

O poder das letras: cristianismo e magia no Pater Noster anglo-saxão

Elton Oliveira Souza de Medeiros ¹

Resumo: Uma área que vem crescendo nas últimas décadas no campo historiográfico é o estudo sobre as práticas mágicas medievais. Dentro do cenário a ser abordado neste artigo – a Inglaterra anglo-saxônica – há uma documentação substancial de natureza literária, escrita entre os séculos IX e XI, que se revela como uma fonte essencial para o tema em questão. Neste artigo então pretendemos realizar uma análise sobre o uso e a importância das letras e palavras para as práticas mágicas dentro do contexto da cristandade e focando como um exemplo disso o poder do *Pater Noster* contido no poema em inglês antigo Salomão & Saturo I, que se revela como uma mescla de elementos da tradição cristã greco-romana e das práticas mágicas populares anglo-saxônicas.

Palavras-Chaves: Cristianismo, Magia, Anglo-Saxões, Sociedade, Idade Média.

The power of letters: christianity and magic in the anglo-saxon *Pater Noster*

Abstract: One area of study that has been growing in recent decades in the field of historiography is the study of medieval magical practices. Within the scenario we want to address in this article - the Anglo-Saxon England - there is a substantial amount of literary sources, written between 9th and 11th centuries, which reveals itself as a key source for the subject in question. In this article then we will perform an analysis on the use and importance of the power of letters and words to the magical practices on the scenario of Christianity and focused on the power of the *Pater Noster* in the Old English poem Solomon & Saturn I, which reveals itself to be a mix of elements of Christian Greco-Roman tradition and popular magical practices of the Anglo-Saxons.

Keywords: Christianity, Magic, Anglo-Saxons, Society, Middle Age.

Recebido em 16/03/13 - Aprovado em 20/04/13

¹ Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo – USP. *Visiting Research Fellow* da University of Winchester, Reino Unido (bolsista da CAPES – Pós-Doutorado). Coordenador do NEIBRAM – Núcleo de Estudos Interdisciplinares das Ilhas Britânicas: Antiguidade e Medieval; email: eosmedeiros@hotmail.com

Sem sombra de dúvida um dos trechos mais conhecidos da Vulgata é a oração do “Pai Nosso” ensinada por Cristo no evangelho de Mateus (6: 9-13):

Pater noster, qui es in caelis,
sanctificetur nomen tuum,
adveniat regnum tuum,
fiat voluntas tua,
sicut in caelo, et in terra.
Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie;
et dimitte nobis debita nostra,
sicut et nos dimittimus debitoribus nostris;
et ne inducas nos in tentationem,
sed libera nos a Malo.

A oração por si só é um dos maiores ícones da fé cristã desde seus primórdios e principalmente durante o período medieval. Sua importância, sem dúvida, foi tão grande para o pensamento medieval que sua utilização e as ideias associadas a ela nem sempre estiveram restritas apenas ao âmbito do templo cristão ou da oração individual como forma de apelo pessoal ou reverência à divindade. Por muitas vezes a oração e o simbolismo das palavras *Pater Noster* esteve associado a práticas que eram consideradas muito pouco ortodoxas no seio da Igreja, mas que eram absolutamente aceitas em estratos mais populares da sociedade. Isto pode ser observado principalmente durante os períodos de cristianização das sociedades europeias, onde, por vezes, ao invés do confronto e repressão de práticas consideradas pagãs, ocorreu uma assimilação daquela dada cultura. Com a cristianização, ocorre uma “desnaturação” – como diz Jacques Le Goff – onde elementos pré-existente da cultura popular, folclórica, mudam radicalmente de significado no âmbito cristão (op. cit. LE GOFF, 1980, p. 207-219). Ao ser assimilado, seu sentido original é esvaziado, mas ele continua a existir dentro do novo paradigma da nova fé. Um ótimo exemplo disso são as chamadas fórmulas e práticas mágicas, que podem ser encontradas por toda a Europa do período medieval. Nas quais é possível encontrar elementos cristão (como orações, missas e etc.) combinados a elementos que remontam a uma tradição mais antiga, cujo sentido original já não é tão claro, mas que permanecem como parte de um substrato cultural.

A partir dessa premissa de cristianização e permanências de culturas anteriores, neste artigo iremos abordar o cenário da Inglaterra dos tempos anglo-saxônicos. E tratar de um aspecto importante dentro desse campo de estudo que é o poder das palavras, seja em forma escrita ou verbalizada, e sua importância para a elaboração de obras como o poema *Salomão & Saturo I*. Um texto que combina a erudição eclesiástica da Alta Idade Média e ao mesmo tempo elementos que remontam às práticas mágicas populares do período anglo-saxônico. E no qual o poder das letras se torna um ponto central. Especificamente as letras que compõe as palavras *Pater Noster*. No poema cada uma delas

se torna detentora de um grande poder que é ensinado através da personagem veterotestamentária do rei Salomão, o qual é apresentado como detentor de poderes para confrontar e expulsar as forças do Demônio.

Para compreender como um texto dessa natureza pode ter sido elaborado é necessária à compreensão de dois pontos fundamentais: o tipo de produção literária realizada no período e a religiosidade e práticas da época. Desta forma, vamos observar primeiramente o desenvolvimento e os elementos que compunham a cultura literária na Inglaterra anglo-saxônica quanto a suas origens e características principais. E depois nos voltaremos para os elementos de cristianização e as práticas mágicas; possuidoras de elementos remanescentes do passado germânico e que se mesclam à tradição cristã dando origem a novos elementos culturais da mentalidade popular do período e que irão nos auxiliar na compreensão do poder místico que o *Pater Noster* assume na produção do período.

Desta forma, iremos fazer uma análise do poema *Salomão & Saturno I*² por seu caráter místico, na função do ensinamento do *Pater Noster* pelo rei Salomão como uma fórmula mágica. E como tal tipo de produção não seria exclusiva das práticas populares, mas estaria presente também em obras de perfil intelectual e artístico do período (nesse caso, a poesia). Demonstrando assim não haver uma separação tão rígida entre esses tipos de produção literária.

A Cultura Literária Anglo-Saxônica

Boa parte dos trabalhos que falam sobre o período da Inglaterra anglo-saxônica concorda com seu início por volta de 449, com o declínio do Império Romano ocidental e as primeiras invasões dos povos germânicos do noroeste alemão e da península da Jutlândia à Inglaterra, chegando ao seu fim no ano de 1066, com a invasão normanda.

Os primeiros anos da Inglaterra anglo-saxônica são até hoje obscuros e se revelam um grande campo de conjecturas, baseadas em sua maior parte em estudos arqueológicos. Pouco se sabe do período entre os séculos V e VI, quando o que ainda

² O poema *Salomão & Saturno I* faz parte do conjunto documental conhecido como *Os Diálogos de Salomão e Saturno* distribuídos nos manuscritos *Corpus Christi College Cambridge 41* e *422* e no *Cotton Vitellius A. XV*. Todos datados aproximadamente entre meados do século X e início do XI. Em todos eles é relatada uma conversa sobre assuntos diversos entre o rei bíblico e a antiga divindade pagã, diferindo entre si quanto a forma – prosa ora poesia – e as informações; por exemplo: em *Salomão & Saturno I* temos o rei Salomão ensinando a fórmula do *Pater Noster* a Saturno, já em *Salomão & Saturno II* e em uma das versões de *Salomão e Saturno* em prosa temos um tipo de diálogo/competição de teor sapiencial sobre temas apócrifos bíblico. Da documentação literária do período em questão, esta talvez se revele uma das mais enigmáticas e ao mesmo tempo menos pesquisadas pela tradição dos estudos anglo-saxônicos. Com a exceção de artigos científicos específicos, o último trabalho com tal documentação de forma mais ampla data de 1848 (por John M. Kemble). Isso pode se justificar devido à natureza singular e a complexidade dos textos. Para os fins do atual artigo, vale ressaltar que o poema *Salomão & Saturno I* se encontra no CCC 41 (como um fragmento) e no CCC 422 (na íntegra).

restava da antiga província romana da *Britannia* estava em decadência e assediada por povos vizinhos e mais tarde pelos invasores germânicos. O que de fato ocorreu é incerto e as informações que chegaram até nossos dias estão envolvidas em mitos e relatos lendários nos restando quase que apenas elementos da cultura material como fontes de análise do período³. Para demonstrar a escassez de fontes escritas nativas anteriores ao ano 600, encontraremos apenas o nome de Gildas e sua obra *De Excidio et Conquestu Britanniae* (CAMPBELL, 1991, p. 23).

Isso muda principalmente a partir do final do século VI, com a chegada da missão de Agostinho de Canterbury, sob as ordens do papa Gregório Magno, e o processo de cristianização dos anglo-saxões. A razão está no fato do cristianismo ser uma “religião do Livro”, o que implica na introdução de uma cultura escrita nas terras da Inglaterra (o que implica também na ideia de uma “história escrita”). Através desta cultura escrita é possível encontrarmos tanto livros religiosos quanto códices legais, textos em prosa e poesia, tanto em latim quanto em idioma vernáculo. Em um levantamento geral da produção literária do período, por volta de 90% corresponde a textos em prosa e 10% dedicados à poesia; tudo isso contido em torno de duzentos manuscritos, além de alguns fragmentos (TREHARNE & PULSIANO, 2001, p. 3).

Nesta produção encontraremos textos bíblicos, homilias, hagiografias, traduções da patrística, liturgia, glosas, textos medicinais, educacionais, legais, históricos, narrativas de viagens e outros. Apesar de sua grande produção, é muito difícil identificar a autoria desses textos. Dos autores conhecidos encontram-se o rei Alfred e seu círculo intelectual (entre os anos de 880 e 900); Æthelwold, bispo de Winchester (c. 960-980); Ælfric de Eynsham (c. 990-1000); o arcebispo Wulfstan (c. 995-1020); e Byrhtferth de Ramsay (c. 990-1020). Dentre eles destacamos Ælfric, a quem é atribuído aproximadamente cento e cinquenta textos em inglês antigo, o que o torna o mais prolífico escritor da Inglaterra anglo-saxônica (TREHARNE & PULSIANO, 2001, p. 3).

De forma geral essa documentação que sobreviveu até a atualidade se concentra em sua maior parte oriunda do *período alfrediano* (séculos IX-XI). Dos trabalhos em prosa que podemos citar como exemplo encontram-se obras como a *Crônica Anglo-Saxônica*, as versões vernáculas da *História Eclesiástica* de Beda, os *Diálogos* de Gregório Magno, os *Soliloquios* de Santo Agostinho e a *Historia Adversum Paganos* de Orósio, a versão vernácula da Regra Beneditina, traduções do Velho e Novo Testamento e dos salmos, todos supostamente frutos do círculo intelectual ligado ao rei Alfred; e posteriormente as *Homilias*, as *Vidas dos Santos* e a tradução de *De temporibus anni* de Beda, e outros textos

³ Sabe-se, por exemplo, que economicamente a antiga província romana estava decadente e que a partir do século VI começa a surgir uma cultura guerreira local de raízes germânicas, onde os homens eram sepultados com armamentos e demais utensílios de guerra, enquanto as mulheres eram sepultadas com joias e outros bens de valor (WORMALD, 1994, p. 2; CAMPBELL, 1991, p. 27 – 37).

autorais de Ælfric de Eynsham e outros textos e homilias de Wulfstan de York, entre outros.

Por sua vez, apesar de compor apenas uma pequena parte do volume documental do período, temos também o corpo poético anglo-saxônico que se destaca na história da Europa medieval por justamente possuir um volume documental de natureza tão vasta e sem par em outras partes da cristandade durante o mesmo período.

De forma geral, a cultura literária na Inglaterra anglo-saxônica nasce com a chegada do cristianismo e a introdução de uma cultura letrada, como dissemos antes. Sem a mesma não seria possível o desenvolvimento de toda a documentação em prosa existente e as fontes necessárias para o estudo do período do ponto de visto histórico-literário. Entretanto, podemos dizer que para a poesia esta mesma afirmação não é totalmente correta.

O corpo poético anglo-saxônico está contido em sua maior parte em quatro manuscritos principais: *O Livro de Exeter*, *O Livro Vercelli*, o *Cotton Vitellius A. XV* (conhecido também como o *manuscrito de Beowulf*) e o *Codex Junius XI*. Sem dúvida alguma o desenvolvimento de uma cultura literária foi fundamental para a poesia anglo-saxônica, tanto secular quanto religiosa. Contudo, quando os primeiros missionários chegaram à Inglaterra, os anglo-saxões possuíam uma tradição oral, com versificações aliterativas usadas em suas narrativas a respeito do passado germânico (STENTON, 1989, p. 192-193). Tradição essa que foi assimilada e transformada pelo novo contexto sociocultural que se anunciava com a cristianização. Assim, podemos dizer que as origens da poesia anglo-saxônica não se limitam à “introdução das letras”, por meio da tradição cristã, mas que ela remontaria aos tempos pagãos e (indo mais longe) aos tempos pré-migratórios. A um momento onde a importância das palavras não estava em sua forma escrita, mas em sua oralidade, em sua “sonoridade”.

Além de textos literários (em seu sentido artístico e cultural), temos também outros como aqueles pertencentes ao âmbito político e administrativo do período anglo-saxônico. Boa parte desta produção documental se enquadra entre códices legais e regras eclesiásticas, sendo comumente organizados segundo o período de governo ao qual foram compilados e em sua maior parte copiados e adaptados a partir de códices que os antecederam. O estudo de tais documentos é muito importante e enriquecedor ao nos proporcionar uma visão da estrutura administrativa da sociedade anglo-saxônica, como e quais os tipos de crimes eram previstos e a relação do governo secular com a Igreja. Aliado a esse último aspecto, temos também a existência de decretos, éditos e demais documentação referente à doação, propriedade de terra e outros bens. Enquanto a literatura em prosa e a poesia em geral nos fornecem elementos socioculturais, relativos ao comportamento, sentimentos e aos ideais da sociedade e do universo anglo-saxônico, este outro tipo de material nos proporciona uma visão do contexto histórico institucional

do período. Apesar de muitas vezes ser analisada de forma dissociada das demais formas de produções literárias, nós pelo contrário, acreditamos que esta documentação – de perfil mais institucional – está intimamente ligada às demais. Se não diretamente quanto ao seu conteúdo, ao menos no processo de formação desta literatura anglo-saxônica.

