

A photograph of a stone building at night. A lantern is lit, casting a warm glow on the stone wall. A door with a window is visible in the center, and a set of stairs leads up to the right. The overall atmosphere is historical and atmospheric.

Lukas Gabriel Grzybowski
(Organizador)

**HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL EM LONDRINA
TENDÊNCIAS E PERSPECTIVAS**

Lukas Gabriel Grzybowski

**HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL EM LONDRINA:
TENDÊNCIAS E PERSPECTIVAS**

1ª edição

Editora Itacaiúnas

Ananindeua – PA

2024

©2024 por Lukas Gabriel Grzybowski (Organizador)

©2024 por diversos autores

Todos os direitos reservados.

1ª edição

Conselho editorial / Colaboradores

Márcia Aparecida da Silva Pimentel – Universidade Federal do Pará, Brasil

José Antônio Herrera – Universidade Federal do Pará, Brasil

Márcio Júnior Benassuly Barros – Universidade Federal do Oeste do Pará, Brasil

Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso, Brasil

Wildoberto Batista Gurgel – Universidade Federal Rural do Semi-Árido, Brasil

André Luiz de Oliveira Brum – Universidade Federal de Rondônia, Brasil

Mário Silva Uacane – Universidade Licungo, Moçambique

Francisco da Silva Costa – Universidade do Minho, Portugal

Ofélia Pérez Montero - Universidad de Oriente – Santiago de Cuba, Cuba

Editora-chefe: Viviane Corrêa Santos – Universidade do Estado do Pará, Brasil

Editor e web designer: Walter Luiz Jardim Rodrigues – Editora Itacaiúnas, Brasil

Editor e diagramador: Deivid Edson Corrêa Barbosa - Editora Itacaiúnas, Brasil

Editoração eletrônica/ diagramação / capa: Walter Rodrigues

Foto de capa: Pexels

Revisão: dos autores

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD

G895

Grzybowski, Lukas Gabriel

História Antiga e Medieval em Londrina: Tendências e Perspectivas
[recurso eletrônico] / vários autores; organizado por Lukas Gabriel
Grzybowski. - 1. ed. – Ananindeua : Itacaiúnas, 2024.
270p.: PDF ; 1,13 MB.

Inclui bibliografia e índice.

ISBN: 978-85-9535-304-6 (e-book)

DOI: 10.36599/itac-978-85-9535-304-6

1. História do mundo antigo. 2.Londrina. I. Título.

CDD 930

CDU 93/94

Índice para catálogo sistemático:

1. História do mundo antigo até ca.449: 930
2. História: 93/94

E-book publicado no formato PDF (*Portable Document Format*). Utilize software [Adobe Reader](#) para uma melhor experiência de navegabilidade nessa obra.

Todo o conteúdo apresentado neste livro é de responsabilidade do(s) autor(es).
Esta publicação está licenciada sob [CC BY-NC-ND 4.0](#)

Esta obra foi publicada pela **Editora Itacaiúnas** em dezembro de 2024.



Sumário

Apresentação	6
Lukas Gabriel Grzybowski	
Prefácio	8
Guilherme Tavares Lopes Balau	
Capítulo 1 - Os usos do passado nas sagas islandesas: a <i>Óláfs saga Helga</i> (1230) de Snorri Sturluson	11
Ana Flávia de Barros Leme	
Capítulo 2 - Do paganismo ao cristianismo: A conversão da Islândia segundo as fontes islandesas	38
Thiago Henrique de Oliveira Galvão	
Capítulo 3 - Dois arcebispos, duas fanfics: ideologia, religião e escatologia nos <i>Miracula Sancti Willehadi</i> e na <i>Vita Anskarii</i>.	49
João Ricardo Malchiaffava Terceiro Correa	
Capítulo 4 - <i>Ynglinga saga</i>: Introdução, Tradução direta do Nórdico Antigo e Notas ...	87
Pedro de Araujo Buzzo Costa Botelho	
Capítulo 5 - A dádiva de Ilúvatar: morte e medievalismo no universo de J. R. R. Tolkien	156
Vitor Marroni Fortuna	
Capítulo 6 - Laughing at Vinland and Osasco. Medievalism and satire in modern political disputes	171
Lukas Gabriel Grzybowski	
Capítulo 7 - O poder simbólico em Salústio: a República Romana sob os olhos de Bourdieu	188
Maicon Eduardo de Oliveira Pimentel	

Capítulo 8 - O cristianismo de Paulo de Tarso e a ordem imperial romana: percursos de uma pesquisa	252
Monica Selvatici	
Índice remissivo	266

Apresentação

O processo de formação de novos quadros de pesquisadores, independente da área de desenvolvimento do trabalho, é sempre um que demanda grande esforço e, sobretudo, investimento, de esforços, estudos e, sobretudo, tempo. O caminho mais comum para a formação de novos cientistas no Brasil passa pela formação em nível superior, acompanhada por programas desenhados para a capacitação para a pesquisa científica. Em geral, o processo se inicia durante os cursos de graduação, nos chamados programas de iniciação científica, que funcionam em parceria entre agências de fomento à pesquisa, notadamente o CNPq, mas também as agências estaduais, como a Fundação Araucária, no Paraná, e as universidades, em sua absoluta maioria públicas. Após a graduação dos jovens iniciados na pesquisa, o processo de formação se estende ainda ao longo do mestrado e do doutorado, ao final do qual se pretende encontrar um pesquisador plenamente capacitado a desenvolver investigações científicas de maneira autônoma, inovativa e propositiva, vindo de encontro às demandas e necessidades colocadas pela sociedade.

Ao longo de todo esse processo formativo, os pesquisadores em treinamento não apenas recebem instruções de como realizar pesquisas, mas já desenvolvem eles mesmos seus exercícios de investigação, sob a tutela e orientação de um pesquisador experiente, capaz de ajudá-los a identificar questões de investigação, aplicar metodologias de maneira consistente, identificar e apresentar adequadamente os resultados da investigação e tirar conclusões do processo de pesquisa. Isso gera, em seu conjunto, um grande volume de produção científica que, devido à sua natureza, muitas vezes não encontra vazão nos tradicionais espaços de divulgação de resultados de pesquisa – publicações e eventos científicos – e, conseqüentemente, acaba por não cumprir um dos papéis centrais da pesquisa, que é promover um impacto social positivo.

A obra que aqui se apresenta é um compilado de resultados de pesquisa de estudantes, pesquisadores em formação, do curso de Licenciatura em História e mestrado em História Social da Universidade Estadual de Londrina. Ela vem cobrir esta importante lacuna na divulgação dos resultados das pesquisas de jovens cientistas em formação e traz a público de maneira sistemática os resultados de investigações realizadas no âmbito da História Antiga e Medieval nos diversos níveis de formação desta instituição, da Iniciação Científica, do Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação, e das pesquisas de Mestrado. A obra conta



7

ainda com duas contribuições dos professores de História Antiga e Medieval da mesma instituição e fornece, dessa maneira, um panorama das pesquisas desenvolvida em Londrina.

Lukas Gabriel Grzybowski



Prefácio

Trabalhar com a História é uma ação cuja trama se desenvolve nas mais diversas condições de dinamicidade de pesquisa. Para o caso dos medievalistas brasileiros, essa ação se dinamiza ainda mais, devido ao tão recente surgimento de profissionais com as formações adequadas, e a problemática institucional e geográfica sempre presente.

Todavia, com o advento do milênio, as soluções se multiplicam face à conectividade instantânea. Documentos, os grandes tomos de teoria e as principais historiografias dos temas se tornam disponíveis, e o acesso de pesquisadores brasileiros à História Medieval se concretiza. Considerando o tema escolhido, partido de uma realidade social alheia à progressão histórica temporal do medievo, a escolha pode parecer estranha a princípio. Por quê?

Muito comum entre os pares graduandos, a escolha de temas próximos – geográfica e historicamente, “melhor condiz” com a realidade social a qual nos cerca. Ditaduras militares no cone sul, etnografias históricas de comunidades de assentamentos, quilombolas ou indígenas, as relações econômicas entre Américas, e afins. Inegavelmente, considerados os dois parâmetros – espaço e tempo, estes estão mais próximos. O que justifica, ainda assim, a escolha de temas que perpassem a história da construção das nações europeias? Há uma necessidade de justificativa, sequer? São perguntas comuns àqueles que adentram o curso de História, muitas vezes os levando a criticar as escolhas por falta de relação com o mundo em que nos encontramos – sul global, país “em desenvolvimento”, entre outros.

Entretanto, como um medievalista em formação, enxergo as possibilidades de estudo da História como um leque aberto, onde cada folha particionada trabalha em conjunto para o seu propósito.

Jörn Rüsen comentou em 1987 as diferentes tipologias da História, e comparou o ato de narrar a um ato de de-mortificação da vida humana. Em que sentido pode alguém retirar de si o aspecto mais fundamental da vida? A narrativa, aspecto primordial da historiografia, cria lugares imaginados conscientemente que correspondem ao aparato temático do que se fala. Ao imaginar uma Idade Média do senso comum, é provável que a ‘Imagem Histórica’ (Geschichtsbild) se assemelhe à representação fílmica de Hollywood, ou, quando muito, a uma visão elaborada por românticos ou renascentistas. Já assumimos esse aspecto como ponto inicial para discutir a temática – ao menos em solo nacional. Estudos demonstram relações



intrínsecas entre comunidades, classes e diferentes povos que habitaram essa porção cronológica. Ao pensar no medievo, conseqüentemente, a narrativa varia de um lugar fantástico e romântico, cheio de histórias por vezes cavaleirescas, por vezes brutalmente violentas, a um lugar tenebroso, onde a tortura e a guerra eram apreciadas como aspecto cotidiano.

Acima de tudo, temos de entender esse período como um espaço cronológico de mais de 1000 anos, impossível de ser enclausurado em definições abrangentes e generalizantes. Assim como essa longa “Idade Média”, a história local brasileira necessita apenas de uma boa dose de teoria da história aplicada por aquele que a pesquisa, para preencher um importante aspecto da História em si.

A dissecação de narrativas legadas por sujeitos históricos nos deixa com um aparato contemporâneo de fontes riquíssimo – as quais se espalham de livros, cartas e documentos oficiais a arquitetura, arqueologia e patrimônio cultural em geral. Todos estes aspectos, como é esperado na historiografia atual, não podem ser tomados de valor imediato – sem dissecar as condições da escrita de uma fonte que se analisa, não se arrecada um sentido característico ao nosso tempo, no que tange à nossa representação de determinado passado. Isso é, torna-se anacrônico a seu próprio tempo de escrita.

Ambas as formas de se aproximar dos estudos históricos, seja se aproximar de uma maneira geográfica e historicamente próxima, ou distante, possuem a mesma validade no que tange àquilo que produzem – um historiador que contribui para um entendimento de nossa realidade. Buscar algo que vá para além disso, em busca de um fenômeno quase fantástico, é algo que, em nossos tempos, é possível se denominar “produzir conteúdo”.

Considerada essa dinâmica da produção historiográfica nacional, os estudos medievais no Brasil têm se mostrado cada vez mais prolíferos. Cada vez mais eventos são organizados, com a presença de pesquisadores das mais diversas temáticas interagindo, contribuindo e compartilhando experiências. Além dos eventos, grupos de pesquisa reúnem estudantes de diferentes etapas de formação para aprimorar suas experiências, com a presença de professores e orientadores. As pesquisas em grupos extrapolam os limites da sala – o aluno que se encontra nestes está interessando em descobrir mais sobre a História de determinado tempo e espaço.

Tal grupo foi proposto na Universidade Estadual de Londrina, com o propósito inicial de estudar as sagas islandesas, iniciando pela Saga de Njáll. A incrível sensibilidade necessária e complexidade ao tratar essas fontes demonstrou um intenso estudo dos participantes. Isso



implicou em introduzir uma discussão geral sobre teoria da história, revisando os aspectos mais importantes para se pensar quando abordar uma fonte histórica – não distinguindo apenas para a realidade escandinava medieval.

Essa experiência, que culminou na disciplina optativa “História e Ciências Humanas”, proporcionou aos estudantes de História e Psicologia admitidos um diálogo por vezes pouco explorado – especialmente por enquadramentos institucionais – com outras áreas das ciências humanas. Apesar de ser lugar-comum elogiar a interdisciplinaridade, a prática em si desse fenômeno, quando praticado, pode passar despercebida. Exatamente o contrário do necessário – os profissionais que se apropriam de outros conhecimentos para refinar sua própria análise se destacam em pesquisas inovadoras.

A introdução das ciências sociais na História proporcionou uma necessária reavaliação das condições de existência espacial à disciplina do passado. Especialmente a antropologia, a realidade imaterial do ser humano passou a ser tão importante quanto a material para se compreender a realidade que cerca os sujeitos históricos. Tornou-se necessário compreender a realidade perpetrada pelo próprio sujeito para dar sentido às realidades possíveis de todo tempo. Apresentar concretamente um comentário sobre essa relação na prática – com pesquisas históricas e as “interdisciplinas” mediando o pensamento frente à pesquisa, é extremamente produtivo para quem busca essa justa integração.

Discussões da psicologia, sociologia do conhecimento e filosofia são parte de uma necessária formulação para essas pesquisas, pois abrangem aquilo que é mais necessário para um pesquisador – o despertar para a noção que o conhecimento precisa ser libertador. É necessário que um pesquisador possa saber se criticar, e não apenas criticar aquilo que já é estabelecido.

De maneira geral, a experiência deste grupo de pesquisa capitaneado pelo Prof.º Dr.º Lukas Grzybowski proporcionou a nós participantes – da graduação a mestrados, o compartilhamento de experiências e aprimoramento de percepções sobre pesquisa e análise de uma maneira desenraizada de uma tradição monolítica. Acima de tudo, as discussões foram os aspectos mais importantes justamente por terem proporcionado a experiência de apresentações e eventos e a dinâmica de perguntar a si mesmo “de que maneira posso criticar esta minha apreensão sobre o tema?”, e preparar para a vida acadêmica seus participantes.

Guilherme Tavares Lopes Balau



Capítulo 1

Os usos do passado nas sagas islandesas: a *Óláfs saga Helga* (1230) de Snorri Sturluson

Ana Flávia de Barros Leme¹

Na Idade Média a manutenção da memória é uma de suas características centrais. Para Elisabeth Hasseler (2018), o passado era orientador e poderia servir de maneira variada para fins descritivos, devocionais, morais, institucionais etc. Ao registrar o que ocorreu, o historiador medieval transmite também suas crenças, concepções e visões de mundo, tendo, dessa forma, o passado como alusão moral para as ações do presente. A *Óláfs saga Helga* (1230), de Snorri Sturluson, compartilha de tal orientação. Inserida em um compilado de sagas dos reis da Noruega escrito pelo mesmo autor, denominado *Heimskringla*, faz parte do gênero das sagas. Esse material, embora seja desafiador para a história da era da conversão e da formação das monarquias escandinavas, nos ajuda a entender e contextualizar a comemoração e a compreensão que as comunidades textuais – caracterizadas em grande parte pela elite – tinham de tais eventos.

De acordo com alguns historiadores, como Berend (2007), Winroth (2012) e Bagge (2014), o processo de cristianização na Noruega se deu por uma dinâmica gradual e desigual. Visto que a conversão individual e aceitação dos dogmas cristãos pela sociedade se deu por um processo mais lento, a importância dos reis missionários se dá pela possibilidade de institucionalização da Igreja e introdução da cristandade no território escandinavo, na qual localizamos a atuação do rei Óláfr Haraldsson na tradição escrita que se estendeu com a interiorização do cristianismo.

Para Hermann (2009), seguindo o modelo historiográfico do período, os autores medievais irão privilegiar a construção do passado e da memória de acordo com as necessidades do presente, tendo então em suas concepções e discursos o reflexo de suas

¹ Graduada em Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Londrina.



estruturas sociopolíticas. De acordo com Berend (2007), Óláfr se tornou o Rex Perpetus Norvegiae, rei eterno da Noruega, sendo, portanto, um ideal político e religioso para os seus posteriores. Assim, o culto ao santo era religiosamente e politicamente significativo.

As sagas dos reis, como o Heimskringla, com suas linhagens claras, bem definidas e que incluem dos grandes reis cristianizadores, são narradas e constituídas por historiógrafos medievais séculos após seus acontecimentos, já delimitados pela tradição escrita cristã. O passado era frequentemente incorporado, transformado e adaptado a novos contextos onde as posições de poder deveriam ser legitimadas. Assim, a formação intelectual e atividade política ativa de Snorri Sturluson nos oferece a oportunidade de analisar o comportamento político e as regras que regiam o meio em que estava inserido. De acordo com Sverre Bagge (1991a) as sagas islandesas medievais contém extensas descrições da sociedade e da política, diferente de outras categorias de fontes, e que devem ser problematizadas apesar das dificuldades envolvidas.

Para tal propósito, o trabalho seguirá o paradigma da *Vorstellungsgeschichte* (história das conceptualizações), desenvolvida pelo historiador Hans-Werner Goetz. Essa metodologia, desenvolvida na Alemanha nos anos 1970, propõe a busca pela subjetividade ideológica dos sujeitos históricos, das expressões contidas nas fontes e as particularidades do contexto intelectual, político e social em que essa se insere, para além da investigação da veracidade dos acontecimentos relatados.

Como teorizado pelo autor, os aspectos refletidos na historiografia de qualquer período histórico correspondem à expectativa ideológica atribuída ao passado, tendo uma ligação com as necessidades do presente:

A percepção do passado não possuía um fim em si mesma, nem na Idade Média nem hoje em dia. [...] A visão do passado tinha o objetivo de enfatizar coerência genética; no entanto, não buscava esse objetivo (como hoje em dia) para pesquisar a formação do presente mas sim para investigar o posicionamento temporal do presente no curso da história universal e da salvação. Além do mais, era uma ferramenta didática que iluminava exemplos de comportamentos corretos (Goetz, 2003, p. 163-4 [tradução própria])²

² “The perception of the past did not have an end in itself, neither in the Middle Ages nor nowadays. [...] The view of the past was intended to emphasize genetic coherence; however, it did not pursue this aim (like nowadays) in order to survey the formation of the present but rather to investigate the temporal position of the present in the



O passado na historiografia medieval não era construído pela literalidade dos fatos, mas pelo processo subjetivo formado pelo entendimento destes, sendo reproduzidos por meio de fontes variadas. O modo como o sujeito interpreta esses fatos faz com que a história seja escrita a partir da concepção que o autor possui da realidade, gerando uma percepção consciente. Como apontou Hermann (2009), de acordo com o lugar do autor, o passado será submetido a uma construção/reconstrução pelo presente.

Segundo Lukas Gabriel Grzybowski (2012), a partir da *Vorstellungsgeschichte*, o autor e escritor do texto analisado se torna central para a análise histórica e uma peça-chave para se chegar as interpretações sobre o passado em que viveu, representando tanto a si mesmo quanto ao grupo social em que pertenceu.

Desse modo o pesquisador se aproxima do autor da fonte e de suas perspectivas em relação ao passado, e os fatos e/ou estruturas recuam ao segundo plano na investigação, dando espaço para a compreensão do homem do passado em uma nova dimensão, uma dimensão criada pelo homem do passado para o homem do passado, e que para isso utiliza-se do lugar-comum das concepções e visões de mundo desse passado (Grzybowski, 2012, 157).

Desta forma, a partir das percepções e narrativa de Snorri, autor da *Óláfs saga Helga*, a respeito do rei santo Óláfr, pode-se apontar para como o autor utiliza do passado na sua produção textual, contribuindo para nosso conhecimento da sociedade e contexto da Islândia e Noruega do século XIII, auxiliando nas discussões e estudos escandinavos no Brasil. O que é descrito nas fontes corresponde a percepção do autor de como os políticos medievais narrados se comportavam, revelando valores que partem do lugar em que se escreve.

Snorri Sturluson e o contexto islandês e norueguês (século IX e XIII)

A introdução do cristianismo nos países nórdicos a partir dos séculos IX e X trouxe uma nova visão de mundo, crenças e rituais e, conseqüentemente, mudanças ideológicas com desdobramentos importantes para a história nórdica. “A mudança de religião veio para transformar a ideologia nórdica e o poder na cultura viking e da Idade Média, tanto na paisagem mental quanto física” (Steinsland , 2011, p. 2-3 [tradução própria])³. Assim, a chegada do

course of the universal and salvational history. Moreover, it was a didactic tool that illuminated examples of correct behavior” (Goetz, 2003, p. 163-4).

³ “The change of religion came to transform Nordic culture, both the mental and the physical landscape” (Steinsland, 2011, p. 2-3).



cristianismo e da realeza cristã levantaram atritos entre o antigo e o novo, no qual ambos tiveram que se adaptar.

A conversão norueguesa, em certa medida, pode ser entendida como um processo político, entretanto também deve-se enfatizar seu caráter religioso e mental, sendo ora uma causa ora uma consequência da conversão. A introdução formal do cristianismo em 1020 marcou apenas o fim da primeira fase de conversão, e sua influência deve ter sido limitada pois a sociedade era pouco afetada por suas normas, instituições e rituais.

Segundo Sverre Bagge (2005), a explicação mais provável da conversão da Noruega parece ser a penetração gradual do Cristianismo através de maiores contatos com a Europa Cristã, combinados com a intervenção de sucessivos reis cristãos. A fase seguinte reside no desenvolvimento da organização eclesiástica, paroquial e da cultura cristã durante os séculos XI e XII. A cristianização levou a grandes mudanças nas normas, comportamentos, rituais e visões de mundo que tiveram importantes consequências para os indivíduos e para a sociedade com a formação do Estado.

A Igreja como um instrumento importante na formação de uma elite comum, bem como de uma família de reinos europeus, auxiliou no desenvolvimento de regras para sucessão legítima, instituições políticas, divisão de terras e direitos, impostos etc. De acordo com o autor, a cristianização do norte contribuiu para a exportação do sistema político da cristandade ocidental, os quais davam a esses governantes a legitimidade da continuidade dinástica, autoridade concedida por Deus e organização burocrática, cujo processo podemos observar na Noruega dos séculos XII e XIII.

De acordo com Bagge (2014), no período em que essas doutrinas foram desenvolvidas e registradas por escrito, foi também um período de expansão da Igreja, da monarquia e do desenvolvimento da jurisdição real, eclesiástica e legislativa. Além disso, a cristianização introduziu a escrita como ferramenta administrativa e ideológica do poder público, além de um sistema legal.

A formação de uma dinastia com regras de sucessão individual se intensificou principalmente após o longo período de lutas civis entre os séculos XII e XIII, sendo as últimas décadas do conflito situadas na contemporaneidade de Snorri: o controle do reino foi paulatinamente alcançado pelo rei Sverrir, no qual seu neto e sucessor, Hákon Hákonarson, constituiu reformas administrativas e militares a partir de 1240 (Bagge, 2014, p. 57).



De acordo com o autor, “A formação de uma dinastia, combinada com regras sobre a sucessão individual deu à monarquia uma base legal” (Bagge, 2014, p. 57 [tradução própria]).⁴ No caso da Noruega o direito de sucessão foi mais estabelecido, na qual a monarquia foi definida como hereditária. Para Bagge (2014), as mudanças dessa estabilização da monarquia podem ser entendidas nos termos de “centralização” e “burocratização”.

Segundo o autor, a ideia de sucessão legal e o direito do rei de governar o país foi desenvolvida em cartas, historiografia e obras didáticas, servindo para defender a monarquia – de maneira velada ou não – contra rivais internos e externos. A ênfase da continuidade dinástica nos escritos históricos corresponde à importância desses fenômenos na história real dos países escandinavos. Snorri Sturluson, assim como outros historiadores, insiste nas origens antigas de suas respectivas dinastias e, em até certo ponto, na antiguidade de suas nações (Bagge, 2014, p. 212).

Snorri Sturluson foi um dos chefes mais poderosos da Islândia do século XIII. A *Íslendinga Saga*, inserida na coleção *Sturlunga Saga*, escrita provavelmente por Sturla Þórðarson em 1308, contém diversas informações bem documentadas sobre sua vida e atividades políticas em linhas gerais.⁵

De acordo com as análises de sua vida feita por Anthony Faulkes (2008), Snorri nasceu no oeste da Islândia em 1178 ou 1179. Filho do poderoso chefe Hvamms-Sturla, cuja família deu seu nome ao período conturbado da história islandesa que levou à perda da independência política em 1262 à Noruega, foi também a grande era da escrita das sagas islandesas, a Era dos Sturlungar. Sua família foi dominante em um momento conturbado da história da Islândia, desde a morte do pai de Snorri, Sturla, em 1183, até a submissão da Islândia à corte norueguesa nos anos 1260.

⁴ “The formation of a dynasty, combined with rules about individual succession, gave the monarchy a legal foundation” (Bagge, 2014, p. 57).

⁵ A *Sturlunga Saga* documenta as visitas de Snorri à Noruega, seu relacionamento com o jarl Skúli e sua morte, sendo expressado como consequência de desobedecer as ordens expressas do rei Hákon. Ver mais em: Sturla Þórðarson, **Sturlunga Saga**: Volume I The Saga of Hvamm-Sturla and The Saga of the Icelanders. Twayne Publishers, Inc., New York & The American-Scandinavian Foundation, 1970. Autores que fazem análise da vida e contexto de Snorri a partir da *Sturlunga saga*, utilizados neste trabalho: FAULKES, Anthony. Snorri Sturluson, his life and work. In.: BRINK, S.; Price, N. **The Viking World**. Londres: Routledge. 2008; Sturluson, Snorri. Introduction. **Heimskringla**: the beginnings to Óláfr Tryggvason. Translated by Alison Finlay and Anthony Faulkes. Viking Society for Northern Research: University College London, v. I, 2011.



Além disso, segundo Alison Finlay e Anthony Faulkes (2011)⁶ Snorri tinha ligações com outra família poderosa, os Oddaverjar. Quando tinha apenas três anos, seu pai faleceu e Snorri foi enviado para ser educado em Oddi, maior centro cultural e educacional da Islândia do século XIII, pelo chefe Jón Loptsson – esse descendente de um rei da Noruega –, neto do historiador e padre Sæmundr fróði.

De acordo com Finlay e Faulkes (2011), Snorri participou de esforços para adquirir riqueza e poder, algo que preocupava as famílias islandesas da época, por meio de alianças matrimoniais e cargos legais. Aos vinte anos de idade, Snorri casou-se com Herdís, filha de Bersis Vermundarson, “o rico”, de Borg no oeste da Islândia, cuja residência foi morar em 1202 com a morte do sogro. Após um tempo, se mudou para Reykholt, assumindo a propriedade da igreja e provavelmente chefia de lá, tendo após disso ganhado domínio de diversas outras igrejas.

Assim, Snorri tornou-se um homem rico e poderoso. A acumulação de propriedade na mão de um só homem é característica das mudanças sociais e econômicas da Islândia do século XIII, que levou a maioria das chefias e boa parte das propriedades a entrar na posse de um pequeno número de famílias muito poderosas, que então lutaram entre si na esperança de tornar-se um indivíduo ou família predominante, ou mesmo rei (Faulkes, 2008, p. 312). Ao final, o rei da Noruega acabou ganhando o controle de todo o país. Nos anos seguintes, Snorri esteve envolvido em diversas disputas legais e bélicas.

Além disso, serviu dois períodos como loqsoğumaðr da Assembleia Geral (Alþingi), de 1215 a 1218 e 1222 a 1231. De acordo com Finlay e Faulkes (2011), “Snorri fez duas visitas à Escandinávia, mostrando-se claramente ambicioso para atrair o favor da corte real norueguesa” (Finlay; Faulkes, 2011, p. 9 [tradução própria]).⁷ Nos primeiros anos em que esteve na Noruega, conheceu o jovem rei Hákon (com ainda 14 anos), e recebeu os títulos de “pagem” (skutilsveinn), “homem possuidor de terras”⁸ (lendir menn). Snorri ajudou a evitar uma invasão na Islândia, prometendo que trabalharia para tornar a Islândia sujeita ao reino da

⁶ Análise da vida de Snorri feita na introdução de Heimskringla, por seus tradutores. Ver mais em: Sturluson, Snorri. Introduction. **Heimskringla: the beginnings to Óláfr Tryggvason**. Translated by Alison Finlay and Anthony Faulkes. Viking Society for Northern Research: University College London, v. I, 2011

⁷ “Snorri made two visits to Scandinavia, showing himself clearly ambitious to engage the favour of the Norwegian royal court” (Finlay; Faulkes, 2011, p. 9).

⁸ O termo técnico mais próximo para a tradução em português seria “terratenente”, alguém que possuía terras que foram concedidas por uma autoridade régia, próximo da denominação “vassalo”.



Noruega de maneira pacífica, a qual aparentemente fez pouca tentativa em cumprir (Faulkes, 2008, p. 312).

Segundo Sverre Bagge (2014), como chefe islandês durante o período da independência, Snorri parece ter tido uma atitude ambivalente em relação ao rei norueguês. Aparentemente, sua conexão maior com Skúli Bárðarson – sogro e governante interino do país durante a minoridade do rei – era usada para promover seus próprios interesses na Islândia do que os de seu patrono, pois ele acabou sendo morto por este. Para o autor, é muito difícil compreender uma atitude consistente em relação à monarquia norueguesa e sua relação com a Islândia. Em seu retorno, Snorri encontrou considerável hostilidade entre os demais chefes islandeses. Tal hostilidade parece ter sido diminuída com o tempo, além disso, não se tem muitos registros de grandes investidas para que cumprisse sua promessa ao rei Hákon e ao jarl Skúli.

De acordo com Bagge (2014), durante seu segundo período como *loqsögumaðr* da Assembleia Geral e até sua segunda visita à Noruega, Snorri esteve envolvido em várias disputas violentas com outros chefes islandeses. Em sua segunda visita à corte norueguesa, fugindo das tensões com sua própria família e demais famílias islandesas, Snorri juntou-se com o jarl Skúli, que se rebelou contra o rei Hákon. Após tal aproximação e conflitos, Snorri foi morto em 1241, por ordens do rei norueguês.

Neles [nas cartas] dizia que Gizurr deveria forçar Snorri a ir para o exterior, Snorri quisesse ou não; ou, como alternativa, matá-lo, já que deixou a Noruega contrariamente à ordem do rei. O rei Hákon alegou que Snorri era um traidor para ele [...] Áрни e Þorstein o feriram, mas Áрни deu o golpe mortal em Snorri (Þórðarson, 1970, p. 359-360 [tradução própria]).⁹

Tanto Faulkes (2008) quanto Bagge (1991a) alegam que os estudiosos chegaram a conclusões muito diferentes acerca do caráter e as atitudes de Snorri a partir de estudos de suas obras. Como podemos observar, nosso autor foi um dos maiores *magnates* da Islândia, tendo contatos próximos com a Noruega, o qual parece ter-se utilizado dessa conexão para promover seus próprios interesses na política islandesa. Este pertencia a uma tradição heroico-

⁹ “In them it said that Gizurr was to force Snorri to go abroad, whether Snorri wanted to or not; or, as an alternative, kill him since he had left Norway against the king’s order. King Hákon claimed that Snorri was traitor to him. [...] Áрни and Þorstein bothe wounded him, bur Áрни gave Snorri his deathblow. (Þórðarson, 1970, p. 359-360).



aristocrática, em que a política era baseada em interesses comuns, parentesco ou amizade pessoal.

Na obra de Snorri essa tradição forma a base de uma análise de poder político. O autor organiza sua narrativa para mostrar como as ações dos atores podem explicar seu sucesso ou fracasso, visto que o sucesso no jogo político depende da conquista de apoio. Essa imagem política de Snorri parece se encaixar às condições da Islândia e da Noruega do século XIII, pois nosso autor é em grande parte, um produto de um ambiente social e intelectual particular, e muitas de suas suposições básicas podem ser consideradas como a expressão de uma mentalidade comum (Bagge, 1991b, p. 237).

A vida de Snorri foi um período de lutas quase constantes entre poderosos magnates, mas mudanças significativas ocorreram durante o período em que provavelmente estava escrevendo o *Heimskringla*, a partir da década de 1220: de acordo com Bagge (1991b), o número de magnates foi drasticamente diminuído e, aqueles que permaneceram, tornaram-se mais poderosos. O “mecanismo” desse processo era provavelmente a capacidade do líder em atrair adeptos, tanto pela generosidade quanto capacidade de proteção por meio de vitórias conspícuas. Como vimos, a visão histórica do autor difere da nossa, e não havia nenhum senso que pudesse impedi-lo de interpretar o passado à imagem do presente como ele conhecia. Assim, é provável que Snorri tenha derivado, consciente ou inconscientemente, sua descrição do jogo político de sua experiência nessa sociedade, com a qual estava familiarizado. Além disso, não há dúvida de que a sociedade islandesa da Era dos Sturlungar foi uma base intelectual importante para Snorri como um “analista político” (Bagge, 1991b, p. 238).

Para além disso, a reconstrução da sociedade por Snorri é baseada em uma série de histórias retiradas de outras fontes, tanto escritas quanto orais: esse aspecto se insere, principalmente no caso de St. Óláfr, que se constituiu por um passado lendário. Mesmo certamente sendo exageradas ou romantizadas, as condições sociais que formam seu pano de fundo dizem respeito tanto ao contexto de sua escrita quanto da tradição que deriva de suas informações. Dentro da tradição escrita de seu tempo, o passado era frequentemente incorporado, transformado e adaptado a novos contextos, no qual as posições de poder deveriam ser legitimadas. Inserido neste contexto, podemos considerar que Snorri tinha um compromisso em sua escrita.



As sagas islandesas

Segundo Bagge (1991a), a conexão entre a história e os governantes na Idade Média estão inter-relacionados. Apesar das poucas informações sobre a forma como os governantes empregaram ou tentaram influenciar os escritores e o uso da história, do ponto de vista teórico há uma estreita ligação entre os dois aspectos, visto que ambos dizem respeito ao papel da história às ideias políticas e o comportamento político na sociedade medieval. Independente de terem sido contratados ou não, “eles provavelmente expressam alguma ideologia ou sistema de valores, ou pelo menos usaram tal sistema em sua interpretação dos eventos” (Bagge, 1991a, p. 199 [tradução própria]).¹⁰ Assim, podemos obter uma pista de valores fundamentais da sociedade, ou pelo menos daqueles que estão no poder. Uma das principais fontes nesse processo de transformação foram as sagas dos reis.

“Saga”, em língua nórdica antiga significa história, qualquer história. A palavra está relacionada a “segja”, “dizer”, e pode ser usada sobre qualquer coisa dita ou relacionada a origem ou assunto. Já no inglês moderno, “saga islandesa” refere-se a um tipo específico de longa narrativa épica em prosa escrita em nórdico antigo na Islândia medieval a partir do século XII, parcialmente baseada na tradição oral nativa e lidando com o passado lendário do povo escandinavo (Lönnroth, 2008, p. 304).

A maioria das sagas famosas e clássicas são seculares e foram escritas na Islândia durante o século XIII, período em que ficou conhecido como Era dos Sturlungar, após a família Sturlungar ter desempenhado um papel dominante na política e na escrita de sagas sob liderança de poderosos chefes, como Snorri Sturluson e Sturla Thorðarson. Estes não eram apenas proeminentes escritores de sagas, mas também estavam em posição de patrocinar sua produção.

A partir das análises de Lönnroth (2008), podemos observar que uma pré-condição para a vasta produção literária dos islandeses era a cooperação única que existia na ilha entre os servos da Igreja e os chefes seculares: as famílias dos chefes controlavam a Igreja e as escolas clericais e, conseqüentemente, a produção literária. Além disso, seu grande apego em preservar certa tradição pré-cristã, que fosse digna de reputação, levava os chefes a se interessar pela

¹⁰ “they probably expressed some ideology or system of values or at least used such as system in their interpretation of events” (BAGGE, 1991a, p. 199).



escrita das sagas e pela promoção de sua produção. Os escritores das sagas sabiam muito sobre a Era Viking, mas seu conhecimento estava incorporado em contos lendários e complementado com a generalizações cristã e sua própria imaginação criativa (Lönnroth, 2008, p. 305).

Além da distância temporal, não se deve ignorar o problema da objetividade das sagas. Boa parte dos registros foram escritos séculos após os acontecimentos, apesar da conservação da literatura escandinava dos poemas escáldicos. Além disso, a perda de boa parte desses registros não se deve apenas à exposição ao tempo, mas pela cristianização que a escrita confere. O que merecia ser legado à posteridade ia além das preferências estéticas ou de conteúdo, mas enfatizava as escolhas políticas na sobrevivência dos fragmentos do passado, que serviam de alusão para o presente. A prevalência de registros prosaicos, compostos principalmente na Era das sagas (1180-1280), contribuiu para um esforço de reinterpretação e ressignificação do passado independente das razões do seu escritor, que vão além das motivações políticas na escolha da produção textual que sobreviveria (Birro, 2013, p. 51-52).

As sagas dos reis são dedicadas à vida e aos feitos de vários monarcas, principalmente pertencentes ao Reino da Noruega. A compilação *Heimskringla* (O círculo do mundo), de Snorri Sturluson, é um grande exemplo de tal tipologia. Elas são sagas focadas em figuras de importante peso político e institucional, sendo essencialmente sagas políticas. Seu grau de plausibilidade é muito variável, mas em geral seus personagens são figuras históricas reais. Em sua maioria, os reis eram os chefes das insurgentes monarquias da Era Viking (750-1050) (Barreiro, 2017, p. 162).

Segundo Lönnroth (2008), as sagas dos reis são parcialmente baseadas em poesia escáldica¹¹ composta em homenagem ao rei sobre quem a história é contada, as quais foram provavelmente preservadas em tradição oral desde a Era Viking e frequentemente citadas no texto. Além disso, podem ter sido baseadas em inúmeras anedotas e contos em prosa que circulavam no âmbito das cortes sobre as batalhas dos reis e seu relacionamento no seio social. Por fim, o estilo de algumas das sagas reais é baseado em alguns modelos literários estrangeiros, como a vida dos santos ou biografias seculares de príncipes (Lönnroth, 2008, p. 306).

¹¹ Forma literária oral de poesia desenvolvida na Islândia e Noruega entre os séculos X e XIII, os quais eram compostos e cantados ou declamados pelos poetas, abordando acontecimentos e utilizando de um estilo abundante em metáforas, sinônimos poéticos e substituições poéticas.



Dessa forma, como apontado pelo autor, toda a história é contada de maneira aparentemente “objetiva”, sugerindo que ela veio de testemunhas e porta-vozes confiáveis da comunidade. O narrador às vezes se refere a personagens ou eventos como se já fossem bem conhecidos do público, mesmo que de fato não tenham sido citados anteriormente.

Em seu Prólogo, é perceptível como Snorri coloca suas fontes sob tal peso de confiabilidade. O autor cita o sacerdote Ari inn Fróði (o Instruído) como sendo o primeiro islandês a escrever a história no vernáculo a partir de informantes cuja memória pode ter chegado a três gerações. Snorri coloca Ari como sendo próximo de figuras que tinham relações com diversos reis da Noruega, como Óláfr Tryggvason e Óláfr Haraldsson. Nas palavras do mesmo: “Portanto, não foi surpreendente que Ari estivesse informado com precisão sobre os eventos passados tanto aqui quanto no exterior, uma vez que ele havia aprendido com pessoas velhas e sábias” (Sturluson, 2011, p. 5 [tradução própria]).¹² Assim, nosso autor cria um elo entre um dos escritores de suas fontes com os eventos em que estava registrando. Além disso, ele reconhece a poesia, em que

usamos como evidência o que é dito naqueles poemas que foram recitados diante dos próprios governantes ou de seus filhos. Consideramos verdadeira tudo o que se encontra nesses poemas sobre suas expedições e batalhas. É, de fato, o hábito dos poetas louvar mais intensamente aquele em cuja presença estão no momento, mas ninguém se atreveria a dizer-lhe sobre seus feitos em que todos os que ouviam, assim como o próprio homem, sabiam ser falsidades. Isso seria zombaria e não elogio (Sturluson, 2011, p. 3-4 [tradução própria]).¹³

Durante o século XII apareceram as primeiras obras que se concentram em um único rei, as quais em sua maioria possuem forte influência hagiografia, principalmente ao se voltarem para a vida dos dois reis cristianizadores da Noruega, Óláfr Tryggvason e Óláfr Haraldsson. Os personagens que vivem no período durante ou após a conversão são representados como bons cristãos, embora sua fé religiosa seja raramente enfatizada no texto.

¹² So it was not surprising that Ari was accurately informed about past events both here and abroad, since he had learned from old and wise people, and was himself eager to learn and retentive” (Sturluson, 2011, p. 5).

¹³ “we have mostly used as evidence what is said in those poems that were recited before the rulers themselves or their sons. We regard as true everything that is found in those poems about their expeditions and battles. It is indeed the habit of poets to praise most highly the one in whose presence they are at the time, but no one would dare to tell him to his face about deeds of his which all who listened, as well as the man himself, knew were falsehoods and fictions. That would be mockery and not praise” (Sturluson, 2011, p. 3-4).



Para além disso, pode-se dizer que as sagas são contadas a partir de uma perspectiva cristã, entretanto revelam uma grande admiração pelo mundo dos ancestrais pagãos (Lönnroth, 2008 p. 309). Porém, devido seu próprio contexto de produção, as sagas dão uma imagem da religião pagã em contraposição ao cristianismo, e uma apresentação muito idealizada de certos personagens lendários, como S. Óláfr, embora o viés ideológico dos narradores seja geralmente escondido sob uma camada de objetividade formal. Diante disso, as sagas podem servir como boas fontes sobre a mentalidade, ideias, estrutura social e costumes do cotidiano na sociedade nórdica antiga e à qual a escreveu.

A Óláfs saga Helga e os usos do passado

A versão de Heimskringla, que abriga a Óláfs saga Helga, representa a narrativa clássica da saga: é objetiva, tendo seu autor neutro e abstenido de comentar; visual, em sua vívida descrição das pessoas e eventos; e dramática, ao permitir que os personagens se confrontem com frases breves, sucintas e intensamente significativas.

Como já destacado, tal obra foi escrita no vernáculo e pelo aristocrata Snorri Sturluson. Esse conhecia e usava obras de seus antecessores, como Fagrskinna (1220) e Morkinskinna (1220), que cobrem os períodos de 800-1177 e 1030-1157, respectivamente. Além disso, fez uso extensivo das biografias dos reis missionários, como a Óláfs saga Tryggvasonar, escrita no latim por Oddir Snorrason no século XII; e a Saga Mais Antiga de S. Óláfr (Elsta saga Óláfs Helga) e a Saga Lendária de S. Óláfr (Helgisaga Óláfs konungs Haraldssonar) escritas entre fins do século XII e início do século XIII por autores anônimos. O Heimskringla foi provavelmente composto pouco mais tarde, em 1230, e desenvolve a história dos reis noruegueses desde a origem da dinastia em território norueguês até 1177. Dessa forma, a obra se destaca como a história da dinastia e não do reino na Noruega.

A primeira saga do Heimskringla, a Ynglinga Saga, traça as origens da dinastia desde a Ásia Menor, onde o deus/líder Odin – considerado pelo autor como um ser humano e grande rei – começa sua perambulação. Snorri lista um total de 28 reis desde Odin até Harald inn hárfagri, considerado o fundador do reino da Noruega. Segundo nosso autor, a maioria desses reis governavam os svíar e não tinham conexões com a Noruega. De acordo com Olof Sundqvist, autor da Freyr's Offspring, da região do svíar provêm os descendentes de Freyr, considerado o rei fundador da dinastia dos Ynglingar, que teria regido a terra dos svíar, com centro de poder em Uppsala.



A Ynglinga Saga é relativamente breve e dá poucos detalhes sobre os reis individuais, tendo em seu propósito colocar a história dos reis noruegueses numa perspectiva mais ampla. Ela acrescenta ainda que o deus pagão Odin teria vivido na época em que os romanos conquistaram o Mediterrâneo. Entendendo que, diante da ameaça do Lácio, seu próprio futuro teria de ser em outra região, portanto Odin migrou então da Turquia ao norte e fundou lá um reino (cf. Sturluson, 2011, p. 8). Snorri consegue situar a história da dinastia norueguesa em um contexto global mais amplo e conectá-la, posteriormente, à história da salvação.

O próximo ponto de virada na saga é o reinado de Harald inn hárfagri. Seu pai, Halfdanr Svarti, recebe uma breve história, a Hálfðanar saga svarta, que esboça o pano de fundo das conquistas posteriores de Haraldr e contém sonhos profetizando a conquista do território por seu filho, até a estabilidade do reino por sua descendência, em especial Óláfr Haraldsson.

Ele contou esse sonho a Þorleifr que interpretou assim, que grande descendência viria dele, e eles governariam terras com grande glória, embora não todas com igual grandeza, mas haveria um descendente de sua linhagem que seria o maior e o mais elevado de tudo, e é aceito como verdade que esta conclusão simbolizava o Rei Óláfr, o Santo (Sturluson, 2011, p. 52 [tradução própria]).¹⁴

É evidente a partir das sagas dos sucessores de Haraldr que Snorri considera a unificação deste como final, no sentido de que a partir dali havia um consenso de que o território deveria formar uma unidade política e que havia uma dinastia com uma reivindicação legítima para governá-lo. Apesar do período seguinte estar longe de ser pacífico, as lutas são sobre o controle do país como um todo. A conquista de Haraldr representa um passo novo na história da dinastia, bem como da história do reino.

O próximo ponto de destaque na obra ocorre com a introdução do cristianismo realizada por Óláfr Tryggvason e Óláfr Haraldsson, ambos, de acordo com Snorri, descendentes de Haraldr inn hárfagri. Aqui, o foco de Snorri está bem situado na mudança religiosa. O curto reinado de Óláfr Tryggvason acabou por dividir a Noruega e colocá-la sob domínio estrangeiro, tendo os descendentes de Haraldr perdido seu poder com exceção de alguns que governavam como pequenos reis.

¹⁴ “He told Þorleifr this dream, and Þorleifr interpreted it thus, that great progeny would come from him, and they would rule lands with great, though not all with equally great, glory, but there would be one come of his line who would be greatest and highest of all, and it is accepted as true that this lock symbolised King Óláfr the Saint” (Sturluson, 2011, p. 52).



Esta é a situação quando Óláfr Haraldsson retorna à Noruega em 1015: seria descendente de Haraldr de uma geração removida, sublinhando fortemente esta ligação. Snorri descreve Óláfr como herdeiro de Haraldr no sentido direto, de que descendia dele e tinha direito ao seu reino, bem como no sentido mais amplo daquele que cumpriu a tarefa que o antigo rei começou.

A Saga de S. Óláfr é de longe a mais longa de Heimskringla, compreendendo um terço da obra e ocupando posição dominante em seu centro. É considerada por muitos estudiosos como a obra-prima de Snorri, cheia de história dramáticas, grandes “cenas” e descrições vívidas de caráter (Bagge, 1999b, p. 34). Snorri organiza seu material – a saga preenche cerca de 250 páginas em edições modernas e é derivada de fontes orais e escritas – em uma narrativa coerente que adere a uma cronologia estrita e fornece relatos com detalhes sobre a vida de Óláfr. Há uma distinção estrutural entre os primeiros dez anos bem-sucedidos de seu governo, e os últimos cinco anos marcados por conflitos, levando ao seu exílio e morte na batalha de Stiklestad (1030) em seu retorno à Noruega. Snorri consegue integrar os vários episódios em uma trama coerente, mostrando como Óláfr, devido sua falta de moderação, se desentendeu dos demais chefes noruegueses até o seu exílio.

Embora Snorri descreva Óláfr como um bom cristão através da saga, sua estrutura permite dar um relato vívidos dos conflitos do rei. De acordo com Carl Phelpstead, a abordagem de Snorri é “dialógica”, pois busca uma justaposição dos pontos de vista históricos e hagiográficos, a fim de compreender as contradições na própria história do rei (Phelpstead, 2000 apud Finlay, Faulkes, 2014, p. 8).

Como pode ter sido observado, a escrita da história era um dos gêneros literários mais importantes da Escandinávia medieval, e era comum às tradições eclesiásticas e seculares, pois traçavam a origem do povo e registravam os feitos dos antepassados; além de tratar da relação entre o passado do reino e a história da salvação. Devido sua importância política, a continuidade dinástica desempenhava um papel importante nos escritos históricos (Bagge, 2014, p. 203-204).

Numa sociedade em que um homem de sucesso é aquele que alcançou outros homens, é essencial registrar e dar a conhecer essas realizações, tanto do ponto de vista dos próprios autores como da sociedade como um todo, pois é preciso viver de modo a ser lembrado por grandes feitos. Do ponto de vista do público, as histórias de grandes homens eram divertidas, porém cumpriam uma importante função na confirmação e no reforço dos valores fundamentais



na sociedade. Afinal: como se poderia esperar que um homem realizasse feitos heroicos se ninguém contasse sobre eles? Diante disso, a história era *magistra vitae*.

A literatura da saga, e já anteriormente a literatura escáldica, desempenhavam a função dessa narrativa. As descrições do jogo político de Snorri consistem em exemplos de ações individuais, relatando o comportamento heroico ou as falhas do que poderia ter sido melhor, não consistindo em um viés partidário consistente. Os usos do passado, que evidenciavam funções na sociedade do autor, podem ser observados nos usos de seus personagens.

Como exposto anteriormente, Snorri organizou a narrativa da Óláfs saga Helga por meio de uma cronologia ordenada, que nos revela detalhes da vida do rei santo, desde seu lançamento as primeiras expedições vikings em sua juventude até os milagres póstumos e o reconhecimento de sua santidade. Por meio da leitura atenta da saga, observamos uma distinção estrutural entre os primeiros anos bem-sucedidos de seu governo, marcados pelos esforços do rei em conquistar adeptos, o jogo político de apoio mútuo e seus esforços em ganhar aclamação dos chefes locais para se tornar rei; e os últimos anos marcados por conflitos, exílio, perda de adeptos e, finalmente, sua morte. É por meio das mudanças e das características dessa narrativa que podemos observar a construção da imagem do rei como um modelo e da legitimação da própria linhagem norueguesa.

Segundo Snorri, após acumular riquezas e seguidores em atividades vikings, Óláfr teve um sonho no qual deveria deixar de ir para terras distantes e voltar para o território de seus ancestrais:

E enquanto o rei Óláfr estava deitado em Karlsár e esperando um vento favorável e planejando navegar para Nqrvasund e de lá para Jerusalém, então ele teve um sonho magnífico, que veio até ele um homem notável e bonito e ainda assim aterrorizante e falou com ele, dizendo-lhe para abandonar esse plano de ir para terras distantes. ‘Volte para suas terras ancestrais, pois você será rei sobre a Noruega para sempre’. Ele entendeu que esse sonho significava que ele e seus parentes seriam reis sobre a terra por muito tempo (Sturluson, 2014, p. 15 [tradução própria]).¹⁵

¹⁵ “And while King Óláfr was lying in Karlsár and waiting for a fair wind and planning to sail out to Nqrvasund and from there out to Jerusalem, then he dreamed a remarkable dream, that there came to him a remarkable and handsome and yet terrifying man and spoke to him, telling him to abandon that plan, of going to distant lands. ‘Go back to your ancestral lands, for you will be king over Norway forever.’ He understood this dream to mean that he and his kinsmen would be king over the land for a long time” (Sturluson, 2014, p. 15).



Após chegar à Noruega, Óláfr passa a estabelecer seu governo por meio da presença e aclamação, em que na ausência de um procedimento formalizado para ascensão dos reis contou com a aceitação em várias assembleias locais para se tornar governante. Diante disso, boa parte da saga é dedicada ao seu desenvolvimento contínuo necessário para ganhar apoio.

Visto a dinâmica política de seu tempo, deve-se enfatizar que a aclamação de Óláfr como rei não derivou tanto de suas reivindicações a partir da tradição, bem como da demonstração de jogo político de apoio mútuo. A posição de alguém na sociedade dependia de tal demonstração, a fim ganhar adeptos e superar seus oponentes. Assim, Óláfr buscou oferecer sua amizade e melhoria nas condições dos chefes locais (cf. Sturluson, 2014, p. 29), presentes (cf. Sturluson, 2014, p. 51), proteção contra a ameaça externa e manter os direitos dos chefes locais em cada distrito, de acordo com as leis antigas:

Então o rei Óláfr apresentou ao povo esse plano e a reivindicação de que ele tem poder lá, pedindo aos proprietários de terras que o aceitassem como rei sobre o país, prometendo-lhes em troca leis antigas e para defender a terra de exércitos e governantes estrangeiros, falando sobre isso longa e eloquentemente. Ele recebeu bons aplausos por seu discurso (Sturluson, 2014, p. 30 [tradução própria]).¹⁶

Além disso, confiou em representantes reais para estender sua autoridade em todo o reino: os *lendir menn*, que o rei elevou a um status social mais proeminente a fim de ganhar sua amizade e levar sua influência em uma determinada região; e os *ármaðr* de status social inferior – o qual dependia de seu nascimento –, que administravam as propriedades reais e informavam das circunstâncias de seus distritos.

Segundo Snorri, quando um homem local chamado Brynjólf Úlfaldi chamou a atenção de Óláfr em um banquete que realizou em Agthir do Leste, o rei o presenteou com uma espada com ornamentos de ouro, uma propriedade e o título de *lendir menn*, “e Brynjólf sempre foi um grande amigo do rei” (Sturluson, 2014, p. 52 [tradução própria]).¹⁷

Em diversos episódios Snorri constrói uma imagem de como Óláfr construiu sua reputação e autoridade como rei, explorando na parte central da saga como as novas estratégias

¹⁶ “Then King Óláfr put before the people this plan and the claim that he has to power there, asking the landowners to accept him as king over the country, promising them in return ancient laws and to defend the land from foreign armies and rulers, speaking about it long and eloquently. He got good applause for his address.” (Sturluson, 2014, p. 30).

¹⁷ “and Brynjólf was always a very great friend of the king.” (Sturluson, 2014, p. 52).



de governo aprofundaram os conflitos preexistentes com os magnates da Noruega e como lhe renderam inimizades, fazendo com que perdesse seu domínio sobre o poder.

De acordo com Snorri, o primeiro grupo de líderes locais que Óláfr entrou em conflito foram os pequenos chefes de Uppland. Após prometerem apoio ao rei em troca de sua amizade e melhoria de suas condições, suas visitas pessoais às comunidades locais, seu castigo aos que negavam converter-se ao cristianismo, a construção de uma comitiva armada para fazer cumprir seus programas e o não reconhecimento por parte dos chefes da política de reciprocidade tradicional fez com que os chefes vissem Óláfr como uma ameaça (cf. Sturluson, 2014, p. 77-80).

Um conflito ainda maior marca a narrativa, a qual muda o rumo do reinado do rei. Erling Skjálgsson havia lutado contra Óláfr ao lado do jarl Sven na Batalha de Nesjar em 1016, quando Óláfr retorna pela primeira vez à Noruega. Segundo Snorri, depois que Óláfr derrotou Sven, seu padraсто aconselhou-o ir atrás dos *lendir menn* enquanto estavam enfraquecidos, para que não se opusessem mais ao seu governo. Óláfr recusou, e em vez disso conseguiu se reconciliar com Erling, em termos que enfatizavam a supremacia do rei:

Mas eu te farei o homem mais nobre da terra, mesmo que eu decida atribuir as receitas de acordo com minhas próprias preferências, sem aceitar que vocês, *lendir menn*, tenham um direito herdado ao meu patrimônio, e mesmo que eu tenha que comprar os seus serviços em muitas vezes o seu valor (Sturluson, 2014, p. 48 [tradução própria]).¹⁸

Após a reconciliação, a relação de ambos permaneceu frágil. Assim, ele proclamou novos *lendir menn* como representantes reais do distrito, porém foi um dos *ármaðr*, Þórir selr (foca), que acirrou o conflito: após confiscar um navio de grãos de Ásbjorn, sobrinho de Erling, este sentiu-se humilhado por submeter-se a um homem de baixo nascimento como o *ármaðr* do rei (cf. Sturluson, 2014, p. 127-131). Ao se cruzarem nas festividades pascoais de Óláfr, Þórir insultou a masculinidade de Ásbjorn, o qual, enfurecido, sacou sua espada e golpeou a cabeça do *ármaðr*, pousando a espada na mesa do rei (cf. Sturluson, 2014, p. 131-133). Segundo Snorri, Óláfr ficou irritado com as ações de Ásbjorn e o condenou à morte, insistindo que ele havia violado tanto a lei de Deus quanto a dignidade real (cf. Sturluson, 2014, p. 131-133).

¹⁸ “I shall have you made the noblest man in the land, even if I decide to assign the revenues according to my own preferences without accepting that you landed men have an inherited right to my patrimonies, and even if I have to purchase your service at many times its value” (Sturluson, 2014, p. 48).



Ásbjorn só foi poupado quando Erlingr chegou à residência do rei com um grupo de homens armados e obrigou-o a entrar em acordo com seu sobrinho. Óláfr, enfurecido com a demonstração de força de Erlingr, exigiu que Ásbjorn tomasse lugar de Þórir como seu ármaðr. Erlingr e Ásbjorn concordaram, mas tempos depois Ásbjorn recusou-se a ministrar o espólio de Óláfr, diante a submissão do cargo. Ele foi morto logo depois por outros ármaðr do rei, rompendo assim a relação deste com Erlingr.

Podemos observar a importância da rede de amizades ou parentesco para o funcionamento da dinâmica de fidelidade política. Quando essas relações ficaram sob tensão, para que a amizade ou patrocínio sobrevivesse, foi preciso que ambas as partes se reconciliassem. Porém, ao perceber que a relação com o rei não parecia mais mutuamente benéfica, Óláfr perdeu seu apoio, o qual levou alguns dos lendar menn a apoiar o rei dinamarquês Knútr, que patrocinou os magnates noruegueses descontentes através de presentes luxuosos e promessas de jarlar influentes (cf. Sturluson, 2014, p. 147-148; cf. Sturluson, 2014, p. 169; cf. Sturluson, 2014, p.193-194).

A diplomacia e a prudência em mediar os conflitos se tornam aqui virtudes e qualidade pessoais de destaque, no qual o êxito do governante é resultado desse tipo de comportamento. Essa explicação é derivada, em grande parte, da visão de jogo político de Snorri, em que de acordo com Bagge (199b) as virtudes¹⁹ e a moralidade são importantes na medida que são os meios para o sucesso.

O problema deste ponto de vista, tanto secular quanto teológico, é o reinado de S. Óláfr, que foi deposto e morto por seus antigos apoiadores. Do ponto de vista secular, seu exílio no reino dos svíar e sua derrota são frutos de uma longa série de decisões que havia tomado frente aos lendar menn. Snorri atribui os ressentimentos e rivalidades estabelecidas contra o rei devido, principalmente, à sua ação estrita da justiça. Essa é tratada ao final da saga enquanto uma virtude excepcional do rei, que é exercida em nome de Deus e da fé do rei e na intenção

¹⁹ De acordo com Grzybowski (2014), a importância das virtudes na ação política medieval é explicada pelo fato de que a autoridade dos governantes era posta a sociedade sob qualidades pessoais que manifestavam na conduta de seu governo, bem como em seu comportamento privado. Estes gozavam de reivindicação sobre a obediência e respeito dos súditos na medida em que demonstravam bondade espiritual e moral e, assim, exerciam formas de virtudes. Dessa forma, a legitimação do governante estava relacionada à conotação ética de fazer a coisa certa, sendo as virtudes vistas como parâmetro (Grzybowski, 2014, p. 29). Como qualidades políticas, as virtudes centraram-se em torno do exercício e a aceitação do poder temporal, dizendo respeito tanto aos esforços dos governantes em estabelecer uma ordem civil na sociedade, quanto aos esforços dos súditos em respeitar essa ordem. Dessa forma, elas se caracterizam por regular as relações humanas, fazendo do homem o animal civil de Aristóteles (Bejczy, 2011, p. 210).



de manter o bem comum, porém, na medida em que ela rompe com a própria dinâmica política com que aquela sociedade estava acostumada, ela se torna a própria causa da sua queda. Como é exposto pelo próprio autor:

Diz-se que o rei Óláfr foi de vida pura e diligente em oração a Deus durante toda a sua vida, mas depois que ele descobriu que seu poder estava diminuindo, e seus adversários estavam ficando mais poderosos, então ele colocou todo o seu esforço em realizar o serviço de Deus. Isso não o afastou então de outras preocupações ou do trabalho que ele tinha em mãos, pois ele tinha durante o tempo em que manteve o reino trabalhado no que sentia ser o mais benéfico, para trazer a paz ao país e libertá-lo da opressão de governantes estrangeiros, e depois disso converter o povo do país à verdadeira fé e também estabelecer leis e regulamentos, e esta parte ele fez no interesse da justiça no julgamento para castigar aqueles que queriam fazer o mal. [...] Nem as súplicas das pessoas nem a oferta de dinheiro as aproveitariam (Sturluson, 2014, p. 220-221 [tradução própria]).²⁰

Snorri pode até ter julgado que as ações políticas de Óláfr eram erros de sua parte, mas poderiam ser justificados por seus princípios de justiça objetiva. Snorri alcançou uma harmonia reduzindo as expressões da irreducibilidade de Óláfr ampliando as expressões da sua santidade. Dessa maneira, formam uma parte importante da interpretação a longo prazo, como um ponto de virada na história do reino norueguês.

À medida que a narrativa se aproxima do seu martírio, vemos uma mudança significativa no foco que aborda sua espiritualidade, na qual passa a elogiar o rei prestes a ser martirizado. No ato final da Saga, o autor se atenta aos pensamentos e ações Óláfr que destacam sinais da construção de sua santificação: como operou vários milagres de cura após seu exílio (cf. Sturluson, 2014, p. 193; cf. Sturluson, 2014, p. 217-219; cf. Sturluson, 2014, p. 269-271); como considerou abandonar seu status real para ir peregrinação à Jerusalém ou tomar ordens sagradas (cf. Sturluson, 2014, p. 227); e como foi visitado em sonho por Óláfr Tryggvason, que incentivou seu retorno à Noruega para recuperar seu trono (cf. Sturluson, 2014, p. 227-228).

²⁰ “It is said that King Óláfr was of pure life and diligent in prayer to God during the whole of his life, but after he found that his power was diminishing, and his adversaries were getting more powerful, then he put all his effort into carrying out the service of God. It did not keep him then from other concerns or from the work that he had previously had in hand, for he had during the time that he held the kingdom laboured at what he felt was the most beneficial, first to bring peace to the country and free it from the oppression of foreign rulers, and after that to convert the people of the country to the true faith and as well to establish laws and regulations, and this part he did in the interest of justice in judgment to chastise those who wanted to do wrong. Neither people’s entreaties nor offerings of money would avail them” (Sturluson, 2014, p. 220-221).



Essa mudança é reforçada na descrição da última batalha do rei, em que de acordo com Snorri, o maior sacrifício que Óláfr fez pelo seu povo foi sua submissão ao martírio. Além disso, antes da batalha, vemos episódios que destacam sua misericórdia ao perdoar os homens que haviam traído sua lealdade (cf. Sturluson, 2014, p. 226; cf. Sturluson, 2014, p. 241); bem como seus primeiros milagres ainda em vida (cf. Sturluson, 2014, p. 193; Sturluson, 2014, p. 217-219; Sturluson, 2014, p. 228) e seu corpo que começou a operar milagres de cura logo após sua morte, em um dos homens que o haviam desferido o golpe mortal (cf. Sturluson, 2014, p. 258).

Assim, ao mesmo tempo em que tece uma crítica ao comportamento político do rei, Snorri exalta a figura simbólica de S. Óláfr e a história norueguesa, que mesmo com seus erros deu o maior feito para a salvação do povo norueguês: entrou para o reino celestial como mártir e, através de sua morte, conquistou a Noruega para o cristianismo e se tornou seu *Rex perpetuus Norvegiae*. Nas palavras de Snorri:

Agora, alguma parte da história do rei Óláfr foi contada, sobre alguns desses eventos que ocorreram enquanto ele governava a Noruega, e também sobre sua queda e sobre como sua santidade se tornou conhecida. E, no entanto, agora não deve ficar por dizer em que reside sua maior glória, contada sobre sua obra milagrosa, mesmo que isso esteja escrito depois neste livro (Sturluson, 2014, p. 274 [tradução própria]).²¹

A morte de Óláfr como martírio e seu futuro como santo padroeiro da Noruega, o tornando o *Rex perpetuus Norvegiae*, foram descritas em diversas obras na tradição literária posterior. A narrativa da vida dos santos contribuiu para a construção de novos mitos fundacionais, servindo às necessidades das novas sociedades cristianizadas, visto que se encontravam no centro da construção de um Estado centralizado e da crescente tradição escrita cristã (Steinsland, 2011, p. 10). Em sua reivindicação de autoridade espiritual e secular, a santidade real era uma categoria que se inseria em amplas sessões da ordem social.

Snorri afirma que, após a morte do rei Óláfr, não demorou muito para que seus adeptos e inimigos percebessem que ele havia morrido como mártir (cf. Sturluson, 2014, p. 258; cf. Sturluson, 2014, p. 263; cf. Sturluson, 2014, p. 268; cf. Sturluson, 2014, p. 269-270). Nas

²¹ “Now some part of the story of King Óláfr has been told, concerning some of those events that took place while he was ruling Norway, and also about his fall and about how his sainthood became known. And yet now it must not lie untold what his greatest glory resides in, to tell of his miracle working, even though it is written afterwards in this book” (Sturluson, 2014, p. 274).



demais sagas do *Heimskringla*, especialmente na *Magnúss saga ins Góða*, o autor observa que os sucessores do rei passaram a manter sua memória viva, alimentando seu culto local. Isso se deu, principalmente, com a insatisfação em relação ao governante dinamarquês, de modo que a nobreza norueguesa passou a apoiar Magnús, filho de Óláfr, criado em exílio para manter a linhagem norueguesa (cf. Sturluson, 2014, p. 277-278).

De acordo com Birro (2013), com seu culto local, Óláfr passou a fazer parte das insígnias e dos ritos da Igreja e da monarquia, transformando-se no Rex Perpetuus Norvegiae, o rei (e santo) eterno da Noruega. Nas palavras do autor, “Os monarcas dependiam da aprovação do antigo rei em quesitos legais, religiosos e morais, inclusive no ato de coroação” (Birro, 2013, p. 2). Assim, os reis posteriores graças à sua devoção e/ou com intenções políticas, se aproveitaram do legado da sacralidade régia e da memória póstuma de Óláfr para legitimar e reforçar seus governos em relação aos reinos rivais. Os sucessores de S. Óláfr o celebraram como rei fundamental para a história da Noruega.

A política de culto ao santo é refletida, principalmente, na Lei de Sucessão introduzida na Noruega no reinado de Magnús Erlingsson, segundo o qual “todos no reino subsequentes deveriam ser considerados vassalos mantendo a Noruega como um “feudo” de S. Óláfr” (Finlay, Faulkes, 2014, p. 7 [tradução própria]).²² Assim, o passado serve como justificativa para legitimar reivindicações de um reino, direitos especiais ou apontar para o comportamento das pessoas no passado como uma norma para o presente.

Na saga de S. Óláfr, o passado é frequentemente invocado na história do conflito e de negociações com os suecos (cf. Sturluson, 2014, p. 72-75); bem como é utilizado muitas vezes na função de justificar as reivindicações sobre a propriedade, como no discurso de Óláfr da reivindicação do reino sob as leis de Haraldr inn harfágr (cf. Sturluson, 2014, p. 26) e na sua reivindicação às ilhas Orkney a partir da linhagem de Haraldr inn harfágr e Óláfr Tryggvason (cf. Sturluson, 2014, p. 109).

Como colocado por Bagge (1991b), o passado descrito nas sagas delega funções na sociedade do autor, servindo como justificativa no sentido legal ou quase legal de legitimar a posição de um governante ou dinastia.

²² “all subsequent kings were to be considered as vassals holding Norway as a fief from St Óláfr” (Finlay, Faulkes, 2014, p. 7).



Snorri relata que, enquanto viajava pelo distrito de Uppland, Óláfr fez parada em três vales, em cada um deles, convocou uma assembleia local e pediu aceitação enquanto rei. Em troca, prometeu manter as “leis como o rei Óláfr Tryggvason havia oferecido” (Sturluson, 2014, p. 30 [tradução própria]).²³ Antes que se submetessem, no entanto, o rei exigiu que eles aceitassem o cristianismo. Quando adentrou no interior do leste de Vik, em Vestfold, região onde seu padrao Sigurðr detinha influência, Óláfr não deixa de reivindicar o reino sob as leis de Haraldr inn harfágri, cujas terras haviam sido tomadas por estrangeiros:

Muitos homens que eram inocentes tiveram que perder seus bens, e alguns suas vidas também, em nossas mãos. Mas os estrangeiros tomaram conta dos bens que meu pai e seu pai e um após o outro de nossa família tinham, e eu tenho direito herdado. E eles não consideram isso suficientes, mas eles assumiram o controle das posses de todos nós parentes que são derivados na linha direta masculina de Haraldr *inn hárfagri* (Sturluson, 2014, p. 26 [tradução própria]).²⁴

Podemos observar que, sendo na sociedade de Snorri os direitos buscados na tradição, é notável ao longo da primeira parte da saga tal movimento feito por Óláfr, o qual passa a se associar como único rei em todo país de maneira legal e, conseqüentemente, dá força à linhagem norueguesa como provindo de grandes reis. Após os eventos narrados, “Óláfr era agora o único governante sobre todo o reino que Haraldr *inn hárfagri* tinha tido, e mais do que isso, na medida em que ele era o único rei sobre o país” (Sturluson, 2014, p. 102 [tradução própria]).²⁵

Vale ressaltar que, a continuidade dinástica combinada com regras de sucessão, desenvolveu-se no período de maior centralização política das recém-formadas monarquias cristãs, entre os séculos XII e XIII, sendo um dos elementos centrais na literatura que surgiu na Escandinávia durante esses mesmos séculos. Diante disso, não podemos deixar de pensar que Snorri esteve narrando uma sociedade dentro do seu contexto de produção.

²³ “laws as King Óláfr Tryggvason had offered” (Sturluson, 2014, p. 30).

²⁴ “Many a man who was innocent has had to lose his property, and some their lives as well, at our hands. But foreigners have taken over the possessions that my father and his father and one after another of our family had, and that I have an inherited right to. And they do not consider that to be enough, but they have taken control of the possessions of all us kinsmen who are derived in the direct male line from Haraldr *inn hárfagri*.” (Sturluson, 2014, p. 26).

²⁵ “Óláfr was now sole ruler over the whole realm that Haraldr *inn hárfagri* had had, and more than that, in that he was the only king over the country” (Sturluson, 2014, p. 102).



Como em outras sociedades, os direitos das pessoas na sociedade de Snorri são baseados na tradição, sendo implícitos na maneira como as pessoas normalmente agem (Bagge, 1991b, p. 205-6). Como a inspiração para o comportamento heroico deve ser buscada nos atos de outros homens, ou seja, no passado, a decisão sobre determinados direitos, seu modo de agir em situações específicas, também devem ser buscadas no passado.

Assim, o que irá impactar o tipo de escrita será uma questão de interesses existenciais, visto que o tipo de história representada por Snorri é encontrada em ambientes com uma conexão entre política prática e atividade intelectual. Diante disso, o público literário consistia em grande parte por homens práticos de ação, no qual as manobras políticas tiveram um papel excepcional. A posição de alguém na sociedade era mais dependente do desempenho pessoal na capacidade de ganhar adeptos e superar seus oponentes. Dessa forma, nas sagas havia mais razões ideológicas ou intelectuais do jogo político para descrevê-los.

O interesse dos homens que formavam as elites dessas sociedades e do “público literário” era nas atividades humanas e políticas, podendo ter em seu propósito explícito ensinar os homens da sociedade a se portarem de acordo com as normas daquele meio. Conseguimos observar os aspectos de tal propósito na saga de Snorri.

Considerações finais

Como outros historiadores da Idade Média, Snorri lida com atores individuais e considera o sucesso e o fracasso como resultado da conduta por parte de seus protagonistas. Para ele, a história era exemplar.

Quando escreveu a *Óláfs saga Helga*, a história constitucional e social dos países nórdicos passava por modificações, sendo ainda tipificados pelas comunidades camponesas e por famílias dominantes locais. Segundo Klaus von See (2001), o processo de criação de um aparato estatal, com funcionários de administração real e ofícios da corte, baseado no princípio da posse de cargo e do reino como propriedade, estava na última fase de desenvolvimento durante o reinado do rei Hákon Hákonarson. Junto desse processo, a monarquia experimentou um aumento em seu prestígio, tendo os escritos desempenhado um papel importante na justificação e legitimação da imagem real da dinastia.

O tipo de história representada por Snorri é encontrada em ambientes com uma estrita conexão entre a política e a atividade intelectual. Seu público literário consistia, em boa parte,



em homens práticos de ação, entre os quais as manobras políticas e sua posição na sociedade – que era mais dependente do desempenho pessoal na capacidade de ganhar adeptos e superar seus oponentes – tiveram papel fundamental. Diante disso, nas sagas havia razões ideológicas e intelectuais do jogo político para descrevê-los.

Óláfr Haraldsson adquiriu reputação póstuma e se tornou o primeiro rei santo da Escandinávia, um mártir real. Sua posição foi politicamente e religiosamente significativa. Os escritores que promoveram seu culto, tal qual como Snorri, eram membros das elites locais que enfatizavam os aspectos virtuosos de sua época, propagando os valores daquele meio, integrando-se ao programa de legitimidade real dentro do imaginário político.

As sagas islandesas serviram para orientar as ações num momento de crise de identidade próxima à contemporaneidade de seus autores. Em um contexto de tentativa de acordo entre os islandeses de se submeterem a corte norueguesa, tendo Snorri contatos estreitos e estando em certa medida à serviço desta última, a composição da Óláfs saga Helga como todo compilado do Heimskringla estão inseridos na promoção da elevação da dinastia sob uma base legal, servindo como um elo histórico entre as gerações de reis. Como vimos, a decisão de determinados direitos era buscada no passado e, para isso, Snorri retorna ao antigo reino da Noruega, no qual a dinastia é provinda da própria santidade, sendo então legitimada por Deus.

Referências

Fontes

Sturla Þórðarson, *Sturlunga Saga: The Saga of Hvamm-Sturla and The Saga of the Icelanders*. Volume I. Twaune Publishers, Inc., New York & The American-Scandinavian Foundation, 1970.

Sturluson, Snorri. *Heimskringla: the beginnings to Óláfr Tryggvason*. Translated by Alison Finlay and Anthony Faulkes. Viking Society for Northern Research: University College London, v. I, 2011.

Sturluson, Snorri. Óláfr Haraldsson (The Saint). *Heimskringla*. Translated by Alison Finlay and Anthony Faulkes. Viking Society for Northern Research: University College London, v. II, 2014.



Bibliografia

Bagge, Sverre. Propaganda, Ideology and Political Power in Old Norse and European Historiography: a comparative view. In.: *L'Historiographie Médiévale en Europe*. 1991a, p. 199-208. Disponível em: [Bergen Open Research Archive: Propaganda, ideologia e poder político na historiografia nórdica antiga e europeia: uma visão comparativa \(uib.no\)](#). Acesso em: 07. abr. 2022.

Bagge, Sverre. *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*. Berkeley: University of California Press, 1991b.

Bagge, Sverre. *Cross & Scepter. The rise of the Scandinavian kingdoms from the Vikings to the reformation*. Princeton: University Press. 2014.

Barreiro, Santiago. Los géneros de la literatura medieval islandesa. In.: BASARTE, Ana; RUSSO, Luciana Cordo (org.). *Géneros literarios medievales*. Buenos Aires: Eudeba, p. 169-182, 2019.

Berend, Nora. *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200*. Cambridge University Press, 2007.

Birro, Renan Marques. *Rex perpetuus norvegiae: a sacralidade régia na monarquia norueguesa e a santificação de Óláfr Haraldsson (c. 995-1030) à luz da literatura nórdica latina e vernacular (sécs. XI-XII)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em História, 2013. Disponível em: [Rex perpetuus norvegiae: a sacralidade régia na monarquia norueguesa e a santificação de Óláfr Haraldsson \(c. 995 – 1030\) à luz da literatura nórdica latina e vernacular \(sécs. XI-XII\). \(uff.br\)](#). Acesso em: 23. Jan. 2023.

Faulkes, Anthony. Snorri Sturluson, his life and work. In.: BRINK, S.; Price, N. *The Viking World*. Londres: Routledge. 2008.

Goetz, Hans-Werner. The Concept of Time in the Historiography of the Eleventh and Twelfth Centuries. In.: ALTHOFF, Gerd; FRIED, Johannes; GEARY, Patrick J. *Medieval Concepts of the Past: Ritual, Memory, Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 139-165, 2003.



Goetz, Hans-Werner. Historical Writing, Historical Thinking and Historical Consciousness in the Middle Ages. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n.2, p. 110-128, maio/2012. DOI: 10.24858/27. Disponível em: <https://www.dialogosmediterrânicos.com.br/RevistaDM/article/view/27>. Acesso em: 21 out. 2023.

Grzybowski, Lukas Gabriel. Uma ‘Terceira Via’ para o Estudo das Idéias Políticas: A *Vorstellungsgeschichte* como resposta aos problemas colocados pela Cambridge Scholl of the History of Political Thought. In.: *Revista Diálogos Mediterrânicos*, p.143-159, n.3, nov/2012. DOI: 10.24858/44. Disponível em: <https://dialogosmediterrânicos.com.br/RevistaDM/article/view/44>. Acesso em: 20 out. 2023.

Grzybowski, Lukas Gabriel. *Politische Tugendvorstellungen im 12. Jahrhundert: Die Schriften Ottos von Freising und Bernhards von Clairvaux*. Hamburg. Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. 328pp. 2014 [Dissertation. Online - <https://ediss.sub.uni-hamburg.de/handle/ediss/5379>] Acesso em 04 dez. 2024.

Hasseler, Elizabeth. *Royal Sanctity and the Writing of History on the Peripheries of Latin Christendom, C. 1000-1200*. Dissertação (Tese de Doutorado em Filosofia) – University of North Carolina, Chapel Hill, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.17615/srdq-h204>. Acesso em: 20 out. 2023.

Hermann, Pernille. Concepts of Memory and Approaches to the Past in Medieval Icelandic Literature. In.: *Scandinavian Studies*, Vol. 81, No. 3, p. 287-308, 2009. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40920863>. Acesso em: 20 out. 2023.

Lönnroth, Larns. The Icelandic Saga. In.: BRINK, S.; Price, N. *The Viking World*. Londres: Routledge. 2008.

Morawiec, J.; Borystawski, R. Introduction: Royal Power Reconsidered. In.: *Aspects of Royal Power in Medieval Scandinavia*. Uniwersytetu Śląskiego: Katowiacach, 2018, p. 9-12.

Phelpstead, Carl. In Hour of St. Óláfr: the miracle stories in Snorri Sturluson’s Óláfs saga Helga. In.: *Saga Book XXV*. Viking Society for Northen Research: University College London, 2001.



Steinsland, Gro et al. *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes*. Brill: Boston, 2011.

Sundqvist, Olof. *Frey's Offspring: Rulers and Religion in Ancient Svea Society*. Uppsala University Library, 2002.

Von See, Klaus. Snorri Sturluson and the creation of a Norse cultural ideology. In.: *Saga Book XXV*. Viking Society for Northern Research: University College London, 2001.



Capítulo 2

Do paganismo ao cristianismo: A conversão da Islândia segundo as fontes islandesas

Thiago Henrique de Oliveira Galvão¹

Essa pesquisa se trata de discutir como a cristianização da Islândia é apresentada em documentos islandeses, sendo eles: o *Íslendingabók*, a *Kristini Saga* e a *Saga de Njáll*. Portanto, o objetivo desse trabalho se trata de abordar a cristianização dentro da narrativa dessas obras. Se atendo as visões de mundo, influências e intenções dos autores na produção dos documentos, com a finalidade de compreender as suas interpretações subjetivas acerca do processo de cristianização e, por fim, de que forma eles construíram esse processo em suas narrativas.

Para o desenvolvimento dessa investigação foi necessário um estudo sobre o contexto histórico islandês, no caso o período denominado como “Estado Livre”², em dois períodos de tempo distintos³.

Primeiramente, o “tempo de ação”, período que as narrativas e os eventos descritos ocorrem. Com foco no processo de cristianização, que teve início nas décadas finais do século X, na chegada dos primeiros missionários, com a conversão sendo atribuída ao ano 1000 (ou 999) e concluindo com a formação e consolidação da estrutura eclesiástica até século XII. Dessa forma, utilizo de bibliografias que abordam esse contexto histórico, para maior compreensão do processo de cristianização descritos na narrativa⁴.

¹ Estudante de graduação, bolsista do programa de Iniciação Científica (CNPq)

² Estado Livre (em inglês *commonwealth* ou *free state*) é a denominação dada ao período entre 930 e 1262, começando com a fundação do *alþingi* e se encerrando com a unificação islandesa a coroa norueguesa.

³ A terminologia referente aos períodos de tempo e sua importância na análise dos documentos foi retirado de: Barreiro, Santiago. Pagãos fictícios, feiticeiros imaginários, alteridades literárias: As sagas islandesas como fonte historiográfica e sua representação do mundo pré-cristão. **Diálogos-Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História**, v. 20, n. 3, p. 97-115, 2016

⁴ No caso, as obras que abordam o contexto histórico em questão são: Karlsson, Gunnar. **The History of Iceland**. United States of America: University of Minnesota Press. 2000. Também: Johannesson, Jon. **A History of the Old Icelandic Commonwealth: Islendiga Saga**. Canada. University of Manitoba Press. 2007. E por último: Vésteinnsson, Orri. **The Cristianization of Iceland: Priest, Power, and Social Change 1000-1300**. United States of America. Oxford University Press. 2000.



Por outro lado, o “tempo de composição”, período histórico onde as obras foram compostas. Sendo necessário essa divisão devido ao espaço de tempo entre os eventos narrados e a composição dos documentos. Tendo em vista, que a sociedade islandesa pré-cristã preservava e transmitia suas tradições e passado através da oralidade, não possuindo vestígios de registros escritos em língua vernácula. Somente a partir da cristianização, através do contato com os modelos literários cristãos em língua latina, que vão surgir os primeiros registros escritos em língua vernácula. Com os primeiros datados do século XII, mas é só a partir do século XIII que vai surgir uma maior produção e difusão desses textos. Portanto, tenho como base os apontamentos de Hans-Werner Goetz sobre os documentos cristãos e a consciência histórica neles⁵, como meio de compreensão dos modelos que influenciaram as narrativas islandesas. Em conjunto com obras que abordam a literatura produzida na Islândia em língua vernácula e refletem acerca de seus elementos⁶, como um meio de compreender a produção dos documentos e a construção histórica da sociedade dentro da narrativa. Dessa forma, sendo possível uma maior análise da narrativa e dos elementos culturais, sociais e políticos que influenciaram a visão de mundo e finalidades dos autores.

