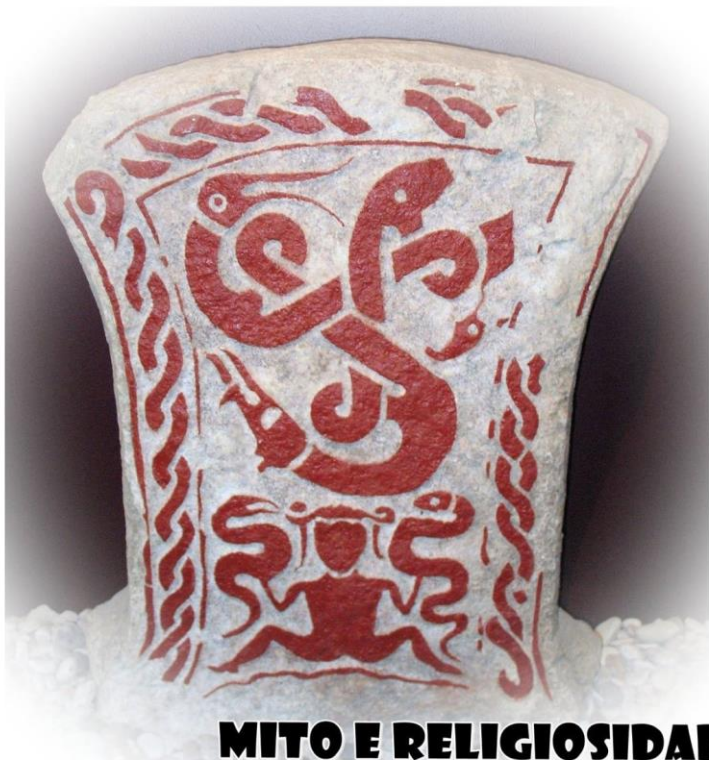




Volume 23 - Ano VIII - Setembro/Dezembro de 2015
ISBN 1983-2850



MITO E RELIGIOSIDADE NÓRDICA



RELIGIÕES E
RELIGIOSIDADES



PARANÁ
GOVERNO DO ESTADO
Secretaria de Ciência, Tecnologia
e Ensino Superior

APÓIO
**FUNDAÇÃO
ARAUCÁRIA**
Apelo ao Desenvolvimento Científico
e Tecnológico do Paraná

anpuh
associação nacional de história

⇒ A *Revista Brasileira de História das Religiões*, criada no ano de 2008, sediada no Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá, é um periódico vinculado ao GT de História das Religiões e das Religiosidades (GTHRR) da Associação Nacional de História (ANPUH), voltado especificamente para os estudos em religiões e religiosidades. Sua estrutura contempla artigos científicos e de atualização teórico-metodológica, dossiês temáticos, resenhas, comunicações, estudos de caso, entrevistas e textos especiais (assinados por autores convidados, conteúdos de palestras, debates e trabalhos apresentados em congressos), quando recomendados por pesquisadores e aprovados pelo Conselho Editorial.

Imagem de Capa: Estela pintada de Smiss III, ilha de Gotland, Suécia, séc. VII d.C.

Disponível em: <http://norse-mythology.org/wp-content/uploads/2012/11/Mead-of-Poetry.jpg>

Arte: Gizele Zanotto

EDITORES RESPONSÁVEIS

Solange Ramos Andrade, Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Gizele Zanotto, Universidade de Passo Fundo (UPF)

Vanda Fortuna Serafim, Universidade Estadual de Maringá (UEM)

REVISOR DE TEXTOS

Gizele Zanotto, Universidade de Passo Fundo (UPF)

Solange Ramos Andrade, Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Vanda Fortuna Serafim, Universidade Estadual de Maringá (UEM)

NORMALIZADOR/DIAGRAMADOR

Gizele Zanotto, Universidade de Passo Fundo (UPF)