Outro tipo de texto do período anglo-saxão que tem despertado interesse de pesquisadores e aberto novas linhas de pesquisa são os que abordam práticas mágicas e medicinais. Sendo que por vezes ambas acabam se mesclando. Os principais manuscritos deste tipo são o *Herbarium Apuleius*, *Medicina de Quadrupedibus* (ambos voltados à utilização de ervas e componentes de animais para os mais variados tipos de doenças e males físicos), *Peri Didaxaeon* (que visa crenças e doenças referentes a males físicos e perturbações mentais) e o *Manual de Byrthferth* (um tratado sobre os quatro tipos clássicos de “humores” e uma visão do macrocosmo e do microcosmo como a base para a prática medicinal). Temos também o *Bald’s Leechbook*, o *Leechbook III* e o *Lacnunga*; todos contendo fórmulas e encantamentos populares que mesclam práticas mágicas e medicinais com elementos de fundo religioso pagão e cristão (HOLLIS, 2001, p. 189-208; JOLLY, 1996, p. 96-131; NORTH, 2006).

Podemos ver assim que a produção literária na Inglaterra anglo-saxônica foi vasta em sua multiplicidade temática e é de extrema importância para o estudo do período. Vamos nos ater agora em uma das mais importantes e antigas obras em prosa que se tem conhecimento da Inglaterra anglo-saxônica e através dela termos uma visão geral da construção histórica dessa cultura literária na Inglaterra. Trata-se da *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, de Beda o Venerável. Pode-se considerar que a obra de Beda esteja entre as principais e mais eloquentes obras de todo o período medieval da Europa (WORMALD, 1994, p. 2), revelando-nos indícios de qual era o panorama político do território inglês entre os séculos VII e início do VIII. Em sua obra, Beda nos conta como por volta do ano 600 a Inglaterra estava dividida em diversos reinos de variados tamanhos e de como ao longo do tempo muitos foram sendo literalmente “engolidos” por seus vizinhos, dando origem aos principais reinos anglo-saxônicos que irão emergir em c. 700.

A região da Inglaterra, assim como tantas outras partes do que até então fazia parte do Império Romano do ocidente, era mais uma das antigas províncias romanas que acabou sendo tomada pelos povos germânicos oriundos da Europa central. Contudo, diferentemente do imaginário popular, onde estas populações bárbaras surgem como hordas selvagens destruindo e pilhando tudo o que havia sobrado do mundo clássico romano, ocorreu uma aceitação desse mundo por parte dos invasores após sua fixação nas províncias ocupadas. De uma forma geral, esta “cultura bárbara” acaba por se adequar ao mundo romano, adotando elementos romanos à sua sociedade, a adoção do cristianismo e do idioma latino (WORMALD, 1994, p. 3); como a Gália, Espanha e Itália,

por exemplo. Na *Britannia* teria ocorrido de forma diversa, pois a estrutura sócio-política romana havia mergulhado no caos. As explicações para isso estariam nos constantes ataques externos de irlandeses e pictos e outros grupos que, antes dos tempos de Hengest e Horsa, vinham do continente e já assediavam a província (como os antigos saxões do continente e outras tribos vizinhas). O fato das populações da *Britannia* – após anos da proteção de Roma – se encontrarem desamparadas e finalmente (por eles fazerem parte do império) as consequências e o desgaste promovido pelo envolvimento de seus governadores e líderes nos assuntos políticos do próprio império teriam contribuído para o quadro de crise do século V (BLAIR, 1966, pp. 150-151). Com a perda de contato com Roma, segue um período de conflitos que se estenderá até meados do século VI. Inicialmente, como já foi dito, dos bretões contra irlandeses e pictos; e mais tarde as batalhas contra os saxões.

A vitória e a ocupação dos anglo-saxões sobre a *Britannia* não põe um fim aos conflitos. Ao invés disso os novos inimigos são as demais populações de origem celta remanescentes da ilha, que acabam sendo empurradas para além das antigas fronteiras romanas (Gales, Escócia e Cornualha), e por fim os conflitos entre próprios líderes anglo-saxões (STENTON, 1989, p. 1-95). Talvez seja um exagero dizer que estes confrontos pela disputa do território da *Britannia* teriam destruído a *Romanitas* ainda existente, mas com certeza isso a teria enfraquecido. O que permitiu, ao menos inicialmente, a existência de uma sociedade germânica com poucas influências romanas (WORMALD, 1994, p. 3-4) e que só virá a sofrer uma maior influência com a cristianização:

When gospelbooks appear in England (most famously, the Lindisfarne Gospel of c. 700), their decoration reproduces the motifs hitherto used by smiths to adorn the weapons and jewellery of a warrior elite. It is a useful metaphor of what happened to literary language (...) Barbarian culture on the Continent was suffocated by civilization it tried to emulate. In Britain it had room to breathe (WORMALD, 1994, p. 4)⁴.

Levando em consideração os aspectos gerais da ocupação da *Britannia* pelos anglo-saxões, o processo de cristianização – e com ele o resgate do latim – foi fundamental para o florescimento da cultura literária anglo-saxônica. Por meio disso podemos dizer que um processo de adaptação como ocorrido no continente entre outros povos germânicos ao mundo romano também se deu entre os anglo-saxões. Entretanto,

⁴ “Quando os evangelhos apareceram na Inglaterra (o mais famoso, o Evangelho de Lindisfarne de c. 700), sua decoração reproduzia os motivos até então usados por artesãos para adornar armas e jóias da elite guerreira. Esta é uma metáfora útil daquilo que aconteceu com a linguagem literária (...) A cultura bárbara no Continente foi sufocada pela civilização que ela tentava emular. Na Bretanha ela teve espaço para respirar”.

ao invés de uma adaptação aos aspectos sociais romanos, isso aconteceu por meio dos elementos da tradição cristã e de seu passado. Enquanto os francos, por exemplo, vão se identificar com o mundo romano e até mesmo elaborar um mito de origem troiana para si, os anglo-saxões irão se identificar com o mundo bíblico do Velho Testamento e com as tribos de Israel.

A existência dos antigos deuses germânicos é aceita, mas eles são transformados em heróis do passado, integrados às genealogias régias como descendentes dos patriarcas bíblicos e ancestrais dos reis anglo-saxônicos. Assim, a sociedade anglo-saxônica acaba por se adaptar a este novo universo cristão com o mínimo de conflitos.

But perhaps most important of all is that the Old Testament was the story of another tribal people with a special relationship to the God of Battles (...) The Bible itself gave Anglo-Saxons a warrant for a sincere change in the faith without a revolution in their society (WORMALD, 1994, pp. 6-7)⁵.

É através deste enfoque que se justifica o título da obra de Beda e a questão acerca da unidade, uma identidade, entre os povos da Inglaterra. A ideia de um povo inglês (*gens Anglorum*) unido a que ele se refere não seria no campo político e não necessariamente social, mas religioso (*Historia Ecclesiastica*). Esta ideia de um povo religiosamente unido na Inglaterra surgirá mais tarde através de outros autores (como São Bonifácio, em sua missão junto aos saxões continentais, e Alcuíno de York ⁶). A ideia de uma “Igreja da Inglaterra” irá posteriormente lançar as bases ideológicas de um “destino manifesto” dos anglo-saxões tanto no campo eclesiástico quanto secular (WORMALD, 1994, p. 8).

Enfatizamos novamente que a cristianização dos anglo-saxões foi fundamental para o desenvolvimento de uma cultura literária na Inglaterra. E um dos principais locais onde isso se iniciou foi em Canterbury, durante os tempos do arcebispo Teodoro (c. 669-690).

⁵ “Mas talvez o mais importante de tudo é que o Velho Testamento era a história e outro povo tribal com uma relacionamento especial com o Senhor das Batalhas (...) A Bíblia em si dava aos anglo-saxões o aval para uma mudança sincera em sua é sem uma revolução em sua sociedade”.

⁶ Entre os religiosos e missionários anglo-saxões que foram para o continente, sem sombra de dúvida os mais conhecidos foram Alcuíno de York (na corte de Carlos Magno, uma das grandes mentes por trás do renascimento carolíngio) e São Bonifácio (missionário e responsável por cristianizar os pagãos germânicos do reino franco; martirizado pelos frísios em c. 754).

Após a chegada da missão de Agostinho de Canterbury (c. 597) até a chegada de Teodoro, o cristianismo irlandês teve uma influência importante na educação, no resgate de uma tradição latina e nas práticas religiosas da Inglaterra anglo-saxônica (McGOWAN, 2001, p. 14-17), tendo como um marco o Sínodo de Whitby (c. 664) onde, a respeito da controvérsia da data da Páscoa, por fim foi adotada a regra romana ao invés da irlandesa⁷.

Teodoro de Tarso era de origem grega, nascido em torno de 602 no império bizantino. Teria estudado em Antióquia e talvez em Edessa, tornando-se familiar do siríaco e do grego, e vivido também em Constantinopla (McGOWAN, 2001, p. 18-19). Porém, no ano de 667, ele vivia em Roma quando chegou de viagem o então arcebispo de Canterbury (de nome Wigheard). Para sua infelicidade, o arcebispo contraiu a peste e morreu no mesmo ano. O Papa Vitaliano (657-672) então aponta Teodoro ao posto, consagrando-o como novo arcebispo de Canterbury em 668, enviando-o para a Inglaterra. Dentre os que se juntaram a Teodoro à Inglaterra havia duas figuras importantes. O primeiro seria Benedito Biscop, anglo-saxão de uma família aristocrática da Northúmbria que vivia em Roma, e que mais tarde tornou-se abade em Canterbury e fundou na Northúmbria os mosteiros de Wearmouth (c. 674) e Jarrow (c. 682). Segundo Beda ele teria trazido livros de Roma para a Northúmbria – inclusive um livro do Apocalipse decorado com imagens (McGOWAN, 2001, p. 18) – e que teria sido com o abade Benedito que aos sete anos de idade ele começou seus estudos e sua vida monástica⁸. O segundo foi Adriano, monge de origem africana (possivelmente da Líbia-cirenaica) e que mais tarde tornou-se bispo de Canterbury e um dos principais nomes da escola de Canterbury, depois de Teodoro.

Uma das principais incumbências de Teodoro era reorganizar a Igreja na Inglaterra, ampliar o número de dioceses, aumentar o número de bispos e a aplicação da lei canônica⁹. Entretanto, foi no campo do ensino que Teodoro se destacou. Ele e Adriano teriam trazido com eles diversos livros em latim e principalmente grego, mas infelizmente nenhum deles sobreviveu à atualidade (McGOWAN, 2001, p. 19).

Beda nos diz¹⁰ que Teodoro e o abade Adriano atraíam multidões de estudantes em Canterbury, onde eles ensinavam sobre as Escrituras, métrica, astronomia e matemática. Isso resultou numa grande quantidade documental, composta por um vasto conjunto de comentários e comparações dos textos da Vulgata latina com a Septuaginta e o Novo Testamento, complementado com as glosas de vários Pais da Igreja gregos como Basílio de Cesaréia, Clemente de Alexandria, João Crisóstomo e outros. Outra fonte que demonstra a grande produção da escola de Canterbury é um conjunto de glosas de vários

⁷ BEDA, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III: 25.

⁸ BEDA, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, V: 25.

⁹ BEDA, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, IV: 5.

¹⁰ BEDA, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, IV: 2.

textos latinos (como os de São Jerônimo, Gildas, Isidoro de Sevilha, Gregório Magno e Orósio); além de alguns poemas, traduções e textos compostos pelo próprio Teodoro (LAPIDGE, 2004, p. 446). Não é de se espantar que, como Beda nos relata, seja nesse mesmo período que apareça o primeiro poeta conhecido a compor poesia religiosa na Inglaterra. Este poeta estaria ligado à abadia de Whitby¹¹, um jovem pastor de nome Cædmon, que teria recebido a inspiração divina da poesia e teria escrito sobre a Criação, a origem dos homens, toda a história do Gênesis, a saída dos hebreus do Egito e demais trechos do Velho e Novo Testamento¹². Apesar do que nos diz Beda, nenhuma dessas obras de Cædmon sobreviveram aos dias de hoje, a não ser pelo curto poema conhecido como o *Hino de Cadmon*.

A importância da escola de Canterbury também está no fato de se voltar para os comentários dos textos bíblicos, seu interesse pelo idioma vernáculo (o inglês antigo) e a grande quantidade de material fruto de glosas, que teriam tido influência até mesmo no continente durante o período carolíngio, em centros como Eichstatt, Reichenau e São Gall (McGOWAN, 2001, p. 19-20); e na Inglaterra por fornecer os alicerces de uma cultura intelectual eclesiástica que se verá refletida nos trabalhos de Beda (McGOWAN, 2001, p. 24-28), nos textos de Aldhelm (c. 640-709) (LAPIDGE, 2004, p. 25-26) – abade de Malmesbury e bispo de Sherbone – e nos de São Wilfrid (c. 634-709), e outros ao longo de todo período anglo-saxônico.