Sendo esses dois períodos distintos importantes para entender e analisar a narrativa. A partir da compreensão dos eventos narrados e contexto histórico vivenciado pelos autores, a fim de diferenciar o processo de cristianização ocorrido da construção histórica dele por parte dos autores.

A metodologia tem como base nos pressupostos da *Vorstellungsgeschichte*⁷, que se propõe a analisar as ideias dos indivíduos expressas na fonte, com a utilização de elementos da

⁵ Goetz, Hans-Werner. **Historical Consciousness and Institutional Concern in European Medieval Historiography (Eleventh and Twelfth Centuries)**. In: Making Sense of Global History: The 19th International Congress of the Historical Sciences Oslo–2000 Commemorative Volume. 2001. p. 350-65. E também: Goetz, Hans-Werner. **Historical Writing, Historical Thinking and Historical Consciousness in the Middle Ages**. In: Revista Diálogos Mediterrânicos. Número 2. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, maio/2012. P. 110-128

⁶ Nesse caso, as obras que abordar a escrita em língua vernácula e o seu papel na sociedade são: Phelpstead, Carl. **An introduction to the sagas of icelanders**. United States of America. University of Florida. 2020. Também: Mcturk, Rory (ed.). **Old Norse Icelandic Literature and Culture**. London: Blackwell, 2007. E por último: Sorensen, Preben Meulengracht. **Saga and Society: An Introduction to Old Norse Literature**. Denmark. University Press of Southern Denmark. 1993.

⁷ Uma possível tradução é “História das Conceptualizações”. Sobre a *Vorstellungsgeschichte* ver: Goetz, Hans-Werner. **Constructing the past. Religious dimensions and historical consciousness in Adam of Bremen's Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum**. In: Mortensen, Lars Boje (Ed.). *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press University of Copenhagen, 2006, p. 17–51. Ver também Grzybowski, L. G., *The Christianization of Scandinavia in the Viking Era: Religious change in Adam of Bremen's historical work*. Leeds: Arc Humanities. 2021 e Grzybowski, L. G.. *Uma ‘Terceira Via’ para o Estudo das Ideias Políticas: A Vorstellungsgeschichte como resposta aos problemas colocados pela Cambridge School of the History of Political Thought* In Revista Diálogos Mediterrânicos, v.3, 143-159. 2012



antropologia histórica⁸. Segundo Hans-Werner Goetz (2006, p. 18) o relato historiográfico se diferencia do passado, sendo uma percepção, mais ou menos consciente, do passado, que possui sua própria perspectiva subjetiva com suas próprias funções, objetivos e intenções. Portanto, a metodologia não tem como foco um estudo factual do passado, mas sim a interpretação subjetiva do passado por parte autor do documento e a sua construção histórica presente no relato.

Dessa forma, através de uma leitura crítica dos documentos e da bibliografia selecionada, com auxílio da metodologia empregada, possa evidenciar o modo que o processo de cristianização islandês foi interpretado, construído e transmitido na narrativa dos documentos.

O Íslendingabók

O Íslendingabók é um documento escrito em 1122-33 por Ari Þorgilsson (1068 – 1148), relatando toda a história islandesa até aquele momento. Com o seu início relatando a colonização do território e a formação da estrutura social, em seguida a cristianização, encerrando com relatos sobre os primeiros bispos da região.

O cristianismo é um elemento essencial da obra, compondo boa parte da sua narrativa. Mesmo que sendo o foco a partir do capítulo XII, é um elemento que aparece anteriormente no capítulo I. Onde ao relatar o início dos assentamentos nórdicos apresenta a figura dos “papar”, monges eremitas vindos da Irlanda, que habitavam a Islândia anteriormente, mas que com a chegada dos nórdicos deixaram a região. Entretanto, os estudos arqueológicos não encontraram quaisquer vestígios dessas figuras até este momento. O que leva a crer se tratar de uma invenção narrativa de Ari, utilizada como um meio de construir um passado cristão da região, de certa maneira, até mesmo, uma ideia da Islândia como uma “terra prometida”. Como se o local estivesse predestinado a adotar o cristianismo. Além de que no relato é descrito que grande parte das famílias que povoaram a região eram oriundas da Noruega, devido uma fuga da região por causa do reinado de Haraldr Belos-Cabelos, sendo possível relacionar esse aspecto do relato com modelos bíblicos.

⁸ Dessa forma, também utilizei como base pressupostos da antropologia histórica presente na obra do Marshall Sahlins (1990) e da utilização da antropologia na análise da história da sociedade islandesa pela Kirsten Hastrup (1990).



Com o foco recaindo sobre o processo de cristianização, é relatado o desejo do rei da Noruega Ólafr Tryggvison em realizar a conversão da região, através do envio de Þangbrandr. Que ao longo do seu processo missionário consegue realizar a cristianização de alguns goðar⁹, destaque para Gizurr o branco e Hjalti Skeggjason. Entretanto a sua missão sofreu resistência, causando conflitos, que culminaram com Þangbrandr mantendo dois ou três homens. Dessa forma, não obteve sucesso, enfurecendo o rei Ólafr. Com a situação se desenvolvendo com Gizurr e Hjalti assumindo a responsabilidade pela conversão.

A conversão da Islândia se desenvolve no alþingi¹⁰ do ano 999/1000, onde Gizurr, Hjalti e seus apoiadores estão presentes e anunciam a sua missão, causando uma divisão entre pagãos e cristãos, que se declaram em leis separadas, com a situação que tende a um conflito armado.

Diante dessa situação, entra o papel do Þorgeirr¹¹ para a resolução desse conflito, descrito como sendo ainda pagão nesse momento. Dessa forma, após todo um dia de reflexão, no dia seguinte ele discursa perante todos sobre a importância de todos manterem a mesma lei e região, para cessar conflitos e manter a paz, e se todos concordam com isto deveriam aceitar o seu veredito. Ambos os lados (cristãos e pagãos) concordam e se comprometem a seguir o veredito que viria a seguir. Como veredito foi proclamado que nas leis todos deviam se tornar cristãos na Islândia. Sendo assim que ocorreu a conversão segundo Ari.

O documento termina com o relato dos primeiros bispos da Islândia. Primeiramente, os bispos estrangeiros, sendo citados com poucos detalhes e de forma breve. E depois os bispos islandeses, começando pelo primeiro deles, Ísleifr (filho de Gizurr o branco), e depois seu filho, Gizurr Ísleifsson. Sendo esses os dois primeiros bispos da região que são islandeses, possuindo mais relevância dentro da narrativa, sendo descritos com mais detalhes, dando destaque para os seus feitos.

Toda essa narrativa é fruto das influências do contexto histórico que o autor viveu, que reflete diretamente na sua percepção de mundo e finalidades na composição do documento. Ari

⁹ A Islândia durante o “Estado Livre” não possuía um poder centralizado, sendo o poder e autoridade divididos na figura de chefes locais, conhecidos como goðar (plural de goði).

¹⁰ Alþingi (tradução: assembleia geral) é a principal e maior instituição legal e política da Islândia durante o “Estado Livre”, onde os goðar de toda a Islândia se encontravam na primavera em Þingvellir, para discutir processos legais e elementos de interesse geral. Também havia assembleias distritais, chamadas de þingi, focadas em questões legais e políticas restritas à sua região.

¹¹ Þorgeirr era o lögsögumaðr (tradução: recitador da lei) nesse período, um cargo vitalício, responsável por memorizar as leis, no período anterior a escrita, e recitá-las para que os processos legais sejam bem conduzidos.



viveu em um contexto de surgimento da escrita em língua vernácula, onde ele foi pioneiro. Portanto, como base literária teve como influência os modelos literários cristãos em língua latina. Utilizados em conjunto com elementos culturais e sociais islandeses, para a formação de uma narrativa que correspondesse as necessidades de sua época. No caso, um período de formação da identidade islandesa e consolidação da estrutura eclesiástica na região.

Com base na narrativa do documento, e bibliografias atuais sobre o tema, é possível observar que havia um processo de construção da identidade islandesa, que compreendiam a sua ancestralidade e aspectos culturais em comum com as demais regiões nórdicas, principalmente referente a Noruega, mas se referindo como uma sociedade e população a parte. Dessa forma, o *Íslendingabók* efetua uma construção histórica do passado islandês, que perpassa por elementos tidos como essenciais para a identidade local, valorizando suas leis, costumes, instituições e indivíduos.

O cristianismo também se inclui como um aspecto essencial da identidade islandesa. Isto se deve pelo próprio contexto do período e vida pessoal do autor. Ari viveu parte de sua vida em Haukadalsr, convivendo e sendo bem próximo da família de mais prestígio e poder da região, no caso a família Haukdælir. Tendo essa família participado da narrativa do documento, com Gizurr o branco, os bispos Ísleifr e Gizurr Ísleifsson. Outro membro importante é o padre Teitr, filho do bispo Ísleifr, apresentado por Ari como seu “pai de criação”¹² e como fonte de informações.

O historiador Orri Vésteinsson (2000) afirma que o cristianismo na Islândia do século XII é dominado pela família Haukdælir. Devido a forte influência de famílias poderosas na formação e manutenção da estrutura eclesiástica, como um meio de adquirir e manter mais poder. Desse modo, reflete na composição do autor os interesses e influências desse contexto político.

Portanto, Ari em sua narrativa faz uma construção histórica do cristianismo como um elemento essencial da identidade e sociedade islandesa. Por meio de um passado cristão anterior, com a figura dos “papas”, e elementos islandeses na conversão. Que é descrita valorizando papel do *alþingi* e de indivíduos islandeses, em detrimento a elementos

¹² Grønlie (2006, p. X) aponta como o termo “pai de criação” incluindo, provavelmente, também o significado de “tutor”.



estrangeiros. De forma, que mesmo o cristianismo sendo uma condição nova, não alterou profundamente as características marcantes da sociedade, mas sim, se agregou a ela. Em suma, criando uma relação entre as particularidades históricas da Islândia e o cristianismo.

A Kristni Saga

A Kristni Saga foi composta entre 1250 e 1284 por um autor anônimo¹³, com sua narrativa centrada no cristianismo na Islândia. Com uma evidente influência do trabalho de Ari, mas com um desenvolvimento narrativo maior dos eventos.

A narrativa inicialmente apresenta o processo missionário em três diferentes tentativas. A primeira ocorre após o islandês Þorvaldr Koðránsson ser convertido pelo bispo Friðrekr em Saxland, pedindo para o mesmo o acompanhar para sua terra natal, onde ambos realizariam conversões. A segunda foi através do islandês Stefnir, enviado pelo rei Ólafr. E por último Þangbrandr, citado anteriormente no *Íslendingabók*. Todas as missões descritas apresentam em seu conteúdo fortes elementos em comum com as hagiografias existentes. Com destaque a três elementos principais.

Primeiramente, com o uso de milagres, como uma ferramenta para conversão ou proteção dos missionários. Evidente na narrativa em diversos episódios, como na atuação de Friðrekr, quando ele demonstra o poder da nova fé ao derrotar o espírito na pedra e, em outro momento, os dois berserkr¹⁴. Ou quando Þangbrandr se salva de ser engolido pela terra, evento causado pela magia de Galdra-Heðinn¹⁵. Em segundo lugar, no uso de símbolos cristãos, como quando Þangbrandr faz o sinal da cruz sobre sua espada antes de enfrentar um berserkr. E por último, maior ênfase nos conflitos entre cristãos e pagãos, ocorridos através difamações e duelos. Dessa forma, o autor constrói a conversão islandesa aos moldes das narrativas cristãs, adotando elementos em comum com as hagiografias.

¹³ Existem debates sobre sua autoria, com alguns nomes sendo especulados. Entretanto, não existe nenhum consenso sobre. Por esta motivo, como alguns pesquisadores, optei por abordar o autor como anônimo.

¹⁴ Berserkr (plural de Berserkr), são figuras recorrentes nas sagas, retratados como grandes guerreiros do período pré-cristão, destacados pela sua violência e por serem muito temidos e perigosos.

¹⁵ Sobre esses elementos sobrenaturais e religiosos nos documentos islandeses ver: Grønlie, Siân. **Miracles, Magic and missionaries: the supernatural in the conversion þættir**. The Thirteenth International Saga Conference, Durham University, 6-12 August 2006. (Durham: Centre for Medieval and Renaissance Studies, 2006). Disponível em: http://sagaconference.org/SC13/SC13_Groenlie.pdf



O restante da obra apresenta a mesma cronologia do documento anterior, abordando os eventos do alþingi, os bispos estrangeiros e os primeiros bispos islandeses. Entretanto, a forma que esses eventos são descritos demonstram o impacto do contexto histórico que o autor vivenciou e, conseqüentemente, reflete em sua obra. Nesse caso, um contexto de crise, que culminou com fim o do “estado livre” e início do domínio norueguês na região¹⁶.

Devido a esse contexto a obra demonstra um contraste entre o papel islandês e estrangeiro na conversão ao longo de toda a narrativa. Na primeira missão, apesar de Friðreker ter um papel importante, é dito que ele não falava o idioma local, então o responsável por transmitir a palavra da nova religião é Þorvaldr. Quando Gizurr o branco assume a responsabilidade da conversão, é dito por ele que o fracasso de Þangbrandr se deve pelos islandeses pensarem ser difícil tolerar as ações, por ele ser estrangeiro. E ao se referir aos primeiros bispos o autor exalta os feitos e popularidade dos bispos islandeses em detrimento dos estrangeiros, citados de forma breve, sem muitos detalhes.

Dessa forma, o autor reflete a sua própria experiência temporal conturbada e constrói uma narrativa que correspondesse a sua realidade, com elementos que valorizassem o papel islandês e demonstrasse um contraponto a sua realidade, narrando um período em que os conflitos internos eram solucionados sem a interferência de terceiros.

A Saga de Njáll

A Saga de Njáll é uma obra composta entre 1275 e 1295 por um autor anônimo¹⁷. Sendo uma das *Íslendingasögur*, uma categoria temática dentro das sagas islandesas. Marcada por ter como tema central personagens islandeses e seus feitos, retratando períodos e eventos da sociedade islandesa pagã e cristã. Dessa forma, sua narrativa mistura eventos e personagens históricos com elementos literários.

A obra apresenta como tema central diversos acontecimentos derivados de conflitos entre famílias locais, refletindo sobre questões legais e éticas. Com base no papel de Gunnarr, Njáll e suas respectivas famílias, que ao longo da obra criam uma intriga entre a família de ambos

¹⁶ O período final do “estado livre” é denominado como *Sturlungaöld* (Era Sturlungar), marcado por uma crise interna, devido a disputa de poder entre famílias influentes da Islândia. Mesmo havendo um fortalecimento das famílias locais no século XII e conflitos entre elas, o início do período é atribuído como em 1220.

¹⁷ Como na *Kristini Saga*, a autoria é desconhecida, apesar de haver especulações. Portanto, nesse caso também optei por abordar o autor como anônimo.



os personagens, desenvolvendo conflitos cada vez maiores, culminando nas mortes de Njáll e sua família em um incêndio arquitetado por Flosi. Dessa forma, a reta final da história prossegue com a busca de vingança de Kári¹⁸ contra os incendiários, onde ele acaba matando a maioria deles, entretanto, a obra encerra com a conciliação de Kári e Flosi.

No decorrer desses eventos que ocorre a conversão, descrito em poucos capítulos, com foco no papel missionário de Þangbrandr e os eventos do alþingi. Com elementos similares as obras anteriores, como a presença de milagres, símbolos cristãos e valorização do papel islandês nesse processo. A novidade recai sobre a presença e reação dos personagens principais da obra perante a chegada do cristianismo. Entretanto, apesar da conversão não possuir um foco maior na obra, o cristianismo tem um impacto direto na narrativa, devido ao efeito que proporciona na sociedade islandesa.

Primeiramente, a sociedade islandesa pré-cristã é apresentada possuindo valores. Principalmente, ao tratar dos personagens principais, que são apresentados com a descrição de suas virtudes, comprovadas ao longo da narrativa com seus feitos de coragem, força e sabedoria. Entretanto, essa sociedade se demonstra falha, principalmente, diante de tantos conflitos, como se mesmo com suas qualidades faltasse algo.

Por outro lado, temos a chegada do cristianismo proporcionando um elemento novo, que complementa aquela sociedade. Com o desfecho dos conflitos das famílias acabando com uma conciliação plena entre Kári e Flosi, após ambos terem voltado de peregrinações e serem absolvidos.

Portanto, o cristianismo não é construído como algo discrepante da sociedade islandesa pré-cristã, mas sim, que condiz com os valores pré-existentes e aprimora sua estrutura social, conseguindo cessar os conflitos que as antigas leis e tradições sozinhas não conseguiam.

Considerações Finais

A produção narrativa desses documentos é fruto das influências dos modelos literários cristãos, incorporados em conjunto dos aspectos culturais e sociais da Islândia, como um meio

¹⁸ Kári conhece e se torna amigo de Grímr e Helgi, ambos filhos de Njáll, nas aventuras deles no exterior. Retorna com eles para a Islândia, onde se torna bem próximo da família deles e casa com Helga, filha de Njáll.



para a construção de narrativas, que atendessem as necessidades e questões sociais dos contextos dos autores.

No século XII, momento do surgimento da escrita, formação identitária e consolidação da estrutura eclesiástica na Islândia. Ari Þorgilsson, faz uma construção histórica da sociedade islandesa, através da estrutura legal e política, em conjunto do cristianismo. Por outro lado, temos obras do século XIII, período marcado pela uma crise interna e perda da independência política islandesa. Com a *Kristini Saga*, sendo uma obra que valoriza o papel islandês em detrimento do estrangeiro e apresenta um período capaz de proporcionar, de forma autônoma a resolução de seus conflitos. Enquanto a *Saga de Njáll* constrói o cristianismo como um elemento importante para o desenvolvimento islandês, que agrega a antiga estrutura social, à aprimorando invés de substituí-la.

Em suma, esses autores proporcionaram uma construção do seu passado através do cristianismo, com base nas suas visões de mundo e finalidades vindas da sua própria experiência histórica. De maneira que a religião cristã se tornasse um elemento natural e condizente com os aspectos fundamentais de sua sociedade. Portanto, ao tornar objeto de pesquisa a construção da cristianização islandesa, é possível compreender como eles interpretavam a sua realidade e passado, a partir de suas visões de mundo, proporcionando uma construção histórica desses eventos, que cumpriam as próprias finalidades de suas épocas.

Bibliografia:

Anônimo. *Brennu-Njals saga*, c. 1275-1290. Tradução ao português por Théo de Borba Moosburger. *Saga de Njáll - tradução do islandês antigo, introdução, estudo e notas*. Belo Horizonte: Editora Dialética. 2021.

Barreiro, Santiago. Pagãos fictícios, feiticeiros imaginários, alteridades literárias: As sagas islandesas como fonte historiográfica e sua representação do mundo pré-cristão. *Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História*, v. 20, n. 3, p. 97-115, 2016.

Goetz, Hans-Werner. *Constructing the past. Religious dimensions and historical consciousness in Adam of Bremen's Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. In: Mortensen, Lars Boje (Ed.). *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press University of Copenhagen, 2006, p. 17–51.



Goetz, Hans-Werner. *Historical Consciousness and Institutional Concern in European Medieval Historiography (Eleventh and Twelfth Centuries)*. In: Making Sense of Global History: The 19th International Congress of the Historical Sciences Oslo–2000 Commemorative Volume. 2001. p. 350-65.

Goetz, Hans-Werner. *Historical Writing, Historical Thinking and Historical Consciousness in the Middle Ages*. In: Revista Diálogos Mediterrânicos. Número 2. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, maio/2012. P. 110-128.

Grzybowski, L. G., *The Christianization of Scandinavia in the Viking Era: Religious change in Adam of Bremen's historical work*. Leeds: Arc Humanities. 2021.

Grzybowski, L. G.. Uma 'Terceira Via' para o Estudo das Idéias Políticas: A Vorstellungsgeschichte como resposta aos problemas colocados pela Cambridge School of the History of Political Thought In *Revista Diálogos Mediterrânicos*, v.3, 143-159. 2012

Grønlie, Sian. *Íslendingabók, Kristni saga: The Book of the Icelanders, the Story of the Conversion*. England. Viking Society for Northern Research. 2006.

Grønlie, Siân. *Miracles, Magic and missionaries: the supernatural in the conversion þættir*. The Thirteenth International Saga Conference, Durham University, 6-12 August 2006. (Durham: Centre for Medieval and Renaissance Studies, 2006).
Disponível em: http://sagaconference.org/SC13/SC13_Groenlie.pdf

Hastrup, Kirsten. *Island of Anthropology: Studies in Past & Present Iceland*. United States of America. Coronet Books Inc. 1990.

Johannesson, Jon. *A History of the Old Icelandic Commonwealth: Islendiga Saga*. Canada. University of Manitoba Press. 2007.

Karlsson, Gunnar. *The History of Iceland*. United States of America: University of Minnesota Press. 2000.

Sahlins, Marshall. *Ilhas de história*. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1990.

Mcturk, Rory (ed.). *Old Norse Icelandic Literature and Culture*. London: Blackwell, 2007.



Phelpstead, Carl. *An introduction to the sagas of icelanders*. United States of America. University of Florida. 2020.

Sorensen, Preben Meulengracht. *Saga and Society: An Introduction to Old Norse Literature*. Denmark. University Press of Southern Denmark. 1993.

Vésteinsson, Orri. *The Cristianization of Iceland: Priest, Power, and Social Change 1000-1300*. United States of America. Oxford University Press. 2000.



Capítulo 3

Dois arcebispos, duas fanfics: ideologia, religião e escatologia nos *Miracula Sancti Willehadi* e na *Vita Anskarii*

João Ricardo Malchiaffava Terceiro Correa¹

Este texto se interessa pelos escritos dos monges beneditinos Anskar e Rimbart, ambos nascidos no século IX e atuantes nos empórios escandinavos em via de evangelizar as populações do Norte.² De igual modo, Anskar e Rimbart foram personalidades atuantes nas políticas da igreja dos francos, empenhando-se em defender os interesses de Hamburgo-Bremen, seu arquiepisopado – bem como os seus próprios – por meio de seus escritos, onde subjazem suas consciências sobre o passado, intimamente unidas com as visões de mundo religiosas.

Portanto, investigo os *Miracula S. Willehadi*, escritos por Anskar por volta de 860 e 865, a *Vita Anskarii*, redigida por Rimbart possivelmente entre os anos 865 e 876, além de correspondências dos monges com bispos e intelectuais da igreja da época. As versões das hagiografias e cartas utilizadas para a pesquisa tratam-se das edições das *Monumenta Germaniae Historica*, achando-se os *Miracula S. Willehadi*, integrada à *Vita* do mesmo, no segundo volume da coleção *Scriptores (in Folio)*, sob a direção de George Heinrich Pertz (1829)³, enquanto a *Vita Anskarii* encontra-se no quinquagésimo quinto número da coleção

¹ Mestrando em História Social pela Universidade Estadual de Londrina. Orientado pelo Prof^o Dr^o Lukas Gabriel Grzybowski. E-mail: joao.r.m.3.c@gmail.com. Lattes: 9733861740367266. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9832-4546>.

² Para os processos de mudança religiosa no espaço escandinavo, conferir: Bagge, Sverre. 2014. *Cross and Scepter: The Rise of the Scandinavian Kingdoms from the Vikings to the Reformation*. Princeton: Princeton University Press. Sawyer, Birgit, and Peter Sawyer. 1993. *Medieval Scandinavia: From Conversion to Reformation, circa 800-1500*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Winroth, Anders. 2012. *The Conversion of Scandinavia: Vikings, Merchants, and Missionaries in the Remaking of Northern Europe*. New Haven: Yale University Press. Berend, Nora, org. 2007. *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c.900-1200*. Cambridge: Cambridge University Press.

³ Os editores da *Monumenta Germaniae Historica* (MGH) assumiram erroneamente tanto a *vita* quanto os *miracula* de Willehad como autoria de Anskar. Por conseguinte, é impossível identificar exatamente a origem manuscrita de cada porção do texto. Contudo, os editores indicam o uso de um manuscrito não datado advindo de Hamburgo (juntamente com as *vitae* de Anskar e Rimbart), e do manuscrito de Abdinghof, dos séculos XI-XII. Sobre o equívoco, é possível que advenha de Adam de Bremen (I, XIII, p.17, 1917), embora os editores da MGH tenham corrigido a informação na edição das *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*.



Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, dirigido por George Waitz (1884)⁴. À título de consulta, não incluso como fonte a ser analisada, inclui-se a versão editada por Bernhad Schmeidler (1917) do *Liber I* das *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, do cônego Adam de Bremen, escritos por volta de 1072 – 1075, o qual pode fornecer pistas relevantes para as motivações dos dois monges frente aos eventos de sua época. A *Vita Rimberti* também ocupa páginas desse texto, servindo de complemento às informações sobre Rimbart, porém não submetidas em análise aqui.

Sem mais, é preciso definir os caminhos que este texto tomará. Em primeiro lugar buscarei expor as ideias e posturas básicas para o empreendimento de uma *Vorstellungsgeschichte*, bem como discutir alguns pontos que julgo pertinentes para a efetividade da investigação. Em seguida, frente ao contexto abordado, creio ser necessário narrar a vida e atuação dos dois monges de forma cronológica, uma vez que os vestígios que se propuseram a fazer o mesmo são, em sua maior extensão, não lineares. Após, apresentarei um sumário com os principais aspectos identificados na análise dos vestígios, relacionados ao seu contexto, interesses de seus autores e resultados imediatos que é possível ter ciência no presente. Finalmente, me voltarei ao propósito chave deste texto, id est, problematizar a existência dos miracula e da vita perante discussões antropológicas e políticas, especialmente os conceitos de Ideologia e Religião, os quais, em minha perspectiva, dialogam com o iminente tom escatológico que subjazem em ambos os vestígios. Concluirei, assim, com alguns apontamentos finais, mas que de modo algum encerraram quaisquer discussões sobre Anskar, Rimbart e a percepção da mudança religiosa na Escandinávia Medieval.

Pressupostos Metodológicos: a *Vorstellungsgeschichte*

Como orientação metodológica para a realização da pesquisa, tomei os pressupostos da *Vorstellungsgeschichte*⁵, uma metodologia de análise assentada na interpretação das ideias dos indivíduos “comuns” que subjazem nas fontes redigidas por estes. Trata-se de uma metodologia

⁴ A edição da MGH foi baseada em diversos códices: o Codex Stuttgardiensis (século X), o Codex Parisiensis (século XII), o Codex Ambianensis (séculos XIII-XIV), o Codex Monasteriensis (século XII), o Codex Hamburgensis (século XVIII) e o Codex Havniensis (século XV). Dois conjuntos principais de manuscritos podem ser identificados: A e B. O manuscrito A1, o mais antigo, originário da Igreja de Constança, é datado do final do século IX. As versões do grupo B surgem entre 1072 e 1123. Nesse período, inserções, acréscimos e "falsificações" foram utilizadas como um meio de ajustar as atribuições legais do arcebispado de Hamburgo-Bremen, uma vez que a fundação do arquiépiscopado de Lund (1104), na Dinamarca, representava uma perturbação nas tramas eclesiásticas então vigentes.

⁵ Uma tradução possível seria “História das Conceptualizações”.



que compreende as ideias e representações dos indivíduos como um campo passível da investigação histórica, uma vez que esses indivíduos não registraram fatos, mas sim interpretações sobre eles, em diálogo com suas concepções de mundo.

A organização basilar de uma *Vorstellungsgeschichte* foi realizada pelo historiador alemão Hans-Werner Goetz através, especialmente, dos seguintes textos: “*„Vorstellungsgeschichte“: Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit: Bemerkungen zu einem jüngeren Arbeitsfeld der Geschichtswissenschaft als Beitrag zu einer Methodik der Quellenauswertung*” (2007)⁶, e a introdução do livro “*Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters*” (2011).⁷ Com isso, buscarei construir um panorama aprofundado sobre as ideias que orientam uma *Vorstellungsgeschichte* de modo que uma discussão detalhada dessa abordagem teórico-metodológica seja de grande valor para a pesquisa.

Assim como nossa interpretação sobre o passado se transforma a cada nova perspectiva construída a partir das fontes – seja pela descoberta de novas, seja pela reinterpretação de conhecidas –, as formas de analisar o passado também se alteram. É de um contexto de transformação que uma *Vorstellungsgeschichte* se tornou possível; marcadamente da transformação de uma história que se interessa pela política e pelas instituições para uma interessada nas realizações de todos os indivíduos, de uma história preocupada em enquadrar a ação humana em estruturas para uma cativada por uma interpretação do passado sob as lentes da antropologia (Goetz 2011, 15). Talvez o estímulo ao diálogo entre história e antropologia tenha sido a mais profícua realização dos “*Annales*” à historiografia, concebendo uma “terceira dimensão” (*Dritte Ebene*) à pesquisa das mentalidades (Goetz, 2011, 16) Concomitantemente aos *Annales*, conforme Goetz elucida, os escritos de Helmut Beumann sobre uma “história das ideias políticas” (*„politische Ideengeschichte“*) contribuíram para o reconhecimento do universo dos pensamentos dos autores das fontes como um objeto disponível para a análise histórica (Goetz, 2011, 16.)

⁶ Publicado originalmente em 1979.

⁷ Ver também: Grzybowski, L. G. *Uma ‘Terceira Via’ para o Estudo das Idéias Políticas: A Vorstellungsgeschichte como resposta aos problemas colocados pela Cambridge School of the History of Political Thought*. In Revista Diálogos Mediterrânicos, v.3, 143-159. 2012; Grzybowski, L. G., *Politische Tugendvorstellungen im 12. Jahrhundert: Die Schriften Ottos von Freising und Bernhards von Clairvaux*. Hamburg. Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, 328pp. 2014. [Dissertation. Online - <https://ediss.sub.uni-hamburg.de/handle/ediss/5379>]; Grzybowski, L. G., *The Christianization of Scandinavia in the Viking Era: Religious change in Adam of Bremen’s historical work*. Leeds: Arc Humanities. 2021;



Nesse sentido, a *Vorstellungsgeschichte* refere-se a

[...] uma tentativa de expandir a ciência histórica para incluir todas as pessoas e todas as áreas da vida humana, também abrangendo a história intelectual, analisando não apenas os grandes pensadores, mas também os "autores comuns" como testemunhas de seu tempo. Além disso, busca compreender todo o pensamento e conhecimento de uma pessoa ou de um grupo de pessoas, englobando a totalidade dos pensamentos, pontos de vista, opiniões, crenças e perspectivas humanas, refletindo as disposições e capacidades mentais das pessoas em geral (Goetz, 2011, 17-18)⁸

Nessa perspectiva, o ponto principal para o processo da crítica às fontes é a assunção de que estas – no caso específico desta pesquisa, a narrativa sobre os *miracula*, e a *vita* de Anskar – se tratam de uma representação subjetiva dos acontecimentos do passado, constituídas a partir de seu arcabouço de sentidos, valores e compreensões. Portanto, “O autor não registrou o que aconteceu, mas sim como acreditava que aconteceu, como ele concebeu o ocorrido ou como gostaria de vê-lo (ou como desejava transmitir e fazer seus leitores acreditar)” (Goetz, 2011, 18).⁹

Uma *Vorstellungsgeschichte*, todavia, não se trata apenas de uma operação metodológica, mas de um campo da ciência histórica, uma vez que este possui teorias e métodos próprios para a investigação de perspectivas sustentadas por indivíduos ou grupos no passado e que dispuseram impulso para a ação humana na composição de uma época. Portanto,

Uma "História das Conceptualizações", no sentido em que está comprometida com o caráter ambivalente de nossas fontes e, em termos de seus objetivos, torna a própria fonte o objeto de conhecimento, interrogando-a sobre suas perspectivas, vai além de ser apenas um "subcampo" da ciência histórica, como a história constitucional, social, econômica ou eclesiástica, pois não

⁸ *Sie ist gleichsam der Versuch, einerseits die Ausweitung der Geschichtswissenschaft auf alle Menschen und alle Bereiche menschlichen Lebens auch auf die Geistesgeschichte auszudehnen und nicht mehr nur die großen Denker, sondern auch die „Durchschnittsautoren“ als Zeitzeugen zu analysieren. Andererseits zielt sie auf das gesamte Denken und Wissen der (oder eines) Menschen ab und erfaßt mit der Summe menschlicher Gedanken, Ansichten, Meinungen, Überzeugungen und Anschauungen die geistigen Befindlichkeiten und Kapazitäten der Menschen insgesamt.* Tradução minha.

⁹ *Der Autor hielt ja nicht fest, was geschehen war, sondern wie er glaubte, daß es geschehen sei, wie er sich dieses Geschehen vorstellte oder wie er es sehen wollte (oder seinen Lesern vermitteln und glauben machen wollte).* Tradução minha.



trata de uma área específica da vida no passado, mas abrange a constituição, sociedade, economia, igreja etc. de uma época (Goetz, 2007, 256)¹⁰

É possível perceber, destarte, que uma História das Conceptualizações pode compartilhar dos mesmos objetos de análise possíveis de uma História dos Eventos (*Ereignisgeschichte*) e uma História das Estruturas (*Strukturgeschichte*), porém posiciona no centro de seus interesses o indivíduo – no caso desta pesquisa, Anskar e Rimbart – de modo a investigar a relação entre suas ideias e visões de mundo em relação a seu ambiente de pertencimento. Creio ser interessante, para os propósitos dessa pesquisa, definir de forma mais esclarecida esta relação entre Eventos, Estruturas e Conceptualizações.

Uma História dos Eventos investiga o curso de um fato específico, interessada em motivos e desenrolares, ou seja, almeja uma interpretação objetiva do passado. Enquanto isso, uma História das Estruturas busca aquilo que fornece coesão aos eventos, sua base comum entre os indivíduos. Existe, desta maneira, sob a condição das generalizações, uma vez que procura não as condições individuais que circundam os eventos, mas sim as ligações existentes entre estes (Goetz, 2007, 259).

Por sua vez, uma História das Conceptualizações

[...] volta-se para o autor da fonte em si e questiona suas impressões, percepções e julgamentos sobre o passado, a posição e atitude de um contemporâneo envolvido nos eventos e estruturas em relação ao seu ambiente. Ela pergunta: "Como o contemporâneo viu o fato X?" (sendo X tanto um evento quanto uma estrutura). Portanto, não busca mais chegar à realidade passada no sentido da história "tradicional", mas examina como essa realidade (objetiva) se desdobrou na visão subjetiva dos contemporâneos. A História dos Eventos captura, de certa forma, um ponto no curso do tempo, no processo histórico, enquanto a História das Estruturas abrange um período mais longo, e a "História das Conceptualizações" oferece, de certa forma, uma

¹⁰ Insofern eine „Geschichte der Vorstellungen“ dem ambivalenten Charakter unserer Quellen verpflichtet ist und von ihrer Zielsetzung her die Quelle selbst zum Erkenntnisgegenstand macht und sie nach ihren Anschauungen abfragt, geht sie über ein bloßes „Teilgebiet“ der Geschichtswissenschaft, wie es Verfassungs-, Sozial-, Wirtschafts- oder Kirchengeschichte darstellen, hinaus, denn sie befaßt sich nicht wie diese mit einem bestimmten Lebensbereich der Vergangenheit, sondern schließt die Verfassung, Gesellschaft, Wirtschaft, Kirche etc. einer Epoche mit ein [...]. Tradução minha.



visão abrangente (limitada) de uma pessoa a partir de um ponto, sua localização (Goetz, 2007, 260).¹¹

Destarte, conforme Goetz discute, existem quatro perigos inerentes à uma *Vorstellungsgeschichte*, os quais devem sempre ser considerados. O primeiro deles é sobre a inexistência de “uma” conceptualização medieval (como por exemplo “o” cristianismo medieval), uma vez que estas ignoram as múltiplas formas de conceber o mundo sustentadas pelos medievais, dificilmente possibilitando a amalgama destes em um só grande conjunto. Nesse sentido, o historiador deve tomar cuidado ao questionar os registros. Em segundo lugar, é preciso sempre ter em mente que, durante a análise da fonte, apenas temos acesso às conceptualizações do indivíduo que a compôs, e se tratando da Alta Idade Média, maiormente a de clérigos. Portanto, não se pode assumir estes como o lugar comum das formas de pensar no medievo. Ainda, em terceiro lugar, o texto não fala por si mesmo, uma vez que apenas através de uma análise rigorosa é possível alcançar as conceptualizações do autor da fonte. Por fim, em quarto lugar, é indispensável evitar a compreensão de qualquer linearidade na formação de conceptualizações, uma vez que cada época sustentou um complexo de pensamentos específicos, não necessariamente replicados pelas gerações pregressas e posteriores (Goetz, 2011, 20-21)

Além disso, é muito importante esmiuçar os limites de uma *Vorstellungsgeschichte*. De acordo com Goetz, uma História das Conceptualizações não consegue – naturalmente – “reconstruir” os eventos do passado, na medida que dispõe apenas de um vestígio indireto deste passado, composto por um contemporâneo – ou não – do contexto retratado, o qual por vezes omite (de maneira tendenciosa ou não), esquece determinados aspectos ou apenas os desconhece. Por conseguinte,

“Uma "História das Conceptualizações" depende dos resultados da História dos Eventos e da História das Estruturas e deve lidar com lacunas de conhecimento que podem surgir, especialmente em períodos com poucas

¹¹ [...] wendet sich dagegen an den Verfasser der Quelle selbst und fragt nach dessen Eindrücken, Auffassungen und Urteilen über die Vergangenheit, nach der Stellungnahme und Einstellung eines betroffenen, nämlich in den Ereignissen und Strukturen befangenen Zeitgenossen zu seiner Umwelt. Sie fragt also: „Wie hat der Zeitgenosse das Faktum X gesehen?“ (wobei X ebenso Ereignis wie Struktur sein kann). Sie will also nicht mehr bis zu der vergangenen Wirklichkeit im Sinne der „traditionellen“ Geschichtswissenschaft vordringen, sondern, untersucht, wie sich diese (objektive) Wirklichkeit in der subjektiven Sicht der Zeitgenossen abgespielt hat. Die Ereignisgeschichte erfasst gewissermaßen einen Punkt im Zeitgeschehen, im Geschichtsprozeß, die Strukturgeschichte eine mehr oder weniger lange Strecke, die „Vorstellungsgeschichte“ gewissermaßen die (begrenzte) Rundumsicht eines Menschen von einem Punkt, seinem Standort, aus. Tradução minha.



fontes históricas, nos quais um peso significativo é atribuído a cada fonte individual [...] (Goetz, 2007, p.264)¹²

Portanto, dadas estas condições de operação sobre o passado, uma *Vorstellungsgeschichte* é incapaz de tecer observações de modo direto sobre o passado. Este é, contudo, sua principal vantagem, já que são especialmente as afirmações do autor da fonte que concernem o historiador. A comunicação entre esses dois que se dá, sim, de forma direta; “[...] o objeto de pesquisa e o relato da fonte se alinham, tornando o testemunho em si "história", ou seja, parte do passado a ser estudado, tornando-se a representação subjetiva do passado processada pelos contemporâneos.” (Goetz, 2007, 265)¹³

Através de uma *Vorstellungsgeschichte*, assim, o testemunho é posicionado no centro de análise da uma realidade histórica, onde o olhar do historiador esquadrinha tanto a informação passada intencionalmente quanto aquela sem intenção. “[...] ademais, a consciência do historiador se abre para um entendimento mais amplo além de um único autor” (Goetz, 2007, 266)¹⁴

Relação fundamental na operação de uma *Vorstellungsgeschichte* é a ausência de conceptualizações modernas – em um primeiro momento – sobre a análise da fonte, ao passo que questiona, primeiramente, os próprios interesses do testemunho. Apenas em um segundo momento o historiador analisa as informações da fonte (Goetz, 2007, 266-267).

Ainda, a consciência ocupa lugar proeminente em uma *Vorstellungsgeschichte*. Conforme Goetz esmiúça,

A consciência do ser humano molda a realidade histórica, precisamente porque ela mesma se orienta em relação ao seu ambiente real, o reflete e procura influenciá-lo. A "História das conceptualizações" elabora assim (seja antes ou depois do fato) o quadro mental que molda a história e a partir do qual o ser humano planeja ou cria o desenvolvimento histórico, ou aprova ou

¹² Eine „*Vorstellungsgeschichte*“ bleibt hier auf die Ergebnisse der Ereignis- und Strukturgeschichte angewiesen und muß sich damit abfinden, daß eventuell Erkenntnislücken entstehen, eine Tatsache, die sich vor allem in quellenärmeren Zeiten, in der der Einzelquelle ein großes Gewicht zukommt, auswirkt [...]. Tradução minha.

¹³ [...] decken sich Forschungsgegenstand und Quellenbericht, wird das Zeugnis selbst „*Geschichte*“, nämlich Teil der zu erforschenden Vergangenheit, wird es zu der von den Zeitgenossen subjektiv verarbeiteten Vergangenheit. Tradução minha.

¹⁴ [...] hier öffnet sich dem Historiker das Bewußtsein weiter Kreise über den einzelnen Autor hinaus. Tradução minha.



rejeita o que foi criado por outros, gerando assim novas ações ou posicionamentos (Goetz, 2007, 268)¹⁵

Ainda, por fim, uma *Vorstellungsgeschichte* possibilita, através da investigação da consciência humana, uma análise antropológica dos indivíduos do passado. Tanto os comportamentos humanos quanto suas motivações, além da captação cognitiva do mundo a sua volta, auxiliam na compreensão das estruturas mentais do pensamento e julgamento humano (Goetz, 2007, 269)

Destarte, conforme reflete Goetz,

Por um lado, as ideias desenvolvidas, quando criticamente refletidas, têm um impacto direto na consciência do homem moderno, que pode se orientar pelo confronto das pessoas do passado com seu mundo e, assim, compreender a tensão fundamental entre o mundo subjetivo e objetivo. Por outro lado, o estudo histórico das conceptualizações informa sobre a reação das pessoas às circunstâncias em constante mudança (porque a situação histórica é sempre diferente) e facilita - especialmente se considerarmos as representações como motivos para ação - tomar decisões pessoais, mesmo que seja apenas ao demonstrar o "poder histórico" do ser humano, ou seja, sua influência na moldagem do futuro (Goetz, 2007, 270)¹⁶

Desta forma, a *Vorstellungsgeschichte* pode ser encarada como uma metodologia que está em pleno acordo com o conceito contemporâneo de história, bem como as posturas que se esperam do historiador para com o passado. Debruçando-se menos ao “fato” e mais em suas interpretações em determinado tempo e espaço, a metodologia tem muito a oferecer à historiografia, sobretudo quando empregada em investigações relativas à História das Mentalidades dentro do recorte do medievo. Não se pretende como substituta dos métodos

¹⁵ *Das Bewußtsein des Menschen bestimmt die historische Wirklichkeit mit, gerade weil es sich seinerseits erst an seiner realen Umgebung orientiert, sie reflektiert und selbst zu beeinflussen sucht. Die „Vorstellungsgeschichte“ erarbeitet somit (ob vor oder hinter dem Faktum) den geistigen Rahmen, der die Geschichte prägt und aus dem heraus der Mensch die historische Entwicklung plant oder schafft oder (von anderen) Geschaffenes bejaht oder auch ablehnt und so neue Handlungen oder Stellungnahmen erzeugt.* Tradução minha.

¹⁶ *Einmal wirken die erarbeiteten Vorstellungen, kritisch reflektiert, direkt auf das Bewußtsein des modernen Menschen ein, der sich an der Auseinandersetzung der Menschen vergangener Zeiten mit ihrer Umwelt orientieren kann und hier von der grundsätzlichen Spannung zwischen subjektiver und objektiver Lebenswelt erfährt; zum andern belehrt eine historische Vorstellungskunde über die Reaktion des Menschen auf jeweils veränderte Verhältnisse (weil die historische Situation jeweils eine verschiedene ist) und erleichtert - gerade wenn man Vorstellungen als Handlungsmotive anerkennen will - eigene Entscheidungen, und sei es lediglich, indem sie die „Geschichtsmächtigkeit“ des Menschen, seinen Einfluß auf die Gestaltung der Zukunft erweist.* Tradução minha.



mais tradicionais, mas sim complementá-los, oferecendo uma valiosa lente para compreendermos melhor o passado através de novos questionamentos.

À vista disso, espero, através da aplicação dos pressupostos da *Vorstellungsgeschichte* às fontes, que seja possível compreender de maneira mais clara o que levou os clérigos a compor suas narrativas hagiográficas e de que forma subjazem nestas suas conceptualizações sobre o mundo de suas épocas. Especialmente, espero entender melhor como os clérigos conceptualizavam o *crístianismo* de suas épocas, bem como suas *instituições* e as ligações destas com a ideia de *apocalipse*. Penso que ao investigá-las e compreendê-las se torna possível conhecer um pouco melhor o universo mental do mundo carolíngio do século IX, as relações entre clérigos e arquiépiscopados, poderes seculares e temporais, além de evangelizadores e evangelizados.

Dessarte, para a análise das ideias de Anskar e Rimbart, penso ser útil uma exposição concisa de suas vidas, relacionando-as com os idos da disputa sucessória do império dos francos durante o governo de Luis, o Pio, bem como o desmembramento dos *regna* após a morte do monarca e a governança de seus filhos. Este esforço objetiva, portanto, assentar um panorama eventual para as ações dos monges, a fim de que a análise de suas ideias seja assentada em um conjunto circunstancial mais esclarecido, possibilitando uma melhor percepção dos interesses subjacentes nas fontes.

Anskar e Rimbart: monges, evangelizadores e arcebispos.

Anskar nasceu no ano de 801, possivelmente em algum lugar da Nêustria. Ainda na infância foi enviado à escola do monastério de Corbie¹⁷, próximo a atual Amiens, onde iniciou sua formação. Alguns anos depois, por volta de 814, ano da morte do imperador Carlos Magno, Anskar iniciou-se na vida monástica, recebendo a tonsura e passando a viver sob a regra de São Bento (Rimbart, 1884, 3, 21) Quando ocupava a posição de mestre da escola dedicada a São Pedro, Anskar e outros monges foram transferidos, em 822, para o monastério de Corvey (*nova corbeia*), fundado por Luis, o Pio em 816 nas margens do rio Weser, na Saxônia. Lá, Anskar serviu como professor, e segundo seu biógrafo, ministrava tão bem seus ofícios que foi

¹⁷ Sobre o monastério de Corbie, ver: Jones, Leslie Webber. 1947. "The Scriptorium at Corbie: I. The Library." *Speculum* 22, no. 2: 191–204..



apontado para pregar a palavra de Deus na igreja, e tornou-se o primeiro mestre da escola do monastério recém fundado (Rimbert, 1884, 6, 26).

Ainda em 822, depois de ser expulso da Jutlândia, o rei dinamarquês Harald Klak chega à corte do imperador Luis em busca de apoio contra seus algozes, os filhos de Gotafred (Adam, 1917, XV, 21). O imperador, após o batismo de Harald em Mainz e a concessão de terras nos limites frísios para conter a investida de piratas, buscou algum clérigo devoto para permanecer junto a Harald para que ele e seu povo aceitassem a fé em Deus. Segundo Rimbert, Wala, o então abade de Corbie, indicou Anskar para o ofício, o qual, junto de seu irmão monástico Autbert, teria aceitado de bom grado (Rimbert, 1884, 7, 28). Assim, possivelmente partindo de Ingelheim e passando por Colônia e Dorestad, a comitiva chegou às fronteiras dinamarquesas. De acordo com os escritos de Rimbert, durante esse período de missionação, que durou de 826 a 828, Anskar e Autbert estabeleceram uma escola entre os daneses, a fim de educá-los no caminho de Deus (Rimbert, 1884, 8, 30).

Quando Anskar retorna ao império franco, Luis, o Pio o encarregou de mais um esforço missionante, desta vez entre os suecos. Apontando Gislemar para permanecer com Harald Klak em seu lugar, e tomando Witmar como companheiro de missionação, Anskar rumou para as terras suecas. No porto de Birka, próximo a atual Estocolmo, Anskar e Witmar foram bem recebidos pelo rei, de nome Beorn, o qual, com o consentimento de todos os seus, permitiu que os missionantes pregassem a palavra de Deus. Sobre Birka, Rimbert escreveu que lá havia vários cristãos cativos, mas que se alegravam com a presença dos monges pois poderiam, então, professar sua fé. Além disso, haveria aqueles desejosos de receber a graça divina, como o chefe da cidade, Herigar, o qual teria construído uma igreja em sua propriedade (Rimbert, 1884, 11, 32-33).

Luis, o Pio, frente ao retorno dos monges em 831, apontou a cidade de Hamburgo, como sé metropolitana dos territórios ao norte do rio Elba, tornando-se então o ponto focal da administração de qualquer igreja por estas partes. Ainda, no ano de 832, Anskar foi consagrado como primeiro arcebispo de Hamburgo pelas mãos de Drogo de Metz, na presença de personalidades como Ebo de Reims, Hetti de Trier, Otgar de Mainz, além de Helmgand de Verden e Willeric de Bremen, os bispos anteriormente responsáveis pela administração dos distritos eclesiásticos agora sob autoridade de Hamburgo. Foi também decidido que o



monastério de Turhout¹⁸, na Gália, estaria a serviço da diocese de Hamburgo, devido a esta se encontrar em regiões perigosas, no limite dos domínios francos (Adam, 1917, XVI, 22-23; Rimbart, 1884, 12, 33-34). Rimbart narra que o Papa Gregório IV, em 834, confirmou tais arranjos através da concessão do pallium a Anskar, além de uma legatio sobre as gentes dos suecos, daneses e eslavos (Rimbart, 1884, 13, 35). Ao assumir a cadeira de bispo de Hamburgo, Anskar, junto de Ebo de Reims, designa Gautbert para atuar entre os suecos durante sua ausência. Consagrado bispo, tomou o nome de Simão e rumou para entre os suecos (Rimbart, 1884, 14, 36). Adam escreve que Gautbert era sobrinho de Ebo (Adam, 1917, XVII, 24).

Enquanto esses eventos se desenrolavam entre Hamburgo e Turhout, em Bremen o bispo Willeric trazia o corpo de Santo Willehad para ser sepultado na basílica. De modo semelhante, Anskar trasladou as relíquias dos mártires Sixtus e Sinnicus – presentes de Ebo – até Hamburgo, a fim de sepultá-los lá (Adam, 1917, XVIII, 25).

Todavia, no ano de 840, o imperador Luis, o Pio, faleceu em Ingelheim, deixando os regna francos às disputas sucessórias de seus herdeiros: Lothar – o primogênito –, Carlos, o Calvo e Luis, o Germânico. Interessado em sustentar sua autoridade em sua máxima extensão, Lothar reivindicou a divisão prevista na *Ordinatio Imperii*, de 817. Desta forma, garantiria para si as regiões centrais do império franco, relegando a Aquitânia a Carlos e a Baviera a Luis. Os irmãos de Lothar opuseram-se à sua demanda, e então as hostilidades se iniciaram. Em Fontenoy, na Burgúndia, no ano de 841, suas forças militares digladiaram-se, e embora Carlos e Luis tenham saído vitoriosos, ainda haveria espesso conflito político no seio da aristocracia franca. Apenas em 843 os irmãos acordaram sobre a divisão dos regna, firmado pelo Tratado de Verdun (Nelson, 2008, 119-121). Luis, o Germânico assumiu a autoridade na porção Oriental dos regna. Com isto, além da Baviera – sobre a qual detinha autoridade desde 817 – passou a reinar sobre a Alemannia, Francônia, Turíngia e a Saxônia, onde se encontravam Bremen e Hamburgo. Anskar, portanto, passou a ser um clérigo dos regna francos do Leste (Figura 1), estando sujeito, em primeira análise, aos interesses do monarca carolíngio. Todavia, os interesses de Luis, o Germânico, em sua maioria residiram na Baviera e na expansão à Sudeste, rumo ao Danúbio (Fried, 1995, 148).

Como escreveu Rimbart, a posição de Anskar como legado papal enfraqueceu-se com a divisão dos territórios entre a família carolíngia. O monastério de Turhout, então designado

¹⁸ Por volta de 30 km sul-sudoeste de Brugge, Flandres. Na época, pertencente ao *regnum* da Nêustria.



pelo imperador como provedor de recursos para a empresa missionante de Anskar, passou para a autoridade do rei Carlos, o Calvo, o qual entregou-o à administração de um clérigo de nome Raginar. Desprovido de apoio, Anskar continuou a desempenhar suas tarefas mesmo na pobreza (Rimbert, 1884, 21, 46-47).

Enquanto os regna carolíngios experimentavam a desarticulação imperial, em Hamburgo uma maré de violência veio pelo Elba. No ano de 845, piratas nortenhos atracaram na cidade, saquearam-na e a incendiaram. Como Rimbert descreve, Anskar escapou apenas com as relíquias dos mártires que repousavam na cidade. No mesmo ano, Gautbert foi expulso do empório sueco de Birka, enquanto alguns de seus companheiros foram mortos (Rimbert, 1884, 16, 17, 37-38; Adam, 1917, XXI, 27). Desprovido de seu bispado, Anskar recebeu de uma matrona beata, de nome Ikia, uma propriedade no território da diocese de Verden, chamado Ramelsloh. Lá, o monge depositou as relíquias dos mártires Sixtus e Sinnicus e fundou um monastério, o qual lhe serviu de ponto focal para suas atividades clericais, bem como centro para o cuidado de sua congregação, dispersa pela destruição de Hamburgo. De lá, por volta de 851, Anskar também enviou à Birka o eremita Ardgar, a fim de manter em pé a missão por estas partes (Adam, 1917, XXIII, 29-30).

Deu-se, então, a indicação de Anskar para o bispado de Bremen – vacante desde 845 em ocasião do falecimento de seu prelado, bispo Leuderic –, a fim de fornecer apoio material para a continuidade de seus ofícios. Rimbert narra que este foi um arranjo sugerido pelo próprio monarca carolíngio, Luis, o Germânico. Em 847, um sínodo levado a cabo em Mainz discutiu a legalidade canônica do arranjo, o que foi confirmado em outra reunião eclesial em 848, estabelecendo os limites da autoridade dos bispados de Hamburgo e Bremen em relação ao de Verden, este sob comando do bispo Waldgar (Rimbert, 1884, 22, 47-48). Ainda, segundo seu biógrafo, Anskar desejava continuar a exercer pessoalmente seu ofício entre os nortenhos, e por isso empreendeu uma segunda viagem a Haithabu-Schleswic, na Dinamarca, ministrando seus ofícios clericais entre os daneses sob a permissão do rei Horic, entre os anos 848 e 850 (Rimbert, 24, 51-52).

No ano de 850, em Colônia, Gunthar foi consagrado arcebispo da civitas, e passou a opor ferrenhamente o arranjo entre as dioceses de Hamburgo e Bremen, uma vez que esta última se tratava de um bispado outrora sufragâneo do arquiépiscopado de Colônia. Em um concílio ocorrido em Worms, ministrado por Luis, o Germânico e Lothar, e na presença de bispos de ambos os reinos, Gunthar continuou a sustentar sua objeção (Rimbert, 1884, 22, 48-49).



Enquanto isto não acontecia, Anskar continuava a missionar. Por volta de 852, Anskar e Erimbert, sobrinho de Gautbert, com apoio de Horic, chegam em Birka, onde o rei Olef então governava. Como descreveu Adam, através da tiragem de sortes e da permissão dos habitantes locais, o rei consentiu com o exercício da missionação no empório e com a construção de uma igreja, a qual Anskar colocou sob cuidados de Erimbert (Adam, 1917, 32, 63-64).

Paralelamente à permanência de Anskar em Birka, em 854, o rei danes Horic entrou em disputa com seu parente Gudurm, resultando na morte de ambos. Assim Horic, o Jovem, filho do primeiro, foi estabelecido como rei. Este, sob influência de seus chefes subalternos, expulsou os sacerdotes das terras danesas e fechou suas igrejas (Adam, XXVIII, 34). Entretanto, Anskar, enquanto se preparava para viajar e ter com Horic, o Jovem, recebeu uma mensagem deste pedindo que o monge enviasse de volta os sacerdotes anteriormente expulsos. Em acordo com o rei, Anskar erigiu uma igreja em Ribe e garantiu permissão para que um sacerdote permanecesse lá (Rimbert, 1884, 32, 63-64). Adam de Bremen escreveu que esse sacerdote se trataria de Rimbert, o futuro sucessor de Anskar na cadeira de arcebispo, o que é um equívoco (Adam, XXVIII, 35)

Ao passo que as relíquias de Santo Alexandre foram transladadas para Wildeshausen em 851 a mando do duque Waltpert¹⁹, em Bremen, Anskar retirou as relíquias de Willehad do oratório que Willeric as havia depositado, e as transladou para a estrutura principal da igreja dedicada ao Apóstolo Pedro, e foi após esse período, por volta de 860-861, que milagres foram operados através dos méritos do Santo na comunidade bremense. Adam escreveu que a vida e os milagres de Willehad foram ambos registrados por Anskar, porém apenas as narrativas dos milagres foram escritas pelo monge (Adam, 1917, XXXI, 36).

Enquanto Anskar atuava como bispo em Bremen, e ainda lidava com a oposição do prelado de Colônia quanto a amalgamação das dioceses, o papa Nicolau I, em 864, tomou uma posição, conforme a transcrição de sua carta presente na *Vita Anskarii*. Na carta, o prelado confirma a unificação das dioceses, regulando que nenhum arcebispo de Colônia pode, dali em diante, reivindicar qualquer autoridade sobre Bremen (Rimbert, 1884, 23, 48-51). O papa, portanto, confirma a autoridade de Anskar como arcebispo de Hamburgo-Bremen, e soluciona

¹⁹ Sobre o traslado das relíquias de Santo Alexandre e sua relação com o cristianismo em formação na Saxônia do século IX, ver: Schuler, Erich. 2010. "The Saxons within Carolingian Christendom: Post-Conquest Identity in the Translationes of Vitus, Pusinna and Liborius." *Journal of Medieval History* 36, no. 1: 39-54.



– por hora – a questão com Colônia. Entretanto, ainda em 864, Anskar contraiu disenteria, o que impedia sua atuação missionante de modo mais incisivo. Provavelmente a título de preparo, caso a doença logo ceifasse sua vida, Anskar mandou redigir cópias dos privilégios concedidos pela sé apostólica e enviá-las para todos os bispos dos regna de Luis (Rimbert, 1884, 41, 75). Especialmente para o monarca e seu filho, Anskar escreveu:

Desejo que saibam que nesta carta estão contidas informações sobre como o arcebispo Ebo de Reims, inspirado pelo Espírito Divino, foi a Roma durante o reinado do imperador Luis, o Pio, com o seu consentimento e praticamente com o consentimento de todo o seu reino, e lá recebeu do venerável Papa Pascal a permissão pública para evangelizar nas regiões do Norte. E como mais tarde o imperador Luis elevou este empreendimento; mostrou-se generoso e favorável em todos os aspectos em relação a esta missão *et caetera*. Portanto, eu humildemente suplico que vocês intercedam diante de Deus para que esta missão possa crescer e dar frutos no Senhor. Com a graça de Cristo, uma igreja foi estabelecida tanto entre os dinamarqueses quanto entre os suecos, e os sacerdotes exercem seu ofício sem impedimentos. Peço também que vocês guardem esta carta em sua biblioteca para memória perpétua e, de acordo com as circunstâncias, tanto vocês quanto seus sucessores, sempre que considerarem útil, a tornem conhecida de todos (Anskar, 1925, 163).²⁰

É possível que a confirmação do pontífice sobre a amalgamação de Hamburgo e Bremen tenha concedido melhores ânimos a Anskar quanto a posição de sua sé na evangelização. Embora estivesse atuando em condições instáveis desde quando Hamburgo foi destruída em 845, e o campo de evangelização – marcadamente os empórios daneses e suecos – tenha sofrido reveses, o monge ainda sustentava convicção de sua continuidade. Todavia, no decorrer dessa conjuntura, Anskar falece em 865.

²⁰ *Nosse vos cupio, quia in hoc libello continentur, qualiter Ebo Rhemensis archiepiscopus divino afflatus spiritu, temporibus domini Ludowici imperatoris, cum consensu ipsius ac pene totius regni eius synodi congregate, Roman adiiit; ibique a venerabili papa Pascali publicam evangelizandi licentiam in partibus Aquilonis accepit. Et qualiter postea Ludowicus imperator hoc opus sublimavit; seque in omnibus largum praebuit et benivolum, et caetera, quae huic legationi contigerunt. Quapropter suppliciter deprecor, ut apud Deum intercedatis, quatenus haec legatio crescere et fructificare mereatur in Domino. Iam enim Christo propitio et apud Danos et apud Sueones Christi fundata est ecclesia et sacerdotes absque prohibitione proprio funguntur officio. Precor etiam, ut has literas in bibliotheca vestra ad perpetuam momoriam reponi faciatis et, prout locus dictaverit, tam vos quam successores vestri, ubi utilitatem perspexeritis, notum omnibus istud faciatis.* Tradução minha.



Sucedendo Anskar na cadeira do arcebispado, Rimbart, até então diácono da igreja, regeu a diocese por 23 anos. Conforme escreveu Adam, interpolando a *Vita Rimbarti*²¹, Rimbart foi consagrado em Mainz por Liubert e então viajou a Corvey, onde o monge Adalgar foi designado como seu subordinado. Ainda, para exercer seus ofícios, Rimbart recebeu o pallium do Papa Nicolau (Adam, 1917, XXXV, 38). Pouco se sabe sobre Rimbart enquanto arcebispo de Hamburgo-Bremen, uma vez que sua biografia – de autoria incerta – ocupa-se maioritariamente com o estabelecimento de uma ligação entre ele e Anskar, e com a descrição de milagres operados pelo divino através de Rimbart. Segundo seu autor anônimo, Anskar teria submetido Rimbart a seus cuidados em ocasião de uma viagem à Turhout, onde o futuro segundo arcebispo viveria e demonstrava grande diligência à fé cristã (*Vita Rimbarti*, 1884, 3, 82-83). É possível, ao menos, compreender o arquiépiscopado de Rimbart como herdeiro dos problemas enfrentados por Anskar, uma vez que a missão enfrentava dificuldades severas e que a posição de Hamburgo-Bremen nas tramas políticas dos francos do Leste não era muito expressiva. O que encontramos sobre Rimbart nas *Gesta de Adam* pode ser resumido a descrição de milagres e labores voltados à missão.²²

Todavia, desde 856, mais uma série de acontecimentos transformou as dinâmicas de poder entre os regna francos. O primogênito de Luis, o Pio, Lothar, faleceu no monastério de Prüm, deixando seus domínios sob tutela de seus herdeiros: Luis recebeu a Itália e a coroa imperial, Lothar II a Lotaríngia, e Carlos a Burgúndia e Provença. Perante essa repartição, Carlos, o Calvo, e Luis, o Germânico vislumbraram oportunidades de expandir seus domínios, especialmente quando Lothar II envolveu-se numa espinhosa controvérsia envolvendo seu casamento com Teuteberga – sem herdeiros – e sua relação com a Waldrada, de muitos filhos. Lothar II, enfrentando a desaprovação do pontífice romano e a ambição de seus tios, encontrava-se em uma posição fraca, uma vez que a ausência de descendentes minava sua autoridade prática. A situação se transformou mais uma vez em 869, quando Lothar II morreu. Carlos, o Calvo, e Luis, o Germânico repartiram seu regnum no ano seguinte, sob as diretrizes do Tratado de Meerssen (Fried, 2008, 149-150). Em verdade, para os clérigos de Hamburgo-Bremen, esta nova divisão dos regna significaram o reinício de um velho problema: Colônia encontrava-se então sob o poder dos francos do Leste. Se não representava uma ameaça no

²¹ Embora esta pesquisa se trate em grande parte da mente de Rimbart, a análise intrínseca de sua biografia, a *Vita Rimbarti*, não vigora entre meus objetivos, uma vez se assume que este texto não foi escrito pelo mesmo.

²² Conferir, por exemplo: Adam, 1917, XXXVI, p.38-39; XXXVIII, p. 42-43; XL, p.43-44.



plano jurisdicional, ao menos representava no político, uma vez que o arquiépiscopado de Colônia era dono de um passado intimamente ligado com a política franca.

Foi durante este período que o arcebispo Rimbart escreveu a biografia de seu antecessor, a *Vita Anskarii*, endereçando-a aos clérigos de Corbie, o núcleo monástico que formou Anskar e que se encontrava entre as fronteiras dos regna de Carlos, o Calvo. O tom de fracasso que permeia a obra serve de motivo à busca por patronos para a empreitada missionante de Hamburgo (Grzybowski, 2020, 391-392), o que é notável pelo envio da redação a um local longínquo dos regna de Luis, o Germânico.

Em 876, o rei Luis faleceu em Frankfurt, e os regna francos do leste foram repartidos entre seus filhos: Carlomano recebeu a Itália, enquanto Luis III e Carlos, o Gordo, repartiram a Lotaríngia (Fried, 2008, 156). Com o passar dos anos, e através da vantagem da morte de seus irmãos, Carlos empreendeu uma tentativa fracassada de reestabelecer a antiga unidade imperial, que logo se desfez em 887 quando Arnulfo da Caríntia, filho de Carlomano e sobrinho de Carlos, o Gordo, depôs seu tio (Fried, 2008, 156). Enquanto estes eventos eram levados a cabo, Rimbart faleceu em Bremen, no ano de 888.

Os *Miracula* e a *Vita*

Os *Miracula Sancti Willehadi*, como seu nome explicita, corresponde a uma narrativa sobre os milagres levados a cabo entre a comunidade de Bremen através da sepultura de Willehad, primeiro bispo da igreja local. Seus 38 capítulos curtos apresentam uma miríade de ocasiões milagrosas, supostamente ocorridas durante o ano de 860 quando Anskar servia como prelado da sé bremense. Se trata, ao meu ver, de uma tentativa por parte do monge de estabelecer uma ligação com a figura de Willehad, por um lado, e assegurar a supremacia do culto local em detrimento de outros cultos centrados em “santos estrangeiros”, como o de Santo Alexandre, em Wildeshausen. Adicionalmente, como argumentado até então, não se trata de um texto escrito levemente por Anskar, obviamente refletindo aspectos de sua visão política, identitária e religiosa sobre o *locus* que experienciava.

A *Vita Anskarii*, por outro lado, narra a vida do próprio Anskar em 42 capítulos, especialmente centrada em sua experiência política entre reis e bispos francos, bem como sua atuação como evangelizador entre os povos escandinavos em Birka, Ribe e Haithabu. Rimbart,



interpretado como seu pupilo, é creditado pela obra, redigida em algum momento entre a morte de Anskar e a morte de Luis, o Germânico, *i.e.* 865 a 876. Seus capítulos podem ser compreendidos como uma forma de reforçar o legado de Anskar como arcebispo e evangelizador, constituir um culto em Hamburgo em volta de sua persona sacra, além de oferecerem materiais determinantes – como a ligação com os carolíngios, a investidura para a cadeira do arquiépiscopado, bem como as confirmações pontifícias – para a continuidade de Hamburgo-Bremen como o arquiépiscopado responsável pelas terras do *aquilo*, o Norte, a Escandinávia. Reforço, se trata de uma representação do passado da arquidiocese e de seu primeiro arcebispo mediante significações e interesses particulares. Rimbart ansiava pela preponderância de sua igreja no cenário político da evangelização, seja pela garantia de sua posição, seja pelo estímulo ao cumprimento das escrituras, como tratarei em breve.

Não pretendo adentrar a certos aspectos da análise particular de cada hagiografia. Em verdade, desenvolvi estas inquirições de forma mais aprofundada em outras conjunturas, e o leitor, se interessado em descobrir mais a respeito destas discussões, facilmente pode encontrá-las em seus respectivos endereços eletrônicos.²³ Entrementes, neste capítulo desejo mergulhar mais afundo nas concepções intelectuais dos dois monges, indo em direção à uma compreensão das estruturas mentais que fundamentaram as representações erigidas por eles, para que seja possível alcançar, mesmo que minimamente, suas ideias quanto ao mundo em que viviam, a religião que professavam, e o núcleo de poder de onde argumentavam.

A respeito dos *Miracula Sancti Willehadi*, contudo, desejo apontar seus aspectos essenciais, de acordo com minha interpretação sobre as origens intelectuais do vestígio, sua inserção política no espaço discursivo correspondente, bem como suas intenções quanto ferramentas argumentativas em favor de uma autoridade:

- i. Foram escritos em virtude da posição complexa em que Anskar se encontrava. O clérigo precisava tornar mais legítima sua ligação com Bremen, fazendo-o por meio de uma narrativa voltada ao pai fundador do arquiépiscopado. Na existência prévia de uma *vita*, ampliou-a.

²³ Sobre a *Vita Anskarii*, conferir: Correa, J.R.M.T. 2024. A *Vita Anskarii* (c.865-876) e o arquiépiscopado de Hamburgo-Bremen: Rimbart e suas conceptualizações. In: Feldman, Sergio Alberto; Gatt, Pablo; Chiara, Pietro de. (eds.). *Sociedades de controle, discursos e representações no contexto do tardo antigo e medieval*. Ituiutaba: Barlavento, 131-155. Sobre os *Miracula Sancti Willehadi*, conferir: Correa, J.R.M.T. Pobres e Marginalizados nos *Miracula Sancti Willehadi* e na *Vita Anskarii*: conceptualizações de Anskar e Rimbart de Hamburgo-Bremen, com a publicação prevista ainda para o presente ano (2024).



- ii. Posiciona as personagens femininas na narrativa de maneira preponderante, possivelmente se relacionando à Ikkia, a beata que auxiliou Anskar em momentos de tormenta após a queima de Hamburgo, se considerarmos os escritos de Adam.
- iii. Cegueira e paralisia, as chagas que acometiam os agraciados na narrativa, podem se referir à posição de Anskar e sua igreja na providência divina. Indicariam ideias religiosas, expressas através de *topoi* literários cristãos.
- iv. Ocupou-se em dividir as atribuições de Hamburgo e Bremen de maneira mais esclarecida. Assim, enquanto Bremen possuía sua congregação, unida pelos milagres de Willehad, Hamburgo possuía a sua, voltada maiormente à sustentação da evangelização.

A respeito da *Vita Anskarii*²⁴, de forma semelhante, atento:

- i. Foi composta devido à fragilidade política que seu autor e sua igreja se encontravam, preconizando o culto ao santo Anskar e o estímulo à evangelização do Norte.
- ii. Volta-se para os monges de Corbie, profundamente ligados à origem do esforço evangelizador, casa formadora de Anskar e poderoso pilar político e cultural nos *regna* carolíngios. Se tratava de apoiadores em potencial.
- iii. Se ocupa com a correção de um passado conturbado, nebuloso tanto para aqueles imersos em seus acontecimentos quanto para os espectadores externos. Havia de torná-lo crível para sua audiência.
- iv. Previa usos institucionais para o texto, o que demandava fortemente argumentos jurídicos que confirmassem as informações e atribuições mencionadas. A relação com os carolíngios e principalmente os papas são cruciais para a veracidade do texto,

²⁴ Uma vez que o propósito do capítulo não reside na discussão de indagações recorrentes aos vestígios em questão, creio que é válido, ao menos, mencionar estudos relevantes nesta direção. Assim, conferir: Fraesdorff, David. 2005. *Der barbarische Norden: Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*. Berlin: Akademie Verlag; Janson, Henrik. 2014. "Ansgar und die frühe Geschichte des Erzbistums Hammaburg." Em *Mythos Hammaburg: Archäologische Entdeckungen zu den Anfängen Hamburgs*, 262–279. Hamburg: Archäologisches Museum Hamburg; Klapheck, Thomas. 2008. *Der heilige Ansgar und die karolingische Nordmission*. Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung; Knibbs, Eric. 2011. *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen*. England: Ashgate Publishing Limited; Mellor, Scott A. 2008. "St. Ansgar: His Swedish Mission and Its Larger Context." In: *Sanctity in the North: Saints, Lives and Cults in Medieval Scandinavia*, 40–49. Canada: University of Toronto Press Incorporated; Müller-Wille, Michael. 2004. "Ansgar und die Archäologie: Der Norden und das christliche Europa in karolingischer Zeit." *Germania* 82: 432–458; Palmer, James Trevor. 2004. "Rimbert's Vita Anskarii and Scandinavian Mission in the Ninth Century." *Journal of Ecclesiastical History* 55, no. 2 (April): 235–256; Søvsvø, Morten. 2014. "Ansgars Kirche in Ribe." In: *Mythos Hammaburg: Archäologische Entdeckungen zu den Anfängen Hamburgs*, 245–254. Hamburg: Archäologisches Museum Hamburg; Wood, Ian. 2001. *The Missionary Life: Saints and the Evangelization of Europe, 400–1050*. Oxon, New York: Routledge.

confirmadas através da menção e transcrição dos privilégios, como a carta de Gregório IV.

v. As visões e milagres são posicionados como argumento ao sucesso dos pregadores. Enquanto as revelações tornam evidente para a audiência o suporte divino possuído por Anskar, as ocorrências milagrosas, embora não ocorridas na presença do santo, são resultado direto de seus trabalhos.

vi. Se preocupa em descrever o espaço de ação dos evangelizadores, apresentando uma imagem dos territórios do Norte, suas populações, formas de organização e relações com os deuses pagãos e o deus cristão. Rimbart fez isso a partir de ideias sobre esses espaços anteriormente expressas, frequentes no *corpus* literário continental desde os tempos romanos.

Ideologia: sistema cultural, domínio e ação.

Com essa interpretação, penso que é possível partir para um mergulho mais profundo, e para isso, as interpretações de alguns teóricos serão de grande valor. Discutir ideologia me parece fundamental para melhor compreender os textos de Anskar e Rimbart. Meu interesse aqui não é compor uma crítica à ideologia do contexto carolíngio, tampouco enquadrar os textos de Anskar e Rimbart às propostas deste ou aquele autor; minha análise se fundamenta no empréstimo de prismas teóricos de modo a trazê-los para mais perto do objeto, a fim de melhor compreender as intenções dos clérigos, subjacentes nos seus respectivos documentos.

Em 1964, Clifford Geertz (2000) argumentava em favor da ideologia como um sistema cultural. Não apenas olhava para esse conceito – tão discutido e transformado desde a clássica definição posta por Marx – de modo a propor definições mais condizentes com a recém estruturação das ciências sociais em sua época, mas o encarava reconhecendo a ironia que o cercava: o termo “ideologia”, por si só, havia se tornado profundamente ideológico (Geertz, 2000, 193). Descontente e inquieto quanto os rumos que a discussão se encaminhava antes dele, criticou as ideias expostas por Mannheim, White, Werner Stark e Parsons, enquanto tentava moldar uma interpretação sobre o conceito.

No percurso, Geertz identifica duas vertentes interpretativas de maior peso. A primeira delas se trata da “teoria do interesse”. Com raízes profundas na interpretação e tradição teórico-metodológica marxista, a vertente encontra seu fundamento na compreensão de que os sistemas



de ideias culturais estão enraizados na estrutura social, dando ênfase nas motivações daqueles que as professam, especialmente em relação à posição social e classe. As palavras de Geertz evidenciam o mais reto aspecto:

Além disso, a teoria do interesse soldou a especulação política ao combate político, apontando que as ideias são armas e que uma maneira excelente de institucionalizar uma visão particular da realidade – a de seu grupo, classe ou partido – é capturar o poder político e aplicá-lo. Essas contribuições são permanentes; e se a teoria do interesse não tem agora a hegemonia que já teve, não é tanto porque foi provada errada, mas porque seu aparato teórico mostrou-se muito rudimentar para lidar com a complexidade da interação entre fatores sociais, psicológicos e culturais que ela mesma descobriu. De certa forma, como a mecânica newtoniana, não foi tanto deslocada por desenvolvimentos subsequentes, mas absorvida por eles (Geertz, 2000, 201-202).²⁵

Concomitantemente, a “teoria da tensão” fundamenta seu sentido na ideia da crônica má integração da sociedade, uma vez que nenhuma ordem social conseguiria resolver completamente os problemas funcionais que enfrenta, resultando em antinomias entre diferentes valores, como liberdade e ordem política, e a sociedade apresentaria descontinuidades nos mais diversos níveis. Essas tensões sociais se refletem também no nível individual, levando a uma tensão psicológica que culmina em um desespero padronizado. Nesse sentido, a ideologia desempenha uma função simbólica, que alivia essa tensão enraizada nas discrepâncias. Desta forma,

“[...] as reações ideológicas a essas perturbações tenderão a ser semelhantes, uma semelhança que é reforçada pelas presunções de similaridades na "estrutura básica de personalidade" entre os membros de uma cultura, classe ou categoria ocupacional específica (Geertz, 2000, 204).²⁶

²⁵ *Further, the interest theory welded political speculation to political combat by pointing out that ideas are weapons and that an excellent way to institutionalize a particular view of reality – that of one's group, class, or party – is to capture political power and enforce it. These contributions are permanent; and if interest theory has not now the hegemony it once had, it is not so much because it has been proved wrong as because its theoretical apparatus turned out to be too rudimentary to cope with the complexity of the interaction among social, psychological, and cultural factors it itself uncovered. Rather like Newtonian mechanics, it has not been so much displaced by subsequent developments as absorbed into them. Tradução minha.*

²⁶ *[...] ideological reactions to the disturbances will tend to be similar, a similarity only reinforced by the presumed commonalities in "basic personality structure" among members of a particular culture, class, or occupational category. Tradução minha.*



Entretanto, Geertz defende uma interpretação cultural ao conceito de ideologia, influenciada pela sua defesa da descrição de densa, onde se traduz em um sistema ordenado de símbolos culturais oriundos de seu tempo de composição. Desse conjunto cultural, através de formas de expressão e significação da realidade experimentada, os indivíduos são capazes de tirar força para a ação. Sobre os sistemas simbólicos, Geertz argumenta:

[...] eles são fontes extrínsecas de informações em termos das quais a vida humana pode ser padronizada — mecanismos extrapessoais para a percepção, compreensão, julgamento e manipulação do mundo. Os padrões culturais — religioso, filosófico, estético, científico, ideológico — são "programas": eles fornecem um gabarito ou diagrama para a organização dos processos sociais e psicológicos, de forma semelhante aos sistemas genéticos que fornecem tal gabarito para a organização dos processos orgânicos (Geertz, 2000, 216).²⁷

Destarte, tanto os sistemas simbólicos quanto as ideologias se trata de orientações para a funcionalidade dos processos sociais e psicológicos humanos, sendo especialmente úteis quando os parâmetros pré-estabelecidos são quebrados. Portanto, para Geertz, uma ideologia serve como um fornecedor de modelos a partir do momento em que as orientações vigentes em determinado contexto, espaço ou sociedade deixam de orientar o processo político. Nesta direção, é possível entender que as ideologias buscam organizar espaços políticos de grande entropia, concedendo significados através de seu sistema de modo que possibilite a ação intencional dos indivíduos (Geertz, 2000, 219-220).

Com esse quadro em mente, creio ser possível fazer algumas afirmações. Conforme mencionado anteriormente, Anskar desejava com os *Miracula Sancti Willehadi* vincular-se à sé bremsense através da sua figura fundadora, Willehad, à medida que delimitava a comunidade resguardada pelo santo. Ainda, expressava sua visão sobre os limites políticos e espirituais das sées de Hamburgo e Bremen, de tal maneira que Hamburgo se ocuparia exclusivamente com as almas além do Elba e da evangelização entre os não cristãos, e Bremen se colocaria, ora como barreira aos interesses de outrem, ora como provedora de sua sé irmã em virtude da perda de Turhout. Parece evidente, tomando os conceitos de Geertz, que os *miracula* são resultados de um contexto de “interesse”, com Anskar aproximando-se da figura política de Willehad e

²⁷ [...] they are extrinsic sources of information in terms of which human life can be patterned—extrapersonal mechanisms for the perception, understanding, judgment, and manipulation of the world. Culture patterns – religious, philosophical, aesthetic, scientific, ideological – are "programs"; they provide a template or blueprint for the organization of social and psychological processes, much as genetic systems provide such a template for the organization of organic processes. Tradução minha.



organizando atribuições jurisdicionais, por um lado, e de “tensão”, com a crescente violência perpetrada pelos piratas escandinavos e a ameaça do culto de Alexandre em Wildeshausen, por outro.

Rimbert se encontrou em um cenário semelhante quando escreveu a *Vita Anskarii*. A biografia de Anskar nasceu do interesse de seu autor em assegurar seu espaço político e o de sua igreja perante opositores, ao passo que, virtude da fragmentação imperial entre os herdeiros carolíngios, expressava seu desejo por uma sociedade reordenada e aplicada ao cumprimento das Escrituras.