COMISSÃO EDITORIAL INTERNACIONAL

Claudia Touris, UBA-UNLu, Argentina

Gineth Andrea Alvarez Satizabal, CONICET, Universidad Nacional de General Sarmiento,
Argentina

Ignacio Telesca, CONICET, Universidad Nacional de Formosa, Argentina

Jacques Leenhardt, École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris

Doutor José Eduardo Franco, Universidade de Lisboa, Portugal

José Zanca, CONICET, Argentina

Lelio Lelio Nicolás Guigou, Universidad de la República. UDELAR, Uruguai

Marcos Fernandez Labbé, Departamento de Historia, Universidad Alberto Hurtado, Chile

Dr. Pablo Wright, Universidad de Buenos Aires-CONICET, Argentina

Patricia Fogelman, CONICET-UBA – UNLu, Argentina

Renata Agnieszka Siuda-Ambroziak, University of Warsaw/Universidade de Varsóvia, Polônia

Roberto Di Stefano, Universidad Nacional de La Pampa/CONICET, Argentina

COMISSÃO EDITORIAL NACIONAL

Artur Cesar Isaia, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Cândido Moreira Rodrigues, Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT/CUIABA)

Edilece Souza Couto, Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Prof^a Dr^a Eliane Cristina Deckmann Fleck, Universidade do Vale do Rio dos Sinos
(UNISINOS)

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fo. (USP)

Fernando Torres-Londoño, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP)

Gizele Zanotto, Universidade de Passo Fundo (UPF)

Jérri Roberto Marin, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS)

José J. Queiroz, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP)

Oscar Calavia Sáez, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Renato Amado Peixoto, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Solange Ramos Andrade, Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Vanda Fortuna Serafim, Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Vitale Joanoni Neto, Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT)

Zeny Rosendahl, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Waldecy Tenório, Universidade de São Paulo (USP)

Apresentação

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.29520

Caro leitor,

É com imensa satisfação que apresentamos o vigésimo terceiro volume da RBHR com a temática **Mito e Religiosidade Nórdica**, organizado pelo Prof. Dr. Johnni Langer, docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e coordenador do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE), a quem expressamos nossa gratidão pela dedicação, seriedade e qualidade do trabalho realizado.

Iniciando a edição, o Prof. Langer apresenta um panorama dos estudos sobre religiosidade nórdica e a visibilidade por estes alcançados na academia brasileira nos últimos anos. Abrindo as discussões temáticas temos o artigo *Vaningi: O javali e a identidade dos Vanir*, de autoria de Hélio Pires, seguido por *As runas de Cristo – aspectos da conversão da Escandinávia Medieval na Idade Média Tardia*, de Álvaro Bragança Júnior. O terceiro artigo, *Representações de honra e vingança na Mitologia Nórdica*, é de Flavio Palamin. Contamos ainda com *Oseberg: rito, mito e memória na construção da identidade nacional norueguesa no século XX*, de Mário Jorge Bastos e Munir Ayoub; além de *Discutindo o Xamanismo no Mito e na Literatura Escandinava: uma breve revisão historiográfica*, escrito por Maria Emília Monteiro Porto e Pablo Gomes de Miranda.

A Saga do Santo Jón, de Arno Maschmann de Oliveira e André Araújo de Oliveira, é o sexto artigo apresentado; logo em seguida contamos com *A sacralidade que vem das taças: o uso de bebidas no Mito e na Literatura Nórdica Medieval*, de Luciana de Campos e *A descoberta do Horizonte, a cristianização dos Vikings na América*, de autoria de Gleudson Cardoso, José Lucas Fernandes e André Santos. O penúltimo artigo intitula-se *O simbolismo da águia na religiosidade nórdica pré-cristã e cristã*, escrito por Johnni Langer, Ricardo Menezes de Oliveira e Andressa Ferreira e, por fim, temos o texto *Uma pequena igreja, um grande almofariz cultural: iconografia céltica religiosa em Kilpeck, Inglaterra, século XII*, de Elisabete Leal e Amanda Basilio Santos.