Como podemos ver a escola de Canterbury de Teodoro e Adriano possui ligação direta com Beda (através de Benedito Biscop) e do ponto de vista literário podemos falar até mesmo que foi isso que proporcionou a “renascença northumbriana”, e que irá proporcionar uma cultura intelectual que possibilitará as missões de anglo-saxões no continente durante o século VII e VIII.

No início do século VII os irlandeses possuíam escolas monásticas, focadas no estudo da gramática e exegese bíblica. Logo isso foi levado ao continente e centros foram fundados na França, Alemanha, Suíça e Itália. Antes disso, peregrinos irlandeses já atuavam no norte da Inglaterra, dando origem aos monastérios de Iona e Lindisfarne (McGOWAN, 2001, p. 28-29). Após a presença do arcebispo Teodoro foi a vez dos anglo-saxões e assim, a partir do final do século VII e início do VIII, surgem os representantes anglo-saxônicos da Igreja no continente. Dentre os que se destacam estão Willibrord (c. 658-739), arcebispo dos frísios em Utrecht; São Bonifácio (c. 675-754), bispo de Mainz; Willibald (c. 700-787), bispo de Eichstatt (McGOWAN, 2011, p. 28-31);

¹¹ Whitby, por sinal, há muito mantinha contato com o arcebispo Teodoro e seu círculo de alunos. No continente um volume documental semelhante ao produzido na Inglaterra anglo-saxônica surgirá no século IX, na região da Alemanha; fenômeno que também não é coincidência se lembrarmos de que isto estava ligado à abadia de Fulda e a missão de São Bonifácio (WORMALD, 1994, p. 8).

¹² BEDA, *História Ecclesiastica Gentis Anglorum*, IV: 24.

e o mais conhecido dos anglo-saxões no continente, Alcuíno de York (c. 735-804) na corte de Carlos Magno (McGOWAN, 2001, p. 31-36).

Contudo, enquanto os frutos dos esforços da escola de Canterbury e da Northúmbria de Beda podiam ser vistos nas missões no Continente, tempos sombrios começavam a chegar à Inglaterra. Os séculos VII e VIII puderam ver o florescimento de uma cultura literária importante em solo inglês, mas a partir do início do século IX esta mesma cultura que deu origem a homens como Alcuíno começava a ter certo declínio. Pouquíssimas obras podem ser datadas pertencentes a esse período do século IX na Inglaterra, especialmente até cerca da década de 80, o que também coincide com o início das grandes invasões escandinavas. No continente, nos centros de influência anglo-saxônica, a produção documental não parece ter sido afetada da mesma forma, muito pelo contrário. Não apenas continuou-se a produzir como obras da Inglaterra teriam sido levadas para tais locais, prevenindo assim sua destruição nas mãos dos vikings. Das fontes documentais na Inglaterra deste período se tem conhecimento apenas de um poema creditado a São Swithun (c. 862), uma carta do bispo Ecgred de Lindisfarne ao arcebispo Wulfsige de York e indícios de alguns poucos textos religiosos e glosas (McGOWAN, 2001, pp. 36-37). De qualquer maneira, diferentemente dos tempos de Teodoro e de Beda, o século IX torna-se um período árido em relação à produção cultural e as razões para isso – uma vez que apenas as incursões escandinavas não são uma explicação satisfatória – ainda não nos são totalmente claras, abrindo margem para um fenômeno que mereceria ser mais bem estudado¹³.

Ao longo do século IX os ataques dos escandinavos aumentaram, varrendo reinos inteiros, levando consigo casas reais e a aristocracia local. Consequentemente, se havia algum tipo de declínio na produção cultural esta se agravou com os ataques e invasões. Na década de 870 quase toda a Inglaterra estava nas mãos dos invasores dinamarqueses e noruegueses e por muito pouco os anglo-saxões não sofreram o mesmo destino que os bretões antes deles.

¹³ Para Frank Stenton é natural que ocorra uma maior ênfase nas figuras de Teodoro, Adriano, Beda e Alcuíno como nomes decisivos para a cultura literária da Inglaterra anglo-saxônica, pois de fato foram. Entretanto, ele ressalta a figura de outros intelectuais de menos prestígio e até mesmo anônimos, dos quais nunca soubemos a respeito, mas cuja existência teria sido muito importante para a produção cultural do período. Stenton destaca que a contribuição de Mércia é ignorada pelos estudiosos do período. A existência de centros intelectuais no reino de Mércia explicaria como o rei Alfred o Grande conseguiu encontrar homens letrados naquela região para se juntar a ele em sua reforma cultural no final do século IX. De fato, para Stenton, Alcuíno representa o último grande nome dentro do que ele classifica como o fim da primeira fase cultural na Inglaterra anglo-saxônica, mas isso não significa que se tenha cessado de se produzir. Na verdade, o que poderia ter acontecido seria muito mais uma gradativa diminuição, como um reflexo de conflitos internos e das invasões vikings, do que uma falta de interesse intelectual por parte dos anglo-saxões (STENTON, 1989, p. 190-191).

Foi neste momento, no ano de 871, que ascendeu ao trono de Wessex o último filho do rei Æthelwulf, caçula de quatro irmãos que também haviam sido reis, e o único a não possuir o prefixo *athel* (“nobre”) em seu nome: Alfred. Como último governante legítimo remanescente da última casa régia e do último reino entre os anglo-saxões, para as suas mãos veio o que havia restado dos demais reinos: sua aristocracia, sua Igreja e sua cultura literária. E seriam esses três elementos que serviriam como a força principal para o que daria origem ao *período alfrediano*, que se estenderá até o início do século XI.

Após a coroação de Alfred, as décadas de 70 e 80 do século IX são marcadas por confrontos entre anglo-saxões e escandinavos. Podemos dizer que foi só apenas após a vitória de 878 e a conquista de Londres em 886 que Alfred pode se dedicar exclusivamente aos seus planos de retomada cultural e religiosa em seu reino. Isto em função de um período de maior estabilidade política e paz com os territórios ocupados pelos escandinavos da *Danelaw*, principalmente em relação ao líder viking Guthrum. A partir de então o rei Alfred realiza uma reforma cultural e religiosa, reunindo em sua corte mentes de toda a Inglaterra e do continente, possivelmente inspirado no exemplo carolíngio. E assim são traduzidas para o inglês-antigo diversas obras que eram de maior relevância para a crise existente no século IX. Entre as obras traduzidas, além da *Regula Pastoralis* de Gregório Magno, vamos encontrar a *Consolatio Philosophiae* de Boécio, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* de Beda e *Historia Adversum Paganos* de Orosius (KEYNES & LAPIDGE, 1983, p. 28-35). Ao refletirmos sobre as escolhas por tais obras, podemos apontar que estas eram obras de grande importância para aquele momento do período medieval. No caso da Inglaterra anglo-saxônica, a *Regula Pastoralis* forneceria não apenas aos bispos, mas a todos aqueles que de alguma forma possuíam e administravam algum tipo de poder e autoridade (religiosa ou laica) as instruções necessárias para levar adiante suas obrigações sob as bênçãos de Deus. De acordo com a *Consolatio Philosophiae*, a busca pela sabedoria seria a obrigação de todo àquele que busca o Senhor, sendo tal busca o único e verdadeiro caminho para a humanidade e principalmente para o governante. A *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* era um lembrete aos ingleses de sua herança cristã sob um único Deus como um único povo, enquanto a *Historia Adversum Paganos* possibilitava certo conforto aos cristãos atacados pelos pagãos escandinavos da mesma forma como sofridos em Roma pelos visigodos. Alfred encontrou sua própria inspiração nos 50 primeiros Salmos (os quais supostamente traduziu pessoalmente) a respeito das lamentações de outro rei-guerreiro enfrentando adversidades frente a um inimigo estrangeiro o qual é derrotado com o auxílio divino (KEYNES & LAPIDGE, 1983, pp. 31-32, 153, 301-303). Entretanto, traduções consistiam em apenas uma parte dos projetos de Alfred. Outros trabalhos incluíam obras originais tanto em latim quanto em inglês-antigo como, por exemplo, *A Vida do Rei Alfred* de Asser e a *Crônica Anglo-Saxônica*, quando teve início sua organização como tal a conhecemos atualmente.

Além disso, nesse período, como fruto dessa retomada cultural, também é elaborado um ideal sócio-político, um mito fundador, a partir dos escritos de Beda,

Alcuíno, Eusébio de Cesaréia e outros e também de fontes literárias apócrifas, que teriam vindo para a Inglaterra através da escola de Canterbury dos tempos de Teodoro. Um mito que inseria a Inglaterra no paradigma do assim chamado *populus Israhel*: tornava os anglo-saxões como os herdeiros espirituais dos antigos hebreus e fazia a linhagem real da Casa de Wessex descendente de um misterioso (e apócrifo) quarto filho de Noé, criando assim uma ligação singular com Deus; o que tornava a Inglaterra anglo-saxônica o “Novo Israel” (MEDEIROS, 2011, p. 134-172).

Apesar de este mito fundador alfrediano perder força em meados do século X, sendo inclusive refutado por Ælfric de Eynsham quanto às origens apócrifas da casa real, as iniciativas culturais perduraram. Na verdade, poderíamos dizer que elas atingiam o seu clímax, no governo de Athelstan.

As iniciativas de Alfred no campo militar, sócio-político, religioso e cultural continuaram com seu filho, Edward o Velho, e chegaram ao seu apogeu com seu neto, Athelstan, quando este unificou o território inglês como um único reino. Governando tanto anglo-saxões quanto os descendentes dos escandinavos dos tempos de seu avô. Do ponto de vista da cultura literária anglo-saxônica também era um grande momento. Centros como Malmesbury, Winchester e Glastonbury surgem como importantes núcleos intelectuais e responsáveis pela maior parte das obras – em seus mais variados tipos – que hoje conhecemos do período e responsável também pela compilação do corpus poético anglo-saxônico. Obras que mesclavam o passado germânico, com a tradição cristã. Dando origem a textos como os poemas do *Codex Junius XI*, *Beowulf*, a *Carta de Alexandre a Aristóteles* e o singular *Salomão & Saturno I*.

Cristianismo e Práticas Mágicas na Inglaterra

O processo de cristianização¹⁴ na Inglaterra, diferente de alguns casos no continente – como (e.g.) o que ocorreu com os saxões por Carlos Magno – não se deu, de modo geral, de forma violenta e conflituosa. Muito pelo contrário. Podemos observar

¹⁴ Utilizamos aqui o termo “cristianização” e não “conversão” por acreditar que o segundo não cabe à proposta do artigo e nem mesmo ao contexto da história da Inglaterra anglo-saxônica. Apesar das nuances e da subjetividade que tais termos podem apresentar, a ideia de conversão pode levar ao equívoco de se pensar numa total transfiguração de valores e práticas e uma ruptura com o passado. O que é uma falácia. A presença da fé cristã e suas práticas não eliminaram práticas e costumes que existiam anteriormente em tal sociedade. Por meio de um conceito de “cristianização” temos a perspectiva, sem sombra de dúvida, de uma nova estrutura mental que se instaura, mas que está vinculada ao passado. Onde elementos desse passado persistem dentro do novo paradigma de fé (não necessariamente de religião) que passa a ser fomentado. Desta forma, acreditamos que a ideia de “cristianização” é muito mais simpática aos processos históricos ocorridos não apenas na Inglaterra, mas em todo o norte europeu: Ilhas Britânicas e Escandinávia (agradecemos ao professor Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho – UNESP/ASSIS – pela sugestão sobre o assunto, proporcionando essa nossa conceptualização metodológica sobre o tema).

isso na obra de Beda ao relatar a carta enviada aos missionários na Inglaterra, no ano de 601, pelo papa Gregório o Grande. Nesta carta é dito para que os missionários se apropriassem dos locais sagrados dos pagãos e de suas práticas e as utilizassem em prol da fé cristã:

(...) chegamos à conclusão de que os templos dos ídolos pagãos entre aquele povo não devem ser destruídos em hipótese alguma. Os ídolos deverão ser destruídos, mas os templos deverão ser aspergidos com água benta, os altares montados dentro deles e relíquias depositadas lá. Pois se esses templos são bem construídos, eles devem ser purificados da adoração dos demônios e dedicados ao serviço do verdadeiro Deus. Desta forma, nós esperamos que o povo, vendo que seus templos não estão destruídos, possam abandonar seu erro e, se reunindo mais rapidamente em seu local familiar, possam vir a conhecer e adorar o verdadeiro Deus. E uma vez que eles tenham o costume de sacrificar muitos bois para os demônios, deixe que outra solenidade a substitua, como o dia (...) dos Santos Mártires cujas relíquias estão abrigadas lá. (..) Eles não mais irão sacrificar animais ao Demônio, mas eles podem mata-los como alimento para venerar Deus, e dar graças ao Doador de Todas as Dádivas pela abundância que eles desfrutam.¹⁵

Como podemos ver, o processo de cristianização deveria se dar de maneira que as populações pagãs passassem naturalmente para a nova fé (FLETCHER, 1999, p. 253-255). Mas não apenas locais e práticas seriam adaptadas à nova doutrina, e este é um dos elementos de grande importância para o fenômeno de cristianização: as terminologias utilizadas pelas populações cristianizadas também seriam adaptadas, o que foi um dos principais veículos para este processo. Vamos encontrar termos que antes eram empregados para significar “sacrifício” (*busl*, *buslian*), mas agora empregados num contexto cristão, referente à cerimônia cristã. Desta forma, ainda ocorrem entregas de oferendas nas missas, o que manteve a familiaridade para a população com os antigos cultos de seus ancestrais (CHANEY, 1999, 69-70).

Outro elemento fundamental durante a cristianização da Inglaterra foi a importância da figura régia dentro desta sociedade como líder do povo e que, entre outras coisas, possui a chamada *mana*¹⁶, o “poder”, que mais tarde acabará se unindo a ideia do dom divino cristão (CHANEY, 1999, 55-56).