Arguindo duas décadas depois, John B. Thompson (1984) segue um caminho diferente, que se afasta de Geertz em práticas, mas não tanto em essência. Para ele, o termo "ideologia" tem uma longa e complexa história, sendo utilizado por sociólogos, antropólogos e analistas políticos, de modo a tornar o conceito parte do conjunto conceitual das ciências sociais. Entretanto, Thompson sublinha que, mesmo com a tentativa dessas disciplinas de domesticá-lo, o conceito ainda carrega uma conotação negativa difícil de ser removida. Esse é um problema profundo, que vem acompanhado de outros. Nessa direção, Thomson reconhece que as disciplinas sociais frequentemente assumem que as ideias são simplesmente transmitidas no mundo social, não dando a atenção devida à forma que esse processo ocorre: as palavras, as expressões, enfim, a linguagem. Indo por tal caminho, Thompson observa que a análise do discurso e a interpretação são elementos cruciais na compreensão da ideologia, especialmente ao considerar as relações de poder e dominação que estão imbricadas nas expressões significativas (Thompson, 1984, 1-3). O autor, por isso, defende:

Em primeiro lugar, estudar discurso significa analisar instâncias reais de expressão. O objeto de análise não é um exemplo bem elaborado projetado para testar nossas intuições linguísticas, mas sim instâncias reais de comunicação cotidiana: uma conversa entre amigos, uma interação em sala de aula, um editorial de jornal. Uma segunda característica comum a muitas formas de análise de discurso é a preocupação com unidades linguísticas que ultrapassam os limites de uma única sentença; daí o foco em sequências extensas de expressão em uma conversa ou em um texto. Uma terceira característica compartilhada pela maioria das formas de análise de discurso é o interesse nas relações entre atividade linguística e não linguística. É esse interesse - expresso de várias maneiras e com graus variados de sofisticação -



que torna a análise do discurso particularmente relevante na tentativa de explorar a relação entre linguagem e ideologia (Thompson, 1984, 8).²⁸

Para a análise do discurso, Thompson se apoia nas proposições de Paul Ricœur, e faculta um processo em três estágios:

- i. Análise Social: O início do processo se concentra nas condições sociais e históricas que moldam as ações e interações dos agentes, de forma a evidenciar as características institucionais e especificidades históricas que cercam o objeto. Essa análise é fundamental, uma vez que o estudo da ideologia falha se não considerar as relações de dominação e sua sustentação por meio da linguagem
- ii. Análise Discursiva: A segunda porção se debruça sobre as sequências de expressões, reconhecendo-as como construções linguísticas erigidas sobre estruturas articuladas, e não apenas como meros eventos situados em um pano de fundo social e histórico. O refino desse segmento da análise depende diretamente do terceiro.
- iii. Interpretação: Por fim, é a interpretação de fato que arremata o processo. A interpretação precisa ir além da análise da estrutura do discurso em questão, a fim de construir significados que fundamentem os meios nos quais o discurso sustenta relações de dominação (Thompson, 1984, 10-11)

Com essa estrutura analítica em mente, Thompson argumenta em favor das narrativas para o estudo da ideologia,

Pois a ideologia, na medida em que busca sustentar relações de dominação ao representá-las como 'legítimas', tende a assumir uma forma narrativa. Contam-se histórias que justificam o exercício do poder por aqueles que o possuem, situando esses indivíduos dentro

²⁸ *In the first place, to study discourse is to study actually occurring instances of expression. The object of analysis is not a well-honed example designed to test our linguistic intuitions, but rather actual instances of everyday communication: a conversation between friends, a classroom interaction, a newspaper editorial. A second characteristic which is common to many forms of discourse analysis is a concern with linguistic units that exceed the limits of a single sentence; hence the focus on extended sequences of expression in a conversation or a text. A third feature shared by most forms of discourse analysis is an interest in the relations between linguistic and non-linguistic activity. It is this interest - expressed in a variety of ways and with varying degrees of sophistication - which makes discourse analysis particularly relevant to the attempt to explore the relation between language and ideology. Ibidem, p.8. Tradução minha.*



de um conjunto de narrativas que recapitulam o passado e antecipam o futuro (Thompson, 1984, 11).²⁹

Deste ponto de vista, podemos notar que Anskar e Rimbert se preocuparam em representar suas ideias por meio das hagiografias, formas literárias integrantes do *corpus* literário cristão desde os primórdios da religião, por sua vez constituídos sobre tradições literárias diligentemente desenvolvidas pelos romanos. Igualmente, os *Miracula Willehadi* e a *Vita Anskarii* são produtos da instrumentalização desses moldes na defesa de ideias particulares, feitas por indivíduos cientes das expectativas de sua audiência (Palmer, 2018, 20; Almeida, 2014, 96). Anskar e Rimbert conheciam bem o sistema cultural cristão, o qual oferecia as condições apropriadas para a apresentação de suas ideias, e contaram histórias que justificam o exercício de poder de alguns núcleos, ao passo que negavam a outros.

Slavoj Žižek (1996), por outro lado, pontua de modo semelhante a Thompson quando descreve a preponderância da análise textual na investigação da ideologia, mas mergulha profundamente em busca da compreensão do espectro da ideologia, inspirado pelo idealismo de Hegel e psicanálise lacaniana. O filósofo esloveno critica a conceituação do termo entre os seus, cercado por lugares privilegiados, isenções e epistemologias ultrapassadas, caminhos que levam à uma apreciação da “ideologia” como quase qualquer coisa; atitudes que desconhecem dependências, crenças que se voltam à ação, a ideias que legitimam poderes dominantes (Žižek, 1996, 9).

Suas ideias vão além. Žižek contraria as perspectivas marxistas de ideologia, maiormente voltadas à “ilusão”, à ideologia como uma representação falsa de uma determinada realidade social. Toma por exemplo o discurso político: pode ser plenamente verdadeiro em sua objetividade, porém ideológico em sua raiz (Žižek, 1996, 12). Žižek aponta que

[...] uma ideologia não é necessariamente “falsa”: quanto a seu conteúdo positivo, ela poder ser “verdadeira”, muito precisa, pois o que realmente importa não é o conteúdo afirmado como tal, mas *o modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação*. Estamos dentro do espaço ideológico propriamente dito no momento em que esse conteúdo – “verdadeiro” ou “falso” (se verdadeiro,

²⁹ For ideology, in so far as it seeks to sustain relations of domination by representing them as 'legitimate', tends to assume a narrative form. Stories are told which justify the exercise of power by those who possess it, situating these individuals within a tissue of tales that recapitulate the past and anticipate the future. Tradução minha.



tanto melhor para o efeito ideológico) – é funcional com respeito a alguma relação de dominação social (“Poder”, “exploração”) de maneira intrinsecamente não transparente: para ser eficaz, *a lógica de legitimação da relação de dominação tem que permanecer oculta*. (Žižek, 1996, 13-14)

Percebo essa dimensão nas hagiografias. Nenhuma delas apresenta um quadro ilusório sobre a realidade, nem deturpa uma suposta “verdade” que existe além da ação dos indivíduos. Os *Miracula Willehadi* e a *Vita Anskarii* podem ser vistos como discursos políticos ideológicos a partir das suas efetividades particulares na legitimação e manutenção da dominação, ao passo que as mantém ocultas. Enquanto Anskar é sereno ao nomear os motivos da composição dos *miracula*, ainda que não totalmente, Rimbart se mostra circunspecto, reservando apenas à Corbie e seus monges os profundos motivos da composição do texto. É possível, no entanto, ter um bom discernimento da eficiência das obras em sustentar dinâmicas de dominação se olharmos nos séculos seguintes às composições: Adam de Bremen nomeia Anskar como redator de toda a *Vita Willehadi* (Adam, 1917, XXXI, 36), e não só dos *miracula*; e a Vida de Anskar é ampliada e preenchida com multidões.³⁰

Religião: sistema simbólico, modelos e projeções

O fio condutor dos elementos que compuseram a visão de mundo de Anskar e Rimbart é a religião cristã; interpretações das relações humanas, a ligação com o divino através das práticas rituais, bem como as ebulições políticas narradas nos documentos são expressões vívidas da instrumentalização de suas crenças na criação de uma narrativa de cunho inescapavelmente religioso e político. Assim, algumas concepções sobre religião são interessantes aqui, e mais uma vez Clifford Geertz oferece referenciais apropriados.

O ensaio de Geertz volta-se ao problema da religião ao assumi-la como um sistema cultural, e pode ser, de modo a orientar a investigação, definida como um conjunto simbólico que opera para implantar disposições e motivações duradouras nos indivíduos ao formular conceitos abrangentes relativos à existência e ao revestir essas concepções com uma aura de

³⁰ Sobre a interpretação e instrumentalização desse texto por Adam, ver: Grzybowski, Lukas Gabriel. 2020. “O Fracasso Idealizado: Reescrevendo a Vita Anskarii no Liber I das Gesta Hammaburgensis de Adam de Bremen.” *Diálogos* 24, no. 2. 376–396.



factualidade convincente, de modo que as disposições e motivações assumem uma notável sensação de realismo (Geertz, 2000, 90). Símbolos, para Geertz, correspondem a qualquer elemento que veicule comunicação, ao passo que em conjunto, entrelaçados como um sistema simbólico, fornecem modelos coletivos para a interpretação do mundo; correspondem a processos sociais e psicológicos que moldam o comportamento humano (Geertz, 2000, 92). Ao passo que é constantemente transformado e reinterpretado em nível coletivo e privado, os sistemas simbólicos estabelecem consciências sólidas, dispostas à determinados comportamentos (Geertz, 2000, 95-96). Seria desta maneira que a religião se comportaria quando praticada e experienciada pelos indivíduos, os quais formulam concepções gerais sobre a existência em vista de comportar os elementos do mundo cotidiano que fogem da compreensão imediata. Submetem essa experiência natural a um contexto metafísico, como é o caso do luto e do sofrimento (Geertz, 2000, 102-103).

Conforme a experiência do cotidiano compõe e transforma os sistemas simbólicos, a aproximação cabal desse espaço com o metafísico é expressa pela prática ritual, encimada por um conjunto de formas simbólicas. Geertz toma o termo de Milton Singer para definir esse contexto: Performances culturais (Geertz, 2000, 112-113). Penso ser evidente, conforme Geertz de fato aponta, que a experiência e a prática religiosa favorecem o espaço das relações sociais. Não apenas em relação à compreensão, aceitação e integração do mundo em modelos de explicação, mas também voltado à aproximação de grupos e no seu amparo. Ora, aqueles desamparados em um cotidiano fugidío, de aspectos naturais incontrolláveis e que geram dor, violência, medo, morte, uma vez munidos de ferramentas para enquadrá-los em sistemas simbólicos, tomam-no como referência às ações, realizadas então em conjunto. Eis aí a dimensão da religião ao antropólogo – e ao estudioso em geral:

[...] reside em sua capacidade de servir, para um indivíduo ou para um grupo, como fonte de concepções gerais, porém distintas, do mundo, do eu e das relações entre eles, por um lado - seu modelo *de* aspecto - e de disposições "mentais" enraizadas, não menos distintas - seu modelo *para* aspecto - por outro. A partir dessas funções culturais, fluem, por sua vez, suas funções sociais e psicológicas (Geertz, 2000, 123).³¹

³¹ [...] *lies in its capacity to serve, for an individual or for a group, as a source of general, yet distinctive, conceptions of the world, the self, and the relations between them, on the one hand - its model of aspect - and of rooted, no less distinctive "mental" dispositions - its model for aspect - on the other. From these cultural functions flow, in turn, its social and psychological ones.* Tradução minha.



Em via de conceder novas dimensões às proposições de Geertz, o historiador Wouter J. Hanegraaff (1999) compôs uma interpretação também por meio do reconhecimento da religião como um sistema simbólico que sustenta influência na ação humana através do oferecimento de possibilidades à sustentação do contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura meta-empírica. Seu caminho aponta para a definição de outros dois termos basilares à uma teoria da religião: “uma religião” e “espiritualidade”. Enquanto a primeira se refere a qualquer sistema simbólico incorporado por uma instituição social, a segunda se traduz por qualquer prática humana que relaciona o contato com o mundo cotidiano e o meta-empírico através da manipulação simbólica individual (Hanegraaff, 1999,122-123).

Mais uma vez o símbolo se posiciona no cerne da definição, explorado por Hanegraaff por meio da argumentação à complexidade dos sistemas simbólicos, ativos em complexos níveis coletivos, comunitários e concomitantemente privados. O universo das relações sociais dispõe aos indivíduos malhas de relações frequentemente conflitivas, ocasionando cisões nas interpretações comunais, como é o caso das doutrinas. A geração de diferentes doutrinas separa comunidades até então unidas. Todavia os sistemas simbólicos, uma vez não estilhaçados pela sinuosidade das doutrinas, mantém a coesão destas mesmas comunidades (Hanegraaff, 1999, 124). Os símbolos, portanto, mostram-se condicionantes para as relações humanas, mesmo quando a experiência social leva ao afastamento de grupos outrora harmônicos.

Se essa experiência dúbia, de afastamento-coesão, ocorre no espaço das relações humanas, evidencia-se que é no cotidiano que os símbolos são constituídos. No caso específico da religião, exposta aos indivíduos por seus próprios pares já como um sistema simbólico coletivo e que fornece moldes para a ação comunitária ou privada, é a partir da experiência privada, cristalizada pelas interpretações particulares, pertencente somente a cada indivíduo, que novos símbolos são criados. E por sua vez, a soma dos elementos simbólicos particulares, expostos, dialogados e entrelaçados com seus semelhantes, cria o novo. Dizendo de forma apropriada, Hanegraaff posiciona o universo privado cotidiano como o fator que define e fundamenta os sistemas simbólicos da religião (Hanegraaff, 1999, 125).

Entrementes, através do constructo teórico à compreensão das dimensões constituintes da religião erigido por Hanegraaff, me parece adequado tomá-los como referência ao entendimento da religião – sistema simbólico de fundo cristão – sustentada pelos francos do século IX, por um lado, e à compreensão da manipulação individual desse sistema pelos instrumentos cognitivos dos dois arcebispos de Hamburgo-Bremen em virtude se suas



diligências, por outro. Na medida que Anskar e Rimbert fundamentavam suas visões de mundo a partir dos sistemas simbólicos cristãos, sobretudo carolíngios, ambos os transformavam no âmbito privado de modo a constituir – a despeito dos modelos discursivos – uma narrativa singular, plenamente adequada aos seus problemas.

É nesse sentido que Anskar, nos *Miracula Willehadi*, expressa suas ideias, instrumentalizadas através do espaço narrativo que anuncia o desencadear dos milagres após o Pentecostes, que retrata a busca por auxílio por parte daqueles necessitados de saúde e providências, que lança mão à descrição dos espaços para definir dinâmicas de poder, e ocupa-se em caracterizar uma comunidade em consonância com suas diligências políticas. Anskar, em domínio privado, criou novos símbolos em volta dos espaços e situações que lhe interessavam, e os apresentou à sua audiência em forma de narrativa – esta por sua vez ordenada pelos modelos de escrita vigentes em seu tempo.

Rimbert trilha caminhos parecidos, uma vez que sua *Vita Anskarii* é sua expressão simbólica quanto às suas ideias de santidade e pretensões políticas, estas por sua vez voltadas ao angariamento de patronos para a evangelização do espaço escandinavo. Através de um sistema simbólico que significava ideias sobre o Norte, suas práticas culturais e religiosas, bem como determinações políticas, Rimbert compôs uma imagem sobre o conjunto, em pleno acordo com seus esforços. As personagens convocadas, as narrativas paralelas, os modelos de santidade, as revelações divinas, e a expressão sobre o Norte, todas elas estruturaram-se a partir de suas pretensões para com sua audiência em Corbie. Mais uma vez o conjunto literário da época forneceu ferramentas para suas expressões, articulados em favor de sua persona e instituição. Que se note, do privado para o comunitário.

Religião carolíngia no século IX: Anskar, Rimbert e o apocalipse

Ainda há um aspecto que concerne a investigação dos textos de Anskar e Rimbert. Por quê ambos, de formas diferentes, tanto se interessam pela conversão do Norte? Além do visto até agora, nos *miracula* e na *vita*, subjazem disposições sobre os rumos em que a própria história se encaminha; ao passo que as nações do *aquilo* se tornavam cristãs, mais próximo o mundo estaria do Juízo Final. Para entender esses ânimos, creio ser frutuoso voltar-me à religião carolíngia.



Thomas Noble (2015) oferece uma interpretação pertinente sobre a religião carolíngia, útil à compreensão do universo religioso dos clérigos de Hamburgo-Bremen. O historiador britânico defende que a religião foi o fator chave na unificação e universalização no Mundo Carolíngio. Os vastos conjuntos de reformas promovidos pela dinastia e as elites eclesiásticas são o que Noble chama de “unificar”, “especificar” e “santificar”. Nesse sentido, os carolíngios estavam mais interessados em promover uma postura cristã do que conhecimento religioso, uma vez que buscava fazê-lo de modo rígido, romano. Dessa maneira, teria sido sob os interesses da dinastia que o cristianismo se europeizou e romanizou-se, muito antes do papado buscar fazê-lo (Noble, 2015, 287). Retomando Geertz e Hanegraaff, vejo aqui a composição, imposição, e resultados da manipulação individual sobre o sistema simbólico religioso. Além disso, é clara a articulação da ideologia em favor da legitimação da dominação carolíngia sobre seus súditos, e numa das pontas desse sistema simbólico haveria espaço para o aguardo de seu próprio fim.

Marios Costambeys, Matthew Innes e Simon Maclean (2011) em seu livro “The Carolingian World”, por outro lado, expõem os problemas que esse cristianismo carolíngio havia de enfrentar em direção ao regramento da sociedade franca. Os autores apontam, portanto, o peso de variados problemas à religião do contexto, e um em especial me parece espelhado nos *Miracula* e na *Vita*: o problema da cristianização. Esta vertente particular do cristianismo, entrelaçada às dinâmicas políticas desde Pepino, o Breve, e levadas ao seu momento de maior promoção por Carlos Magno, necessitava de claras definições. Para isso, opunha-se àquilo que lhe seria diferente, de modo a estruturar a crença mais nas práticas comunais do que individuais (Costambeys, Innes e Maclean, 2011, 84). Nota-se o estímulo à ação.

No empreendimento da definição, as ideias sobre “religião”, “superstição”, “magia” e “paganismo” são definidos um em relação ao outro, maiormente através da reflexão de autores que reputam a partir de um locus cristão, preocupados com suas próprias formas de se relacionar com universo meta-empírico (Costambeys, Innes e Maclean, 2011, 86-87). Evidencia-se essa condição se o observador atento olhar à relação entre “cristãos” e “pagãos”, onde os primeiros constituem a definição dos segundos, e desta mesma relação é possível perceber a intrínseca dependência de ambos, uma vez que o cristão se interessa pela conversão do outro, conversão essa que significa submeter-se a uma instituição (Costambeys, Innes e Maclean, 2011, 94).



Costambeys, Innes e MacLean rumam então para demonstrar os esforços dos núcleos de poder em direção à sustentação de suas influências. Embora a patronagem monástica fosse mais interessante, o estímulo à evangelização se encontrava entre as incumbências da igreja, mesmo que sustentada em maior medida por grupos familiares ou desejo pessoal. Estas condutas são evidenciadas pelos materiais literários, em especial as hagiografias, defendendo os interesses particulares de seus autores. Este é o caso dos *Miracula Willehadi* e da *Vita Anskarii*. Os autores defendem que o “cristianismo” é um conjunto de atividades, e uma delas seria o confronto do paganismo (Costambeys, Innes e Maclean, 2011, 108); uma vez inserido em um ambiente anteriormente “não-cristão”, buscava tornar visível a mudança religiosa através de símbolos e rituais.

Nesse sentido, voltando o olhar aos textos dos clérigos de Hamburgo-Bremen, vejo que estas preocupações subjazem em suas linhas, e que se transformam a partir da relação particular e tanto Anskar e Rimbert possuíam com seus espaços específicos de evangelização. Wilfrid, Willibrord e Bonifácio lidaram com a conversão das gentes continentais; Anskar e Rimbert com aqueles que supostamente viviam onde o mundo acabava. Diferenciava-se de outros esforços de evangelização porque tratava diretamente da chegada do apocalipse.

James Palmer (2014) apresenta algumas considerações sobre o conceito de apocalipse. A ideia de apocalipse e suas ramificações nas primeiras porções da Idade Média são o coração da investigação de Palmer, uma vez que a noção de apocalipse possuiu constante ressonância nas sociedades humanas, revelando muito de como os indivíduos viam e se relacionavam com o mundo ao seu redor. No medievo, todo cristão possuiria conhecimento sobre a promessa do Fim, embora nenhum soubesse quando aconteceria. Não faltaram sinais durante a passagem dos séculos. Esses indivíduos, vivos ou não para presenciarem o fim, ao menos sabiam que experimentariam o Juízo Final. Neste sentido, a ação era estimulada pela inevitabilidade do Fim. Prevalencia entre os ânimos a exortação pastoral que mirava no preparo dos indivíduos e da sociedade como um todo – cristã, integrante do projeto do Divino – para encarar o tempo derradeiro. Palmer bem resume: na Idade Média, a ideia de Apocalipse era fator central na maneira em que indivíduos conceptualizavam, estimulavam e dirigiam a mudança (Palmer, 2014, 1-3).

Falando de Fim do Mundo, há de se definir o conceito. Para Palmer, os conceitos de “apocalipticismo” e “escatologia”, são carregados de sentidos próximos, porém de melhor funcionalidade em contextos específicos. A primeira, subseção da segunda, encontra sentido



especial quando usada popularmente, quando se trata de algo mal por excelência. Por sua vez, escatologia se trata do estudo das coisas finais, considerando a mortalidade do indivíduo, o perecimento das coisas terrenas e a inevitabilidade do Juízo Final (Palmer, 2014, 10). Acrescento, considerando o encaminhamento feito por Palmer, que escatologia conserva sentido especialmente profícuo para tratarmos da ideia de apocalipse em contexto cristão, e no caso, medieval. Ainda, Palmer ressalta, tanto na ideia de apocalipse quanto escatologia, o fiel pode ser esperançoso com a vinda do fim, uma vez que esse é capaz de cessar o sofrimento terreno e talvez levar a um lugar melhor (Palmer, 2014, 10). É este sentido de apocalipse que parece impulsionar Anskar e Rimbert a estimular a evangelização do Norte.

Entrementes, a presença dos escandinavos suscitava reflexões sobre o apocalipse por dois motivos: o primeiro, tratava-se de saqueadores vindos do Norte, trazendo à evidência as profecias de Joel, Ezequiel, Jeremias e as revelações sobre o flagelo de Gog e Magog. Em segundo lugar, eram pagãos vivendo nos limites do mundo, o que alimentava o imperativo da evangelização, conforme Matheus, 24.14. Esses estrangeiros tiveram papel importante nas mudanças nas visões de mundo cristãs (Palmer, 2014, 178).

Em certo sentido, toda a obra dos monges se volta para o Norte, para os interesses de dois religiosos para com a experiência física e meta-empírica de sua própria religião. Esta determinação orientou, aparentemente, os esforços pessoais de Anskar fora dos regna carolíngios, ao passo que estimulou Rimbert a discutir a natureza dos Cinocéfalos – homens com cabeça de cão, supostamente habitantes do Norte longínquo – com Ratramnus de Corbie. Como dito em momento anterior, a carta de Rimbert não chegou até o presente. Apenas a réplica de Ratramnus o fez, o que é suficiente para conjecturar sobre o interesse do arcebispo de Hamburgo-Bremen sobre os supostos habitantes nortenhos. Destarte, é possível pensar que a evangelização nos confins da terra confirmaria o fim do mundo físico e espiritual, mas que na ótica de Rimbert apenas aconteceria através da atuação de Hamburgo-Bremen.

Melhores análises poderiam ser realizadas se as inquirições de Rimbert não tivessem se perdido, mas pelas palavras de Ratramnus e a própria *Vita Anskarii*, creio ser possível notar que Rimbert sustentava uma percepção escatológica sobre o trabalho evangelizador de sua diocese. Havia a expectativa de encontrar estes seres além dos limites de seu mundo conhecido, o que poderia encorajar o esforço de novos e velhos evangelizadores (Palmer, 2014, 182-183).



Não obstante, Rimbert descreve os modos de vida dos escandinavos, encontrando eco na descrição dos modos de vida dos Cinocéfalos levada a cabo por Ratramnus:

Pois, quando se diz que a cidade é uma reunião de homens que vivem sob a mesma lei, e esses [cinocéfalos] são ditos habitar juntos em certas casas de aldeias, a definição de cidade parece adequada para eles. Pois, com sua coleta, eles formam uma multidão, e só podem habitar juntos sob a condição de alguma lei. Onde quer que uma lei seja observada, também está contida pelo consentimento das mentes, e não pode haver lei que não tenha sido decretada pelo consenso comum. No entanto, tal estado não poderia jamais ser estabelecido ou mantido além da disciplina da moralidade (Ratramnus, 1925, p.155).³²

Assim, como argumenta Palmer, o caráter apocalíptico e revelador da evangelização pesava sobre os envolvidos. As visões registradas por Anskar e incluídas em sua biografia por Rimbert são importantes para revelar esses ânimos. As visões fortalecem a determinação do monge, e também demonstram a aprovação divina para seus labores; são também, a meu ver, evidências da apreensão e, ao mesmo tempo, expectativa de principiar o apocalipse. Entretanto, o diálogo entre os clérigos não aponta, necessariamente, para um pensamento de iminência apocalíptica. Nesse contexto, o discurso sobre o apocalipse não era único e nem era hegemônico; era, sobretudo, uma opção para interpretar as mudanças e conflitos que aconteciam no mundo, podendo impulsionar os indivíduos à ação (Palmer, 2014, 187).

Embora indefinido, o fim estaria próximo. E mesmo que nem todos compartilhassem estas ideias, em Anskar e Rimbert – menos evidente em um, mais em outro – existia o interesse pela evangelização e conversão do Norte e a crença de que isto corresponderia ao cumprimento das profecias das Escrituras.

Algumas Conclusões

Tanto os *Miracula Willehadi* quanto a *Vita Anskarii*, acredito ter demonstrado, podem ser observados através de teorias não tão convencionais na crítica de tais materiais. Em

³² *Nam cum dicatur civitas esse coetus hominum eodem sub iure pariter degentium, istique simul cohabitare quaedam per villarum contubernia dicantur, civitatis diffinitio talibus convenire non ab re creditur. Siquidem et collectione sua multitudinem faciunt, et pariter habitare non nisi sub alicuius iure conditionis poterant. Ubi vero ius aliquod servatur, consensu quoque animorum una continetur, neque ius aliquod potest esse, quod consensus communis non decreverit. Verum talem praeter moralitatis disciplinam nec constitui nec custodiri aliquando potuit.* Tradução minha.



verdade, penso que especialmente este tipo de análise se mostra valiosa para chafurdar este emaranhado de significados não tão óbvios em direção às interpretações historiográficas que fujam de velhas discussões cujas maiores contribuições, não raro, são a polemização de elementos não muito relevantes, e, por fim, pouco contribuindo para o avanço investigativo. A esse respeito, para além estruturas teóricas tomadas como referências nas páginas anteriores, parecem-me surgir no horizonte determinados elementos deveras frutuosos à investigação do passado carolíngio, do processo da mudança religiosa nos espaços escandinavos, e, talvez não sem exagero, ao ofício do historiador como um todo.

Na década de 1960, Peter Berger e Thomas Luckmann contra argumentaram as então vigentes assunções (Berger e Luckmann, 2014, 14) sobre a construção do conhecimento no universo sociocultural com seu trabalho seminal “The Social Construction of Reality” (1966), o qual o argumento central reside em reconhecer que aquilo que os seres humanos compreendem como “realidade”, de fato é o produto de tipificações sobre a vida cotidiana (Berger e Luckmann, 2014, 51), assentadas tão profundamente em uma malha de relações sociais a ponto de erigirem instituições determinantes à forma que interagimos com o mundo ao nosso redor (Berger e Luckmann, 2014, 77). Em outras palavras, Berger e Luckmann apontaram para a inerente subjetividade do que compreendemos como “real”, “verdadeiro”, “natural”.

Embora o prisma composto pelos sociólogos derive de discussões relativas à constituição do indivíduo ante a sociedade – é o indivíduo que constrói a sociedade, ou a sociedade que constrói o indivíduo? –, como demonstra Reiner Keller (2011), a Sociologia do Conhecimento é diligente na aproximação do discurso. A realidade, socialmente construída através da significação da experiência humana, vale-se de mecanismos discursivos de caráter iminentemente políticos na sua articulação dentro do âmbito social. Através da legítima posição de oradores, a recepção por parte dos sujeitos produtores de subjetivações, e a subsequente atitude de ator sociais, individual ou coletivamente, em direção à realização concreta, é que o discurso é formado (Keller, 2011, 55). Dito de outra maneira, o discurso – frequentemente – pode ser o elemento definidor da forma na qual os indivíduos fabricam a realidade. Não obstante, Keller apresenta o conceito foucaultiano de Dispositifs como uma forma de analisar os elementos que corroboram para a operacionalização do discurso. Perante o glossário da *Sociology of Knowledge Approach to Discourse (SKAD)*:



Dispositif então refere-se àquilo que pode ser chamado uma infraestrutura estabilizada por atores sociais ou coletividades a fim de solucionar uma particular “situação com seus inerentes problemas de ação (Keller, 2011, 56).

33

Com estas ideias sobre a mesa, então, o historiador interessado em indagar o contexto formativo da igreja de Hamburgo-Bremen ou as percepções sobre a Escandinávia Medieval e a mudança religiosa, é capaz de se apropriar desses elementos teóricos na construção de interpretações críticas. É necessário, na minha perspectiva, ir além dos elementos facilmente visíveis e – supostamente – conjecturáveis do vestígio X ou Y, a fim de que o historiador não termine por criar redundâncias que pouco contribuem para a ampliação do conhecimento histórico.

Portanto, penso: é possível reconhecer uma hagiografia, no recorte carolíngio, escandinavo ou além, como um *Dispositif* comprometido com a perpetração das ideias do discurso encabeçado por determinado(s) autor(es)? Em que medida as ideias de um monge do século IX podem ser comprometidas como “ideológicas”, ou submetidas a um escrutínio preocupado em observá-la com outros olhos? Quais aspectos da experiência sociocultural de um hagiógrafo podem ser identificadas através de seus escritos? Quais os limites de uma *Vorstellungsgeschichte* se o objeto em questão apenas existe para nós através da interferência de copistas anônimos espalhadas por diversos manuscritos? Ou ainda, pode um campo a priori absolutamente diverso da história contribuir para um entendimento coerente dos vestígios, como, por exemplo, as Neurociências – especialmente se considerarmos as narrativas das fontes como produtos da consciência –? São perguntas difíceis de serem respondidas, e que dependem da diligência vindoura de historiadores aplicados.

Referências Bibliográficas

Vestígios

Adam de Bremen. 1917. *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*. In. B. Schmeidler (ed.) *Hamburgische Kirchengeschichte*. 3ª. Hannover: Hahnsche Buchhandlung. (Scriptores Rerum Germanicarum in Usus Scholarum Separatim Editi, 2).

³³ *Dispositif* then refers to what could be called an infrastructure established by social actors or collectivities in order to solve a particular ‘situation with its inherent problems of action.’”. Tradução minha.



Anskar. 1925. Epistola. In: Berolini (ed.) *Epistolarum tomus VI. Karolini aevi IV.* (Epistolae (in Quart) (Epp.).

Anskar. 1829. Vita Sancti Willehadi. In: Pertz, Georg Heinrich. *Annales et chronica aevi Carolini, II.* Hannover: MGH. 384-390. (Scriptores (in Folio)).

Ratramnus. 1925. Ratramni corbeiensis epistola. In: Berolini (ed.) *Epistolarum tomus VI. Karolini aevi IV.* (Epistolae (in Quart) (Epp.).

Rimbert. 1884. Vita Anskarii. In: Georg Waitz (Ed.). *Vita Anskarii auctore Rimberto: Anhang: Vita Rimberti,* Hannover: Hahn. (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi (SS rer. Germ.)

Estudos Consultados

Almeida, Néri de Barros. 2015. “Hagiografia, propaganda e memória histórica: o monasticismo na Legenda aurea de Jacopo de Varazze.” *Revista Territórios e Fronteiras*, v. 7, n. 2, 94–111.

Bagge, Sverre. 2014. *Cross and Scepter: The Rise of the Scandinavian Kingdoms from the Vikings to the Reformation.* Princeton: Princeton University Press.

Berend, Nora, org. 2007. *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c.900–1200.* Cambridge: Cambridge University Press.

Berger, Peter, e Luckmann, Thomas. 2014. *A Construção Social da Realidade.* Petrópolis: Vozes.

Correa, João Ricardo Malchiaffava Terceiro. 2024. A *Vita Anskarii* (c.865-876) e o arquiépiscopado de Hamburgo-Bremen: Rimbert e suas conceptualizações. In: Feldman, Sergio Alberto; Gatt, Pablo; Chiara, Pietro de. (eds.). *Sociedades de controle, discursos e representações no contexto do tardo antigo e medieval.* Ituiutaba: Barlavento, 131-155.

Costambeys, Marios, Matthew Innes, and Simon Maclean. 2011. *The Carolingian World.* Cambridge: Cambridge University Press.

Fraesdorff, David. 2005. *Der barbarische Norden: Vorstellungen und Fremdhheitskategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau.* Berlin: Akademie Verlag.



Fried, Johannes. 2008. "The Frankish Kingdoms, 817–911: The East and Middle Kingdoms." In: Rosamond McKitterick (ed.). *The New Cambridge Medieval History. Volume 2, c.700–c.900*. Cambridge: Cambridge University Press, 162–198.

Geertz, Clifford. 2000. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Goetz, Hans-Werner. 1979. "Vorstellungsgeschichte: Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit." *Archiv für Kulturgeschichte* 61, 1–35.

Goetz, Hans-Werner. 2011. *Gott und die Welt: Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters*. Berlin: Akademie Verlag. 13-48.

Grzybowski, L. G. Uma 'Terceira Via' para o Estudo das Idéias Políticas: A Vorstellungsgeschichte como resposta aos problemas colocados pela Cambridge School of the History of Political Thought In Revista Diálogos Mediterrânicos, v.3, 143-159. 2012.

Grzybowski, L. G., Politische Tugendvorstellungen im 12. Jahrhundert: Die Schriften Ottos von Freising und Bernhards von Clairvaux. Hamburg. Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. 328pp. 2014. [Dissertation. Online - <https://ediss.sub.uni-hamburg.de/handle/ediss/5379>]

Grzybowski, Lukas Gabriel. 2019. "O Paganismo Escandinavo Entre a Percepção e a Imaginação: A Vita Anskarii de Rimbert e as Gesta Hammaburgensis de Adam de Bremen." *História Revista* 24, no. 1: 135–154.

Grzybowski, Lukas Gabriel. 2020. "O Fracasso Idealizado: Reescrevendo a Vita Anskarii no Liber I das Gesta Hammaburgensis de Adam de Bremen." *Diálogos* 24, no. 2. 376–396.

Grzybowski, Lukas Gabriel. 2021. *The Christianization of Scandinavia in the Viking Era: Religious Change in Adam of Bremen's Historical Work*. Leeds: Arc Humanities Press.

Hanegraaff. 1999. "New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective." *Social Compass* 46, no. 2: 145–160.

Janson, Henrik. 2014. "Ansgar und die frühe Geschichte des Erzbistums Hammaburg." Em *Mythos Hammaburg: Archäologische Entdeckungen zu den Anfängen Hamburgs*, 262–279. Hamburg: Archäologisches Museum Hamburg.



Jones, Leslie Webber. 1947. "The Scriptorium at Corbie: I. The Library." *Speculum* 22, no. 2: 191–204.

Keller, Reiner. 2011. "The Sociology of Knowledge Approach to Discourse (SKAD)." *Human Studies* 34, no. 1: 43–65.

Klapheck, Thomas. 2008. *Der heilige Ansgar und die karolingische Nordmission*. Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung.

Knibbs, Eric. 2011. *Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen*. England: Ashgate Publishing Limited.

Mellor, Scott A. 2008. "St. Ansgar: His Swedish Mission and Its Larger Context." In: *Sanctity in the North: Saints, Lives and Cults in Medieval Scandinavia*, 40–49. Canada: University of Toronto Press Incorporated.

Müller-Wille, Michael. 2004. "Ansgar und die Archäologie: Der Norden und das christliche Europa in karolingischer Zeit." *Germania* 82: 432–458.

Nelson, Janet. 2008. "The Frankish Kingdoms, 814–898: The West." In: Rosamond McKitterick (ed.) *The New Cambridge Medieval History. Volume 2, c.700–c.900*, 199–224. Cambridge: Cambridge University Press.

Noble, Thomas F. X. 2015. "Carolingian Religion." *Church History* 84, no. 2 (June): 287–307.

Palmer, James T. 2014. *The Apocalypse in the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Palmer, James Trevor. 2018. *Early Medieval Hagiography*. Leeds, England: Arc Humanities Press.

Palmer, James Trevor. 2004. "Rimbert's Vita Anskarii and Scandinavian Mission in the Ninth Century." *Journal of Ecclesiastical History* 55, no. 2 (April): 235–256.

Sawyer, Birgit, and Peter Sawyer. 1993. *Medieval Scandinavia: From Conversion to Reformation, circa 800-1500*. Minneapolis: University of Minnesota Press.



Schuler, Erich. 2010. "The Saxons within Carolingian Christendom: Post-Conquest Identity in the Translations of Vitus, Pusinna and Liborius." *Journal of Medieval History* 36, no. 1: 39–54.

Søvsvø, Morten. 2014. "Ansgars Kirche in Ribe." In: *Mythos Hammaburg: Archäologische Entdeckungen zu den Anfängen Hamburgs*, 245–254. Hamburg: Archäologisches Museum Hamburg.

Thompson, John Brookshire. 1984. *Studies in the Theory of Ideology*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Winroth, Anders. 2012. *The Conversion of Scandinavia: Vikings, Merchants, and Missionaries in the Remaking of Northern Europe*. New Haven: Yale University Press.

Wood, Ian. 2001. *The Missionary Life: Saints and the Evangelization of Europe, 400–1050*. Oxon, New York: Routledge.

Žižek, Slavoj. 1994. "Introdução: O Espectro da Ideologia." In. *Um Mapa da Ideologia*, 7–38. Rio de Janeiro: Contraponto.



Capítulo 4

***Ynglinga saga*: Introdução, Tradução direta do Nórdico Antigo e Notas**

Pedro de Araujo Buzzo Costa Botelho¹

Apresentação da Ynglinga saga

O que se segue nas próximas páginas? Poderia se perguntar o leitor que fosse de encontro a essa tradução. Um relato “fiel”, com todas as aspas possíveis, do contexto pré-cristão escandinavo? Uma história dos, tão populares hoje em dia, vikings? Para que o leitor não caia em falácias ou equívocos com relação ao que lerá, faço uma breve explicação do tema e da obra.

Pois então, o que é esse texto que se segue? A *Ynglinga saga* é a primeira história do compilado de *könungasögur* ou sagas de reis, chamado tanto pela tradição literária, quanto pela historiografia, de *Heimskringla*. Tal título, deve-se notar, não foi dado pelo autor que compôs o texto, se é que podemos falar de apenas um autor (algo que discutirei à frente). Na verdade, o nome nem medieval é. O compilado passa a ser chamado de *Heimskringla*, de forma “canônica”, com a edição de Jóhann Peringskiöld (1697) *Heims Kringla eller Snorre Sturlusons Nordländske Konunga Sagor*, e advém de uma transcrição em papel, o *Sth. 18, fol* (Aðalbjarnarson 1941, V e Boulhosa 2005, 8). Poderíamos traduzir o nome então como “O Círculo do Mundo”, e se formos ao capítulo I da *Ygs*², entenderemos o motivo: o narrador inicia o texto justamente falando sobre as formas do mundo – especificamente, com as palavras *Kringla heimsins* – e como esse é recortado por baías e dividido por mares e rios, essencialmente nos demonstrando suas ideias sobre a geografia de seu mundo. Porém, esse é o limite do título para com o texto.

¹ Mestrando em História Social pela Universidade Estadual de Londrina. Orientado pelo Profº Drº Lukas Gabriel Grzybowski. *Lattes*: 4887484007598453. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-3762-5869>.

² Abrevio, para facilitar a leitura, *Ynglinga saga* como *Ygs*.



Como mencionei acima, a *Ygs* abre, portanto, nosso compilado de sagas de reis. Esse que narra desde os tempos lendários da Escandinávia até *c.* 1177. O que nos interessa para a apresentação desta tradução, no entanto, é justamente o passado lendário narrado na *Ygs*. Nosso narrador trata de apresentar o que o mesmo julga ser – ou quer que seja – as origens dos reis da Noruega, afinal, são sobre esses que as histórias que sucedem a *Ygs* tratarão. Desta maneira, são apresentados os *Æsir* e os *Vanir*, dois grupos de deuses da mitologia nórdica. Ainda que neste texto em particular, nosso narrador os descreva não como deuses, mas sim como antigos chefes, os quais o povo acreditava serem deuses. Isso nos demonstra um pouco de quem é esse narrador: naturalmente um cristão, portanto, tais figuras não poderiam ser descritas como deuses, afinal haveria apenas um Deus, em sua concepção. Dentre os *Æsir*, aparece Óðinn, como a personagem principal. Como será visto na narrativa, certa atenção é dedicada a Óðinn, com alguns capítulos. No entanto, é Njǫrðr – dos *Vanir* – quem assume o poder após Óðinn, e dará origem a linhagem dos *Ynglingar*, essa que se seguirá, até o fim da narrativa.

Depois da morte do último *Vanir*, *Yngvifreyr*, segue-se a linhagem com *Fjǫlnir* e até o capítulo L, com *Rǫgnvaldr*, quando a narrativa se encerra. Nesse intervalo, o qual denomino de “segundo arco” – o primeiro sendo as histórias e estabelecimento dos *Æsir* e *Vanir* – apresentam-se várias histórias sinópticas sobre cada rei, algumas mais curtas, sendo contadas apenas num capítulo, e outras mais longas, sendo contadas em dois ou três capítulos, até a morte do rei. A importância do texto é primeiramente a de dar uma origem à linhagem dos reis noruegueses, os quais o narrador conta nas sagas seguintes da obra. E ainda mais, uma origem, ainda que lendária e não completamente atestada pelo narrador – como o mesmo especifica no prólogo – mas legitimada através de uma genealogia que se forma no decorrer dos capítulos. Este é, afinal, o início da linhagem dos homens que detém o poder real, investido pelo divino, dentro da concepção medieval.

Bem, até aqui talvez o leitor tenha se perguntado “o que é uma *saga*?”. Nesse sentido, elucidado: *saga* vem do verbo islandês *segja*, que quer dizer “contar, dizer, relatar”. *Saga*, no nominativo singular, e *sögur/sogur* no plural, portanto poderia ser traduzido como história/histórias. Essa seria a explicação mais comum, encontrada amplamente nos textos de introdução às sagas islandesas. No entanto, trago uma explicação feita pelo pesquisador soviético Mikhail Steblin Kamenskij, em seu livro *The Saga Mind*:



Essa palavra poderia ainda designar os próprios eventos narrados: por exemplo, “Ele já era bem velho no tempo que esses eventos (*sjá saga*) aconteceram.” E como os eventos contados na saga eram, na maioria das vezes, disputas, *saga* poderia também significar “disputa”. Por exemplo, “Então se originou a disputa entre Þorbjörn e Hávarðr, o Manco (*saga þeira Þorbjarnar ok Hávarðar ins halta*)”. Porém, enquanto no Islandês Moderno essa palavra tem dois significados claramente distintos – uma saga como um trabalho literário e história como uma disciplina acadêmica – no Islandês Antigo, não há o menor traço de tal distinção. Fosse uma narrativa considerada fato ou ficção, essa era designada por essa palavra (1973, 26, tradução minha³).

Nesse sentido, a palavra *saga* se aproxima, e muito, da palavra “história”. Afinal, o termo “estória” caiu em desuso, dessa maneira, “história” no Português Moderno engloba tanto uma história acadêmica, feita por historiadores, quanto uma história de ninar, ou uma anedota, ou mesmo uma história ficcional. E ainda, um relato de algo que aconteceu, *e.g.* ontem, fui ao mercado e comprei dois pães, depois voltei para casa. Em cada contexto, poderíamos falar de história, transitando entre os significados da mesma palavra. No Nórdico Antigo, *saga* funciona de maneira semelhante, contudo, como Kamenskij coloca, não havia uma distinção clara – mesmo pelo contexto, e aí jaz a principal diferença entre história e *saga* – de quando a palavra se referia a fato ou ficção, isso porque a própria distinção entre os dois conceitos, na Islândia Medieval, não era clara, e talvez – para a grande parcela menos instruída da população – sequer existisse.

Enquanto literatura, como coloca Théo de Borba Moosburger, “As sagas são um gênero literário à parte; não são romances, não são novelas: são textos em prosa nos quais se podem, sim, reconhecer semelhanças com esses outros gêneros, e que também possuem muito em comum com as epopeias, mas com elementos próprios” (2024, 11). E dentro desse gênero das sagas, podemos dizer que há vários subgêneros: primeiro, como vemos no caso da *Ygs*, as sagas de reis ou *könungasögur*; mas também *fornaldarsögur* ou

³ This word could also designate the narrated events themselves: for example, "He was already very old at the time when these events (*sjá saga*) took place." And since the events told of in the saga were most often feuds, *saga* could also mean "feud". For example, "Thus originated the feud between Þorbjörn and Hávarðr the Lamé (*saga þeira Þorbjarnar ok Hávarðar ins halta*)" But while in Modern Icelandic this word has two clearly distinct meanings - a saga as a literary work and history as a scholarly discipline - in Old Icelandic there is not the slightest trace of such a distinction. Whether a narrative was considered fact or fiction, it was designated by this word.



sagas dos tempos antigos (i.e. sagas lendárias, das quais a Ygs compartilha alguns elementos), biskupasögur (sagas de bispos, que se assemelham bastante com hagiografias), íslendingasögur (sagas de islandeses, que narram disputas entre famílias islandesas e suas histórias), samtíðarsögur (sagas dos tempos contemporâneos, em que os dois últimos subgêneros geralmente são colocados) e riddarasögur (ou sagas de cavaleiros, que são mais tardias, e se assemelham, em certo grau, com romances de cavalaria) (Clunies Ross 2010).

E diante disso tudo, retomo a questão colocada na primeira linha desse texto, que remete a como o leitor deve encarar o que lerá. Talvez isso seja mais óbvio para aqueles leitores já familiarizados com as teorias da história atuais, e com o modo como se vê e percebe história. Ainda assim, cabe uma explicação. Possivelmente, o ponto de partida seja elucidar a diferença entre o que foi e o que é narrado. Isto é, o passado per se, aquilo que de fato ocorreu, de um lado, e de outro, uma narrativa sobre o ocorrido. Ambos não são a mesma coisa, e na verdade aquilo que foi é inacessível (diretamente) para nós, mesmo que o tenhamos experienciado. E nesse caso, retomamos o passado indiretamente, através da memória, essa que não é confiável, uma vez que – conforme nos afastamos temporalmente do que já foi – a memória desbota e os tais fatos junto dela, ficando cada vez menos claros, e sofrendo o efeito da nostalgia. No caso, e esse se aplica aqui, de não termos vivenciado aquilo que é narrado, tomamos outras fontes para construir uma narrativa sobre o passado. No ofício histórico dos dias de hoje, nós historiadores o fazemos seguindo certos passos metodológicos – os quais não adentrarei aqui, afinal esse não é o objetivo do texto – buscando nos aproximar daquele passado, com cautelas, e tendo sempre em mente que uma “objetividade”, outrora muito almejada, é virtualmente inconcebível. No caso de nosso texto, a Ygs, o narrador naturalmente não teve contato algum com tais metodologias ou concepções de história atuais. Nesse sentido, podemos pensar que o mesmo apenas acreditava estar narrando o que ocorreu. E, no entanto, esse mesmo narrador ainda imbuí o texto com suas concepções, ideias e ideais (Goetz 1979; 2012 e Grzybowski 2012) – dentre os quais, podemos notar, sua perspectiva cristã, por vezes implicada em ações de personagens.

O ponto que almejo aqui, é o de elucidar ao leitor que este não é – de forma alguma – um relato fiel daquilo que foi. Pelo contrário, trata-se de uma narrativa construída a cabo, com objetivos por parte de seu narrador, com suas concepções escondidas nas entrelinhas do texto, as quais nos revelam um pouco mais sobre essa figura incógnita.



Desse modo, primeiro temos que considerar que o texto foi composto por volta de 1230, e, portanto, é impossível que o narrador tenha vivenciado – ou mesmo conhecido alguém que vivenciou – aquele passado sobre o qual narra na Ygs. Muito do mesmo provavelmente sequer ocorreu. Como será visto no prólogo, nosso narrador cita algumas de suas fontes, dentre as quais, a poesia escáldica. Essa seria uma fonte oral, ainda que nosso acesso à mesma seja em sua forma cristalizada em texto. Há hoje um certo consenso de que existiram influências de uma tradição oral sobre a concepção das sagas enquanto monumentos literários, ainda assim, isso não aumenta seu “grau de confiança” para tratar daquele passado narrado. Pensando pela lógica até aqui colocada, podemos – de uma forma muito mais frutífera – refletir acerca do tempo em que o texto é escrito, através das migalhas de sua personalidade, que o narrador deixou para trás nas entrelinhas. Quanto ao “grau de confiança”, acredito já estar claro o bastante que esta não é uma fonte crível para tratarmos de um passado escandinavo pré-cristão propriamente dito⁴. Já quanto aos vikings, remeto à nota 211, em que explico um pouco acerca do problemático termo.

Por fim, trato aqui da autoria do texto. O Heimskringla, como um todo, é normalmente atribuído ao islandês Snorri Sturluson, seja pela historiografia, seja pela tradição literária. Contudo, considero essa afirmação problemática – como argumentei recentemente numa comunicação intitulada “É preciso dar nome aos donos das penas? Discutindo a autoria na Escandinávia medieval, através do Heimskringla e da Hrólfs saga kraka”, no X Simpósio Nacional e IX Internacional de Estudos Celtas e Germânicos. Elaboro agora uma breve explicação. O primeiro ponto que se deve notar é que a afirmação de que o autor do Heimskringla é Snorri carece de evidências sólidas. Como? Bem, a atribuição advém principalmente das duas primeiras traduções da obra para o Norueguês, feitas por Laurents Hanssøn (1551) – *Fortalen Snorris Sturlis Historiographi Noruegiae* – e Peder Claussøn Friis (1633) – *Snore Sturlesøns Gamle Norsk Chrønike*. Ambos trazem a informação de que Snorri teria sido o autor do compilado de sagas de reis, porém sua fonte é um tanto quanto obscura. Isso porque não há manuscrito medieval algum que corrobore com tal reivindicação. O único manuscrito com um prólogo parecido com o de Hanssøn é o *Frísbók/Codex Frisianus* (AM 45. fol. c. 1300-1325), que, no

⁴ Caso interesse ao leitor, ver Barreiro, Santiago. 2016 Pagãos fictícios, feiticeiros imaginários, alteridades literárias: As sagas islandesas como fonte historiográfica e sua representação do mundo pré-cristão. *Diálogos*, v. 20, n. 3, 97-115 e Grzybowski, L. G., The Christianization of Scandinavia in the Viking Era: Religious change in Adam of Bremen’s historical work. Leeds: Arc Humanities. 2021.



entanto, afirma que a obra é de autoria de Ari Þorgilsson, o mesmo autor do *Íslendingabók*. Tal afirmação é rejeitada – com razão – pela historiografia (Aðalbjarnarson, 1941), uma vez que Ari já teria falecido no momento de composição do texto, esse que ainda narra alguns fatos que teriam tomado lugar após a morte do mesmo.

Ainda assim, Jakub Benediktsson (1955 *apud* Whaley 1991) argumenta que um certo manuscrito medieval – agora perdido – e não relacionado ao principal manuscrito (*Kringla/Lbs. fragm. 82 c. 1260*, do qual, após um incêndio, resta apenas uma página) teria sido a fonte tanto para Hanssøn, quanto para Friis. Contudo, também observamos divergências contemporâneas às duas traduções: Christiern Pedersen (1554), atribuí a obra ao bispo Ísleifr ou a Ari; Mattis Størssøn (1569) e Arngrímur Jónsson (1609) não nomeiam autores. Alguns pesquisadores – como a própria Whaley – argumentam ainda que a coesão, racionalidade, vigor narrativo e o uso frequente de versos escáldicos são fatores que corroboram para a atribuição da obra a Snorri. Contudo, isso não é unívoco na academia, desse modo, coloco a pesquisadora Patrícia Pires Boulhosa como uma das autoridades que discordam de que a obra é de autoria de Snorri Sturluson.

Outro ponto que o leitor deve observar é a concepção de autoria. Hoje em dia, temos uma noção do autor como dono – no sentido da propriedade intelectual – de seu texto. Tanto que o nome do autor sempre acompanha sua publicação. Tal concepção, no entanto, foi desenvolvida entre os séculos XVI e XIX, e, portanto, não pode ser aplicada para o Medieval. Para pensar na autoria medieval, trago Goldschmidt, que pensa que essa deve ser entendida dentro da ideia de aquisição do conhecimento – *scientia de omni scibili* – adquirindo algo que faz parte de um todo (1943). Ou seja, temos uma noção de autoria que é mais “corporativa” e menos individual do que a autoria moderna. Pode-se dizer que aquele indivíduo medieval estava obtendo um pedaço do conhecimento adquirido por alguém, há muito tempo. Tão me parece ser assim, que – frequentemente – temos intertextualidades entre os manuscritos medievais, por vezes *ipsis litteris*, como é o caso da *Kristni saga*, que contém boa parte do *Íslendingabók* letra por letra, mas não cita que a obra foi escrita por Ari Þorgilsson. Isso se deve, possivelmente, além da já colocada noção de autoria, ao fato de que simplesmente não seria necessário dizer de onde provinha aquele texto, uma vez que isso estaria implícito ao público conhecedor. Assim, faço a seguinte citação:



O fato de que um escriba escreveu um texto primeiro importa menos do que a contínua (re)escrita de um trabalho; essa perpétua e múltipla atividade faz da literatura medieval uma oficina de escrita. O significado está em todo o lugar, a origem, em nenhum (Cerquiglini 1989 apud Boulhosa 2005, 23-24, tradução minha)⁵.

Portanto, me parece mais frutífero pensar no *Heimskringla* como uma obra anônima, ainda que possamos considerar que Snorri, de fato, tenha empregado algum papel em sua composição, possivelmente como um de seus compiladores (Jørgensen 1995). Partindo do ponto em que trabalhamos com um autor anônimo, podemos nos voltar para as entrelinhas, dando uma face à figura incógnita que narra o texto.

Por último, gostaria de falar sobre uma tradução, em Português, da *Ynglinga saga*. Recentemente, publiquei – com o pesquisador João Ricardo T. M. Correa. – um artigo intitulado *O Estudo da Escandinávia Medieval e o Problema de uma Tradução Indireta: Análise de um Caso Prático Através da “Ynglinga Saga, a História dos Deuses e Reis Nórdicos”*. No mesmo, demonstramos que a atual tradução – que se diz feita diretamente do Nórdico Antigo – do jornalista Allan Pinto Marante, aparenta na realidade ser uma tradução (in)direta, feita não do Nórdico Antigo, mas do Inglês para o Português. Além disso, como o título torna natural, abordamos alguns problemas do uso de traduções por parte do historiador. Deste modo, caso interesse ao leitor, recomendo a leitura do mesmo artigo. Não me ocuparei aqui de abordar os problemas com a tradução – aparentemente – (in)direta de Marante, visto que já o fiz anteriormente.

O Nórdico Antigo

Assim nomeamos a língua em que a *Ygs* está originalmente escrita. Até agora, o leitor provavelmente reparou que me refiro muito à Islândia, isso porque foi nessa ilha em que a grande maioria do *corpus* documental em Nórdico Antigo foi escrito. Contudo, ao tratarmos do Nórdico Antigo, temos de ter em mente que em determinado período, o mesmo não se referia apenas à língua falada na Islândia. Tal língua possui alguns

⁵ That a certain scribal hand was the first to write a text matters less than this ceaseless rewriting of a work, which belongs to whom, once again, lays it out and shapes it. This perpetual and multiple activity turns the medieval literature into a workshop of writing. The meaning is everywhere, the origin is nowhere.



sinônimos em outros idiomas modernos, como *Old Norse* ou *Altnördisch*, bem como alguns que são contemporâneos à composição dos textos (*i.e.*, um intervalo que colocamos entre os séculos XII e XIV): o *nærreno* e *dǫnsk tunga*, respectivamente, “nórdico” ou “norueguês” e “língua dinamarquesa”.

Apesar de, atualmente, poderem dar a ideia de norueguês e dinamarquês, ambos os termos se referem ao Nórdico Antigo, num momento em que havia poucas diferenças regionais nessa língua falada, de maneira geral, em toda a Escandinávia. Mais especificamente, podemos tratar de Antigo Escandinavo do Leste (sueco e dinamarquês) e do Oeste (norueguês e islandês), termos que empresto do volume I de *Lendo em Nórdico: uma Introdução à Língua das Sagas, das Eddas e das Inscrições Rúnicas da Era Viking*, de Théo de Borba Moosburger. E nesse sentido, “Nórdico Antigo” pode ser um tanto quanto generalizante, ao pensarmos em todos os territórios que o termo engloba. Ao mesmo tempo, podemos simplesmente usar o termo para nos referir à Islândia, em que os textos foram escritos, e de mesmo modo poderíamos utilizar o termo “Islandês Antigo” ou “Islandês Medieval”. Vale notar que o Islandês Moderno conservou boa parte das estruturas e palavras do Medieval, ainda que ressignificando-as com o passar do tempo. Pode-se falar, portanto, que o Islandês Medieval estaria para o Islandês Moderno, como o Português Medieval está para o Português Moderno. Afinal, nós, lusófonos, podemos abrir um livro de Camões ou alguma crônica de Fernão Lopes e lê-los, ainda que com o auxílio de um dicionário próprio. O mesmo fenômeno pode ser observado com islandeses lendo alguma das edições da coleção Íslenzk Fornrit.

Tendo explicado um pouco sobre a língua em que a *Ygs* está escrita, agora passo para uma breve explicação quanto à pronúncia de algumas das vogais que o leitor irá encontrar em nomes de personagens e lugares. Primeiro, sobre as vogais com acentos: á, é, í, ó, ú, ý. Diferentemente do Português moderno, em que o acento marca a sílaba tônica da palavra, no Nórdico Antigo, o mesmo serve para demonstrar um alongamento da vogal, enquanto que a sílaba tônica é sempre a primeira. Nesse sentido, “á” deve ser lido como “aa”, “é” como “ee”, assim progressivamente. Note que o “y” e “ý” se pronunciam de forma similar ao “u” em francês. Além disso, há duas ligaturas œ e æ. Œ é similar ao ö alemão, e longo. Æ tem quase o mesmo som de é, como em fé ou pé, porém mais aberto. Temos ainda algumas vogais diferentes, como ɔ e ø. O “o caudado” ou Ȯ representa um som de o, porém mais aberto e breve. Já o “o cortado” Ø, se pronuncia como œ, porém breve.



Antes das consoantes, temos a semivogal “j”, que diferentemente do Português Moderno, se pronuncia como “i”, em “sair”. Nesse sentido, “Njǫrðr” se lê “Niordr” (com o “o” aberto e “j” com som de “i”). E ainda temos duas consoantes estranhas ao público lusófono: Þ e ð. Þ (thorn) se fala com o som do “th” Inglês, como da palavra *think*, enquanto que ð tem o som do “th” Inglês, mas como na palavra *mother*, ou seja, não muito diferente de nosso “d”. Essa foi uma brevíssima explicação sobre essa pequena parte da fonética do Nórdico Antigo, boa parte da qual advém das sessões 1.2.1 (*Vogais*) e 1.2.3 (*Consoantes*) do livro *Lendo em Nórdico* (2023, pp. 52-54), mencionado anteriormente. Remeto ao mesmo para uma explicação muito mais detalhada do tema, bem como para o leitor que se interesse por aprender o Nórdico Antigo por conta própria.

Nota sobre a tradução

Durante a tradução da *Ygs*, busquei uma equivalência formal (Bassnett 2002), sempre que possível, inspirando-me no estilo de tradução do professor Théo de Borba Moosburger. Isso se reflete em alguns momentos do texto. Primeiramente, o leitor notará as transições repentinas nos tempos verbais, especialmente quando se narra alguma sequência de eventos mais corrida. Como se nota no seguinte trecho, do capítulo XXI:

Álfr ræddi opt um, bað hana fara fyrr at sofa, sagði, at hann vildi ekki vaka eptir henni. Hon svarar ok segir, at sú kona væri sæl, er heldr skyldi eiga Yngva en Álf. Hann reiddisk því mjök, er hon mælti þat opt (1941, 41).

Álfr frequentemente falava sobre isso, implorava a ela para vir dormir mais cedo, dizia que ele não desejava ficar acordado por ela. Ela responde, e diz que seria feliz a mulher que tivesse Yngvi ao invés de Álfr. Ele, assim, zangou-se muito, pois ela falava isso frequentemente.

Dentro da proposta da equivalência formal, busco naturalmente preservar a forma do texto, desde que não prejudique a compreensão do mesmo. Porém, poderíamos traduzir o mesmo trecho da seguinte forma:



Álfr frequentemente falava sobre isso, implorando a ela para vir dormir mais cedo, dizendo que ele não desejava ficar acordado por ela. E ela respondia, e dizia que seria feliz a mulher que tivesse Yngvi ao invés de Álfr. Ele, assim, zangou-se muito, pois ela falava isso frequentemente.

Todavia, como disse, atenho-me à equivalência na forma. Portanto, assim como na língua de partida, preservo os tempos verbais. O salto entre os mesmos é uma característica comum às sagas, utilizada justamente para narrar sequências narrativas, ainda que geralmente mais intensas. Essa ferramenta narrativa não é tão comum nas sagas de reis, como é nas sagas de islandeses, um gênero já mais tardio.

Diante da mesma proposta, não busquei poupar o leitor de repetições que, facilmente, seriam evitadas pelo uso de pronomes – ou ainda sua supressão – quiçá pela retirada de alguns “e” s. Vemos o seguinte nesse trecho, do capítulo II:

Hann var svá sigrsæll, at í hverri orrostu fekk hann gagn, ok svá kom, at hans menn trúðu því, at hann ætti heimilan sigr í hverri orrostu (1941, 11).

Ele era tão vitorioso que, em cada batalha, ele obtinha triunfo, e aconteceu assim, que seus homens acreditavam que ele tinha o direito à vitória, em cada batalha.

Poderíamos dizer o mesmo, da seguinte maneira:

Ele era tão vitorioso que, em toda batalha, obtinha triunfo, e aconteceu assim, que seus homens acreditavam que o mesmo tinha o direito à vitória, em cada batalha.

Contudo, tentando me aproximar ao máximo – ainda que, ao mesmo tempo, tendo a noção de que qualquer tradução jamais substituirá a leitura do original – do texto em Nórdico Antigo, optei por replicar as repetições, inclusive evitando o uso de sinônimos, a menos que o mesmo fosse feito pelo narrador.

Um elemento que talvez aproxime o leitor ainda mais do texto na língua de partida são os patronímicos, epítetos e nomes de lugares. Os patronímicos são “apelidos” relativos ao pai da pessoa, e são amplamente utilizados nas línguas nórdicas, ainda hoje.



Porém, para que seu uso fizesse mais sentido em Português, optei por traduzi-los. Dessa forma, ao invés de lermos algo como: “Fulano Ciclanosson”, lemos “Fulano, filho de Ciclano”. Já quanto aos epítetos, esses apelidos trazem uma característica – geralmente generalizante, diga-se de passagem – da personagem a qual se referem. Um exemplo é Hrólfr *kraki*, em que “*kraki*” provavelmente causaria algum estranhamento ao leitor não especializado. Assim, optei por traduzi-lo como Hrólfr-vareta. No caso dos nomes de lugares, acredito que os traduzir possa aproximar o leitor do texto, ao passo que mantê-los no original poderia afastá-lo. Portanto, tomei certas liberdades quanto a sua tradução, ainda que nem sempre tenha sido possível fazê-lo, uma vez que algumas palavras usadas para compor os nomes dos lugares possuem significados obscuros, que não fariam sentido em Português. De qualquer modo, quando traduzidos, talvez remetam às obras de fantasia, por exemplo nas *Crônicas de Gelo e Fogo*, de George R. R. Martin, quando se traduz “*King’s Landing*” por “Porto Real”. Aqui, temos por exemplo, “*Geirstaðr*”, que traduzi como “Enseada das lanças”. Exceto para os patronímicos, que são um caso tanto quanto óbvio, escolhi trazer os nomes originais em nota de rodapé. Desse modo, o leitor pode ter acesso aos mesmos, e tirar suas próprias conclusões.

Quanto à grafia dos nomes. Optei por mantê-los no nominativo singular, como se vê na maioria das traduções para o Inglês. Dessa maneira, os nomes masculinos – e mesmo por vezes alguns femininos, nessa narrativa – apresentarão geralmente a letra “r”, em seu final, como é a desinência desse caso, e como observamos em “Hrólfr”. Outro ponto é a padronização. Algumas das letras do Nórdico Antigo, vistas acima, não são mais utilizadas atualmente. Por exemplo “q” que foi substituído por “ö” ou “æ” que é grafado no Islandês Moderno como “æ”. No entanto, nesta tradução, eu as mantive como consta nas edições que consultei.

E, finalmente, quanto às edições. Para o presente trabalho, consultei duas, as quais são consideradas as “edições padrão” para se trabalhar com o *Heimskringla*, de forma geral. Essas são: a edição de Finnur Jónsson (1911) e a de Bjarni Aðalbjarnarson (1941). Para a pontuação, me baseei na edição de Aðalbjarnarson, enquanto que para os títulos dos capítulos, na de Jónsson. O texto de ambas difere muito pouco, trazendo geralmente uma ou outra grafia diferente. Para alguns trechos que considerei mais obscuros, baseei-me na tradução para o Inglês, de Anthony Faulkes e Alisson Finlay (2011).



O mesmo vale para a tradução dos poemas escáldicos, os quais optei por traduzir de transcrições feitas para a prosa – essas que são fruto do trabalho de especialistas no tema, dentre os quais, destaco a pesquisadora Margaret Clunies Ross, e publicadas numa coletânea chamada de *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*, e disponibilizadas no site *Skaldic Project*. Optei por traduzir os poemas em prosa, ao invés de verso, uma vez que os versos escáldicos tem uma sintaxe complicada de ser replicada para o Português – e que é, geralmente, complicada mesmo em Nórdico Antigo – bem como uma métrica complexa. Além, é claro, do uso constante de *kenningar*, que são figuras de linguagem, similares às metáforas. Para a tradução dessas últimas, dentro da proposta de equivalência formal, tentei trazê-las de uma forma quase literal, mas sempre apresentando os termos originais em nota de rodapé, bem como suas explicações. Sobre as *kenningar*, podemos ver algo semelhante, quando Camões diz “o reino de Neptuno”, ao invés de simplesmente dizer “o mar”. Durante a tradução dos poemas, como optei pela prosa, ao invés do verso, busquei inspirações em outras traduções que fizeram o mesmo, em contextos similares. Elenco, especialmente, a tradução de Elton Medeiros do épico *Beowulf*, feita do verso para a prosa.

Assim, termino esta pequena introdução à *Ygs*, e relembro das palavras que considero as mais sábias do sacerdote Ari, o sábio: “para qualquer coisa aquela que é erroneamente, em conhecimento, dita nesse, então é necessário manter aquilo que se prova mais verdadeiro” (1986, 3, tradução minha)⁶.

⁶ *En hvatki es missagt es í fræðum þessum, þá es skylt at hafa þat heldr, es sannara reynisk.*



Tradução:

Prólogo - *Heimskringla*

Esse livro, eu fiz escreverem⁷, de acordo com as histórias antigas dos então chefes, que haviam mantido o poder nas terras do norte e haviam falado a língua dinamarquesa, assim como eu havia escutado homens sábios contarem, e assim também de acordo com algumas genealogias deles, assim como me foi ensinado, um pouco daquilo se encontra nos contos dos agnados, lá os reis ou outros homens de origem nobre tem rastreada sua linhagem, e um pouco é escrito de acordo com antigos relatos ou histórias cantadas, que as pessoas haviam mantido para seu entretenimento. E ainda que nós não saibamos a verdade sobre isso, nós ainda sabemos de casos em que velhos homens sábios haviam, similarmente, tido isso como verdade. Þjóðólfr, o sábio, de Hvinir, era um poeta do rei Haraldr, o de belos cabelos. Ele compôs um poema sobre o rei Rognvald de cabelos claros, aquele é chamado conto dos Ynglingar⁸. Rognvald era filho de Óláfr-elfo, de Enseada das lanças⁹, irmão de Hálfdan, o negro. Nesse poema, eram nomeados trinta agnados dele, e contado sobre cada uma das mortes deles. Fjölfnir é nomeado aquele que era filho de Yngvifreyr, aquele que os Suecos haviam venerado, muito tempo atrás. Os Ynglingar eram chamados a partir de seu nome. Eyvindr estraga-poeta¹⁰ também enumerou os agnados do *jarl*¹¹ Hákon, o poderoso, naquele poema que se chama conto dos Háleygjar¹², que foi composto para Hákon. Lá, Sæmingr é nomeado filho de Yngvifreyr. Também é contado lá sobre a morte de cada um deles e o local de sepultamento. A partir do relato de Þjóðólfr, é primeiramente escrita a linhagem dos Ynglingar e junto de lá, expandida, de acordo com os relatos de homens sábios. A primeira era é chamada de Era das chamas. Então, deveriam queimar todas as pessoas

⁷ Aqui, o narrador se refere ao ato de ditar, para que os escribas registrassem aquilo que era dito. Isso era relativamente comum nos *scriptoria* medievais.

⁸ Plural de Yngling. O nome original do poema é *Ynglingatal*. Os Ynglingar são uma família lendária no contexto escandinavo, como se verá abaixo na *Ynglinga saga* ou saga dos Ynglingar.

⁹ *Geirstaðr*.

¹⁰ No original, o epíteto é *skálda-spillir*. Escolhi traduzi-lo de forma mais literal, porém o mesmo pode ser entendido como “plagiador”.

¹¹ *Jarl* é um chefe, diferente de *goði*, cujas funções sociais não são totalmente claras. O termo é similar ao *earl* do Inglês, contudo não há um correspondente no português, assim, optei por manter o termo original, grafado em itálico.

¹² Plural de Háleyg, que é o habitante de Hålogaland. O nome original do poema aqui é *Háleygjatal*.



mortas, e depois erguer pedras memoriais, mas depois que Freyr havia sido sepultado em Uppsala, então muitos chefes construíram não menos que montes funerários e pedras memoriais para a lembrança de seus parentes. Depois que Danr, o esplêndido, rei dos Dinamarqueses, fez construírem um monte funerário para si e ordenou que o levassem para lá quando morto, com as robes do rei e armamentos e seu cavalo, com todos os arreios da sela e muitos outros bens e seus parentes assim fizeram depois, continuou-se a era das chamadas com os Suecos e Homens do norte¹³. Quando Haraldr, o de belos cabelos, era rei na Noruega, então habitou-se a Islândia. Com o rei Haraldr, houve poetas, e as pessoas ainda conhecem seus poemas e todos os poemas de reis deles, que desde então haviam estado na Noruega, e nós tomamos de lá os feitos, aquilo que é contado em seus poemas, que foram recitados diante dos próprios chefes ou de seus filhos. Nós tomamos tudo aquilo como verdade, que se encontra em seus poemas sobre suas jornadas ou batalhas. E aquilo é habitual dos poetas, de elogiar ao máximo aquele ao qual eles estão diante, mas nenhum ousaria contar aquilo para ele próprio, ou seus feitos, que todos eles que ouviam soubessem que fosse mentira e fábula, e ainda ele mesmo. Aquilo seria então zombaria e não exaltação.

Sobre o Sacerdote Ari, o Sábio¹⁴.

O sacerdote Ari, o sábio, filho de Þorgill, filho de Gellir, escreveu primeiro, dentre os homens aqui da terra, na língua nórdica, saberes tanto antigos, como recentes. Ele escreveu muito, no início de seus livros, sobre a povoação e estabelecimento das leis na Islândia, depois sobre os recitadores-da-lei¹⁵, quanto tempo cada um havia recitado, e

¹³ *Norðmann*, no plural, designa os noruegueses.

¹⁴ Com relação aos títulos dos capítulos, na edição da coleção *Íslensk Fornrit*, de Bjarni Aðalbjarnarson, não há nenhum título. Contudo, na edição de Finnur Jónsson, todos os capítulos são nomeados pelo editor. Desta maneira, tomei a liberdade de traduzir os títulos de cada capítulo, conforme constam na edição de Finnur J. Nos manuscritos, as divisões capitulares tendem a ser sinalizadas por títulos, pequenos espaços e grandes iniciais iluminadas. Boa parte dos títulos na edição de Jónsson são retirados do manuscrito *Stockholm 18*. Desta maneira, vemos títulos genéricos, sendo introduzidos por preposições como *frá* + nome ou substantivo referente à pessoa. Essa estrutura reflete aproximadamente $\frac{1}{3}$ do *Heimskringla*, e boa parte da *Ynglinga saga*. Ver *Formáli in Sturluson; Aðalbjarnarson* (ed.) 1941, V-CXL e Whaley 1991, 57-62.

¹⁵ *Lögsgumaðr*, no singular nominativo. Na Islândia medieval, não havia um rei – ao menos no período em que o texto foi escrito, e até ilha se tornar um território norueguês e mais tarde da União de Kalmar – assim, os islandeses se reuniam numa assembleia geral – *Alþing* – na qual um homem seria o responsável por decorar todas as leis e recitá-las de memória, quando necessário, agindo como uma espécie de



usou aquilo para contar os anos, primeiro para aquilo, quando o cristianismo chegou à Islândia, e depois tudo até seus dias. Ele estendeu com isso, para muitos outros feitos, ambas as vidas dos reis na Noruega e Dinamarca¹⁶ e ainda na Inglaterra ou grandes acontecimentos que haviam se dado aqui na terra, e todas as suas histórias me parecem notáveis. Ele era muito erudito e tão velho que ele foi nascido no inverno após a queda do rei Haraldr, filho de Sigurðr. Ele escreveu, como ele mesmo diz, as vidas dos reis da Noruega, a partir dos relatos de Oddr, filho de Kolr, filho de Hallr de Síða, e Oddr aprendeu com Þorgeirr piá-do-tributo¹⁷, aquele homem que era erudito e tão velho que ele morava em Baixo promontório¹⁸, quando o *jarl* Hákon, o poderoso, foi assassinado. Naquele mesmo local, Óláfr, filho de Tryggvi, fez fundarem uma cidade mercante, lá como agora há. O sacerdote Ari chegou, aos sete invernos de idade, em Vale do falcão¹⁹, até Hallr, filho de Þórarinn e permaneceu quatorze invernos lá. Hallr era um homem muito erudito e atento. Ele lembrava daquilo, que o sacerdote Þangbrandr o batizou, aos três invernos de idade. Aquilo fora no inverno anterior a quando o cristianismo foi tomado como lei na Islândia. Ari tinha doze invernos de idade, quando o bispo Ísleifr faleceu. Hallr viajou entre as terras e teve uma parceria com o rei Óláfr, o santo, e obteve disso grande renome. Ele era, assim, conhecedor sobre seu reino. Quando o bispo Ísleifr faleceu, havia se passado, da queda do rei Óláfr, filho de Tryggvi, quase oitenta invernos. Hallr faleceu nove invernos após o bispo Ísleifr. Então, Hallr tinha, na contagem de invernos, noventa e quatro invernos. Ele havia feito morada em Vale do falcão aos trinta, e morou lá por sessenta e quatro invernos. Assim escreveu Ari. Teitr, filho do bispo Ísleifr, esteve com Hallr em Vale do falcão, como filho de criação, e morou lá desde então. Ele ensinou ao sacerdote Ari, e ele contava muitos relatos a ele, aqueles que Ari escreveu

jurisconsulto, auxiliando na resolução de problemas legais. Mais tarde, as leis passaram a ser escritas, num código legal chamado de *Grágás*.

¹⁶ Aqui, o narrador está se referindo a uma suposta outra obra de Ari, que não sobreviveu com o tempo. A única obra que temos do mesmo é o *Íslendingabók*, ou Livro dos islandeses, um relato de mais ou menos dez páginas sobre a história da Islândia. Na introdução da tradução do inglês desta obra (publicada pela *Viking Society*), Grønlie discute a possibilidade de que tenham existido outras obras de Ari, possivelmente maiores e contando acerca das histórias de reis, como é alegado nesse prólogo. Ver Grønlie, S. 2006. *Íslendingabók; Kristni saga: The Book of Icelanders; The Story of the Conversion*. Londres: Viking Society for Northern Research, vii-xxx. Remeto ainda a uma tradução minha e dos pesquisadores João Ricardo Malchiaffava Terceiro Correa e Lukas Gabriel Grzybowski, infelizmente ainda não publicada até o momento dessa redação, do *Íslendingabók* ou Livro dos Islandeses, intitulada de “O Livro dos Islandeses” de Ari Þorgilsson: Estudo e Tradução”.

¹⁷ *Afráðskollr*.

¹⁸ *Niðarnes*, atual Trondheim, na Noruega.

¹⁹ *Haukadalsr*.



depois. Ari tomou também muitos relatos com Þuríðr, filha do chefe Snorri²⁰. Ela era instruída em saberes. Ela lembrava de Snorri, seu pai, e ele tinha então quase trinta e cinco, quando o cristianismo chegou à Islândia, e faleceu um inverno depois da queda de Óláfr, o santo. Aquilo não era extraordinário, que Ari fosse bem-informado sobre os acontecimentos antigos, tanto aqui quanto nas terras afora, que ele tenha aprendido com pessoas velhas e eruditas, afinal ele próprio era disposto para aprender e atento. E os poemas, parecem-me ao menos solidamente firmados em verdade, se aqueles foram corretamente declamados e sagazmente interpretados.

²⁰ Este não é o mesmo Snorri ao qual a autoria dessa obra é atribuída. Trata-se de outra personagem histórica mais velha, Snorri *Goði*.



***Ynglinga saga* – A saga dos Ynglingar**

I. Sobre as formas da terra

O círculo do mundo, aquele que os homens habitam, é recortado por grandes baías. O grande mar vindo do oceano caminha para dentro da superfície da terra. Isso é conhecido, que o mar caminha desde o Estreito de Gibraltar²¹ e para fora até Jerusalém. Do oceano, caminha o longo braço do mar até o nordeste, que chama-se Mar Negro. Assim, divide-se o mundo em três partes. Chama-se para o leste Ásia, e para o oeste alguns chamam de Europa, e outros de Enea. E ao norte do Mar Negro, estende-se a Suécia, a grande ou fria. A grande Suécia, alguns homens declaram não ser menor do que a grande Terra dos Sarracenos²², alguns a igualam à grande Terra Negra²³. A porção norte da Suécia jaz inabitada, por conta do gelo e do frio, assim como na porção sul da Terra Negra, que é desolada pelo calor do sol. Na Suécia, há muitos grandes distritos. Lá, há também muitos tipos de povos e muitas línguas. Lá, há gigantes e lá há anões, lá há homens negros e lá há muitos tipos de povos maravilhosos. Lá, há tanto bestas como dragões grandemente espantosos. Vindo do norte, por aquelas montanhas que estão além de todas as habitações, flui um rio através da Suécia, esse que verdadeiramente se chama Tanais, outrora ele fora chamado de *Tanakvísl* ou Forquilha dos Vanir²⁴. Ele vem desde o oceano para dentro do Mar Negro. No Forquilha dos Vanir, era chamado de Terra dos Vanir ou Morada dos Vanir²⁵. Aquele divide o mundo em três partes. A leste, chama-se Ásia, e a oeste Europa.

II. Sobre Óðinn

A leste do Forquilha, na Ásia, era chamado de Terra dos Æsir ou morada dos Æsir, e sua capital, que era nesta terra, chamavam eles de Ásgarðr. E nesta cidade, havia um chefe que era chamado de Óðinn. Lá, era um grande local de sacrifícios. Lá, era

²¹ *Norvasund*.

²² *Serkland*.

²³ *Bláland*.

²⁴ *Vanakvísl*.

²⁵ *Vanaland* e *Vanaheimr*.



costume que doze sacerdotes do templo fossem os mais eminentes. Eles deveriam planejar os sacrifícios e os julgamentos entre os homens. Aqueles eram chamados de deuses ou senhores²⁶. A eles deveria ser prestado serviço e reverência por todo o povo. Óðinn era um grande guerreiro e muito orbívago e obteve muitos reinos para si. Ele era tão vitorioso que, em cada batalha, ele obtinha triunfo, e acontecia assim, que seus homens acreditavam que ele tinha o direito à vitória, em cada batalha. Isso era seu hábito, caso ele enviasse seus homens para a batalha ou outras incumbências, que ele colocasse a mão sobre suas cabeças e desse a eles sua benção²⁷. Eles acreditavam, assim, que passariam bem. E assim acontecia, que a seus homens, onde quer que eles estivessem em necessidade, no mar ou em terra, então eles chamavam por seu nome e pareciam sempre receber, por isso, socorro. Lá, eles acreditavam ter toda proteção, quando ele estava presente. Ele viajava frequentemente para muito longe, de modo que ele tomava, na jornada, muitas estações.

III. Sobre Óðinn e seus irmãos

Óðinn tinha dois irmãos. Um chamava-se Vé, e outro Vílir. Eles, seus irmãos, governavam o reino, quando ele estava distante. Isso aconteceu uma vez, quando Óðinn estava viajando há um longo tempo, para longe, e havia permanecido por um longo tempo, que os Æsir pareciam sem esperanças com seu regresso. Então, seus irmãos se colocaram a partilhar suas posses, e sua mulher, Frigg, ambos eles sucederam em possuí-la. Um pouco depois, Óðinn retornou à casa. Ele tomou, então, sua mulher de volta.

IV. Guerra contra os Vanir

Óðinn foi, com um exército, rigorosamente contra os Vanir, porém aconteceu que eles resistiram bem, e defenderam sua terra, e tiveram ambos vitória. Ambos despojaram as

²⁶ *Díar*, o termo designa tanto deuses quanto sacerdotes, sendo ambíguo; e *dróttinn* (nom. sing.) designando senhor(a), no texto em plural.

²⁷ Essa é a única ocorrência do termo *bjannak* na integridade do corpus documental, como colocam Faulkes & Finlay (2011, 7, em nota de rodapé). Cleasby & Vigfusson (1874) anotam o termo como cognato do Escocês *bannock*, Gaélico *banagh*, e Faulkes & Finlay, do irlandês *beannact*, que por sua vez vêm do Latim *benedictio*. Isso nos sugere que, como colocado por Cleasby & Vigfusson, essa seria uma inserção de valores cristãos nas figuras pagãs, o que não é surpreendente, afinal o narrador do texto certamente era um cristão.



terras um do outro e causaram danos. Quando cada um dos dois se cansou, eles fixaram uma reunião de pazes e fizeram paz e trocaram reféns entre si. Os Vanir cederam os seus mais excelentes homens, Njǫrðr, o rico e seu filho Freyr, e os Æsir, em consequência, aquele que se chamava Hœnir, e declararam ele como muito bem talhado para ser um chefe. Ele era um grande homem e o mais belo. Com ele, os Æsir enviaram aquele que chama-se Mímir, o mais sábio dos homens, e os Vanir cederam, portanto, aquele que era o mais sábio em sua companhia. Aquele chamava-se Kvasir. Quando Hœnir chegou à Morada dos Vanir, então ele foi imediatamente feito chefe. Mímir instruía todos os seus planos. E se Hœnir estava na assembleia ou em convocação, de modo que Mímir não estava por perto, e chegasse diante dele algum caso complicado, então ele responderia sempre o mesmo – “decidam os outros” – dizia ele. Então, os Vanir teriam suspeitado de que os Æsir teriam falseado a troca de reféns. Então, eles tomaram Mímir e decapitaram-no, e enviaram a cabeça para os Æsir. Óðinn tomou a cabeça e ungiu-a com ervas, essas que não a permitiram apodrecer e pronunciou as palavras mágicas e encantou-a de modo que essa falou com ele e contou a ele muitos segredos. Njǫrðr e Freyr, Óðinn apontou como sacerdotes sacrificiais e eram eles deuses com os Æsir. A filha de Njǫrðr era Freyja, ela era uma sacerdotisa sacrificial, e ela ensinou primeiro aos Æsir a encantar, como era frequente aos Vanir. Quando Njǫrðr estava com os Vanir, ele teve sua irmã como esposa, pois assim era a lei lá. Foram nascidos deles Freyr e Freyja. Porém, isso foi proibido entre os Æsir, de habitar com parentesco tão próximo.