A edição conta ainda com três artigos livres. São eles: *"Esta religião sobre a qual todos os homens concordam" - a invenção da maçonaria, uma revolução cultural entre religião, ciência e exílios*, de Dévrig Mollès e que analisa o interesse crescente pela Maçonaria na América Latina. Pensando esta realidade sociólogos e historiadores das religiões, das relações internacionais ou das ciências regularmente salientarem sua importância nos processos de

modernização do século XIX. O autor aponta como, apesar de ser uma questão ainda pouco conhecida na América Latina, a sua atualidade não é duvidosa: o mostra, por exemplo, o persistente conflito ideológico com a Igreja Católica. Para alimentar a compreensão e a reflexão sobre estas questões, o autor questiona qual foi a relação entre a criação da Maçonaria e a revolução cultural do século XVIII, o século do Iluminismo, da ciência e da razão?

O segundo artigo livre, de autoria de Jérri Marin, intitula-se *A construção de imagens de D. Carlos Luiz D'Amour durante as visitas pastorais pela diocese de Cuiabá em 1885 e 1886*, e analisa as imagens construídas acerca do bispo D. Carlos Luiz D'Amour e da sua gestão durante as duas visitas pastorais que realizou em 1885 e 1886 ao norte e ao sul da diocese de Cuiabá. As fontes são os relatórios das viagens que foram publicados em 1886 e 1890.

Por fim, Paulo Rogério Melo de Oliveira, em *Padre Roque González: entre a história e a hagiografia*, interpreta as biografias/hagiografias escritas em homenagem e em prol da beatificação e santificação do padre Roque González de Santa Cruz, na primeira metade do século XX, buscando perceber como as obras, escritas por jesuítas historiadores, situam-se numa fronteira difusa entre a história e a hagiografia.

A edição conta ainda com resenhas de dois livros, quais sejam, *Buscando el Reino. La opción por los pobres de los argentinos que siguieron al Concilio Vaticano II* e *Fim da era constantiniana: Retrospectiva genealógica de um conceito crítico*, produzidas respectivamente por María Andrea Nicoletti e Sebastian Pedro Pattin Correio.

Desejamos a todos uma boa leitura!

Vanda Serafim e Gizele Zanutto
Editoras

Mito e Religiosidade Nórdica

Johnni Langer
Programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões da
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.29521

“Pouco conhecemos, relativamente, da rica mitologia germânica, cheia de deuses, aventureiros, de heróis, de traidores, de feiticeiros, de anões e de gigantes”. (Tassilo Orpheu Spalding, Dicionário de mitologia, 1973.)

Os estudos sobre religiosidade nórdica na academia brasileira ganharam grande visibilidade nos últimos anos. A publicação de diversos artigos, resenhas, livros, somados a eventos, cursos, reportagens e outros tipos de atividades universitárias vem crescendo cada vez mais, respaldados por um público muito ávido pelo tema. Mas não podemos considerar essa recente historiografia como sendo totalmente pioneira.

Durante o século XIX, motivados pelas então vigentes teorias arqueológicas, diversos pesquisadores defendiam a suposta vinda dos vikings ao nosso país, especialmente os ligados ao *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Algumas publicações do Segundo Império proclamavam essas idéias, relacionando a suposta passagem destes nórdicos a misteriosas inscrições pelo país, as runas – também vistas como símbolos de sua religiosidade. O deus Thor foi citado neste contexto, como sendo uma das possíveis estátuas de uma cidade perdida da Bahia (e que sabemos hoje, era imaginária). Ainda durante o final do império brasileiro, alguns exploradores buscavam vestígios na Amazônia dos denominados “filhos de Odin”, como eram conhecidos os nórdicos pelos então historiadores brasileiros (LANGER, 2003, 75-102).