¹⁵ BEDA, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, I. 30.

¹⁶ O termo vem da Antropologia, originalmente dos estudos sobre as culturas polinésias de cujo idioma provém a palavra. *Mana* estaria relacionada com um tipo de poder “sobrenatural” presente na sociedade e que estaria concentrado em objetos, palavras, atos e pessoas. Termo adotado pela academia britânica e que se revelou

Teremos também nesse período uma fusão das imagens do templo pagão, do salão real e do templo cristão. Essas três imagens se mesclam, o que fez com que as primeiras igrejas anglo-saxônicas tivessem um aspecto semelhante aos salões reais. E com razão seria possível tal referência uma vez que dentro dessa construção de ideias, Deus é o “monarca celeste”, e nada mais natural que seu templo-morada fosse um salão real (CHANEY, 1999, 76-77). É interessante observarmos que na Inglaterra teria ocorrido um fenômeno singular durante a cristianização. Como dissemos anteriormente, não existem grandes conflitos entre cristãos e pagãos. Um exemplo vivo de como se deu essa união de elementos cristãos dentro de um mundo germânico foi o rei Oswald da Northumbria. Oriundo de uma linhagem de reis pagãos, mas ele mesmo um converso. Entretanto, mesmo cristão, mantinha certas práticas pagãs, como a postura em que se colocava em suas orações (sentado com as mãos sobre os joelhos e as palmas para cima) o que remeteria a uma prática de cultos pagãos (CHANEY, 1999, 116-117).

A cristianização, ao menos na Inglaterra, não se deu por simples comparações e similaridades entre as duas tradições, mas sim por uma aceitação e integração ao contexto sócio-político do universo germânico anglo-saxão. Contudo, para que isso viesse a ocorrer, devemos atentar novamente para a importância da imagem do rei dentro deste momento de conversão.

Segundo a tradição pagã germânica, os deuses (e mais tarde Deus) são, antes de tudo, os deuses do rei, que é responsável pelo bem estar de seu grupo. Isto acabava sendo refletido em situações onde reis conversos mantinham governos cristãos, mas bastava que o rei se afastasse do cristianismo para que o paganismo voltasse com força (CHANEY, 1999: 156-161). O ponto central não era apenas a cristianização da população, mas sim daquele que era o vínculo entre o terreno e o sagrado: o rei. Ao convertê-lo, por conseguinte, sua tribo também acabaria por se alinhar à fé de seu senhor:

As the heathen king, the representative of the gods among the folk, was responsible for the tribe's right relationship with the divine, so his Christian successor continues the same function in later terms (CHANEY, 1999, p. 185-186)¹⁷.

muito útil para o estudo da autoridade régia tanto dentro do contexto da sociedade pré-cristã quanto da religiosidade cristã, assim como na compreensão de como a liturgia funcionava relacionada a fórmulas medicinais, bênçãos e demais práticas de fundo mágico e espiritual tolerados pela Igreja. Para uma melhor abordagem sobre o tema cf. MAUSS, 2003, p. 142-173. Apesar de não existir originalmente tal conceito na Inglaterra anglo-saxônica, poderíamos aproximar a ideia de *mana* – de forma não totalmente satisfatória, devemos admitir – com a palavra em inglês antigo *craft* (que pode ser traduzida como “habilidade”, “virtude”, “arte”, “talento” e etc.)

¹⁷ “Como o rei pagão, o representante dos deuses entre o povo, era responsável pelo adequado relacionamento da tribo com o divino, seu sucessor cristão assim continua a mesma função posteriormente”.

Podemos ver essa tradição em torno da figura régia durante o cristianismo, onde:

O rei, ao contrário de um homem individual, é *in officio* o tipo e imagem do Ungido no céu, e consequentemente, de Deus (KANTOROWICZ, 1998, p. 52).

Através deste modelo de identificação da imagem do rei e de Cristo, temos uma permanência, a continuidade de uma tradição que remonta aos tempos pagãos e que se adapta com a cristianização (CHANEY, 1999, p. 197). Com o tempo, o rei perde um pouco de seu poder ao dividi-lo com a Igreja, mas mesmo assim continua como o mediador entre o povo e a divindade. Por meio do exemplo da figura régia, podemos notar que havia a preocupação em se manter a continuidade do sagrado dentro desta sociedade.

Como dissemos antes, a cristianização da Inglaterra foi diferente de outras partes da Europa. Quando da cristianização dos anglo-saxões, podemos dizer também que houve uma clara identificação, ou “predileção”, para com o Velho Testamento, em especial com os seus reis¹⁸ lutando contra os inimigos de Deus. O que de certa forma se encaixava bem com a imagem do passado germânico do confronto dos homens e dos deuses contra os malignos gigantes (MAYR-HARTING, 1994, p. 220) e uma identificação com as tribos de Israel e com sua sociedade, muito mais do que com a sociedade de Roma (CHANEY, 1999, p. 174). Um bom exemplo da maneira como esta identificação se deu na Inglaterra, seria por meio da construção da figura de Deus neste processo de cristianização.

Por toda a documentação anglo-saxônica (seja ela em prosa ou em verso) o termo mais comum empregado a Deus é a palavra anglo-saxã *God* (o Deus cristão); mas além dessa denominação, existem outras referências a Ele como: lorde (*frea, dryhten*), governante ou líder (*waldend*), líder dos homens (*fira waldend*), senhor da glória (*wuldres waldend*), rei da glória (*wuldur cyning*), líder das vitórias (*sigora waldend*), rei das vitórias (*sigora soðcyning*), entre outros (CHANEY, 1999, p. 46-52)¹⁹. Podemos observar essa imagem germanizada de Deus em dois exemplos da poesia anglo-saxônica (entre outros); como

¹⁸ Nas leis do rei Alfred o Grande é possível notarmos a influência do Velho Testamento ao utilizar a lei mosaica contra práticas de feitiçaria (CHANEY, 1999, p. 187-188).

¹⁹ Apesar da imagem de Deus como rei seja presente por toda a cristandade, entre os anglo-saxões ela se torna majoritária e central. A imagem da divindade pagã foi aproximada da cristã, promovendo assim uma maior aceitação e menor resistência à nova fé. Por exemplo, a palavra *Frea* teria sua origem no nome do deus Frey, um dos principais deuses germânicos. A palavra *bealdor* (valente), termo muito comum na poesia anglo-saxônica para se referir aos reis e membros da aristocracia, teria sua origem no nome do deus nórdico Balder (o qual também aparece na genealogia dos reis de Wessex como Baeldaeg).

nos versos de abertura do poema *Gênesis* (onde encontramos uma importante imagem de Deus, sendo citado como “Senhor dos Exércitos”)²⁰. Temos também um ótimo exemplo dessa apropriação da figura divina na oração do “Pai-Nosso”, no poema *Heliland*²¹:

Pai nosso, filhos dos homens, Tu estás no alto reino celeste, Santo seja Teu nome em cada palavra. Possa Teu poderoso reino vir. Possa Tua vontade ser feita sobre todo este mundo, assim na terra como é lá nas alturas do alto reino celeste. Nos dê apoio²² a cada dia, bom Lorde, Teu sagrado auxílio, e nos perdoe, Guardião do Céu, nossos muitos crimes, assim como nós fazemos a outros seres. Não permita que pequenas criaturas malignas²³ nos desviem para fazer suas vontades, como nós merecemos, mas nos ajude contra todos os atos malignos. (*Heliland*, vv. 1600-1612).²⁴

A transformação da imagem régia de um mundo pagão ao cristão é um grande e importante exemplo das transformações do “mundo do sagrado” na Inglaterra anglo-saxônica, mas não o único. O mesmo ocorre com outras imagens e termos, que acabam

²⁰ Esta mesma expressão pode ser encontrada no Velho Testamento em Isaías capítulo 6 versículo 3: “*Sanctus, sanctus, sanctus dominus exercituum; plena est omnis terra gloria eius*” [Santo, Santo, Santo é o Senhor dos Exércitos; e todo o mundo está cheio de Sua glória]. Outro bom exemplo da união dos elementos do passado pagão com o cristianismo se dá no poema *Beowulf*, haja visto as passagens sobre a Criação (vv. 86-98) e a linhagem de Caim (vv. 99-114). Além disso, dentro do próprio mundo germânico temos a imagem de Woden/Odin como o “Pai de Todos”, o que pode ter contribuído para certa similaridade com a imagem do Deus cristão. O que teríamos seria talvez a união da figura divina cristã (do Velho Testamento) com a divindade germânica, o que resultaria numa apropriação do aspecto aristocrático e régio da divindade para o universo cristão, enquanto a divindade pagã em si é demonizada (como nos versos 175-188 de *Beowulf*).

²¹ O poema *Heliland* foi escrito em saxão antigo, com aproximadamente 6000 versos. Já é quase consensual que o poema tem sua inspiração devido à influência dos missionários ingleses no continente. O importante a se ressaltar é que a obra era conhecida na Inglaterra do século X, sendo a melhor das duas cópias do manuscrito de *Heliland* existentes (a outra sendo a cópia de Munique) a que foi copiada em Winchester na segunda metade do século X.

²² Do saxão antigo: *rad* (suporte, apoio, auxílio). O versão original “*o pão nosso de cada dia dá-nos hoje*” (Mt 6, 11; Lc 11, 3) pode ter sido inaceitável para uma aristocracia guerreira. Por outro lado, eles reverenciariam sem problemas uma figura como um líder guerreiro, seu comandante e senhor, por seu suporte em tempos de guerra e perigo. Esta seria sua principal responsabilidade para com eles em troca de sua lealdade em combate para com ele. Deus, como “Líder de Todos os Homens” é concebido justamente dessa forma proto-feudal de relacionamento: nós prestamos nossa lealdade a Ele, e em troca Ele nos protege das ameaças do mal. Este quadro se encaixa exatamente na imagem poética anglo-saxônica, como podemos observar (MURPHY, 1992, p. 55).

²³ O poema diz *lêða mibit* [“criaturas (ou coisas) malignas”], o que pode remeter às antigas crenças em seres furtivos e maus que atormentavam os homens, comumente representados na Inglaterra como o *alf* [elfo]. Elas também são citadas no poema *Beowulf* como seres malignos e pertencentes à linhagem de Caim. A crença em tais criaturas é que dá origem aos chamados “elf-shots” [“setas de elfo”], como veremos adiante.

²⁴ Traduzido por nós a partir do original em saxão antigo, baseado na transcrição de BEHAGEL, 1984.

por ser desnaturados de seus significados originais (pré-cristãos) e acabam por se adequar ao novo contexto que surge. Seus significados originais se perdem e acabam tomando novos formatos. O que antes fazia parte dos elementos de uma suposta “religiosidade pagã”, com o advento do cristianismo, acaba se tornando parte integrante das práticas populares – e porque não dizer folclóricas – da sociedade (principalmente laica, seja ela aristocrática ou não).

Assim como usamos o exemplo de como a imagem régia se transforma e se adapta ao longo do processo de cristianização da Inglaterra anglo-saxônica, o mesmo acaba por acontecer com outros elementos da sociedade. Muitas palavras acabam sendo utilizadas dentro de um novo contexto, inclusive para adaptar terminologias vindas da cultura clássica latina. Por exemplo, a palavra *walcyrge* – que originalmente se referia às entidades sobrenaturais do passado germânico, as *valkírias* – como substituta para termos de origem latina como *eurytis*, *tisifone* e *herenis*. Há mesmo uma frase de uma tradução de um texto latino que descrevia “feras que tinham olhos de *górgonas*” como *ða deor habbaþ walcyrian eagan* (CRAWFORD, 1963, 108). A palavra *walcyrian* também aparece nas leis de Cnut, e também no sermão de Wulfstan²⁵ (bispo de Londres entre 996-1002, e arcebispo de York entre 1002-1023) ao falar das desgraças que se abatiam sobre a Inglaterra:

Aqui há muitos assassinos de homens e assassinos de parentes, assassinos de clérigos e perseguidores de mosteiros, e aqui há perjuradores e assassinos, e aqui há muitas prostitutas e infanticidas e muitos tipos de adultério e fornicação, e aqui existem magos e feitiçeiros (*walcyrian*), e aqui há saqueadores e ladrões (...) um número incontável de crimes (...) (WHITELOCK, 1955, p. 858-859)

Outras palavras também sofrem o mesmo tipo de efeito. A palavra *wicca*, por exemplo, aparece em algumas leis comumente relacionadas à figura daquele que pratica a feitiçaria, seja ele do gênero masculino ou feminino. A palavra é provavelmente uma contração da palavra *witega* (sábio, profeta) e aparece muito mais do que sua forma feminina *wicce*. Apesar disso, Ælfric de Eynsham (c. 950-1010) em um de seus sermões utiliza o termo *wicca* ao se referir especificamente a mulheres. Ele diz que elas preparam filtros mágicos, adoram árvores, pedras e fontes de água:

Us is to secenne, gif we geswencte beoþ, þa bote æt Gode, ne æt þam gramlican wiccan.

²⁵ *Sermo Lupi ad Anglos*.

[Nós devemos buscar, se nós estivermos necessitando, a cura de Deus, não destas malignas feiteiras.] (CRAWFORD, 1963, 111).

Da mesma forma que estas palavras acabam sendo adaptadas, práticas toleradas pela Igreja acabam por incorporar tanto elementos cristãos quanto pagãos. Nestas práticas, quase sempre voltadas a técnicas medicinais ou proteção contra o mal, abundam apropriações do passado germânico. Um dos principais exemplos deste tipo de elaborações é a benção dos campos encontrada no *Æcerbot*. Dentre as instruções para abençoar os campos para uma boa colheita, está incluso a realização de quatro missas, a oração de dezesseis ou mais “Pai-Nossos”, citações aos quatro evangelistas e outras diversas orações, além de uma invocação que com certeza tem suas raízes nos tempos pagãos:

þæt sæd, sete on þæs sules bodig, cweð þonne:
Erce, Erce, Erce, eorþan modor (...)