V. Sobre Gefjun

Uma grande cadeia de montanhas caminha do nordeste ao sudoeste. Essa divide a grande Suécia e outros reinos. Diante do sul das montanhas, não é longe até a Terra dos Turcos²⁸. Lá, Óðinn possuía grandes propriedades. Naquele tempo, os chefes Romanos viajaram amplamente pelo mundo e colocaram sobre seu jugo todos os povos, de modo que muitos chefes, eles fugiram de suas propriedades, diante da guerra. Uma vez que Óðinn era vidente e habilidoso com mágica, então ele teve conhecimento de que sua prole deveria fazer da região norte a sua morada. Então, ele colocou seus irmãos, Vé e Víli,

²⁸ *Tyrkland.*



sobre Ásgarðr e ele viajou, e todos os deuses²⁹ com ele e muitas outras pessoas. Ele foi primeiro ao oeste, em Reino das fortalezas³⁰ e então ao sul, na Saxônia. Ele tinha muitos filhos. Ele tomou para si vários reinos pela Saxônia e colocou lá seus filhos para defenderem a terra. Então, ele viajou ao norte, até o oceano e tomou sua estada numa ilha. Lá agora chama-se Ilha de Óðinn³¹, na Fiônia³². Então, ele enviou Gefjun ao norte, sobre um estreito, em busca de terras. Então, ela chegou até Gylfi, e ele deu a ela uma terra lavrada. Então, ela viajou à Morada dos Gigantes, e teve lá quatro filhos com algum gigante. Ela transformou eles em touros, e então colocou-os para arar e arrastou a terra ao largo e para oeste, de encontro à Ilha de Óðinn, e lá é chamado de Zelândia³³. Lá, eles habitaram desde então. Skjǫldr, filho de Óðinn, a tomou como esposa. Eles moravam em Hleiðra³⁴. Lá, permaneceu um lago ou mar para trás. Aquele é chamado de Løgrinn³⁵. Assim, jazem fiordes em Løgrinn, como promontórios na Zelândia. Assim conta Bragi, o velho³⁶:

Gefjun arrebatou de Gylfi, alegre, um profundo anel herdado de terras³⁷, o expandir da Dinamarca, de modo que saia vapor das ágeis bestas de carga. Os bois ostentavam oito luas nas testas³⁸ e quatro cabeças, essas que caminhavam à frente do largo espólio, a ilha do prado³⁹.

²⁹ *Díar*, ver nota 26.

³⁰ *Garðaríki*. O termo se refere aos reinos escandinavos e ‘rus, como Novgorod, fundados nos atuais territórios de Rússia e Ucrânia. A palavra é um composto de *ríki*, aqui traduzido como reino, e *garðar*, que significa castelo ou fortificação.

³¹ *Óðinsey*.

³² Na Dinamarca.

³³ *Selund*.

³⁴ Atual Lejre, também na Dinamarca.

³⁵ Lago Mälaren, na atual Suécia.

³⁶ Nosso narrador cita poemas escáldicos com frequência durante a narrativa. Como é observado no prólogo, o mesmo entende que há uma veracidade nesses poemas, que servem como uma das fontes para a construção da narrativa. Num modo análogo, as citações de poemas são como citar autoridades num trabalho acadêmico moderno, o que imbuí o texto de legitimidade. Para a *Ynglinga saga*, o poeta mais citado é Þjóðólfr, como será visto adiante.

³⁷ *Djúprǫðul ǫðla*, uma *kenning* que significa a ilha Sjælland ou Zelândia, na Dinamarca.

³⁸ *Ennitungl*, uma *kenning* para olhos. Assim, oito luas nas testas são oito olhos.

³⁹ Segue a transcrição do poema, retirada do site *Skaldic Project: Gefjun dró frá Gylfa, glǫð, {djúprǫðul ǫðla}, {auka Danmarkar}, svát rauk af rennirauknum. Øxn bôru {átta ennitungl} ok fjögur haufuð, þars gingu fyr {víðri valrauf vinjeyjar}*. Mantenho o mesmo formato, para todos os poemas escáldicos traduzidos nesse texto, assim trago as transcrições para prosa, em nota de rodapé. Todas são retiradas do site <https://skaldic.org/>. Nesse, são publicados digitalmente (após certo tempo da publicação dos livros) os volumes da série *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*, em que constam, originalmente, as transcrições e estudos sobre poemas escáldicos. Para a presente tradução, os três autores utilizados foram Russel Poole, para as transcrições dos versos de Eyvindr estraga-poetas; Edith Marold, para os versos de Þjóðólfr de Hvinir; e Margaret Clunies Ross, para esse poema de Bragi, o velho.



Quando Óðinn soube que havia boas escolhas de terra no leste, junto de Gylfi, ele viajou dessa maneira, e ele e Gylfi fizeram seu acordo, porque Gylfi não julgava ter o poder para resistir aos Æsir. Eles disputaram muito entre si, Óðinn contra Gylfi, em truques e ilusões, e os Æsir constantemente se mostravam mais poderosos. Óðinn tomou seu local de morada em Løgrinn, lá, como agora é chamado de Sigtuna⁴⁰, e lá construiu um grande templo e sacrificou, segundo o costume dos Æsir. Lá, ele obteve para si terras amplamente, no mesmo local que ele fez chamar Sigtuna. Ele concedeu locais de morada aos sacerdotes do templo. Njǫrðr morou em Vila da Nau⁴¹, e Freyr em Uppsala, Heimdallr em Precipício dos céus⁴², Þórr em Jardins de Þrúðr⁴³, Baldr em Monte Cintilante⁴⁴. Ele obteve para todos eles bons locais de habitação.

VI. Sobre as qualidades de Óðinn

Quando Óðinn dos Æsir chegou às terras do Norte, e com ele os deuses, isso é contado com propriedade, que eles iniciaram e ensinaram aquelas habilidades que as pessoas haviam, há muito tempo desde então, performado. Óðinn era o mais nobre de todos, e com ele, eles aprenderam todas as habilidades, pois ele conheceu todas primeiro, e ainda muitas. E há para se contar sobre por quais causas ele era muito glorificado, assim, isso se dava por essas coisas: ele era tão belo e magnífico de se ver, quando ele se sentava com seus amigos, alegrava os espíritos de todos. Quando ele estava em batalha, ele se portava ferozmente contra seus inimigos. A causa disso era que ele conhecia aquela habilidade, que ele trocava de forma e imitava qualquer temperamento, como ele quisesse. Outra era aquela, que ele falava tão eloquentemente e bem, que a todos, quando ouviam, aquilo parecia uma verdade. Ele declarava tudo em aliterações, conforme isso é agora dito, que se chama poesia. Ele e seus sacerdotes de templo chamavam-se artesãos de poemas, pois aquela habilidade se originou com eles nas terras do Norte. Óðinn conhecia tal façanha que, em batalha, tornava seus inimigos cegos ou surdos, ou amedrontados, e suas armas não mordiam mais do que varetas, e seus homens iam sem lorigas e eram

⁴⁰ *Sigtúnir*.

⁴¹ *Nóatún*.

⁴² *Himinbjörg*.

⁴³ *Þrúðvangr*.

⁴⁴ *Breiðablik*.



ensandecidos como cães ou lobos, mordiam seus escudos, eram fortes como ursos ou touros. Eles matavam as pessoas, e nem fogo nem ferro os derrotavam. Aquilo é chamado de fúria do berserker⁴⁵.

VII. Sobre as habilidades de Óðinn

Óðinn trocava de forma, de modo que o corpo jazia como adormecido ou morto, e ele era então pássaro ou animal⁴⁶, peixe ou serpente, e viajava, num piscar de olhos, para terras distantes em suas incumbências, ou de outras pessoas. Aquilo ele sabia como fazer, com uma palavra extinguir o fogo e apaziguar o mar e virar os ventos para qualquer direção que ele desejava, e ele possuía aquele navio, que se chamava Lâmina lascada⁴⁷, no qual ele viajou sob o grande mar, e aquele, podia dobrar, assim como um pano. Óðinn tinha consigo a cabeça de Mímir, e aquela contava para ele as notícias de outros mundos, e de vez em quando, ele despertava os mortos da terra ou sentava-se debaixo de enforcados. Por conta disso, ele era chamado de senhor dos espectros ou senhor dos enforcados. Ele possuía dois corvos, que ele havia domado para a fala. Eles voavam amplamente pela terra e contavam a ele muitas notícias. Por conta dessas coisas, ele se tornou muito sábio. Todas essas habilidades, ele ensinava através das runas⁴⁸ e daqueles

⁴⁵ Cleasby & Vigfusson (*op. cit.*) trazem uma entrada interessante sobre o termo. Por algum tempo, supôs-se que o termo viesse de *berr*, como “nu” ou “bare”, no Inglês, somado a *serkr*, que significaria camisa. Assim, sendo algo como “bare-shirt”, remetendo a descrição do narrador na *Ygs*, “sem loriga”. No entanto, os autores colocam que tal etimologia é inadmissível, uma vez que *serkr* é um substantivo e não um adjetivo. Assim, dá-se preferência a explicação de que *berr* significaria “urso” (pensando, por um lado que se utilizavam peles como vestimenta, e por outro, na própria figura do urso, associado à do guerreiro, algo que é visto, por exemplo em *Beowulf*, com o próprio campeão, bem como na *Hrólfs saga kraka*, com Þoðvarr Bjarki).

⁴⁶ O termo aqui é *dýr*. Naturalmente, aparenta remeter ao Inglês moderno “deer”. Com relação a isso, ocorre aqui – assim como em diversas outras línguas – um fenômeno linguístico chamado de extensão semântica. Dessa maneira, um termo específico é utilizado de forma indiscriminada e generalizante, com uma gama de significados mais ampla do que o significado original. No caso, *dýr* também pode significar veado, porém seu uso na literatura ilustra – por vezes – o fenômeno da extensão semântica, em que *dýr* se refere a todo e qualquer animal. No Inglês, a palavra “deer”, em determinado momento, também englobou outros animais que não o veado. Em nosso mundo contemporâneo, podemos lembrar do termo “Google”, que é transformado – especialmente no Inglês – num verbo “to Google something”, remetendo a quaisquer buscas na internet. Ainda mais atual, é se referir a qualquer inteligência artificial como “ChatGPT”. Ver o capítulo quatro “Introducing Extensions” In Sternefeld, Wolfgang; Zimmermann, Thomas Ede. 2013. *Introduction to Semantics: An Essential Guide to the Composition of Meaning*. Göttingen: De Gruyter Mouton.

⁴⁷ *Skíðblaðnir*.

⁴⁸ Assim como o termo *viking*, as chamadas “runas” têm caído nas graças da Cultura *Pop*, bem como sendo submetidas a interpretações – ora bizarras – de grupos neopagãos. Diante disso, faço a seguinte nota. Hoje em dia, quando se fala de runas, geralmente uma noção de magia ritualística é implicada, vemos neopagãos esculpírem, em pequenos quadrados de madeira, as tais runas, utilizando-as como ferramentas de divinação



poemas que se chamam *galdrar*⁴⁹. Por isso, os Æsir eram chamados de tecedores de magias. Óðinn conhecia aquela habilidade, que acompanhava o maior poder, e o mesmo a performava, que era chamada de *seiðr*⁵⁰, e a partir disso, ele podia prever o destino dos homens e coisas não acontecidas e ainda causar a morte dos homens ou má sorte ou conceder a doença e tomar dos homens o intelecto ou força e conceder a outros. E essa feitiçaria, se é praticada, acompanha assim grande perversão, assim os homens de valor não pensavam em praticá-la sem mácula, e aquela habilidade era ensinada às sacerdotisas. Óðinn soube sobre todo o tesouro, onde estava escondido na terra, e ele conhecia esses versos que faziam com que se abrissem diante dele a terra e os precipícios e pedras e colinas, e ele juntava, apenas com palavras, os que habitavam sobre, e caminhava para dentro e lá tomava aquilo que ele desejava. Por conta desses poderes, ele tornou-se muito famoso, seus inimigos o temiam, e seus amigos confiavam nele e acreditavam em seu poder e nele próprio. E ele ensinava a maioria de suas habilidades aos sacerdotes sacrificiais. Eles eram próximos dele em todo o conhecimento e feitiçaria. Muitos outros ainda aprenderam muito sobre isso, e dali foi espalhada a feitiçaria amplamente e se preservou por um longo tempo. E Óðinn e os doze sacerdotes de templo, então as pessoas veneraram e chamaram de seus deuses e acreditaram por um longo tempo desde então.

(à moda de Tácito). Não obstante, a mesma cena é reproduzida em séries de televisão, como é o caso de *Vikings*, do *History Channel*, além é claro de serem vendidos – aos milhares – livros carregando “runas” no título, propagando a mesma ideia. Dentro do contexto da *Ygs*, como é visto nessa passagem, o leitor poderia se perguntar se não é essa a função das runas, afinal Óðinn ensina através das mesmas. No entanto, cabe lembrar que esse é um texto composto em meados do século XIII, por um cristão que, diga-se de passagem, provavelmente não utilizava as runas (e com certeza não as utilizava para performar rituais). Pelo contrário, supondo que esse islandês viajou para fora da Islândia, talvez seu único contato com runas tenha sido observar as pedras com inscrições rúnicas na Escandinávia continental. E seu julgamento, observando que as mesmas eram em sua maioria advindas de tempos antigos – e, portanto, pagãos – foi de que se tratava de alguma “magia negra” performada por seus ancestrais, ao menos isso é o que parece transparecer ao leitor. Já pensando acerca das runas propriamente ditas, devemos notar que antes da introdução do alfabeto latino, os povos escandinavos utilizaram dois sistemas de escrita similares, o antigo e novo *Fuþark*, que operavam justamente por meio de alfabetos com as tais runas. Todavia, é preciso ressaltar que este tipo de escrita anterior ao alfabeto latino não era utilizado na produção de textos mais longos, nem mesmo para a escrita em papel. Isso porque não era costumeiro para aqueles povos registrarem seus conhecimentos no formato de livros, ao contrário, isso era feito via oral. Desta maneira, a escrita era utilizada para gravar, geralmente com uma faca ou outro objeto afiado, pequenas frases em objetos de madeira - como um pente - ou em pedras, essas que, em grande maioria, encontram-se na atual Suécia. Doravante, podemos constatar um uso desse alfabeto rúnico como algo muito mais prático, como se nota no pente de Vimose (c. 160 da Era Comum), encontrado na Dinamarca – e que possivelmente contém a mais antiga inscrição rúnica de que se tem notícia – no qual se lê HFRƿf, ou transliterado, *harja*, que presumivelmente quer dizer “pente” (ainda que outra possível interpretação seja que esse era o nome do(a) dono(a) do objeto), em “Proto-Nórdico” ou “Proto-Germânico”.

⁴⁹ O termo designa canções, contudo com uma noção de feitiço, sempre ligado ao sobrenatural, ou mesmo à bruxaria, como é visto no texto *Galdrabók*, c. século XVI.

⁵⁰ *Seiðr* é um termo associado à magia, feitiços, encantamentos etc.



Do nome de Óðinn, era chamado Auðunn e assim, as pessoas chamavam seus filhos, e do nome de Þórr é chamado Þórir ou Þórarinn, ou advindos de outras nomeações, assim como Steinþórr⁵¹ ou Hafþórr⁵² ou alterados de outras maneiras.

VIII. Legislação de Óðinn

Óðinn estabeleceu as leis em sua terra, assim como haviam sucedido antes, com os Æsir. Assim, ele estabeleceu que deveriam cremar todos os homens mortos e levar suas posses à pira funerária, junto desses. Ele disse assim, que com semelhante abundância, qualquer um deveria vir ao Salão dos mortos⁵³, de mesmo modo como esse teve na pira funerária. Portanto, ele deveria ainda utilizar o que ele próprio havia escondido na terra – e as cinzas, deveriam levar para o largo, no mar, ou numa cova debaixo da terra, e devia-se fazer montes funerários em memória de homens nobres, e então para todos os homens, destes, qualquer homem que era digno, deveriam erguer monumentos de pedra e esse costume continuou por muito tempo, desde então. Assim, deveriam sacrificar perto do inverno, pela abundância, e no meio do inverno, sacrificar pelas lavouras, o terceiro, no verão, esse era o sacrifício pela vitória. Por toda a Suécia, os homens pagaram tributo para Óðinn, uma moeda por cada nariz, assim ele deveria defender suas terras diante da guerra e sacrificar para eles, por abundância. Njorðr tomou como esposa aquela mulher que se chamava Skaði. Ela não desejava ter intimidades com ele, e se casou, portanto, com Óðinn. Eles tiveram muitos filhos. Um deles chamava-se Sæmingr. Sobre ele, Eyvindr estraga-poeta compôs isso⁵⁴:

⁵¹ Þórr da Pedra.

⁵² Þórr do Mar.

⁵³ *Valhöl*.

⁵⁴ *{Skjaldblætr niðr Ása} gat {þann skattfæri} við járnviðju, þás þau mæ, {vinr skatna} ok Skaði, byggðu í {{{sævar beins} man}heimum} ok {ondurdís} gat marga sunu við Óðni.*



O parente dos Æsir⁵⁵, abençoado por escudos⁵⁶, gerou aquele portador do tributo⁵⁷, com a mulher da mata de ferro⁵⁸, quando os veneráveis, o amigo dos poetas⁵⁹ e Skaði⁶⁰, habitaram em Osso do mar⁶¹, na Morada dos homens⁶², e a deusa dos céus⁶³ gerou muitos filhos para Óðinn.

Até Sæmingr, o *jarl* Hákon, o poderoso, numerou sua linhagem. Essa Suécia, eles chamavam de Morada dos homens, mas a grande Suécia, eles chamavam de morada dos deuses. Sobre a Morada dos deuses, eles contaram muitas novas.

IX. Morte de Óðinn

Óðinn morreu enfermo na Suécia, e quando ele estava quase morto, deixou-se marcar no peito com a ponta de uma lança e reivindicou todos os homens mortos por armas, ele declarou que deveria viajar à Morada dos deuses e rejubilar lá, com seus amigos. Agora, os Suecos acreditavam que ele teria chegado à antiga Ásgarðr e desejaria viver lá pela eternidade. Começou-se assim uma nova crença e votos a Óðinn. Mais tarde, para os Suecos, ele parecia revelar-se antes que grandes batalhas acontecessem. Ele concedia a alguns a vitória, mas para outros, ordenava para consigo. Ambas as escolhas pareciam boas. Óðinn foi queimado na morte, e sua cremação foi muito iminente. Aquela era a crença deles, que tão alta como a fumaça assentava em cima, no céu, que tão sublime estaria nos céus, aquele que foi queimado, e aquele rico, que possuía muitas posses, queimavam-nas com ele. Njǫrðr de Vila da Nau se tornou então o homem de autoridade

⁵⁵ *Ása niðr*, *kenning* para Óðinn.

⁵⁶ Em sua tradução, Faulkes & Finlay (2011) notam que *skjaldbloetr* remete a uma canção protetora, cantada sobre os escudos antes da batalha, como mencionado em *Hávámál* 156. Além disso, também trazem a informação de uma variação manuscrita. No *Codex Frisianus*, o termo é *skáldbloetr* i.e abençoado ou honrado por poetas.

⁵⁷ *Skattfæri*, referindo-se ao *Jarl Sæmingr*, uma vez que o *jarl* pagaria tributo ao rei.

⁵⁸ *Járnviðju*. Implica numa habitante da mata de ferro, i.e., uma mata mítica que era habitada por “mulheres-troll” ou ogras, chamadas de *Járnviðjur*.

⁵⁹ *Vinr skatna*. Faulkes & Finlay (*op. cit.*) traduzem o termo como amigo dos poetas, mas há outra possibilidade, vista com Russell Poole, como amigo dos guerreiros. De qualquer modo, a *kenning* implica em Óðinn.

⁶⁰ *Skaði*, a gigante filha de Thjassi e mulher de Njǫrðr (Cleasby & Vigfusson, *op. cit.*).

⁶¹ *Sævar beins*. Faulkes & Finlay (*op. cit.*) notam ser uma *kenning* incompleta, que significa “rocha”. Poole faz a associação entre rocha e gigante, significando a terra dos gigantes ou *Jötunheimar*.

⁶² *Manheimar*. Segundo Faulkes & Finlay (*op. cit.*), a *kenning* é utilizada como “morada dos homens”, mas também poderia significar algo como “mundo do amor ou desejo”.

⁶³ *Qndurdís*. Uma *kenning* para a gigante *Skaði*.



entre os Suecos e manteve a adoração. Ele, os Suecos chamavam de seu mestre. Ele tomava a oferenda do tributo deles. Em seus dias, existia muita boa paz e todo o tipo de abundância tão grande que os Suecos acreditavam que Njǫrðr controlava a fertilidade e junto a prosperidade dos homens. Em seus dias morreram muitos deuses e foram todos venerados e depois cremados. Njǫrðr morreu enfermo. Ele se deixou marcar por Óðinn, antes que ele morresse. Os Suecos queimaram ele e lamentaram muito diante de sua tumba.

X. Morte de Freyr.

Freyr então assumiu o poder, depois de Njǫrðr. Ele era chamado de senhor sobre os Suecos, e recebia tributo desses. Ele era abençoado com amigos e afortunado com estações, como seu pai. Freyr ergueu, em Uppsala, um grande templo e fez lá sua capital, colocou lá todo o seu tributo, patrimônio e pecúlio. Assim, iniciou-se a fortuna-de-Uppsala e tem se mantido desde então. Em seus dias, iniciou-se a paz de Fróði. Então, havia prosperidade por toda a terra e os Suecos atribuíram isso a Freyr. Ele era, por isso, mais exaltado do que outros deuses, quando em seus dias, o povo da terra se tornou mais abastado do que antes, em paz e prosperidade. Gerðr, filha de Gymir, chamava-se sua mulher. Seu filho chamava-se Fjǫlnir. Freyr chamava-se por outro nome, Yngvi. O nome Yngvi foi, por um longo tempo, mantido em sua família, outrora uma denominação de honra, e de Ynglingar foram chamados, desde então, seus parentes. Freyr adoeceu, de modo que nele avançou a doença, os homens buscaram um a um por conselho, e permitiram poucos homens irem até ele, assim, prepararam um grande monte funerário e colocaram uma porta e três buracos. E quando Freyr estava morto, eles enterraram-no no monte funerário, e contaram aos Suecos que ele sobreviveu, e guardam-no lá por três invernos, mas todo o tributo, eles mantiveram no monte funerário, num buraco o ouro e noutra a prata, e no terceiro, moedas de bronze. Assim, manteve-se a prosperidade e paz. Freyja continuou então os sacrifícios, pois só ela sobrou dos deuses, e tornou-se então a mais conhecida, de modo que com seu nome deveriam chamar todas as mulheres nobres, assim como agora chamam Frúvur. Assim chamava-se também qualquer uma, Freyja



acerca de suas posses, e assim Freyja-da-casa⁶⁴, se tem uma casa⁶⁵. Freyja era tida como inconstante em humor. Óðr chamava-se seu marido. Suas filhas chamavam-se Hnoss e Gersimi. Elas eram muito graciosas. Pelos seus nomes, eram assim chamadas preciosas riquezas. Quando todos os Suecos souberam que Freyr estava morto, mas se manteve a prosperidade e paz, então eles acreditaram que isso iria durar enquanto Freyr estivesse na Suécia, e não desejaram queimá-lo, e chamaram-no de deus do mundo, sacrificaram muito por prosperidade e paz sempre desde então.

XI. Morte do rei Fjölfnir

Fjölfnir, filho de Yngvifreyr, governou então sobre a Suécia e a fortuna-de-Uppsala. Ele era poderoso e afortunado com estações e abençoado com amigos. Então, Fróði, o pacífico⁶⁶, estava em Hleiðra. Entre eles, havia banquetes e amizade. Quando Fjölfnir foi até Fróði, na Zelândia, então lá foi preparada uma grande celebração e vieram convidados amplamente pela terra. Fróði possuía uma grande morada. Lá, foi construído um grande tonel, com muitos côvados de altura e sustentado por grandes pilares de madeira. Aquilo ficava no porão, sobre um desvão e com um piso aberto, pois de lá era escorrido e, no tonel cheio, misturado o hidromel. Essa bebida era muito forte. Durante o entardecer, Fjölfnir foi escoltado até seus aposentos, no quarto ao lado, e sua companhia com ele. Durante a noite, ele caminhou para fora, até a varanda da propriedade para se situar. Ele estava sonolento e bêbado de morrer. Quando ele se virou para trás, para seus aposentos, então ele caminhou para trás da sacada e até a porta de outro quarto e, lá dentro, então perdeu o equilíbrio e caiu no tonel de hidromel e lá morreu. Assim conta Þjóðólfr de Hvinir⁶⁷:

O presságio que pairou sobre Fjölfnir deu-se com êxito, onde Fróði habitou. E a onda sem vento das lanças do touro⁶⁸ deveria, por isso, arruinar o rei.

⁶⁴ *Húsfreyja*.

⁶⁵ Assim, o nome Freya vira uma espécie de apelido para as mulheres, como uma homenagem, de forma similar ao que ocorre com o nome Þórr, no capítulo VII.

⁶⁶ *Fridifróði*.

⁶⁷ *Feigðarorð, es kom at Fjølfnir, varð framgengt, þars Fróði bjó. Ok {vindlauss vágr {geira svigðis}} skyldi of viða sikling.*

⁶⁸ *Geira svigðis*: as lanças do touro, remetendo aos chifres de beber, ou seja, a bebedeira leva à ruína.



XII. Sobre Sveigðir

Sveigðir assumiu o poder após seu pai. Ele fez aquele voto de buscar a Morada dos Deuses e Óðinn, o velho. Ele viajou com doze homens amplamente pelo mundo. Ele chegou até a Terra dos Turcos e à grande Suécia e lá encontrou muitos parentes seus e esteve nisso por cinco invernos. Então, ele chegou de volta à Suécia. Ele, então, permaneceu em casa por um tempo. Ele havia, então, arrumado uma mulher, que se chamava Vana, na Morada dos Vanir. Seu filho era Vanlandi⁶⁹.

Sveigðir viajou novamente para buscar a Morada dos Deuses. E no leste da Suécia, uma grande fazenda chama-se Rocha⁷⁰. Lá, há uma pedra tão grande quanto uma grande casa. Durante o entardecer, após o pôr do sol, quando Sveigðir caminhava da bebedeira até seu quarto, ele olhou para a pedra e um anão se sentava debaixo da pedra. Sveigðir e seus homens estavam muito bêbados e correram até a pedra. O anão permaneceu pela porta e chamou por Sveigðir, pediu a ele para vir lá dentro, se ele desejasse conhecer Óðinn. Sveigðir pulou para dentro da pedra, e a pedra se fechou prontamente depois, e Sveigðir não retornou. Assim conta Þjóðólfr de Hvinir⁷¹:

⁶⁹ Na edição de Finnur Jónsson, esse parágrafo pertence ao capítulo anterior. Optei por mantê-lo no capítulo XII, como consta na edição de Bjarni Aðalbjarnarson, pois acredito que o texto fique mais coeso dessa maneira.

⁷⁰ *Steinn*.

⁷¹ *En {dagskjarr {{Dúrnis niðja} sal}vörðuðr} vélti Sveigði, þás {hinn stórgeði konr Dusla} hljóp í stein ept dvergi. Ok {bjartr jötunbyggðr salr þeira Søkímimis} gein við jofri.*



E o averso ao alvorecer, o porteiro dos parentes de Dúrnir⁷², enganou Sveigðir, quando o magnânimo parente de Dulsi⁷³ saltou para dentro da pedra, após o anão. E no ilustre salão habitado por gigantes, os de Sökmímir⁷⁴ ficaram boquiabertos com o rei⁷⁵.

XIII. Sobre Vanlandi.

Vanlandi chamava-se o filho de Sveigðir, que assumiu o poder depois dele e governou sobre a fortuna-de-Uppsala. Ele era um grande guerreiro e ele viajou amplamente pela terra. Ele então toma morada de inverno⁷⁶ na Finlândia, com Snjár, o velho, e toma como esposa, lá, sua filha Drífa. Mas ao chegar a primavera, ele viajou embora, mas Drífa foi deixada para trás, e ele prometeu retornar no tardar até três invernos, mas ele não voltou em dez invernos. Então, Drífa chamou por Hulð feiticeira, e enviou Vísburr, filho dela e Vanlandi, até a Suécia. Drífa barganhou com Hulð feiticeira, para que ela levasse, com feitiçaria, Vanlandi até a Finlândia ou matasse ele, uma das duas escolhas. Assim que o feitiço foi performado, Vanlandi estava em Uppsala. Então ele se mostrou entusiasmado para viajar até a Finlândia, mas seus amigos e conselheiros dissuadiram-no e disseram ser provavelmente feitiçaria finlandesa a causa de seu entusiasmo. Então, ele se tornou sonolento e ele se deitou para dormir. Quando ele havia

⁷² *Dúrnis niðja*: uma *kenning* para o anão que guardava a entrada da pedra.

⁷³ *I.e.*, Sveigðir.

⁷⁴ Referindo-se ao bando de Sökmímir, um gigante na mitologia. O bando do gigante parece ser uma *kenning* que remete à pedra. Apesar de Sökmímir ser um gigante, a linha entre gigantes e anões é um tanto tênue, como coloca John Lindow, em *O Livro da Mitologia Nórdica*: “Todavia, no esquema geral da mitologia escandinava, os anões parecem ocupar uma posição mais próxima àquela dos gigantes, do que algum tipo de aliados dos deuses [...] O poeta Thjóðólf de Hvin mencionou em seu *Ynglinga tal* (estância 5) que um anão enganou o rei sueco Sveigdir quando o rei pulou na pedra atrás do anão, e “o brilhante salão de Sökmímir e seu povo, habitado por gigantes [jötvar], escancarou-se. Parafaseando o poema na *Ynglinga saga*, Snorri nos narra que o Rei Sveigdir viu um anão uma noite após o pôr do sol, em uma fazenda chamada Steinn (pedra), sentado próximo à rocha e foi convocado para a pedra pelo anão, para nunca mais retornar. A ideia de anões como seres habitando na terra ou em rochas ou montanhas é profundamente enraizada. Alvíss relata a Thor que ele vive no fundo sob a terra, debaixo de uma pedra. Quando Odin mandou buscar os grilhões Gleipnir a direção era para baixo. Aqui, contudo, e no *Skáldskaparmál* também, na estória da aquisição do ouro de Andvari, Snorri chama o destino Svartálfaheim (o mundo dos elfos pretos), o que sugere que para ele a categoria dos elfos e dos anões era um tanto imprecisa” (2019, 82).

⁷⁵ *Gein við jöfri*: traduzi como boquiabertos num tom mais literal. No entanto, Faulkes & Finlay (*op. cit.*) traduzem a construção como engoliram o rei, o que não deixa de estar correto. Me parece que, de acordo com a nota anterior, “o bando de gigantes ficar boquiaberto com o rei” implica na pedra engoli-lo, concordando com o fato de o mesmo ter saltado para dentro dessa.

⁷⁶ Isto é, Vanlandi aceita passar o inverno na residência de Snjár. Um hábito de certa forma usual dessa sociedade – do narrador, naturalmente – uma vez que viajar durante um inverno tão árduo seria uma tarefa deveras difícil. O mesmo é refletido nas viagens para saquear que são vistas durante essa narrativa e em outras, viajava-se sempre, ou quase sempre, em outras estações que não o inverno.



há pouco adormecido, ele gritou e disse que uma égua pisoteou ele. Seus homens foram até ele, e queriam ajudá-lo. Mas quando eles agarraram sua cabeça, então ela pisoteou nas pernas, de modo que quase quebraram. Então eles agarraram os pés, e ela afundou a cabeça, de modo que ele morreu lá. Os Suecos pegaram seu corpo e ele foi cremado junto daquele rio que se chamava Skúta. Lá, foram colocadas suas pedras memoriais. Assim conta Þjóðólfr⁷⁷:

E a criatura⁷⁸ dos feitiços fez Vanlandi chegar perto do irmão de Vili⁷⁹, quando a parente de troll Grímhildr da cidra⁸⁰ deveria, por isso, parar a querela dos leões⁸¹. E o quebrador de anéis⁸², quem os pesadelos⁸³ atormentavam, queimou no berço de Skúta.

XIV. Morte de Vísburr.

Vísburr assumiu o patrimônio, após Vanlandi, seu pai. Ele teve como esposa a filha de Auði, a rica, e deu a ela, por sua mão, três grandes propriedades e um colar de ouro. Eles tiveram dois filhos, Gísl e Qndur. Mas Vísburr a deixou e teve uma outra mulher, mas ela foi até seu pai, com seus filhos. Vísburr teve um filho que se chamava Dómaldi. A madrasta de Dómaldi causou, com feitiçaria, má sorte a ele. Quando os filhos de Vísburr tinham doze invernos ou treze, eles foram em busca dele e reivindicaram o dote de sua mãe, mas ele não desejava pagar. Assim, eles disseram que o colar de ouro deveria causar a morte do melhor homem em sua família, e foram embora para casa.

⁷⁷ *Enn {véttir vitta} kom Vanlanda á vit {bróður Vilja}, þás {trollkund Grímhildr líðs} skyldi of troða {bága ljóna}. Ok {sá menglǫtuðr}, es mara kvalði, brann á beði Skútu.*

⁷⁸ *Véttir* ou *Vættir* significa criatura, num tom aparentemente mais ligado ao sobrenatural. Seu uso é mais restrito aos poemas escáldicos, porém é – nesse sentido – similar à utilização do termo *tröll*, esse que é usado indiscriminadamente na literatura para se referir tanto a criaturas monstruosas (e.g., o dragão na *Hrólfs saga kraka*, que é descrito como uma criatura alada, mas chamado de *tröll*), mulheres ligadas a algum tipo de feitiçaria, ou mesmo como um termo racista, referindo-se aos Sámi, por exemplo. Ver: Víndalín, Arngrímur. The man Who Seemed Like a Troll: Racism in Old Norse Literature In Merkelbach, Rebecca (ed.); Knight, Gwendolyne (ed.). 2020. *Margins, Monsters Deviants: Alterities in Old Norse Literature and Culture*. Turnhout: Brepols Publishers.

⁷⁹ O irmão de Vili, i.e., Óðinn, como colocado no capítulo III.

⁸⁰ *Líðs grímhildr*: Lindquist sugere a interpretação de que Hildr seria uma deusa da bebida forte (*líð*), o que implica na mulher, e *grím* na noite, ou seja, uma mulher da noite (1929 *apud* Faulkes & Finlay, *op. cit.*). O termo é um tanto obscuro, não ficando claro de Hildr é de fato seu nome, afinal ambas as edições (Aðalbjarnarson e Jónsson) trazem-no como grafado em itálico, sem uma letra maiúscula designando um nome próprio.

⁸¹ *Bága ljóna*: "Leões" quer dizer "os homens".

⁸² *Menglǫtuðr*: uma *kennin* para "generoso".

⁸³ *Mara*. O termo significa "pesadelos", porém também pode implicar numa figura da mitologia, que assombra as pessoas em seu sono, por vezes pisoteando-as no peito.



Então, foi trazida ainda feitiçaria e enfeitiçada até que eles pudessem matar seu pai. Então, Hulð sibila disse que a eles que ela poderia assim enfeitiçar, e com isso, que sempre haveria fratricídio⁸⁴ na família dos Ynglingar desde então. Eles concordaram assim. Depois disso, eles juntaram seguidores e chegaram até Vísburr durante a noite, despercebidos, e queimaram ele dentro da casa. Assim conta Þjóðólfr⁸⁵:

E o parente do mar⁸⁶ fez engolir o abrigo dos desejos⁸⁷ de Vísburr, quando os defensores do trono⁸⁸ incitaram o mau ladrão da floresta⁸⁹ contra seu pai. E o cão rosnador da centelha⁹⁰ mordeu o soberano, dentro da lareira⁹¹.

XV. Morte de Dómaldi.

Dómaldi assumiu o patrimônio após seu pai, Vísburr, e governou a terra. Em seus dias, sucedeu-se na Suécia fome e miséria. Então, os Suecos performaram um grande sacrifício em Uppsala. No primeiro outono, eles sacrificaram bois, e ainda assim nada melhorou. E noutro outono, eles começaram o sacrifício humano, mas a estação foi igual ou pior. Mas, no terceiro outono, os Suecos vieram em multidões até Uppsala, quando o sacrifício deveria acontecer. Assim, os chefes tiveram seu conselho, e chegaram, junto deles, a isso, que a escassez deveria ser culpa de Dómaldi, seu rei, e com isso, que eles

⁸⁴ Ou parricídio, ambas as possibilidades de tradução estão corretas. Neste caso, trata-se de um parricídio, mas ao longo do *Heimskringla*, há reflexões deste episódio em que ocorre o assassinato entre parentes, não necessariamente entre pai e filho.

⁸⁵ *Ok {niðr sævar} knátti svelgja {byrði vilja} Vísburs, þás {verjendr setrs} ottu {meinþjóf markar} á fòður sinn. Ok glymjandi garmr glóða beit allvald í {arinkjóli}.*

⁸⁶ *Niðr sævar*: o parente do mar, *i.e.*, fogo. Em *Skáldskaparmál* 39/19, é mencionado que o fogo pode ser chamado de irmão do vento e de Ægir, uma personificação do mar (*apud* Faulkes & Finlay, *op. cit.*). John Lindow diz: “O mar personificado; um famoso anfitrião dos deuses, mas listado entre os jötnar. O nome parece ser idêntico a um nome para “mar” na poesia escáldica, e este nome, ou o nome do personagem em discussão aqui, é a palavra-base em muitos *kenningar*. Por exemplo, “O cavalo de Ægir” é uma embarcação e “As filhas de Ægir” são ondas. No *Skáldskaparmál*, Snorri afirma que Rán é a esposa de Ægir, e que eles possuem nove filhas, as quais, em sua maioria, trazem nomes que significam “onda”. Posto que Rán é listada entre as deusas nos *thulur*, e Ægir possui um relacionamento pacífico com os deuses, sua inclusão nos *thulur* como sendo gigante parece questionável” (*op. cit.*, 66).

⁸⁷ *Byrði vilja*: o seio.

⁸⁸ *Verjendr setrs*: defensores do trono, *i.e.*, herdeiros.

⁸⁹ *Meinþjóf markar*: uma *kenning* para fogo.

⁹⁰ *Glymjandi garmr glóða*: o cão rosnador da centelha, *i.e.*, o fogo.

⁹¹ *Arinkjóli*: lareira, dando a entender que esse foi queimado dentro de sua casa.



deveriam sacrificá-lo para sua prosperidade e ir atacá-lo e matar ele e manchar os altares com seu sangue, e assim eles fizeram. Assim conta Þjóðólfr⁹²:

Isso ocorreu antes, que os portadores da espada⁹³ avermelharam os campos com seu senhor. E o exército da terra portava armas ensanguentadas, para longe do desprovido de vida, Dómaldi, quando o rebanho dos Suecos, ansioso por uma boa colheita, deveria, por isso, oferecer o inimigo dos Jótar⁹⁴.

XVI. Morte de Dómarr

Dómarr chamava-se o filho de Dómaldi, que lá governou depois o reino. Ele governou amplamente sobre as terras, e houve então boas estações e paz durante seus dias. Sobre ele, nada mais é dito, além de que ele morreu enfermo em Uppsala e foi trazido às Planícies do Pinheiro⁹⁵ e cremado lá, às margens do rio, e lá estão suas pedras memoriais. Assim conta Þjóðólfr⁹⁶:

E eu tive frequentemente perguntado aquilo a homens sábios, sobre a tumba do rei⁹⁷, onde Dómarr teria sido carregado até a crepitante morte de Hálf⁹⁸. Agora eu sei sobre aquilo, que, mordido pela dor⁹⁹, o parente de Fjølñir¹⁰⁰ queimou perto de Fýri¹⁰¹.

⁹² *Hitt vas fyrr, at {sverðberendr} ruðu fold dróttni sínum. Ok landherr bar dreyrug vöpn af lífsvönum Dómalda, þás árgjörn kind Svía skyldi of sóa {dolgi Jóta}.*

⁹³ *Sverðberendr*: os guerreiros.

⁹⁴ *Jótar*, ou aqueles de Jutland. O inimigo dos Jótar é Dómaldi.

⁹⁵ *Fýrisvellir*.

⁹⁶ *Ok hafðak opt of fregit fróða menn þess of hreyr yngva, hvar Dómarr væri of borinn á {dynjanda bana Hôalfs}. Núk veit þat, at {verkbitinn niðr Fjølñis} brann við Fýri.*

⁹⁷ *Hreyr yngva*: como mencionado no texto, “Yngvi” seria um sinônimo de rei.

⁹⁸ *Dynjanda bana Hôalfs*: *Dynjanda* é um termo que remete ao som do fogo queimando. A morte de Hálf foi o fogo, como visto na *Hálfs saga ok Hálfsrekka*.

⁹⁹ Ou seja, adoecido.

¹⁰⁰ O parente de Fjølñir, *i.e.*, Dómarr.

¹⁰¹ O rio mencionado no texto, no Sueco: Fyrisån.



XVII. Morte de Dyggvi.

Dyggvi chamava-se seu filho, que lá depois governou a terra, e sobre ele, nada é dito, além de que morreu enfermo. Assim conta Þjóðólfr¹⁰²:

Não chamaria de segredo, a deusa do cavalo¹⁰³ ter possuído¹⁰⁴ o corpo de Dyggvi, para o divertimento¹⁰⁵, pois a irmã do lobo e de Narfi¹⁰⁶ deveria escolher o homem real. E a dama de Loki¹⁰⁷ havia iludido o soberano do povo de Yngvi¹⁰⁸.

A mãe de Dyggvi era Drótt, filha do rei Danpr, filho de Rígr, que foi primeiro chamado de rei na língua Dinamarquesa. Seus parentes têm sempre, desde então, o nome “rei” como o título de maior nobreza. Dyggvi foi o primeiro de seus parentes chamado de rei, mas antes eles eram chamados de senhores, e suas mulheres senhoras, e a corte *drótt*¹⁰⁹. Ainda, de Yngvi ou Ynguni era sempre chamado qualquer um de seus parentes, e de Ynglingar, todos juntos. Drótt senhora era irmã do rei Danr, o orgulhoso, através de quem a Dinamarca é conhecida.

XVIII. Sobre Dagr, o sábio.

Dagr chamava-se o filho do rei Dyggvi, que assumiu o reino depois dele. Ele era um homem tão sábio, que ele compreendia o canto dos pássaros. Ele possuía um pardal, que o contava muitas notícias. Ele voava para várias terras. Isso aconteceu uma vez, que

¹⁰² *Kveðkat dul, nema {Gnô Glitnis} hefr hrør Dyggva at gamni, þvít {jódís Ulfs ok Narfa} skyldi kjósa konungmann. Ok {mær Loka} hefr of leikinn allvald {þjóðar Yngva}.*

¹⁰³ *Gnô Glitnis*: Gná é uma deusa, na mitologia. Faulkes & Finlay associam-na com Hel, filha de Loki. Quanto a *Glitnir*, sugerem que poderia se referir à crença de que a deusa da morte andava a cavalo (*op. cit.*).

¹⁰⁴ O termo em Nórdico Antigo é *hefr*, e aparentemente não carrega uma conotação de possessão demoníaca, e sim de posse.

¹⁰⁵ *Gamni*. O termo *gamna*, segundo Zoëga (2004) e Cleasby & Vigfusson (*op. cit.*), implica em diversão, entretenimento. No entanto, nesse contexto, pode-se dizer que o mesmo tem alguma conotação sexual.

¹⁰⁶ A irmã do lobo Fenrir e de Narfi, ambos filhos de Loki, na mitologia. O termo se refere à deusa Hel.

¹⁰⁷ *I.e.*, Hel.

¹⁰⁸ *Þjóðar Yngva*, *i.e.*, os Suecos.

¹⁰⁹ O termo se relaciona com os dois anteriores, *drottmar* e *dróttningar* – senhores e senhoras, respectivamente – e geralmente descreve a guarda do rei. Aqui, contudo, o narrador escolhe nomear a corte por *drótt*. Cleasby & Vigfusson (*op. cit.*) nos dizem que o termo é obsoleto na prosa, apesar de sua recorrência no *Heimskringla*.



o pardal voou até a Terra dos Reidgodos¹¹⁰, até aquela fazenda que se chamava Vǫrvi. Ele voou até a plantação do fazendeiro e lá conseguiu comer. O fazendeiro chegou lá e apanhou uma pedra e golpeou o pardal até matar. O rei Dagr ficou aborrecido, porque o pardal não voltou para casa. Ele concordou então com um sacrifício expiatório para inquirir e obteve aquelas respostas, que seu pardal fora morto em Vǫrvi. Em seguida, ele convocou um grande exército e foi até Gotland. Quando ele chegou à Vǫrvi, ele desembarcou com seu exército e saqueou. O povo fugiu para muito longe. O rei Dagr virou seu exército para os navios, ao entardecer, e havia matado muitas pessoas e capturado muitas. Quando eles cruzavam um rio, lá onde chamava-se Vau veloz ou Vau das armas¹¹¹, então um escravo de trabalho correu de dentro da floresta até a margem do rio e atirou um forcado em sua tropa, e o projétil acertou na cabeça do rei. Ele caiu imediatamente do cavalo e obteve a morte. Naquele tempo, aquele chefe que saqueava era chamado de *Gramr*¹¹², e os guerreiros, *Gamir*¹¹³. Assim conta Þjóðólfr¹¹⁴:

Eu soube que Dagr, ávido por fama, deveria partir pela palavra da morte, quando lasca escolhida¹¹⁵ da boca do conhecimento¹¹⁶ veio até Vǫrvi para vingar Spǫrr. E a jornada do líder trouxe aquele relato sobre a batalha na rota do leste, que o revirador catapultado da refeição de Sleipnir¹¹⁷ deveria encontrar aquele rei¹¹⁸.

¹¹⁰ *Reiðgotaland*. É complicado nomear etnias e povos antigos a partir de narrativas escritas. Contudo, o nome sugere que se trata de uma variação dos ostrogodos. Ainda assim, isso não deve ser levado ao pé da letra, afinal não se pode confiar com certeza num relato escrito, deve-se interpretá-lo.

¹¹¹ *Skjótansvað* ou *Vápnavað*.

¹¹² Literalmente Ira.

¹¹³ Demônios. O narrador parece tentar fazer alguma espécie de analogia com o cristianismo aqui, utilizando o nome do chefe e do coletivo dos guerreiros.

¹¹⁴ *Frák at Dagr, fúss frægðar, skyldi of fara orði dauða, þás {spakfrømuðr {valteins}} kom til Vǫrva at hefna Spǫrs. Ok ferð vísa bar þat orð frá vígi á austrvega, at {slonguþref {verðar Sleipnis}} skyldi of geta þann gram.*

¹¹⁵ *Valteins*: Cleasby & Vigfusson (*op. cit.*) anotam o termo *Valteinn* como uma lasca utilizada para adivinhações (ver nota 216). Segui por este caminho, resultando na interpretação de que a “lasca escolhida” seria o escravo, cujo feito de matar Dagr teria sido previsto por uma sibila. No entanto, a interpretação mais comum é de que a *kennning* significaria algo como “lasca-matadora”, remetendo a uma espada, e por consequência a um guerreiro, referindo-se ao próprio Dagr.

¹¹⁶ *Spakfrømuðr*: a boca do conhecimento, *i.e.*, uma sibila ou profetisa.

¹¹⁷ Sleipnir, o lendário cavalo de oito pernas de Óðinn. Assim, *slonguþref verðar Sleipnis* quer dizer o forcado, utilizado para remexer o feno, que é a comida do cavalo. Como visto acima, o forcado é lançado contra Dagr.

¹¹⁸ *Gramr*. Além do significado colocado acima “Ira”, o termo – num contexto poético – pode ser entendido como rei ou líder.



XIX. Sobre Agni.

Agni chamava-se o filho de Dagr, que foi rei depois dele, um homem poderoso e bondoso, grande guerreiro, homem de grandes realizações por todas as partes. Isso ocorreu num verão, que o rei Agni viajou com seu exército à Finlândia, desembarcou lá e saqueou. Os finlandeses se reuniram numa grande tropa e foram à batalha. Frosti era chamado o chefe deles. Aconteceu lá uma grande batalha e o rei Agni obteve a vitória. Lá, tombou Frosti e muitas tropas com ele. O rei Agni viajou, saqueando pela Finlândia e colocou-a sob seu jugo e obteve imensos espólios. Ele capturou e tinha consigo Skjálfr, filha de Frosti, e Logi, seu irmão. Quando ele retornou do leste, ele velejou até Passagem-estreita¹¹⁹. Ele colocou suas tendas ao sul, numa várzea. Lá, havia então um bosque. O rei Agni possuía, então, um colar de ouro, esse que Vísburrr possuía. O rei Agni foi se casar com Skjálfr. Ela implorou ao rei para fazer uma celebração fúnebre para seu pai. Ele convidou, então, muitos homens poderosos e fez uma grande celebração. Ele foi muito famoso por essa campanha. Então, havia lá muita bebedeira. Quando o rei Agni ficou bêbado, então Skjálfr pediu para ele tomar cuidado com o colar que ele tinha no pescoço. Ele apanhou e apertou fortemente o colar em seu pescoço, antes que ele fosse dormir. Mas a tenda de terra-firme¹²⁰ estava perto do bosque e sobre a tenda uma alta árvore, essa que deveria proteger contra o calor do sol. Quando o rei Agni havia adormecido, então Skjálfr apanhou uma robusta corda torcida e prendeu por debaixo do colar, seus homens desmantelaram então os mastros da tenda e arremessaram o laço da corda torcida para cima, nos galhos da árvore, e essa foi sua morte. Skjálfr e seus homens subiram no navio e remaram para longe. O rei Agni foi cremado lá, e desde então, lá é chamado de Várzea-de-Agni, para leste de Taurr e oeste de Passagem-estreita. Assim conta Þjóðólfr¹²¹:

Eu chamo aquilo de maravilha, se as tramas de Skjólfr¹²² pareceram corretas ao exército de Agni, quando a irmã de Logi¹²³ levantou o senhor da propriedade¹²⁴ pelo ar com o

¹¹⁹ *Stokksund*.

¹²⁰ *Landtjald*. Trata-se de um termo náutico, que define uma tenda que se utilizava em terra firme, ao contrário das tendas a bordo da embarcação (Cleasby & Vigfusson, *op. cit.*).

¹²¹ *Pat telk undr, efröð Skjalfar þóttu her Agna at skopum, þás {dís Loga} hóf gæðing at lopti með gollmeni, hinns skyldi temja {svalan hest {vers Signýjar}} við ttarf.*

¹²² No poema, a grafia aparece diferente, mas se refere à mesma personagem, Skjálfr.

¹²³ *I.e.*, Skjólfr/Skjálfr.

¹²⁴ *Gæðing*: denota o dono de terras, aqui, Agni.



colar de ouro, ele que deveria domar o cavalo gélido do esposo de Signý¹²⁵ perto de Taur¹²⁶.

XX. Sobre Alrekr e Eiríkr.

Alrekr e Eiríkr chamavam-se os filhos de Agni, que foram reis depois dele. Eles eram homens poderosos e grandes guerreiros e homens habilidosos em exercícios. Isto era seu costume, de andar a cavalo, domar tanto para trotar quanto para galopar. Eles conheciam disso melhor do que todos os homens. Eles fizeram disso a maior disputa, qual dos dois melhor cavalgava ou possuía o melhor cavalo. Isso ocorreu uma vez, que aqueles dois irmãos cavalgaram para longe dos outros homens, com os seus melhores cavalos, e cavalgaram embora até uns campos e não retornaram, e foi feita uma busca por eles, e encontraram ambos mortos e as cabeças de ambos surradas, e eles não possuíam nenhuma arma, exceto as rédeas dos cavalos, e os homens acreditam nisso¹²⁷, que eles teriam se matado com essas. Assim conta Þjóðólfr¹²⁸:

Alrekr tombou, onde as armas do irmão tornaram-se a morte de Eiríkr. E relataram, sobre os parentes de Dagr¹²⁹, que se mataram com as cabeças das rédeas da sela de cavalo. Não se soube antes, da prole de Freyr¹³⁰ empunhar acessórios de bestas, em batalha.

XXI. Sobre Álfr e Yngvi.

Yngvi e Álfr eram os filhos de Alrekr, que depois assumiram o reino lá na Suécia. Yngvi era um grande guerreiro e muito vitorioso em guerras, belo e o mais habilidoso em

¹²⁵ Hagbarðr, um personagem famoso, que é mencionado em outros textos, tais quais *Skáldskaparmál*, *Nafnaþulur*, *Völsunga saga* e a *Gesta Danorum*, além é claro, da *Ynglinga saga*, como será visto no capítulo XXII. O mesmo morre enforcado.

¹²⁶ *Taurr* é entendido aqui como o nome de um local, mas há interpretações que sugerem que o termo remete ao colar de ouro (Faulkes & Finlay, *op. cit.*). Contudo, devido ao trecho estar corrompido (como marcado acima por “f”, há divergências.

¹²⁷ O trecho é curioso, pois o narrador deixa explícita a falta de evidência do que narra. No original, o verbo acreditar é *hyggja*, implicando a falta de uma certeza na afirmação.

¹²⁸ *Alrekr fell, þars vöpn bróður urðu Eireki at bana. Ok kvöðu {friendr Dags} of drepask með hofuðfetlum hnakkmars. Maðr fráat áðr {afspring Freys} hafa greiði eykja í folk.*

¹²⁹ Os irmãos.

¹³⁰ Freyr, ou Yngvifreyr, visto no início da narrativa.



exercícios, forte e o mais duro em batalha, magnânimo com dinheiro e um homem muito alegre. Por tudo isso, ele se tornou famoso e amado por muitos. O rei Álfr, seu irmão, permanecia nas terras e não saqueava. Ele era chamado de Elfsi. Ele era um homem quieto, soberbo e áspero. Sua mãe chamava-se Dageiðr, filha do rei Dagr, o poderoso, do qual eram advindos os Døglingar¹³¹. O rei Álfr tinha uma mulher que se chamava Bera, a mais bela mulher e muito nobre, a mais alegre pessoa. Yngvi, filho de Alrekr, havia então, em um outono, retornado à Uppsala, de uma incursão, e era, então, o mais renomado. Ele se sentava frequentemente para beber, por um longo tempo, durante o entardecer. O rei Álfr ia frequentemente dormir cedo. A senhora Bera frequentemente se sentava ao entardecer e ela e Yngvi conversavam entre si. Álfr frequentemente falava sobre isso, implorava a ela para vir dormir mais cedo, dizia que ele não desejava ficar acordado por ela. Ela responde, e diz que seria feliz a mulher que tivesse Yngvi ao invés de Álfr. Ele, assim, zangou-se muito, pois ela falava isso frequentemente. Num entardecer, Álfr caminhou para dentro do salão, no qual Yngvi e Bera sentavam-se no assento de honra, e conversavam entre si. Yngvi tinha uma espada sobre seu joelho. Os homens estavam muito bêbados, e não deram atenção quando o rei veio para dentro. O rei Álfr caminhou até o assento de honra, desembainhou sua espada debaixo do manto e trespassou Yngvi, seu irmão. Yngvi saltou e desembainhou a espada e desferiu em Álfr a chaga mortal, e ambos eles caíram mortos no chão. Eles, Álfr e Yngvi, foram enterrados num monte funerário nas Planícies do Pinheiro. Assim conta Þjóðólfr¹³²:

E ele, o guardião do altar¹³³, que Álfr assim assassinou, pereceu deitado no caminho, quando o invejoso descendente de Dagr avermelhou com sangue a espada em Yngvi. Aquilo foi impróprio, que Bera deveria, assim, aguçar os matadores da chacina¹³⁴ para a batalha, quando os dois irmãos, desnecessariamente, faleceram, matando-se por inveja.

¹³¹ Assim como Ynglingar, trata-se de outra família, cujo nome vem de Dagr, segundo nosso narrador.

¹³² *Ok {hinn vörðr véstalls}, es Ólfr of vá, varð liggja of veginn, es ofundgjarn døglingr rauð dreyrgan mæki á Yngva. Þat vasa bært, at Bera skyldi of hvetja {valsæfendr} vígs, þás tveir bræðr óþurfendr urðusk at þonum of afbrýði.*

¹³³ Uma *kenning* para Rei.

¹³⁴ *I.e.*, Guerreiros.



XXII. Queda do rei Huggleikr.

Huggleikr chamava-se o filho de Álfr, que assumiu o reinado sobre a Suécia após os irmãos, porque os filhos de Yngvi eram, então, crianças naquela época. O rei Huggleikr não era um guerreiro, e ele permanecia nas terras, sossegadamente. Ele era muito opulento e avarento com dinheiro. Ele tinha, em sua corte, muitos músicos de todos os tipos, harpistas, e rabequistas e violinistas. Ele tinha consigo feiticeiros e todos os tipos de pessoas habilidosas em magia. Haki e Hagbarðr chamavam-se os irmãos e eram muito renomados. Eles eram reis-do-mar, e possuíam uma grande frota, viajavam às vezes ambos juntos, às vezes cada um dos dois só. Havia muitos campeões com qualquer um deles dois. O rei Haki viajou com sua frota até a Suécia, brutalmente contra o rei Huggleikr, mas o rei Huggleikr reuniu o exército contra ele. Então, chegaram lá, até sua tropa, com ele, dois irmãos, Svipdagr e Geigaðr, ambos homens renomados e os maiores campeões. O rei Haki tinha consigo doze campeões, lá estava ainda Starkaðr, o velho, com ele. O rei Haki era também o maior campeão. Eles se encontraram nas Planícies do Pinheiro. Lá, aconteceu uma grande batalha. A tropa de Huggleikr caiu rapidamente. Então os campeões avançaram, Svipdagr e Geigaðr, mas foram seis contra cada um deles dois, e eles foram capturados. Então, o rei Haki avançou para dentro da parede de escudos, contra o rei Huggleikr, e lá matou ele e seus dois filhos. Depois disso, os Suecos fugiram, assim, o rei Haki colocou as terras sob seu jugo e tornou-se o rei sobre os Suecos. Ele permaneceu então nas terras por três invernos, e por conta do sossego, seus campeões foram para longe dele, e a saquear e assim obtiveram riquezas para si.

XXIII. Morte do rei Guðlaug.

Jorunðr e Eiríkr eram os filhos de Yngvi, filho de Alrekr. Eles permaneceram em alto-mar, nos navios de guerra por todo esse tempo e eram grandes guerreiros. Em um verão, eles saquearam na Dinamarca, e então eles conheceram Guðlaugr, rei de Háleygir¹³⁵, e tiveram uma batalha contra ele, e terminou assim, que o navio de Guðlaugr foi despojado e ele foi capturado. Eles levaram ele até a terra, para a Ilha das Correntes¹³⁶

¹³⁵ Atual Hålogaland.

¹³⁶ *Straumeyrarnes*.



e lá enforcaram-no. Seus homens ergueram lá um monte funerário para ele. Assim conta Eyvindr estraga-poeta¹³⁷:

E Goðlaugr¹³⁸ domou o indômito garanhão de Sigarr¹³⁹, por teimosia dos reis do leste, quando o filho de Yngvi enrolou o quebrador de anéis¹⁴⁰ num galho.

E o galho ventoso, portador do cadáver, inclinava-se no promontório, onde divide-se a baía. Lá, a muito conhecida Ilha das Correntes é marcada pela pedra acima do corpo do rei.

Os irmãos Eiríkr e Jorunðr tornaram-se, por conta desse feito, muito renomados, eles se consideravam homens mais poderosos do que antes. Eles souberam que o rei Haki, na Suécia, havia mandado embora separadamente seus campeões. Então, eles atacaram a Suécia e reúnem tropas para si. Quando os Suecos descobrem que os Ynglingar haviam chegado lá, então uma multidão de dropas se aglomera para eles. Depois disso, eles velejam acima, no Loḡrinn, e atacam Uppsala duramente contra o rei Haki, e ele foi contra eles nas Planícies do Pinheiro e tinha uma tropa muito menor. Lá, aconteceu uma grande batalha, o rei avançou tão implacável, que ele dobrou todos aqueles que estavam perto dele, e no fim, ele dobrou o rei Eiríkr e derrubou o estandarte deles, dos irmãos. Então, o rei Jorunðr e toda sua tropa fugiram para os navios. O rei Haki obteve tão grande chaga, que ele viu que seus dias de vida não se tornariam longos. Então, ele fez tomarem um navio de guerra que ele possuía, e fez carregarem os homens mortos e armas, e fez zarpar até o mar e colocarem o leme no lugar e içarem a vela, e ateam fogo numa madeira resinosa de pinheiro e fazerem uma pira no navio. O vento soprava da terra. Haki estava, então, alcançando a morte ou morto, quando ele foi colocado na pira. Depois, o navio velejou queimando mar a fora e esse foi muito famoso por muito tempo, desde então.

¹³⁷ *En Goðlaugr tamði {grimman jó Sigars} við ofrkapp austrkonunga, es synir Yngva riðu {menglǫtuð} við meiß. Ok náreiðr vingameiðr drúpir á nesi, þars deilir víkr. Þars fjǫlkunnt Straumeyjarnes merkt steini of hrǫr fylkis.*

¹³⁸ A grafia no poema original é – como se vê na nota anterior – diferente da prosa, troca-se “u” por “o”.

¹³⁹ Esse que mata Hagbarðr.

¹⁴⁰ Ver nota 82.



XXIV. Morte de Jorunðr

Jorunðr, filho do rei Yngvi, foi rei em Uppsala. Ele governou, então, a terra e viajava frequentemente, no verão, para saquear. Em um verão qualquer, ele viajou com sua tropa até a Dinamarca. Ele saqueou por Jutland e, durante o outono, adentrou em Fiorde dos Galhos¹⁴¹ e saqueou lá. Ele permaneceu com sua tropa em Estreito de Odd¹⁴². Então, chegou lá, com um grande exército, Gýlaugr, rei de Háleygir, filho de Guðlaugr, que foi antes mencionado. Ele travou uma batalha com Jorunðr, quando as pessoas daquela terra ficaram sabendo disso, elas convergem de todos os lados, com ambos grandes navios e pequenos. Jorunðr é então subjogado por uma força esmagadora e despojado de seu navio. Ele pulou então para nadar, e foi capturado e levado à terra firme. O rei Gýlaugr fez construírem um cadafalso, ele levou Jorunðr até lá e faz enforcá-lo. Termina assim sua vida. Assim conta Þjóðólfr¹⁴³:

Jorunðr, ele que morreu nos tempos de outrora, foi privado da vida em Fiorde dos Galhos, quando o imponente Sleipnir do linho¹⁴⁴ deveria causar a morte de Guðlaugr. E o resto da cabrita de Hagbarðr¹⁴⁵ caminhou pelo colarinho¹⁴⁶ do governante dos *Hersar*¹⁴⁷.

XXV. Morte do rei Aunn.

Aunn ou Ani chamava-se o filho de Jorunðr que foi rei sobre os Suecos depois de seu pai. Ele era um homem sábio e um grande idólatra¹⁴⁸, ele não era um guerreiro, ele permanecia nas terras. Naquele tempo, em que esses reis, sobre os quais agora foi contado, estavam em Uppsala, governou primeiro sobre a Dinamarca, Danr, o grandioso

¹⁴¹ *Limaþjorðr*.

¹⁴² *Oddasund*.

¹⁴³ *Jorunðr, hinns endr of dó, varð of lattr lífs í Limaþirði, þás {hábrjóstr Sleipnir hǫrva} skyldi of bera {bana Goðlaugs}. Ok {{leif hǫðnu} Hagbarðs} gekk at halsi {valdi hersa}.*

¹⁴⁴ *Sleipnir hǫrva*: Como já abordado, Sleipnir era o cavalo de Óðinn, a *kennung* refere-se, portanto, a um cavalo feito de linho, implicando na forca.

¹⁴⁵ *Leif hǫðnu Hagbarðs*: O resto da forca – feita de couro ou pelo de cabra – para enforçar Hagbarðr.

¹⁴⁶ *I.e.*, enforcou.

¹⁴⁷ *Hersir*, no nominativo singular. Remeto a *jarl* (ver nota 11), pois assim como os *jarlar*, os *hersar* eram chefes, sobre os quais não se tem muita informação, além de que a designação é mais antiga, remetendo a tempos antes do rei Harald, o de belos cabelos (Cleasby & Vigfusson, *op. cit.*). Não há uma palavra em Português que seja equivalente ao termo, assim, mantendo-o como no original, porém em itálico.

¹⁴⁸ *Blótmaðr*. O termo *blót* pode designar tanto adoração quanto sacrifício, assim, Aunn poderia ser um homem que fazia muitos sacrifícios ou que adorava muito as divindades. Optei por traduzi-lo como idólatra, pois acredito que reflita bem o julgamento do narrador cristão sobre a personagem.



– ele se tornou muito velho – e então seu filho Fróði, o grandioso ou pacífico, e então seus filhos Hálfdan e Friðleifr. Eles eram grandes guerreiros. Hálfdan era o mais velho e deles o mais afrente em tudo. Ele viajou com seu exército até a Suécia, duramente contra o rei Aunn, e eles tiveram algumas batalhas e Hálfdan constantemente obtinha vitória e, no fim, o rei Aunn fugiu para Gautland Ocidental¹⁴⁹. Então, ele havia sido rei sobre Uppsala por vinte invernos. Ele esteve em Gautland também por vinte invernos, enquanto o rei Hálfdan estava em Uppsala. O rei Hálfdan morreu enfermo em Uppsala, e assim ele foi enterrado num monte funerário. Depois disso, o rei Aunn voltou até Uppsala, então ele tinha sessenta anos. Então, ele fez um grande sacrifício, e sacrificou por sua longevidade e deu seu filho a Óðinn, e ele foi sacrificado. O rei Aunn obteve uma resposta de Óðinn, que ele ainda deveria viver sessenta invernos. Aunn foi, então, o rei em Uppsala por vinte invernos. Então, Áli, o valente, filho de Friðleifr, chegou com seu exército à Suécia, duramente contra o rei Aunn, eles travaram batalhas e Áli constantemente obteve vitória. Então o rei Aunn fugiu outra vez de seu reino e viajou para Gautland Ocidental. Áli foi rei em Uppsala por vinte invernos, até que Starkaðr, o velho, matou ele. Após a queda de Áli, Aunn viajou de novo até Uppsala e então governou o reino ainda por vinte invernos. Então, ele fez um grande sacrifício, e sacrificou outro de seus filhos. Então, Óðinn disse a ele que ele viveria para sempre, enquanto ele desse a Óðinn um de seus filhos a cada dez anos, e junto disso, que ele deveria dar nome a algum distrito em sua terra, de acordo com a contagem de seus filhos, aqueles que ele sacrificasse para Óðinn. Mas, quando ele havia sacrificado sete filhos seus, então ele viveu dez invernos, de modo que ele não podia andar. Ele era, então, carregado numa cadeira. Então, ele sacrificou o oitavo de seus filhos, e ele viveu ainda por dez invernos, e deitado assim em uma cama. Então, ele sacrificou o nono de seus filhos, e viveu ainda por dez invernos. Então, ele bebia do chifre como uma criança. Então, Aunn tinha um filho restante e ele desejava, então, sacrificá-lo, e então ele desejou dar a Óðinn Uppsala e os distritos que lá pertencem, e deixar chamar aquilo de Décima Terra¹⁵⁰. Os Suecos proibiram ele disso, e não ocorreu sacrifício. Depois disso, o rei Aunn faleceu, e ele é enterrado em Uppsala.

¹⁴⁹ *Vestra-Gautland.*

¹⁵⁰ *Tíudaland.*



Desde então, isso é chamado de doença de Áni¹⁵¹, se um homem morre sem dor, de velhice. Assim conta Þjóðólfr¹⁵²:

A doença de Áni causou, outrora, o descanso de Aunn, em Uppsala. E o vigoroso deveria receber, pela segunda vez, sua comida de bebê. E virava para si, a parte mais estreita da espada do touro¹⁵³, quando o ensanguentador de parentes¹⁵⁴ bebia deitado da ponta da espada da rena do jugo¹⁵⁵, o encanecido rei do leste não pôde resistir à espada do rebanho¹⁵⁶.

XXVI. Morte do rei Egill.

Egill chamava-se o filho de Aunn, o velho, que depois de seu pai foi rei na Suécia. Ele não era guerreiro e permaneceu na terra, em serenidade. Tunni chamava-se seu escravo, que havia estado com Aunn, o velho, como seu arcário. Quando Aunn estava morto, então, Tunni tomou seus bens móveis e enterrou-os no solo. Quando Egill foi rei, então, ele colocou Tunni com os outros escravos. Por isso, ele ficou muito zangado e fugiu para longe, e com ele muitos escravos, e então apanhou os bens móveis que ele havia escondido. Ele deu aquilo para seus homens, e eles tomaram ele como seu chefe. Depois, muitos bandos de bandidos se dirigiram até ele, permaneciam nas florestas, às vezes, eles assaltaram nos distritos e roubavam as pessoas ou matavam. O rei Egill soube disso, e foi buscar por eles, com sua tropa. Quando ele havia tomado uma acomodação noturna para si, em uma noite, então Tunni chegou lá com sua tropa e assaltou assim, despercebido, e mataram muitos da tropa do rei. Quando o rei Egill tomou consciência do ataque, ele se virou em resistência, ergueu seu estandarte, mas muito de sua tropa fugiu para longe dele. Eles e Tunni avançaram audaciosamente. Assim, o rei Egill não viu outra escolha, senão fugir. Eles e Tunni perseguiram então toda a multidão em fuga até a mata. Depois, eles foram até as habitações, saquearam e pilharam e tiveram oposição alguma.

¹⁵¹ *Ánasótt.*

¹⁵² *Ánasótt knátti endr of standa Aun at Uppsölum. Ok þrálífr skyldi þiggja ǫðru sinni alað jóðs. Ok hverfði at sér inn mjávvara hlut {mækis sveiðurs}, es {rjóðr óttunga} drakk liggjandi odd {logðis {okhreins}}. Hárr austrkonungr máttit of halda upp {mæki hjarðar}.*

¹⁵³ *Mækis sveiðurs: i.e., os chifres, utilizados como copos, porém – como é observado no texto – Aunn bebia da ponta do chifre. Cabe imaginar uma espécie de mamadeira.*

¹⁵⁴ *Rjóðr óttunga: ou seja, o rei Aunn.*

¹⁵⁵ *Lögðis okhreins: A espada da rena do jugo, ou seja, os chifres do touro.*

¹⁵⁶ *Mæki hjarðar: i.e., chifre.*



Todas aquelas posses que Tunni tomou no distrito, ele deu aos homens de sua tropa. Ele se tornou, por isso, abençoado com amigos e muitas pessoas. O rei Egill reuniu um exército e foi para a batalha contra Tunni. Eles se enfrentaram, e Tunni obteve vitória, mas Egill fugiu e perdeu muitas tropas. Eles, o rei Egill e Tunni, travaram oito batalhas, e Tunni obteve vitória em todas. Depois disso, o rei Egill fugiu para fora da terra e até a Dinamarca, na Zelândia, até Fróði, o valente. Ele prometeu ao rei Fróði tributo sobre os Suecos, por uma tropa, então, Fróði arranhou para ele um exército e seus campeões. O rei Egill, então, viajou até a Suécia, quando Tunni descobre aquilo, ele foi contra ele com sua tropa. Aconteceu, então, uma grande batalha. Lá, tombou Tunni, e o rei Egill, com isso, tomou seu reino. Os Dinamarqueses viajaram de volta. O rei Egill enviou ao rei Fróði bons e grandes presentes, em cada uma das estações, mas pagou tributo algum aos Dinamarqueses, e ainda assim, manteve-se a amizade desse e de Fróði. Desde que Tunni tombou, o rei Egill governou o reino por três invernos. Isso se deu na Suécia, que aquele touro, que estava destinado para o sacrifício, estava velho e fora criado tão impetuosamente que ele era perverso, quando os homens quiseram apanhá-lo, então, ele correu até a mata e se tornou louco e permaneceu por um longo tempo na floresta, e trouxe grandes danos aos homens. O rei Egill era um grande caçador. Ele frequentemente cavalgava durante o dia nas florestas, para caçar animais. Isso aconteceu uma vez, que ele estava cavalgando em caçada com seus homens. O rei havia perseguido um animal longamente e irrompeu mata adentro, para longe de todos os homens. Então ele se tornou ciente do touro e cavalgou até esse e quer matá-lo. O touro se vira para trás e o rei perfurou ele e cortou fora a lança. O touro estocou os chifres no flanco do cavalo de modo que ele, de uma vez, tombou, e assim também o rei. Então, o rei salta de pé, e quer desembainhar a espada. O touro estocou, então, os chifres ante seu peito, de modo que fincou fundo. O rei viveu pouco tempo e ele está enterrado em Uppsala. Assim conta Þjóðólfr¹⁵⁷:

E o glorioso parente de Týr¹⁵⁸ fugiu da terra, do reino¹⁵⁹ de Tunni. E o andarilho, a besta de tração do gigante¹⁶⁰, a qual um pouco antes havia, assim, carregado o penhasco das

¹⁵⁷ *Ok {lofsæll óttungr Týs} fló ór landi ríki Tunna. En flæmingr, {eykr jötuns}, sás áðan hafði of borinn {horg brúna} lengi of austmörk, rauð {trjónu farra} á Agli. En {skíðlauss hjorr hæfis} stóð til hjarta {nið Skilfinga}.*

¹⁵⁸ Týr, um deus na mitologia, portanto seus parentes são reis. Aqui, refere-se a Egill.

¹⁵⁹ *Ríki* pode ser traduzido tanto como reino – dando a entender que, como Egill não conseguiu lidar com Tunni, o reino passou a pertencer ao último – ou ainda como poder, ambas as traduções são possíveis para essa palavra, nesse contexto.

¹⁶⁰ *Eykr jötuns*: a besta de tração do gigante é o touro.



sobrancelhas¹⁶¹, por um longo tempo, na floresta do leste, ensanguentou o morro do touro¹⁶² sobre Egill. E a desembainhada espada do touro¹⁶³ perfurou até o coração da prole dos Skilfingar¹⁶⁴.

XXVII. Queda do rei Óttarr.

Óttarr chamava-se o filho de Egill, que assumiu o poder e o reino após ele. Ele não se manteve como amigo de Fróði. Então, Fróði enviou homens até o rei Óttarr para cobrar aquele tributo que Egill havia prometido a ele. Óttarr responde assim, que os Suecos jamais teriam pago tributo aos Dinamarqueses, diz que ele também teria de fazer assim. Viajaram de volta os mensageiros. Fróði era um grande guerreiro. Isso ocorreu em um verão, que Fróði viajou com seu exército até a Suécia, fez lá uma incursão e saqueou, matou muita gente, e alguns ele capturou. Ele obteve um espólio muito grande. Ele também queimou amplamente as habitações e causou a maior devastação. Em outro verão, o rei Fróði viajou para saquear na rota do leste¹⁶⁵. Óttarr descobriu aquilo, que o rei Fróði não estava em terra. Então, ele sobe no navio de guerra e viaja até a Dinamarca e saqueia lá e tem resistência alguma. Ele soube que havia um grande ajuntamento na Zelândia, ele, então, segue oeste em Estreito da Orelha¹⁶⁶, veleja então ao sul, até Jutland e se põe em Fiorde dos Galhos, saqueia então em Vendill¹⁶⁷, queima lá e causa grande desolação. Vottr e Fasti chamavam-se os *jarlar*¹⁶⁸ de Fróði, os quais ele havia indicado

¹⁶¹ *Hǫrg brúna*: ou seja, a cabeça. O que remete ao fato de o touro ter rondado pela floresta por um bom tempo.

¹⁶² *Trjónu farra*: o morro, ou a parte mais proeminente da cabeça do touro. Como o animal perfurou Egill, o sangue escorreu por sua cabeça até o morro ou focinho.

¹⁶³ *Skíðlauss hjǫrr hæfis*: i.e., o chifre.

¹⁶⁴ Uma família lendária sueca, a prole dos Skilfingar é o rei. O termo revela semelhanças com os Skjöldungar ou Scyldingas, ver nota 175.

¹⁶⁵ I.e., o Báltico ou mesmo adentrando a atual Rússia, como visto na nota 30. A rota leste era uma opção comum quanto aos saques e há registros arqueológicos da presença escandinava no Báltico. A *Jómsvíkinga saga* narra sobre um grupo lendário de vikings que teriam se estabelecido em algum local do Báltico, possivelmente no noroeste da atual Polônia. O arqueólogo polonês Wojciech Filipowiak tem se dedicado em anos recentes a escavar a cidade de Wolin, o suposto local do assentamento dos *Jomsvikings*. Os achados de Filipowjak apontam para um grande assentamento medieval na cidade, com vestígios tanto de escandinavos, quanto locais da Pomerânia e até mesmo a presença de abássidas na região – o que se observa especialmente pela grotesca quantidade de prata abássida encontrada, e indica um forte comércio, especialmente de escravos. Para um estudo arqueológico muito mais detalhado do que essa simples explicação, ver Filipowjak, Wojciech. 2022. *Korabnictwo Wolina 800-1200: studium archeologiczne*. Varsóvia: Wydawca - Instytut Archeologii i Etnologii PAN.

¹⁶⁶ *Eyrarsund*, moderna Öresund.

¹⁶⁷ Denominação moderna: Vendsyssel

¹⁶⁸ Plural de *jarl*, ver nota 11.



para a defesa da terra na Dinamarca, enquanto ele estava fora da terra. Quando os *jarlar* descobriram que o rei dos Suecos saqueara na Dinamarca, então eles juntam um exército, saltam aos navios, e velejam ao sul até Fiorde dos Galhos, lá atingem o rei Óttarr muito despercebido, atacam de uma só vez. Os Suecos resistem bem. Tombam, em cada uma das duas tropas, mas quando tombavam na tropa dos Dinamarqueses, chegava mais outro lá, dos distritos, e assim foram dirigidos todos aqueles navios, que estavam próximos. Assim termina a batalha, de modo que lá tombou o rei Óttarr e a maior parte de sua tropa. Os Dinamarqueses tomaram seu corpo e levaram até a terra, e o deitaram em cima de um monte, lá deixaram os animais e moscas despedaçarem o cadáver. Eles fazem um corvo de madeira e enviam até a Suécia e dizem que o rei Óttarr não era mais digno do que aquilo. Eles o chamaram desde então de Óttarr corvo-de-Vendill. Assim conta Þjóðólfr¹⁶⁹:

O valente Ótarr tombou debaixo das garras d'águia, diante das armas dos daneses. O abutre da desolação¹⁷⁰, de longe carregado, pisoteou naquele pé cadaveroso, em Vendill. Eu soube que os feitos de Vøttr e Fasti se tornaram histórias¹⁷¹ do povo sueco, que os *jarlar* da ilha de Fróði esmagaram o adepto da guerra¹⁷².

XXVIII. Tomada de esposa do rei Aðils.

Aðils chamava-se o filho do rei Óttarr, que assumiu o reino depois dele. Ele foi rei por muito tempo, e muito rico. Ele esteve também, em alguns verões, em incursões. O rei Aðils chegou, com seu exército, à Saxônia. Sobre lá, governava um rei que se chamava Geirþjólf, e sua mulher chamava-se Álof, a poderosa. Nenhum de seus filhos é mencionado. O rei não estava na terra. O rei Aðils e seus homens correram ao encontro da morada do rei e lá pilharam, alguns guiam o gado costa abaixo, como pilhagem. A gente escravizada havia cuidado do gado, homens e mulheres, e eles tomaram todos aqueles consigo. Naquela multidão, estava uma menina maravilhosamente bela. Aquela nomeou-se Yrsa. Então, o rei Aðils viajou para casa com o saque. Yrsa não ficava com

¹⁶⁹ *Dugandligr Óttarr fell und greipar ara fyr vöpnun Dana. {Hergammr} víðs borinn sparn þann hrægum fæti á Vendli. Frák þau verk Vøtts ok Fasta verða sænskri þjóð at sǫgum, at jarlar Fróða eylands höfðu of veginn {vígfrömuð}.*

¹⁷⁰ *Hergammr*: referindo-se ou à águia ou ao corvo de Ótarr.

¹⁷¹ *Sǫgum*, nom. sing. *saga*. Aqui, o termo parece implicar que os feitos entraram para a história, por assim dizer, sendo contados entre os suecos.

¹⁷² *Vígfrömuð*: i.e., guerreiro.



as servas. Rapidamente se descobriu isso, que ela era sábia e bem eloquente e bem-informada de todas as coisas. As pessoas se agradaram muito por ela, e ainda mais o rei. Chegou então assim, que Aðils fez a procissão nupcial com ela. Então, Yrsa foi senhora na Suécia e ela pareceu a mais proeminente.

XXIX. Morte do rei Aðils

O rei Helgi, filho de Hálfdan, governava, então, sobre Hleiðra. Ele chegou até a Suécia com um exército tão grande, que o rei Aðils não viu outra escolha para si, senão fugir da perseguição. O rei Helgi desembarcou em terra lá, com seu exército e saqueou, obteve muitos espólios. Ele tomou a mão da senhora Yrsa e a manteve consigo até Hleiðra e foi se casar com ela. O filho deles foi Hrólfr-vareta¹⁷³. Quando Hrólfr tinha três invernos de idade, então, a senhora Álof chegou à Dinamarca. Então, ela contou a Yrsa que o rei Helgi, seu homem, era seu pai, e Álof sua mãe. Yrsa viajou então de volta à Suécia, até Aðils e lá foi senhora, enquanto ela depois viveu. O rei Helgi tombou em incursão. Hrólfr-vareta tinha então oito invernos e foi, então, recebido como rei em Hleiðra. O rei Aðils teve grandes litígios com aquele rei que se chamava Áli, o de Uppland. Ele era da Noruega. Eles travaram uma batalha no gelo do lago Vænir¹⁷⁴. Lá, tombou o rei Áli e Aðils obteve vitória. Sobre essa batalha, é longamente contado na saga dos Skjöldungar¹⁷⁵, e ainda sobre o porquê Hrólfr-vareta chegou até Uppsala, até Aðils¹⁷⁶. Então, Hrólfr-vareta espalhou ouro pelas Planícies do Pinheiro. O rei Aðils era muito apegado por bons cavalos. Ele possuía os melhores cavalos em seu tempo. Sløngvir¹⁷⁷ chamava-se seu cavalo, e outro Hrafn. Esse, ele tomou do morto Áli, e estava lá, debaixo

¹⁷³ Hrólfr *kraki*. Tomei a liberdade de traduzir seu epíteto por vareta, fazendo alusão à descrição de Saxo Grammaticus da personagem, em suas *Gesta Danorum*. O rei Hrólfr tem sua própria saga, a *Hrólfs saga kraka*, que conta sua história e a de seus campeões em mais detalhe.