[Pegue então tal semente, a coloque no corpo do solo, e então diga: Erce, Erce, Erce, mãe-terra (...)](NILES, 1994, p. 136).

Não temos maiores informações na documentação sobre quem seria “Erce”, mas possivelmente alguma antiga divindade relacionada à terra. E como podemos ver ela já estava totalmente integrada ao universo cristão, pois o texto continua dizendo para que o “Todo-Poderoso, o Senhor Eterno” a abençoasse e assim ela iria garantir um solo fértil novamente.

Existem outros tipos de benções e poemas envolvendo ervas e sua utilização contra diversos tipos de males como, por exemplo, os “tiros (ou setas) de elfos” (“*elf-shots*”). Existe uma dessas fórmulas de bênçãos, contida no manuscrito do *Lacnunga*, chamada *Wip færstive* [“Contra Dor Penetrante”], onde aquele que estava promovendo a cura primeiramente falava sobre uma grande hoste de criaturas que corria por sobre um monte funerário, e então ele anunciava sua intenção de enviar de volta os dardos de “poderosas mulheres” as quais ele mais tarde chama de *hægtessan* [“bruxas”], que andam na companhia de elfos, todos carregando dardos (JOLLY, 1996, p. 139). Por meio deste tipo de prática, o objetivo seria curar uma doença misteriosa que teria sido lançada por criaturas sobrenaturais como os elfos. Qualquer tipo de doença que surgisse de forma misteriosa ou que não se soubesse ao certo do que se tratava, creditava-se que era fruto dos dardos dos elfos que os atiravam de forma secreta, sem que a vítima tivesse

conhecimento. Isto valia tanto para pessoas quanto para os animais. Em geral, tais curas eram compostas de dois elementos: o primeiro sendo a fórmula mágica, onde se realizavam orações e evocações de elementos do folclore germânico (a exemplo da fórmula do *Æcerbot*), e depois a aplicação de algum tipo de erva ou até mesmo algum tipo de intervenção “cirúrgica”.

Em tais fórmulas, mesmo quando a presença de elementos claramente pagãos é forte, sua função acaba por ser envolta pelo contexto do mundo cristão. Em outro exemplo de fórmula mágica essa relação do passado germânico amalgamado com a tradição cristã é mais do que evidente: a pessoa deveria anunciar em voz alta o poder de nove ervas contra veneno, infecção e “os detestáveis que vagam por esta terra”, e invocar a ajuda do Senhor Crucificado, que enviou tais ervas aos sete mundos enquanto esteve pendurado na cruz, e a Woden, que uma vez cortou uma serpente em nove pedaços (NILES, 1994, p. 137). Em geral, tais fórmulas contra doenças provocadas por elfos acabavam por se aproximar e se mesclar com as fórmulas contra possessões demoníacas, pesadelos, loucura, febres e outros males, uma vez que o destinatário desse tipo de encantamento nunca é o paciente como uma pessoa, mas seu corpo e principalmente a doença, o mal, que há nele (JOLLY, 1996, p. 135; NÖTH, 1996, p. 38).

Outro exemplo dessa mescla de tradições se dá com a transformação de seus seres folclóricos. Ao longo da história da Inglaterra anglo-saxônica, a figura dos elfos também passa por uma transformação. De simples entidades sobrenaturais que habitavam as matas e florestas, eles vão se tornando cada vez mais demonizados e se assemelhando a “anjos caídos” e relacionados ao maligno. Assim, as benções e fórmulas se tornavam métodos contra a ação dessas forças malignas, contra demônios/elfos e finalmente e principalmente o próprio Demônio. Desta forma, os vários níveis de cristianização em tais fórmulas nos demonstram um processo longo e inconsciente de sincretismo entre essas duas tradições (JOLLY, 1996, p. 136-138).

É necessário fazermos aqui uma observação importante sobre dois grandes equívocos cometidos por pesquisadores e estudiosos sobre o assunto e as obras do período anglo-saxônico como um todo. Primeiramente, a suposição de que a escassez de elementos cristãos (e a presença de elementos pré-cristãos) em um dado texto signifique que este não seja cristão. Em segundo lugar, se as suas origens, de alguma forma, distorcem o cristianismo mais tradicional ou se representam uma tradição mais antiga, que isso indicaria que tal fonte é pagã.

Na literatura em inglês antigo talvez não exista melhor exemplo disso do que o poema *Beowulf*. Especialmente se levarmos em consideração que sua composição – como o conhecemos na atualidade – não tenha ocorrido antes da primeira metade do século X, como as atuais correntes de pesquisa sobre a obra vem argumentando desde a década de 90 do século XX (MEDEIROS, 2006, p. 17-38, 83-91). Tendo isso em mente, não há razão para ler o poema como uma obra sobrevivente dos tempos pagãos que acabou

sendo editada por monges e enchendo-a de interpolações cristãs, como muitos ainda insistem em afirmar. Ao invés disso, *Beowulf* pode ser visto como uma reelaboração mito-histórica de um passado germânico (uma “era heroica”) por parte de um autor que estaria tão distante dele quanto um escritor moderno está dos tempos de Camões e Shakespeare:

Since this poem was linked to this past by an evolving oral tradition rather than the anchor of written history, we can look upon its making as a great act of historical imagination. By recreative acts such as this, the people of later Anglo-Saxon England refashioned their own spiritual identity, reflected as if in a distant mirror (NILES, 1994, p. 137)²⁶.

No que diz respeito às fórmulas e práticas mágicas, os assim chamados elementos mágicos e pagãos contidos neles representam estruturas mentais e elementos folclóricos que migram de uma tradição religiosa para outra. Tais encantamentos evidentemente eram utilizados por pessoas que se consideravam cristãs – lembrando que muitas das fontes são de origem clerical – e que não sentiam qualquer compulsão em cristianizar tais fórmulas mais do que utilizá-las juntamente com uma breve (e muitas vezes superficial) tipo de benção (JOLLY, 1996, p. 140). Em tais práticas, muitas vezes uma oração cristã era cooptada de seu contexto original e usada desvinculada de seu significado primordial, como o Pai Nosso e a Ave Maria, por exemplo. Para manter o gado a salvo, recomendava-se o canto litúrgico *Agios, Agios, Agios* todas as noites. Quando uma fórmula contra dor de dente iniciava com um apelo a “Dama Lua”, era evidente a possibilidade de termos aí uma reminiscência pagã, mas usada por pessoas claramente cristãs ou que ao menos assim se enxergavam (KIECKHEFER, 1989, p. 70). Um ótimo exemplo disso é a fórmula citada anteriormente: *Wip færstice*. Nela, encontraremos uma narrativa carregada de elementos pré-cristãos. Onde é evocado o mesmo tipo de sentimento encontrado nas narrativas heroicas do período, remetendo a elementos do passado mítico. No caso da *Wip færstice* temos o mesmo aspecto marcial encontrado na poesia e a figura aguerrida dos antigos deuses ásiens, mas transfigurados e retratados como agentes maliciosos que são subjugados por um poder superior dentro de uma mentalidade cristianizada:

Contra dor penetrante:
Matricária e urtiga vermelha que cresce dentro de casa e tanchagem;
ferva em manteiga.

²⁶ “Uma vez que esse poema estava ligado a este passado por meio da evolução de uma tradição oral ao invés de ancorada na história escrita, nós podemos contemplar sua elaboração como um grande ato de imaginação histórica. Através de atos de ‘re-criação’ como esse, o povo da Inglaterra anglo-saxônica remodelou sua própria identidade espiritual, refletida como se em um espelho distante”.

Alto eles estavam, tão alto, quando eles corriam sobre o monte,
eles eram ferozes quando eles corriam sobre a terra.
Proteja-se agora para que você possa escapar desse mal.
Fora, pequena lança, se você está dentro!
Permaneça sob a tília, sob o escudo leve,
onde as poderosas mulheres preparam seus poderes,
e elas gritando enviam suas lanças.
De volta para elas enviarei outro,
um dardo voador contra (elas) em resposta.
Fora, pequena lança, se você está dentro!
Arrume um ferreiro, forje uma faca,
pequeno ferro, poderoso ferimento.
Fora, pequena lança, se você está dentro!
Arrume seis ferreiros, façam lanças mortais.
Fora, a lança, não dentro, a lança!
Se no interior houver um pouco de ferro,
obra de bruxa, derreterá.
Se você foi atingido na pele, ou foi atingido na carne,
ou foi atingido no sangue, ou foi atingido nos ossos,
ou foi atingido em um membro, nunca sua vida está em risco.
Se foi um tiro de aesir, ou foi um tiro de elfo,
ou foi um tiro de bruxa, agora eu irei ajudá-lo.
Eis o remédio para tiro de aesir, eis o remédio para tiro de elfo,
eis o remédio para tiro de bruxa; eu irei ajuda-lo.
Fogem para (...) ²⁷ no topo da montanha.
Bem você está! O Senhor o ajuda!
Pegue aquela faca, jogue no líquido ²⁸ (JOLLY, 1996, p. 139) ²⁹.

Um aspecto característico desse tipo de fórmulas de proteção é a autoridade outorgada a aquele que a realiza. Como, por exemplo, as vitórias milagrosas de monges sobre tentações malignas, ou bons reis cristão contra monarcas pagãos, este tipo de evocação concederia àquele que a utilizasse grande poder e autoridade espiritual sobre influências e entidades representantes do mal. Autoridade que servia para expurgar, banir ou aprisionar tais forças por meio de “palavras de poder”. Dentro da tradição oral, o poder de tais palavras vinha através de sua vocalização e com a tradição escrita, além da vocalização, sua representação pictórica.

Em inglês antigo temos a palavra *galdor* (do verbo *galan*, “cantar ou entoar”) que muitas vezes pode ser traduzida como “canto” e relacionada a “encantamento”. Tornando-se assim um sinônimo de práticas mágicas. Em textos onde ela aparece aliada a

²⁷ Trecho faltando no texto.

²⁸ Aquele que foi preparado no início da fórmula.

²⁹ Tradução nossa a partir do original em inglês, baseada na transcrição de JOLLY, 1996.

termos latinos, frequentemente *galdor* é associado a termos como *carmen*, *cantio* e *incantatio*. E em muitos casos a fórmula mágica instrui que o *galdor* deve ser cantado, entoado em voz alta, e mais tarde ele também pede para que se recite um dos salmos ou uma prece. Assim, palavras e letras seriam veículos, canais de poder. Cantar, recitar ou simplesmente pronunciar certas palavras ou escrevê-las de certa forma adicionaria um elemento especial de ritmo e controle, focalizando seu poder para o intento desejado (JOLLY, 1996, p. 98-99)³⁰. Um conceito semelhante ocorre com as runas, tanto entre os anglo-saxões quanto na Escandinávia, como símbolos e caracteres detentores de poderes sobre forças terrenas e sobrenaturais.

Este poder das palavras e letras estaria presente em ambas as tradições, cristã e germânica. Palavras, letras e mesmo objetos, possuiriam qualidades e elementos ligados ao divino e seriam veículos para a interação com forças do mundo espiritual. Pelo direito que lhes era outorgado com sua ordenação, sacerdotes cristãos possuíam o poder das palavras da missa e de outras práticas da liturgia, como um tipo de *mana*; assim como praticantes de fórmulas populares, curandeiros, também detinham o mesmo tipo de poder, de *mana*, ao praticar sua arte ao evocarem formulas como “eu expurgo esse veneno...” ou “eu ordeno que...”. Exatamente o mesmo poder do exorcista ao se valer de palavras e ritos ao impor sua autoridade para controlar e expulsar demônios.

Palavras, tanto na tradição cristã quanto germânica, teriam um poder inerente a elas. No cristianismo os fundamentos para essa relação de poder com as palavras pode ser entendida pela teologia na figura de Cristo como a Palavra encarnada e sua associação às Escrituras e revelações. Talvez a obra cristã mais importante a falar sobre o assunto seja a *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha onde argumenta que letras seriam os sinais, os símbolos das palavras, e que elas teriam tanto poder que mesmo que seu interlocutor estivesse ausente elas teriam o poder de ser compreendidas. Para Isidoro, letras seriam verdadeiras entidades concretas, mas elas não produziriam palavras, sendo meramente o seu símbolo. Palavras seriam de natureza sonora. Portanto, segundo Isidoro, isso definiria o termo “verbo” (*um sinal da mente através do qual os homens demonstram seus pensamentos de forma mútua ao falar*) e sua etimologia (*é assim pois ele surge batendo*³¹ *no ar*). Para Isidoro de Sevilha o grande poder das letras estava em transformar sons em sinais (O’KEEFFE, 1990, p. 51-52). Sendo assim, se as letras detêm o poder da fala, da voz, daqueles que as pronunciaram mas que estão ausentes, no caso da oração do Pai Nosso (*Pater Noster*) – que são as palavras de Cristo direcionadas a Deus – isto conferiria um imenso poder às letras em si (ANLEZARK, 2009, p. 29).

³⁰ Na Escandinávia teremos o *galdri*, possuindo a mesma raiz etimológica e sendo praticamente idêntico ao *galdor* quanto aos seus componentes e práticas. Indícios de tais práticas podem ser encontrados até os tempos modernos, principalmente na Islândia. Para uma visão mais aprofundada sobre o assunto cf. FLOWERS, 1989 e MITCHELL, 2011.

³¹ *Uerberato*.

Entretanto, esta relação entre palavra e poder remonta a um passado mais distante e indícios disso estão ainda presentes na atualidade. Por exemplo, a palavra inglesa moderna *spell* ainda hoje está relacionada tanto ao ato de soletrar quanto de “fórmula mágica”, “encantamento”; e a própria palavra “runa” (*run* em inglês antigo) que além de estar vinculado às letras e caracteres do alfabeto germânico rúnico (como o *futhark* escandinavo e o *futhorc* anglo-saxão), também possuiria significados como “segredo”, “mistério” e relacionado a encantamentos e feitiços:

O domínio das letras foi aparentemente associado ao domínio da magia. A palavra inglesa *glamour*, que significava antigamente “bruxaria” e “palavra mágica”, era a corrupção popular da palavra *grammar* (gramática)³²: para o povo, o conhecimento da gramática era evidentemente um saber mágico. Não só os sábios dos signos linguísticos, mas também os produtores dos signos visuais eram considerados aliados da magia (...) A magia pura é caracterizada pela confiança imperturbável da comunidade, que pratica a magia, na eficiência real do ato mágico no mundo (...) Se Deus, conforme o livro do *Gênesis* 1, criou o mundo com palavras, este ato criativo foi certamente um ato mágico. Na tradição cristã, a magia não se encontra só nos milagres dos santos, mas também na doutrina eucarística. Se as palavras do padre, *Hoc est corpus*, têm o poder de realmente transformar o pão em corpo de Cristo, não é de admirar que o povo medieval via aí um ato mágico (...) (NÖTH, 1996, p. 32)³³.

Salomão e as Runas

Segundo a documentação existente, a maior parte do que poderia ser classificada como prática mágica diz respeito a funções medicinais para pessoas e animais, a utilização de ervas e o que poderíamos caracterizar como “funções benígnas”. Ao mesmo tempo, através de toda a documentação legislativa não encontramos nenhum tipo de menção ou proibição a tais práticas. Por outro lado, o que vamos encontrar serão leis que buscam reprimir práticas que sejam claramente contrárias à doutrina e ao mundo cristão (MEDEIROS, 2010, p. 59-60). Principalmente práticas consideradas pagãs que envolviam o malefício a outras pessoas. Assim, uma das primeiras reflexões que podemos fazer é de que a principal preocupação dentro de tal sociedade não era a existência ou não de práticas que poderiam ser consideradas mágicas, mas sim a ameaça que elas poderiam ou

³² O mesmo ocorre com a palavra *grimoire* (“grímório”), nome dado aos livros de magia e fórmulas místicas, que seria uma corruptela do francês *grammaire*: “gramática” (DAVIES, 2009, p. 1-2).

³³ Reforçando essa ideia, da relação da palavra com o poder criador, temos também nos Evangelhos: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (João 1: 1-3).

não representar à fé cristã³⁴. Na verdade, no período anglo-saxônico inglês não há registros documentais de tais práticas malignas. Teremos sim terminologias e palavras ligadas a tais supostas práticas e seus usuários, mas termos oriundos em sua maior parte das fontes legislativas. Por exemplo, não temos nenhum tipo de *Lacnunga*, nenhum *Leechbook* ou qualquer tipo de livro, de *grimoire*, com tal material do período. Isto não significa que de fato não pudessem existir tais práticas visando o malefício, mas nos parece que havia uma maior preocupação e tentativa de detalhamento visando reprimir essas práticas por parte das autoridades (laicas e eclesiásticas) do que daquelas que chamamos de práticas benignas³⁵.

Como dissemos, na legislação do período são muito claras as proibições e a repressão de práticas que fossem entendidas como pagãs, pois dessa forma elas estariam fazendo frente à norma cristã. Contudo, também podemos perceber nas práticas toleradas pela Igreja evidências nítidas de influência pré-cristã. Isso se torna um problema para o estudo mais apurado de tais práticas (sejam elas consideradas benignas ou malignas), pois ao lidarmos com elementos pré-cristãos do norte-europeu a maior parte de tais informações vem de fontes após a cristianização. E, além disso, a maior parte dessas fontes está repleta de elementos ficcionais, onde práticas mágicas e religiosas reais acabam se misturando a elementos fantásticos e exageros (KIECKHEFER, 1989, p. 43). Onde antigas práticas ligadas a religiosidade pré-cristã eram – por parte de missionários e outros membros da Igreja – associadas à idolatria pagã, culto a demônios e magia (i. e. bruxaria e feitiçaria). Logo uma ameaça à fé cristã que eles tentavam propagar. Por isso a

³⁴ O conceito de magia durante o período medieval difere daquele encontrado na Antiguidade, mas é onde encontraremos suas raízes. Antes a magia estava relacionada a uma concepção de mundo onde homens, deuses, os planetas, os elementos, a natureza, os animais, as plantas e tudo mais faziam parte de um todo e que se relacionava dentro de certa harmonia. Ao decorrer do tempo, e com desenvolvimento do pensamento greco-latino, encontraremos a ideia de magia dividida em três ramos principais: a teúrgica, *contendo um caráter de culto dotado de liturgia própria e envolvendo a aparição do Deus, a mágica, quando a presença divina e a prática se faziam individualmente, e a goética, quando o Deus não se apresenta, mas anima um objeto* (NOGUEIRA, 2004, p. 27). A partir disso, visualizamos as duas tendências para o uso da magia: ajuda sobrenatural em busca de algum tipo de auxílio e proteção (uma magia social e construtiva) ou uma forma de romper com a ordem e a lei estabelecida (uma forma de evasão social). Isso recai no dualismo entre a magia benigna e a magia maligna. Tanto na Grécia quanto na Roma antiga já iremos encontrar leis proibindo a magia com fins maléficos e tornando lícita e até mesmo incentivando a magia benéfica. Na Idade Média, segundo o pensamento agostiniano, tendo Deus como a fonte de todas as coisas, a magia se torna o oposto do milagre uma vez que se entendia que seriam os demônios os responsáveis por tais efeitos mágicos. Dentro da mentalidade cristã, os milagres sempre foram um sinal da presença de Deus, de sua verdade, poder e amor. O Demônio é incapaz de ser detentor de tais atributos divinos. Sendo assim, a prática da magia era condenada como algo diabólico e geralmente associado às práticas pagãs; envolvendo magos, feitiçeiros, bruxas e demais figuras deste universo místico. Estas pessoas podiam manipular a natureza das coisas, mas o princípio de seus poderes seria o engodo, para desviarem as pessoas do verdadeiro caminho cristão e assim poderem capturar almas para o Demônio (JOLLY, 1996, p. 86).

³⁵ Poderíamos dizer também que em torno da concepção de tais práticas malignas há muitas elaborações e invenções, muito de ficcional com inspirações em modelos bíblicos e do mundo clássico, apropriado pelo medievo.

cristianização de seus líderes, de seus reis, era tão importante para assegurar a implementação da nova fé. Podemos dizer assim que a cristianização como ocorrida na Inglaterra se deu “de cima para baixo” dentro da estrutura social da época. Mas em sentido contrário, “de baixo para cima”, práticas ancestrais ainda persistem e acabam sendo assimiladas pelo novo contexto social. O que daria origem a formulas como do *Æcerbot*, como as bênçãos, proteção contra “tiros de elfos”; orações que ao mesmo tempo invocavam “Erce, a mãe-terra” e os evangelistas.

Através das fórmulas abordadas até agora, estaríamos lidando com elementos de práticas populares da Inglaterra anglo-saxônica que se assemelham a práticas encontradas em outros contextos por toda a Europa da Alta Idade Média. E assim como em outras regiões, na Inglaterra também iremos encontrar em tais práticas uma influência que não seria nem pagã de fundo germânico e nem necessariamente cristã, mas que se vale da cristianização como veículo para chegar à Inglaterra. Seria a influência greco-latina³⁶ e com ela uma erudição que viria dar origem a um dos textos mais enigmáticos escritos em inglês antigo: *Salomão e Saturno I*.

Como exposto ao longo do artigo, grande parte do que podemos entender como magia na Inglaterra dos séculos V ao XI possui um caráter medicinal e de proteção (física e espiritual) para pessoas, animais e até mesmo locais (como os campos a serem cultivados, por exemplo). Vimos também o poder e a importância que as palavras possuem para a eficácia de tais práticas, sejam elas na forma escrita ou oral. Dentre as formas de proteção que tais práticas e fórmulas podem oferecer, encontram-se aquelas voltadas não ao mero malefício exterior e de entidades como elfos, mas contra o próprio Demônio.

Além das bênçãos e fórmulas abordadas, está presente também o que podemos classificar de forma geral como “exorcismo”. Onde o objetivo não é exatamente a cura do “paciente”, mas o agente desse mal. E aqui também a religiosidade e o pensamento mágico se misturam num único constructo, onde o poder das palavras se torna um ponto central para sua eficácia. A esse respeito, práticas ou fórmulas que poderiam se encaixar no perfil de exorcismos poderiam ser classificadas em duas categorias para melhor compreensão de seu funcionamento. A primeira seria a *adjuração* e a segunda o *exorcismo* propriamente dito (KIECKHEFER, 1989, p. 69-70). A diferença entre eles seria a de que no exorcismo haveria uma preparação e uma ação ritualística prolongada contra a entidade demoníaca. Já a adjuração seria de natureza mais simples, onde palavras de poder e orações seriam o suficiente para o efeito desejado contra o mal. Nos dois casos encontraremos formas de comando que são direcionados contra a doença ou ao parasita, ao demônio, elfo ou outro agente responsável pelo mal. Entretanto, esta linha divisória entre uma e outra prática não é assim tão rígida.

³⁶ Para maiores exemplos de formulas que demonstram a influência e conhecimento da cultura greco-latina na Inglaterra anglo-saxônica cf. KIECKHEFER, 1989, p. 64-65.

Enquanto em fórmulas de bênçãos encontraremos orações pedindo pela intercessão divina e sobrenatural, na adjuração teremos ordens contra o mal, exigindo sua partida e/ou submissão. Frequentemente o poder de tais comandos era ampliado pelo apelo a pessoas, coisas e eventos sagrados e desta forma poderosos. Como o poder da cruz ou do sangue de Cristo, a figura de algum santo ou personagem bíblico. O que também tornava a adjuração em um ato de confronto, de combate espiritual entre as forças divinas e malignas (KIECKHEFER, 1989, p. 71-75).

No poema *Salomão & Saturno I* a figura evocada como representante contra o mal é a do rei Salomão. Ao lado de Davi, a figura de Salomão está entre as mais recorrentes da tradição cristã na Alta Idade Média e na Inglaterra dos séculos IX e XI. Ambos como símbolo de realeza: David representando o caráter aguerrido de um líder frente aos inimigos de Deus e Salomão por sua grande sabedoria. Não é a toa que eles se tornam personagens que acabam por representar ideais de suma importância durante o que podemos chamar de *período alfrediano* – especialmente entre os governos dos reis Alfred o Grande e o de Athelstan – entre o final do século IX e meados do X, principalmente para a conceptualização sócio-política e religiosa da imagem do soberano em um reino da Inglaterra em processo de unificação (MEDEIROS, 2011, p. 169-170). Apesar de sua importância na tradição cristã, fruto da hermenêutica bíblica medieval e sua ligação com a imagem idealizada do soberano, podemos nos perguntar: qual a razão da escolha de Salomão como protagonista do poema em questão?

Como dissemos no início desse artigo, *Salomão & Saturno I* é um dos textos mais enigmáticos e em função disso um dos menos estudados do período anglo-saxônico. Ele é um poema, uma obra literária, artística. Mas, além disso, ele possui elementos que o aproxima (e muito) das práticas mágicas da época e demonstra que em sua composição há uma elaboração intelectual que não se restringe à mera exegese bíblica, a apologia à sabedoria do rei veterotestamentário e a reelaboração de sua imagem dentro de parâmetros cristológicos, mas uma intrincada relação de influências culturais que demonstra o alto grau de produção intelectual existente na Inglaterra da época.

Primeiramente *Salomão & Saturno I* não é uma fórmula mágica, mas ele contém uma narrativa que claramente remonta à tradição “mística”, ou quiza “esotérica”, tanto de fundo cristão greco-latino quanto do passado germânico. O poema não é uma fórmula mágica, mas se porta como tal. A fórmula do *Pater Noster*, mais precisamente, que o rei explica a Saturno, funciona como uma adjuração ou no mínimo uma fórmula de proteção. E a chave para entendê-lo é talvez por meio da figura de Salomão e seu papel no texto.

No poema Saturno é caracterizado como um sábio e um líder caldeu que após se instruir sobre todo tipo de conhecimento presente nos livros da Grécia, Líbia e Índia, decide buscar pelos poderes misteriosos contidos no *Pater Noster*. Ao saber que é o rei Salomão portador de tal conhecimento, Saturno viaja até sua corte em busca do poder que ele diz ser “para a mente ou virtude, coragem ou poder, ou nobreza: o *Pater Noster*”

(*Salomão & Saturno I*, versos 9-11). Saturno também promete a Salomão que se lhe revelará sobre tais poderes, lhe ensinando “*pas cantices enyde, Cristes linan [dizer este cântico, a linha/verso de Cristo]*” (verso 17) que lhe dará trinta libras de ouro e todos os seus doze filhos; e assim ele voltaria contente para a Caldéia³⁷. Salomão então se dispõe a ensinar a Saturno sobre como entoar os poderes do *Pater Noster* e como derrotar e banir o Demônio e seus agentes. Salomão explica que cada letra do *Pater Noster* possui um poder diferente contra o Demônio e que todas devem ser entoadas a fim de que a tarefa seja bem sucedida. Salomão, ao final do poema, fala em como o Demônio é capaz de amaldiçoar e colocar “marcas (letras) mortais” (*bealwe boctafas*) na lâmina de uma espada, de modo que ao ser desembainhada, o guerreiro não irá notar nada de estranho, mas isso lhe trará grande infortúnio e possivelmente a morte frente a seu inimigo. Assim o rei explica a Saturno que use do *Pater Noster*, cante suas letras ao desembainhar uma arma, pois assim estará banindo todo o mal que possa estar presente lhe garantindo “a vida e o corpo” quando o inimigo vier. E o mais curioso a respeito do ensinamento de Salomão é que cada uma das letras também está relacionada a uma runa do alfabeto *futhorc*. Como podemos ver, o que é ensinado por Salomão é exatamente como o encontrado nas fórmulas mágicas vistas anteriormente: a mescla de elementos cristãos, pagãos, o poder das palavras e letras (seja de forma escrita ou falada).