¹⁷⁴ Wener, na atual Suécia.

¹⁷⁵ A *Skjöldunga saga*, a qual o narrador se refere aqui, não chegou até nossa posteridade. O texto, contudo, narraria a história da família dos Skjöldungar, outra família lendária nesse contexto. Supõe-se que a narrativa se assemelharia um tanto com a do poema épico anglo-saxão *Beowulf*, e que os Skjöldungar correspondam, de alguma maneira, aos Scyldingas. Possivelmente, a *Skjöldunga saga* tenha servido como fonte para a composição da *Hrólfs saga kraka*, mencionada na nota anterior. E o narrador, como é visto no texto, muito provavelmente a utilizou como fonte para escrever sua *Ynglingasaga*, em especial esse capítulo e os próximos ao mesmo.

¹⁷⁶ Há uma outra versão desse evento, mais completa, contada no *Skáldskaparmál*, capítulo 55.

¹⁷⁷ Algo como “aquele que se afasta rapidamente”.



do mais velho, outro cavalo, que se chamava Hrafn¹⁷⁸. Ele enviou esse até Hálogaland, para o rei Goðgestr. Goðgestr cavalgou nele e não conseguiu parar, antes que ele caísse de costas e obteve a morte. Isso foi em Qmð, em Hálogaland. O rei Aðils estava em um sacrifício para as deusas e galopou a cavalo pelo salão das deusas¹⁷⁹. O cavalo bateu com o pé debaixo dele e caiu e o rei foi para frente e sua cabeça atingiu uma pedra, de modo que o crânio rachou, e o cérebro ficou na pedra. Isso foi a morte dele. Ele morreu em Uppsala e foi enterrado lá. Os Suecos chamavam ele de rei magnificente. Assim conta Þjóðólfr¹⁸⁰:

Eu ainda soube daquilo, que a criatura dos feitiços¹⁸¹ aniquilaria a existência de Aðils. E o valoroso parente de Freyr cairia do lombo do corcel. E o oceano dos miolos¹⁸² do filho do rei se tornou, assim, misturado com o barro. E o bravo inimigo de Áli deveria morrer em Uppsala.

XXX. Queda de Hrólfr-vareta.

Eysteinn chamava-se o filho de Aðils, que lá depois governou o domínio dos Suecos. Em seus dias, Hrólfr-vareta tombou em Hleiðra. Naquele tempo, muitos reis saqueavam no domínio dos Suecos, tanto Dinamarqueses, quanto homens do norte. Eram muitos os reis-do-mar, eles que lideram muitas tropas e não possuíam terras. Considerava-se que um homem poderia inteiramente chamar rei-do-mar, se ele nunca dormiu embaixo de uma viga com fuligem e nunca bebeu no canto do lar.

¹⁷⁸ O outro é um potro, que nasceu de Hrafn e também se chamava Hrafn.

¹⁷⁹ Nesse trecho, as deusas – como traduzi *dísa* – são figuras um tanto quanto obscuras. Bjarni Aðalbjarnarson (1941, 58, em nota de rodapé), em sua edição do texto elucida que *dísa* é utilizada para vários tipos de feminilidades, desde valquírias, bruxas ou videntes. O sacrifício para as deusas, *dísablóta*, também é mencionado diversas vezes, mas nunca muito bem explicado. Segundo Aðalbjarnarson, o salão das deusas – na palavra *dísarsalr* – indica que esse seria dedicado apenas a uma deusa. O mesmo sugere, nesse ponto, Freya, que também era chamada de Vanadis. No entanto, pela falta de evidências, a sugestão vira apenas uma especulação. Por fim, o editor ainda menciona uma feira que acontece anualmente em Uppsala desde os tempos antigos, e que ainda é chamado de *Distingen* (*dísa[r] þing*, ou assembleia das deusas).

¹⁸⁰ *Pat frákk enn, at {vétr vitta} skyldi of við fjörvi Aðils. Ok {dádgjarn óttungr Freys} skyldi falla af bógum drasils. Ok ægir hjarna {burs bragnings} varð of blandinn við aur. Ok {dáðsæll dolgr Ála} skyldi deyja at Uppsolum.*

¹⁸¹ Ver nota 78.

¹⁸² *Ægir hjarna*: o fluido cerebral.



XXXI. Morte do rei Sølvi.

Sølvi chamava-se o rei-do-mar, filho de Hogni em Njarðey, que saqueou na rota leste. Ele possuía poder em Jutland. Ele atacou a Suécia com sua tropa. Então o rei Eysteinn estava num banquete naquele distrito que se chamava Lófund. Lá, chegou o rei Sølvi, na surdina, durante a noite, e cercou a casa do rei e queimou ele dentro, com todo seu exército. Então, Sølvi viaja até Sigtúna e demanda para si o título de rei e a aceitação, mas os Suecos juntam um exército e querem defender sua terra, e se deu lá uma batalha tão grande, que isso é contado, que não cessou por onze dias. O rei Sølvi obteve lá vitória, e ele foi então rei sobre o domínio dos Suecos por um longo tempo, até aquilo, que os Suecos traíram ele, e ele foi lá morto. Assim conta Þjóðólfr¹⁸³:

Eu sei do fim da finada vida de Eysteinn, escondida em Lófund¹⁸⁴. E falavam, dentre os Suecos, que os homens de Jutland queimaram, no interior¹⁸⁵, o rei. E a doença mordedora da alga-do-vale¹⁸⁶ atropelou o timoneiro¹⁸⁷ da galeota do fogo¹⁸⁸, quando a nau do lote, firme na madeira¹⁸⁹, cheia de marinheiros, queimou sobre o rei.

XXXII. Assassinato do rei Yngvarr.

Yngvarr chamava-se o filho de Eysteinn, que, então, foi rei sobre o domínio dos Suecos. Ele era um grande guerreiro, e estava frequentemente em navios de guerra, pois, então, o reino dos Suecos fora muito desolado tanto pelos Dinamarqueses, quanto pelos homens da rota leste. O rei Yngvarr fez paz com os Dinamarqueses, então passou a saquear pela rota leste. Em um verão, ele detinha o exército ao largo e viajou até a

¹⁸³ *Veitk enda lokins lífs Eysteins folginn á Lófund. Ok kvöðu með Svíum józka menn brenna inni sikling. Ok {bitsótt {þangs hlíðar}} rann á hilmi í {brandnói}, þás {timbrfastr nokkvi toptar}, fullr flotna, brann of fylki.*

¹⁸⁴ Aqui, o poema se refere aos restos mortais de Eysteinn, que estariam em Lófund.

¹⁸⁵ *Inn*, a preposição indica o interior de uma construção, nesse caso, da casa.

¹⁸⁶ *Bitsótt þangs hlíðar*: a *kenning* “doença mordedora” denota o fogo, enquanto que a “alga do vale” é a madeira, assim, o fogo queima a madeira.

¹⁸⁷ *Hilmi*: o timoneiro, *i.e.*, o rei.

¹⁸⁸ *Brandnói*: a galeota de fogo, *i.e.*, a casa em chamas. Ou ainda, como sugerem Faulkes & Finlay (*op. cit.*) uma embarcação com uma fogueira ou lareira, *i.e.*, uma casa.

¹⁸⁹ *Timbrfastr nokkvi toptar*: semelhante à *kenning* anterior, essa implica também na casa, “uma embarcação num lote de terra”.



Estônia¹⁹⁰ e lá saqueou durante o verão, onde chamava-se Rocha¹⁹¹. Então, os Estonianos apareceram com um grande exército e eles travaram uma batalha. Então, o exército daquela terra era tão substancial, que os Suecos proporcionaram resistência alguma. Então, o rei Yngvarr tombou, mas sua tropa fugiu. Ele é enterrado lá, sozinho, perto do mar. Isso fica em Aðalsýsla¹⁹². Os Suecos viajaram para casa, depois dessa derrota. Assim conta Þjóðólfr¹⁹³:

Aquilo se espalhou, que a gente de Sýsla havia sacrificado Yngvarr. E o exército estoniano matou o rei pálido, junto ao coração d'água¹⁹⁴. E o mar do leste¹⁹⁵ entoou a canção de Gymir¹⁹⁶, para o deleite do rei Sueco.

XXXIII. Sobre o rei Qnunðr

Qnunðr chamava-se o filho de Yngvarr, que lá assumiu depois o reino na Suécia. Em seus dias, houve boa paz na Suécia, e ele se tornou muito rico em bens móveis. O rei Qnunðr viajou com seu exército até a Estônia, para vingar seu pai, ele desembarcou lá, com seu exército e saqueou amplamente pela terra e obteve grande espólio, viaja de volta para a Suécia durante o outono. Em seus dias, havia grande abundância na Suécia. Qnunðr era, dentre todos os reis, o mais abençoado com amigos. A Suécia é uma terra muito arvorada, e lá, estendem-se assim imensas florestas, de modo que era muitos os dias de

¹⁹⁰ *Eistland*. É importante elucidar ao leitor que os territórios mencionados no texto não correspondem aos limites geográficos atuais. Isso vale para quaisquer menções a nomes de países, e essa não é uma exceção. A Estônia medieval correspondia em partes ao território das Estônia moderna, mas também a partes das atuais Letônia e Lituânia, e todos esses territórios continham diversas etnias diferentes, assim, quando nosso narrador diz *Eistland*, o próprio está fazendo uma generalização, o que não é uma surpresa, afinal o mesmo provavelmente ouviu falar do lugar, mas dificilmente foi até lá.

¹⁹¹ *Steinn*.

¹⁹² O termo se refere à Estônia continental. *Aðal* dá a noção de principal, enquanto que *sýsla*, a de região, indicando a parte continental, ao invés das ilhas que compunham o território.

¹⁹³ *Þat stókk upp, at kind Sýslu hafði of sóit Yngvari. Ok eistneskr herr vá at hilmí, Ljósham*, við {hjarta lagar}. Ok austmarr kveðr ljóð Gymis at gamni sænskum jofri.*

¹⁹⁴ *Hjarta lagar*: ou seja, numa ilha. Faulkes & Finlay (*op. cit.*) sugerem que a *kenning* implica em Pedra ou Rocha, fazendo referência ao nome do local mencionado na prosa.

¹⁹⁵ O Báltico.

¹⁹⁶ Gymir é, na mitologia, um gigante tido como a personificação do mar. John Lindow coloca: “Pai de Gerd, a gigante que se casou com Frey; possivelmente também idêntico a Ægir. Gymir é de fato identificado como o pai de Gerd e Aurboda é apresentado como sua esposa e mãe da gigante, no *Skírnismál*. No *Gylfaginning* em sua *Edda*, Snorri Sturluson repete essa informação, acrescentando que Aurboda era da linhagem dos gigantes da montanha. No *Skáldskaparmál*, entretanto, em uma discussão em torno dos *kenningar* para o mar, Snorri cita um verso do skald Ref Gestsson e então diz que Ægir e Gymir são uma e a mesma pessoa” (*op. cit.*, 201).



jornada por através delas. O rei Qnunðr colocou naquilo muito afinco e recursos, em desmatar as florestas e depois habitar a clareira. Ele ainda fez colocarem estradas através das imensas florestas e então descobriram-se amplamente nas florestas, terras sem bosque, e lá se habitaram então os grandes distritos. Por conta desse hábito, a terra se tornou habitada, pois o povo da terra era abundante para habitá-la. O rei Qnunðr fez disporem estradas por toda a Suécia, tanto pelas florestas, quanto charnecas e caminhos das montanhas. Por conta disso, ele foi chamado de Qnunðr-da-estrada. O rei Qnunðr colocou sua residência em cada grande distrito da Suécia, e viajou por toda a terra em banquetes.

XXXIV. Origem da maldade de Ingjaldr.

Qnunðr-da-estrada teve um filho que se chamava Ingjaldr. Então, Yngvarr era rei na Terra dos quatrocentos¹⁹⁷, ele teve dois filhos com sua mulher e um chamava-se Álfr, e outro Agnarr. Eles eram da mesma idade de Ingjaldr. Amplamente pela Suécia, havia, naquele tempo, reis distritais. Qnunðr-da-estrada governava sobre Terra dos cem¹⁹⁸. Lá, estava Uppsala. Lá, é a assembleia de todos os Suecos. Lá, havia grandes sacrifícios. Dessa maneira, muitos reis frequentavam-na. Aquilo ocorria no meio do inverno. E num inverno, quando uma multidão havia chegado em Uppsala, o rei Yngvarr estava lá, e seus filhos. Eles tinham seis invernos de idade. Álfr, filho do rei Yngvarr, e Ingjaldr, filho do rei Qnunðr, eles brincavam num jogo de meninos, e cada um deveria liderar sobre seu grupo. E quando eles jogavam contra si, Ingjaldr era mais fraco do que Álfr, e ele ficou tão mal com aquilo, que ele chorou muito. E então, chegou Gautviðr, seu irmão de criação, e levou ele para longe, até Svipdagr, o cego, seu pai de criação, e contou a ele que havia ido mal, e ele era fraco e inábil no jogo, diferente de Álfr, filho do rei Yngvarr. Então Svipdagr respondeu que aquilo seria por pouco tempo. Noutro dia seguinte, Svidagr fez apanharem o coração de um lobo e grelharem num graveto e depois deu a Ingjaldr, o filho do rei, para comer, e dali em diante, ele se tornou o mais austero de todos os homens

¹⁹⁷ *Fjadrýndaland*. Esse termo, e outros parecidos, como se vê na nota abaixo – segundo Cleasby & Vigfusson (*op. cit.*) – designa uma divisão política comum aos povos teutônicos, e frequente nas antigas leis suecas. Assim, algumas centenas compunham um *hérað*. Os autores ainda sugerem que o significado original seria uma comunidade de centenas, como no caso da Terra dos cem, vista abaixo.

¹⁹⁸ *Tíundaland*.



e de temperamento ruim. Quando Ingjaldr era adulto, então Qnunðr pediu por ele a mão de uma mulher, Gauthildr, filha do rei Algautr, ele era filho do rei Gautrekr, o gracioso, filho de Gautr, pelo qual Gautland é conhecida. O rei Algautr pensou ser sensato, que sua filha seria bem-casada, se ela fosse para o filho do rei Qnunðr, caso ele tivesse o mesmo temperamento de seu pai, e a garota foi enviada à Suécia, e Ingjaldr fez a procissão nupcial com ela.

XXXV. Morte de Qnunðr.

O rei Qnunðr viajou entre suas residências, em um outono, com sua guarda, e viajou para lá, como é chamada Charneca celestial¹⁹⁹. Lá, havia alguns estreitos vales montanhosos, e duas altas montanhas imponentes. Então, houve uma grande chuva, e a neve já havia coberto as montanhas. Então, uma grande avalanche se lançou de cima, com rochas e lama. Lá, ocorreu sobre o rei Qnunðr e sua tropa, o rei obtém a morte e muitos da tropa com ele. Assim conta Þjóðólfr²⁰⁰:

Qnunðr pereceu vingado²⁰¹ pela dor dos filhos de Jónakr²⁰², abaixo de Montanha Celestial²⁰³. E o enorme rancor do bastardo²⁰⁴ encontrou o inimigo dos Estonianos. E o portador do junco de Høgni²⁰⁵ foi cercado pelos ossos do campo²⁰⁶.

¹⁹⁹ *Himinheiðr*.

²⁰⁰ *Qnundr varð heptr {harmi bura Jónakrs} und Himinþjóllum. Ok {ofvæg heipt hrisungs} kom at hendi {dolgi Eistra}. Ok {sá frömuðr {*reyrs Høgna}} vas of horþinn {beinum foldar}.*

²⁰¹ *Heptr*: no participio, o termo pode ser traduzido como “vingado”. No entanto, isso passa a mensagem de que Qnunðr foi vingado, enquanto que a ideia do poema é justamente o contrário: a morte de Qnunðr foi a vingança dos filhos de Jónakr.

²⁰² A dor dos filhos de Jónakr é o apedrejamento. Como visto no poema éddico *Hamðismál*, Hamðir e Sqrli, os filhos de Jónakr, foram apedrejados até a morte por Jomunrekkr (Faulkes & Finlay, *op. cit.*).

²⁰³ *Himinþjóll*.

²⁰⁴ *Hrisungr*: Não é exatamente claro quem seria esse bastardo, no entanto, a *kenning* é tida como “pedras”.

²⁰⁵ *Frömuðr reyr Høgna*: Não se sabe quem é esse Høgni, assim há um horizonte mais amplo de interpretações do verso. Como está acima, “o portador do junco de Høgni”, refere-se aquele que carrega a espada de Høgni, *i.e.*, um guerreiro, nesse caso, Qnunðr. Contudo, a palavra *reyr*, além de junco remete aos pequenos “túmulos” de pedra, feitos pela sobreposição de pequenas rochas. Assim, podendo passar a ideia de “ruína”, fim ou morte. Dessa maneira, outra possibilidade de tradução seria: “o incitador do moledro de Høgni”, ou seja, aquele que causou a ruína de Høgni.

²⁰⁶ *Beinum foldar*: os ossos do campo são as pedras.



XXXVI. Incêndio em Uppsala.

Ingjaldr, filho do rei Qnunðr foi rei em Uppsala. Os reis de Uppsala eram os mais eminentes dos reis na Suécia, quando lá havia muitos reis distritais, que sentaram-se em Uppsala, sobre todo o domínio dos Suecos, até aquilo, que Agni morreu, quando o reino chegou à primeira divisão entre irmãos, assim como está escrito antes, e desde então, dispersou-se a posse do poder e do reino, assim como eles se ramificaram, e alguns dos reis desmataram grandes florestas e habitaram lá e expandiram, dessa maneira, seus reinos. Quando Ingjaldr tomou o poder e o reino, havia muitos reis distritais, como está escrito anteriormente. O rei Ingjaldr fez prepararem um grande banquete em Uppsala, e dedicou à honra do rei Qnunðr, seu pai. Ele fez erguerem um salão, não remetendo menos ou indistintamente ao que era Uppsala, que ele chamou de salão dos sete reis. Lá, foram construídos sete assentos de honra. O rei Ingjaldr enviou homens por toda a Suécia e convidou para si reis e *jarlar* e outros homens eminentes. Para aquela festividade fúnebre, veio o rei Algautr, sogro de Ingjaldr, e o rei Yngvarr de Terra dos quatrocentos e seus dois filhos, Agnarr e Álfr, o rei Sporsnjallr de Næríki, o rei Sigverkr de Terra dos oitocentos²⁰⁷. O rei Granmarr de Terra dos homens do sul²⁰⁸ não compareceu. Lá, os seis reis foram conduzidos para dentro do novo salão. Havia então um assento de honra vago, o qual o rei Ingjaldr havia feito prepararem. Todas as tropas, essas que haviam vindo, foram conduzidas para dentro do novo salão. O rei Ingjaldr havia ordenado seu exército e toda a sua tropa para Uppsala. Aquele era o costume em seu tempo, quando fizesse uma festividade em homenagem a um rei ou *jarl*, então aquele que a promovia e contemplaria a herança, deveria sentar-se sempre na ponta, diante do assento de honra, até que carregado o cálice, aquele que era chamado de melhor brinde²⁰⁹, esse deveria então se levantar em direção ao cálice e jurar, e beber do cálice depois, após, ele deveria ser conduzido ao assento de honra, aquele mesmo que seu pai possuía. Então ele estava intitulado a toda a herança, depois dele. Agora, foi assim feito aqui, de modo que quando o melhor brinde chegou, o rei Ingjaldr se levantou e recebeu um grande chifre de cervo, então, ele jurou que deveria expandir seu domínio ao dobro, em qualquer uma das direções ou senão morrer, depois, bebeu do chifre. Quando os homens estavam bêbados,

²⁰⁷ *Áttundaland*.

²⁰⁸ *Suðrmannaland*.

²⁰⁹ A palavra *full* pode ser traduzida tanto como cálice quanto como brinde, esse último geralmente na junção de palavras, como é o caso aqui: *Bragafull*.



durante o entardecer, então o rei Ingjaldr disse a Fólviðr e Hulviðr, filhos de Svipdagr, que eles deveriam armar-se e a sua tropa, como fora combinado durante o entardecer. Eles caminharam para fora e até o novo salão, atearam lá fogo, e assim, depois o salão ardeu em chamas, e lá dentro, queimaram os seis reis e toda a sua tropa, e eles que buscaram a saída, foram, então, rapidamente mortos. Depois disso, o rei Ingjaldr conquistou para si todo aquele domínio que os reis haviam possuído, e tomou o tributo desses.

XXXVII. Tomada de esposa de Hjörvarðr.

O rei Granmarr soube dessa notícia, e ele próprio acreditou saber que, para ele, uma possibilidade similar seria notada, caso ele não tivesse cautela com aquilo. Naquele mesmo verão, o rei Hjörvarðr, que era chamado de Ylfingr, com sua tropa, chega à Suécia e permanece naquele fiorde, que se chama Fiorde Nebuloso²¹⁰. Quando o rei Granmarr sabe daquilo, ele envia homens até ele e o convida para um banquete, e a toda sua tropa. Ele próprio concorda com isso, pois ele não havia saqueado no reino do rei Granmarr. E quando ele chegou até o banquete, então, havia lá muita alegria. E, durante o entardecer, quando dos cálices seria bebido, então aquilo era costume dos reis, deles que permaneciam na terra ou em banquetes, que eles permitiam agir, de maneira que deveriam beber, aos entardeceres, em pares, cada qual, homem e mulher, assim como se permitisse, e aqueles sozinhos, os restantes, ficariam juntos. E aquilo era a lei dos vikings²¹¹, ainda

²¹⁰ *Myrkvafljörðr*.

²¹¹ Aqui, cabe um breve aviso ao leitor, acerca do termo *víkingr*. Tal vocábulo poderia ser traduzido como pirata ou saqueador, contudo optei por manter o termo viking, por seu uso – ainda que de forma não condizente com a utilização em nórdico antigo – no Português. No Nórdico antigo, *víkingr* se refere aquele que está fazendo *víking* *i.e.*, pirata se refere aquele que pratica pirataria (no entanto, a concepção de pirataria não é a mesma vista entre os séculos XVI e XVIII, no Caribe). Ou seja, *víking* é a atividade de saquear, roubar, matar etc. Não há, em hipótese alguma, um elemento étnico associado a essas duas palavras, no contexto da Escandinávia medieval. A ideia de que vikings são escandinavos – amplamente espalhada pelas mídias contemporâneas, e bem recebida por grupos neopagãos e pós-fascistas – é uma concepção evidentemente moderna e equivocada, e geralmente utilizada para fins políticos de propagação de ideias racistas. Tanto o termo não se refere a uma etnia, que o narrador – ressaltado, um islandês do século XIII – não se referiu, em momento algum do texto, a um povo viking, sejam os islandeses, noruegueses, suecos ou dinamarqueses. Há um trecho no *Heimskringla*, em que o rei Sigurðr, o cruzado, viaja ao Oriente médio, e ao passar pelo Estreito de Gibraltar, é atacado por ninguém mais ninguém menos do que vikings: “*Pá er Sigurðr konungr siglði fyrir Spán, barsk þat at, at vikingar nokkurir, þeir er fóru at féfangi, kómu í móti honum með galeiða her [...]*”. // Quando o rei Sigurðr velejava diante da Espanha, deu-se que alguns vikings, eles que foram pela pilhagem, vieram contra ele com uma frota de galeotas [...] (1911, 534, tradução minha). Esses vikings, são nada mais nada menos do que piratas da costa da África. Através desse trecho, espero ter demonstrado corretamente o uso dos termos *víking* e *víkingr*, e como esses não se referem a uma etnia.



que eles estivessem em um banquete, que bebem em companhia²¹². O assento de honra do rei Hjǫrvarðr foi preparado em frente ao assento de honra do rei Granmarr, e todos os seus homens se sentaram naquele dossel. Então, o rei Granmarr falou para Hildiguðr, sua filha, que ela deveria se ajeitar, e servir cerveja aos vikings. Ela era, de todas as mulheres, a mais bela. Então, ela apanhou um cálice de prata²¹³, e encheu e caminhou diante do rei Hjǫrvarðr, e falou: “Todos saúdam Ylfingar, em memória de Hrólfr-vareta” – e bebeu até a metade, e entregou ao rei Hjǫrvarðr. Depois, ele tomou o cálice e a mão dela junto, e falou que ela deveria vir sentar-se ao lado dele. Ela disse que aquilo não era o costume dos vikings, de beber ao lado de mulheres, em pares. Hjǫrvarðr disse permitir isso ser a maior expectativa, que ela poderia mudar aquilo, fazendo deixarem de manter a lei dos vikings e beber em par com ela. Então, Hildiguðr sentou-se ao lado dele, e eles beberam ambos juntos e conversaram muito, durante o entardecer. Depois, durante o dia, quando eles, os reis, reuniram-se, Granmarr e Hjǫrvarðr, então Hjǫrvarðr começou seu cortejo, e cortejou Hildiguðr. O rei Granmarr trouxe esse caso diante de sua mulher, Hildir, e outros homens poderosos, e disse que eles deveriam ser muito confiantes para com o rei Hjǫrvarðr. E agora, aconteceram muitos aplausos, e isso pareceu a todos aconselhável, e terminou assim, que Hildiguðr foi noivada com o rei Hjǫrvarðr, e ele fez a procissão nupcial para ela. O rei Hjǫrvarðr deveria então permanecer com o rei Granmarr, pois ele não tinha um filho para defender o reino consigo.

XXXVIII. Batalha do rei Ingjaldr e Granmarr.

Naquele mesmo outono, o rei Ingjaldr juntou sua tropa e decide ir contra eles, sogro e genro. Ele tem um exército de todos aqueles reinos que ele havia antes colocado sob seu jugo. E quando eles, sogro e genro, descobrem aquilo, eles juntam a tropa em seu reino, e chega junto à tropa o rei Hǫgni, e Hildir, seu filho, que governavam sobre Gautland Oriental²¹⁴. Hǫgni era pai de Hildir, quem o rei Granmarr tinha como esposa. O

Ainda assim, ver Birro, Renan. 2013. O problema da temporalidade para os estudos da Europa Nórdica: a 'Era Viking'. *Nearco - Revista eletrônica de Antiguidade*, v. 6, 228-254.

²¹² Fica implícito o costume de compartilhar um copo de bebida entre dois homens, afinal, como se vê adiante, era contrário ao mesmo costume que se compartilhasse o copo com uma mulher, segundo a narrativa.

²¹³ *Silfrkálk*, em que *kálkr* vem do latim *calix*.

²¹⁴ *Eystra-Gautland*.



rei Ingjaldr desembarcou em terra, com todo o seu exército, e tinha uma tropa muito maior. Então, a batalha resvala junto e é árdua. Quando pouco tempo havia se passado, então eles fogem, os chefes que governavam sobre Terra dos quatrocentos e Gautar Ocidental²¹⁵ e Næríki e Terra dos oitocentos, e todo aquele exército, que havia viajado das terras deles, e foram até seus navios. Depois disso, o rei Ingjaldr foi colocado em apuros, e obteve grande chaga, e acabou, com isso, fugindo até seus navios, quando tombou Svipdagr, o cego, seu pai de criação, e ambos seus filhos, Gautviðr e Hulviðr. O rei Ingjaldr viajou depois para perto, até Uppsala, e ficou descontente com sua viagem e acreditou perceber aquilo, que para ele, seu exército que ele tinha dentro de seu reino, deveria ser desleal, pois ele o havia obtido com saques. Depois disso, houve grande inimizade entre o rei Ingjaldr e o rei Granmarr. Agora que um longo tempo havia passado desde aquilo, os amigos de ambos fizeram com que eles se reconciliassem, e os reis marcaram uma reunião entre si e se encontram e fazem as pazes entre si, o rei Ingjaldr e o rei Granmarr e o rei Hjörvarðr, seu genro. Aquela paz deveria permanecer entre eles, enquanto eles vivessem, os três reis. Aquilo foi selado por juramentos e tréguas. Depois de uma primavera, o rei Granmarr viajou até Uppsala para o sacrifício, como era costume, perto do verão, para que se mantivesse a paz. Para ele, caíram assim os auspícios²¹⁶, de modo que ele não deveria viver por um longo tempo. Ele viajou então para casa, em seu reino.

²¹⁵ *Vestr-Gautar*.

²¹⁶ Esse trecho remete bastante a Tácito, no século I, quando o mesmo narra o costume das sortes dos *germani*: *Auspicia sortesque ut qui maxime observant: sortium consuetudo simplex. Virgam frugiferae arbori decisam in surculos amputant eosque notis quibusdam discretos super candidam vestem temere ac fortuito spargunt. Mox, si publice consultetur, sacerdos civitatis, sin privatim, ipse pater familiae, precatus deos caelumque suspiciens ter singulos tollit, sublato secundum impressam ante notam interpretatur. Si prohibuerunt, nulla de eadem re in eundem diem consultatio; sin permissum, auspicio rum adhuc fides exigitur* (c.10). // São aqueles que mais observam auspícios e sortes. O costume das sortes é simples. Cortam uma vara de árvore frutífera em pequenos ramos, e marcados com certos sinais espalham esses ao acaso e fortuitamente sobre uma veste límpida. Em seguida, se é consultado em público, o sacerdote da cidade, mas se em privado, o próprio pai da família, tendo orado aos deuses e levantando os olhos ao céu, ergue três vezes os ramos, um por um, e os recolhidos são interpretados de acordo com os sinais impressos antes. Se proibido, nenhuma nova consulta sobre o mesmo assunto não é feita no mesmo dia; se permitido, ainda é exigida a confirmação dos auspícios (Trago a tradução de Tácito, advinda de um artigo recentemente publicado: Botelho, Pedro de Araujo Buzzo Costa; Correa, João Ricardo Malchiaffava Terceiro. O Estudo da Escandinávia Medieval e o Problema de uma Tradução Indireta: Análise de um caso prático através da “*Ynglinga Saga*, a História dos Deuses e Reis Nórdicos”. 2024. *Scandia Journal of Medieval Norse Studies*, n. 7, 262-297). Durante a idade média, era muito comum replicar ideias de autores estabelecidos tanto do medievo quanto da antiguidade, como Tácito e Isidoro de Sevilha. Desse modo, a maneira como Tácito descreve os costumes dos pagãos vira uma espécie de modelo para fazer o mesmo ao longo da idade média, tendo reflexões em autores como Adam de Bremen, com suas *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, e – em minha opinião – na *Ynglinga saga*, ao que parece.



XXXIX. Morte do rei Granmarr.

Durante o outono seguinte, o rei Granmarr viajou, e também o rei Hjörvarðr, seu cunhado, para atender a um banquete naquela ilha, que se chamava Síli²¹⁷, em suas propriedades. E quando eles estavam no banquete, chega lá o rei Ingjaldr, com seu exército, em uma noite e tomou aquela casa e queimou-os dentro, com toda sua tropa. Depois daquilo, ele colocou sob seu jugo tudo aquilo que os reis haviam possuído, e colocou chefes sobre isso. O rei Høgni e Hildir, seu filho, cavalgavam frequentemente até o domínio dos Suecos, e matavam homens do rei Ingjaldr, os quais ele havia colocado sobre aquele reino, que o rei Granmarr, seu parente afim, havia possuído. Permaneceu lá, por um longo tempo, uma grande querela entre o rei Ingjaldr e o rei Høgni. O rei Høgni, ainda assim, conseguiu manter seu reino contra o rei Ingjaldr, até o dia da morte. O rei Ingjaldr teve dois filhos com sua mulher, e a mais velha chamava-se Ása, e o outro, Óláfr-entalhador²¹⁸, e Gauthildr, mulher do rei Ingjaldr, envia o garoto até Bóri, seu pai de criação, em Gautland Ocidental. Ele foi criado com Sáxi, filho de Bóri, que era chamado de saqueador²¹⁹. Aquilo foi relatado pelas pessoas, que o rei Ingjaldr teria matado doze reis e traído todos em trégua. Ele era chamado de Ingjaldr, o mau. Ele era rei da maior parte da Suécia. Ása, sua filha, ele deu em casamento a Guðrøðr, rei em Skáni²²⁰. Ela era de temperamento similar a seu pai. Ása mencionou assim, que ele matara Hálfðan, seu irmão. Hálfðan era pai de Ívarr, o de ampla sagacidade. Ása tramou ainda a morte de Guðrøðr, seu marido.

²¹⁷ Possivelmente significando o peixe Arenque, muito consumido na região norte da Europa, assim a ilha remeteria ao animal, deixando a entender que o mesmo fosse abundante em suas redondezas.

²¹⁸ Óláfr *trételgja*. Óláfr-entalhador é mencionado no *Íslendingabók* de Ari Þorgilsson, em duas ocasiões: “Hálfðan perna-branca, rei do povo de Uppland, filho de Óláfr-entalhador, rei dos Suecos, foi pai de Eysteinn do peido, pai de Hálfðan, o magnânimo e mesquinho com comida, pai de Guðrøðr, rei da caça, pai de Hálfðan, o negro, pai de Haraldr, o de belos cabelos, que primeiro se tornou, dessa linhagem, uno rei sobre toda Noruega” (1986, 3, tradução minha). E ao fim da obra, numa linhagem que vem desde Yngvi e termina em Ari: “XXIII. Óláfr-entalhador. XXV. Hálfðan perna-branca, rei de Uppland. XXVI Guðrøðr [...] e eu me chamo Ari” (*Ibidem*, 27-28, tradução minha).

²¹⁹ Ou despido. O termo é ligado ao verbo *fletta*, que detém ambos os significados de despir ou saquear. Mediante a esse contexto, não há como saber qual dos dois seria o mais correto.

²²⁰ Skåne, na Suécia.



XL. Morte de Ingjaldr, o mau.

Ívarr, o de ampla sagacidade, chegou à Skáni depois da queda de Guðrøðr, seu tio, e trouxe, de uma vez, um grande exército junto, viajou depois para a Suécia. Ása, a má, esteve antes em viagem, ao encontro de seu pai. O rei Ingjaldr estava então presente em Ræningr, num banquete, quando ele soube que o exército do rei Ívarr estava chegando perto de lá. Ingjaldr acreditou não ter força para atacar contra Ívarr. Ele pensou, e viu uma chance evidente, caso ele se colocasse a fugir, de que seus inimigos deveriam se amontoar de todos os cantos. Ele e Ása tomaram aquele plano, do qual o relato é famoso²²¹, que eles fizeram todas as pessoas ficarem bêbadas de morrer, depois eles fizeram atear fogo no salão. O salão queimou lá, e todo o povo, aquele que estava dentro, com o rei Ingjaldr. Assim conta Þjóðólfr²²²:

E o emissor da fumaça²²³ pisoteou Ingjaldr, em vida, em Ræningr, quando o ladrão de casa²²⁴ pisou nas solas do fogo²²⁵ através do conhecido dos deuses²²⁶. E, dentre os Suecos, aquele destino pareceu o mais probo, para todos os povos, que ele próprio²²⁷ deveria primeiro, valentemente, partir de sua vida.

XLI. Sobre Ívarr, o de ampla sagacidade.

Ívarr, o de ampla sagacidade, colocou sob seu jugo todo o domínio dos Suecos. Ele também possuiu todo o domínio dos Dinamarqueses, e grande parte da Saxônia e todos os reinos do leste²²⁸, e a quinta parte da Inglaterra. De sua família, são advindos os reis dos Dinamarqueses e os reis dos Suecos, eles que lá, têm mantido soberania. Depois

²²¹ Acredito que esse trecho possa sugerir o uso de outra fonte por parte do narrador do texto, implicando que esta última seria famosa. Contudo, há a possibilidade de que o narrador esteja se referindo ao fato de Ingjaldr, especialmente, já ter se tornado famoso por esse tipo de feito, o de queimar seus inimigos dentro de suas casas.

²²² *Ok {rausuðr reyks} trað Ingjald ífjorvan á Ræningi, þás {húspjófr} sté leistungum hvarjar í gognum goðkynning. Ok með Svíum þótti sá yrðr sanngörvastr allri þjóðu, es hann sjalfr fyrstr skyldi fræknu of fara fjörvi sínu.*

²²³ *Rausuðr reyks*: i.e., o fogo.

²²⁴ *Húspjófr*: também, o fogo.

²²⁵ Ou seja, pisou fortemente.

²²⁶ *Goðkynning*: o rei.

²²⁷ Ingjaldr, implicando que o mais correto era que o próprio tirasse sua vida.

²²⁸ *Austrriki*. Cleasby & Vigfusson (*op. cit.*) anotam que o termo é um tanto quanto vago, denotando os reinos do leste de forma genérica. Assim, pode-se entender por esse tanto Rússia, quanto as terras da atual Turquia, quanto Áustria.



do governo de Ingjaldr, o mau, o domínio de Uppsala partiu para fora da família dos Ynglingar, aquela que pelos agnados poderiam contar.

XLII. Sobre Óláfr-entalhador.

Óláfr, filho do rei Ingjaldr, quando ele soube sobre a queda de seu pai, então ele viajou com aquela tropa que desejava o seguir, pois todos os plebeus Suecos começaram uma concórdia para lidar com o rei Ingjaldr e todos os seus amigos. Óláfr viajou primeiro até Næríki, quando os Suecos o rastrearam, então, ele não pôde ficar lá. Ele viajou então para oeste, por um caminho através das florestas, até aquele rio que flui do norte, em Væni, e chama-se Elfr²²⁹. Lá, eles permanecem, começam lá a desmatar a floresta e queimam, e depois habitam. Lá se torna, rapidamente, um grande distrito. Eles chamavam aquele de Vermaland²³⁰. Lá, havia terras de boa qualidade. Quando se soube de Óláfr na Suécia, que ele desmatava florestas, eles chamaram-no de entalhador, e sua condição pareceu ridícula. Óláfr obteve aquela mulher como esposa, que se chamava Sólveig ou Sólva, filha de Hálfðan dente-de-ouro²³¹, de Ilhas do Sol²³², no oeste. Hálfðan era filho de Sólvi, filho de Sólvarr, filho de Sólvi, o velho, que desmatou primeiro as Ilhas do Sol. A mãe de Óláfr-entalhador chamava-se Gauthildr, e a mãe dela, Álof, filha de Óláfr, o perspicaz, rei de Næríki. Óláfr e Sólva tiveram dois filhos, Ingjaldr e Hálfðan. Hálfðan foi criado em Ilhas do Sol, com Sólva, sua tia. Ele era chamado de Hálfðan perna-branca.

XLIII. Incêndio de Óláfr-entalhador.

Aquela era uma grande turba, que partiu, como fora da lei, da Suécia, por conta do rei Ívarr. Eles souberam que Óláfr-entalhador possuía terras de boa qualidade em Vermaland, e se dirigiu para lá, até ele, uma grande turba, de modo que a terra não pôde sustentá-los. Lá, deu-se grande fome e miséria. Eles atribuíram aquilo ao seu rei, assim

²²⁹ Possivelmente, esse rio remete a um dos dois Elbas (na literatura): *Raum-Elfr* ou *Gaut-Elfr*. Há o terceiro, *Sax-Elfr*, que naturalmente implica no Elba Alemão. O rio Elba, contudo, é apenas um, assim, anexa-se o lugar por onde esse passa, como é o caso em cada uma das três variantes.

²³⁰ Värmland, na Suécia.

²³¹ *Gulltannar*.

²³² *Sóleyjar*.



como os Suecos estão acostumados a atribuir ao rei, tanto abundância, quanto fome. O rei Óláfr era um homem pouco idólatra²³³. Os Suecos não gostavam daquilo, e pareceu, por consequência, que deveria causar a fome. Os Suecos, então, coletaram um exército juntos, fizeram uma campanha contra o rei Óláfr, e tomaram a casa dele, e queimaram-no dentro e deram ele a Óðinn e sacrificaram a ele, por sua prosperidade. Aquilo ocorreu perto de Vænir. Assim conta Þjóðólfr²³⁴:

E o lobo do templo²³⁵ consumiu o cadáver de Óláfr, junto ao córrego, ...²³⁶ do vime²³⁷. E o extremamente incandescente filho de Fornjótr²³⁸ desafrouxou o equipamento do rei dos Suecos. A prole dos parentes dos heróis²³⁹ virou as costas para Uppsala, há muito tempo atrás.

Eles, que eram os mais sábios dentre os Suecos, perceberam então que a causa daquela fome era que o povo era mais do que a terra poderia sustentar, mas o rei não teve culpa. Seguem agora aquele conselho, de viajar com todo o exército para oeste, além de Istmo boscoso²⁴⁰, e chegam até Ilhas do Sol, quase na surdina. Eles assassinaram o rei Sólvi, e capturaram Hálfdan perna-branca. Eles fazem dele chefe sobre esses, e dão a ele o título de rei. Ele, então, colocou sob seu jugo as Ilhas do Sol. Depois, ele partiu com o exército para Raumaríki²⁴¹ e saqueia lá e obteve aquela região através da assolação.

²³³ Ver nota 148.

²³⁴ *Ok {hofgylðir} svalg hræ Óleifs við vág, þhinn es viðjarþ. Ok {glóðfjalgr sonr Fornjóts} leysti gǫrvar af jǫfri Svía. {Sá áttkonr {kyns lofða}} hvarf frá Uppsolum fyr lǫngu.*

²³⁵ *Hofgylðir*: o fogo.

²³⁶ Esse trecho está corrompido. Faulkes & Finlay (*op. cit.*) especulam que haveria ali alguma palavra com o significado de “destruidor”.

²³⁷ Uma haste ou vara de madeira que, quando seca, é utilizada na confecção de vários objetos, trançando-se várias hastes. Se tomarmos a suposição observada na nota anterior, a *kenning* seria algo como “destruidor do vime”, novamente implicando no fogo.

²³⁸ Se traduzirmos o nome, teremos algo como “antigo gigante” ou “antigo habitante de Jutland”. Lindow (*op. cit.*) ainda coloca outras três possibilidades: *For-njótr* (“utilizador-inicial” ou “destruidor-inicial”), *Forn-njótr* (“alguém-que-aprecia-sacrifícios”) e *Forn-þjótr* (“gritador-antigo). Lindow ainda nota que: “[...] Fornjótr foi um rei que governou sobre a Ilha de Gotland ou sobre a Jutlândia [...] Fornjótr teve três filhos: Hlér (“a quem nós chamamos Ægir, de acordo com o *Fundinn Noregr*), Logi e Kári. Ægir e hlér são substantivos que significam “mar” [...] Fornjótr é encontrado somente em duas ocasiões na poesia mais antiga. No *Ynglinga tal*, estância 29, Þjóðólfr de Hvin parece utilizar o *kenning* “filho de Fornjótr” para significar fogo, e um poeta conhecido somente pelo nome Svein aparentemente utiliza o *kenning* “filhos feios de Fornjótr” para significar vento [...]” (153-154).

²³⁹ *Áttkonr kyns lofða*: ou seja, o rei.

²⁴⁰ *Eiðaskóg*. Istmo é um termo da geografia, para definir um pedaço estreito de terra que liga duas extensões maiores.

²⁴¹ Romerike, na Noruega.



XLIV. Sobre Hálfdan.

Hálfdan perna-branca era um rei poderoso. Ele teve como esposa, Ása, filha de Eysteinn, o governante severo, rei de Uppland. Ele governava sobre Charneca da Floresta²⁴². Ela e Hálfdan tiveram dois filhos, Eysteinn e Guðrøðr. Hálfdan se apossou de muito de Charneca da Floresta, e Þótn, e Terra da Guerra²⁴³, e muito de Campos d'Oeste²⁴⁴. Ele se tornou um homem velho. Ele morreu enfermo em Þótn, e depois foi carregado afora, até Campos d'Oeste, e enterrado lá, como chama-se Ilhota do Istmo²⁴⁵, em Salão da Clareira²⁴⁶. Assim conta Þjóðólfr²⁴⁷:

Qualquer um soube daquilo, que os mediadores de casos²⁴⁸ lamentariam por Hálfdan. E a protetora-Nauma²⁴⁹ das pedras deitadas²⁵⁰ tomou o rei do povo, em Þótn. E a Ilhota do Istmo chora²⁵¹ sobre os ossos do elfo da cota de malha²⁵², em Salão da Clareira.

²⁴² *Heiðmörk*.

²⁴³ *Haðaland*.

²⁴⁴ *Vestfold*.

²⁴⁵ *Skæreið*.

²⁴⁶ *Skíringssal*.

²⁴⁷ *Pat frá hverr, at sǫkmiðlendr skyldu sakna Hálfðanar. Ok {hlífi-Nauma hallvarps} tók þjóðkonung á Þótni. Ok Skæreið drúpir of beinum {brynjalfs} í Skíringssal.*

²⁴⁸ *Sǫkmiðlendr*. O termo se refere a mediadores de casos legais, levados às assembleias (*þing* e *alþing*). No entanto, é obscuro o que o narrador queria dizer com isso.

²⁴⁹ Edith Marold (2012), bem como Faulkes & Finlay (*op. cit.*) sugerem que o termo *Nauma* significa aqui “deusa”. A *kenning* inteira “protetora-Nauma das pedras deitadas”, dessa maneira, implicaria possivelmente na deusa Hel. Zoëga (*op. cit.*) e Cleasby & Vigfusson (*op. cit.*), no entanto, apontam que *Nauma* quer dizer “mulher”, “costureira” ou “guardiã do linho”. Por esse lado, poderíamos pensar em uma associação com uma das nornas, essas que tecem o destino dos homens. A *kenning hlífi-Nauma* poderia então significar “protetora do linho”, implicando que aquela que tece o destino dos homens ceifou a vida de Hálfdan.

²⁵⁰ Ou seja, moledros ou pedras memoriais.

²⁵¹ O termo é *drúpir/drjúpir*, terceira pessoa do plural do presente, do verbo *drjúpa*. Esse quer dizer “pingar” ou “vazar”. Aqui, no entanto, o narrador faz seu uso de forma poética, implicando na realidade em “chorar” ou “lamentar”.

²⁵² *Brynjalfs*: quer dizer, “guerreiro”.



XLV. Sobre Ingjaldr.

Ingjaldr, irmão de Hálfðan, era rei em Vermaland, mas depois de sua morte, o rei Hálfðan colocou Vermaland sob seu jugo, e recebeu tributo e apontou sobre lá *jarlar*, enquanto ele viveu²⁵³.

XLVI. Morte do rei Eysteinn.

Eysteinn, filho de Hálfðan perna-branca, que foi rei após ele, em Raumaríki, e em Campos d'Oeste, ele teve, como esposa, Hildir, filha de Eiríkr, filho de Agnarr, que fora rei em Campos d'Oeste. Agnarr, pai de Eiríkr, era filho do rei Sigtryggr, de Vendill. O rei Eiríkr teve filho algum. Ele morreu, quando o rei Hálfðan perna-branca vivia. Eles, pai e filho, Hálfðan e Eysteinn, colocaram então toda Campos d'Oeste sob seu jugo. Eysteinn governou Campos d'Oeste, enquanto ele viveu. Então, havia aquele rei em Varna, que se chamava Skjöldr. Ele era muitíssimo habilidoso em magia. O rei Eysteinn viajou, com algum navio de guerra, até Varna e saqueou lá, tomou aquilo o que passou, tecido e outras posses e bens dos fazendeiros, e atacou, em incursões litorâneas, depois foram ao largo. O rei Skjöldr chegou à praia, com seu exército. O rei Eysteinn estava, então, ao largo e chegando além de um fiorde, e Skjöldr viu suas velas. Então, ele apanhou seu manto e acenou e assoprou nesse. Quando eles velejavam por Ilha do *Jarl*²⁵⁴, o rei Eysteinn sentou-se para guiar. Outro navio velejava perto deles. Havia onda alguma. A retranca²⁵⁵ do outro navio se soltou, arremessando o rei ao mar. Aquilo foi sua morte. Seus homens alcançaram o corpo. Aquele foi carregado até Borró, e um monte funerário erguido, para ele, no cume, perto do mar, junto ao *Vaðla*²⁵⁶. Assim conta Þjóðólfr²⁵⁷:

²⁵³ Bjarni Aðalbjarnarson nota que isso deveria ter sido dito no capítulo anterior, uma vez que – na ordem cronológica demonstrada até então – Hálfðan já estava morto.

²⁵⁴ *Jarlsey*.

²⁵⁵ Termo náutico, quer dizer a verga do mastro do navio.

²⁵⁶ Provavelmente um rio que desembocava no mar, ou perto desse.

²⁵⁷ *En Eysteinn fór fyr ási til {meyjar {bróður Byleists}}. Ok nú liggr {lqðuðr rekks} und {beinum lagar} á braddi raðar, þars élkaldr straumr Vqðlu kóm at vági hjá gauzkum jofur.*



E Eysteinn foi, diante da retranca, até a garotinha do irmão de Býleistr²⁵⁸. E agora, deita-se o anfitrião do nobre²⁵⁹, sob os ossos do mar²⁶⁰, no espinho do cume²⁶¹, onde a gélida corrente do Vaðla desemboca na baía, junto ao rei Geata²⁶².

XLVII. Morte do rei Hálfdan.

Hálfdan chamava-se o filho do rei Eysteinn, que assumiu o reino após ele. Ele era chamado de Hálfdan, o brando e o avarento com comida. Assim é dito, que ele concedia, por vezes, aos seus homens quantas moedas de ouro eles desejassem, enquanto outros reis, moedas de prata, mas ele negava comida aos homens. Ele era um grande guerreiro, e esteve por longo tempo em incursões²⁶³ e obteve posses para si. Ele teve Hlíf, filha do rei Dagr de Mares d'Oeste²⁶⁴. Holtar, em Campos d'Oeste, era seu meio-irmão. Lá, ele morreu enfermo, e ele está enterrado em Borró. Assim conta Þjóðólfr²⁶⁵:

²⁵⁸ Býleistr é o irmão de Loki, e sua “garotinha”, é Hel. John Lindow coloca: “Embora ele não haja em nenhum mito preservado, Byleist é encontrado em uma série de passagens na poesia através do kenning “irmão de Bysleist”, usado para Loki. Snorri afirma diretamente tanto no *Gylfaginning* quanto no *Skáldskaparmál* que Byleist é um dos dois irmãos de Loki; o outro é Helblindi. Diferentemente de Helblindi, cujo significado é transparente (Cego-para-Hel), o nome de Byleist é obscuro. A maior parte das tentativas ligadas à etimologia chegaram a alguma forma relacionada a fenômenos meteorológicos, o que é de pouca ajuda” (*op. cit.*, 120).

²⁵⁹ *Lǫðuðr rekks*: aquele que convida os nobres, seu anfitrião, o rei.

²⁶⁰ *Beinum lagar*: as pedras, remetendo ao moledro ou pedras memoriais.

²⁶¹ *Braddi raðar*: a ponta do cume.

²⁶² *Gauzkum jǫfuror*: por “Geata”, entende-se aqui Sueco. Os Geatas – vistos, por exemplo, na narrativa de *Beowulf* (sendo o próprio um Geata) – podem designar os Suecos da região de Gotland, mas o uso do termo no poema parece implicar simplesmente nos Suecos, mais especificamente, no rei Sueco.

²⁶³ O termo aqui é *víking*, remeto à nota 211.

²⁶⁴ *Vest-marir*.

²⁶⁵ *Ok {mær Hveðrungs} bauð þriðja jǫfri ór heimi til þings, þás Halfdanr, sás bjó Holtum, hafði of notit dóms norna. Ok sigrhafendr fölu buðlung síðan á Borrói.*



E a donzela de Hveðrungr²⁶⁶ convidou o terceiro rei para fora do mundo²⁶⁷, para uma reunião, quando Hálfðan, o qual habitara em Holtan, havia apreciado o julgamento das normas²⁶⁸. E os detentores da vitória, depois, enterraram o rei em Borró.

XLVIII. Morte de Guðrøðr.

Guðrøðr chamava-se o filho de Hálfðan, que assumiu o reino depois dele. Ele era chamado de Guðrøðr o venerável, mas alguns chamavam-no de rei caçador. Ele, então, teve a mulher que se chamava Álfhildr²⁶⁹, filha do rei Alfarinn de Morada dos elfos²⁷⁰, e teve com ela, metade de Floresta do Idiota²⁷¹. O filho deles era Óláfr, que depois foi chamado de elfo de Enseada das lanças. Entre Raumelfr e Gautelfr²⁷², foi então chamado de Morada dos Elfos. Quando Álfhildr estava morrendo, então o rei Guðrøðr enviou seus homens para oeste, em Agðir, até esse rei que governava sobre lá - aquele é nomeado Haraldr barba-rubra - eles deveriam pedir a mão de Ása, sua filha, para o rei, mas Haraldr recusou. Os mensageiros retornaram e contaram ao rei seu recado. E, algum tempo depois, o rei Guðrøðr lançou seus navios na água, foi depois, com um grande exército, ao largo, até Agðir, chegou quase na surdina e garantiu o desembarque, chegou durante a noite na fazenda do rei Haraldr. Quando ele se tornou ciente disso, que um exército estava chegando contra ele, então ele caminhou para fora, com aquela tropa, a qual ele tinha. Lá, deu-se uma batalha e grande diferença entre tropas. Lá, tombou Haraldr e Gyrðr, seu filho.

²⁶⁶ Um gigante, entende-se que seja outro nome para Loki, assim, sua donzela (filha) é Hel. John Lindow (*op. cit.*) traz o seguinte: O *Völuspá*, estância 55, descrevendo a vingança que Vídar realiza contra Fenrir, chama a besta de “o filho de Hvedrung”, e o poema escáldico *Ynglingatal*, de Thjóðólf de Hvin, apresenta o kenning “donzela de Hvedrung” para Hel. Como Fenrir e Hel compõem dois dos três filhos monstruosos de Loki, Hvedrung deve ser Loki. Os thulur listam Hvedrung como um nome de Odin, mas este não é encontrado em parte alguma (243).

²⁶⁷ Desse modo, Hel convida Hálfðan para se reunir com essa, no mundo dos mortos, fazendo-o sair do mundo dos vivos, *i.e.*, morrer.

²⁶⁸ Isso é, Hálfðan atinge o fim de sua vida, uma vez que o julgamento das normas poderia corresponder ao tecer do destino do rei. Dessa maneira, ele foi apreciado com seu destino.

²⁶⁹ Esse trecho faz várias menções a elfos, não somente com a Morada dos elfos, mas no nome das personagens: Hildr-elfa (Álfhildr), Alfarinn seria quase literalmente “o elfo”. Os elfos são criaturas recorrentes na mitologia nórdica, tendo inspirado escritores da fantasia moderna, como J. R. R. Tolkien. Remeto ao seguinte estudo: Jakobsson, Ármann. Beware of the Elf! A note on the Evolving Meaning of Álfar. 2015. *Folklore*, v. 126, n. 2, 215-223.

²⁷⁰ *Álfheimr*.

²⁷¹ *Vingul-mørk*. *Vingull* pode significar idiota ou simplório, segundo Cleasby & Vigfusson (*op. cit.*). Zoëga (*op. cit.*) traz a entrada como órgão sexual de um cavalo macho. Cleasby & Vigfusson também sugerem que o nome *Vingul-mørk*, em locais, relaciona-se com a adoração de falos. Desta maneira, poderíamos ler o nome como Floresta do imbecil/idiota ou Floresta do cacete (?).

²⁷² Rios, ver nota 229.



O rei Guðrøðr tomou um grande espólio. Ele teve em casa, consigo, Ása, filha do rei Haraldr, e fez a procissão nupcial para ela. Eles tiveram um filho, que se chamava Hálfðan. Quando Hálfðan tinha um inverno de idade, naquele outono, o rei Guðrøðr foi a um banquete. Ele permaneceu, com seus navios, em Estreito da Barragem²⁷³. Lá, houve muita bebedeira. O rei estava muito bêbado. E, durante o entardecer, quando estava escuro, o rei saiu do navio, quando ele chegou ao fim do cais, então um homem saltou sobre ele e perfurou-o com uma lança. Aquela foi sua morte. Aquele homem foi morto imediatamente. E durante a manhã seguinte, quando havia luz, então aquele homem foi reconhecido. Aquele era servo da senhora Ása. Então, ela não escondeu que aquilo fora seu plano. Assim conta Þjóðólfr²⁷⁴:

Goðrøðr, o venerável, aquele que viveu há muito tempo, pereceu por vileza. E a cabeça vingativa²⁷⁵ executou o complô contra o rei bêbado, contra o protetor. E o vil servo de Ása sobrepujou, numa vitória fraudulenta, o rei. E o rei foi esfaqueado, nas antigas praias de Estreito da Barragem.

XLVIX. Morte do rei Óláfr.

Óláfr assumiu o reino, depois de seu pai. Ele era um homem poderoso e grande guerreiro. Ele era, dentre todos os homens, o mais belo e de maior estatura. Ele possuía Campos d'Oeste, pois o rei Álfgeirr colocou, então, sob seu jugo toda a Floresta do Idiota. Ele colocou como rei sobre lá, Gandálfr²⁷⁶, seu filho. Então, eles, pai e filho, foram por quase toda Raumaríki e se apossaram de boa parte desse reino e da região. Högni chamava-se o filho de Eysteinn o poderoso, rei de Uppland. Ele colocou, então, sob seu

²⁷³ *Stíflusund.*

²⁷⁴ *Goðrøðr inn gøfugláti, sás vas fyr löngu, varð beitr lömi. Ok heiptrækt höfuð dró umráð at qlum stilli, at hilmí. Ok inn lómgeði örr Ösu bar launnsigr af jöfri. Ok buðlungr vas of stunginn á fornum beði Stíflusunds.*

²⁷⁵ *Heiptrækt höfuð*: se referindo à Ása.

²⁷⁶ Diante da recente polêmica envolvendo o nome do feiticeiro, levantada pela série *Os anéis de poder*, produzida pela *Amazon*, trago esta nota. Aparentemente, na dita série, o nome Gandalf é – numa etimologia errônea – traduzido por “Grande Elfo”, como se “*gand*” significasse grande, por sua semelhança com a raiz etimológica dessa última. Para que não ocorra erro algum, quebremos a palavra *Gandálfr*. Como vimos anteriormente, *Álfr* significa elfo. *Gandr* – que, reforço, não possui relação semântica alguma com a palavra “grande” – remete a mágico, qualquer coisa encantada ou utilizada por um feiticeiro. Nesse sentido, o nome da tão amada personagem de J.R.R. Tolkien significa algo como “Elfo mágico”. Afinal, como é popularmente conhecido, Tolkien bebeu muito da fonte da mitologia escandinava para construir suas histórias, incorporando palavras das línguas antigas que estudava, dentre as quais, o Nórdico Antigo.



jugo toda a Charneca da Floresta e Þótn e Terra da guerra. Então, eles, os filhos de Guðrøðr, perdem Vermaland, e eles se tornaram tributários do rei dos Suecos. Óláfr tinha, então, a idade de vinte, quando o rei Guðrøðr faleceu. Quando o rei Hálfðan, seu irmão, foi ao reino com ele, então eles dividiram Campos d'Oeste entre si. Óláfr teve a parte oeste, e Hálfðan o interior. O rei Óláfr tinha a residência real em Enseada das Lanças. Ele teve gota²⁷⁷ e faleceu lá, por isso, e ele está enterrado em Enseada das lanças. Assim conta Þjóðólfr²⁷⁸:

E a linhagem de Þrór²⁷⁹ da força havia se expandido na Noruega. Óláfr governou, outrora, soberbo sobre boa parte de Mar d'oeste²⁸⁰, até que a gota derrubaria o intermediador da batalha²⁸¹, na beirada dos Campos. O valente rei do exército jaz agora coberto por um monte, em Enseada das Lanças.

L.²⁸²

²⁷⁷ *Fót-verkr*. Um tipo de artrite, popularmente chamado de gota.

²⁷⁸ *Ok niðkvísl Þrós þróttar hafði of þróazk í Nóregi. Óleifr réð forðum ofsa víðri grund of Vestmari, unz fótverkr skyldi of viðá {vígmíðlung} við þrom Foldar. Gunndjarfr herkonungr liggir nú ausinn haugi á Geirstoðum.*

²⁷⁹ Na edição de Bjarni Aðalbjarnarson, em nota de rodapé (*op. cit.*, 82), o mesmo coloca: “*Þróttir* og *Þrór* eru Óðins-heiti; *þróttar Þrór* getur naumast merkt annað en Óðinn (Freyr, *hyggja þó sumir skýrendur*)”. Nesse sentido, Þrór aparenta ser um nome de Óðinn.

²⁸⁰ *Vestmari*.

²⁸¹ *Vígmíðlung*: ou seja, o guerreiro.

²⁸² Não há título, na edição de Finnur Jónsson, para este último capítulo.



Rognvaldr²⁸³ chamava-se o filho de Óláfr, que foi rei em Campos d'Oeste, após seu pai. Ele era chamado de cabelos-claros. Sobre ele, Þjóðólfr de Hvinir compôs o conto dos Ynglingar. Lá, ele conta assim²⁸⁴:

Acho eu, aquele epíteto o melhor sob os céus azuis, o qual um rei possuiria, que Rognvaldr, o condutor da carruagem²⁸⁵, é chamado de magnânimo. E o gentil senhor da floresta...²⁸⁶

²⁸³ Sobre Rognvaldr, cito o comentário de Edith Marold em *Þjóðólfr ór Hvini, Ynglingatal 27*: “em seu louvor de um governante, a estrofe difere claramente de outras estrofes, e essa certamente indica que o poema foi composto para Rognvaldr. De acordo com *Yng* (ÍF 26, 83 e o Contexto acima) Rognvaldr era o filho de Óláfr Geirstaðaálfr, e portanto, como Haraldr hárfagri, um neto de Guðrøðr. Isso encontraria algum suporte no fato de que Haraldr nomeou um de seus filhos como Rognvaldr, possivelmente seguindo o costume de nomear uma criança em homenagem a um parente recentemente falecido (Nerman 1914; Marold 1987, 83 n. 3). Nenhum traço de Rognvaldr permanece em outras tradições históricas, porém, e isso levou a diversas especulações, (a) Bugge (1894, 134-5) argumenta que Rognvaldr não era relacionado com Haraldr hárfagri. Acreditando que *Yt* foi composto na Nortúmbria ou na Irlanda, ele tenta identificar vários reis, os quais faleceram naqueles lugares como Rognvaldr. (b) Wadstein (1895a, 80-2) tenta demonstrar que a última estrofe foi composta para Haraldr hárfagri (já sugerido por Guðbrandur Vigfússon em *CPB I*, 243). Ele entende *rognvaldr* como sendo um nome que significa “o governante poderoso” e vê *heiðumháar* como equivalente a *hárfagri* (belos cabelos), o que Bugge (1894, 163) convincentemente refuta. (c) De acordo com Bergsveinn Birgisson (2008, 410), Rognvaldr poderia ter sido Reginfridus, filho do rei Danes Godefridus” (2012, 58, tradução minha).

²⁸⁴ *Veitk þat kenninafn bazt und blóum himni, svát konungr eigi, es Rognvaldr, {stjóri reiðar}, es of heitinn heiðumhôr. Ok mildgeðr dróttinn markar (...).*

²⁸⁵ *Stjóri reiðar*: o rei.

²⁸⁶ O poema termina, de forma aparentemente incompleta, aqui. Marold coloca que: “As últimas duas linhas são atestadas apenas em F e 761a* e são sintaticamente incompletas. É possível que elas sejam um fragmento de uma estrofe perdida (Konráð Gíslason 1881, 185-6; Bugge 1894, 137), e elas são omitidas em algumas edições (*Hkr* 1893-1901; *Yng* 1912; *Skald; ÍF* 26; cf. também Åkerlund 1939, 123-4; *NV* §1014A)” (2012, 58, tradução minha). Dessa maneira, aqui se encerra a *Ynglinga saga*, que é sucedida pela *Hálfðanar saga svarta*, ou Saga de Hálfðan, o negro.



Referências Bibliográficas

Fontes Primárias

Sturluson, Snorri; Anônimo (?). *Heimskringla I*. Ed. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1941.

Sturluson, Snorri; Anônimo (?). *Heimskringla: Nóregs Konunga Sögur*. Ed. Finnur Jónsson. Copenhagen: G. E. C. GADS Forlag, 1911.

Sturluson, Snorri; Anônimo (?). *Heimskringla Snorra Sturlusonar vol. I*. Ed. N. Linder & H. A. Haggson. Uppsala: W. Schultz, 1870.

Porgilsson, Ari; Anônimo. *Íslendingabók Landnámabók*. Ed. Jakob Benediktsson. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1986.

Estudos

Anônimo. *Beowulf e outros poemas anglo-saxônicos (séculos VIII-X)*. Tradução do Inglês Antigo para o Português de Elton Medeiros. São Paulo: Editora 34, 2022.

Anônimo(s). *Três Sagas Islandesas*. 2ª ed. Traduzido do Nórdico Antigo para o Português, por Théo de Borba Moosburger. Curitiba: Editora UFPR, 2024.

Baekte, W. *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*. Berlim: Akademie Verlag, 2006.

Barreiro, Santiago. “Pagãos fictícios, feiticeiros imaginários, alteridades literárias: As sagas islandesas como fonte historiográfica e sua representação do mundo pré-cristão”. *Diálogos*, v. 20, n. 3, 2016: 97-115.

Barnes, Michael. *A New Introduction to Old Norse, Part I, Grammar*. Londres: Viking Society for Northern Research, 2008

Bassnett, Susan. *Translation studies*. Londres: Routledge, 2002.

Boulhosa, Patricia Pires. *Icelanders and the King of Norway: Mediaeval Sagas and Legal Texts*. Leiden: Brill, 2005.



- Cleasby, Richard; Vigfusson, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1874.
- De Vries, Jan. *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*. Leiden: E. J. Brill, 1977).
- Egilsson, Sveinbjörn. *Lexicon Poëticum Antiquæ Linguae Septentrionalis*. Societas Regia Antiquariorum Septentrionalium: Copenhagen, 1860.
- Gade, Kari Ellen; Marold, Edith (eds.). *Poetry from Treatises on Poetics. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages vol 3*. Begijnhof: Brepols, 2017.
- Goetz, Hans-Werner. “Historical Writing, Historical Thinking and Historical Consciousness in the Middle Ages”. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 2, p.110-128, 2012.
- Goetz, Hans-Werner. “Vorstellungsgeschichte”: Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit. *Archiv für Kulturgeschichte*, v. 61, 1979.
- Goldschmidt, Ernst Philip. *Medieval Texts and Their First Appearance in Print*. Londres: Bibliographical Society, 1943.
- Gordon, E. V. *An introduction to Old Norse*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Grzybowski, Lukas Gabriel. “Uma ‘Terceira Via’ para o Estudo das Idéias Políticas: A Vorstellungsgeschichte como resposta aos problemas colocados pela Cambridge School of the History of Political Thought”. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 3, p.p 143-159, 2012.
- Grzybowski, Lukas Gabriel, *The Christianization of Scandinavia in the Viking Era: Religious change in Adam of Bremen’s historical work*. Leeds: Arc Humanities. 2021.
- Jørgensen, Jon Gunnar. „Snorre Sturlesøns fortale paa sin chrønিকে”: Om kildene til opplysningen om Heimskringlas forfatter. *Gripla*, v. IX, 1995.
- Kamenskij, Mikhail Steblin. *The Saga Mind*. Traduzido do Russo para o Inglês, por Kenneth H. Ober. Odense: Odense University Press, 1973.



Langeslag, P. S. “Old Icelandic Verb Paradigms. P. S. Langeslag Old English, Old Norse, Digital Humanities”. <https://langeslag.uni-goettingen.de/verbs/landing>. Acessado em: 12 de novembro de 2024.

Lindow, John. *O Livro da Mitologia Nórdica*. Traduzido do Inglês para o Português por Lukas Gabriel Grzybowski. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

Marold, Edith (ed.). ‘Þjóðólfr ór Hvini, Ynglingatal 1’ In Whaley, Diana (ed.). *Poetry from the Kings’ Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Turnhout: Brepols, 2012, 9-58.

Moosburger, Théo de Borba. *Lendo em Nórdico: Uma Introdução à Língua das Sagas, das Eddas e das Inscrições Rúnicas da Era Viking vol. 1*. Curitiba: Kotter Editorial, 2023.

Poole, Russel (ed.). ‘Eyvindr skáldaspillir Finnsson, Háleygjatal 2’ In Whaley, Diana (ed.). *Poetry from the Kings’ Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Turnhout: Brepols, 2012, 199-202.

Clunies Ross, Margaret (ed.). ‘Bragi inn gamli Boddason, Fragments 1’ In Gade, Kari Ellen (ed.); Marold, Edith (ed.). *Poetry from Treatises on Poetics*. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3. Turnhout: Brepols, 2017, 54.

Clunies Ross, Margaret. *The Cambridge Introduction to The Old Norse-Icelandic Saga*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Steiner, George. *After Babel: Aspects of Language and Translation*. 3. ed. Nova Iorque: Open Road Integrated Media, 1998.

Sturluson, Snorri; Anônimo (?). *Heimskringla: volume I The beginnings to Óláfr Tryggvason*. Traduzido do Nórdico Antigo para o Inglês por Alison Finlay e Anthony Faulkes. Londres: Viking Society for Northern Research, 2011.

Whaley, Diana. *Heimskringla: an Introduction*. Londres: Viking Society for Northern Research, 1991.

Zoëga, Geir T. *A concise dictionary of old Icelandic*. Mineola: Dover Publications INC., 2004.



Capítulo 5

A dádiva de Ilúvatar: morte e medievalismo no universo de J. R. R. Tolkien

Vitor Marroni Fortuna¹

John Ronald Reuel Tolkien (1892-1973) foi um grande filólogo, escritor, poeta e professor na Universidade de Oxford, ministrando aulas de Anglo-Saxão, Inglês Antigo e Inglês Médio. Era um grande apreciador das literaturas e mitologias, que influenciaram sua bagagem literária e culminaram na criação de obras icônicas como *O Hobbit* (1937) e *O Senhor dos Anéis* (1937-1949). Estas narrativas, ambientadas no vasto universo fantástico, destacam-se pela profundidade de seus personagens, a complexidade de suas tramas e a riqueza dos detalhes culturais e linguísticos.

As obras Tolkienianas não apenas redefiniram o gênero da literatura fantástica, mas também estabeleceram uma conexão profunda com elementos históricos e culturais. Mas o que inspira essa complexidade? Uma das possíveis respostas reside na influência da Idade Média. Através de suas histórias, o autor evocou temas, personagens e símbolos que remetem diretamente ao medievo, criando um ambiente que ressoa tanto com a fantasia quanto com a história. Em razão dessas aproximações, é habitual a interpretação de que tais obras foram de fato situadas conscientemente por Tolkien no próprio período da Idade Média, com a pretensão de elaborar obras “medievais”². Contudo, meu objetivo aqui não se estende sobre as intenções do autor, mas aborda as interpretações dos leitores sobre tal aproximação, versando sobre a forma com que estes compreendem determinadas passagens nos livros.

Para auxiliar-me na investigação, escolhi a morte como temática a ser observada, uma vez que aparece como tópico recorrente tanto nas obras de Tolkien, como na Idade

¹ Graduando em História pela Universidade Estadual de Londrina (UEL).

² O termo está entre aspas, visto que uma obra concebida no século XX pode ser considerada unicamente contemporânea. Seria considerada medieval, caso sua origem datasse do intervalo entre os séculos V e XV, entendido como a Idade Média de fato.



Média, através da “cultura da morte” (Silva e Furtado Jr 2015)³ e dos movimentos de Dança da Morte, que contavam com a elaboração de murais em paredes de igrejas, representando esta inevitabilidade. Sendo assim, cenas de morte selecionadas de três principais livros: *O Hobbit*, *O Senhor dos Anéis* e *O Silmarillion*, serão analisadas a fim de compreender, através dos elementos narrativos, como o leitor ao deparar-se com estes episódios tende a associá-los ao medievo, ou seja, a interpretar as mortes como medievais de fato, levando-o a conclusão de que o que se lê está sendo ambientado na Idade Média.

Recepção e Medievalismo em Tolkien

Posto isso, ao colocar o leitor como centro da observação, resgato as ideias de Hans Robert Jauss, responsável pela Teoria da Recepção:

A tentativa de Jauss de superar a dicotomia marxista-formalista envolve a visão da literatura a partir da perspectiva do leitor ou consumidor. A “estética da recepção” (*Rezeptionsästhetik*), como Jauss chamava sua teoria no final da década de 1960 e início da década de 1970, sustenta que a essência histórica de uma obra de arte não pode *ser* elucidada examinando-se sua produção ou simplesmente descrevendo-a. Em vez disso, a literatura deve *ser* tratada como um processo dialético de produção e recepção. Em vez disso, a literatura deve ser tratada como um processo dialético de produção e recepção. (Holub 1984, 57, tradução minha).⁴

Surge assim, a possibilidade de encarar uma obra literária não como algo imutável, mas sim com dinamismo, que varia de acordo com cada perspectiva e coloca o entendimento desta como sendo moldado pela interação entre o texto e o leitor. Contudo,

³ Aqui os autores apontam para o surgimento desta cultura da morte, oriunda de um período de devastação. “Durante períodos de grande mortandade, as alegorias sobre a morte auxiliam a humanidade a vencer o pesar e o luto, sem deixá-la esquecer da inevitabilidade do fim. No final da Idade Média (séc. XV e XVI), a já prolífera cultura da morte, em conjunto com os eventos conhecidos como a tríade negra (fome, peste negra e guerra), deu origem a um imagético da morte que rapidamente espalhou-se pelo continente”.

⁴ “Jauss's attempt to overcome the Marxist-Formalist dichotomy involves viewing literature from the perspective of the reader or consumer. The “aesthetics of reception” (*Rezeptionsästhetik*) as Jauss called his theory in the late 1960s and early 1970s, maintain that the historical essence of an artwork cannot *be* elucidated by examining its production or by simply describing it. Rather, literature should be treated as a dialectical process of production and reception”.



sabendo que os livros ressoam de maneiras completamente distintas para leitores, e sabendo que em razão disso existem uma porção de perspectivas díspares, dando foco para inúmeros elementos, as que interessam aqui, são as recepções que dialogam com o objetivo já mencionado, aquelas que evocam, ao depararem-se com as cenas de morte narradas, um resgate a um passado medieval. Enquanto o leitor estiver ocupando a posição de objeto central da análise, as ideias e intenções de Tolkien não serão descartadas, mas deixadas em segundo plano, sempre atrás de quem está lendo o que o autor produziu, justamente para que a última percepção seja destacada.

A ideia de evocar elementos classificados como “medievais” em um período posterior a Idade Média, é conhecida como Medievalismo. O conceito baseia-se justamente na retomada, reinterpretação e representação de tópicos que não datam necessariamente do período entendido como medieval, mas que são relacionados a ele. Altschul e Grzybowski (2020) utilizam como exemplo a figura do dragão, para demonstrar que sua imagem é comumente associada, por mais nunca tenha existido, a um cenário “medieval” em filmes, jogos e literatura produzidos no século XXI. O Medievalismo então, é a própria percepção, apropriação e ressignificação do dragão, ou dos grandes castelos, dos guerreiros com cotas de malha e ainda:

Em seu sentido mais simples, o medievalismo se refere à arte, à literatura, à erudição, aos passatempos avocacionais e a diversas formas de entretenimento e cultura que se voltam para a Idade Média como tema ou inspiração e, ao fazê-lo, explícita ou implicitamente, por comparação ou por contraste, comentam o meio sociocultural contemporâneo do artista. [...] Tom Shippey afirma que o medievalismo inclui “qualquer tentativa pós-medieval de reimaginar a Idade Média, ou algum aspecto da Idade Média, para o mundo moderno, em qualquer uma das muitas mídias diferentes [...] (Pugh e Weisl 2013, 1-2, tradução minha).⁵

⁵ “In its simplest sense, medievalism refers to the art, literature, scholarship, avocational pastimes, and sundry forms of entertainment and culture that turn to the Middle Ages for their subject matter or inspiration, and in doing so, explicitly or implicitly, by comparison or by contrast, comment on the artist’s contemporary sociocultural milieu. [...] Tom Shippey affirms that medievalism includes “[a]ny postmedieval attempt to re-imagine the Middle Ages, or some aspect of the Middle Ages, for the modern world, in any of many different media [...]”



Outros autores contemporâneos como George R. R. Martin em *As Crônicas de Gelo e Fogo*, também resgatam elementos medievais para criar mundos que, apesar de fictícios, dialogam profundamente com questões históricas e sociais. Isso mostra que o medievalismo pode ser adaptado a diferentes propósitos narrativos, enriquecendo a literatura fantástica com diversas perspectivas.

Em vista disso, escolhi trabalhar em conjunto com os conceitos de Teoria da Recepção e Medievalismo, pois ambos complementam-se. O primeiro fornece total atenção ao observador/leitor, colocando sua interpretação como objeto de estudo. O segundo busca identificar as representações da Idade Média, em qualquer período posterior a ela. Logo, quando combinados, dentro do escopo que apresento aqui, permitem-me cambiar o foco da identificação das associações, dos autores para os leitores, e observar como, a partir de suas interpretações enquanto peças centrais, estabelecem assimilações entre o que está sendo lido e o período medieval. Mesmo que o autor não esteja no cerne da questão, ele não deve ser deixado de lado, já que suas escolhas enquanto criador da obra, em adicionar certos elementos, ambientações, personagens, acabam sempre influenciando a forma com que sua obra é recebida. Isso significa que sua narrativa será levada em consideração durante a análise das evocações, mesmo que não seja o objeto principal, afinal, é possível que as próprias escolhas do autor insiram-se no conceito de medievalismo, representando o passado.

Ao refletirem sobre o conceito em questão, Pugh e Weisl em *Medievalism: making the past in the present*, realizam um compilado de diferentes tipos de medievalismos, contemplando desde os que envolvem arte, literatura e outras formas de entretenimento e cultura, como destacado no trecho anterior.⁶ No campo da literatura infantojuvenil, o medievalismo desempenha um papel significativo, fornecendo temas e ambientações que evocam a Idade Média, como coloca Daniele Gallindo Gonçalves Silva, sobre as recepções do medievo nas obras da escritora alemã Cornelia Funke:

[...] proporciona um bom pano de fundo para uma história, que joga com *temas míticos e de contos de fada*, pois muitos são oriundos dessa época, e, além disso, foi o *período dos trovadores e livros iluminados*, outros dois motivos

⁶ Acerca das distintas ressignificações da Idade Média ver: Eco, Umberto. 1998. *Dreaming of the Middle Ages*. In: _____. *Faith in Fakes: Travels in Hyperreality*. Traduzido por William Weaver. London: Vintage, 61-72. Em que o autor introduz a ideia de “Ten Little Middle Ages”.



importantes para minhas histórias. (Eckmann-Schmechta 2005 *apud* Silva 2016, 4)

Por mais que J. R. R. Tolkien tenha criado um universo complexo que se passa em um tempo específico dividido em quatro eras que não se relacionam com a nossa temporalidade, com raças inéditas e um novo idioma, fez o uso de elementos que mesmo não sendo produzidos na Idade Média são associados a ela, assim como emprestou elementos já conhecidos que realmente datam do medievo. Como é dito em J. R. R. Tolkien, *Scholar and Story-teller: Essays in Memoriam* (1979) editado por Salu e Farrell, o autor teve, por boa parte de sua carreira, contato com o Inglês Antigo e Médio, Nórdico Antigo, com as literaturas e mitologias produzidas nesses idiomas como poemas, contos e sagas islandesas.

Todos esses elementos mesclam-se dentro do universo tolkieniano, desde castelos, reis, magos, guerreiros, dragões, batalhas épicas – interpretados pela grande mídia como medievais – até chegar em nomes de personagens ou interações entre estes, que efetivamente apresentam paridade com a Idade Média. Aponto aqui, em relação ao último caso, para dois exemplos, sendo o primeiro de semelhança do nome de personagens dos livros como *Thorin*, *Dwalin*, *Fili*, *Kili*, *Gandalf* com o *Gylfaginning*, primeira parte da *Edda* de Snorri Sturluson, escrita no século XIII:

Ok Þessi segir hon nofn þeira dverganna: Nýi, Niði, Norðri, Suðri, Austri, Vestri, Alþjófr, Dvalinn, Nár, Náinn Nípingr, Dáinn Bifurr, Báfurr, Bømbørr, Nori, Óri, Ónarr, Óinn, Mjǫðvitnir. Vigr ok Gandálfr, Vindálfr, Þorinn, Fíli, Kíli, Fundinn, Váli, Þrór Þróinn, Þekkr, Littr, Vittr, Nýr, Nýráðr, Rekk, Ráðsviðr [...] (Sturluson 2005, 16)

Além desse caso em que os nomes dos anões da mitologia nórdica apresenta paridade com os nomes dos anões criados por Tolkien, além é claro, da similaridade entre *Gandálfr* de *Gylfaginning* com o Maia *Gandalf*, um dos personagens mais famosos do universo tolkieniano, tem-se a segunda possibilidade de influência, que é levantada por Ármann Jakobsson em *Talk to the Dragon: Tolkien as a Translator*, em que o autor analisa a similaridade entre o encontro de *Bilbo* e do dragão *Smaug* em *O Hobbit*, com *Sigurðr* e



o dragão *Fáfnir* em *Fáfnismál*,⁷ outro poema nórdico. Nos dois casos, os dragões estabelecem grandes e complexos diálogos com os respectivos personagens, surpreendendo o leitor, já que nesse momento, aproximam-se mais de um humano do que de um monstro irracional⁸. Em conversas repletas de enigmas os dragões disparam sábias perguntas visando descobrir a identidade dos personagens e tentando superá-los mentalmente.

Novamente, a intenção de J. R. R. Tolkien não é ambientar suas obras em um passado histórico – diferente de Funke, que afirma ter essa intenção - cuja mitologia presente nesse caso é nórdica, mas ao emprestar e fundir aspectos oriundos desta, cria uma conexão direta com o medieval, ressignificando elementos e caracterizando o medievalismo. Desta forma, por mais que meu foco seja a interpretação dos leitores sobre as cenas de morte, antes de tratar deste assunto especificamente, é importante destacar que todo e qualquer resgate feito por Tolkien, da Idade Média, abre margem para associações por parte dos leitores, entre sua literatura e o período histórico. O que quero dizer, é que depois de introduzir conceitos e apontar as semelhanças, o filtro empregado aqui visa analisar o medievalismo do medievalismo, como uma espécie de metalinguagem, em que o primeiro destes vem de Tolkien no momento em que representa o passado medieval nos nomes de personagens e diálogos e o segundo se dá através das distintas ressignificações que os leitores fazem a partir das representações do autor da fantasia.

Sobre a morte

Na Idade Média, a morte tornou-se presença constante e inevitável no cotidiano, com a alta mortalidade devido a guerras, epidemias, fome. Tornou-se familiar, sendo aceita como parte natural da vida, sem temor. Em razão disso, foi entendida como um evento coletivo, envolvendo preparações, rituais que contavam com a participação de

⁷ “Tolkien, ao escrever sua narrativa do encontro com o dragão, está, de certa forma, atuando como tradutor. Ele não está traduzindo *Fáfnismál* diretamente para o inglês, mas está traduzindo sua essência para inclusão em um romance moderno [...]” (Jakobsson 2009, 31, tradução minha).

⁸ “A coisa mais importante que Tolkien ganhou com *Fáfnismál* é que a conversa entre o dragão e o herói e o jogo intelectual que eles jogam move o dragão de uma categoria de monstro para outra. O dragão não é mais meramente terrível e bestial, ele agora também se torna estranho, estranho e ainda assim familiar, humano e ainda assim não humano [...]” (Jakobsson 2009, 34, tradução minha).



amigos e familiares do moribundo, que estava no leito de morte. Nesse sentido, a morte ideal durante o medievo tornou-se, como diz Phillip Ariès⁹, uma morte lenta, em que se tinha tempo para conversar com Deus, despedir-se dos familiares, pedir desculpas e também desculpar. Na intenção de reunir as práticas que levavam a uma boa morte e sistematizá-las, surgem os *Ars Moriendi*, que normalmente apresentavam-se como um compilado que ensinava, passo a passo, como ter uma morte ideal em que a alma não ficasse vulnerável, já que “Ao redor do leito, anjos e demônios disputam a alma do agonizante, mas o destino de sua alma depende de suas decisões.” (Schmitt 2017, 173). Ainda, de forma contrária, aquela morte rápida sem ceder tempo a quem está morrendo, é vista como má morte, já que não são realizadas orações, pedidos de desculpa, confissões e nem chance para as últimas palavras.

Uma outra espécie de “boa morte” durante período medieval, foi a morte honrosa, aquela que ocorria no campo de batalha, em que os dois únicos desfechos possíveis eram matar ou morrer. Essa morte, era almejada pelos cavaleiros das Ordens de Cavalaria que buscavam virtude e honra durante toda a vida e principalmente no fim desta, como se tem em *O Livro da Ordem de Cavalaria* de Ramon Llull. Uma das principais condutas era a disposição em sacrificar a própria vida em defesa dos ideais de justiça, lealdade, fé e proteção, e apenas nesse caso a morte seria consagrada, honrada e não deveria ser temida de forma alguma, por proporcionar a perpetuação do legado do cavaleiro.

A Dança da Morte, movimento que dialogava com as ideias medievais de inevitabilidade da morte, ganhou força aparecendo em paredes de cemitérios, murais sacros e livros, justamente por representar a presença desta no cotidiano geral; a todo momento morriam desde reis a mercadores, jovens e velhos, ricos e pobres, homens e mulheres. Seguindo essa ideia, o que Tolkien apresenta em suas obras é uma espécie de “Dança da Morte”, já que esta morte aparece frequentemente em todos os livros, convidando para a dança personagens maus, vilões, monstros e da mesma forma personagens bons. Por esse motivo, ela será tomada como contexto a ser observado nas

⁹ “De acordo com Phillip Aires, três conceitos distintos permearam no Ocidente a imagem que criamos da morte ao longo dos séculos. O primeiro conceito é o de morte domada. Durante este período, a morte anuncia sua presença àqueles que irá levar, permitindo assim que estes preparem-se e façam suas últimas ações antes de entregarem-se à sua dança. Era comum na literatura e no imagético que o moribundo soubesse que iria morrer com algum tempo de antecedência, e por vezes via fantasmas ou entidades que deixavam explícito seu destino. Assim sendo, aquele prestes a morrer tem tempo para se arrepender, orar, convocar seus familiares ao redor de sua cama e dizer o último adeus.” (Silva e Furtado Jr 2015, 172).



cenar dos livros. Além disso, essas cenas serão examinadas, seguindo na medida do possível, as mesmas ideias do *Ars Moriendi* de boa morte, aquela em que existe tempo para arrependimentos e despedidas, ou má morte, aquela que não deixa tempo para ação, e seguindo as ideias das condutas cavaleirescas medievais do livro de Ramon Llull, fazendo sempre as adaptações para a literatura tolkieniana, para que seja possível categorizá-las.

Cenas de morte

As cenas de morte nas obras de Tolkien não são meras passagens narrativas, mas sim momentos carregados de simbolismo e significado. Elas servem, do ponto de vista do leitor, como espelho dos ideais e dilemas enfrentados por personagens medievais, destacando a tensão entre destino e livre-arbítrio, honra e desespero. Essa dualidade é o que torna as mortes em Tolkien tão impactantes e ressonante para os leitores. A seguir, analiso como algumas dessas cenas exemplificam essa dinâmica.

Entre as várias cenas de morte em *O Silmarillion*, a de *Fëanor* é particularmente significativa. O Rei dos Noldor teve um fim trágico enquanto guerreava na batalha *Dagor-nuin-Giliath*, após ser ferido gravemente por *Gothmog*, O temível Senhor dos *Balrogs*. Depois de ser retirado do campo de batalha por seus filhos, *Fëanor* notando que estava em seu leito de morte, fez com que estes prometessem manter o juramento e buscar vingança em nome do pai. A cena narra a dura batalha que *Fëanor* enfrentou, sem desistir nem hesitar mesmo cercado por inimigos, mostrando como a honra prevaleceu durante todo o desfecho e como houve tempo suficiente para a estimada conversa durante o leito de morte ¹⁰. Desta forma, a passagem de *Fëanor* enquadra-se como boa morte, independentemente de sua atuação positiva ou negativa no livro, uma vez que resgata os ideais dos cavaleiros e se aproxima de um ideário medieval no leito de morte, “Esse foi o fim do mais poderoso dos Noldor, de cujos feitos vieram tanto seu maior renome como suas dores mais sofridas” (Tolkien 2019, 156).

¹⁰ Ver Tolkien, John Ronald Reuel. 2019. *O Silmarillion*. 1.ed. HarperCollins, 155-156.



A morte de *Fingolfin*, irmão de *Fëanor*, ocorreu enquanto ocupava o título de Alto Rei dos Noldor em um duelo contra *Melkor*, o mais poderoso e maléfico dos espíritos divinos criados por *Ilúvatar*. Depois de ferir seu oponente sete vezes, já cansado de lutar *Fingolfin* cede e é esmagado no chão por *Melkor*¹¹, perecendo no mesmo local da batalha, sem chances de despedidas ou arrependimentos. Neste caso, por mais que não exista o tempo necessário para a “preparação do corpo” como dita o *Ars Moriendi*, escolho colocar a morte de *Fingolfin* como boa, pois seu corpo, mesmo sem vida, foi salvo e posto no pico de uma montanha, para que sua história jamais fosse esquecida e “Nenhum Orque jamais usou passar por sobre o monte de *Fingolfin* ou se aproximar de sua tumba [...]” (Tolkien 2019, 215). Desta forma, o Alto Rei dos Noldor lutou com honra, desafiando o mais poderoso inimigo já conhecido, e mesmo sem um leito de morte, já sem vida, teve seu corpo salvo para ser sempre lembrado com esplendor.

Por outro lado, na morte de *Fingon*, filho de *Fingolfin* e seu sucessor no trono, tem-se uma trágica passagem. Na *Nirnaeth Arnoediad* – A Batalha das Lágrimas Incontáveis - já cercado durante a luta contra *Gothmog*, foi pego por trás por outro *Balrog*, e golpeado na cabeça com um machado negro, proporcionando uma das mais tristes cenas narradas por Tolkien “Assim tombou o Alto Rei dos Noldor; e o abateram na poeira com suas maçãs e sua bandeira azul e prateada pisotearam na poça de seu sangue” (Tolkien 2019, 263). Aqui, sua morte é considerada má, pela forma que foi construída, mesmo morrendo em batalha, *Fingolfin* nem sequer vê o golpe que o derruba e seu corpo não consegue ser salvo já que a batalha está praticamente vencida pelo mal de *Melkor*¹².

Do mesmo modo, as duas mortes a seguir também apresentam-se como tragédias. A primeira, de *Beleg*, um *Sindar*, (também conhecidos como elfos cinzentos) ocorre quando esta salva seu companheiro *Túrin* do acampamento inimigo. Depois de encontrar um local seguro, resolve cortar os grilhões que amarravam *Túrin*, que ainda estava desacordado em razão das torturas que sofrera. Durante o ato, a espada de *Beleg* escorrega no corte e acaba ferindo o pé de *Túrin*, que acorda assustado pensando estar cercado por Orques, e como reação primária de susto, agarra a espada e golpeia no escuro, acertando seu amigo *Beleg* que morre de imediato¹³. Esta é, sem dúvidas, a má morte, tanto do ponto

¹¹ Ver Ibid, 214.

¹² Ver Ibid, 263.

¹³ Ver Ibid, 280.



de vista do *Ars Moriendi* quanto das condutas cavaleirescas escritas por Lull, já que *Beleg* morre sem qualquer chance de defesa, de forma rápida e pungente ¹⁴.

A segunda é a de *Túrin*, cansado das tragédias enfrentadas e da maldição que *Melkor* jogara em seu pai *Húrin*, afetando todos os filhos. Depois de descobrir toda a desgraça que o acompanhava, como a morte de sua esposa *Níniel*, que se suicida quando descobre que seu companheiro era na verdade seu próprio irmão, *Túrin* não consegue mais carregar o fardo e decide acabar com a maldição, finca o cabo da espada no solo e cai sobre sua ponta, tomando a própria vida com amargor ¹⁵. Longe de qualquer honra, com pensamentos repletos de desgraça e arrependimentos, *Túrin* – da mesma forma que *Níniel* – protagoniza a má morte, assim como seu fiel companheiro *Beleg*.

Já nas cenas presentes em *O Hobbit*, a morte de *Smaug* aparece aqui como a icônica morte de uma besta. O dragão destruiu a cidade da Montanha do Vale durante o reinado de *Thrór*, avô de *Thorin II Escudo de Carvalho* e tempos depois estava consumindo a Cidade do Lago com fogo, até que *Bard*, o Arqueiro acerta uma flecha negra na parte esquerda do corpo de *Smaug*, matando-o ¹⁶. Apesar de não apresentar semelhanças com o *Ars Moriendi*, esta morte é classificada como boa, justamente por assemelhar-se a outras icônicas mortes de bestas nas literaturas medievais, como *Sigurðr* matando o dragão *Fáfnir* em *Fáfnismál*, ou *Beowulf* matando o dragão no poema Anglo-Saxão. Assim, em razão das aproximações com o medievo, essa cena é especificamente analisada do ponto de vista do abate de um monstro e não da visão de *Smaug* sobre sua própria morte, como nos casos anteriores.

Ainda em *O Hobbit*, a cena de *Thorin II Escudo de Carvalho* mostra-se como um excelente caso de boa morte clássica. Durante a Batalha dos Cinco Exércitos, depois de lutar de forma honrosa e abrir caminho para seu exército, *Thorin* é gravemente ferido por *Bolg*, o líder dos Orques, mas permanece vivo após o fim vitorioso da grande guerra. No

¹⁴ A morte de *Beleg* é o claro exemplo de uma má morte, pois além dos elementos apontados no texto, em cenas anteriores o próprio Tolkien escreve “Então Curufin amaldiçoou Beren sob nuvem e céu. ‘Vai-te daqui’, disse, ‘rumo a uma morte rápida e amarga.’” (Ibid, 243) Fazendo a associação direta de uma jura repleta de mal a uma morte rápida.

¹⁵ Ver Ibid, 303.

¹⁶ Ver Anderson, Douglas A e Tolkien, J. R. R. 2021. *O Hobbit anotado*. Tradução: Reinaldo José Lopes; Guilherme Mazzafera. 1. ed. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 272.



leito de morte, já certo de seu destino, *Thorin* consegue tempo para despedir-se dos grandes amigos e principalmente de *Bilbo*, a quem diz:

’Há mais bem em você do que sabe, filho do gentil Oeste. Alguma coragem e alguma sabedoria, mescladas em boa medida. Se mais de nós dessem valor à comida, à alegria e às canções acima do ouro entesourado, este seria um mundo mais feliz. Mas, triste ou feliz, devo deixá-lo agora. Adeus!’ (Anderson e Tolkien 2021, 303)

As últimas palavras de *Thorin* traduzem exatamente os arrependimentos que teve durante o leito de morte, notando que por toda a vida o que lhe movera fora apenas a ganância e a busca implacável pelo ouro de sua família. Ao transpor seus remorsos em palavras, e principalmente direcionando-as a *Bilbo*, como um pedido de desculpa por toda rigidez e dureza, *Thorin* protagoniza a verdadeira boa morte. Começando pela forma que resistiu na Batalha dos Cinco Exércitos, lutando sem cansar e salvando seu exército, até os últimos instantes de vida, já no leito de morte, conseguindo conversar, se arrepender dos feitos e despedir-se de grandes companheiros.

Finalmente em *O Senhor dos Anéis*, *Boromir* sofre uma morte lenta, mas repleta de honra. Depois de chegar nas proximidades de *Nen Hithoel*, o grande lago em que ocorreu o rompimento da Sociedade do Anel, *Boromir* fica responsável por cuidar dos *hobbits Merry* e *Pippin*, mas logo descobre que estes estão cercados por Orques. Em um ato de valentia *Boromir* mata a maior quantidade de inimigos que consegue, sem deixar que aproximem-se dos *hobbits*. Em um momento posterior, *Aragorn* encontra *Boromir* sentado na sombra de uma árvore, mas estava: “[...] transpassado por muitas flechas de penas negras; ainda tinha a espada na mão, mas ela estava partida junto ao punho; sua trompa, rachada em dois pedaços, estava ao seu lado. Muitos Orques jaziam abatidos, amontoados em toda a sua volta e a seus pés.” (Tolkien 2019, 624). Novamente, uma clássica boa morte, em que o honroso guerreiro cai enquanto defende seus companheiros e lhe é concedido tempo para uma última conversa com *Aragorn*, em que *Boromir* expressa brevemente seu arrependimento e os dois se despedem.

Agora, tem-se a morte de seu pai, *Denethor II*, em atos de desespero e loucura, depois de ver *Faramir* a beira da morte, ferido ao tentar defender *Gondor*, monta uma pira para queimar a si e a seu filho, juntos. *Ganalf* consegue salvar *Faramir* das loucuras do pai mas *Denethor* empunha uma tocha, coloca fogo na pira, e deitando-se sob a mesa



encontra seu destino nas chamas ¹⁷. Seu fim é marcado pela desesperança e abandono, que vão contra os valores de honra ou de boa morte, logo, a morte de *Denethor* é caracterizada como má, longe de qualquer aproximação com os ensinamentos do *Ars Moriendi* ou das gloriosas Ordens de Cavalaria

Durante a Batalha dos Campos de Pelennor, um dos momentos cruciais da obra, ocorre a morte do Senhor dos Nazgûl, conhecido como Rei Bruxo de Angmar, que causou durante a narrativa, a morte de inúmeros personagens. Envolto em misticismo e terror, um dos grandes vilões dos livros encontra seu fim quando é confrontado por Éowyn, sobrinha do Rei Théoden de Rohan. O momento da morte é visto como um eco das narrativas de bravura e sacrifício que permeiam a literatura cavaleiresca medieval, Éowyn, ao desafiar um inimigo temível e aparentemente invencível, encarna o ideal de coragem que é comumente atribuído aos cavaleiros das ordens, conforme descrito por Llull. Desta forma, a morte do Senhor dos Nazgûl é classificada aqui como boa morte, justamente por contemplar a morte de um grande vilão na narrativa, além de estar relacionada com a disposição de Éowyn em lutar pela proteção dos outros. É válido notar que, esta morte é analisada seguindo a mesma ideia de Smaug, visto que a perspectiva adotada é a do bem vencendo o mal, já que se fosse classificada a partir da perspectiva do próprio Rei Bruxo de Angmar, também seria adotada como boa morte, porém atribuindo características de honra e bravura para o vilão, que não hesitou nem apresentou medo em momento algum na batalha, lutando até o último segundo.

Por fim, a morte do maior vilão da trilogia, Sauron, embora não seja uma morte física como a de outros personagens, representa a destruição de um poder maligno que assolou a Terra-Média por eras. Ecoa com temas medievais de queda e redenção, já que seu fim se dá quando o Um Anel, fonte de seu poder e símbolo de sua própria essência, é destruído nas chamas da Montanha da Perdição. Essa cena é emblemática não só por seu impacto narrativo, mas por retratar a ideia da morte de uma força maligna, que apesar de poderosa, é derrotada pela coragem e determinação dos improváveis heróis.

A destruição de Sauron pode ser comparada à queda de tiranos e líderes maléficos na literatura medieval, onde a morte simbólica de um maioral opressor frequentemente

¹⁷ Ver Tolkien, John Ronald Reuel. 2019. **O Senhor dos Anéis: O Retorno do Rei**. 1.ed. HarperCollins, 233.



significava o fim de um período de trevas e o retorno da esperança. Esse período chega, posteriormente, quando Aragorn é coroado como legítimo rei de Gondor, dando início a essa era de prosperidade. Por causa disso, a morte de Sauron também é considerada boa, representando o fim do maior vilão de O Senhor dos Anéis.

Considerações Finais

As obras de Tolkien ecoam com temas medievais de forma significativa. As representações da morte, seja ela honrosa, trágica ou simbólica, permitem que o leitor contemporâneo faça associações ricas com as práticas e percepções do medieval. Essa conexão ressalta a habilidade de Tolkien de mesclar fantasia e história, criando uma narrativa que transcende o simples entretenimento e provoca reflexões sobre valores como honra, sacrifício e redenção. Essa “Dança da Morte” moderna, lembra o leitor da inevitabilidade desse evento e sua importância na jornada dos personagens.

Ao combinar a Teoria da Recepção com o Medievalismo, a possibilidade de alcance tornou-se grandiosa dentro do estudo. O Medievalismo me possibilitou, aqui, a identificar os elementos que foram emprestados da Idade Média e ressignificados de alguma forma, seja através do cinema, dos jogos, da própria história ou das mãos de autores renomados, como J. R. R. Tolkien. A Teoria da Recepção, por sua vez, concedeu a liberdade de colocar o leitor das obras tolkienianas como o centro da pesquisa, objeto a ser observado. Quando combinados, os conceitos permitiram-me reconhecer as representações do passado medieval não no que foi escrito, mas no que foi lido e interpretado. Em razão disso, o estudo abre caminho para novas investigações sobre como a recepção do medievalismo pode ser observada em outras obras de literatura fantástica e adaptações cinematográficas, explorando como diferentes mídias reinterpretem e ressignificam temas medievais.

Desta forma, ao analisar as cenas de morte em *O Hobbit*, *O Senhor dos Anéis* e *O Silmarillion* através da perspectiva do leitor, pude constatar as suas semelhanças com as questões que se relacionavam com a morte no medieval, o que torna possível a associação entre ambas, por parte de quem lê as obras mencionadas. Temos os manuais medievais de boa morte, os *Ars Moriendi*, ensinando o moribundo a ter sua alma salva no leito de morte, realizando orações, pedidos de desculpa e aceitando o perdão de outros. Tal como as condutas de honra expressas nas Ordens de Cavalaria escritas por Ramon Llull,



garantindo que se deve lutar bravamente até o último suspiro de vida. Assim, dentre as cenas selecionadas, as que a partir da perspectiva do leitor, se aproximaram de uma imagem de morte ideal, de coragem, sem amargura, foram as cenas em que, na concepção da Idade Média, representam a boa morte. Da mesma forma, as que se aproximaram de uma imagem de morte negativa, no olhar do leitor, como uma tragédia ou falta de honra, foram as que do ponto de vista medieval, representam a má morte. Isso significa que, os mesmos elementos caracterizadores de uma boa ou má morte medieval, são os elementos que, no século XXI, servem de base para que os leitores, através do medievalismo, caracterizem-nas da mesma forma, como boas ou más.

Referências:

Altschul, Nádia R.; Grzybowski, Lukas Gabriel. 2020. “Em Busca dos Dragões: a Idade Média no Brasil”. *Antíteses*. Londrina, v.13, n.25, p. 024-035, jan-jun 2020.

Anderson, Douglas A; Tolkien, J. R. R. 2021. *O Hobbit anotado*. Tradução: Reinaldo José Lopes; Guilherme Mazzafera. 1. ed. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil.

Eco, Umberto. 1988 “Dreaming of the Middle Ages”. In: _____. *Faith in Fakes: Travels in Hyperreality*. Traduzido por William Weaver. London: Vintage, 61-72.

Holub, Robert C. 1984 “*Reception Theory: A critical introduction*”. London: Methuen.

Jakobsson, Ármann. 2009. “*Talk to the Dragon: Tolkien as Translator*”. *Tolkien Studies*, West Virginia University Press, v. 6, n. 1, 27-39.

Pugh, Tison; Weisl, Angela. 2013. “*Medievalisms: Making the past in the present.*” London and New York: Routledge.

Salu, Mary; Farrell, Robert. 1979. (Eds.) “*J. R. R. Tolkien, Scholar and Story-teller: Essays in Memoriam*”. Ithaca e Londres: Cornell University Press.

Schmitt, Juliana. 2016. “Às margens da cristandade: o imaginário macabro medieval.” *Cadernos de Estudos Culturais*, v. 8, n. 16.



Silva, Daniele Gallindo Goncalves; Furtado Jr, Helvécio Ferreira. 2015 “A morte, o príncipe e o cavaleiro: das ressignificações do encontro com a morte em Poe e Bergmann”. *Signum*, v. 16, n. 1, 154-175.

Sturluson, Snorri. 2005. “*Edda. Prologue and Gylfaginning*” (Edited by Anthony Faulkes). Second Edition. London: Viking Society for Northern Research – University College London.

Llull, Ramon. 2000. “*O Livro da Ordem de Cavalaria*”. São Paulo: Editora Giordano.

Tolkien, John Ronald Reuel. 2019. *O Senhor dos Anéis: As Duas Torres*. 1.ed. HarperCollins.

_____. 2019. *O Senhor dos Anéis: O Retorno do Rei*. 1.ed. HarperCollins.

_____. 2019. *O Silmarillion*. 1.ed. HarperCollins.



Capítulo 6

Laughing at Vinland and Osasco. Medievalism and satire in modern political disputes.

Lukas Gabriel Grzybowski¹

“The Middle Ages are everywhere”. A quick search into this expression on the internet show us how omnipresent the idea of the medieval presence or of its lasting right into the post-modern world is. From the Smithsonian Associates’ Facebook post inviting for a lecture by Paul Sturtevant (<https://www.facebook.com/SmithsonianAssociates/posts/10158474077465861>) to Horst Fuhrmann’s book (Fuhrmann 2010), the motto seems to be a successful marketing strategy for attracting larger audiences. The fact that Fuhrmann’s book title reappeared in another publication some ten years later (Klein 2015) seems to indicate the impact of such “presence” of the Middle Ages in current culture. But how “medieval” are these manifestations of the past? As one might learn by looking into both German publications, much of this “presence” is understood as the continuation of medieval institutions or even of a medieval “mindset” right into the present days. In this sense, Fuhrmann defends that modern economics and administration concepts can be traced back to the “real” Middle Ages, for example, as also the general mistrust against Germans, which he argues derives from John of Salisbury’s critics towards medieval German Emperors² (Fuhrmann 2010). Klein’s publication still points in the same direction, looking into how the Middle Ages defined the urban design of (handpicked European) cities or how it gave birth to institutions such as the parish and the university (Klein 2015). These studies constitute a significant facet of the broader field of medieval reception studies, which are particularly strong in German academia.

¹ Professor Adjunto C da Universidade Estadual de Londrina, Doutor em História pela Universität Hamburg. ORCID <https://orcid.org/0000-0002-5573-1922>. E-mail: lukas.grzybowski@uel.br

² Certainly, the fact that Germans wracked havoc in Europe for about a century between 1800 and 1945 almost causing humanity’s final ruin has nothing to do with it.



Sturtevant follows a different path. His interest is centered on another kind of medieval “presence”: the creation of references to “The Middle Ages” in modern pop culture. Movies, literature, games, network series, music. Themes perceived as pertaining or referring to “the medieval” appear in a wide range of pop culture expressions which, differently to the German take on “medieval presences”, cannot be traced or directly connected to a medieval “real” past. This perspective flourished especially under the broadly defined concept of medievalism. In general lines, medievalism is connected to the medieval reception, although it further stresses phenomena which could be interpreted less in terms of continuity — as in reception — and more as the result of creative processes that try to project a modern idea of the past. For both tendencies, however, the ubiquity of the Middle Ages is therefore employed as an argument for claiming the importance of medieval studies in a post-modern society.

This essay draws upon both these perspectives, although medievalism will receive a greater emphasis. They constitute the backdrop on which I discuss two music videos by the Italian band Nanowar of Steel. The musical group reached international projection with two singles and their respective music videos launched in 2019, which both make references to themes considered “medieval”. Norwegian Reggaeton and Valhalleluja premiered on YouTube in July and December 2019 respectively. By July 2021 they accumulated over thirteen million views in this streaming platform. The group has a satirical approach in their songs, both from a musical and a textual perspective. When considering their music video productions, another layer of mockery must be added to this package. Consequently, in this essay I must address a variety of subjects, which are not usually found together, to be able to analyze the concepts and impact of both songs and music videos in the context of political and cultural medievalism.

In the first section of this essay, I discuss the concepts of medievalism and neomedievalism as the fundament on which this analysis is built. A special accent is given to the role of medievalism and neomedievalism in the analysis and interpretation on modern political phenomena. This is a consequence of my main hypothesis, that Nanowar of Steel’s songs have are set against a political background that assumes a certain ethnical, political, and religious pattern for the Middle Ages and has been appropriated and misinterpreted by modern right-wing politics to sustain their agendas. Following this discussion, I turn my attention to the role of satire and parody in the construction of political discourse. I schematically present some ideas regarding the role of parody and



satire in modern politics from a sociological and philosophical perspective and point to the possible contributions of these fields for the interpretation of medievalism and neomedievalism in Nanowar's productions. In the third section I further present some fundamentals for the semiotic analysis of the visual aspects of the music videos. After this long, but necessary, theoretical discussion I move into analyzing both songs and their music videos, before summing up my conclusions at the end of this essay.

Medievalism and Neomedievalism:

The first question I believe must be addressed, even if in short, is the question of medievalism and neomedievalism. Although it cannot be stated that medievalism is a new field on the broader setting of historical and literary studies dedicated to themes “medieval” — and neomedievalism being a further development of sorts, or, as argued by Kaufman (2010, 2) “a functional subset of [medievalism], one of the multiple medievalisms” —, its blooming and booming is but recent and, for most researchers attracted to it, still in need of further definition, especially in Brazil, where the conference that gave origin to my reflections was hosted.

My intention is by no means to discuss the theory of medievalism or neomedievalism in depth at this point, nor to imply that, because it is experiencing a burst concerning its dissemination among scholars, things are not being properly done in the Brazilian academy. On the contrary. It is my wish to use this limited space to define my own understanding of the concepts of medievalism and neomedievalism and to locate it among the broader setting of medieval studies — if it belongs to medieval studies at all. This would be impossible without discussing some of its key features.

According to Richard Utz, medievalism could be roughly defined “[a]s the ongoing reception of medieval culture in post-medieval times.” (Utz 2019, 50). In a more straightforward definition. Leslie J. Workman, who was pivotal to the establishment of medievalism as a research field in the 1970's affirms that medievalism is “the continuing process of creating the Middle Ages” (Workman 1997, 29). The term first appeared alongside many other concepts of the modern human and social sciences at the beginning of the nineteenth century and indicated the same as “medieval times” (Utz 2019). With the further development of academic historiography, medievalism soon became attached



to the image of the amateur and enthusiast for “things medieval”. From this point, medievalism became synonymous with an almost romantic effort — let us keep in mind, that medieval studies and medievalism were being defined in the nineteenth century, the age of romanticism — to keep “the medieval” present in modern times. This expressed itself both in material and in immaterial forms. Artistic expressions, political postures, but also the scientific background were influenced by these conceptions in many ways, thus originating a double understanding of the Middle Ages. One of it being experienced through art, entertainment, and politics — with its strong and continuous appeal to the masses; another one through the products of scientific enquiry — which became increasingly specialized and consequently inaccessible regarding the interest and consumption of the general enthusiast.

A first and fundamental change began to be gestated within the discipline from the 1950s onward through the advances in philosophy and epistemology of knowledge. A breaking point in this development were the contributions from the movement identified as “linguistic turn”. From this moment such a sharp distinction between medievalism and medieval studies in an academic sense started to fade, as Kathleen Verduin affirms “if ‘medievalism’ as we define it denotes the whole range of postmedieval engagement with the Middle Ages, then ‘medieval studies’ themselves must be considered a facet of medievalism rather than the other way around.” (Verduin 1997, 33) In this sense, anything looking upon a “medieval” past can be interpreted as medievalism, being it an academic investigation, a neogothic cathedral, or a reenactment festival of the Agincourt battle. Nonetheless, many medievalists still struggle with the idea of sharing the space of their scientifically constructed analyses of the medieval period with those dilettante or even vulgar renderings in modern pop culture.

As it can be noted by the examples given above, medievalism seems to base on an attachment to a “real” — I would rather refer it as plausible — Middle Ages. It is constructed as a “modern copy” of the medieval past or as a “medieval revival” (Altschul and Grzybowski 2020). This might work inside the academic setting, as a distinction between “medieval” and “non-medieval”. However, leaving the ivory towers and stepping into the crowds consuming mass-produced media, entertainment, and aesthetics, one is soon confronted by the fact that there is a whole “medieval” plainly disconnected with all and any “probable” Middle Ages. It is rather a “possible” Middle Ages, in the sense of an imagined space-time where things “could be that way”. To Umberto Eco “The



question is whether we are dealing with a prophecy or a statement of fact. In other words, have we already entered the New Middle Ages or, as Roberto Vacca puts it in a disturbing book (*Il Medio Evo prossimo venturo*), ‘will there be a Middle Ages in the near future’?” (Eco 1991, 488). And in another essay, he goes forth and asks “What is required to make a good Middle Ages? First of all, a great peace that is breaking down, a great international power that has unified the world in language, customs, ideologies, religions, art, and technology, and then at a certain point, thanks to its own ungovernable complexity, collapses.” (Eco 2014, 72). Evidently, from this point of view there is little to discuss whether we are or are going to be in another Middle Ages. Writing this paper in 2021 I can include the fact that we already have our own pandemics to compete with the medieval pest. But our Middle Ages seem to be even better than the “real one” as it is multiple and usually prone to a quite wild imagination. It is the Middle Ages of Dungeons & Dragons, George Martin, Guy Ritchie or Amon Amarth. What brings these cultural manifestations close to another and to the topic discussed here is the fact that, despite being far from anything “medieval” in the sense of academic or even dilettante approach to the epoch roughly between 500 and 1500 CE in modern-day western Europe, it is still recognized as being “medieval” by most of its consumers. The “medieval” here is thus less an informed or educated objective recovery of the past, as Workman’s definitions suggest for the medievalism, but rather the arbitrary creation of a medieval “feeling”. This characterizes the neomedievalism, according to Altschul and Grzybowski (2020). Neomedievalism is, like medievalism, a later and remote “re-creation” of the medieval, but neomedievalism is more independent regarding a “real” medieval past. It is usually based on a previous creation of a Middle Ages, which is itself already the result of medievalism.

Neomedievalism and politics

As quite an arbitrary invention of the Middle Ages and as a majorly sentimental attachment to things medieval, neomedievalism has presented a powerful tool for the creation of imagined pasts suited to fulfil current political agendas. The relation between neomedievalism and politics has been extensively discussed in recent investigations aimed at understanding the political use and effectiveness of the employment of a given “medieval past” in current political contexts.



Amy Kaufman and Paul Sturtevant discussed this issue in their recent book “The Devil’s Historian” (Kaufman and Sturtevant 2020), concentrating their efforts over the situation in the United States and England. Concerning the Brazilian political context, in which many neomedieval manifestations could be seen arising in the past years, the recent publication by Carlile Lanzieri Junior (2021), as well as the many conferences and activities promoted by the research groups GEHM and LINHAS³ regarding medievalism and neomedievalism, show that the use of neomedievalist ideas in politics is a phenomenon not restricted to countries with a strong medieval or medievalist tradition.⁴

It isn’t uncommon for us to hear or read statements issued by professional politicians referring to “the middle ages” — an imagined and uncertain place in time where everything was awful and from which we supposedly evolved or at least technically advanced to come to praised modernity — as means to detract a proposed bill, an opposition’s party political stance or an adversary during an election campaign.⁵ In Brazil recently even a fiscal crisis was called “feudal” by analysts.⁶ However, when talking about political neomedievalism, scholars usually have a broader comprehension both of “politics” and of “neomedievalism”. From this follows that many public (and private) manifestations which would be firstly seen as mere jest or lunacy by most of the public encountering them by chance are taken as significant indicators by scholars.

³ Grupo de Estudos de História Medieval da Unimontes (GEHM) is a research group from the University of Montes Claros in Brazil, which organized a series of talks and a major conference on medievalism during the pandemic years 2020 and 2021. The central elements of this paper were presented and discussed at this conference in April 2021. LINHAS – Núcleo de Estudos sobre Narrativas e Medievalismos is a research group from the Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro in Brazil. LINHAS was founded in 2018 was fundamental in establishing the study of medievalism in Brazil since then.

⁴ On this see the dossier organized by Altschul and Grzybowski in the *Antiteses* journal (dez. 2020), with many discussions on this topic, such as (Birro 2020; Berriel 2020; Altschul and Grzybowski 2020).

⁵ E. g. “Lamentável a obsessão do presidente em minimizar 162 mil mortes de brasileiros na pandemia, agredir homossexuais e atacar a imprensa. Nosso repúdio a esse comportamento medieval...” (*Senado Notícias*, November 11, 2020); “Foi preciso o governo do ex-capitão chegar a extremos no incentivo à atividade econômica predadora e questionar o conhecimento científico com truculência e obscurantismo medieval para receber a devida atenção da *The Economist* e da *Nature*.” (Drummond, December 08, 2019); “Em questão de décadas, os Estados Unidos foram de uma forma de capitalismo benigno para uma neofeudal [...] Varoufakis chama nosso atual estágio econômico de “pós-capitalismo” e “tecnofeudalismo”. Como no modelo feudal medieval, os bens são propriedade de poucos. Ele destaca que o mercado de ações e os negócios dentro dele são no essencial controlados por três companhias – os gigantescos fundos de investimento BlackRock, Vanguard e State Street. Pela controversa “Grande Reinicialização” defendida pelo Fórum Econômico Mundial, você não terá propriedade de nada e será feliz. Em consequência, tudo será propriedade de senhores feudais tecnos.” (Brown, May 24, 2021).

⁶ “O problema do teto nesse momento é onde passa um boi passa uma boiada. Se não fizer um regramento consistente, voltamos para o puro feudalismo fiscal, terra arrasada. / **O que é isso?** / Cada um querendo o seu quinhão na frente dos demais, sem num parâmetro de ordenação legítima de prioridades. Sem controle. Farinha pouca meu pirão primeiro.” (Fernandes, August 15, 2020).



Consequently, not only the knight with PVC and cardboard armor calling supporters for the Brazilian president in march 2020⁷ is considered a “political medievalism”, but also the video-game player that uses his avatar to state his views (which aren’t always consciously perceived as political) in the gaming community, or the Viking-Metal fan, who schizophrenically mixes the idea of strong independent warrior women and the misogynic posture of the all-conquering macho (which usually goes hand in hand even with praise of subduction and rape of women). These forms of medievalism are political, and I would dare to say that all forms of medievalism are to some degree political.

Satire and parody as political statements

I now turn attention to recent developments seen in connection with political discourses in the digital era. Through the expansion of internet connectivity and digital inclusion, the world has seen a new face of mass-media politization of the public spaces. In contrast to earlier phenomena, this newly expanded agora of political debate is less firmly enclosed in the hands of traditional political establishment. This somehow parallels similar situations with the radio at the beginning of the twentieth century or the expansion of the printing press in the eighteenth century. The results of these movements can also be compared, as we see in each of these moments an increased political activity of more “popular” sections of society and the raise of contesting political movements, which based their legitimacy discourses on the idea of renewal in the professional political setting. Interestingly, these movements also sook to attach their own political agendas to a notion of historicity and connection to the past as means of legitimizing their claims. In this sense, the American and French revolutions frequently pointed to the Antiquity as the source of their political visions and proposed modern government systems resorting to ancient terminology, such as republic and democracy.⁸ Fascism in its many variations as well as Stalinism and Maoism also resorted to connections to the past in the

⁷ See in <https://www.youtube.com/watch?v=JTQMu4TzoG4> (Access 25/10/2021)

⁸ One might argue that at least “republic” was never absent of the political vocabulary. However, as Skinner demonstrated, it was in the course of modernity, that this political vocabulary developed its current meanings.



construction of their political discourse as an alternative to “backwards” or “degenerated” politics at the beginning of the twentieth century.

Since I am dealing with neomedievalism in this paper, it is especially the situation in Nazi-Germany that catches my attention here. Among the conservative artistic and intellectual movements in the 1920s and 1930s Germany, medievalism was highly considered, opposing the development of modernism in the arts and the incorporation of by then modern sociological and anthropological thought in the scientific context. In a recent article, Daniele Gallindo-Gonçalves demonstrated how Otto Rahn, a novelist close to the Nazi-regime developed an idea of Catharism as a mythical background for the “new German race” (Gallindo-Gonçalves 2020); on the public medievalist site, the series on Race, Racism and the Middle Ages explores the connection between Nazi Race-ideology and medievalism⁹, and many major publications address the theme.¹⁰ I probably should extend these references to incorporate even more significant investigations on this theme, but I believe the point was made.

By the turn to the twenty-first century a new wave of medievalism flooded the political discourses, first in Europe and the United States, later spreading all over the globe. This renewal is closely connected, as I mentioned, with a more general expansion of popular participation in the political debate, promoted by digital inclusion and the extended agora created by the internet. Interestingly, this “democratization” of the political space also meant a democratization of the “political weaponry” one finds on the public discussion setting. Critics and support for ideas and/or political figures are no longer under the monopoly of the major media sectors, who are at pains in sharing their persuasion powers with the average technology user, who is able to operate a blog or other social media channel and promote political agendas despite and many times against the interests of the traditional political players. A clear example of this dynamics were the recent elections of Trump, Johnson, Orbán and the tropical Lunatic¹¹.

Another face of this situation is the return of satire and parody as major political tools. In an article published in 2008, Chuck Tyron pointed out, dealing with online

⁹ <https://www.publicmedievalist.com/race-racism-middle-ages-toc/> (Access 25/10/2021)

¹⁰ E. g. (Link and Hornburg 2016; Lührssen 2012; Goodrick-Clarke 2002).

¹¹ As reported at https://cultura.uol.com.br/noticias/17870_guido-palomba-respeitado-psiQUIATRA-apontas-nais-de-desvio-de-personalidade-em-jair-bolsonaro.html



parody videos in the context of the American presidential campaign, that “parody can be used to challenge the authority of political powerbrokers, whether pundits or campaign workers, in shaping political discourse.” (Tryon 2008, 210) This means that by employing the mechanics of satire and parody in the modern digital sphere, individuals, or groups otherwise marginal to the political mainstream now find the means to exert influence over the public sphere and thus also the traditional political setting. As I see it, however, this potential is employed also, and maybe particularly outside the frames of professional state politics. Here the contributions of Olivera Tesnohlikova (2020) appear especially fruitful.

Tesnohlikova suggests an approach to humor and satire in politics through cultural sociology in order “to demonstrate how and why political humor and satire should be understood as elaborate cultural systems, which transcend the notions of genre” (Tesnohlikova 2020, 2). This approach intends to be a third way of analyzing humor and satire in politics, an approach that sees these manifestations as cultural systems in which the agents “employ and revise shared knowledge, values, and symbols.” (Tesnohlikova 2020, 9) and thus differs from the mainstream analyses, which see humor and satire either as a genre and rhetorical device, or investigate humor primarily considering its function in promotion social change.

In a similar approach, although not thinking specifically in terms of state politics, Moya Lloyd discussed, in an article published in 1999, two key features in Judith Butler’s conceptions regarding gender as performativity and parody. Lloyd analysis revolves around the idea of drag and performativity and the fundamental concept of drag as parody. Her critics are mainly directed to the question of transgression and/or recuperation and she concludes that “[o]ne of the difficulties in discriminating between the effects of parodic practice is analytical.” Lloyd adds that one of the consequences of Butler’s approach to genre as a parodic performativity is that “there is no possibility of pure opposition to a regime [...] since all types of sexual behaviour are positioned within this regime” “there is no possibility of pure opposition to a regime [...] since all types of sexual behaviour are positioned within this regime” and concludes stating that “parodic performances operate from within the system, not from a position outside.” (Lloyd 1999,



206). Consequently, Lloyd calls attention upon the contextual setting in which parody operates¹².

To sum up, in the context of political medievalism, the rise of political manifestations attached to an imagined medieval past create a setting which I believe can be interpreted in terms of performativity, similar to the use Butler makes to analyze gender performativity. As such, political medievalism depends on shared cultural features that are not contained only inside the group but must be shared by society in a broader way in order to be effective, as Tesnohlikova points out. In this sense, humor and satire present themselves as effective ways to contesting and subverting intended effects and thus to disarm opponents in the political battleground.

Case Study: Nanowar of Steel

To test this hypothesis, I discuss a short case study. My analysis focus on two music videos from the Italian satirical band called Nanowar of Steel. The musical group was formed in 2003 in Rome, Italy as a comedic heavy metal band to satirize the genre. This can be identified already by the name, which plays with Manowar's name — this last band always projecting itself as the only “true” heavy metal — as well as other musical groups in the “true metal” genre. The satiric approach marks their musical production since their debut album, named “Other bands play, Nanowar gay!”, a direct reference to Manowar's super-macho anthem¹³. The band has received some attention since their formation, reaching popularity in Italy by the 2010s, partially due to their involvement with the pseudo-political satirical movement *Feudalesimo e Libertà*, to which it composed the official anthem¹⁴. By 2019 Nanowar of Steel exploded internationally with

¹² See also (Stewart 2013).

¹³ In their song “Kings of Metal”, from the homonymous album from 1988, Manowar sing the following lyrics: Manowar Manowar living on the road / [...] We don't attract wimps 'cause we're too loud / Just true metal people that's Manowar's crowd / [...] Other bands play Manowar kill / Other bands play Manowar kill / [...] True metal people want to rock not pose / Wearin' jeans and leather, not cracker jack clothes / [...] We're the kings of metal commin' to town / [...] Other bands play Manowar kill. (<https://www.azlyrics.com/lyrics/manowar/kingsofmetal.html>)

¹⁴ This could certainly constitute another very interesting analysis. As a short example, I point to the chorus' lyrics of said anthem: *Feudalesimo et libertà / Nova epoca d'oro sara / Riempiam di cervogia i boccali / Che lo volgo un sovrano riavrà / Feudalesimo et libertà / Siate lesti at iurar fedeltà / La vittoria est vicina, sodali* / Ma la pugna giammai mancherà (https://www.youtube.com/watch?v=5qmKuBb0Rxi&ab_channel=nanowarVEVO)



their single Norwegian Reggaeton and corresponding music video on YouTube, which received around one million views during the first week and currently has reached more than nine million views (stand 10/2021). Following in the same year they announced their signing with Napalm Records, a leading label in the heavy metal genre. In December 2019 a new music video and single was launched on YouTube, Valhallelujah, a Christmas-themed song which now counts with over five million views. In the following I am analyzing these two music videos.

a. Norwegian Reggaeton

There are at least three different elements to be analyzed when dealing with music videos: image, sound, and text. I am not going to deepen my analysis in either these elements but am going to point the main characteristics that, combined, create a humorous approach to heavy metal clichés and the neomedieval rendering present in this context.

In Norwegian Reggaeton, as the title suggest, the audience is confronted with a musical mashup of Scandinavian Black Metal cliches and Latin American Reggaeton. The video is set on a beach club or bar and the actors can be clearly divided into two groups: one identified with an aesthetic commonly associated with the beach (from a North American/European perspective, as I don't recall ever seeing any girl with white sneakers and jeans shorts at a South American beach); and another with common cliché dressing associated with the black metal scene, that is, black and furry clothing, long straightened hair, and the so-called corpse-painting. Between these two groups, one character can be identified as a transitional role, presenting heavy makeup and tattoos, black clothing, a leather jacket and a heavy leather boot, however combined with a swimsuit, thus characterizing its position between Scandinavian and Tropical. The whole scenario is meant to provoke a humorous response by the audience. By recurring to traditional elements of humor, like inversion and absurdity — the heavy winter attire at the sunny beach club, the corpse paint in a colorful well illuminated setting and so on — the group parodies the standard Scandinavian black metal music video, which is usually set in a dark/gray palette and in deserted wooded areas, instead of the sunny beach¹⁵. The visual elements pointing to neomedievalism can be found on the group representing the

¹⁵ A short search for “black metal” on YouTube.com returns many examples of these videos, including professional shot and homemade productions, which all seem to share the same aesthetic markers.



black metal scene. One character specifically wears a furry overhang in combination with a prop horned helmet.

This character is also the one who sings some of the lines referring to neomedievalist themes in the song. These are: “Sommer fiesta at Ragnarok beach” in the second strophe; “Corazón vikingo de Santo Domingo” in the first bridge; and “My Drakkar is ready won't you get on board” in the third strophe.¹⁶ These references are surely sparse considering the whole song and had to be seen not as a direct neomedievalist satirical charge against neomedievalism in heavy metal music — which is the theme on other songs by the band — but rather an indirect critic to the true black metal scene in Scandinavia, in which neomedievalism take a significant role. These bands — like Bathory, Mayhem and Immortal — usually create a very much unique collage or pastiche of neomedievalist motifs, usually pointing to an imagined pre-Christian Scandinavian past, therefore terms like “Viking”, “Pagan”, “Ragnarók” or “Drakkar” shoot some triggers here. So, to ridicule the Scandinavian black metal movement, Nanowar of Steel employs neomedievalist categories in a humorous way, promoting an inversion of original right-wing extremists that formed Scandinavian black metal in the first place.

b. Valhalleluja

An even more direct take on neomedievalism in heavy metal can be identified in Nanowar of Steel’s Christmas Single Valhallelujah. The setting of the music video starts at a typical Christmas dinner with different actors mimicking the members of a family gathered around a table, while one of the musicians acts as the “black sheep”, the one family member that doesn’t fit in the scenario and starts dreaming of an alternative “Christmas”, where instead of celebrating Jesus Christ’s birth, the family is revering the Scandinavian mythology character, Odin. This transports the character into another setting, which includes an encounter with the deity. There, in a dialogue with the main character, Odin says he’s no longer a god of war, but like Jesus, a carpenter, dedicated to build furniture for IKEA. Finally, the music video sets the “black sheep” character in an Evangelical-Charismatic like audience, where a gospel-like choir sings and a preacher based on typical televangelist style presents the new “Scandinavian” pagan gospel, which is an IKEA catalog, bringing the character to some kind of religious ecstasy.

¹⁶ See the lyrics provided at <https://www.youtube.com/watch?v=j0YXfeNxJJ0> (access date 04/11/2021)



Here the musicians engage with themes of neomedievalism in the heavy metal scene in a much more direct manner. The parody is directed against the viking metal subgenre — which is represented by groups like Tyr, Bathory and Einherjer — as well as other bands, who center their music on “viking” themes — like Amon Amarth (mentioned in the song) and Unleashed. In a statement, the band affirms that “Valhalleluja is Nanowar's very own take on Christmas and modern-day Vikingness [...] It's an epic gospel-metal song praising the virtues of our Lord and Saviour Odin, master of IKEA and protector of the stylish-furniture loving metalheads. This song will change the way you look at your living room for good.” (DiVita 2019) Again, neomedievalist traits appear in Nanowar's satirical inversions and its utmost absurdity, like with the presence of an Odin clad in armor, holding a gigantic mallet, wearing an eyepatch, a Santa Claus hat and fake beard.

The lyrics of this song underline this comic approach to neomedievalisms in viking metal. Besides the mentioning of mythical characters like Odin, Thor and Yggdrasil, the author incorporates typical elements of the viking metal genre, which are commonly associated with neomedievalistic approaches — especially the extreme violence present in the genre — but inverts them to create the comic tension.

Conclusion

As I showed in this short essay, humor, satire, and parody might well incorporate elements of neomedievalism, especially when confronting neomedievalistic creations in modern culture. These mechanisms should be understood as politically charged, even if the subject under criticism is in its nature not connected to state politics. Nanowar of Steel's tackling of the “Viking” cliché in heavy metal music is not just an empty comedy, but highly political in that it ridicules stereotypical claims of ancestry, blood purity and race, which set the core of black metal and viking metal movements. By extension, Nanowar is not only exposing the bands that advocate this kind of thinking, but also the fans and supporters of these ideas, may they be the so-called Vikings from Peter Stelle's Vinnland, or any other regions of our mediatic globalized world.



References

- Altschul, Nadia R., and Lukas Gabriel Grzybowski. 2020. “Em Busca Dos Dragões: A Idade Média No Brasil.” *Antiteses* 13 (26): 24–35. <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/42304/28983>. Accessed July 12, 2021.
- Berriel, Marcelo Santiago. 2020. “Pour Un Autre Moyen Age Au Brésil: A Perspectiva Decolonial Na Busca De Uma Episteme Para a Compreensão Dos Medievalismos Brasileiros.” *Antiteses* 13 (26): 68–96. <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/40347>. Accessed October 25, 2021.
- Birro, Renan Marques. 2020. “A Idade Média Brasileira? Colonialismos E Medievalismos Historiográficos (C.1900-1940).” *Antiteses* 13 (26): 36–67. <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/40349>. Accessed October 25, 2021.
- Brown, Ellen. 2021. “Como Os EUA Foram Do Capitalismo Familiar Ao Feudalismo Tecnológico: A Crise De 2020 Criou a Maior Desigualdade De Riqueza Na História. A Classe Média, O Capitalismo E a Democracia Estão Sob Ameaça. O Que Deu Errado E O Que Pode Ser Feito?” *Carta Maior*, May 24, 2021. <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Economia-Politica/Como-os-EUA-foram-do-capitalismo-familiar-ao-feudalismo-tecnologico/7/50657>.
- DiVita, Joe. 2019. “It Doesn’t Get Weirder Than Nanowar of Steel’s ‘Valhalleluja’.” Accessed July 12, 2021. https://loudwire.com/nanowar-of-steel-valhallelujah-song-lyrics/?utm_source=tsmclip&utm_medium=referral.
- Drummond, Carlos. 2019. “Política De Bolsonaro Para O Meio Ambiente Afunda a Imagem Do Brasil: A Destruição Da Amazônia Vira Preocupação Internacional E Ameaça Até as Exportações Do País.” *Carta Capital*, December 8, 2019. <https://www.cartacapital.com.br/sustentabilidade/politica-de-bolsonaro-para-o-meio-ambiente-afunda-a-imagem-do-brasil/>.



Eco, Umberto. 1991. "Towards a New Middle Ages." In *On Signs*, edited by Marshall Blonsky. 5. print., paperback, 488–503. Baltimore, Md. Hopkins Univ. Press.

Eco, Umberto. 2014. "Living in the Middle Ages." In *Travels in Hyperreality*, 71–82. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

Fernandes, Adriana. 2020. "'Debate Atropelado Sobre Teto Pode Levar País a Feudalismo Fiscal', Diz Procuradora: Especialista Em Contas Públicas, Élidea Graziane Diz Que Setores Vão Brigar Por 'Quinhão' Do Orçamento Em Pleno Ano Eleitoral; Ela Alerta Para a Necessidade De Fazer Um Regramento Consistente Do Teto." Entrevista com Élidea Graziane, procuradora do MP de Contas do Estado de São Paulo. *O Estado de São Paulo*, August 15, 2020. <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,debate-atropelado-sobre-teto-pode-levar-pais-a-feudalismo-fiscal-diz-procuradora,70003400269>.

Fuhrmann, Horst. 2010. *Überall Ist Mittelalter: Von Der Gegenwart Einer Vergangenen Zeit*. 3rd ed. Beck'sche Reihe 1473. München: C.H. Beck.

Gallindo-Gonçalves. 2020. "A Busca Pelo Graal Nos Escritos De Otto Rahn: Do Entusiasmo Pseudo-Histórico À Ideologia Nazista." *Antiteses* 13 (26): 250–75. <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/38898>. Accessed October 25, 2021.

Goodrick-Clarke, Nicholas. 2002. *Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*. New York, NY: New York Univ. Press. <http://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0730/2001004429-d.html>.

Kaufman, Amy S. 2010. "Medieval Unmoored." In *Defining Neomedievalism(S)*, edited by Karl Fugelso, 1–11. Studies in Medievalism 19. Cambridge: Brewer.

Kaufman, Amy S., and Paul B. Sturtevant. 2020. *The Devil's Historians: How Modern Extremists Abuse the Medieval Past*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

Klein, Dorothea, ed. 2015. „Überall Ist Mittelalter“: Zur Aktualität Einer Vergangenen Epoche. With the assistance of M. Frankl and F. Fuchs. Würzburger Ringvorlesungen Band 11. Würzburg: Königshausen & Neumann.



Lanzieri Júnior, Carlile. 2021. *Cavaleiros De Cola, Papel E Plástico: Sobre Os Usos Do Passado Medieval Na Contemporaneidade*. 1st ed. Campinas-SP: D7.

Link, Fabian, and Mark W. Hornburg. 2016. ““He Who Owns the Trifels, Owns the Reich”: Nazi Medievalism and the Creation of the Volksgemeinschaft in the Palatinate.” *Cent Eur Hist* 49 (2): 208–39. <https://doi.org/10.1017/S0008938916000352>.

Lloyd, Moya. 1999. “Performativity, Parody, Politics.” *Theory, Culture & Society* 16 (2): 195–213. <https://doi.org/10.1177/02632769922050476>.

Luhrssen, David. 2012. *Hammer of the Gods: The Thule Society and the Birth of Nazism*. 1. ed. Washington, D.C: Potomac Books. Teilw. zugl. Milwaukee, Univ., Diss.

Senado Notícias. 2020. “Senadores Condenam Declarações De Bolsonaro Sobre Covid-19 E EUA.” November 11, 2020. <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2020/11/11/senadores-condenam-declaracoes-de-bolsonaro-sobre-covid-19-e-eua>.

Stewart, Craig O. 2013. “Strategies of Verbal Irony in Visual Satire: Reading the New Yorker's “Politics of Fear” Cover.” *Humor* 26 (2): 197–217. <https://doi.org/10.1515/humor-2013-0022>.

Tesnohlidkova, Olivera. 2020. “Humor and Satire in Politics: Introducing Cultural Sociology to the Field.” *Sociology Compass* 15 (1): 1–12. <https://doi.org/10.1111/soc4.12842>.

Tryon, Chuck. 2008. “Pop Politics: Online Parody Videos, Intertextuality, and Political Participation.” *Popular Communication* 6 (4): 209–13. <https://doi.org/10.1080/15405700802418537>.

Utz, Richard. 2019. “Medievalism: Whence and Whither?” *Vox medii aevi*, no. 2: 48–51. <https://doi.org/10.24411/2587-6619-2019-00011>.

Verduin, Kathleen. 1997. “Shared Interests of SIM and MFN (Vols. 22 and 23).” *Medieval Feminist Newsletter* 23:33–35. <https://doi.org/10.17077/1054-1004.1381>.



Workman, Leslie J. 1997. "Medievalism Today." *Medieval Feminist Newsletter* 23:29–33. <https://doi.org/10.17077/1054-1004.1380>.



Capítulo 7

O poder simbólico em Salústio: a República Romana sob os olhos de Bourdieu

Maicon Eduardo de Oliveira Pimentel¹

Como destaca Guarinello (2013), as discussões sobre o que caracteriza a História Antiga têm se intensificado nas últimas décadas. Se, antes, essa área era muitas vezes tratada de forma isolada e distante dos demais períodos históricos, hoje ela se faz cada vez mais presente nas reflexões sobre a instrumentalização do passado (Silva, 2007). A Antiguidade, longe de permanecer enclausurada em uma “torre de marfim”, tornou-se essencial para entender não apenas as origens das sociedades, mas também o contexto em que nos inserimos atualmente (Bernal, 2005).

Seguindo essa perspectiva, este trabalho busca explorar representações do mundo romano a partir do imaginário de um personagem que desempenhou um papel ativo no processo que levou à queda da República. Para isso, torna-se essencial abordar conceitos teóricos que fundamentam a análise, como a História Política de René Rémond, o poder simbólico de Pierre Bourdieu e as abordagens da Nova História. Esses referenciais oferecem ferramentas para compreender como símbolos e narrativas foram utilizados na legitimação de estruturas de poder, especialmente em períodos de crise, como o fim da República Romana.

Durante esse período, marcado por intensas disputas políticas e tensões sociais, a sociedade romana era profundamente hierarquizada. Os patrícios detinham o controle do Senado e dos principais cargos administrativos, enquanto as desigualdades socioeconômicas, agravadas pela concentração de terras e pela expansão territorial, geravam instabilidade social. Além disso, o aumento do número de escravos e os desafios administrativos colocavam em xeque a capacidade do sistema republicano de responder às demandas da época (Mendes 2009).

Nesta sociedade, as mulheres enfrentavam uma série de restrições sociais e legais

¹ Mestrando em História Social pela Universidade Estadual de Londrina



que limitavam sua participação na esfera pública e política, refletindo a estrutura hierárquica e patriarcal do período. Legalmente consideradas dependentes dos homens de suas famílias, eram confinadas aos papéis tradicionais de esposas e mães, com seu status e liberdades variando conforme a posição social e o contexto histórico específico. Algumas mulheres aristocráticas podiam desfrutar de certo prestígio e influência, participando de eventos sociais e banquetes, mas, ainda assim, seu engajamento permanecia restrito ao âmbito doméstico. Em contrapartida, mulheres de estratos mais baixos enfrentavam condições ainda mais restritivas, sujeitas ao controle absoluto dos homens (Ariès e Duby 2009).

Essas limitações refletem não apenas a organização social romana, mas também um sistema de poder simbólico que reforçava a subordinação das mulheres por meio da cultura e da legalidade. Assim, ao analisarmos a obra de Salústio sob o prisma do poder simbólico de Bourdieu, podemos compreender como esses papéis e normas eram representados e perpetuados, legitimando relações de dominação e consolidando a hierarquia de gênero na Roma Antiga.

Todo esse controle, como vemos em Arruda (1994), era legal do ponto de vista jurídico, mas, nas práticas cotidianas, manifestava-se de maneira completamente inversa aos escritos jurídicos. Ele afirma:

A mulher romana está longe de ser escrava, como parece à primeira vista pela simples leitura das fontes ou das leis que compõem o *Corpus Juris*. A mulher romana, segundo a feliz expressão de Reinach, foi na Antiguidade a única mulher socialmente emancipada, embora, pelas leis romanas, ela estivesse em tutela perpétua. Refere Plutarco que Catão, falando da influência que as romanas exerciam na sociedade, dizia que os romanos eram senhores do mundo, mas que eram escravos de suas mulheres. Assim, vemos que, em Roma, a posição da mulher socialmente é a antítese da posição da mulher juridicamente.

O código de leis romanas refletia os ideais de comportamento, as estruturas de poder e as normas sociais da época, moldando as percepções e comportamentos dos indivíduos,



especialmente das mulheres, que eram submetidas a expectativas específicas de sexualidade e virtude. Esse contexto legal e social é essencial para esta pesquisa, que explora a obra *Bellum Catilinae*, de Salústio. Nessa obra, o autor aborda de forma incisiva a decadência moral do povo romano, em especial da aristocracia, e tece críticas ao comportamento feminino. Ao analisar *Bellum Catilinae*, podemos obter uma visão das percepções e valores que sustentavam a sociedade romana, iluminando as dinâmicas simbólicas e históricas desse período.

O relato de Salústio nos transporta para 63 a.C., quando Lúcio Sérgio Catilina, um aristocrata em declínio, arquitetou uma conspiração para derrubar a República Romana. Movido pela insatisfação com o sistema político, Catilina planejou incendiar Roma e eliminar figuras importantes, como Cícero, numa tentativa desesperada de tomar o poder. Essa trama expõe as profundas fraturas sociais e políticas que marcaram o fim da República.

Mais do que um registro histórico, a obra de Salústio reflete sua visão crítica sobre a decadência moral e política de Roma. Com uma escrita que combina rigor e perspicácia, ele oferece uma leitura indispensável para quem deseja compreender os dilemas e tensões desse período turbulento da história romana.

Exposto isso, focaremos nas entrelinhas de Salústio, nas quais ele expõe sua cosmovisão e suas crenças sobre a realidade política do período. Observaremos e problematizaremos a tradição e a cultura política desse contexto, cientes de que ambas não são estáticas nem homogêneas; elas passam por constantes transformações e reinvenções. Como dito por Thompson em *Costumes em Comum* (2005, 88), "cultura expressa os sistemas de poder, as relações de propriedade, as instituições religiosas, etc."

Nosso intuito é de realizar uma análise da obra de Salústio sob a perspectiva teórica do poder simbólico, conforme desenvolvido por Pierre Bourdieu. O poder simbólico, como conceituado por Bourdieu (2007), é entendido como uma forma de dominação que opera através de símbolos, linguagem e representações culturais, moldando percepções, valores e comportamentos dentro de uma determinada sociedade. Por meio desta análise, pretende-se investigar como Salústio emprega elementos simbólicos em suas obras para exercer influência sobre sua audiência e legitimar relações de poder na Roma Antiga. Destaca-se, assim, a importância do simbolismo na construção e interpretação da



realidade histórica.

Ainda sobre Bourdieu, pensemos no conceito de des-historicização (2021, 8), que se refere ao processo pelo qual determinados aspectos da história são ignorados, levando à perda da compreensão do contexto histórico em que ocorreram. Este fenômeno pode ocorrer de várias maneiras, como a simplificação excessiva de eventos históricos, a supressão de informações desconfortáveis ou a interpretação seletiva de narrativas históricas.

Em essência, a des-historicização resulta na perda da consciência histórica, impedindo uma compreensão completa das causas e consequências dos eventos passados e, conseqüentemente, comprometendo a capacidade de desenvolvimento de consciência histórica no presente e, neste contexto, naturalizando a posição das mulheres de inferioridade perante os homens (Rüsen 2001).

Este conceito é fundamental para entender como as estruturas sociais, bem como as relações de gênero, são perpetuadas ao longo do tempo, apesar das mudanças superficiais na sociedade. Ao destacar quem são os agentes que tiram proveito da des-historicização, é possível compreender melhor como ela opera e como pode ser combatida para promover uma compreensão mais completa e crítica da história e de suas implicações no presente.

Esta, a des-historicização é frequentemente explorada por diversos agentes sociais que buscam perpetuar determinadas narrativas ou manter estruturas de poder existentes. Entre esses agentes, incluem-se instituições estabelecidas, como a família, a igreja, a escola e os meios de comunicação, que desempenham um papel crucial na transmissão e na perpetuação de valores, normas e ideologias.

Portanto, no centro deste trabalho está a preocupação em combater um fenômeno que obscurece a compreensão da história e suas nuances. Destacando a importância da mobilização política como uma abordagem que não apenas se opõe, mas também confronta ativamente esse processo de apagamento histórico. É crucial reconhecer que a história não é um conjunto de eventos estáticos, mas sim um fluxo contínuo de experiências e narrativas que moldam o presente e orientam o futuro.

Agora, sobre a história política de René Rémond (2010), que serve de base para este trabalho, está propõe uma análise renovada e bastante diferente daquela história



política realizada nos séculos anteriores, que foi limitada pela sua própria relutância em compreender os fenômenos para além dos fatos políticos isolados. Ao invés de compreender o poder centrado em figuras isoladas, o Estado e decisões oficiais, agora devemos nos dedicar a complexificar as discussões e ir além dos indivíduos e documentos oficiais, buscando compreender a política presente em todas as relações entre os integrantes de um contexto.

Esse novo movimento da história política ocorre em alinhamento ao que é pensado pelos franceses da Escola dos Annales, que ao longo do último século dedicaram seus esforços à produção de uma história que não estivesse voltada apenas para os grandes sujeitos e momentos isolados. O movimento francês teve como uma de suas primeiras vítimas a antiga história política, que foi soterrada pelas ideias de Bloch, Febvre e outros tantos cânones da historiografia do último século. A história política proposta por Rémond situa-se neste contexto de renovação das práticas históricas e é centrada na ideia de que o historiador político não mais faria seu trabalho atuando como um sujeito domesticado pelas elites e submetido aos seus discursos.

É partindo dos postulados da Nova História que pensamos este trabalho, trazendo para a nossa análise escritos milenares e submetendo-os aos olhares das ciências humanas contemporâneas. Utilizando da interdisciplinaridade para tal, em vários momentos percorremos as linhas de Salústio observando-as com a ajuda da antropologia, da Nova História e da historiografia clássica sobre a antiguidade. Pontuamos aqui também, sobre a importância de não enxergarmos esses autores como ignorantes, mas como sujeitos que sabiam exatamente o que realizavam e dos possíveis impactos de suas realizações no contexto em que se situavam.

Não menos importante, é nosso intuito também não apenas explorar a representação do poder simbólico na obra de Salústio, mas também se propõe realizar uma discussão sobre a teoria da história, oferecendo um possível caminho para análises de fontes antigas. Ao integrar as reflexões de Pierre Bourdieu e a *Vorstellungsgeschichte* buscamos ampliar a compreensão das dinâmicas sociais e políticas da República Romana, incentivando um diálogo crítico sobre a utilização de narrativas históricas na construção do conhecimento. Assim, espera-se que este trabalho contribua para o desenvolvimento de uma historiografia mais abrangente e reflexiva, que considere a complexidade das fontes e o contexto em que foram produzidas.



Pensamos, a partir da *Vorstellungsgeschichte*, que Salústio possuía consciência sobre o que estava realizando ao escrever *Bellum Catilinae*, assim como nossos contemporâneos também possuem noção do que estão fazendo ao criar representações e interpretações sobre determinados temas.

Este escreve com o objetivo de transmitir a glória dos acontecimentos e o impacto que causaram no contexto romano. Não se trata de um *ignobilis*, já que Salústio descreve eventos que lhe são contemporâneos, e em seus escritos nos deparamos com reflexos fragmentados da sua *Weltanschauung*², isto é, reflexos de como ele interpretava o mundo no qual estava envolvido.

Agora sobre a motivação para o desenvolvimento deste trabalho. Esta está relacionada à percepção da pouca relevância atribuída, historicamente, à pesquisa sobre a Antiguidade no Brasil, embora esse cenário venha mudando gradualmente nos últimos anos. Essa realidade reflete um panorama mais amplo, que pode ser compreendido à luz das ideias de Bourdieu sobre a hierarquização das disciplinas. Além da divisão tradicional entre humanidades e ciências exatas, existe uma hierarquia de prestígio dentro das próprias humanidades, onde determinados campos acabam marginalizados.

No caso dos estudos sobre a Antiguidade, essa marginalização é agravada pelas condições limitadas de pesquisa e pela ausência de políticas consistentes de investimento. A priorização de áreas que oferecem retornos políticos imediatos direciona os recursos para setores mais alinhados com interesses de curto prazo, relegando os estudos sobre a Antiguidade a um segundo plano, mesmo com sua relevância histórica e cultural (Silva 2014).

Outro motivo que nos trás aqui é o de pensar que, se o trabalho do historiador é, como afirma Certeau (2002), moldado pelo tempo em que vive, é fundamental compreender que estamos em um momento no qual muitos veem, num passado idealizado, uma resposta para as crises do capitalismo tardio. Parte da sociedade busca nesse passado supostos valores perdidos, enquanto outros enxergam no futuro a

² Definição retirada de Japiassu e Marcondes (1996)



possibilidade de uma sociedade mais justa, que enfrente as contradições atuais e suavize as dificuldades dos menos privilegiados.

Esse olhar para o passado não é neutro: o reacionarismo encontra inspiração em sociedades historicamente desiguais, como certas civilizações clássicas, para justificar políticas contemporâneas que reforçam a desigualdade. Diante disso, historiadores têm o desafio de investigar esses contextos e expor as raízes e a instrumentalização dessas estruturas de poder. Em tempos de revisionismo e de uso político do passado, é papel do historiador lançar luz sobre esses temas e questionar a naturalização da desigualdade.

Assim, além de incentivar o estudo da Antiguidade e da História Política, entendemos que essa pesquisa busca problematizar questões essenciais, como a hierarquização das relações de gênero e de grupos sociais. Esses processos não são neutros; fazem parte de projetos políticos que, ao longo do tempo, mantêm não apenas o controle econômico, mas também acumulam capital cultural, social e simbólico para seu próprio benefício.

Entendemos que, nesse contexto, o papel do historiador é fornecer uma base sólida para a ação coletiva, permitindo a compreensão e transformação das estruturas sociais. Ao fazer isso, o historiador não só combate a des-historicização, mas também contribui para uma consciência histórica que valoriza todos os grupos como agentes fundamentais, em vez de relegá-los a posições secundárias enquanto certos setores sociais assumem posições de liderança na sociedade atual.

Fundamentação teórica

Para então pensar o tema que estamos prestes a abordar, é crucial que nos debruçemos sobre as bases teóricas que sustentam nosso estudo. Essa discussão metodológica não apenas guiará nossa investigação, mas também nos afastará de uma abordagem superficial, repleta de opiniões descontextualizadas e anacronismos. Afinal, a História se solidifica como ciência quando aplicamos um método e podemos debater cientificamente (Guarinello 2013, 11).

Sobre a História Antiga, é importante perceber como esta é concebida e percebida



pelos indivíduos na contemporaneidade. No mundo ocidental, ela é compreendida como um ponto de partida para a História do próprio Ocidente, sendo parte do quebra-cabeças e dos signos que orientam o homem do Ocidente. É, talvez, por este mesmo motivo que quando se discute história antiga no Ocidente, as primeiras imagens que surgem em nossas mentes são as dos Gregos e Romanos, e em alguma medida, a das civilizações do dito “Oriente próximo”. Ressalta-se também que a própria academia e os círculos de especialistas na área também não estão distantes ou apartados disso, sendo que os antiquistas do Ocidente, de modo geral, são quase sempre latinistas ou helenistas. (Guarinello 2013, 13).

E por que estudar história antiga? Glaydson José da Silva (2007) aborda essa questão ao destacar a importância da compreensão das diferentes leituras da antiguidade e sua influência nas práticas políticas e visões de mundo contemporâneas. Ele levanta indagações sobre como a recepção dos documentos relacionados ao mundo greco-romano em diversas sociedades e a igualdade dessa recepção entre diferentes regiões do mundo.

Ao explorar essas reflexões, somos levados a considerar a relevância do estudo da história antiga não apenas como uma investigação do passado, mas também como uma análise crítica das heranças culturais e ideológicas que moldaram e continuam a influenciar as sociedades modernas.

Deve-se atentar, também, para o uso instrumental de ideias da Antiguidade no contexto contemporâneo. Novamente, Glaydson aborda a instrumentalização do passado antigo em um capítulo de sua obra. O autor aponta para a existência de diferentes interpretações da Antiguidade:

Essas diferentes leituras da Antiguidade apontam sempre para o presentismo do pensamento antigo na elaboração das práticas políticas, das doutrinas, dos jogos identitários, enfim, das visões de homem e de mundo no Ocidente. Tudo isso coloca, para um estudioso do mundo antigo hoje, algumas questões cujas respostas nem sempre são consensuais. Que lugar ocupa a recepção dos documentos relacionados ao mundo greco-romano nas sociedades contemporâneas? Sua recepção é igual na Europa e em outros lugares do mundo, como nas Américas e no Oriente? (Silva 2007, 30-31).



Silva avança sobre camadas do legado deixado pelo mundo clássico, onde as fronteiras temporais se mesclam e o passado ressoa com força no presente. Sua abordagem vai além das limitações da análise histórica convencional, indo a fundo na essência da instrumentalização do passado. Ele lança luz sobre a maneira sutil e muitas vezes imperceptível pela qual os elementos da Antiguidade são apropriados e utilizados em contextos contemporâneos, destacando sua influência transformadora e diversa.

Ao nos conduzir por estes espaços, o autor nos convida a refletir sobre os agentes desse processo e suas motivações subjacentes. Surge, então, uma provocação que ressoa nos corredores acadêmicos: "Quem são os verdadeiros herdeiros dessa rica tradição clássica, e quais são suas aspirações, tanto no passado quanto no presente?" (Silva 2007, 31).

Silva discute de maneira muito clara a importância do estudo da antiguidade ao abordar a questão das heranças históricas. Ele argumenta que compreender as origens dessas heranças é fundamental para uma compreensão mais profunda do presente. Ao analisar como essas heranças foram adaptadas ao longo do tempo para atender aos interesses de diferentes grupos e instituições, o estudo da trajetória dessas influências revela a relevância do conhecimento histórico. Em suas palavras:

Problematizada a questão da herança e o que ela coloca, em termos de direito ou da ausência dele, perguntarmo-nos hoje, simplesmente, sobre o porquê de se estudar História Antiga ou Arqueologia dos povos antigos perde bastante o sentido. E o perde justamente pelo fato de que as respostas tendem a vir, com recidiva frequência, no sentido de melhor compreender a dita questão da herança nos países do velho mundo ou no sentido de justificar, nos países de novo mundo, para as agências e órgãos de fomento, a importância dos estudos clássicos na formação das pessoas. De uma maneira ou de outra, o papel da herança tem sempre seu lugar, sempre atuando no sentido de justificar, pela ideia de legado" (Silva 2007, 31-32).

Aqui também cabe recorrer a Gilvan Ventura da Silva (2014) para obter uma outra



perspectiva sobre a instrumentalização da antiguidade. Logo nos momentos iniciais de seu texto, ele aponta para o Renascimento e para a releitura seletiva que se faz da antiguidade neste período, moldando o passado conforme suas próprias aspirações e necessidades. Este apontamento é semelhante ao de Guarinello (2013), que discorre sobre a visão de uma antiguidade distante do domínio da igreja, laica e liberta do fundamentalismo judaico-cristão, e que servia perfeitamente para as cortes e intelectuais inseridas no contexto do Renascimento.

O Ocidente, várias vezes, encontra maneiras de buscar no passado as origens para as ações do presente. Outro exemplo disso é a visão que transcende milênios de um eterno conflito entre civilização e barbárie, em alusão, ora ao expansionismo romano e seus confrontos contra celtas, gauleses e bretões, ora à suposta defesa do mundo civilizado nas batalhas gregas contra os persas, que são corriqueiramente instrumentalizadas. De todo modo, esses são sempre utilizados como os ancestrais do Ocidente, seja ele o da modernidade com as expansões ultramarinas, seja o Ocidente contemporâneo e a idealização fascista deste mesmo passado.

Colocadas as questões sobre a instrumentalização do passado e os diferentes usos destas heranças, podem surgir questionamentos acerca das motivações para fazê-lo, ou sobre a razão de determinados grupos de se apropriarem de uma tradição que não lhes pertence e sequestrá-la para que sirva ao seu interesse. Como exposto por Glaydson (2020), o passado é deliberadamente ressignificado, tendo características acrescidas ou suprimidas, para que seja utilizado a fim de cumprir com alguma agenda político-ideológica, atuando então como um agente legitimador das narrativas de quem se beneficia dele.

Com toda a exposição sobre o modo como a antiguidade clássica é resgatada ao longo da história e o debate sobre a instrumentalização do passado, esperamos ter respondido à questão: Por que estudar história antiga? Como visto, o passado grego e romano permanece extremamente atual e fornece cores e significados para o presente. As instituições, práticas, ideias e estruturas atuais encontram nesta antiguidade as razões de serem assim, ainda que essa suposta origem seja uma invenção do próprio presente. Como dito por Jorge Luis Borges (1985) “O passado é a argila que o presente trabalha a seu bel-prazer”, logo, o passado está sempre vulnerável aos caprichos de determinados grupos e sujeitos que se julgam seus herdeiros, reclamando algum tipo de legitimidade.



Cientes disso, é necessário compreender antes de tudo a importância do papel social do historiador na produção de conhecimento, porque assim, muitas questões de nossa pesquisa ficarão mais claras. Fortuitamente, analisaremos a obra de um outro historiador, e Michel de Certeau nos servirá aqui duplamente, tanto situando o papel do historiador que vos escreve, quanto também evidenciando com mais clareza a situação de todo aquele que se dispõe a produzir um relato histórico, como é o caso de Salústio.

Antes de mergulharmos nas complexidades da operação historiográfica e nas responsabilidades que incumbem ao historiador, é crucial estabelecermos um entendimento sólido dos conceitos e elementos essenciais que norteiam esse campo de estudo. A operação historiográfica compreende um conjunto de práticas, metodologias e abordagens empregadas pelo historiador para compreender, interpretar e relatar o passado.

Por sua vez, a tarefa do historiador não se limita apenas à investigação dos eventos históricos, mas também abarca a análise crítica das fontes disponíveis, a contextualização dos fatos no tempo e no espaço, e a construção de uma narrativa histórica que seja produzida com rigor ao método e possa produzir uma boa interpretação de suas fontes, reconhecendo as inevitáveis limitações e subjetividades inerentes à prática historiográfica. Nesse sentido, exploraremos de forma mais detalhada como a operação historiográfica se desdobra e como o historiador desempenha um papel crucial na construção e interpretação do conhecimento histórico.

Ao estudioso da história, é incumbida a responsabilidade de desvendar os fatores envolvidos na época em que a narrativa foi forjada. Por conseguinte, torna-se possível uma aproximação com os eventos, em vez do subjetivismo da narrativa, ainda que tal empreendimento se mostre altamente complexo. No entanto, a disciplina histórica não tem por finalidade desvendar a verdade, pois as representações são múltiplas interpretações das fontes, as quais, ao serem construídas, refletem a visão de seus autores, e não dos sujeitos representados.

Segundo Michel de Certeau, a atuação do historiador envolve uma combinação de alguns fatores: o contexto social, a prática científica e a produção textual. Ele descreve o contexto social como um meio de elaboração delimitado por suas próprias determinações, como uma ocupação liberal, um local de observação ou de ensino, ou uma categoria de



intelectuais. Nesse contexto, são estabelecidos métodos, esboçada uma topografia de interesses e organizados os documentos e questões propostas. (Certeau 2002, 56)

Michel de Certeau (2002, 73) destaca que a prática histórica inicia-se com a ação de selecionar, coletar e transformar certos objetos em "documentos". Ele descreve esse processo como uma nova configuração cultural, que serve como ponto de partida para a pesquisa histórica. Segundo o autor, essa prática envolve a produção de documentos, incluindo cópias, transcrições ou fotografias dos objetos, enquanto se altera simultaneamente seu local e status. Certeau compara esse ato a "isolar" um objeto, à semelhança da prática na física, e "desfigurar" as coisas para integrá-las como partes de um conjunto predefinido.

A prática do historiador envolve uma constante busca pela desconstrução dos elementos presentes nas fontes históricas, os quais complementam e muitas vezes desafiam as ideias preconcebidas. Nesse processo, é essencial considerar a influência do contexto social na perspectiva do pesquisador, assim como sua habilidade em encontrar elementos que enriqueçam sua interpretação do fato histórico. Sobre isso:

Na realidade, a escrita histórica – ou história – permanece sujeita às práticas das quais deriva; mais do que isso, é em si uma prática social que atribui ao seu leitor uma posição específica, reconfigurando o espaço das referências simbólicas e impondo, conseqüentemente, uma 'lição'; ela é educativa e autoritária. No entanto, ao mesmo tempo, age como uma imagem invertida; permite a ausência e a oculta; cria relatos do passado que se assemelham aos cemitérios nas cidades; confronta e reconhece a presença da morte entre os vivos. (Certeau 2002, 90).

Agora afeiçoados à ideia do contexto social a partir de Certeau, se torna mais fácil perceber as motivações e a importância por trás de uma pesquisa sobre o poder simbólico e as relações de dominação e gênero na Roma Antiga sob a ótica de um historiador e político consagrado como Salústio, que viu da primeira fila a queda de todo o teatro da república romana.



Com base no entendimento aqui exposto sobre o papel do historiador, optamos por abordar um tema específico que pode contribuir para uma crítica à hierarquização moral presente nas sociedades contemporâneas. Essa hierarquização tende a atribuir aos indivíduos uma inferioridade intrínseca, o que, por sua vez, perpetua a dinâmica de dominação e subordinação. Portanto, fatalmente nossa análise expressará as subjetividades e particularidades do tempo em que vivemos, e sequer se pretende o contrário, pois a busca pela objetividade e neutralidade está fadada ao fracasso. Tudo é político e representa poder simbólico, mesmo a suposta “neutralidade” positivista daqueles que pretendem analisar seus objetos à distância.

A análise que propomos está completamente ligada ao instrumental teórico oferecido por Bourdieu em seus diversos escritos. Pierre Bourdieu oferece uma lente teórica para examinar as dinâmicas de poder e dominação dentro das sociedades, pois propõe um conjunto de conceitos que permitem investigar as estruturas sociais e culturais subjacentes que influenciam as relações de poder. Em particular, sua teoria enfatiza os campos sociais, que são arenas onde diferentes agentes competem pelo controle e reconhecimento, e o habitus, que se refere aos sistemas de disposições internalizadas que guiam as práticas dos atores sociais.

Neste momento de nossa pesquisa, torna-se necessário expor nossa compreensão, bem como a de Bourdieu, sobre o que é o poder simbólico. Conforme evidenciado pelo próprio Bourdieu (2007) em seu texto homônimo sobre o Poder Simbólico, este está presente em todos os lugares e em lugar nenhum, ou seja, está dissolvido e permeia toda uma estrutura social. Não é possível vê-lo, mas sua presença é sentida em todas as relações humanas. A linguagem, a arte e diversas outras manifestações culturais constituem, segundo Bourdieu, sistemas simbólicos, formas que estruturam de algum modo o poder.

É essencial compreender e explorar o poder simbólico nos espaços onde sua presença é mais obscura, onde é negligenciado de forma mais completa. O poder simbólico representa uma forma de influência que opera de maneira invisível, dependendo da colaboração daqueles que estão submetidos a ele ou até mesmo daqueles que o exercem, sem plena consciência dessa dinâmica.