Primeiramente, vamos nos concentrar na figura de Salomão para a compreensão da composição do poema. No Velho Testamento, o rei, filho de Davi, é famoso por sua imensa sabedoria. Mas em nenhum momento é dito algo a respeito dele ser conhecedor de fórmulas mágicas e muito menos de ser detentor de qualquer tipo poder para derrotar demônios. Contudo, em fontes externas à Vulgata encontraremos esta fama do grande rei. Dentre as fontes existentes, um dos relatos mais antigos conhecidos a tratar de Salomão como conhecedor de poderes sobrenaturais data do primeiro século da era cristã, na obra de Flávio Josefo, *Antiguidades Judaicas*, livro VIII, capítulo 2 (5):

Now the sagacity and wisdom which God had bestowed upon Solomon was so great, that he exceeded the ancients, insomuch that he was no way inferior to the Egyptians, who are said to have been beyond all men in understanding (...) God also enabled him to learn that skill which expels demons, which is a science useful and sanative to men. He composed such incantations also by which distempers are alleviated. And he left behind him the manner of using exorcisms, by which they drive away demons, so

³⁷ No que se refere a Saturno como um caldeu, desde a antiguidade que, entre gregos e romanos, os persas eram considerados como os primeiros povos a serem iniciados nas artes mágicas. Entretanto, os antigos caldeus também partilhavam da mesma fama, como conhecedores da astrologia e habilidades mágicas. Em algumas fontes, por exemplo, o lendário Zoroastro era considerado um caldeu em função de sua sabedoria e dos conhecimentos mágicos que lhe eram atribuídos (DAVIES, 2009, p. 8). Isso se encaixa no perfil construído para Saturno no poema como um sábio caldeu que “desvelou os segredos dos livros” em busca de conhecimento.

that they never return, and this method of cure is of great force unto this day (JOSEPHUS, 1855, p. 216) ³⁸.

Essa passagem por si só já seria o suficiente para explicar a presença de Salomão no poema anglo-saxônico como tendo a sabedoria para derrotar demônios. Os indícios de que os anglo-saxões tinham conhecimento de fontes gregas é mais do que comprovado e remonta ao século VII e VIII, aos tempos da escola de Canterbury dos tempos do arcebispo Teodoro. Tais fontes não apenas eram conhecidas, como sua presença física e os indícios de sua utilização superaram em muito o das fontes latinas da mesma época. Dentre outros autores, conheciam muito bem a obra de Flavio Josefo, sendo ele citado várias vezes nominalmente nos comentários da documentação do período (BISCHOFF & LAPIDGE, 2007, p. 205-233). Logo, a passagem citada acima seria conhecida entre os intelectuais anglo-saxões.

A obra de Flávio Josefo certamente teve grande influência para a concepção da personagem de Salomão como “exorcista” não apenas na Inglaterra, mas em toda a Europa medieval. Entretanto, esta não seria a única fonte a tratar do rei dos hebreus desta forma e é possível que outra dessas fontes também possa ter contribuído para a construção da figura de Salomão no poema *Salomão & Saturno I*. Por meio dos mesmos indícios dos tempos da escola de Canterbury, também é evidente que na Inglaterra havia o conhecimento de textos apócrifos de origem grega e siríaca. E inclusive com conteúdo místico.

Um grande exemplo é o livro apócrifo que relata o nascimento de um misterioso quarto filho de Noé: o *Livro da Caverna dos Tesouros*, escrito em siríaco no século VI, onde nos é apresentado a personagem de Jonton (Jonitus). Também é sabido que este mesmo livro possuía versões em grego, pois ele estaria ligado a outro livro apócrifo conhecido como o *Apocalipse de pseudo-Metódio*, sendo este último na verdade uma cópia latina, derivada da versão em grego, inspirada no *Caverna dos Tesouros*. Para se ter uma ideia de seu conteúdo, o relato sobre o quarto filho de Noé no *Caverna dos Tesouros* diz:

Nos dias do gigante Nimrod, apareceu um fogo que saía da terra. Então Nimrod desceu, viu o fogo e invocou-o: e estabeleceu sacerdotes para lá prestarem serviço e espargir incenso. Desde aquele tempo, os persas começaram a venerar o fogo, até os dias de hoje (...) Nimrod foi a Jokdora, que vem a ser Nod. Quando chegou junto ao mar, encontrou ali Jonton,

³⁸ “Agora a sagacidade e sabedoria que Deus havia concedido a Salomão era tão grande, que ele superava os antigos, de forma que ele não era de forma alguma inferior aos egípcios, dos quais era dito estarem além de todos os homens em conhecimento (...) Deus também o fez capaz de aprender aquela habilidade que expulsa demônios, a qual é uma ciência útil e salutar aos homens. Ele compôs tais encantamentos também pelos quais conflitos são acalmados. E ele deixou atrás de si o modo de se usar exorcismos, pelos quais se afastam demônios, de forma que eles nunca retornem, e este método de cura possui grande força até então”.

filho de Noé. Ele desceu e banhou-se nesse mar, depois ofereceu um sacrifício e adorou Jonton. Então disse-lhe Jonton: ‘Tu és rei, e a mim veneras?’. Respondeu-lhe então Nimrod: ‘Por tua causa eu vim até aqui’. Então Jonton ensinou a Nimrod a sabedoria e a ciência dos oráculos e disse-lhe: ‘Não tomes mais a mim!’ (PROENÇA, 2005, p. 225).

Este original siríaco teria sido concebido como um livro genealógico, para explicar claramente a descendência dos patriarcas do Velho Testamento (sendo também intitulado *O Livro da Ordem e da Sucessão das Gerações*). O conteúdo desse livro foi de grande importância na Inglaterra dos séculos IX e X na construção da genealogia da casa real de Wessex, para a elaboração de uma “linhagem sagrada” de seus reis unindo sua ancestralidade aos antigos reis saxões, aos heróis e divindades do passado germânico, aos patriarcas bíblicos e criando uma relação singular com o próprio Deus (MEDEIROS, 2011, p. 134-172). Entretanto, isso não significa necessariamente que haveria uma cópia do livro em circulação na Inglaterra durante o período e que ele tenha sido lido. Na verdade, infelizmente, nenhum indício material chegou aos nossos dias. Porém, detalhes e informações específicas da narrativa do *Caverna dos Tesouros* aparecem nos comentários e estudos bíblicos da escola de Canterbury e diretamente ligados à figura do arcebispo Teodoro (BISCHOFF & LAPIDGE, 2007, p. 236-237). Como Teodoro conhecia o grego e o siríaco, é muito provável que ele e aqueles que o acompanharam para sua ida para Canterbury tenham levado livros ou ao menos registros sobre a narrativa de tais obras com eles para a Inglaterra. Sendo assim, tendo este precedente, levantamos a hipótese de uma obra que – juntamente com o relato de Flávio Josefo – pode ter sido conhecida na Inglaterra da época e influenciado na concepção de *Salomão e Saturno I*.

Com sua composição datada entre o século I e III da era cristã, o outro texto mais antigo onde Salomão aparece como mago e exorcista é o apócrifo – na verdade pseudoepígrafo – *Testamento de Salomão*. A versão mais antiga do *Testamento* foi composta em grego e apenas em séculos posteriores encontraremos versões dele em hebraico, árabe e latim. Por sua datação e pelo fato de estar em grego, nos leva a crer que seja uma composição fruto já da tradição cristã. Isso pode ser reforçado, por exemplo, pelas referências proféticas sobre a vinda de Cristo ao longo da narrativa³⁹.

No *Testamento* a figura de Salomão está muito mais próxima da caracterização da personagem encontrada no poema anglo-saxônico. Pois, diferentemente do relato de Flávio Josefo que apenas cita os poderes de Salomão, no *Testamento de Salomão* é descrito em detalhes como ele controla os demônios. O texto relata como Salomão descobre que um de seus trabalhadores na construção do Templo de Jerusalém está sendo atormentado por um demônio de nome Orniás. Perturbado com isso, Salomão ora por uma intercessão divina e o arcanjo Miguel surge e lhe entrega um anel mágico contendo um

³⁹ Profecias anunciadas pelos demônios capturados por Salomão. Para maiores detalhes sobre o texto do *Testamento de Salomão*, op. cit. CONYBEARE, 1898 e DULING, 1983, p. 935-959.

selo (o *selo de Salomão*) com o qual ele conseguiria submeter demônios ao seu comando. Alguns então ele aprisiona em vasos e os sela com seu selo mágico e outros ele obriga a trabalhar para concluir a obra do Templo se utilizando de palavras de poder, as quais os demônios não conseguem resistir. O texto diz que ao todo Salomão manteve sob seu controle trinta e seis demônios (DAVIES, 2009, p. 12-13)⁴⁰. Como podemos ver existem diversas similaridades temáticas entre a figura de Salomão no relato de Flavio Josefo, no *Testamento de Salomão* e no poema *Salomão e Saturno I*. Em todos ele possui o conhecimento para submeter demônios através de fórmulas, de palavras de poder⁴¹.

Existem ainda dois elementos com relação direta ao poema anglo-saxônico e que merecem maior atenção. E ambos giram em torno das letras que compõe o termo *Pater Noster* e relacionados ao *selo de Salomão* e também a herança do passado germânico a cerca do poder das runas.

O *selo de Salomão* é retratado de várias maneiras por toda a Europa do período medieval. Em diversos *grimoires* é exaltado seu poder sobre demônios e é retratado ora como pentagrama, ora como um círculo, hexagrama e outras formas. Porém uma das mais curiosas (principalmente para nós em relação ao tema) pode ser encontrada em sua representação como a formula do quadrado mágico SATOR AREPO:

S A T O R
A R E P O
T E N E T
O P E R A
R O T A S

Fórmulas e talismãs contendo tais letras podem ser encontrados por toda Europa medieval, sendo a evidência mais antiga de sua utilização datada do primeiro

⁴⁰ Ao longo de todo o período medieval surge uma tradição de livros mágicos e lendas envolvendo o rei Salomão. No mundo árabe podemos encontrar Salomão nas *Mil e Uma Noites* onde ele aparece com o nome “Sulemain”, e os demônios são retratados como *jinn* (gênios) que quando retirado o selo mágico que os prende eles saem de seus vasos para realizar os desejos de seu senhor. Ainda em árabe, Salomão e seu selo mágico é também citado na obra *Gayat al-Hakim*, mais conhecido no ocidente como *Picatrix*. O *Picatrix* é um tratado mágico sobre o uso da astrologia e de talismãs, traduzido na Espanha da Alta Idade Média para o latim e o vernáculo. Mas talvez uma das obras mais famosas envolvendo a figura de Salomão, especialmente a partir da Baixa Idade Média até a atualidade – e que remonta suas origens ao *Testamento de Salomão* – é a *Clavicula Salomonis*, mais conhecida como *Legemeton* ou *Goetia*. Este se trata de um verdadeiro manual, *grimoire*, sobre como evocar, controlar e interagir com entidades identificadas como espíritos poderosos ou demônios; perfazendo um total de setenta e duas entidades (MATHERS, 1997, p. xxiii-xxiv e 23-89).

⁴¹ Ao analisarmos os demais textos que juntamente com o poema *Salomão & Saturno I* compõe o conjunto documental em inglês antigo *Diálogos de Salomão & Saturno*, iremos notar que as influências de literatura apócrifa não se limitam apenas ao *Testamento de Salomão*. Em praticamente todos os textos do conjunto encontraremos informações referentes ao mundo veterotestamentário que não fazem parte da ortodoxia cristã ocidental. O que demonstra dois pontos interessantes: a erudição existente na Inglaterra da época e a importância ou influência de livros apócrifos e sua utilização dentro da esfera eclesiástica anglo-saxônica.

século depois de Cristo na cidade de Pompéia. As palavras em si possuem pouco significado e diversas tentativas de tradução já foram realizadas, mas nenhuma muito satisfatória (DAVIES, 2009, p. 13). Elas formam um palíndromo sendo possível ler tanto na horizontal quanto vertical, da esquerda para a direita e vice-versa. Quanto a sua origem também não há um consenso, mas o fato de que ao reorganizar as letras é possível escrever PATER NOSTER por duas vezes em um anagrama em forma de cruz cercado simbolicamente por “Alpha” e “Ômega” (Apocalipse 1: 8) é um forte indício que sua origem de fato é cristã (KIECKHEFER, 1989, p. 77-78). Como exemplificado na **Figura 1** abaixo:

```

      P
      A
    A  T  O
      E
      R
P  A  T  E  R  N  O  S  T  E  R
      O
      S
    A  T  O
      E
      R
  
```

Figura 1: anagrama da formula SATOR-AREPO/PATER NOSTER

Tanto o palíndromo quanto o anagrama, assim como em outras partes da Europa, foram utilizados na Inglaterra anglo-saxônica para os mais variados propósitos e formulas mágicas. Sendo por exemplo pintado ou costurado a uma peça de roupa, colocado sobre a barriga de uma mulher grávida para garantir um bom parto e ainda carregado para assim garantir favores a seu portador por todos aqueles que o encontrasse (KIECKHEFER, 1989, p. 78). Na Escandinávia também temos evidências do uso da fórmula SATOR AREPO e o que chama a atenção é sua utilização também na forma de runas. Na Islândia, Suécia e Noruega dos séculos XII ao XIV é possível encontrar sua utilização em contextos muito similares aos talismãs, fórmulas e práticas mágicas anglo-saxônicas (MACLEOD & MEES, 2006, p. 116-162 e 184-210). Essa então pode ser a origem do *Pater Noster* em *Salomão* & *Saturno I* como uma fórmula onde cada letra

possuísse um poder contra o mal. Aliada, é claro, a ideia da oração ensinada por Cristo também ser um poderoso instrumento de proteção espiritual.