Não menos importante, é compreender o papel dos signos e da linguagem na



estruturação da realidade. Para tal, assim como Bourdieu, utilizaremos Saussure como ponto de referência. Um dos conceitos centrais de Saussure é o de "signo linguístico", que é composto por um significante (a forma física da palavra, como os sons que a compõem) e um significado (o conceito ou ideia associada à palavra). Ele argumenta que a relação entre o significante e o significado não é natural ou óbvia, mas sim arbitrária e convencional, ou seja, não há uma conexão intrínseca entre a palavra e o conceito que ela representa. Como o signo é a fusão entre a ideia e a impressão sonora, escapa à vontade individual ou coletiva, e é isso que o torna fundamental (Saussure 2003, 25 apud Xavier 2014, 90). Para que um signo seja genuíno, é necessário que exista uma aceitação na sociedade, ou seja, um acordo social.

Portanto, ao analisarmos a forma como Salústio descreve os seus contemporâneos, podemos aceder a um rico material para a compreensão de seu imaginário, pois orientados por Bourdieu, daremos enfoque para o *opus operatum*, isto é, a ação como tal, e neste caso, a ação discursiva de Salústio em seus escritos. Sendo que, a linguagem é um dos caminhos mais latentes pelo qual se pode ver a manifestação do Poder Simbólico.

Como breve exercício para o leitor, no intuito de situar a importância da pesquisa, pedimos que reflita sobre a seguinte frase proferida por um político brasileiro: "Ela não merece ser estuprada porque é muito ruim, porque é muito feia, não faz meu gênero, jamais a estupraria. Eu não sou estuprador, mas, se fosse, não iria estuprar porque não merece."³ Diante dessa declaração, que manifestações do poder simbólico podemos identificar? Que tipo de contexto social permite que tais palavras sejam proferidas? Qual posição na hierarquia social ocupam as mulheres sob a ótica do sujeito que se sente confortável para verbalizar tais pensamentos?

Um trabalho que se coloque na posição de analisar as relações de poder não pode fugir da análise de gênero. Neste sentido, A dominação Masculina, escrito por Bourdieu pode nos trazer muitos ganhos, situando as suas ideias sobre poder simbólico nas relações entre homens e mulheres.

³ Ver: Renan Ramalho, "Bolsonaro Vira Réu por Falar que Maria do Rosário Não Merece Ser Estuprada," G1, Brasília, v. 21, 2016.



Ao aplicar essa perspectiva à análise das relações de gênero e outras formas de dominação, podemos entender as complexas interações entre estruturas sociais, práticas cotidianas e representações simbólicas. Isso nos possibilita compreender como certos grupos sociais conseguem manter ou desafiar sua posição de poder, assim como as estratégias usadas para legitimar ou contestar essa dominação. Portanto, a análise bourdieusiana é crucial para uma investigação profunda das relações de poder em diferentes contextos sociais e históricos, fornecendo uma compreensão mais completa das dinâmicas sociais e das estruturas de poder subjacentes.

Como exposto por Fianco (2023), a dominação masculina estará pautada nas diversas formas de violência simbólica, que fazem com que, mediante esta dominação suave que se dá pela linguagem, pela identificação de si e construção social da identidade, mesmo aquilo que é mais violento possa ser entendido como não apenas aceitável como natural e até mesmo desejável.

Ainda que o indivíduo responsável pelas frases aqui colocadas seja incapaz de refletir profundamente por suas limitações cognitivas, intelectuais ou quaisquer outras, este ainda faz parte e manifesta em seu discurso algo que num primeiro momento, aos minimamente sanos, parece desprezível e reprovável. Todavia, a simples possibilidade de que tais falas sejam publicamente proferidas já é um claro sinal da relação de hegemonia e subjugamento das mulheres em nossa sociedade.

A hegemonia, primeiramente, enraíza-se na esfera do raciocínio, infiltrando-se de forma velada e manipulando nossa subjetividade. De maneira evidente, essa assimetria simbólica não se limita a questões de gênero em nossa sociedade. Essa dominação sutil, enraizada em supostos ideais morais, está intrinsecamente ligada a outras disparidades.

Ademais, a afirmação do político em questão revela uma dinâmica complexa que permeia as relações sociais contemporâneas, especialmente no que tange à interação entre poder e sexualidade. O poder, muitas vezes exercido de forma sutil e dissimulada, está intrinsecamente entrelaçado com a esfera da sexualidade, influenciando não apenas as interações individuais, mas também as estruturas sociais mais abrangentes. No contexto da cultura contemporânea, observamos como o poder é frequentemente articulado através da sexualidade, seja na objetificação de determinados grupos, na subjugação de minorias ou na imposição de normas de gênero restritivas.



Essa interseção entre poder e gênero se manifesta de várias formas no tecido social, refletindo-se nas normas culturais, nos estereótipos de gênero e nas dinâmicas de poder dentro das comunidades. Por exemplo, a diferenciação entre indivíduos considerados "aceitáveis" para relacionamentos sérios e aqueles estigmatizados como "desviantes" ilustra não apenas uma distinção sexual, mas também uma distribuição desigual de poder e status na sociedade. Enquanto alguns são valorizados e respeitados por sua conformidade com as normas sociais estabelecidas, outros são marginalizados e desvalorizados, muitas vezes com base em sua expressão sexual ou identidade de gênero.

Essa dinâmica também se reflete nas interações entre diferentes grupos sociais, onde certos indivíduos são hipersexualizados e objetificados com base em características como raça, classe ou orientação sexual. Essas representações estereotipadas não apenas refletem as desigualdades de poder existentes na sociedade, mas também contribuem para perpetuá-las, criando uma dinâmica na qual o poder e a sexualidade se reforçam mutuamente.

Portanto, ao examinar a relação entre poder e gênero, é essencial adotar uma abordagem que reconheça não apenas as manifestações individuais de poder simbólico, mas também as estruturas sociais mais amplas que sustentam e perpetuam essas dinâmicas. Somente através de uma análise crítica e reflexiva podemos começar a desafiar efetivamente as normas sociais e os padrões de comportamento que contribuem para a desigualdade de gênero e a marginalização de certos grupos na sociedade.

Os símbolos desempenham um papel crucial como meios de "integração social", conforme destacado por Bourdieu. Eles funcionam como instrumentos de conhecimento e comunicação que possibilitam o consenso em torno do significado do mundo social. Essa integração simbólica é fundamental para a reprodução da ordem social, pois a integração "lógica" dos símbolos é uma condição prévia para a integração "moral", onde valores compartilhados são estabelecidos. Em outras palavras, os símbolos contribuem para a coesão social ao estabelecerem um entendimento comum sobre os princípios e valores que sustentam a sociedade.

E aqui se coloca a real importância dos usos destes símbolos pelas classes dominantes e grupos hegemônicos de nossa sociedade. Na perspectiva de Bourdieu, é perceptível que a cultura predominante desempenha um papel fundamental na integração



efetiva da classe dominante. Isso se manifesta na garantia de uma comunicação direta entre todos os seus membros, criando distinções claras que os diferenciam das demais classes sociais. Além disso, a cultura dominante contribui para uma integração fictícia da sociedade como um todo, o que resulta na desmobilização das classes dominadas, caracterizada por uma falsa consciência. Ademais, a cultura dominante também desempenha um papel na legitimação da ordem estabelecida, estabelecendo e reforçando as distinções e hierarquias sociais existentes, o que, por sua vez, legitima tais desigualdades perante a sociedade. (Bourdieu 2007, 7)

De acordo com Bourdieu, os "sistemas simbólicos" funcionam como instrumentos tanto estruturados quanto estruturantes de comunicação e conhecimento. Eles desempenham uma função política crucial ao servirem como meios de imposição ou legitimação da dominação, contribuindo para a manutenção do domínio de uma classe sobre outra por meio da violência simbólica. Isso se manifesta através do reforço das relações de poder que sustentam essa dominação, conforme expresso por Weber (1971 apud Bourdieu 2007, 11) na "domesticação dos dominados". Bourdieu também destaca que as diferentes classes e frações de classes estão envolvidas em uma luta simbólica para impor uma definição do mundo social que beneficie seus interesses, reproduzindo de forma transfigurada o campo das posições sociais e ideológicas.

E no âmago do pensamento de Bourdieu encontra-se o *habitus*, um conceito complexo que representa um sistema de esquemas individuais. Definido como um arranjo de disposições duradouras, o *habitus* é adquirido ao longo do processo de socialização, moldando as práticas e representações individuais e grupais. Ele é tanto um agente produtor de ações quanto um produto do condicionamento histórico e social, influenciando profundamente os corpos, gestos e posturas dos indivíduos (Setton 2002).

Sobre outro conceito bourdieusiano bastante relevante para nosso trabalho: o campo social. Pierre Bourdieu ressalta a perspectiva do campo social como uma estrutura organizada de posições, cujas propriedades são moldadas pelas posições ocupadas pelos agentes dentro dele. Nesse contexto, os campos sociais são vistos como espaços onde ocorrem interações e competições simbólicas, independentemente das características individuais dos participantes, embora estas também influenciem a dinâmica do campo. A noção de campo social, como delineada por Bourdieu, sugere que esses espaços têm uma realidade e lógica próprias, onde os agentes lutam pela legitimidade e pelo capital



simbólico, moldando assim a estrutura e as regras que governam o campo (Bourdieu 2003).

Segundo Siqueira (2021) sobre a teoria do campo social de Bourdieu, compreende-se que é uma ferramenta que proporciona uma perspectiva não subjetivista nem objetivista, baseada em conceitos que permitem a compreensão das interações sociais dentro dos campos. Bourdieu propõe uma ligação entre as estruturas externas e internas, destacando uma dialética entre os campos e os agentes sociais. Isso significa que as ações individuais são moldadas tanto pelas regras e limites dos campos quanto pelas experiências e estratégias dos agentes dentro desses campos, criando uma relação de influência mútua.

Essa teoria identifica algumas características universais dos campos. Primeiramente, todos os campos são palcos de uma luta entre o novo que entra e o dominante que defende seu monopólio. Cada campo possui desafios específicos e regras próprias. Além disso, todos os campos contêm uma "doxa", um conjunto de pressupostos aceitos tacitamente pelos participantes, que relaciona-se com uma "illusio", um encantamento causado pela imersão no campo. Por fim, cada campo possui seus próprios capitais específicos, cuja acumulação contribui para reforçar o monopólio dos participantes dominantes dentro do campo.

Como sintetizado por Thiry-Cherques (2006 apud Siqueira 2021):

No interior do campo dá-se uma dinâmica de concorrência e dominação, derivada das estratégias de conservação ou subversão das estruturas sociais. Em todo campo a distribuição de capital é desigual, o que implica que os campos vivam em permanente conflito, com os indivíduos e grupos dominantes procurando defender seus privilégios em face do inconformismo dos demais indivíduos e grupos. As estratégias mais comuns são as centradas: na conservação das formas de capital; no investimento com vistas à sua reprodução; na sucessão, com vistas à manutenção das heranças e ao ingresso nas camadas dominantes; na educação, com os mesmos propósitos; na acumulação, econômica, mas, também, social (matrimônios), cultural (estilo, bens, títulos) e, principalmente, simbólica (status).



Portanto, por meio de sua obra, podemos acessar em diversos momentos os fragmentos da visão particular de Salústio, do habitus cristalizado em sua mente e de alguns dos signos que lhe orientavam, o que, em síntese, representa a forma como ele via o seu mundo. E já que estamos falando de um sujeito letrado e pertencente a elite política de seu tempo, veremos também em sua escrita reflexos da cultura hegemônica, o que é reforçado pela teoria de Certeau e do papel daquele que escreve o passado, que, ainda que não o queira, escreve nas páginas a sua própria história. Tais ações nos permitirão compreender de algum modo o que Salústio concebia quando as luzes da república romana atravessavam sua pupila, cristalino e chegavam na retina e os sons atravessavam seus ouvidos, criando assim, conceitos e imagens na sua psique, tal como pensou Saussure. Como exposto por Grzybowski:

O autor do texto desempenha então um papel fundamental no processo de transmissão do conhecimento histórico. Ele está presente em seus escritos na medida em que ali assenta suas percepções e suas visões de mundo em relação ao seu presente e passado. Ele representa, contudo, não somente a si mesmo, mas ao grupo a que pertence, e no medievo a sua maioria é oriunda das elites sociais. (2012, 157)

E neste trecho reconhecemos a importância da *Vorstellungsgeschichte* para a realização deste trabalho, que como descrita por Grzybowski (2012) e aqui sintetizada, se distancia da visão tradicional de utilizar narrativas como meras fontes de informação sobre o passado. Em vez disso, propõe que essas narrativas sejam investigadas em sua totalidade, considerando-as como objetos de estudo em si mesmas. Isso implica em se aproximar do autor da fonte e compreender suas perspectivas em relação ao passado, em vez de focar apenas nos fatos ou estruturas históricas. Nesse contexto, o texto assume um novo status, sendo visto como uma auto-interpretação do período em que foi escrito, uma “realidade processada pelos indivíduos seus contemporâneos”.

Tal método nos permite realizar uma análise compreendendo as limitações impostas pelo afastamento temporal das mesmas. A produção dessas fontes está diretamente ligada



ao modo como seus autores compreendiam o mundo, e a generalização dessa visão para toda uma sociedade pode simbolizar um anacronismo, ou seja, a aplicação de visões contemporâneas que se sobrepõem ao próprio passado e atribuem valores que eram estranhos à época.

Ainda sobre a fundamentação teórica que orienta este trabalho, é imprescindível que também nos situemos diante da História Política. Não aquela de outrora, que apenas concedia aos homens das elites espaço para suas memórias e registros de seus atos, mas sim a Nova História Política, aquela defendida por René Rémond em seu primoroso trabalho *Por uma História Política*.

Começaremos então situando o leitor sobre a virada de chave durante os dois últimos séculos, no qual, a velha História Política, como chamaremos, que outrora foi dominante e reinava soberana, foi então soterrada pelos Annales e a História Cultural, que renegavam os seus velhos mestres e voltavam os seus olhos para as camadas mais populares e para o homem ordinário, algo não usual na velha História Política.

De acordo com René Rémond (2010), ao longo dos séculos, a história política, centrada no Estado, poder e disputas pelo seu controle, desfrutou de um prestígio sem igual entre os historiadores devido a diversos fatores. Essa preferência, segundo Rémond, pode ser atribuída à facilidade de reconstituir eventos políticos, baseada em fontes regularmente constituídas e acessíveis. Além disso, refletia-se no brilho emanado pelo Estado, considerado uma realidade suprema e transcendente. Mesmo com as revoluções que derrubaram regimes monárquicos, a história política manteve sua posição preeminente, embora seu foco de interesse tenha se deslocado da figura do monarca para o Estado e a nação.

Rémond explicita que uma geração de historiadores, que mais tarde seria associada à Escola dos Annales, insurgiu-se contra a hegemonia da história política. E estes buscavam uma abordagem mais abrangente da disciplina, afastando-se da ênfase exclusiva nos aspectos políticos. Essa mudança representou uma crítica à história tradicional, a qual era frequentemente centrada nas dinâmicas políticas. Em vez disso, essa nova perspectiva visava entender a complexidade da sociedade humana, incorporando múltiplas dimensões históricas para uma compreensão mais completa do passado.



Rémond então critica a abordagem da história política, destacando que, enquanto a vocação do historiador é interrogar-se sobre o sentido dos fatos e formar hipóteses explicativas, essa disciplina permanecia predominantemente narrativa e presa ao relato linear. Ele argumenta que essa história se concentrava em figuras de prestígio, ignorando as multidões laboriosas e focando demasiadamente nos líderes políticos, mesmo após a transição para líderes eleitos.

Essa abordagem, segundo Rémond, caía no psicologismo ao atribuir grande importância aos humores e problemas de saúde dos dirigentes, além de incorrer em idealismo ao supor que as vontades pessoais e as ideias determinavam o curso da história. Ele defende que a história política perpetuava uma visão elitista e aristocrática, desconsiderando as forças sociais e econômicas subjacentes que realmente moldavam os eventos históricos. Em vez disso, Rémond enfatiza que os atos políticos são reflexos de relações de poder entre grupos sociais e econômicos.

A renovação da história política tem sido grandemente estimulada pela interdisciplinaridade e pelo intercâmbio com outras ciências sociais. De acordo com René Rémond, a natureza interdisciplinar da história política torna imperativa a abertura a contribuições externas. Disciplinas como matemática, linguística, psicologia social e ciência política têm desempenhado um papel crucial, fornecendo técnicas de pesquisa, conceitos e perspectivas que enriquecem a análise histórica. Essa colaboração multidisciplinar é fundamental para o avanço da história política, permitindo uma compreensão mais abrangente e profunda dos fenômenos políticos ao longo do tempo (Rémond 2010).

É necessário também manifestar a importância do trabalho de Roger Chartier (2012) para a escrita do trabalho que aqui pretendemos. Assim como Rémond, Chartier se coloca enquanto um grande entusiasta da interdisciplinaridade no fazer do historiador. A história cultural de Chartier e a história política de René Rémond se entrelaçam em uma abordagem interdisciplinar e contextualizada da compreensão da sociedade e da política.

Este destaca a importância dos "esquemas intelectuais", estruturas mentais que moldam a interpretação do mundo pelas pessoas. Esses esquemas, incluindo formas de pensar e sistemas de significado, são fundamentais para compreender não apenas a



cultura, mas também a política e a sociedade em geral. Ao integrar a história cultural de Chartier com a história política de Rémond, os historiadores podem obter uma compreensão mais ampla da sociedade, examinando não apenas eventos e instituições políticas, mas também as percepções, interpretações e interações políticas em contextos culturais e históricos específicos.

E, ainda sobre Chartier (1991, 173), o conceito de representações também se torna um grande alicerce de nosso trabalho, e a sua influência será sentida por todo o decorrer de nossa análise. No estudo da representação das mulheres por Salústio, o conceito de representação de Chartier oferece uma estrutura conceitual essencial. Segundo Chartier, a representação diz respeito à maneira como os indivíduos constroem intelectualmente seus mundos e interpretam a realidade ao seu redor. Isso implica que a forma como Salústio retrata as mulheres em suas obras não é uma descrição neutra e objetiva, mas sim influenciada por sua posição social, interesses e necessidades contextuais.

Bem como, a ideia de apropriação proposta por Chartier (1990, 12) também será de grande valia, especialmente no que diz respeito à representação das mulheres. Ao adotar a abordagem de Chartier, que enfatiza a interpretação ativa dos discursos, os historiadores são induzidos a compreender como as representações femininas nas obras de Salústio foram percebidas e interpretadas ao longo do tempo, explicitando ainda mais o agir deliberado de Salústio ao representar as mulheres em condição de inferioridade.

Expostas essas considerações, essa abordagem revela-se fundamentalmente qualitativa, pois permite uma análise profunda e contextualizada da herança dos escritos de Salústio. Nesse contexto, adotamos os postulados da História Cultural, os quais nos orientam a não buscar uma compreensão abrangente e totalizante da sociedade romana a partir das obras de Salústio. Em vez disso, direcionamos nosso foco para a maneira como o próprio Salústio interpreta, hierarquiza e organiza essa sociedade, influenciado pelos signos e valores do estrato social ao qual pertence. Essa abordagem nos permite mergulhar nas nuances e na subjetividade das representações sociais presentes nos escritos salustianos, desvelando camadas mais profundas de significado e oferecendo informações valiosas sobre as percepções e valores da época.



A desordem e o fim da República

A análise do contexto histórico da Roma Antiga no século I a.C. é essencial para compreender as motivações, influências e condições socioeconômicas que moldaram as narrativas de autores como Salústio. Esse período, marcado por uma série de crises políticas e transformações sociais, é também uma fase crucial de transição, em que a República Romana, outrora estável e próspera, se deteriorou até seu colapso, dando lugar a uma nova ordem política imperial (Flower 2014, 21–24). Analisando essa conjuntura, podemos identificar não apenas a degeneração das instituições republicanas, mas também as forças sociais e políticas que contribuíram para sua desintegração.⁴

Este período se destaca como uma época propícia para a investigação da história política e, particularmente, para a análise da estrutura política das sociedades ocidentais. A partir das reflexões de Thompson (2005), emerge a concepção de que a análise cultural careceria de uma dimensão integral caso não contemplasse as disparidades resultantes da estratificação de classes e as particularidades inerentes a cada contexto sociopolítico, descritas no contexto romano por Brennan (2014).

No final do século II a.C., Roma enfrentava pressões internas e externas que minaram suas instituições republicanas. Internamente, a desigualdade social crescia de forma alarmante. A concentração de terras nas mãos de aristocratas patrícios, aliada à exploração desenfreada dos escravos trazidos das guerras de expansão, empobrecia a classe média de pequenos proprietários rurais, que constituíam a base do exército romano. Os patrícios controlavam o Senado e as principais magistraturas, mantendo firmemente em suas mãos o poder político e econômico. Esse desequilíbrio gerava uma tensão latente entre a elite senatorial e a plebe, que via seu sustento e participação política gradualmente

⁴ Ver: Mary Beard, *SPQR: Uma História da Roma Antiga*; José Luis Brandão e Francisco de Oliveira, *História de Roma: das origens à morte de César*; Antônio Carlos Gomes Moreira, "O fim da república e o início do império romano," disponível em: <https://antoniocv.wordpress.com/2015/10/18/o-fim-da-republica-e-o-o-inicio-do-imperio-romano/>, acessado em 24 de abril de 2020; Philippe Ariès e Georges Duby, orgs., *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil* (São Paulo: Companhia das Letras, 2009). Esta síntese se baseia em várias fontes acadêmicas que discutem a queda do Império Romano. Para uma análise mais detalhada, consulte as obras mencionadas.



erodidos.⁵

Foi nesse contexto de crescente desigualdade que surgiram as tentativas de reforma agrária conduzidas por Tibério Graco em 133 a.C. e, posteriormente, por seu irmão Caio Graco em 123 a.C. As reformas dos Graco visavam redistribuir terras públicas, que haviam sido monopolizadas pela aristocracia, para os plebeus empobrecidos e veteranos de guerra. Tibério Graco, durante seu tribunate, procurou fortalecer a base militar e econômica de Roma, redistribuindo terras para restabelecer a classe de pequenos proprietários. Sua proposta, no entanto, encontrou feroz resistência do Senado, que via na reforma uma ameaça ao seu controle sobre os vastos territórios conquistados.

A morte violenta de Tibério Graco em 132 a.C. simboliza o fim de qualquer tentativa de reforma pacífica dentro do sistema republicano. Seu irmão, Caio Graco, deu continuidade às tentativas de reforma, mas com uma abordagem mais ampla, que incluía também reformas judiciais e políticas para ampliar os direitos dos cidadãos romanos. Entretanto, assim como seu irmão, Caio encontrou oposição feroz. Em 121 a.C., cercado por opositores e temendo a perseguição política, Caio Graco cometeu suicídio (Plutarco 2024).

À política expansionista romana podemos atribuir uma série de problemas socioeconômicos, uma vez que com a dominação de novos territórios e o aumento do número de escravos, também surgiam problemas na sociedade romana. Grande parte das terras estavam concentradas nas mãos dos aristocratas, e com o aumento da possibilidade de enriquecimento, os indivíduos iam cada vez mais longe para ampliar seu nível de influência e seus poderes políticos e financeiros.

A morte dos irmãos Graco e o fracasso das reformas agrárias marcaram uma fase de recrudescimento das tensões sociais, o que abriu caminho para a militarização progressiva da política romana. As guerras de expansão e a crise interna aumentaram a necessidade de soldados, mas o sistema baseado no cidadão-soldado, que possuía terras, estava em colapso. A reforma do exército conduzida por Caio Mário, em 107 a.C., permitiu o alistamento de proletários — cidadãos sem propriedades — transformando o exército romano em uma força profissional, leal mais aos seus comandantes do que ao

⁵ Consultar: Brandão e Oliveira (2014) e Potter (2014).



Estado.

Mário se tornou um dos primeiros generais a utilizar o exército para fins políticos, consolidando sua própria autoridade com base em sua popularidade entre os soldados. Isso criou um precedente perigoso, pois o poder militar passou a ser uma ferramenta para conquistar posições políticas e reforçar ambições pessoais. O ciclo de violência interna foi agravado quando, no início do século I a.C., Lúcio Cornélio Sula, outro general que se beneficiou desse sistema, marchou sobre Roma em 82 a.C., tornando-se ditador com poderes absolutos. A *Lex Valeria de Sulla Dictator* conferiu a Sula autoridade ilimitada para "restaurar a ordem", mas seu governo se caracterizou por perseguições violentas a seus opositores e pela consolidação de um poder autocrático.

Sula promoveu diversas reformas conservadoras que visavam fortalecer o poder do Senado, tentando restaurar a ordem republicana. No entanto, sua própria ditadura, e o uso brutal do poder militar, minaram ainda mais a legitimidade das instituições republicanas. Sua abdicação voluntária em 79 a.C., seguida de sua morte no ano seguinte, não conseguiu deter o processo de militarização da política romana. Ao contrário, Sula criou um perigoso precedente que seria seguido por outros líderes ambiciosos, como Pompeu e Júlio César (Brandão e Oliveira 2014).

O governo de Sula ficou conhecido não só pela brutal perseguição daqueles que ele via como inimigos ou empecilhos para atingir seus objetivos, mas também pelas diversas reformas por ele promulgadas, que em sua maioria tinham um caráter conservador, mas que também prezavam pela harmonia entre Roma e seus aliados italianos. Sula visava devolver ao Senado a sua autoridade, ainda que ele próprio tenha se envolvido na execução de diversos senadores.

A Sula também é atribuído o aperfeiçoamento do processo penal, a criação da *Lex Cornelia de falsis*, uma lei para evitar a falsificação do dinheiro e a *Lex Cornelia de novorum civium et libertinorum suffragiis*, uma lei que deu liberdade a dez mil escravos e lhes concedeu a cidadania plena.

Em 81 a.C., Sula abdicou da Ditadura e assumiu um consulado. Em 79 a.C., deixou a política, abdicando de todos os seus poderes e recusando o proconsulado na Gália. Ele assumiu a responsabilidade pelas medidas por ele adotadas e foi viver em Putéolos, na



Campânia, onde permaneceu até o ano de sua morte, em 78 a.C.

Após Sula, Roma viu a ascensão de novas figuras que, assim como ele, utilizaram o poder militar para garantir seus próprios interesses. Pompeu Magno, outro general, tornou-se uma das figuras políticas mais influentes da República, utilizando suas vitórias militares no Oriente para consolidar sua posição. Ao mesmo tempo, Marco Licínio Crasso, um dos homens mais ricos de Roma, buscava aumentar sua influência. Em 60 a.C., Pompeu, Crasso e Júlio César formaram o Primeiro Triunvirato, uma aliança informal entre os três líderes, que dominaria a política romana pelos anos seguintes (Beard 2017).

Essa aliança, no entanto, era frágil e baseada em interesses pessoais conflitantes. Com a morte de Crasso em 53 a.C., durante a desastrosa campanha contra os partos, a rivalidade entre Pompeu e César se intensificou. Em 49 a.C., César atravessou o Rubicão com suas tropas, declarando guerra ao Senado e a Pompeu. Esse ato foi o golpe final na República. Pompeu, inicialmente visto como defensor das instituições republicanas, foi derrotado por César e assassinado no Egito em 48 a.C.

Após a morte de Pompeu, Júlio César assumiu o controle total de Roma, tornando-se ditador vitalício em 44 a.C. Embora tenha implementado uma série de reformas que visavam estabilizar Roma, como a reorganização do calendário (introduzindo o calendário juliano) e o alívio das dívidas, César também concentrou cada vez mais poder em suas mãos, ignorando o Senado e os princípios da República. Sua ditadura, marcada pelo desrespeito às tradições republicanas, culminou em sua morte. Em março de 44 a.C., César foi assassinado por um grupo de senadores, liderados por Bruto e Cássio, que temiam o fim definitivo da República.

No entanto, o assassinato de César não restaurou a República. Ao contrário, mergulhou Roma em um novo ciclo de guerras civis. A ascensão de Otaviano, futuro Augusto, como o primeiro imperador de Roma, em 27 a.C., marcou o fim definitivo da República e o nascimento do Império. O regime imperial trouxe estabilidade política, mas às custas da centralização absoluta do poder nas mãos do imperador, pondo fim ao ideal de *libertas* que havia caracterizado a República.

A crise da República Romana, entre os séculos II e I a.C., foi o resultado de um



complexo entrelaçamento de fatores sociais, políticos e econômicos. As tentativas de reforma agrária, as disputas entre patrícios e plebeus, e a crescente militarização da política revelaram as contradições internas de um sistema que não conseguia mais acomodar as demandas da sociedade em transformação. A ascensão de generais ambiciosos, como Mário, Sula, Pompeu e César, acelerou a desintegração das instituições republicanas, culminando na transição para o Império. A República, outrora um modelo de governo colegiado e descentralizado, sucumbiu à concentração de poder pessoal, mostrando a fragilidade de um sistema incapaz de enfrentar as mudanças sociais e políticas que emergiam (Ungern-Sternberg 2014, 78–96).

As mulheres romanas

A contextualização da vida das mulheres na Roma Antiga é crucial para uma análise da sociedade romana. Embora a historiografia clássica frequentemente tenha relegado às a papéis secundários, estudos contemporâneos revelam a importância e a diversidade de suas experiências, tanto na esfera privada quanto na pública. Este subcapítulo busca examinar esses aspectos, abrangendo a educação, a sexualidade e a participação nas esferas religiosa e econômica, revelando como as normas sociais e estruturas patriarcais moldavam suas vivências (Culham 2014, 127-129).

Na sociedade romana, as relações de poder começavam desde o nascimento. O *pater familias* tinha o poder de decidir sobre a continuidade da vida de recém-nascidos, revelando como o controle masculino se manifestava nas estruturas familiares mais íntimas (Culham 2014, 130). Como observa Duby (2009, 21-23), a dinâmica social refletia uma divisão de papéis na qual os meninos eram incentivados a explorar sua sexualidade durante a adolescência, enquanto às meninas era imposta a pureza. A sexualidade feminina era controlada, e a preservação da castidade era essencial para a honra familiar e o prestígio social.

Essa disparidade nas expectativas sociais pode ser lida através das reflexões de Bourdieu (2012) sobre dominação masculina. Segundo ele, as mulheres internalizam essas normas e, ao fazê-lo, reproduzem a própria estrutura que as subordina. A sociedade romana, assim, moldou comportamentos de acordo com um esquema de poder onde



homens mantinham autoridade social e moral, e qualquer transgressão feminina era vista como extremamente punida.

A educação formal era restrita para as mulheres, refletindo as barreiras sociais e culturais predominantes. Como apontam Ariès e Duby (2009, 29-31), enquanto os meninos prosseguiram seus estudos em escolas formais e sob a tutela de professores, as meninas eram direcionadas para o aprendizado de tarefas domésticas e para o casamento precoce. Segundo Culham (2014, 135), essa divisão de gênero limitava a instrução feminina a habilidades ornamentais, como música e dança, reforçando sua função de esposas e mães dedicadas ao lar.

Embora algumas mulheres de elite recebessem uma educação limitada, o foco estava na ornamentação do espírito, e não na preparação para a vida pública ou profissional (Culham, 2014, 132). Duby (2009, 29-31) observa que essas mulheres raramente frequentavam escolas formais, e quando o faziam, a instrução refletia as expectativas sociais de gênero, reforçando a imagem idealizada de uma mulher recatada e competente em tarefas domésticas.

A exclusão feminina se estendia às confrarias (*collegia*), importantes associações que reuniam homens livres e escravos em torno de atividades econômicas e rituais. Duby (2009, 173-174) e Culham (2014, 138) apontam que essas associações serviam como centros de poder e prestígio, consolidando a posição dos homens na sociedade e limitando o acesso das mulheres a redes sociais e econômicas. Essa exclusão institucional reforçava a hierarquia patriarcal e restringia a participação feminina em espaços formais.

Não menos importante, a sexualidade feminina era vista como uma ameaça à ordem social e, portanto, rigidamente controlada. Culham (2014, 130-131) destaca que, embora o prazer sexual não fosse problematizado em si mesmo, o comportamento sexual das mulheres podia comprometer a reputação e as relações sociais dos homens. As mulheres eram constantemente vigiadas para garantir sua obediência às normas, e a quebra dessas expectativas gerava severas sanções. Essa vigilância refletia o medo masculino de perder o controle sobre a própria identidade e status social.

A repressão da sexualidade feminina contrastava com a permissividade em relação



aos homens. Ariès e Duby (2009, 34-35) mostram que os meninos da elite eram incentivados a iniciar sua vida sexual na adolescência, em uma indulgência que visava liberar seus desejos e afirmar sua masculinidade. Por outro lado, as mulheres eram ensinadas a reprimir seus desejos, e sua virtude era medida pela capacidade de se manterem castas até o casamento, exemplificando a disparidade nas expectativas de gênero.

Apesar das restrições sociais, algumas mulheres conseguiram romper barreiras e influenciar a vida pública. O caso de Hortênsia é emblemático: em um momento de crise, ela discursou publicamente para protestar contra os impostos excessivos sobre mulheres ricas. Como observa Culham (2014, 140-141), essa intervenção foi um raro exemplo de protagonismo feminino em um espaço predominantemente masculino, demonstrando que, embora restritas, as mulheres podiam ocasionalmente exercer influência política.

A religião era um dos poucos espaços em que as mulheres podiam obter prestígio e reconhecimento público. As Vestais, sacerdotisas do culto a Vesta, tinham um papel central na manutenção da integridade simbólica do Estado romano. Culham (2014, 131) destaca que, embora gozassem de autonomia relativa e não estivessem sujeitas ao controle direto de um pater familias, o comportamento das Vestais era rigidamente monitorado, e qualquer violação de seus votos trazia punições severas. Assim, mesmo na esfera religiosa, a autonomia feminina estava condicionada ao cumprimento estrito das normas sociais.

No final da República e início do Império, o divórcio era comum entre as elites e raramente afetava a reputação dos homens. Como exemplifica Culham (2014, p. 133), o processo de separação entre César e Cornélia ilustra que a infidelidade masculina não comprometia a carreira pública. No entanto, a aparente liberdade feminina era superficial: as mulheres podiam gozar de certa autonomia pessoal, desde que não interferissem na política, reafirmando a subordinação ao poder masculino.

A análise das mulheres na Roma Antiga revela uma sociedade estruturada pela opressão de gênero, mas também marcada por momentos de resistência e adaptação. Como demonstra Culham (2014, p. 142), embora a estrutura patriarcal limitasse as oportunidades femininas, havia brechas pelas quais algumas mulheres conseguiram afirmar sua presença. Essa complexa dinâmica entre repressão e agência evidencia a



necessidade de uma abordagem interdisciplinar para entender as experiências femininas e sua influência na sociedade romana.

A biografia de Salústio⁶

Caio Salústio Crispo, uma figura proeminente na história romana, emerge como um dos intelectuais e políticos mais influentes de seu tempo. Nascido em Amiterno, em uma família abastada, ele desfrutou de uma educação privilegiada que lhe proporcionou uma sólida formação desde a juventude. Seu compromisso com os valores do *Mos Maiorum*⁷, os costumes e tradições romanas, foi manifestado em suas atitudes e escritos, revelando um profundo respeito pela herança cultural de sua civilização. Esses valores não apenas moldaram sua visão política, mas também influenciaram suas contribuições para a sociedade romana e suas reflexões posteriores sobre a moralidade e a política.

A ascensão política de Salústio teve início com sua nomeação como questor, um dos primeiros cargos disponíveis para os jovens senadores. Nessa posição, ele demonstrou suas habilidades políticas e retóricas, destacando-se como um líder em ascensão. Pertencente ao grupo político de Júlio César, Salústio foi apadrinhado pelo próprio líder, o que impulsionou sua carreira ainda mais. No entanto, essa conexão com César não só trouxe oportunidades políticas, mas também o colocou no centro das intrigas e rivalidades da elite romana.

No auge de sua carreira, Salústio foi designado como governador da Numídia, um cargo que lhe trouxe grande riqueza e poder. Sua gestão nessa província foi marcada por acusações de corrupção, que lançaram uma sombra sobre sua reputação e o colocaram em conflito com as instituições políticas de Roma. Essas acusações atingiram seu ápice com os idos de Março, o assassinato de Júlio César, um evento que não apenas soterrou suas ambições políticas, mas também o afastou dos holofotes do poder. Salústio viu-se

⁶ Salústio, *A Conjuração de Catilina e A Guerra de Jugurta*, tradução de Antônio da Silveira Mendonça (Petrópolis: Vozes, 1990). Baseamos a biografia de Salústio nesta obra.

⁷ A definição foi adaptada de A. C. Amorim Silva Neves, "Mos Maiorum e a Formação do Cidadão Ideal na República Romana," *Revista Historiador*, n. 11 (2020), acessado em 23 de abril de 2024, <https://www.revistahistoriador.com.br/index.php/principal/article/view/205>.



repentinamente isolado, perdendo sua influência e prestígio na política romana.

Após deixar a política ativa, Salústio retirou-se para uma vida de relativo isolamento em sua *villa*, adquirida com a fortuna acumulada durante seu governo na Numídia. Foi nesse período de retiro que ele começou a refletir profundamente sobre a corrupção e a decadência moral do povo romano. Essas reflexões foram fundamentais para suas obras literárias posteriores, onde ele explorou temas de moralidade, política e sociedade romana com uma ousadia notável, tendo em vista que em vários momentos do texto podemos pensar que o autor dos relatos tinha moral inquestionável, o que já sabemos não fazer jus a realidade.

Salústio pode ter encontrado na filosofia e no estudo da sabedoria um refúgio da vida política. Georges Duby e Philippe Ariès (2009, 103) afirmam que, para muitos filósofos romanos, a vida política só poderia ser sacrificada em prol da vida filosófica dedicada ao estudo da sabedoria. Talvez Salústio tenha sentido que, ao se dedicar à história e à escrita, poderia encontrar uma forma de expressão sem que seu próprio prestígio ou sua percepção sobre ele fossem afetados pelo afastamento da política. Para um homem abastado, a atuação política era um dever na Roma antiga. Com seu padrinho assassinado nos idos de março e seu grupo extirpado da política, Salústio não mais poderia cumprir com esse dever e gozar dos louros da carreira política.

Salústio é conhecido principalmente por suas obras *A Conjuração Catilina*, *A Guerra de Jugurta* e *Histórias*. Embora esta última esteja incompleta, parte do capítulo V sobreviveu ao tempo e está disponível para leitura. Suas duas primeiras obras, por sorte, chegaram à contemporaneidade completas, preservadas ao longo do tempo por aqueles que se interessavam pelo estilo de escrita e o período histórico descrito por Salústio em suas obras.

A Conjuração Catilina narra os eventos em torno da conspiração liderada por Lúcio Sérgio Catilina para derrubar o governo da República Romana em 63 a.C. Salústio retrata vividamente os detalhes da conspiração, os personagens envolvidos e as consequências políticas e sociais desse episódio. A obra não apenas oferece uma narrativa envolvente dos eventos, mas também lança luz sobre as complexidades da política romana da época, explorando temas como ambição, corrupção e traição.



A *Guerra de Jugurta* trata dos conflitos entre Roma e o rei Jugurta da Numídia durante o século II a.C. Salústio oferece uma visão detalhada das campanhas militares romanas na região e das intrigas políticas que cercavam o conflito. Mais do que uma mera narrativa de batalhas, a obra oferece uma análise profunda das relações de poder na Roma Antiga e das tensões entre as facções políticas dominantes.

Nas suas obras, Salústio vai além de simples relatos de eventos históricos, oferecendo análises e reflexões sobre a natureza dos homens romanos, a política e a moralidade. Sua narrativa é marcada pela concisão, clareza e poder retórico, ao mesmo tempo em que reflete um tom de pessimismo, moralismo e tradicionalismo. Salústio utiliza discursos, digressões e retratos de seus contemporâneos para enriquecer suas obras, tornando-se assim uma figura extremamente interessante na literatura latina.

Apesar de suas realizações na literatura e na política, Salústio não escapou das críticas e controvérsias. Sua associação com Júlio César e as acusações de corrupção mancharam sua reputação e geraram debates sobre sua integridade moral e lealdade política. No entanto, o legado de Salústio perdura até os dias de hoje.

Como um dos grandes historiadores da Roma Antiga, Salústio deixou uma marca indelével na historiografia e na compreensão da sociedade romana. Sua vida e obra são testemunhos duradouros da riqueza cultural e intelectual da Roma Antiga, e seu legado continua a inspirar estudiosos e leitores em todo o mundo. Ao explorar os eventos e personalidades de sua época, Salústio oferece importantes fragmentos para a compreensão do mundo antigo.

Neste momento, agora discorrendo sobre seu estilo narrativo, utilizaremos como base o texto de Renata Garraffoni e Funari (2017). Atualmente podemos adjetivar a obra de Salústio de várias maneiras: coeso, conciso, acessível ou até mesmo perspicaz. No entanto, como evidenciado por Garraffoni, esses nem sempre foram os adjetivos escolhidos pelos historiadores ao analisarem a obra de Salústio. Na visão deles, termos como "simplório", "pouco sofisticado", "ideologicamente comprometido" e "excessivamente moralista" fariam mais sentido ao se referirem a Salústio.

Esta tendência, como nos mostra Garraffoni (2017) remonta ao século XIX e reflete uma postura metodológica que valoriza a objetividade e a neutralidade na escrita



histórica. Como resultado, Salústio frequentemente foi submetido a críticas por sua narrativa romântica e comprometida, que alguns estudiosos consideravam inadequada para os padrões de uma produção historiográfica. Além disso, Garrafini nos mostra a comparação desfavorável com Cícero, cujo estilo e conteúdo foram estabelecidos como padrão na tradição clássica, muitas vezes resultou em uma subvalorização dos escritos salustianos.

No entanto, análises mais recentes têm buscado reavaliar essas interpretações negativas e resgatar a relevância da obra de Salústio para a compreensão do mundo antigo. Estudos contemporâneos têm destacado as oposições políticas presentes em sua escrita, como as entre *optimates* e populares, e reconhecido a habilidade persuasiva do historiador romano em sua narrativa histórica.

Essa nova abordagem da obra de Salústio propõe uma reflexão mais ampla sobre as práticas historiográficas contemporâneas e destaca a importância de considerar os contextos históricos e culturais em que os textos antigos foram produzidos. Ao retomar os escritos de Salústio, os estudiosos têm a oportunidade de explorar sua estética literária, sua perspectiva política e suas contribuições para a compreensão da memória romana.

Por último, cabe pontuar que Salústio foi um dentre os tantos historiadores que se situavam num contexto de grande influência da historiografia grega, lhes servindo como guia os trabalhos de grandes nomes como Políbio, Tucídides e Heródoto. Como exposto por Ciribelli (1976) a historiografia romana foi profundamente influenciada pela tradição grega, especialmente no que diz respeito aos métodos de escrita e à forma literária.

Os primeiros historiadores romanos, foram fortemente influenciados pelos modelos gregos, adotando suas ideias e estruturas narrativas. Essa influência grega é evidente na forma como os romanos escreviam sobre sua própria história, tanto em termos de estilo quanto de abordagem dos eventos históricos. Essa interação entre as tradições historiográficas grega e romana contribuiu significativamente para o desenvolvimento da historiografia como disciplina intelectual na Roma Antiga.



Homens e patrícios

Antes de adentrarmos nas representações do feminino em Salústio, gostaríamos de expor aqui como Salústio representa os nobres e a plebe em seu texto. Mesmo o traidor Catilina é representado num primeiro plano como um ser abjeto e inescrupuloso, mas que tem uma redenção parcial garantida por Salústio, que representa de maneira heroica a sua batalha final.

Uma das justificativas para essa postura de Salústio pode residir nas origens nobres de Catilina. De maneira ambígua, Catilina representa tanto o homem ideal de Roma, devido às suas origens nobres, quanto, na visão de Salústio, é a personificação da degeneração de uma Roma que, ao tornar-se senhora do Mediterrâneo, não tem mais inimigos, mas observa seus homens nobres caindo na ganância, luxúria e corrupção

Sobre Catilina:

V. 1. Lúcio Catilina, oriundo de linhagem nobre, tinha grande vigor intelectual e físico, mas uma índole perversa e depravada. 2. Desde a adolescência eram-lhe caras as guerras internas, as matanças, as pilhagens, a discórdia civil, e nisso ocupou sua juventude. 3. Seu corpo suportava, mais do que se pode crer, a fome, o frio, o sono. 4. Seu ânimo era ousado, astuto, versátil, simulador e dissimulador do que quer que fosse; desejoso do alheio, dissipador do que era seu, ardente nas paixões; grande era sua eloquência, sua sabedoria, parca. 5. Seu ânimo insaciável sempre desejava o desmedido, o inacreditável, o inatingível. 6. Depois da tirania de Lúcio Sula, assaltara-o um enorme desejo de tomar a República, não medindo os meios para consegui-lo, contanto que obtivesse a monarquia. 7. Agitava-se mais e mais, com os dias, seu ânimo bravio em virtude do esgotamento do patrimônio familiar e do remorso dos crimes, alimentados, um e outro, pelas qualidades a que fiz menção anteriormente. 8. Incitavam-no, de resto, os costumes corrompidos da cidade, que eram movidos por males terríveis e opostos, o luxo e a avidez. 9. Já que a ocasião nos lembrou os costumes da cidade, o próprio tema parece exigir que remontemos ao passado e, breves, discutamos as instituições de nossos antepassados na paz e na guerra, de que modo governaram a República e com



que extensão a legaram, como, mudando aos poucos, de bela e grandiosa que era, tornou-se extremamente perversa e dissoluta. (Salústio 2015, cap. 5)⁸

Podemos perceber no trecho anterior como são numerosas as qualidades de Catilina, quase que um “nobre traidor”, o que ao mesmo tempo em que torna sua traição ainda mais grave, expõe um pouco da visão dos romanos sobre os patrícios, que não possuíam nobreza apenas pela riqueza, mas que a sua posição social já implicava em virtudes inatas.

Em outro trecho sobre Catilina, Salústio oferece uma visão nítida daqueles que são atraídos por ele:

XIV. 1. Numa cidade tão grande e tão corrompida, Catilina mantinha a seu redor, como guardas — o que era extremamente fácil de fazer —, bandos de escândalos e delitos de toda espécie. 2. De fato, todo aquele que, devasso, adúltero, glutão, dilacerara os bens paternos com os dados, o ventre, o pênis, bem como os que contraíram enormes dívidas para obter a absolvição de um escândalo ou delito; 3. demais, os assassinos todos de toda parte, sacrílegos, condenados em julgamento ou no temor deste por seus atos; além disso, aqueles a quem a mão e a língua alimentavam com perjúrio ou sangue civil, **todos, por fim, a quem atormentavam a desonra, a pobreza, a culpa** — esses eram íntimos e familiares de Catilina. 4. É que mesmo alguém isento de culpa, se incorria em sua amizade, fácil tornava-se igual e semelhante aos

⁸ Salústio, *De coniuratione Catilinae* (versão em latim), disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/sall.html>. O texto original em latim é o seguinte:

[Texto em latim]:

L. Catilina, nobili genere natus, fuit magna vi et animi et corporis, sed ingenio malo pravoque. Huic ab adulescentia bella intestina, caedes, rapinae, discordia civilis grata fuere ibique iuventutem suam exercuit. Corpus patiens inediae, algoris, vigiliae supra quam cuiquam credibile est. Animus audax, subdolanus, varius, cuius rei lubet simulator ac dissimulator, alieni adpetens, sui profusus, ardens in cupiditatibus; satis eloquentiae, sapientiae parum. Vastus animus inmoderata, incredibilia, nimis alta semper cupiebat. Hunc post dominationem L. Sullae lubido maxuma invaserat rei publicae capiundae; neque id quibus modis adsequeretur, dum sibi regnum pararet, quicquam pensi habebat. Agitabatur magis magisque in dies animus ferox inopia rei familiaris et conscientia scelerum, quae utraque iis artibus auxerat, quas supra memoravi. Incitabant praeterea corrupti civitatis mores, quos pessuma ac divorsa inter se mala, luxuria atque avaritia, vexabant. Res ipsa hortari videtur, quoniam de moribus civitatis tempus admonuit, supra repetere ac paucis instituta maiorum domi militiaeque, quo modo rem publicam habuerint quantamque reliquerint, ut paulatim inmutata ex pulcherruma atque optuma pessuma ac flagitiosissima facta sit.



demais em virtude do hábito e dos atrativos cotidianos. 5. Porém, ele buscava sobretudo a intimidade dos jovens: seus ânimos, maleáveis ainda e vacilantes [pela idade], eram capturados sem dificuldade por seus enganos. 6. De fato, conforme ardia o desejo de cada um, por conta da idade, a uns fornece prostitutas, a outros, compra cães e cavalos; por fim, não poupava dinheiro ou dignidade, contanto que os tornasse submissos e leais a si. 7. Sei que houve quem julgasse que a juventude frequentadora da casa de Catilina tinha o pudor em pouca conta; mas tal rumor tinha força antes por motivos outros que por alguém o ter efetivamente descoberto. (Salústio 2015, cap. 14)⁹

Salústio deixa muito claro neste excerto quais são os grupos atraídos para Catilina, que, sendo ele um homem perverso, atrai para si os cidadãos de segunda categoria da Roma, os pobres e desonrados, desprovidos de qualquer nobreza.

Outra característica bastante notável dos trechos citados é a maneira como Salústio mistura realidade e ficção na criação de seus personagens. De acordo com Costa e Sá (2015), o autor oferece uma perspectiva particular, delineando o limite entre vícios e virtudes de maneira estoíca. Ao mesmo tempo em que revela suas convicções filosóficas, Salústio também proporciona uma visão da história que reflete sua percepção da realidade.

Em outro trecho da obra de Salústio, percebemos a sua visão particular ainda mais escancarada sobre a situação da Roma sem inimigos, onde os jovens viviam uma vida

⁹ Salústio, *De coniuratione Catilinae* (versão em latim), disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/sall.html>. O texto original em latim é o seguinte:

[Texto em latim]:

In tanta tamque corrupta civitate Catilina, id quod factu facillimum erat, omnium flagitiorum atque facinorum circum se tamquam stipatorum catervas habebat. Nam quicumque inpudicus, adulter, ganeo manu, ventre, pene bona patria laceraverat quique alienum aes grande conflaverat, quo flagitium aut facinus redimeret, praeterea omnes undique parricidae, sacrilegi, convicti iudiciis aut pro factis iudicium timentes, ad hoc, quos manus atque lingua periurio aut sanguine civili alebat, postremo omnes, quos flagitium, egestas, conscius animus exagitabat, ii Catilinae proximi familiaresque erant. Quod si quis etiam a culpa vacuus in amicitiam eius inciderat, cotidiano usu atque illecebris facile par similisque ceteris efficiebatur. Sed maxime adulescentium familiaritates adpetebat: eorum animi molles etiam et fluxi dolis haud difficulter capiebantur. Nam ut cuiusque studium ex aetate flagrabat, aliis scorta praebere, aliis canes atque equos mercari; postremo neque sumptui neque modestiae suae parcere, dum illos obnoxios fidosque sibi faceret. Scio fuisse nonnullos, qui ita existimarent: iuventum, quae domum Catilinae frequentabat, parum honeste pudicitiam habuisse; sed ex aliis rebus magis, quam quod cuiquam id compertum foret, haec fama valebat.



dedicada ao ócio e aos vícios, e não mais como outrora, onde se dedicariam a vida pública e ao zelo pela república:

XVII. 1. Então, por volta das calendas de junho, no consulado de Lúcio César e Caio Fígulo, de início convoca-os todos, exorta a uns, a outros, sonda, informa-os de seus recursos, do despreparo da República, das grandes recompensas da conjuração. 2. Depois de assegurar o que pretendia, convoca a um único lugar todos os que tinham enorme necessidade e audácia inda maior. 3. Ali reuniram-se, da ordem senatorial, Públio Lêntulo Sura, Públio Autrônio, Lúcio Cássio Longino, Caio Cetego, Públio e Sérvio Sula, filhos de Sérvio, Lúcio Vargunteio, Quinto Ânio, Marco Pórcio Leca, Lúcio Béstia, Quinto Cúrio; 4. demais, da ordem equestre, Marco Fúlvio Nobílior, Lúcio Estatílio, Públio Gabínio Cápito, Caio Cornélio; além disso, muitos nobres locais das colônias e municípios. 5. Havia, de resto, diversos nobres participando desse plano de maneira mais velada, encorajados **mais pela esperança de tirania do que por pobreza ou alguma precisão**. 6. **Além disso, a maior parte da juventude — embora sobretudo da nobreza — era favorável aos desígnios de Catilina: pudera embora viver no ócio, já na suntuosidade, já na lascívia, preferiam o incerto ao certo, a guerra à paz**. 7. Houve também, naquela época, quem cresse que Marco Licínio Crasso não desconhecia seu plano: que, pelo fato de Gneu Pompeu, a quem odiava, comandar um grande exército, desejava que os recursos de quem quer que fosse crescessem contra a influência deste, ao mesmo tempo convicto de que, se a conjuração ganhasse força, facilmente se tornaria o líder entre eles. (Salústio 2015, cap. 17)¹⁰

¹⁰ Salústio, *De coniuratione Catilinae* (versão em latim), disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/sall.html>. O texto original em latim é o seguinte:

[Texto em latim]:

Igitur circiter Kalendas Iunias L. Caesare et C. Figulo consulibus primo singulos appellare, hortari alios, alios temptare; opes suas, inparatum rem publicam, magna praemia coniurationis docere. Ubi satis explorata sunt, quae voluit, in unum omnis convocat, quibus maxuma necessitudo et plurimum audacia inerat. Eo convenere senatorii ordinis P. Lentulus Sura, P. Autronius, L. Cassius Longinus, C. Cethegus, P. et Ser. Sullae Ser. filii, L. Vargunteius, Q. Annius, M. Porcius Laeca, L. Bestia, Q. Curius; praeterea ex equestri ordine M. Fulvius Nobilior, L. Statilius, P. Gabinius Capito, C. Cornelius; ad hoc multi ex coloniis et municipiis domi nobiles. Erant praeterea complures paulo occultius consili huiusce participes nobiles, quos magis dominationis spes hortabatur quam inopia aut alia necessitudo. Ceterum iuventus pleraque, sed maxume nobilium, Catilinae inceptis favebat; quibus in otio vel magnifice vel molliter vivere copia erat, incerta pro certis, bellum quam pacem malebant. Fuere item ea tempestate, qui crederent M. Licinium Crassum non ignarum eius consili fuisse; quia Cn. Pompeius, invisus ipsi, magnum exercitum ductabat, cuiusvis opes voluisse contra illius potentiam crescere, simul confisum, si coniuratio valuisset, facile apud illos principem se fore.



Não menos importante é perceber a referência que Salústio faz a Crasso, inimigo político de seu padrinho, Júlio César. No momento em que Salústio concluía sua obra, Crasso já estaria morto devido à sua decisão impetuosa de tentar superar as vitórias militares de César e Pompeu, atacando e conquistando os partos. Nessa empreitada, ele não foi bem-sucedido e perdeu a vida. Mas por meio dessa referência a Crasso, mais uma vez percebemos a posição de Salústio no cenário político descrito por ele em sua obra.

Em outra referência aos inimigos de seu padrinho, Salústio narra:

XVIII. 1. Ora, do mesmo modo, anteriormente, uns poucos conjuraram contra a república, dentre os quais estava Catilina. Dela falarei da maneira mais verídica possível. 2. No consulado de Lúcio Tulo e Mânio Lépido, Públio Autrônio e Públio Sula, designados cônsules, foram acusados de acordo com as leis de corrupção eleitoral e condenados. 3. Pouco tempo depois, Catilina, acusado de concussão, fora impedido de disputar o consulado porque não conseguira apresentar sua candidatura dentro do prazo legal. 4. Havia, na mesma época, Gneu Pisão, um jovem nobre de extrema audácia, pobre, sedicioso, a quem a penúria e o mau caráter estimulavam à perturbação da ordem pública. 5. Com ele, Catilina e Autrônio, por volta das nonas de dezembro, depois de informarem seu plano, preparavam-se para assassinar os cônsules Lúcio Cota e Lúcio Torquato no Capitólio, nas calendas de janeiro, tomar eles próprios os fascas e enviar Pisão com um exército para ocupar as duas Hispânias. 6. Conhecida a trama, adiaram novamente o plano do assassinato para as nonas de fevereiro. 7. Já então maquinavam a ruína não apenas dos cônsules, mas da maior parte dos senadores. 8. É que se Catilina não se tivesse precipitado em dar o sinal a seus cúmplices diante da Cúria, naquele dia teria sido perpetrado o mais terrível crime desde a fundação da cidade de Roma. Por não se terem reunido homens armados em número suficiente, tal fato frustrou o plano. XIX. 1. Posteriormente, **Pisão foi enviado à Hispânia citerior como questor propretor por influência de Crasso, porque o sabia inimigo infesto a Gneu Pompeu.** 2. O Senado, contudo, não lhe concedera a província de mau grado, já que desejava longe da República esse homem abominável; ao mesmo tempo, muitos dos bons cidadãos julgavam que ele representava segurança, e já então era temível o poderio de Gneu Pompeu. 3. Mas esse Pisão foi morto na província pelos cavaleiros hispanos que comandava no exército, durante uma marcha. 4. **Há quem diga**



que os bárbaros não puderam suportar suas ordens injustas, arrogantes, cruéis; outros, por sua vez, que esses cavaleiros, clientes antigos e fiéis de Gneu Pompeu, atacaram Pisão com o consentimento daquele; que os hispanos, além disso, nunca cometeram um crime tal, mas toleraram muitos governos duros anteriormente. Quanto a nós, deixemos tal questão em suspenso. 5. Da primeira conjuração já se falou o bastante. (Salústio 2015, cap. 18)¹¹

Percebe-se aqui que Salústio salienta, ainda que com alguma sutileza, a participação de Pompeu e novamente de Crasso em esquemas e práticas consideradas desonrosas ou desleais para os cidadãos romanos. Embora ele próprio sugira que não há comprovação da participação e se abstenha de opinar, deixando a questão "em suspenso", ele indica que os hispânicos jamais cometeram tal tipo de crime anteriormente, sugerindo ao leitor que talvez houvesse motivos diversos para que o fizessem, como uma possível ordem de Pompeu.

Ainda sobre a visão de Salústio sobre Roma e os diferentes estratos sociais:

XXXVI. [...] 4. Naquele tempo, o império do povo romano pareceu-me num estado absolutamente deplorável. Embora todas as terras domadas pelas armas lhe obedecessem do nascer ao pôr do sol, em Roma afluíssem a paz e as riquezas, que os mortais consideram o bem supremo, houve cidadãos que buscavam arruinar a si próprios e à República com ânimo obstinado. 5. De fato, apesar de dois decretos do senado, ninguém, de tamanha multidão, revelara a conjuração movido pela recompensa, nem um único sequer de todos eles abandonara o acampamento de Catilina: tão grandes eram

¹¹ Salústio, *De coniuratione Catilinae* (versão em latim), disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/sall.html>. O texto original em latim é o seguinte: [Texto em latim]:

Sed antea item coniuravere pauci contra rem publicam, in quibus Catilina fuit. De qua, quam verissime potero, dicam. L. Tullo et M'. Lepido consulibus P. Autronius et P. Sulla designati consules legibus ambitus interrogati poenas dederant. Post paulo Catilina pecuniarum repetundarum reus prohibitus erat consulatum petere, quod intra legitimos dies profiteri nequiverat. Erat eodem tempore Cn. Piso, adolescens nobilis, summae audaciae, egens, factiosus, quem ad perturbendam rem publicam inopia atque mali mores stimulabant...



a força da doença e, por assim dizer, a peste que haviam assolado a maioria dos ânimos dos cidadãos.

XXXVII. 1. E não eram apenas os que haviam sido cúmplices da conjuração que tinham a mente perturbada, mas a plebe toda, de maneira geral, aprovava os desígnios de Catilina pelo desejo de revolução. 2. De resto, parecia fazê-lo segundo sua tradição, 3. pois sempre, numa cidade, os que não têm recurso algum invejam os bons, exaltam os maus; odeiam o antigo, anseiam o novo; por odiarem sua própria condição, desejam mudar tudo; alimentam-se, irrefletidamente, de desordem e sedições, uma vez que a pobreza é uma posse que se conserva facilmente, sem dano. 4. Ora, a plebe urbana, ela, sim, precipitava-se sobre muitas causas. 5. Antes de tudo, aqueles que em toda parte se sobressaíam principalmente pela desonestidade e petulância, outros, do mesmo modo, que haviam perdido o patrimônio em situações desonrosas, por fim, todos os que o escândalo e o crime haviam levado ao exílio haviam afluído a Roma como a um cavername. 6. De resto, muitos, lembrados da vitória de Sula, por perceberem que alguns dos soldados rasos eram senadores, outros eram tão ricos que passavam a vida em fausto e padrão de reis, cada um deles tinha a esperança, caso pegasse em armas, de obter, com a vitória, coisas tais para si. 7. Além disso, a juventude, que suportara a falta de recursos nos campos com os ganhos das próprias mãos, preferira, movida pelas distribuições privadas e públicas, o ócio urbano a um trabalho ingrato. Eles e os mais todos alimentavam-se do mal público. 8. Daí não ser muito de admirar que homens pobres, de mau caráter, enorme esperança, cuidassem da República e de si mesmos igualmente. 9. Demais, aqueles que, com a vitória de Sula, tiveram seus parentes proscritos, seus bens confiscados, seu direito de liberdade diminuído, aguardavam o resultado da guerra com ânimo nada diferente. 10. Além disso, todos aqueles que eram de facções diferentes da do senado preferiam a agitação da República a ter menor poder. 11. Foi assim que esse mal voltou-se contra a cidade pós tantos anos. (Salústio 2015, caps. 36-37)¹²

¹² Salústio, *De coniuratione Catilinae* (versão em latim), disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/sall.html>. O texto original em latim é o seguinte:

[Texto em latim]:

Sed ipse paucos dies conmoratus apud C. Flaminium in agro Arretino, dum vicinitatem antea sollicitatam armis exornat, cum fascibus atque aliis imperi insignibus in castra ad Manlium contendit. Haec ubi Romae comperta sunt, senatus Catilinam et Manlium hostis iudicat, ceterae multitudini diem statuit, ante quam sine fraude liceret ab armis discedere praeter rerum capitalium condemnatis...

Os capítulos XXXVI e XXXVII da obra de Salústio apresentam novamente um retrato contundente do estado decadente do império romano. Salústio segue reforçando a descrição de uma sociedade marcada pela corrupção e pela falta de valores morais. A multidão, influenciada por uma espécie de doença coletiva, apoiava os desígnios revolucionários de Catilina, o que para Salústio constitui um comportamento natural aos menos abastados, conferindo-lhes um desejo inato pela desordem. Segundo Salústio, a plebe urbana, insatisfeita e ávida por mudanças, alimentava-se do mal público, em meio a uma atmosfera de instabilidade política, o que é mais uma das demonstrações da visão de Salústio sobre os menos abastados. Salústio também destaca a posição dos herdeiros políticos de Sula, soldados rasos que conseguiram ascender na carreira política devido ao regime autoritário de seu líder. Essa ascensão causava inveja nos jovens das elites, pois eles eram os que normalmente ocupariam essas posições.

Em outro trecho:

XLVIII. 1. Enquanto isso, revelada a conjuração, a plebe, que, sedenta de revolução num primeiro momento, era totalmente favorável à guerra, muda de opinião, execra os planos de Catilina, exalta Cícero aos céus: como se livre da escravidão, era tomada de contentamento e alegria. 2. De fato, julgava que os demais crimes de guerra lhe trariam mais proveito do que prejuízo, mas considerava que o incêndio seria cruel, desmedido e extremamente calamitoso a si mesma, visto que todos os seus recursos diziam respeito às necessidades cotidianas e aos cuidados do corpo. (Salústio, 2015, cap. 48)¹³

Neste momento, percebemos uma descrição de uma plebe acovardada, que mudou de lado e abandonou o conspirador Catilina à própria sorte. Para eles, que eram considerados indignos e não preocupados com um comportamento moral e honroso,

¹³ Salústio, *De coniuratione Catilinae* (versão em latim), disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/sall.html>. O texto original em latim é o seguinte:
[Texto em latim]:

Interea plebs coniuratione patefacta, quae primo cupida rerum novarum nimis bello favebat, mutata mente Catilinae consilia execrari, Ciceronem ad caelum tollere, veluti ex servitute erepta gaudium atque laetitiam agitabat. Namque alia belli facinora praeda magis quam detrimento fore, incendium vero crudele, immoderatum ac sibi maxime calamitosum putabat, quippe cui omnes copiae in usu cotidiano et cultu corporis erant.



apenas as necessidades imediatas importavam. Salústio, adepto da filoso/fia estóica, sugere que esses apegos às necessidades imediatas e do corpo são ainda mais indignos, indicando que essa plebe era desprovida de qualquer "vigor intelectual".

Antes de encerrarmos este capítulo, gostaríamos de destacar o ápice das demonstrações de Salústio em relação aos membros de sua própria classe, evidenciado na descrição do final da vida de Catilina, que encontrou seu fim na batalha de Pistoia:

LVII. [...] Ora, Catilina, tão logo percebe estar cercado pelas montanhas e pelas tropas de inimigos, a situação desfavorável em Roma, nenhuma esperança de fuga ou defesa, considerando que o melhor a fazer em tal situação era tentar a fortuna na guerra, decidiu combater com Antônio o quanto antes. 6. Assim, convocando uma assembleia, proferiu um discurso do seguinte teor:

LVIII. 1. — Estou convencido, soldados, de que palavras não aumentam a bravura, e de que o discurso de um comandante não faz um exército passar de indolente a incansável, ou de covarde a corajoso. 2. Quanta audácia há no ânimo de cada um por natureza e caráter costuma ficar evidente na guerra. Aquele a quem nem a glória, nem os riscos inflamam, em vão se exortaria; o temor em seu ânimo obstrui seus ouvidos. 3. Mas eu vos convoquei para vos advertir brevemente e, ao mesmo tempo, revelar a motivação de meus desígnios. 4. Sem dúvida sabeis, soldados, quanta ruína a apatia e a falta de coragem de Lêntulo trouxeram a ele próprio e a nós, e de que modo, enquanto aguardo defesas da cidade, não pude partir para a Gália. 5. Agora, na verdade, todos sabeis, junto comigo, em que pé está a nossa situação. 6. Dois exércitos de inimigos, um da Cidade, outro da Gália, nos bloqueiam. A carência de grãos e demais suprimentos nos impede de ficar mais tempo neste local, por mais que nosso ânimo o suporte. 7. Para onde quer que se decida ir, o caminho terá de ser aberto a ferro. 8. Por isso vos aconselho que sejais bravos e dispostos e, ao entrar em combate, que vos lembreis que portais as riquezas, a honra, a glória, bem como a liberdade e a pátria, em vossas destros. 9. Se vencemos, tudo estará seguro para nós; as vias em grande número, os municípios e as colônias se abrirão. 10. Se cedermos ao medo, essas mesmas coisas nos serão adversas, nem lugar ou amigo algum protegerá a quem as armas não protegerem. 11. De resto, soldados, não pesa a mesma necessidade sobre nós e eles: nós lutamos pela pátria, pela liberdade, pela vida; para eles, é inútil lutar pelo poder de uma minoria. 12. Por isso, avançai com bastante audácia, lembrados de vosso antigo valor. 13. Era-vos possível passar a vida com extrema torpeza no exílio; alguns de vós podíeis, em Roma, livrando-se dos bons cidadãos, esperar os recursos alheios. 14. Por tais ações parecerem



terríveis e intoleráveis a homens de verdade, decidistes seguir este caminho. 15. Se quereis deixá-lo para trás, é preciso audácia; ninguém, senão o vencedor, troca a guerra pela paz. 16. De fato, ter esperança de salvação na fuga, depois de se afastarem dos inimigos as armas com que se protege o corpo — isso é realmente demência. 17. Sempre, em combate, enfrentam maior perigo os que mais temem; a audácia é considerada uma muralha. 18. Quando vos observo, soldados, e quando considero vossos feitos, toma-me uma grande esperança de vitória. 19. Vosso ânimo, vossa idade, vosso valor me encorajam, para não falar da necessidade, que mesmo os covardes torna corajosos. 20. De fato, a estreiteza deste lugar impede que um grande número de inimigos nos possa cercar. 21. Por isso, se a fortuna invejar vosso valor, cuidai para não perderdes a vida sem vingança, e para que não sejais trucidados como gado, depois de capturados, antes que, combatendo à maneira de homens de verdade, deixeis aos inimigos uma vitória sangrenta e dolorosa.

LIX. 1. Assim que disse tais palavras, depois de aguardar por um breve momento, ordena que se deem os sinais e conduz as fileiras ordenadas a um terreno plano. Então, afastando todos os cavalos, a fim de que os soldados, pelo perigo igualado, tivessem maior coragem, ele próprio, a pé, ordena o exército de acordo com o terreno e as tropas. 2. De fato, como havia uma planície entre os montes à esquerda e um rochedo escarpado à direita, posta oito coortes na linha de frente, dispõe em formação mais cerrada os estandartes das demais como reserva. Leva os seus centuriões, todos eles seletos e veteranos, além dos mais bem armados soldados rasos, à primeira fileira. Ordena a Caio Mânlio que se encarregue do flanco direito, a um fesulano, do esquerdo: ele mesmo, junto com os libertos e colonos, posiciona-se diante do estandarte que, segundo se dizia, Caio Mário mantinha em seu exército na guerra contra os cimbrós. 4. Do outro lado, no entanto, Caio Antônio, sofrendo de gota, impossibilitado de participar do combate, confia seu exército ao lugar-tenente Marco Petreio. 5. Este posiciona na linha de frente as coortes veteranas que recrutara em virtude da insurreição; depois delas, o restante do exército, como reserva. Ele em pessoa, flanqueando-os a cavalo, chama cada um pelo nome, encoraja-os, roga que se lembrem de que lutam contra bandidos desarmados pela pátria, pelos filhos, pelos altares e Lares contra bandidos desarmados. 6. Homem com experiência militar, porque estivera, com grande glória, por mais de trinta anos no exército, como tribuno, comandante, lugar-tenente ou pretor, conhecia pessoalmente a maioria de seus homens e seus bravos feitos; rememorando-os, inflamava os ânimos dos soldados.

LX 1. Ora, quando Petreio, depois de passar tudo em revista, dá o sinal com a trombeta, ordena às coortes que avancem lentamente; o mesmo faz o exército



dos inimigos. 2. Assim que se chegou ao ponto de onde a batalha poderia ser iniciada pelos soldados de armadura ligeira, com enorme clamor, travam combate com as insígnias voltadas contra o inimigo; renunciam aos pilos, luta-se com gládios. 3. Os veteranos, lembrados de seu antigo valor, atacam brutalmente corpo-a-corpo; aqueles opõem resistência sem temor — combate-se com força máxima. 4. Enquanto isso, Catilina encontra-se na primeira fileira com as forças ligeiras, socorre os que estão em perigo, busca substitutos para os feridos, tudo provê, muito combate ele próprio, não raro fere o inimigo; executava a um só tempo os deveres de um soldado valeroso e de um bom comandante. 5. Petreio, ao perceber que Catilina, ao contrário do que imaginara, combatia com grande força, conduz a coorte pretoriana para o meio dos inimigos e mata-os em sua desordem e resistência isolada; em seguida, ataca os demais por ambos os flancos. 6. Mânlio e o fesulano, lutando nas primeiras linhas, tombam. 7. Catilina, tão logo percebe suas tropas dispersadas e que sobrevive com poucos, lembrado de sua estirpe e de sua antiga dignidade, lança-se contra o ponto mais cerrado de inimigos e ali, combatendo, é traspassado.

LXI. 1. Ora, só depois de encerrado o combate era possível perceber quanta audácia e quanta bravura havia no exército de Catilina. 2. De fato, quase todas as posições que cada um tomara lutando, quando vivo, estavam cobertas por seus corpos depois de perderem a vida. 3. Uns poucos, que a coorte pretoriana, em seu meio, dispersara, estavam um pouco mais distantes, mas todos haviam tombado com ferimentos sofridos face a face. 4. Catilina, porém, foi encontrado longe dos seus, em meio aos cadáveres dos inimigos, respirando ainda um pouco e retendo em seu semblante a ferocidade que tivera em vida. 5. Por fim, de todo o contingente, nenhum cidadão de nascimento livre foi capturado, fosse em combate ou em fuga: 6. dessa forma, todos haviam igualmente poupado suas vidas e as dos inimigos. 7. E, no entanto, o exército do povo romano não conquistara uma vitória alegre ou sem sangue: os mais bravos haviam tombado em combate ou o haviam deixado gravemente feridos. 8. Muitos homens, por sua vez, que haviam deixado o acampamento para ver ou pilhar, encontravam, ao revolver os cadáveres dos inimigos, alguns, um amigo, parte, um hóspede ou parente; houve também quem reconhecesse seus inimigos. 9. Assim, diversamente, por todo o exército era-se tomado de alegria, tristeza, de dor e felicidade. (Salústio, 2015, caps. 57-61)¹⁴

¹⁴ Salústio, *De coniuratione Catilinae* (versão em latim), disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/sall.html>. O texto original em latim é o seguinte: [Texto em latim]:

Nesta longa passagem, Salústio nos entrega muitas nuances e encerra a crônica de Catilina, jovem nobre e ambicioso que encontrou no campo de batalha o fim para a sua tentativa de golpe contra a república. Ademais, Salústio nos entrega um relato primoroso das horas finais de Catilina, no melhor estilo “tucididiano”, com a descrição de uma batalha memorável entre os conjuradores e os defensores da república. Outra característica bastante perceptível é o cenário de redenção para Catilina, que ao longo de todo o texto foi descrito de maneira dúbia, ora como traidor inescrupuloso, ora como um homem de com qualidades.

E aqui talvez o leitor se pergunte, Por que Salústio Faz isso? Para responder isso, podemos recorrer a Bourdieu e sua definição sobre classe social:

(...) conjuntos de agentes que ocupam posições semelhantes e que, colocados em condições semelhantes e sujeitos a condicionamentos semelhantes, têm, com toda a probabilidade, atitudes e interesses semelhantes, logo, práticas e tomadas de posições semelhantes. (Bourdieu 1998, 136 apud Tineu 2017, 101)

Partindo de Bourdieu nos fica muito claro porque Salústio adota essa posição. Com base no contexto e na sua biografia, podemos pensar que ele próprio tem muito mais em comum com o próprio Catilina do que gostaria de admitir. Sendo membro da mesma classe, em meio a tantas diferenças, pontos em comum se encontram, são talvez, orientados pelos mesmos desejos e signos.

Como veremos no capítulo seguinte sobre as mulheres romanas, e vimos neste sobre os grupos subalternos, Salústio não se mostra tão piedoso com estes, colocando-os em uma posição sempre servil e maliciosa, denotando as piores características deles e condenando-os em suas páginas. Concluindo esta etapa, reiteramos a importância de considerar o contexto em que ele está inserido e o público ao qual ele destinava seus textos, muito provavelmente composto por sujeitos em posição semelhante e de igual desdém pela plebe.

Sed postquam in castra nuntius pervenit Romae coniurationem patefactam, de Lentulo et Cethego ceterisque, quos supra memoravi, supplicium sumptum, plerique, quos ad bellum spes rapinarum aut novarum rerum studium illexerat, dilabuntur; reliquos Catilina per montis asperos magnis itineribus in agrum Pistoriensem abducti eo consilio, uti per tramites occulte perfugeret in Galliam Transalpinam...



O feminino em Salústio

Apesar de não serem tão numerosos os trechos em que Salústio se refere a mulheres, na maioria esmagadora, senão em todos, ele o fará por meio de referências negativas ao comportamento feminino. E é este breve recorte o foco de nosso trabalho e sobre o qual desenvolveremos mais adiante.

É evidente que Salústio não caminhou sozinho ao retratar as mulheres de tais maneiras, uma vez que contemporâneos como Cícero e Tito Lívio também em certa medida também reproduziram em suas obras discursos que atestam a posição de inferioridade das mulheres em relação aos homens, como podemos perceber no seguinte trecho de *A Amizade*:

46 - Mas outros sustentam teses muito mais indignas, aludi brevemente a isso há pouco: seria por necessidade de assistência e de proteção, e não de simpatia e de afeição, que se busca a amizade; segundo esse princípio, é na medida em que alguém possui menos solidez e menos forças viris que mais buscará a amizade; é o que explicaria **por que as frágeis mulheres buscam** mais a proteção da amizade que os homens; e os infelizes, mais que os reputados felizes. (Cícero 1997, Cap. 13)

E em *Ab Urbe Condita*:

Quando passaram alguns dias, Sexto Tarquínio, sem deixar que Colatino soubesse, levou apenas um acompanhante e foi para Collatia. Sendo bem recebido, pois ninguém suspeitava de seu propósito, ele foi levado após o jantar para um quarto de hóspedes. Ardendo de paixão, ele esperou até que lhe parecesse que tudo ao seu redor estava seguro e todos estavam dormindo profundamente; então, sacando sua espada, ele se aproximou da dormindo Lucrécia. Segurando a mulher com sua mão esquerda em seu peito, ele disse: "Fique quieta, Lucrécia! Sou Sexto Tarquínio. Minha espada está em minha



mão. Emita um som, e você morre!" Assustada, a mulher despertou de seu sono. Não havia ajuda à vista, apenas a morte iminente. Então Tarquínio começou a declarar seu amor, a implorar, a misturar ameaças com orações, a usar todos os recursos contra o coração de mulher dela. Quando ele a encontrou obstinada e imóvel até mesmo pelo medo da morte, **ele foi além e ameaçou-a com desgraça, dizendo que quando ela estivesse morta ele mataria seu escravo e o colocaria nu ao lado dela, para que pudesse ser dito que ela fora morta em adultério com um homem de condição vil.** Diante deste terrível prospecto, sua resoluta modéstia foi superada, como que à força, por sua luxúria vitoriosa; e Tarquínio partiu, exultando em sua conquista da honra de uma mulher. Lucrécia, lamentando seu grande desastre, enviou a mesma mensagem para seu pai em Roma e para seu marido em Ardea. (Tito Lívio, 1919 tradução de Heinemann cap. 58, grifo nosso)

Nos dois trechos anteriormente citados, podemos perceber claramente qual era a posição que as mulheres ocupavam. Em Cícero, são representadas como figuras em situação de tal vulnerabilidade que, se a amizade fosse baseada na obtenção de vantagens, seriam elas as primeiras a recorrer à amizade. Já no caso de Tito Lívio, sabendo do destino de Lucrécia após ser violentada por Tarquínio, é notável que mesmo para as mulheres da elite, era preferível a morte à viver com a desonra, ou que a ciência de relacionamentos com escravos era ainda pior que a morte para essas mulheres. Isso fez com que Lucrécia cedesse e posteriormente tirasse a própria vida para preservar a honra de sua família.

Na análise dos escritos contemporâneos a Salústio, é evidente que diversos autores compartilhavam uma visão semelhante sobre a feminilidade na Roma Antiga. Por meio de suas obras, percebemos uma representação das mulheres que reflete valores culturais e sociais predominantes na época. Autores como Cícero e Tito Lívio, por exemplo, abordavam a posição das mulheres na sociedade romana com uma lente que enfatizava a submissão e a vulnerabilidade das mulheres. Suas narrativas retratam as mulheres como figuras de segunda categoria, muitas vezes colocadas em situações de desvantagem e opressão. Além disso, esses autores exploravam a ideia de que a reputação e a honra das mulheres estavam intrinsecamente ligadas ao comportamento sexual e à fidelidade ao casamento, refletindo assim a moralidade patriarcal da sociedade romana. Portanto, ao examinar os escritos de autores contemporâneos de Salústio, podemos observar uma convergência de perspectivas



Exposto isso, leiamos o seguinte trecho da obra de Salústio:

XV. 1. Já de início o jovem Catilina cometera diversos adultérios abomináveis: com uma virgem nobre, com uma sacerdotisa de Vesta, outros do gênero contra a lei humana e divina. 2. Por fim, tomado de amor por Aurélia Orestila, de quem **um homem honesto jamais louvou senão a beleza**, passa por certo que, como ela hesitava em desposá-lo, temendo um enteado em idade adulta, Catilina matou seu filho e esvaziou sua casa para as núpcias criminosas. 3. Parece-me que esse foi o principal motivo de apressar o crime. 4. De fato, seu ânimo impuro, infesto a deuses e homens, não conseguia ter descanso, fosse na vigília, fosse no sono, de tal modo o

remorso devastava sua mente aterrorizada. 5. Então sua cor era pálida, turvos, seus olhos; seu passo, rápido por vezes, por vezes, lento: em suma, a insânia estava em sua face e em seu rosto. (tradução de Scatolin, 2015, cap. 15)¹⁵

Neste momento gostaríamos de relembrar ao leitor a inclinação de Salústio a perdoar e tecer elogios a Catilina, o que não se repete com as mulheres da república, que no máximo são exaltadas pela sua beleza e somente isso. A única característica passível de elogio numa mulher é a beleza, denotando mais uma vez a posição das mulheres na mente de Salústio, como seres incômodos, de menor importância e que nada poderiam oferecer senão a sua beleza.

Noutro trecho identifica-se mais uma vez a posição das mulheres enquanto sinônimos de um comportamento lascivo e incorreto para Salústio.

¹⁵ Salústio. *De coniuratione Catilinae* (versão em latim). Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/sall.html>. O texto original em latim é o seguinte:

[Texto em latim]:

Iam primum adulescens Catilina multa nefanda stupra fecerat, cum virgine nobili, cum sacerdote Vestae, alia huiusce modi contra ius fasque. Postremo captus amore Aureliae Orestillae, cuius praeter formam nihil unquam bonus laudavit, quod ea nubere illi dubitabat timens privignum adulta aetate, pro certo creditur necato filio vacuum domum scelestis nuptiis fecisse. Quae quidem res mihi in primis videtur causa fuisse facinus maturandi. Namque animus impurus, dis hominibusque infestus neque vigiliis neque quietibus sedari peterat: ita conscientia mentem excitam vastabat. Igitur color ei exsanguis, foedi oculi, citus modo, modo tardus incessus: prorsus in facie vultuque vecordia inerat.



XIII. [...] 3. Ora, espalhara-se um desejo não menor de adultério, orgias e demais dissipações: **os homens comportam-se como mulheres, estas põem à venda a castidade**; tudo examinam em terra e mar em busca de diferentes iguarias; dormem antes de ter sono; não aguardam fome ou sede, nem frio ou cansaço, mas antecipam-nos todos pelo excesso. 4. Tais coisas incitavam a juventude aos crimes, quando os bens familiares faltavam: não era fácil, a um ânimo impregnado de vícios, privar-se dos prazeres; por isso entregaram-se por todos os meios aos ganhos e aos gastos, sem qualquer moderação. (cap. 13)¹⁶

Quando Salústio nos diz “os homens comportam-se como mulheres”, podemos ler isso como um sinal de diversos comportamentos negativos. Expressando seu pensamento estoíco, é possível ler como o feminino está atrelado aos excessos, a falta de moderação que deveria ser tão cara aos romanos de boa índole. Ainda sobre este trecho, pensemos na Lucrecia que teve sua história contada por Tito Lívio. Se mesmo a morte é preferível a uma vida de desonra, Salústio, membro da elite letrada, havia de saber muito bem o quão impactante era redigir em seus manuscritos falando sobre como as mulheres colocavam em venda algo tão “precioso” para sua moral. Podemos identificar algo exposto por Feitosa (2008), no qual muito provavelmente ao se comportar como mulheres, Salústio expunha também uma possível passividade sexual desses homens, algo que coloca também estes numa posição de segunda categoria.

¹⁶ Salústio. *De coniuratione Catilinae* (versão em latim). Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/sall.html>. O texto original em latim é o seguinte:

[Texto em latim]:

Nam quid ea memorem, quae nisi iis, qui videre, nemini credibilia sunt: a privatis compluribus subvorsos montis, maria constrata esse? Quibus mihi videntur ludibrio fuisse divitiae: quippe, quas honeste habere licebat, abuti per turpitudinem properabant. Sed libido stupri, ganeae ceterique cultus non minor incusserat: viri muliebria pati, mulieres pudicitiam in propatulo habere; vescendi causa terra marique omnia exquirere; dormire prius, quam somni cupido esset; non famem aut sitim, neque frigus neque lassitudinem opperiri, sed omnia luxu antecapere. Haec iuventutem, ubi familiares opes defecerant, ad facinora incendebant: animus inbutus malis artibus haud facile libidinibus carebat; eo profusius omnibus modis quaestui atque sumptui deditus erat.



XXIII. Ora, nessa conjuração estava Quinto Cúrio, oriundo de estrato não obscuro, coberto de escândalos e delitos, a quem os censores haviam expulsado do senado por improbidade. 2. A frivolidade desse homem não era menor do que sua audácia: não ponderava calar o que ouvia, nem ocultar seus próprios crimes, nem, enfim, o que dizia ou fazia. 3. Tinha com Fúlvia, mulher nobre, uma antiga relação de adultério; como já não lhe agradasse, uma vez que não podia presenteá-la pela falta de recursos, repentinamente, vangloriando-se, pôs-se a prometer mares e montes e, por vezes, a ameaçá-la de morte, caso não se submetesse a ele; por fim, passou a agir de maneira mais feroz do que de costume. (Salústio 2015)¹⁷

Neste trecho, podemos identificar algumas características de Fulvia, amante de Quinto Cúrio, como a ambição, exposta pela necessidade de Q. Curio de lhe presentear para que ela se mantivesse atraída por ele. Tais atitudes podem nos permitir identificar a visão de Salústio, que, em seus escritos, são frequentemente identificadas pela ambição, volubilidade e o uso da sedução.

Salústio faz neste trecho algo bastante comum no que tange a representação das mulheres pela historiografia ao longo dos séculos. Como evidenciado por Genovese (1987) ao falar da “história de homens e batalhas”:

¹⁷ Salústio, *De coniuratione Catilinae* (versão em latim), disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/sall.html>. O texto original em latim é o seguinte:

[Texto em latim]:

Sed in ea coniuratione fuit Q. Curius, natus haud obscuro loco, flagitiis atque facinoribus coopertus, quem censores senatu probri gratia moverant. Huic homini non minor vanitas inerat quam audacia: neque reticere, quae audierat, neque suamet ipse scelera occultare, prorsus neque dicere neque facere quicquam pensi habebat. Erat ei cum Filvia, muliere nobili, stupri vetus consuetudo. Cui cum minus gratus esset, quia inopia minus largiri poterat, repente glorians maria montisque polliceri coepit et minari interdum ferro, ni sibi obnoxia foret, postremo ferocius agitare, quam solitus erat. At Fulvia insolentiae Curi causa cognita tale periculum re publicae haud occultum habuit, sed sublato auctore de Catilinae coniuratione, quae quoque modo audierat, compluribus narravit. Ea res in primis studia hominum accendit ad consulatum mandandum M. Tullio Ciceroni. Namquam antea pleraque nobilitas invidia aestuabat et quasi pollui consulatum credebant, si eum quamvis egregius homo novus adeptus foret. Sed ubi periculum advenit, invidia atque superbia post fuere.



Nesta história, afirma ela, não havia lugar para as mulheres. Mas não era só para mulheres que não havia lugar: também não havia lugar para quem não ocupava cargos no Estado ou não dirigia guerras, não importando se fossem homens ou mulheres. Nesta perspectiva da “história de governantes e de batalhas”, as mulheres só eram incluídas quando ocupavam, eventualmente, o trono (em caso de ausência de filho varão) ou então quando se tornavam a “face oculta” que governava o trono, ou a república, por trás das cortinas, dos panos, do trono ou seja lá do que for, numa clara insinuação sensual/sexual que pensa que as coisas são decididas nos leitos de amantes. Estes leitos costumam ser considerados os responsáveis pelas “grandes” decisões da história, e promovem a queda ou a ascensão de governantes. (apud Pedro 2005)

A mesma ideia sobre a representação feminina será encontrada em outros autores, como DUBY, onde ele afirma que "as mulheres representadas estão sempre ligadas a um homem". O reflexo que vemos dessas mulheres é o presente nos olhos dos homens, geralmente pertencentes às elites, que se dedicaram a relatar de alguma forma a atuação das mulheres.

Outros trechos da obra de SALÚSTIO em que ele se refere às mulheres são nos capítulos XXIV e XXV, onde ele irá discorrer sobre as esposas dos homens aliciados por CATILINA, e principalmente sobre SEMPRÔNIA:

XXIV. [...] 3. Conta-se que, naquela época, aliciara inúmeros homens de toda estirpe, mesmo algumas mulheres que, de início, haviam suportado enormes gastos pela venda do corpo, depois, quando a idade pusera medida aos ganhos, mas não ao luxo, haviam contraído grandes dívidas. 4. **Por meio delas, Catilina acreditava poder sublevar a escravaria urbana, incendiar a Urbe, aliciar seus maridos ou matá-los.**

XXV. 1. Ora, entre elas estava Semprônia, que não raro cometera diversos crimes de **uma audácia varonil**. 2. Essa mulher era bastante afortunada por sua estirpe e beleza, além disso, por seu marido e filhos; versada nas letras gregas e latinas, na cítara, na dança **com mais graça do que o necessário a uma mulher honesta**, em muitos outros dons que são instrumentos da luxúria. 3. Mas qualquer coisa sempre lhe foi mais cara do que a honra e o pudor; não seria fácil discernir se poupava menos dinheiro ou reputação; **sua libido era**



de tal modo inflamada que mais vezes procurava os homens do que estes a procuravam. 4. Ora, ela não raro traíra, anteriormente, a confiança recebida, negara um empréstimo sob juramento, fora cúmplice de assassinato, derrocara pela luxúria e privação. 5. Sua inteligência, contudo, não era vulgar: capaz de compor versos, provocar o riso, empregar uma linguagem ora moderada, ora insinuante, ora obscena - em suma, havia nela muitos encantos e muita graça. (Salústio 2015, cap. 24-25, grifo nosso)¹⁸

No primeiro trecho que destacamos, cabe ressaltar a semelhança do discurso de Salústio com observações feitas séculos depois na Idade Média, onde a mulher ocupava uma posição semelhante, sendo vista como aquilo que aproximava os homens do diabo e dos comportamentos pecaminosos. Já no trecho seguinte, Salústio nos mostra sua compreensão do comportamento moral e sinônimos de caráter para as mulheres. Nos trechos destacados visualizamos diversos elementos passíveis de análise nos escritos de Salústio: o modo como ele destaca que as mulheres aderiram à prostituição para manter seus luxos; o uso de "audácia varonil" para se referir à coragem de Sempronia, no qual no texto original, ele emprega "virilis audaciae", evidenciando claramente que a coragem é uma característica dos homens; o modo com que se refere a Sempronia pelo fato dela saber dançar, onde diz "versada [...] na dança com mais graça do que o necessário a uma mulher honesta".

Ao avançarmos no trecho, Salústio acrescenta mais pontos sobre suas visões de mundo que gostaríamos de destacar aqui, tais como: "qualquer coisa sempre lhe foi mais cara que o pudor", "sua libido era tão inflamada que buscava mais frequentemente os homens do que estes a procuravam", "sua inteligência, contudo, não era vulgar: capaz de compor versos, provocar o riso, empregar uma linguagem ora moderada, ora insinuante,

¹⁸ Salústio, *De coniuratione Catilinae* (versão em latim), disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/sall.html>.

Texto em latim:

Igitur comitiis habitis consules declarantur M. Tullius et C. Antonius. Quod factum primo popularis coniurationis concusserat. Neque tamen Catilinae furor minuebatur, sed in dies plura agitare: arma per Italiam locis opportunis parare, pecuniam sua aut amicorum fide sumptum mutuam Faesulas ad Manlium quendam portare, qui postea princeps fuit belli faciundi. Ea tempestate plurimos cuiusque generis homines adscivisse sibi dicitur, mulieres etiam aliquot, quae primo ingentis sumptus stupro corporis toleraverant, post, ubi aetas tantummodo quaestui neque luxuriae modum fecerat, aes alienum grande conflaverant. Per eas se Catilina credebat posse servitia urbana sollicitare, urbem incendere, viros earum vel adiungere sibi vel interficere...



ora obscena”. Todos esses trechos apresentam um vislumbre do mundo visto por Salústio, no qual ele se sentia compelido a denotar de forma negativa todos os comportamentos que desviavam daquilo que se compreendia por uma mulher virtuosa.

Já caminhando para a conclusão de nossa análise sobre *Bellum Catilinae*, gostaríamos de inserir mais dois trechos para uma melhor compreensão de como a ideia de feminino se dissocia da coragem aos olhos de Salústio:

XXXI. [...] 3. Além disso, as mulheres, tomadas de um temor inusitado da guerra, dada a grandeza da República, carpem-se, erguem as mãos súplices aos céus, comiseram-se de seus filhos pequenos, oram, tudo temem, abandonam a soberba e os prazeres e desconfiam de si e da pátria.

LII.[...] 29. Não é com votos ou súplicas mulieris que se granjeia a ajuda dos deuses: pela vigília, pela ação, pela boa deliberação é que tudo tem bom êxito. Quando nos entregamos à indolência e à apatia, em vão imploramos aos deuses - eles estão irados e hostis. (Salústio 2015, grifo nosso)¹⁹

O simples fato de ser mulher já a distancia da coragem, da pátria e até mesmo dos

¹⁹ Salústio, *De coniuratione Catilinae* (versão em latim), disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/sall.html>.

Texto em latim:

Quibus rebus permota civitas atque inmutata urbis facies erat. Ex summa laetitia atque lascivia, quae diuturna quies pepererat, repente omnis tristitia invasit: festinare, trepidare, neque loco neque homini cuiquam satis credere, neque bellum gerere neque pacem habere, suo quisque metu pericula metiri. Ad hoc mulieres, quibus rei publicae magnitudine belli timor insolitus incesserat, adflictare sese, manus supplices ad caelum tendere, miserari parvos liberos, rogare omnia, omni rumore pavere, superbia atque deliciis omissis sibi patriaeque diffidere. At Catilinae crudelis animus eadem illa movebat, tametsi praesidia parabatur et ipse lege Plautia interrogatus erat ab L. Paulo. Postremo dissimulandi causa aut sui expurgandi, sicut iurgio lacessitus foret, in senatum venit. Tum M. Tullius consul, sive praesentiam eius timens sive ira commotus, orationem habuit luculentam atque utilem rei publicae, quam postea scriptam edidit. Sed ubi ille adsedit Catilina, ut erat paratus ad dissimulanda omnia, demisso voltu, voce supplicis postulare a patribus coepit, ne quid de se temere crederent: ea familia ortum, ita se ab adulescentia vitam instituisse, ut omnia bona in spe haberet; ne existimarent sibi, patricio homini, cuius ipsius atque maiorum plurima beneficia in plebem Romanam essent, perdita re publica opus esse, cum eam servaret M. Tullius, inquilinus civis urbis Romae. Ad hoc maledicta alia cum adderet, obstrepere omnes, hostem atque parricidam vocare. Tum ille furibundus: "Quoniam quidem circumventus", inquit, "ab inimicis praeceps agor, incendium meum ruina restinguam."

[52] [...] *Non votis neque suppliciiis muliebribus auxilia deorum parantur: vigilando, agundo, bene consulundo prospere omnia cedunt. Ubi socordiae te atque ignaviae tradideris, nequiquam deos implores...*



deuses. É curioso notarmos, sobretudo, essa distância em relação ao divino, algo que, compreendidas as suas particularidades, novamente, assim como no capítulo XXIV, pode até mesmo se assemelhar às damas descritas por Duby, que são naturalmente pecadoras. Em *As damas do século XII*, diz ele:

Apenas as virgens têm as bodas prometidas. As esposas permanecem no pecado. Jesus as mantém à distância, mostra-lhes como se conduzirem, alimenta sua esperança com misericórdia, mas não as acolhe imediatamente em seu leito. (Duby 2001 apud Vasconcelos 2005)

O mundo pela ótica de Salústio não comporta a ideia da mulher como um ser semelhante, mas sim como um ser inferior, astuto e que aproxima o homem dos vícios e da lascividade. Cabe ao homem guiar a pátria, visto que as mulheres são indignas até mesmo de se comunicarem com os deuses.

Conclusões Finais

Após analisarmos os vários trechos que fazem referência ao feminino e ao masculino em Salústio. É possível identificar ao longo de toda a obra a distinta forma como ele próprio enxergou as mulheres e homens de seu tempo. Construindo um Catilina ambíguo, quase que uma vítima da Roma decadente que habitava, ao passo em que as mulheres são descritas como agentes corruptores da república e dos homens.

Ao aprofundar a análise sobre o poder simbólico na obra de Salústio, percebemos que suas narrativas não apenas consolidam as hierarquias da sociedade romana, mas também revelam como a linguagem se torna uma ferramenta para naturalizar a desigualdade. Assim, o discurso de dominação presente na obra transcende seu contexto, demonstrando que as construções simbólicas exercem uma função duradoura na manutenção de estruturas sociais. Ao confrontar essas representações com a teoria de Bourdieu, reafirma-se a relevância do olhar crítico sobre o passado, não apenas para entender os mecanismos históricos, mas também para desarmar narrativas



contemporâneas que perpetuam desigualdades. Compreender o passado, assim, é uma forma de resistir às formas sutis de des-historicização e fomentar uma consciência histórica ativa, capaz de propor novos caminhos para as relações sociais no presente.

Dessa forma, este trabalho não apenas oferece uma contribuição para o estudo da obra de Salústio sob a ótica da teoria bourdieusiana, mas também evidencia como as relações de gênero e poder analisadas no contexto romano ecoam em dinâmicas contemporâneas. A reflexão crítica sobre essas questões históricas e simbólicas torna-se essencial para questionar as estruturas sociais que ainda hoje buscam se legitimar através de discursos herdados do passado.

Assim como a construção dessas ideias na mentalidade do autor, seria interessante destacar a ideia do patriarcado como uma das estruturas de longa duração da cultura política ocidental. Esta discussão é de suma importância, e podemos identificá-la na obra de Duby, que aborda um período de quase 1300 anos após a morte de Salústio, na qual ainda encontramos diversas referências à colocação do feminino em uma posição de inferioridade. Podemos citar também o trabalho de Rohden (2001) acerca da diferenciação entre os sexos no século XIX. Ela afirma que "também se fala de uma suposta fragilidade moral da mulher, mais sujeita aos desgovernos sexuais, à dissimulação, à mentira, ao capricho, e dotada de aptidões intelectuais medíocres". Além disso, exemplos contemporâneos nos permitem observar resgates constantes da imagem da mulher como submissa e indigna.

Como exposto por Bourdieu em *A dominação Masculina*, cada época buscará nas eras que a antecedem as justificativas para que mulheres ocupem a posição de submissão, e sabendo que a antiguidade clássica é tida como o ponto de partida para a história do Ocidente²⁰, não há dificuldade em buscar no passado romano as raízes para a estrutura de sociedade que possuímos e que há séculos é reproduzida.

Seja nos mitos cristãos ou nos mitos ditos “pagãos”, a mulher deve se dissociar da lascívia inata que cerca o seu gênero. E aqui citamos as virgens vestais, que constituíam, séculos antes da introdução do cristianismo em Roma, um símbolo do pensamento sobre como o culto romano aos deuses também envolvia a virgindade feminina como um modo

²⁰ Ver: (Guarinello 2013).



de aproximá-las do divino. Isso é semelhante ao que Duby apresenta sobre a importância da castidade para os cristãos do medievo. Sobre o culto vestal, Mary Beard diz:

As vestais eram claramente separadas dos outros grupos sacerdotais. Seis sacerdotisas, escolhidas na infância, viviam em uma casa especial ao lado do templo de Vesta. Elas tinham todo tipo de privilégios, incluindo (ao contrário de outras mulheres) o direito de fazer um testamento sem a aprovação de um tutor. Elas também tinham responsabilidades religiosas únicas e estavam sujeitas a penalidades únicas se falhassem, seja deixando o fogo sagrado se apagar ou perdendo sua virgindade: as vestais impuras eram enterradas vivas. Sabemos muito mais sobre seu programa ritual do que sobre qualquer outro grupo sacerdotal em Roma; e isso provavelmente não é mera coincidência na transmissão de informações, mas reflete a grande importância (e antigo interesse) do que elas fizeram por Roma. Também há boas razões para pensar que elas eram uma das mais antigas organizações religiosas da cidade, incorporadas na estrutura religiosa das primeiras comunidades latinas da Itália central; certamente, sacerdotisas semelhantes sob o mesmo nome foram encontradas nas antigas cidades próximas, sugerindo que elas remontam à história mais antiga de todo esse grupo de comunidades. (1998, 51, tradução nossa)

A sexualidade as distancia dos deuses, logo, as vestais deveriam se manter intocadas enquanto servissem no templo. Para atingir relevância no contexto em que estavam inseridas, deveriam se dissociar de tudo o que era impuro e, geralmente, considerado um comportamento comum e aceitável para os homens.

Os ecos desse passado reverberam em todas as esferas da sociedade, no fundamentalismo que ainda hoje defende a família tradicional como base da cultura ocidental, exigindo do feminino um comportamento idealizado fundamentado na submissão e na pureza das vestais ou das virgens cristãs e na sua função de responsabilidade pelo bem estar da família. Família que, como Bourdieu (2021 nos mostra, é um dos alicerces da alienação e da dominação simbólica. Inculcando nas mulheres desde muito cedo a ideia de que devem se submeter e zelar pelo masculino. Seja nas brincadeiras, seja na escola ou no trabalho, todos estes atuarão como estruturam que sustentam as correntes da dominação masculina.



Portanto, ainda que com alterações, encontraremos ao longo de toda a História do Ocidente estruturas semelhantes no que se refere à posição feminina na sociedade. Serão, quase sempre, “criaturinhas” de segunda categoria que devem se manter em silêncio enquanto os homens guiam toda a sociedade.

Retomamos então a importância da des-historicização. Considerando que há pouquíssimas fontes clássicas deixadas por mulheres, e que a visão masculina de homens abastados sobre o papel feminino na sociedade as submete a um escrutínio, é crucial refletir sobre o papel ativo desses autores clássicos na transmissão do conhecimento. Através de suas escritas, podemos analisar e desnaturalizar a imagem do feminino que eles perpetuaram. Seria um equívoco considerá-los meros ignorantes e apartados de todo o mundo que lhes cercava. Nesse contexto, conforme nos lembra Bourdieu:

O intérprete que pretenda agir como etnógrafo arrisca-se, assim, a tratar como informantes "ingênuos" autores que já estavam agindo também como (quase) etnógrafos e cujas evocações mitológicas, mesmo as aparente-mente mais arcaicas, como as de Homero ou Hesíodo, são já mitos elaborados que implicam omissões, deformações e reinter-pretações. (Bourdieu 1998, 15)

Salústio, claramente influenciado pela historiografia grega clássica, ao escrever *Bellum Catilinae*, demonstra uma clara consciência do que estava fazendo. Assim como nós, contemporâneos, temos plena consciência ao criar representações e interpretações sobre certos temas, Salústio sabia que suas escolhas discursivas moldariam a forma como os eventos seriam lembrados. E tratou de dar ênfase ao que ele julgou como importante e glorioso:

III. [...] 2. E a mim, pelo menos, embora seja absolutamente diversa a glória que acompanha o escritor e o realizador dos feitos, parece-me sobremaneira árduo escrever as gestas: primeiro, porque se devem igualar feitos e ditos; em seguida, porque a maioria considera os delitos que se censuram fruto de malevolência e inveja; quando se rememoram o grande valor e a glória dos homens de bem, cada qual recebe com indiferença o que julga fácil fazer, o



que lhe está acima, toma por falso, como forjado. (2015)

Tanto homens quanto mulheres internalizam inconscientemente a lógica da dominação masculina, e pudemos observar claramente o que estava cristalizado na mente de Salústio, o que ele julgou como digno de ser lembrado e a sua seletividade no que se refere às representações femininas e como elas deveriam ser eternizadas. Se aos homens cabia a participação na glória, para as mulheres a situação era oposta, sendo meros empecilhos, agentes da corrupção masculina.

Portanto, é essencial reconhecer o papel do historiador enquanto um agente que pode contribuir em muito com o desgaste das estruturas que mantêm a desigualdade e dominação como as bases da sociedade ocidental. Desvelando o passado que supostamente dá origem e legitima tais estruturas, teorizando e desnaturalizando tais estruturas, evidenciando que são somente construções históricas, e que não há uma natureza feminina inata que coloque a mulher em posição de submissão. Não há qualquer natureza, a essência do homem é transitória e moldada pela sua própria existência.²¹

O intelectual, assim como pensou Furtado (1997, 102 apud De Rezende 2004, 239)²², tem como grande responsabilidade revelar as nuances fundamentais da sociedade e contribuir para seu desenvolvimento e mudança. Ele enfatiza que cada sociedade deve encontrar seus próprios caminhos de transformação. Portanto, diante da realidade imposta, e das tentativas de naturalização de comportamentos construídos historicamente e mantidos por instituições sociais.

É possível desvelar diversas das estruturas basilares da sociedade ocidental através das obras de escritores clássicos e da Antiguidade. Especialmente em um país com os olhos voltados para o velho continente e de costas para a América do Sul²³, há uma infinidade de possíveis análises a partir de fontes clássicas. Se Grécia e Roma moldaram

²¹ Ver: Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, traduzido por Paulo Perdigão, 20. ed. (Petrópolis: Vozes, 2011).

²² Ver: Maria José de Rezende, "Celso Furtado e Karl Mannheim: uma discussão acerca do papel dos intelectuais nos processos de mudança social," *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences* 26, no. 2 (2004): 239-250.

²³ Maria Ligia Coelho Prado, "O Brasil e a distante América do Sul," *Revista de História*, São Paulo, n. 145 (2001): 127-149, DOI: [10.11606/issn.2316-9141.v0i145p127-149](https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i145p127-149), acessado em 22 abr. 2024.



as nações que vieram a colonizar o Novo Mundo e ainda são fontes de inspiração até os dias atuais, é inegável a importância de estudar a História Antiga em nosso país.

Podemos também recorrer à visão de Certeau sobre o papel da escrita e o apagamento dos sujeitos, quando este se utiliza o exemplo de Américo Vespúcio e sua chegada ao continente que, mais tarde, seria nomeado em sua homenagem. Em relação à "escrita conquistadora", Certeau (2011) diz:

Diante dele a América Índia, mulher estendida, nua, presença não nomeada da diferença, corpo que desperta num espaço de vegetações e animais exóticos. Cena inaugural. Após um momento de espanto neste limiar marcado por uma colunata de árvores, o conquistador irá escrever o corpo do outro e nele traçar a sua própria história. Fará dele o corpo historiado – o brasão – de seus trabalhos e de seus fantasmas. Isto será a América "Latina".

E logo em seguida pontua:

Esta imagem erótica e guerreira tem valor quase mítico. Ela representa o início de um funcionamento novo da escrita ocidental* Certamente, a encenação de Jan Van der Atræet esboça a surpresa diante desta terra, que Américo Vespúcio foi o primeiro a perceber claramente como uma nova terra ainda inexistente nos mapas – corpo desconhecido destinado a trazer o nome de seu inventor (Américo). Mas o que assim se disfarça é uma colonização do corpo pelo discurso do poder. É a escrita conquistadora. Utilizará o Novo Mundo como uma página em branco (selvagem) para nela escrever o querer ocidental. Transforma o espaço do outro num campo de expansão para um sistema de produção.²⁴

Salústio, em *Bellum Catilinae*, apresenta uma escrita que minimiza ou ignora o

²⁴ Certeau 2011, prefácio.



papel das mulheres na narrativa histórica. Isso ressalta a tendência na historiografia antiga de excluir a presença e as contribuições femininas nos registros históricos. Sua escrita reflete a noção de escrita conquistadora de Certeau, onde o discurso dominante determina quem e o que é digno de ser lembrado.

Analisar a escrita de Salústio nos desafia a questionar as lacunas e distorções nos relatos históricos, especialmente em relação à representação dos sujeitos que outrora foram silenciados, convidando-nos a adotar uma abordagem mais atenta na compreensão do passado e sobre as diferentes manifestações de poder. Espera-se que, através deste trabalho, a posição do feminino na sociedade romana se torne mais clara e como essas estruturas artificiais estão em constante processo de naturalização pelas elites e instituições. Além disso, espera-se que a discussão sobre a importância do estudo da História Antiga no Brasil se torne cada vez mais latente.

Referências

Ariès, Philippe; Duby, Georges, orgs. *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Azevedo, Sarah Fernandes Lino de. "A ética da monogamia e o espírito do feminicídio: marxismo, patriarcado e adultério na Roma Antiga e no Brasil Atual." *História* (São Paulo), v. 38, 2019.

Beard, Mary. *Pompéia: A vida de uma cidade romana*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.

Beard, Mary. *SPQR: Uma história da Roma Antiga*. São Paulo: Editora Crítica, 2017.

Beard, Mary et al. *Religions of Rome: Volume 1, a history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Bernal, Martin. "A imagem da Grécia Antiga como ferramenta para o colonialismo e para hegemonia europeia." In *Repensando o Mundo Antigo - Martin Bernal, Luciano Canfora e Laurent Olivier*, organizado por P. P. A. Funari, 2005. Campinas:



IFCH/UNICAMP.

Bloom, A. *The Republic of Plato*. Translated, with notes, an interpretive essay and a new introduction. New York: Basic Books, 1991.

Bourdieu, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

Bourdieu, Pierre. *Questões de sociologia*. 1ª ed. Lisboa: Fim de Século, 2003.

Bourdieu, Pierre. *O poder simbólico*. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

Borges, Jorge Luis. *Os Conjurados*. Tradução de Pepe Escobar. 1ª ed. Madri: Editora Três, 1985.

Brandão, José Luis; Oliveira, Francisco de. *História de Roma: das origens à morte de César*. [S. l.]: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015. v. 1.

Brennan, T. Corey. "Power and Process under the Republican 'Constitution'." In *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, editado por Harriet I. Flower, 19-53. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Certeau, Michel de. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

Chartier, Roger. "A História Hoje: dúvidas, desafios, propostas." *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro) 7, no. 13 (1994): 97-113.

Coulanges, F. *A Cidade Antiga*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Culham, Phyllis. "Women in the Roman Republic." In *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, editado por Harriet I. Flower, 127-142. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

De Rezende, Maria José. "Celso Furtado e Karl Mannheim: uma discussão acerca do papel dos intelectuais nos processos de mudança social." *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences* 26, no. 2 (2004): 239-250.

Fianco, F.; Dourado, I. P. "O almoço na relva: violência simbólica e dominação



masculina em Pierre Bourdieu." *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, v. 16, no. 8 (2023): 11393-11411. DOI: 10.55905/revconv.16n.8-137. Disponível em: <https://ojs.revistacontribuciones.com/ojs/index.php/clcs/article/view/1372>. Acesso em: 3 abr. 2024.

Faversani, Fábio. *Estado e sociedade no Alto Império Romano: um estudo das obras de Sêneca*. Ouro Preto: Edufop; PPGHis, 2012.

Feitosa, Lourdes Conde. "Gênero e sexualidade no mundo romano: a antiguidade em nossos dias." *História: Questões & Debates* 48 (2008).

Flower, Harriet I., ed. *The Cambridge Companion to the Roman Republic*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Funari, P. P. A., & Garaffoni, R. S. "Considerações sobre Salústio historiador." In *A Ideia de História na Antiguidade Clássica*, organizado por G. J. da Silva & M. A. de O. Silva, 399-411. São Paulo: Editora Alameda, 2017.

Glare, Peter GW et al., ed. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Gralha, Julio Cesar Mendonça. "Usos do passado: História Antiga, Arquitetura e Iconografia nas relações de poder no mundo contemporâneo." 2011. Disponível em: <https://bitlybr.com/1KA15M>.

Grzybowski, Lukas Gabriel. "Uma 'Terceira Via' para o Estudo das Ideias Políticas: A Vorstellungsgeschichte como resposta aos problemas colocados pela Cambridge School of the History of Political Thought." *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 3 (2012): 143-159.

Guarinello, N. L. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.

Guerra, Danilo Dourado. "Sons do Silêncio: Relações entre o Paradigma da Teopolítica do Alto Império Romano e o Conceito de Violência Simbólica em Bourdieu." *Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas* 26, no. 1 (2016): 15-24.

Japiassu, Hilton; Marcondes, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3ª ed. Rio de



Janeiro: Zahar, 1996.

Prado, Maria Ligia Coelho. "O Brasil e a distante América do Sul." *Revista de História* (São Paulo) n. 145 (2001): 127–149. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.v0i145p127-149. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18921>. Acesso em: 22 abr. 2024.

Moreira, António Carlos Gomes. "O fim da república e o início do império romano." *O fim da república e o início do império romano*. [S. l.], 18 out. 2015. Disponível em: <https://antoniocv.wordpress.com/2015/10/18/o-fim-da-republica-e-o-o-inicio-do-imperio-romano/>. Acesso em: 7 dez. 2020.

Pedro, Joana Maria. "Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica." *História* (São Paulo) 24, no. 1 (2005): 77-98.

Potter, David. "The Roman Army and Navy." In *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, editado por Harriet I. Flower, 54–77. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Rémond, René. *Por uma história política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

Salústio. *A conjuração de Catilina*. Tradução e organização: Adriano Scatolin. São Paulo: Hedra, 2015.

Sartre, Jean-Paul. *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdígão. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

Setton, M. da G. J. "A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea." *Revista Brasileira De Educação* (2002): 60–70.

Silva, Glaydson José da. *História Antiga e os usos do passado: um estudo de apropriações da Antiguidade sob o regime de Vichy (1940-1944)*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

Siqueira, Vinicius. "Bourdieu e o campo social." *Colunas Tortas*. Disponível em: <https://colunastortas.com.br/bourdieu-campo-social/>.



Lívio, Tito. *Books I and II With An English Translation* [*Lívio, Livro I e II com Tradução Inglesa*]. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd., 1919. Disponível em:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:latinLit:phi0011.perseus-eng1>.

Thiry-Cherques, Hermano Roberto. "Pierre Bourdieu: a teoria na prática." *Revista de Administração Pública* [online] 40, n. 1 (2006): 27-53. DOI: 10.1590/S0034-76122006000100003. Acesso em: 2 out. 2021.

Thompson, Edward Palmer. *Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial: costumes em comum – estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Vasconcelos, Vânia Nara Pereira. "Visões sobre as mulheres na sociedade ocidental." *Revista Ártemis* 3 (2005).

Von Ungern-Sternberg, Jürgen. "The Crisis of the Republic." In *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, editado por Harriet I. Flower, 78-96. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Xavier, G. do C. "Significante e significado no processo de alfabetização e letramento: contribuições de Saussure." *Cadernos CESPUC de Pesquisa - Série Ensaio* 1, n. 25 (2015): 87-102. Disponível em:
<https://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoscespuc/article/view/110>.



Capítulo 8

O cristianismo de Paulo de Tarso e a ordem imperial romana: percursos de uma pesquisa

Monica Selvatici¹

Neste capítulo, tenho por propósito discutir elos entre o movimento cristão, tal como concebido e pregado por Paulo de Tarso em cidades do Mediterrâneo oriental romano, e a ordem imperial romana, mantenedora e organizadora do território dominado por Roma. A escolha de tal enfoque não é aleatória. Ela está ligada à minha trajetória de pesquisas sobre o cristianismo antigo, que teve início ainda em 1999 com o desenvolvimento de uma pesquisa de mestrado sobre o próprio apóstolo Paulo e sua interação com a tradição judaica e a cultura helênica.²

Naquele momento, a porta de entrada que tomei para o estudo histórico do movimento de Jesus e seu desenvolvimento como uma crença judaica que se desenraiza do judaísmo e ganha terreno no ambiente de cultura helenística foi a questão das interações culturais no universo de Paulo de Tarso. Este seria o Norte a guiar minha pesquisa. Paulo se revelaria, a princípio, um homem cuja trajetória peculiar – de fariseu zeloso pelo seguimento da lei de Moisés e perseguidor de cristãos que se convertia, num dado momento, em adepto, defensor e missionário incansável da fé que anteriormente perseguira – receberia explicação a partir de seu passado judaico helenístico. Se Paulo era o apóstolo dos gentios que, após a conversão, abandonava os rituais judaicos e pregava de forma veemente a não circuncisão dos gentios crentes em Jesus, isto se devia ao fato de que ele era (conforme Atos 21:39; 22:3), um judeu originário de Tarso, na Cilícia, uma cidade extremamente helenizada, e que somente mais tarde resolveria seguir em Jerusalém seus estudos no farisaísmo.

Uma obra muito importante que, à época, dava suporte a minha hipótese de que a trajetória singular de Paulo encontrava explicação em seu passado marcado pelas interações culturais entre o judaísmo e a vivência em uma cidade de fala, instituições e pensamento filosófico gregos, como Tarso, foi *Acts and the History of Early*

¹ Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas. Professora Associada do Programa de Pós-graduação em História Social e do Departamento de História da Universidade Estadual de Londrina.

² Defendida em 2002 sob o título *Tradição judaica, cultura helênica e dinâmica histórica: a trajetória de Paulo de Tarso em perspectiva*.



Christianity,³ do erudito alemão, professor de Novo Testamento da escola de Tübingen, Martin Hengel. Hengel se destacara na historiografia por um estudo anterior, ‘*Judaism and Hellenism. Studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period*’,⁴ considerado um marco nas pesquisas sobre o judaísmo helenístico (ver Selvatici 2002b).

Mais tarde, eu viria a descobrir que o trabalho de Hengel se inspirava em um modelo interpretativo elaborado ainda na primeira metade do século XIX, pelo historiador também alemão, Johann Gustav Droysen. Droysen cunhara, ainda em 1836,⁵ o termo erudito ‘Helenismo’ como algo que significasse a mistura de culturas ocorrida após as conquistas de Alexandre o Grande no oriente. No seu entender, a *pólis* clássica, ao entrar em contato com o oriente, perdeu sua pureza e integridade e produziu estruturas políticas helenísticas ‘enfraquecidas’. Ao mesmo tempo, esta sociedade helenística carecia da potência militar característica dos romanos, que posteriormente dariam mostra de sua força ao subjugar os reinos sucessores de Alexandre. Subjacente à formulação de Droysen, estava o evidente juízo de valor negativo que ele fazia da época em questão e a sua noção da história como uma trajetória de sucessivos apogeus e declínios (algo muito presente entre os historiadores do século XIX).

Droysen também compreendeu o período helenístico como um momento de transição. Hermann Krüger, em sua biografia do autor,⁶ sintetiza a teoria dele:

O espírito grego entrou em contato com a natureza ‘Oriental’, de maneira a, por um processo de fermentação, decomposição e iluminação, causar uma poderosa transformação no pensamento e no sentimento do mundo antigo, pela qual o caminho foi preparado para o cristianismo.

³ Publicado em língua inglesa pela SCM Press (Londres) em 1979.

⁴ Obra em dois volumes publicada originalmente em alemão em 1969 e traduzida para a língua inglesa em 1974, pela editora norte-americana Fortress Press.

⁵ Quando da publicação do primeiro volume de sua obra *Geschichte des Hellenismus*.

⁶ Produzida no ano da morte de Droysen, em 1884. O resumo biográfico é reproduzido no início da obra de Droysen, *Outline of the Principles of History*, pp. xv-xxxv.



Droysen entendia, assim, que o cristianismo era o resultado da mistura entre o helenismo e as culturas orientais (ou, de forma subliminar, o judaísmo).⁷ Dito de outra forma, tal mistura, para ele, pavimentou a estrada que levaria ao cristianismo.

Seguindo o esquema interpretativo de Droysen, Martin Hengel buscou, na referida obra *Judaism and Hellenism*, compreender o processo de helenização do judaísmo no início do período helenístico, embora tenha dado sua contribuição particular a tais estudos ao analisar e destacar “o conflito entre o judaísmo palestino e o espírito da era helenística” (apud COLLINS, 2001: 38) que foi deflagrado com a revolta dos Macabeus e continuou até o século I d.C.

Suas análises sobre o movimento cristão no século I d.C., no entanto, permaneciam dentro do arcabouço analítico desenvolvido por Droysen. Assim, o cristianismo de Paulo de Tarso era, de certa forma, derivado do judaísmo helenístico no qual ele recebera sua formação. Hengel concebia o judaísmo helenístico como um corpo relativamente uniforme de pensamentos e valores, de aspecto universalizante, e caracterizado pela abertura em direção aos gentios e pela menor importância atribuída ao seguimento das leis da Torá.

Compreendendo o livro de Atos dos Apóstolos como uma monografia histórica sobre o processo de expansão da fé em Jesus como o Messias, Hengel ali encontrou as evidências de que precisava para defender a tese de que Paulo se tornou o apóstolo dos gentios porque era um judeu helenista. E mais, na obra *Between Jesus and Paul*,⁸ Hengel também propõe a ideia de que os intermediários entre os ensinamentos galilaicos de Jesus e ambientados no espaço rural, e a pregação urbana de Paulo em cidades helenizadas do mundo romano foram os judeus cristãos helenistas de Jerusalém que aparecem no capítulo 6 do livro de Atos.⁹ Estes eram judeus de fala grega, oriundos do mundo helenizado e que haviam adotado a Terra Santa como local de residência. Para Hengel, a pregação de Paulo é continuação do trabalho de divulgação da Boa Nova entre os gentios iniciado por esses judeus. Tais judeus helenistas mantinham, no entender do autor, uma posição diferente daquela adotada pelos hebreus (o grupo de judeus cristãos de origem palestina liderado

⁷ Arnaldo Momigliano, no texto ‘Droysen entre los griegos y los judios’, mostra como uma abordagem explícita do judaísmo era desconfortável para o erudito no contexto da historiografia alemã da primeira metade do século XIX.

⁸ Publicada em língua inglesa em 1983.

⁹ Eles aparecem no contexto da discordância entre hebreus e helenistas em relação ao auxílio às viúvas do grupo helenista. E sete nomes precisos são apontados em Atos 6:5b: “Estêvão, homem cheio de fé e do Espírito Santo, Felipe, Prócoro, Nicanor, Timon, Pármenas e Nicolau, prosélito de Antioquia”.



pelos doze apóstolos, que também é descrito em Atos 6): enquanto os últimos manteriam sua pregação da mensagem do Cristo ressuscitado no meio judaico e obedecendo às leis da Torá, os primeiros a compreenderiam de forma universal e levariam a crença ao mundo gentílico, desvinculando-a de preceitos e costumes judaicos. Esta compreensão binária do cristianismo primitivo, inspirada, entre outros indícios, no próprio relato de Atos sobre os hebreus e helenistas da igreja de Jerusalém, está ligada à distinção entre uma forma legalista de judaísmo e uma universalista e, para além dos trabalhos de Hengel, ainda permanece subjacente a diversas análises acerca do assunto.¹⁰

Entretanto, de que forma, precisamente, a formação judaico-helenística de Paulo contribuiu para a trajetória singular que o tornou o apóstolo dos gentios? O estudo de Martin Hengel sobre o processo de helenização da Judeia no início do período helenístico avançou a tese simplista de Droysen e demonstrou como em épocas diferentes os judeus responderam de formas variadas à presença ou imposição da cultura helênica: como foi o caso, por ele estudado, da revolta dos Macabeus, que eclodiu em razão da política de supressão do culto judaico e de helenização forçada imposta pelo soberano selêucida Antíoco IV Epifanes.

Os estudos posteriores a Hengel buscaram aprofundar a compreensão das particularidades do processo de helenização nas diversas localidades até onde foi levada a cultura grega de Alexandre o grande. E tal aprofundamento nos estudos trouxe consigo uma série de conceitos, com o intuito de mensurar a forma e a intensidade de tal processo, assim como a resistência a ele por parte das culturas locais.

Ainda na pesquisa do mestrado, adotei como conceitos teóricos, emprestados de estudos antropológicos, os chamados ‘três principais tipos de helenização’ – as noções de *assimilação*, *aculturação* e *acomodação* – que encontrei num artigo de 1995 redigido pelo historiador britânico John M. G. Barclay, intitulado: “Paul among Diaspora Jews: anomaly or apostate?” e que se tornou chave para a minha própria pesquisa.¹¹ Estes três conceitos eram entendidos da seguinte maneira: o conceito de *assimilação*, entendido no sentido restrito de ‘integração social’, ou, em outras palavras, “tornar-se semelhante a seu vizinho” em termos das relações e práticas sociais (p. 93). Assim, os indivíduos (no caso,

¹⁰ Ver, por exemplo, Helmut Koester (2000) e Michelle Slee, *The Church in Antioch in the First Century CE. Communion and Conflict*. London: Sheffield, 2003.

¹¹ Para Barclay (1995), “Paulo emerge como alguém altamente assimilado, mas comparativamente alguém que apresenta pouca aculturação e acomodação. De forma anômala, ele desenraiza uma forma conservadora de judaísmo em prol de suas igrejas amplamente gentílicas”, o que o leva a se tornar um apóstata do judaísmo.



os judeus) totalmente assimilados seriam aqueles completamente integrados à sociedade (maioria) em que viviam e que, para tanto, abdicaram das práticas e costumes particulares de sua comunidade (minoría). A segunda noção é a de aculturação que, também entendida em seu sentido restrito, se refere “aos aspectos não-materiais, e especialmente, educacionais da exposição cultural”. Neste caso, o judeu totalmente aculturado seria aquele que adquiriu os diversos “recursos da herança literária e linguística da cultura dominante” (p. 95). A terceira e última noção é a de acomodação, que diz respeito à forma “como os judeus utilizaram a aculturação que eles adquiriram, [ou seja,] ao grau que eles permitiram que ela moldasse sua compreensão de sua herança judaica” (p. 97). Para o caso da acomodação, duas tendências são passíveis de identificação: uma de integração e outra de rejeição. Representadas estas definições numa escala (abaixo), o espaço intermediário corresponderia à reinterpretação do judaísmo com alguma preservação de sua peculiaridade, e os polos representariam respectivamente a total submersão (perda) da particularidade cultural judaica à cultura helênica e o emprego da aculturação de forma puramente oposicional ou contrária em relação à cultura greco-romana.

Perda da particularidade cultural judaica

↑ (movimento de integração)

Reinterpretação do judaísmo com preservação de alguma peculiaridade

↓ (movimento oposicional)

Antagonismo à cultura greco-romana

Os estudos de John Barclay acerca do judaísmo da diáspora produzidos na década de 1990¹² enfatizavam os aspectos do parentesco e da reprodução das práticas religiosas ancestrais como os critérios primeiros de manutenção da identidade judaica em meio a

¹² Ele realiza uma análise mais ampla e panorâmica acerca do judaísmo da diáspora em Barclay (1996).



uma realidade maior não judaica e politeísta. As práticas religiosas ancestrais dos judeus corresponderiam aproximadamente àquilo que Ed Parish Sanders definira como um ‘judaísmo padrão’ ou, no original em inglês, *common Judaism*, em sua obra *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE – 66 CE*, de 1992.¹³ Este judaísmo padrão comportaria quatro grandes elementos, partilhados pela maioria dos judeus: (1) O monoteísmo e a aliança com Deus; (2) Templo e sinagoga; (3) Sacrifício e serviço da palavra; (4) Escritura e tradições sagradas.

Na época de minha pesquisa de Mestrado, a ideia da existência de um judaísmo padrão ainda era forte nos estudos sobre as relações de semelhança ou diferença entre o movimento cristão antigo e o judaísmo daquele período. E a partir de tal visão – de que judeus típicos ou um judaísmo típico tivessem realmente existido –, Paulo se mostrava um judeu bastante anômalo. Afinal, segundo os conceitos elencados por John Barclay, ele levou ao extremo sua pregação da integração social (assimilação) entre judeus e gentios nos aspectos materiais (em relação à negação da circuncisão para os gentios, à negação das leis de comida etc.). Por outro lado, ele não revelava alto nível de aculturação em termos educacionais (por exemplo, ao reclamar em 2Cor. 10:10 que os fiéis da comunidade de Corinto teriam dito que “sua palavra é desprezível” [ὁ λόγος ἐξουθενημένος]), e tampouco procurou acomodar a tradição judaica ao sistema de valores presente no meio cultural helênico. Muito ao contrário, ele manteve sua visão de mundo balizada pelas categorias escriturais judaicas, sustentando a noção de que o mundo não judaico, tal como ele era, correspondia ao lugar das trevas, do vício e da idolatria e que suas comunidades cristãs eram, em sentido inverso, o verdadeiro lugar da salvação. A partir de tal constatação, Barclay (1995: 108) conclui que: “muitas foram as tentativas sem sucesso de leitura da antropologia tão idiossincrática de Paulo como produto da helenização”.

Se a trajetória missionária de Paulo não podia ser explicada a partir de seu passado judaico-helenístico, como defendera o erudito alemão Martin Hengel, de que maneira poderia ser explicada então? A constatação do autor britânico me fez repensar os rumos da pesquisa.

No segundo ano do Mestrado, viajei à Inglaterra para pesquisar textos nas bibliotecas da universidade de Oxford e conversar com o professor Martin Goodman,

¹³ SANDERS, E.P. *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE - 66 CE*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.



especialista no tema do judaísmo no período romano. Ele, bastante solícito, queria me indicar a bibliografia mais recente que ele conhecia sobre o apóstolo Paulo, com a qual eu certamente não teria tido contato. Afinal, ele tinha à sua frente uma estudante brasileira que havia se deslocado do Rio de Janeiro até Oxford para lhe pedir indicações bibliográficas. Assim, ele logo mencionou o livro de um colega seu da universidade, John Ashton, que publicara recentemente a obra *The religion of Paul the Apostle*, na qual argumentava que a trajetória de Paulo se assemelhava àquela de um xamã, um sacerdote do xamanismo, e como cada aspecto importante da vida e ministério do apóstolo podia ser iluminado ao se retirar o foco de suas formulações teológicas e colocá-lo sobre a sua experiência religiosa.

Ainda que a experiência religiosa da “conversão”¹⁴ de Paulo mais tarde tenha se transformado num elemento fundamental para a compreensão das escolhas que ele faz ao longo de sua trajetória missionária, naquele momento não foi esta questão discutida no livro que me chamou a atenção e sim a referência às ideias de uma historiadora norte americana, Paula Fredriksen, no artigo intitulado “Judaism, the circumcision of the Gentiles, and apocalyptic hope: Another look at Galatians 1 and 2”, publicado em 1991. Pela primeira vez até então, eu encontrava uma análise que inseria a trajetória missionária do apóstolo Paulo na realidade sociopolítica do Império Romano, algo que muitos exegetas e estudiosos do Novo Testamento não faziam por não conseguirem, em suas próprias análises, ir além daquilo que Lucas descrevera quase dois mil anos antes no livro de Atos. Lucas, em seu próprio tempo, criara uma narrativa da expansão inicial do movimento cristão em que os conflitos e as divisões ficavam apagados em nome de uma suposta unidade de crença dos adeptos da fé em Jesus. E, mais do que nunca, sua narrativa apresentava o mundo romano e a ordem imperial romana como uma realidade dada e não questionada, a ser obedecida. Os problemas que os primeiros cristãos enfrentavam nunca eram causados pelas autoridades romanas, mas sempre pelos judeus que não acreditavam em Jesus como o Messias.

Ao narrar a pregação paulina do Cristo ressuscitado aos judeus residentes na região do Mediterrâneo oriental romano, Lucas apresenta a resposta de tais judeus como

¹⁴ O termo é controverso porque depende da forma como se compreende a mudança de Paulo. Ela se trataria da conversão de uma religião a outra? Certamente não porque Paulo não intencionava abandonar sua fé ancestral, mas a transformação ocorrida na atitude e na crença de Paulo faz o autor Alan F. Segal defender, na obra *Paul the convert*, o uso de tal termo na medida em que a visão que o fariseu tem do Cristo ressuscitado o faz “reavaliar o seu judaísmo, assim criando uma nova compreensão da missão de Jesus” (1990: 71), a ponto de se tornar um apóstata.



uma rejeição generalizada à mensagem trazida pelo missionário. Tal pregação da Boa Nova cristã seguida do repúdio pelos judeus da diáspora grega aparece em diversas passagens – nos capítulos 13, 14, 17 e 18 – do livro de Atos, o que fez com que alguns autores duvidassem da autenticidade da informação, entendendo-a apenas como um recurso retórico¹⁵ de Lucas para demonstrar que Paulo não abandonou repentinamente seu povo em favor dos gentios logo após a conversão. No entanto, o próprio Paulo em 2Cor. 11:24, fornece uma informação importante e negligenciada por esses autores: aquela de que por cinco vezes ele recebeu dos judeus “os quarenta golpes menos um”, uma prática punitiva difundida no meio judaico. Dentre as ofensas punidas com os trinta e nove golpes, estavam a não observância dos mandamentos da comunidade e o falso testemunho. É muito provável que Paulo tenha recebido esse castigo nas comunidades judaicas da Ásia Menor, sendo acusado de falso testemunho por sua pregação da mensagem do Cristo ressuscitado. Mas por que teriam esses judeus respondido de maneira tão hostil à mensagem cristã de Paulo?

E aqui entra a interessante análise empreendida por Paula Fredriksen (1991). A autora aventa a hipótese de fatores sócio-políticos para a hostilidade das comunidades judaicas da diáspora em relação à mensagem trazida por Paulo (e seu companheiro de viagem Barnabé): o medo que tais judeus tiveram do impacto sobre os habitantes locais gentios da proclamação de um Messias executado muito recentemente por Roma e de um fim iminente, a ser concretizado com a chegada de um reino messiânico por ele governado. Fredriksen (1991: 556) afirma o seguinte: “A disseminação aberta de uma mensagem messiânica punha toda a comunidade judaica em risco”, na medida em que poderia indispor as autoridades romanas, que até então asseguravam proteção às frágeis e já hostilizadas comunidades judaicas. Sem a proteção do poder romano e, possivelmente tendo também ele como inimigo, o destino de tais comunidades judaicas seria a extinção completa, daí a punição das 39 chicotadas imposta a Paulo em cinco diferentes ocasiões (ver Selvatici 2015).

O artigo de Fredriksen desvelou, para mim, uma realidade dura antes encoberta pela coloração em tons pastéis criada por Lucas em Atos dos Apóstolos: um mundo politicamente dominado por Roma no qual a vida para os judeus da diáspora era bem difícil frente à hostilidade frequente da população não judaica das cidades gregas do

¹⁵ Assim, E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Minneapolis: Fortress Press, 1983), p. 179-180; Murphy-O'Connor (2000: 22).



orientes romanos (sobretudo aquelas da Ásia Menor) e da dependência eterna de tais judeus em relação à proteção das leis romanas de modo que pudessem manter seu modo de vida particular.

Ainda na pesquisa sobre a trajetória missionária de Paulo, pude mais tarde perceber como a experiência religiosa do encontro com o Cristo ressuscitado que Paulo descreve em termos de uma visão em 1Cor. 9:1 (“acaso não vi Jesus, nosso Senhor? [οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν Κύριον ἡμῶν ἑώρακα]”) e em 1Cor. 15:8 (ao dizer que o Cristo, “por último, apareceu também a mim, como a um abortivo [ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρόματι ὄφθη κάμοί]”), o faz interpretar toda a sua trajetória como um caminho pontilhado por revelações de Deus. Esta postura remete para suas categorias da visão de mundo judaica (pela qual Deus se faz presente na história dos homens através de sinais), mas, sobretudo, para o momento de sua conversão, que ele compreendeu, de forma apocalíptica, ser a maior revelação de Deus (através do Cristo) à sua pessoa, tal como ele próprio afirma em Gálatas 1:15-16a: “quando aprovou a Deus (...) *revelar seu Filho em mim* [ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί]”.

As reflexões do teólogo Leonardo Boff acerca do chamado “Pensar Sacramental” cristão me auxiliaram a compreender a experiência de conversão de Paulo e a interpretação que ele confere a ela. De acordo com Boff,

a maneira de os antigos contemplarem o mundo corresponde àquilo que nós chamaríamos de modo propriamente teológico de encarar toda a realidade. E este é (...) um pensar eminentemente sacramental, para o qual toda a realidade aparece como um grande sacramento, símbolo e sinal (1975: 515).

A particularidade do pensar, na expressão de Boff, “teo-lógico”, consiste num modo de ver característico: tudo é visto *sub specie divinitatis* [sob a forma de divindade]. A partir desta perspectiva, a realidade de Deus é entendida como se manifestando através do mundo (1975: 517). O pensar sacramental cristão aparece numa estrutura social em que tudo é manifestação do sagrado e da divindade. Tal forma de pensar é fortemente tributária da noção, partilhada pelos judeus, de que o mundo constituía “um grande instrumento nas mãos de Deus, expressão de sua vontade e de seu poder” (BOFF, 1975: 526), sendo no curso da história que a transparência e a revelação divinas se verificavam.



Ao tomar consciência de que Paulo enxergava os fatos como desígnios divinos, percebi como a realidade que se colocava diante dele do repúdio repetitivo da Boa Nova por parte de seus irmãos judeus e do relativo sucesso que ele alcançou ao pregar para os não judeus que frequentavam aquelas sinagogas – os chamados tementes a Deus –, foi aos poucos moldando sua trajetória e as formulações teológicas que elaborou. Assim, a questão sociopolítica mais objetiva da sobrevivência das comunidades judaicas dentro da ordem imperial romana teve impacto direto sobre o entendimento de Paulo de que Deus o havia destinado a ser o apóstolo dos gentios. Por isso, ele pôde, numa análise retrospectiva, afirmar que Deus o havia separado do seio materno, e o chamado a evangelizar tais não judeus, na passagem de Gálatas 1:15-16 acima mencionada: “Mas, quando aprouve a Deus, que desde o ventre de minha mãe me separou, e me chamou pela sua graça, Revelar seu Filho em mim, *para que o pregasse entre os gentios* [[ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν](#)]”.

A partir daí, um estudo da forma como a ordem imperial romana interferia nos desdobramentos do movimento cristão ganhou primazia em meu trabalho (algo a que venho me dedicando desde então com pesquisas sobre os séculos I, II e III d.C.)¹⁶. É fato

¹⁶ Ver: [SELVATICI, M.](#) Conflitos sociais entre judeus e gentios no Mediterrâneo romano e o Cristianismo de Paulo de Tarso. *Boletim do CPA* (UNICAMP), Gráfica da UNICAMP, v. 12, p. 89-108, 2001; _____. Nascimento e Crucificação de Jesus e a Primeira História do Cristianismo. In: André L. Chevitarese, Gabriele Cornelli, Monica Selvatici (Orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 27-41; _____. O Altíssimo não habita em obras de mãos humanas: a crítica de Estêvão ao Templo de Jerusalém no livro dos Atos dos Apóstolos. In: A.L. Chevitarese *et alii* (Orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*, p. 131-148; _____. Identidades Cristãs Primitivas: A questão da etnicidade na comunidade síria de Antioquia em meados do século I d.C.. In: A.L. Chevitarese *et alii* (Orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*, p. 149-162; _____. Ethnicity and Ancient Judaism: Jewish Identities in 1st Century Alexandria and Antioch. In: Pedro Paulo Funari, Renata S. Garraffoni, Bethany Letalien (Orgs.). *New Perspectives on the Ancient World: Modern Perceptions, Ancient Representations*. Oxford: Archaeopress, 2008, p. 213-220; _____. A recriação da identidade judaica na cidade de Alexandria no século I d.C. *Oracula* (UMESP), Ano 4, p. 28-37, 2008; _____. Judeus helenistas cristãos e judeus helenistas não cristãos: o problema étnico no livro de Atos dos Apóstolos. In: Paulo Augusto Nogueira, Pedro Paulo Funari, John J. Collins (Orgs.). *Identidades Fluidas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Annablume / FAPESP, 2010, p. 259-282; _____. A identidade dos eleitos ao Reino de Deus e a impureza moral dos gentios no judaísmo do Segundo Templo. In: Adriene Baron Tacla, Norma Musco Mendes, Ciro Flamarion Santana Cardoso, Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (Orgs.). *Uma trajetória na Grécia Antiga*. Homenagem a Neyde Theml. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011, p. 343-356; _____. As Relações entre Judeus Palestinos e o Poder Romano nos Séculos I a.C.-I d.C. In: Pedro Paulo Funari, Margarida Maria de Carvalho, Claudio Umpierre Carlan, Erica Cristhyane Morais da Silva (Orgs.). *História Militar no Mundo Antigo*, vol. 3: guerras e culturas. São Paulo: Annablume, 2012, v. 3, p. 133-148; _____. Construção de fronteiras entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: os judaizantes e a retórica antijudaica no movimento cristão dos séculos I e II d.C. *Romanitas Revista de Estudos Grecolatinos*, v. 1, 2013, p. 23-37; Selvatici (2013); (2015); _____. Apocalíptica e interações culturais no mundo romano-helenístico: o caso do apóstolo Paulo. In: Julio Cesar Dias Chaves e Vicente Dobroruka (Orgs.). *Espectadores do sagrado* - literatura apocalíptica, apócrifos do Novo Testamento e experiência visionária. Brasília: Editora da UnB, 2015, v. 1, p. 79-100; _____. Identidades cristãs e práxis judaizante na Ásia Menor romana do século II d.C.: Um exame das epístolas de Inácio de Antioquia. *Diálogos* (On-line), v. 24, 2020, p. 325-341; _____. Vestígios arqueológicos



que até o início dos anos 2000 muito poucas eram as obras que analisavam o cristianismo antigo a partir da perspectiva imperial. Tais estudos eram escassos em língua estrangeira e em português. Havia trabalhos de historiadores que analisavam o judaísmo no mundo romano, como é o caso da obra de Martin Goodman, já traduzida para o português na primeira metade da década de 1990, sobre a elite dirigente da Judeia no contexto da revolta judaica contra Roma de 66 d.C.¹⁷ No entanto, o cristianismo permanecia ainda largamente observado sob a lente das questões religiosas e espirituais e o império romano era visto apenas como pano de fundo para os acontecimentos do movimento cristão, recebendo destaque somente em passagens localizadas, como é o caso descrito em Atos 25 do apelo de Paulo ao imperador de modo a não ser preso na Judeia.

Horsley (2004: 9) acredita que uma cegueira em relação à dimensão política do cristianismo por parte dos estudos teológicos e bíblicos decorra, sobretudo, das revoluções burguesas do final do século XVIII, que levaram à separação entre Estado e Igreja e à não interferência mútua em suas respectivas jurisdições. Assim ele afirma: “os estudos do Novo Testamento não foram originais entre os campos acadêmicos ocidentais estabelecidos ao confinar seu foco a questões do espírito” (2004: 10).

Até a chegada do século XXI, exceções à regra do silêncio sobre a dimensão política e anti imperial do movimento cristão antigo foram as obras: sobre Jesus e a exploração imperial na Palestina, de Richard Horsley¹⁸; sobre a vida de Jesus como um camponês judeu do Mediterrâneo, de John Dominic Crossan¹⁹; e no caso específico de Paulo, o trabalho de Neil Elliot, *Libertando Paulo* (publicado originalmente em 1994), e a coletânea de ensaios, intitulada *Paulo e o império*, originalmente de 1997, que buscavam apresentar Paulo, sua pregação e teologia em oposição às diversas tramas da sociedade imperial romana. É interessante observar que estes estudos foram rapidamente incorporados à bibliografia dos estudiosos brasileiros na medida em que foram traduzidos para o português num curto espaço de tempo. Na realidade, o Brasil nunca fez parte dos “campos acadêmicos ocidentais estabelecidos” e uma leitura dos textos bíblicos a partir da teologia da libertação e um olhar a partir do oprimido, já muito praticados entre os

das relações entre cristãos e judeus no mundo romano: o caso da província romana da Ásia Proconsular no século III d.C. *Diálogos Mediterrânicos* n. 25, 2023, p. 77-88.

¹⁷ GOODMAN, M. *A classe dirigente da Judeia*. As origens da revolta judaica contra Roma (66-70 d.C.). Rio de Janeiro: Imago, 1994.

¹⁸ HORSLEY, R.A. *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. San Francisco: Harper & Row, 1987.

¹⁹ CROSSAN, J.D. *The Historical Jesus: the life of a Mediterranean Jewish peasant*. San Francisco: HarperCollins, 1991.



exegetas brasileiros,²⁰ tornaram o público nacional bastante receptivo a esses novos trabalhos estrangeiros.

Embora Horsley mencione que já na antiguidade vários apologistas cristãos tenham defendido, no contexto das perseguições romanas à fé cristã, que os cristãos eram modelos de lealdade política ao imperador romano, ele parece realmente colocar mais peso sobre a separação entre o Estado e a Igreja na época contemporânea como fator crucial para o silêncio acerca de uma possível mensagem anti imperial do movimento cristão antigo. Tendo a discordar de sua opinião porque a semente de tal leitura inócua foi plantada ainda na antiguidade, quando da escolha e seleção dos textos que comporiam o cânon do Novo Testamento. No final do século II d.C., em meio às acirradas perseguições aos cristãos promovidas pelas autoridades romanas, a eleição dos textos que recontassem a história do movimento desde Jesus e carregassem a verdade da fé desde os apóstolos, tal como defendeu Irineu de Lyon em *Contra as Heresias*, deveria obedecer também ao critério do silêncio em relação a Roma. Neste sentido, posicionar o relato “em tons pastéis” de Atos dos Apóstolos se revelava uma ótima forma de introduzir as epístolas paulinas porque, além de apresentar a figura de Paulo, que na sequência teria seus textos lidos, atenuaria possíveis interpretações subversivas das cartas do apóstolo, tão repletas de divisões, discordâncias, problemas e de uma forte mensagem messiânica e comunitária que, com efeito, buscava subverter a realidade sócio-política vigente (ver Selvatici 2013). Afinal, para o missionário cristão já não havia mais “judeu nem grego [οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἑλληγν], escravo ou livre [οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος], homem nem mulher [οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ·], porque sois todos um só em Jesus Cristo [πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ]” (Gl. 3:28).

Como pudemos observar, o cristianismo de Paulo de Tarso e a ordem imperial romana estiveram intimamente relacionados, quase como as duas faces de uma mesma moeda.

²⁰ Um bom exemplo de exegese dos textos bíblicos a partir da teologia da libertação são os artigos da *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* (RIBLA) publicados não só no Brasil, mas por estudiosos de toda a América Latina.



Referências:

Fontes:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1994.

IRENEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*. Denúncia e refutação da falsa gnose. Coleção Patrística, vol. 4. São Paulo: Paulus, 2004.

Bibliografia:

Ashton, J. *The Religion of Paul the Apostle*. New Haven and London: Yale University Press, 2000.

Barclay, J. M. G. Paul among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate? *Journal for the Study of the New Testament* 60 (1995), pp. 89-120.

_____. *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.

Boff, L. O Pensar Sacramental: Sua Estrutura e Articulação. *Revista Eclesiástica Brasileira* 35, fasc. 139, 1975, pp. 515-541.

Collins, J. J. & Sterling, G. E. (eds.). *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001.

Droysen, J. G. *Outline of the Principles of History*. Boston: Ginn & Co, 1893.

Elliot, N. *Libertando Paulo*. A Justiça de Deus e a Política do Apóstolo. São Paulo: Paulus, 1997.

Fredriksen, P. Judaism, the Circumcision of the Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2. *Journal of Theological Studies* 42/2, 1991, pp. 532-64.

Hengel, M. *Acts and the History of Earliest Christianity*. London: SCM Press, 1979, pp. 35-126.

_____. *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*. London: SCM Press, 1983.

Horsley, R. A. *Paulo e o império*. Religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004.

Koester, H. *History and Literature of Early Christianity*. New York & Berlin: Walter de Gruyter, 2ª edição (1ª ed. 1995), 2000.

Momigliano, A. J.G. Droysen entre los griegos y los judios, in: *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. Madrid: Fondo De Cultura Economica, 1975.



- Murphy-O'Connor, J. *Paulo*. Biografia Crítica. São Paulo: Loyola, 2000.
- Nogueira, P.A.S. O poder da diferença: o judaísmo como problema as origens do cristianismo, in: Funari, P.P.; Silva, M.A.O. (orgs.) *Política e Identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2009, p. 131-46.
- Nogueira, P. A. S. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva, in: Nogueira, P.A.; Funari, P.P. & Collins, J.J. (Orgs.) *Identidades Fluidas no Judaísmo antigo e no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2010.
- Segal, A. F. *Paul the Convert*. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee. New Haven and London: Yale University Press, 1990.
- Selvatici, M. *Tradição judaica, cultura helênica e dinâmica histórica: a trajetória de Paulo de Tarso em perspectiva*. Rio de Janeiro: Gráfica da UFRJ, 2002a, 141 p. (Dissertação de Mestrado).
- _____. Paulo de Tarso e o Judaísmo nos estudos sobre o fenômeno do helenismo. *Revista Eletrônica Hêlade* (Rio de Janeiro), v. 2, 2002b.
- _____. A formação do cânon do Novo Testamento no mundo romano: Atos dos Apóstolos e a construção de uma unidade cristã. In: Gilvan Ventura da Silva, Leni Ribeiro Leite (Orgs.). *As Múltiplas Faces do Discurso em Roma: textos, inscrições, imagens*. Vitória: EDUFES, 2013, p. 196-208.
- _____. Identidades religiosas no mundo romano: O caso de judeus e cristãos na Ásia Menor dos séculos I e II d.C. *Antíteses* (Londrina), v. 8, 2015, p. 50-70.



Índice remissivo

A

Aðalsýsla, 135, 275
 Adam, 39, 46, 47, 49, 50, 51, 58, 59, 60, 61, 63, 66,
 73, 82, 83, 84, 91, 141, 154, 275
Aðils, 131, 132, 133, 275
Agðir, 149, 275
Agnarr, 136, 138, 147, 275
Agni, 121, 122, 138, 275
Alfarinn, 149, 275
Álfhildr, 149, 275
Álfr, 95, 96, 122, 123, 124, 136, 138, 150, 275
Algautr, 137, 138, 275
Áli, 127, 132, 133, 275
Álim, 275
Álof, 131, 132, 144, 275
Alreikr, 122, 275
Áni, 128, 275
 Anskar, 49, 50, 52, 53, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
 65, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 76, 78, 79, 80, 83, 275
 Apropriação, 275
 Aragorn, 166, 168, 275
 Arcebispo, 275
 Arquiepiscopado, 275
 Ars Moriendi, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 275
Ása, 110, 111, 142, 143, 146, 149, 150, 275
Ásgarðr, 103, 106, 111, 275
Ásleifr, 275
Aunn, 126, 128, 275

B

Baixo promontório, 101, 275
Baldr, 107, 275
 Balrog, 164, 275
 Bard, 165, 275
 Beleg, 164, 165, 275
Bera, 123, 275
 Bilbo, 160, 166, 275
 Bispos, 275
 Bolg, 165, 275
 Boromir, 166, 275
Býleistr, 148, 275

C

Caio Graco, 211, 275
 Caio Mário, 211, 230, 275
 Caio Salústio Crispo, 217, 275
Campos d'Oeste, 146, 147, 148, 150, 152, 275
 Carolíngio, 77, 275

Ch

Charneca celestial, 137, 275
Charneca da Floresta, 146, 151, 275

C

Cícero, 190, 220, 228, 233, 234, 275
 Cinocéfalos, 79, 80, 275
 Classe social, 275
 Corbie, 57, 58, 64, 66, 73, 76, 79, 85, 275
 Cornelia Funke, 159, 276

D

Dagr, 119, 120, 121, 122, 123, 148, 276
 Dança da Morte, 157, 162, 168, 276
Danpr, 119, 276
Danr, 100, 119, 126, 276

Décima Terra, 127, 276
 Denethor, 166, 276
Dinamarca, 50, 60, 101, 106, 109, 119, 124, 126,
 129, 130, 132, 276
 Distinção social, 276
Dómaldi, 116, 117, 118, 276
Dómarr, 118, 276
 Dominação simbólica, 276
Doxa, 276
Drífa, 115, 276
Drótt, 119, 276
Dúlsi, 276
Dúrnir, 115, 276
 Dwalin, 160, 276
Dyggvi, 119, 276

E

Ebo, 58, 59, 62, 276
 Edda, 135, 160, 170, 276
Egill, 128, 129, 130, 276
Eiríkr, 122, 124, 125, 147, 276
Elfr, 144, 276
Elfsi, 123, 276
 Elitismo, 276
Enseada das Lanças, 151, 276
 Éowyn, 167, 276
 Escatologia, 276
 Escola dos Annales, 192, 207, 276
 Esquemas intelectuais, 276
 Estado, 14, 30, 38, 41, 185, 192, 207, 212, 216, 238,
 249, 262, 263, 276
Estônia, 135, 276
Estreito da Barragem, 150, 276
Estreito da Orelha, 130, 276
Estreito de Odd, 126, 276
 Estruturas de poder, 276

F

Fáfnir, 161, 165, 276
 Fáfismál, 161, 165, 276
 Faramir, 166, 276
Fasti, 130, 131, 276
 Fëanor, 163, 164, 276
 Fili, 160, 276
 Fingolfin, 164, 276
Finlândia, 115, 121, 276
Fiônia, 106, 276
Fiorde dos Galhos, 126, 130, 276
Fiorde nebuloso, 276
Floresta do Idiota, 149, 150, 276
Fornjótr, 145, 276
Forquilha dos Vanir, 103, 276
Freyja, 105, 112, 276
Friðleifr, 127, 276
Frigg, 104, 276
Frilleifr, 276
Fróði, 21, 112, 113, 127, 129, 130, 131, 276
Frosti, 121, 276
Frívur, 112, 276

G

Galdrar, 276
Gamr, 276
 Gandalf, 150, 160, 276



Gandálfr, 150, 160, 276
Gauthildr, 137, 142, 144, 276
Gautland Ocidental, 127, 142, 276
Gautland Oriental, 140, 276
Gautrekr, o gracioso, 137, 276
Geata, 148, 276
Gefjun, 105, 106, 276
Geigadr, 124, 276
Geirþjólfir, 131, 276
Gellir, 100, 276
 George Raymond Richard Martin, 276
Gerðr, 112, 276
Gersimi, 113, 276
Gísl, 116, 276
Gleipnir, 115, 276
Gnípa, 276
Goðgestr, 133, 276
Goðlaugr, 125, 276
Goðrøðr, o venerável, 150, 276
 Gondor, 166, 168, 276
 Gothmog, 163, 164, 276
Gotland, 120, 145, 148, 276
Granmarr, 138, 139, 140, 142, 276
Grímhildr, 116, 276
Guðlaugr, 124, 126, 276
Guðrøðr, 142, 143, 146, 149, 151, 152, 276
 Gunthar, 60, 276
 Gylfaginning, 148, 160, 170, 276
Gymir, 112, 135, 276
Gyrðr, 149, 276

H

Hafþórr, 110, 276
Hagbarðr, 122, 124, 125, 126, 276
Haki, 124, 125, 276
Hákon, 14, 15, 16, 17, 33, 99, 101, 111, 276
Háleygiar, 99, 276
Hálfðan, 99, 127, 132, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 276
Hallr de Síða, 101, 276
Hálogaland, 133, 276
 Hamburgo-Bremen, 49, 50, 61, 63, 65, 75, 77, 78, 79, 82, 83, 276
Haraldr, 23, 24, 31, 32, 40, 99, 101, 142, 149, 152, 276
Heimdallr, 107, 276
Heimskringla, 11, 12, 15, 16, 18, 20, 22, 24, 31, 34, 35, 87, 91, 93, 97, 99, 100, 117, 119, 139, 153, 155, 276
Helgi, 45, 132, 276
Hersir, 126, 276
Hildiguðr, 140, 276
Hildir, 140, 142, 276
Hildir, 116, 140, 147, 149, 276
 História da cultura, 276
 História da Roma Antiga, 210, 276
 História política, 276
 História social, 276
 História tradicional, 276
Hjörvarðr, 139, 141, 142, 276
Hleiðra, 106, 113, 132, 133, 276
Hlíf, 148, 276
Hnoss, 113, 277
 Hobbit, 156, 157, 160, 165, 168, 169, 277
Högni, 134, 137, 140, 142, 150, 277
Hugleikr, 124, 277
Hulð sibila, 117, 277
Hulviðr, 139, 141, 277

Húrin, 165, 277
Hveðrungr, 149, 277

I

Idealismo, 277
 Ideologia, 50, 67, 86, 185, 277
 Ikkia, 66, 277
Ilha das Correntes, 124, 125, 277
Ilha de Óðinn, 106, 277
Ilha do Jarl, 147, 277
Ilhas do Sol, 144, 145, 277
Ilhota do Istmo, 146, 277
Illusio, 277
 Ilúvatar, 4, 156, 164, 277
Ingjaldr, 136, 138, 140, 142, 143, 144, 147, 277
 Instrumentalização, 277
 Interdisciplinaridade, 277
Islândia, 4, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 89, 93, 94, 100, 101, 109, 277
Ísleifr, 41, 42, 92, 101, 277
Íslendingabók, 38, 40, 42, 43, 47, 92, 101, 142, 153, 277
Istmo bosquoso, 145, 277
Ívarr, o de ampla sagacidade, 142, 143, 277

J

Jardins de Þrúðr, 107, 277
Jarl, 99, 111, 277
 John Ronald Reuel Tolkien, 156, 277
Jónakr, 137, 277
Jörundr, 124, 125, 126, 277
Jótar, 118, 277
 Júlio César, 212, 213, 217, 219, 225, 277
Jutland, 118, 126, 130, 134, 145, 277

K

Kenning, 277
 Kili, 160, 277
Kolr, 101, 277
Könungasögur, 277
Kvasir, 105, 277

L

Lâmina lascada, 108, 277
 Legado, 277
Lófund, 134, 277
Logi, 121, 145, 277
Loegrinn, 106, 107, 125, 277
Loki, 119, 148, 149, 277
 Lúcio Cornélio Sula, 212, 277
 Lúcio Sérgio Catilina, 190, 218, 277
 Luís, o Germânico, 59, 60, 63, 64, 65, 277
 Luís, o Pio, 57, 58, 59, 62, 63, 277

M

Maia, 160, 277
Mara, 116, 277
Mares d'Oeste, 148, 277
 Masculinidade, 277
 Medievalismo, 157, 158, 159, 168, 277
 Melkor, 164, 165, 277
 Merry, 166, 277
Mímir, 105, 108, 277
Miracula, 4, 49, 64, 65, 69, 72, 73, 76, 77, 78, 80, 277
Morada dos elfos, 149, 277
Morada dos gigantes, 277
Morada dos Vanir, 103, 105, 114, 277



Morte, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 124, 126, 128, 132, 134, 137, 142, 143, 147, 148, 149, 150, 162, 277

Mos Maiorum, 217, 277

N

Næríki, 138, 141, 144, 277, 278

Narfí, 119, 277

Nauma, 146, 277

Nazgûl, 167, 277, 278

Níniel, 277

Njörðr, 88, 95, 105, 107, 110, 111, 112, 277

Noldor, 163, 164, 277

Nórdico Antigo, 4, 87, 89, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 119, 150, 153, 155, 160, 277

Noruega, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 34, 40, 41, 42, 88, 100, 101, 132, 142, 145, 151, 277

O

O Senhor dos Anéis, 156, 157, 166, 167, 168, 170, 277

O Silmarillion, 157, 163, 168, 170, 277

Oddr, 101, 277

Óðinn, 88, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 116, 120, 126, 127, 145, 151, 277

Óláfr, filho de Tryggvi, 101, 277

Óláfr, o perspicaz, 144, 277

Óláfr-elfo, 99, 277

Óláfr-entahador, 142, 144, 277

Ordens de Cavalaria, 162, 167, 168, 277

Orque, 164, 277

Ótarr, 131, 277

P

Paganismo, 84, 277

Papa Gregório IV, 59, 277

Papa Nicolau I, 277

Passagem-estreita, 121, 277

Pippin, 166, 277

Planícies do Pinheiro, 118, 123, 124, 125, 132, 277

Poder simbólico, 277

Poesia Escáldica, 277

Política romana, 277

Pompeu Magno, 213, 277

Precipício dos céus, 107, 277

R

Ræningr, 143, 277

Raumaríki, 145, 147, 150, 277

Raumelfr, 149, 277

Regna, 277

Reino das fortalezas, 106, 277

Relações de poder, 277

Religião, 50, 73, 76, 264, 277

Representações, 277

Revolução, 277

Rígr, 119, 277

Rimbart, 49, 50, 53, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 72, 73, 76, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 277

Rohan, 167, 277

Runas, 277

S

Sacrifício, 257, 277

Sæmingr, 99, 110, 111, 277

Saga, 9, 15, 19, 22, 23, 24, 29, 34, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 46, 47, 48, 88, 93, 141, 152, 154, 155, 277

Sagtuna, 277

Salão da Clareira, 146, 277

Salão dos mortos, 110, 277

Salústio, 4, 188, 189, 190, 192, 193, 198, 199, 201, 206, 209, 210, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 275, 277

Santo, 23, 59, 61, 64, 182, 254, 277

Sauron, 167, 277

Saxônia, 57, 59, 61, 106, 131, 143, 278

Sigarr, 125, 278

Signos, 278

Signý, 122, 278

Sigtryggr, 147, 278

Sigurðr, 32, 101, 139, 160, 165, 278

Sigverkr, 138, 278

Síli, 142, 278

Sindar, 164, 278

Skadi, 110, 111, 278

Skáldskarpamál, 115, 278

Skani, 278

Skilfingar, 130, 278

Skjálf, 121, 278

Skjoldr, 278

Skjoldungar, 130, 132, 278

Skúta, 116, 278

Sløngvir, 132, 278

Smaug, 160, 165, 167, 278

Snjár, o velho, 115, 278

Snorri Goði, 102, 278

Snorri Sturluson, 4, 11, 12, 13, 15, 19, 20, 22, 35, 36, 37, 91, 92, 135, 160, 278

Sokmimir, 115, 278

Sólva, 144, 278

Sólvarr, 144, 278

Sólveig, 144, 278

Sólvi, 134, 144, 145, 278

Sólvi, o velho, 144, 278

Spörr, 120, 278

Starkaðr, o velho, 124, 127, 278

Steinþórr, 110, 278

Subjetividade, 278

Suécia, 103, 105, 106, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 117, 122, 124, 125, 127, 128, 130, 132, 134, 135, 136, 138, 139, 142, 143, 144, 278

Sveigðir, 114, 115, 278

Svipdag, 278

Sýsla, 135, 278

T

Tanais, 103, 278

Tanakvísl, 103, 278

Taurr, 121, 122, 278

Teitr, 42, 101, 278

Teoria da Recepção, 157, 159, 168, 278

Terra da Guerra, 146, 278

Terra dos Æsir, 103, 278

Terra dos cem, 136, 278

Terra dos homens do sul, 138, 278

Terra dos oitocentos, 138, 141, 278

Terra dos quatrocentos, 136, 138, 141, 278

Terra dos sarracenos, 278

Terra dos Turcos, 105, 114, 278

Terra dos Vanir, 103, 278

Terra Negra, 103, 278

P

Pangbrandr, 41, 43, 44, 45, 101, 278

- T**
Théoden, 167, 278
- P**
Þjóðólfr de Hvinir, 106, 113, 114, 152, 278
Þórarinn, 101, 110, 278
Þórgeirr piá-do-tributo, 278
- T**
Thorin, 160, 165, 166, 278
- P**
Þórir, 27, 110, 278
Þórr, 107, 110, 113, 278
- T**
Thrór, 165, 278
- P**
Þrór, 151, 160, 278
Þrótn, 278
Þrúðr, 278
Þuríðr, 102, 278
- T**
Tibério Graco, 211, 278
Túrin, 164, 165, 278
- U**
Uppland, 27, 32, 132, 142, 146, 150, 278
Uppsala, 22, 37, 100, 107, 112, 113, 115, 117, 118, 123, 125, 126, 128, 129, 132, 133, 136, 138, 141, 144, 145, 153, 278
- V**
Vaðla, 147, 148, 278
Væni, 144, 278
- Vale do falcão*, 101, 278
Vanir, 88, 103, 104, 278
Vanlandi, 114, 115, 116, 278
Varna, 147, 278
Vau das armas, 120, 278
Vau veloz, 120, 278
Vé, 104, 105, 278
Vendill, 130, 131, 147, 278
Vermaland, 144, 147, 151, 278
Vikings, 35, 49, 83, 86, 109, 183, 278
Vila da Nau, 107, 111, 278
Vilir, 104, 278
Vísburrr, 115, 116, 117, 121, 278
Vita, 4, 49, 61, 63, 64, 65, 66, 70, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 278
Vorstellungsgeschichte, 12, 13, 36, 39, 47, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 82, 84, 154, 206, 249, 278
Vorvi, 120, 278
Vottr, 130, 131, 278
- W**
Weltanschauung, 193, 278
- Y**
Ylfingr, 139, 278
Ynglinga saga, 4, 87, 93, 99, 100, 103, 106, 115, 122, 152, 278
Ynglingar, 22, 88, 99, 103, 112, 117, 119, 123, 125, 144, 152, 278
Ynguni, 119, 278
Yngvi, 95, 96, 112, 118, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 142, 278
Yngvifreyr, 88, 99, 113, 122, 278
Yrsa, 131, 132, 278