Isso pode ser reforçado pelo fato de que nos dois manuscritos onde se encontra o poema *Salomão e Saturno I* – além da presença de outras fórmulas mágicas e encantamentos – em um deles temos a fórmula SATOR AREPO (manuscrito CCCC 422) e no outro (CCCC 41) a palavra SATOR está presente como um componente visual de proteção de um *galdor* (O'KEEFFE, 1990, p. 70).

No poema há também o relacionamento entre o *Pater Noster* e as runas. Quando Salomão ensina a Saturno sobre os poderes do *Pater Noster*, ele elenca dezenove letras e dezessete poderes que elas possuem contra o Demônio. Diferentemente do que se pode imaginar, nem todas elas fazem parte das palavras *Pater Noster* e em dois momentos elas são usadas em duplas. As letras de poder que Salomão ensina a Saturno entoar são: P, A, T, E, R, NO, S, Q, U, IL, C, F, M, G, D, B, H; onde “N” e “O” e depois “T” e “L” são usadas em conjunto e estão identificadas ao seu equivalente no alfabeto rúnico *futhorc*⁴²:

⁴² O mais conhecido é o alfabeto *futhork*, utilizado na Escandinávia. O *futhorc* seria seu equivalente na Inglaterra anglo-saxônica.

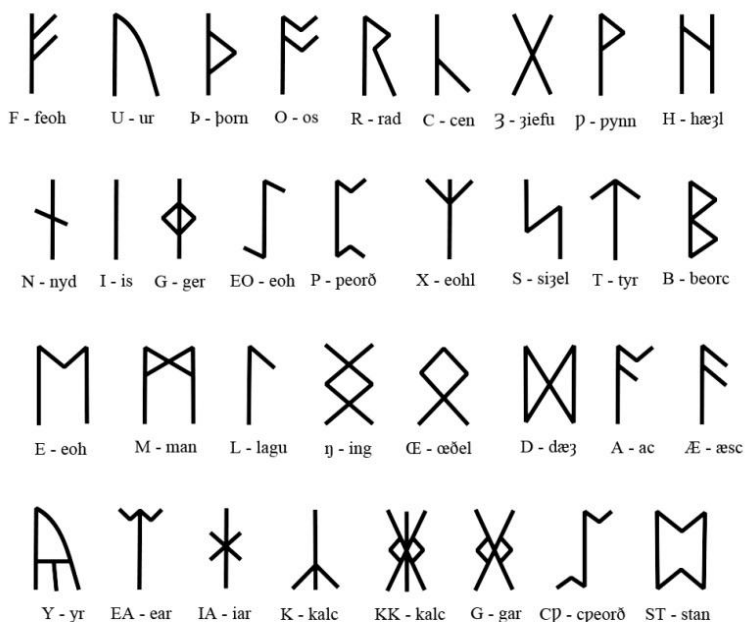


Figura 2: alfabeto rúnico *futhorc* (Inglaterra anglo-saxônica c. sec. V - XI)

Segundo o pesquisador Daniel Anlezark a presença das runas no poema *Salomão e Saturno I* não seria tão importante assim, pois acredita que elas teriam sido incluídas posteriormente, não fazendo parte da composição original do texto (op. cit. ANLEZARK, 2009, p. 29-31). Entretanto, ainda que isso possa vir a ser verdade, não há como negar a presença das runas na obra. E aqui elas acabam por partilha da mesma importância que o poder das palavras e das letras que encontramos na tradição cristã e nas fórmulas e práticas mágicas da Inglaterra anglo-saxônica. As runas, além de sua função como uma forma de escrita, possuem um caráter muito importante atrelado ao âmbito da magia em todo norte europeu. Nas sagas escandinavas elas são muito presentes em exemplos de sua utilização nas práticas de magias e na mitologia temos a famosa passagem na *Edda Poética*, no *Hávamál*, onde é descrito a origem mítica das runas pelo deus Odin:

Eu sei que eu pendi numa árvore balançada pelo vento por nove noites inteiras, ferido por uma lança, e dedicado a Odin, eu mesmo a mim mesmo (...) eu contemplei lá embaixo, eu peguei as runas, gritando as peguei e de lá eu caí. (*Hávámál*, estrofes 138-139).⁴³

As runas também são o tema principal de ao menos dois poemas escandinavos, conhecidos como *Poemas Rúnicos*. Sendo de origens norueguesa e islandesa, datam entre aproximadamente os séculos XIII e XVI. Semelhantes quanto a seu conteúdo, os poemas explicam o significado de cada uma das runas (fazendo referência à coisa, elemento ou a personagem relacionada à letra), totalizando dezesseis delas. Entretanto, existe um terceiro poema rúnico e mais antigo: o *Poema Rúnico* anglo-saxão (manuscrito *Cotton Otho B.X.165*). Esta versão em inglês antigo compartilha das mesmas características que os demais poemas rúnicos escandinavos. Contudo, ela é mais longa – possuindo 29 runas referentes ao alfabeto *futhorc* – e com um forte teor cristológico⁴⁴. O que chama a atenção para ele é o fato dele ser uma produção literária contemporânea a *Salomão & Saturno I* (c. século X). Para alguns pesquisadores isso indicaria um forte interesse pelos círculos intelectuais da época – como Glastonbury e Winchester – pelo significado e uso das runas, possivelmente não exatamente pelo seu caráter místico pré-cristão, mas por se tratar de um alfabeto, de uma forma de escrita.

Mas isso não excluiria o interesse de tais obras devido seu caráter “maravilhoso”. Como citado anteriormente, nos mesmos manuscritos onde se encontra *Salomão & Saturno I* vamos encontrar diversas referências como missas e orações litúrgicas em latim, homilias em inglês antigo, fórmulas mágicas (em inglês antigo e latim), além da fórmula SATOR AREPO (ANLEZARK, 2009, p. 28-31; O’KEEFFE, 1990, 67-70). Demonstrando assim que não apenas havia interesse em tais obras como o próprio manuscrito pode ter sido composto como uma coletânea de textos de teor religioso e de “práticas mágicas cristãs”. O que explicaria em parte a composição de *Salomão & Saturno I* e sua presença em tais manuscritos.

Conclusão

Neste artigo tentamos demonstrar que o poder das letras e das palavras dentro da mentalidade medieval iria muito além da simples expressão de ideias e a simples comunicação. Dentro do escopo das mentalidades tal poder estaria munido de forças espirituais sobre o mundo. Através de práticas e fórmulas que remeteriam a elementos do

⁴³ Cf. MEDEIROS, 2013, p. 591.

⁴⁴ Em todos os três poemas é possível perceber alterações e a adequação do significado das runas ao contexto da cristandade. Porém, no texto anglo-saxônico isso se dá de forma mais clara, com a supressão de significados pagãos e a adequação das runas *Ing* e *Tir* à temática cristã, por exemplo.

passado pelos estratos mais populares da sociedade e que atingiriam mesmo os âmbitos mais intelectualizados e eclesiásticos da sociedade.

Como exemplo disso, ao menos no caso da Inglaterra dos tempos anglo-saxônicos, temos um exemplo singular. O poema *Salomão & Saturno I* não é exatamente uma produção que tem suas raízes numa tradição oral, como *Beowulf*, ou parte de uma produção religiosa como os poemas do *Codex Junius XI* (i. e. *Genesis*, *Êxodo*, *Daniel*, *Cristo & Satã*) e nem faz parte de práticas populares de cura e benção, como os exemplos encontrados nos manuscritos dos *Leechbooks* e no *Lacnunga*. Por meio deste artigo, tentamos demonstrar como uma obra, fruto da produção intelectual eclesiástica de cerca do século X, consegue combinar elementos do passado germânico anglo-saxão com a tradição cristã e fontes de origem apócrifa, aliado a modelos oriundos da cultura popular (ou “folclórica”). Demonstrando assim não apenas como todos esses elementos faziam parte de um mesmo conjunto de ideias e interpretações, mas também do nível de produção intelectual disponível e fomentada na Inglaterra da época e que ainda mereceu maior atenção e aprofundamento.

REFERÊNCIAS

- ANLEZARK, Daniel. *The Old English Dialogues of Solomon and Saturn*. Cambridge: D. S. Brewer, 2009.
- BEHAGEL, Otto; TAEGER, Burkhard (ed). *Heliand und Genesis*. Tübingen: Max Niemeyer, 1984.
- BISCHOFF, Bernhard & LAPIDGE, Michael. *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BLAIR, Peter Hunter. *Roman Britain and Early England 55BC-AD 871*. Nova York: W. W. Norton, 1966.
- CAMPBELL, James. *The Anglo-Saxons*. Londres: Penguin, 1991.
- CHANEY, William A. *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*. Manchester: Manchester University Press, 1999.
- CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. vol. 1. Nova York: Doubleday & Cia, 1983.
- CONYBEARE, F. C (trad). *The Testament of Solomon*. Jewish Quartely Review, 1898.
- DAVIES, Owen. *Grimoires: A History of Magic Books*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- DULING, D. C. The Testament of Solomon. in: CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. vol. 1. Nova York: Doubleday & Cia, 1983.
- FLOWERS, Stephen E. *The Galdrabók*. Ann Arbor: Red Wheel Weiser, 1989.
- FLETCHER, Richard. *The Barbarian Conversion*. California: Henry Holt, 1999.
- GODDEN, Malcolm; LAPIDGE, Michael. *The Cambridge Companion to Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- HOLLIS, Stephanie. Scientific and Medical Writings. In: PULSIANO, Phillip & TREHARNE, Elaine. *A Companion to Anglo-Saxon Literature*. Oxford: Blackwell, 2001.
- JOLLY, Karen. *Popular Religion in Late Saxon England*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.
- JOSEPHUS, Flavius; WHISTON, Willian (trad). *Antiquities of the Jews*. Cincinnati: Applegate, 1855.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei: Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- KEYNES, Simon; LAPIDGE, Michael (trad. e org.) *Alfred the Great: Asser's life of King Alfred and other contemporary sources*. Londres: Penguin, 1983.
- KIECKHEFER, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- LAPIDGE, Michael. *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. Oxford: Blackwell, 2004.
- LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980.
- MACLEOD, Mindy; MEES, Bernard. *Runic Amulets and Magic Objects*. Woodbridge: Boydell Press, 2006.
- MATHERS, Samuel L. M. *The Goetia: The Lesser Key of Solomon the King*. São Francisco: Weiser Books, 1997.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MAYR-MARTING, Henry. *The coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. Avon: Penn State Press, 1994.
- MCGOWAN, Joseph. An Introduction to the Corpus of Anglo-Latin Literature. In: PULSIANO, Phillip; TREHARNE, Elaine. *A Companion to Anglo-Saxon Literature*. Oxford: Blackwell, 2001.
- MEDEIROS, Elton O. S. Alfred o Grande e a linhagem sagrada de Wessex: A construção de um mito de origem na Inglaterra anglo-saxônica. *Mirabilia*, vol. 13, nº 2, 2011, p. 134-172. Disponível em:
<<http://www.revistamirabilia.com/nova/images/numeros/2011_13/07.pdf>>
(Acessado em 08/02/2013).
- MEDEIROS, Elton O. S. Hávamál: tradução comentada do Nórdico Antigo para o Português. *Mirabilia*, vol. 17, nº 2, 2013, p. 545-601. Disponível em:
<<http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2013_02_23.pdf>>
(Acessado em 12/12/2013).
- MEDEIROS, Elton O. S. *O Rei, o Guerreiro e o Herói: Beowulf e sua representação no mundo germânico*. Universidade de São Paulo: Dissertação de Mestrado, 2006.
- MEDEIROS, Elton O. S. Uma Introdução à Cristianização e Práticas Mágicas na Inglaterra Anglo-Saxônica. *Brathair*, vol. 10, nº 1, 2010, p. 54-66. Disponível em:
<<<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/437/378>>>
(Acessado em 08/02/2013).

- MITCHELL, Stephen A. *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- MURPHY, G. Ronald. (trad.) *The Heliand*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- NILES, John D. Pagan survivals and popular belief. In: GODDEN, Malcolm; LAPIDGE, Michael. *The Cambridge Companion to Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente cristão*, Bauru: Edusc, 2004.
- NORTH, Richard. *Heathen Gods in Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- NÖTH, Winfried. Semiótica da Magia. *Revista USP*, vol. 31, 1996, p. 30-41.
- O'KEEFFE, K. O. *Visible Song: Transitional Literacy in Old English Verse*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- PROENÇA, Eduardo de (org.) *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*. São Paulo: Fonte Ed., 2005.
- PULSIANO, Phillip; TREHARNE, Elaine. *A Companion to Anglo-Saxon Literature*. Oxford: Blackwell, 2001.
- STENTON, Sir Frank M. *Anglo-Saxon England*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- WORMALD, Patrick. Anglo-Saxon Society and its Literature. In: GODDEN, Malcolm; LAPIDGE, Michael. *The Cambridge Companion to Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 1-22.
- WHITELOCK, Dorothy (trad. e org.) *English Historical Documents*. Londres, 1955.