Estas teorias difusionistas foram rechaçadas pela academia, mas durante meados do século XX os deuses nórdicos voltaram a ser tema de pesquisa no Brasil. Em 1959 foi publicado o primeiro estudo acadêmico no país sobre o tema da mitologia nórdica: *Denses e heróis na Edda Poética e na tetralogia de Wagner*. De autoria da professora Sonia Mattos, titular da cadeira de língua e cultura alemã na USP, o livro realizava uma síntese dos principais poemas éddicos e relacionando sua influência na obra do compositor alemão

durante o Oitocentos (MATTOS, 1959). Na década seguinte foi publicada outra obra, *Dicionário de Mitologia Nórdica*, pelo escritor Owen Mussolin, um manual de popularização sobre a temática, praticamente inédito no Brasil de então (MUSSOLIN, s.d.). Apesar destas duas publicações, os estudos escandinavos não avançaram em nosso país.

Foi somente a partir da década de 1990 que a academia brasileira redescobriu a antiga religiosidade nórdica. Desde então, temos dezenas de artigos nacionais publicados no Brasil e exterior, além de alguns livros, que abordam os mais diversos aspectos da temática. Em especial, a editora da UNB publicou em 2009 a obra *Deuses, monstros, heróis*, uma compilação de artigos publicados nesta década envolvendo as narrativas míticas e crenças da Escandinávia antes do cristianismo (LANGER, 2009). E o recente *Dicionário de Mitologia Nórdica*, publicado pela editora Hedra, consegue captar grande parte das tendências mantidas por professores e pós-graduandos pelo Brasil durante os anos 2000 até nossos dias (LANGER, 2015). Um dos sintomas do alcance internacional desta produção brasileira foi o artigo *Galdr e feitiçaria nas sagas islandesas* ter sido citado em uma tese de doutorado norueguesa (LESLIE, 2013, 452-456, 500).

E por sua vez, o atual dossiê: *Mito e Religiosidade Nórdica*, organizado para a **Revista Brasileira de História das Religiões** e contando com dez artigos, oferece um panorama detalhado das mais recentes tendências teóricas e metodológicas no estudo da religiosidade nórdica em língua portuguesa, a maioria de membros do *Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos* (NEVE), totalmente em consonância com a produção internacional. Percebemos um maior nível de amadurecimento das pesquisas, mas também detectamos que a área tem ainda inúmeras possibilidades de investigação e é um espaço importante para futuras gerações de pesquisadores do fenômeno religioso.

O dossiê se inicia com a pesquisa do historiador Hélio Pires (Doutor pela Universidade Nova de Lisboa e membro do NEVE), *Vaningi: O javali e a identidade dos Vanir*, com um original estudo sobre o simbolismo do javali entre os nórdicos pré-cristãos, ao mesmo tempo em que critica o estruturalismo dumeziliano e as abordagens envolvendo a tripartição na religiosidade germano-escandinava. O estudo constitui uma grande virada nas investigações teóricas sobre a natureza e as funções das divindades no mundo pré-cristão, mas também constitui um excelente modelo de interpretação das fontes primárias e do papel do historiador e do mitólogo.

Em seguida, o professor doutor Álvaro Bragança Júnior (UFRJ/colaborador do NEVE) no artigo *As runas de Cristo – aspectos da conversão da Escandinávia Medieval na Idade Média Tardia*, oferece um panorama ímpar do complexo processo de cristianização da Escandinávia, utilizando fontes rúnicas nórdicas e anglo-saxãs. Em seu referencial, esse processo de conversão utilizou fórmulas, conhecimentos e crenças oriundos da própria religiosidade pré-cristã, originando fontes escritas de conteúdo palimpséstico no final do medievo.

O terceiro artigo é *Representações de honra e vingança na Mitologia Nórdica*, de Flavio Palamin, doutorando em História pela UEM e membro do NEVE. Palamin analisa duas narrativas nórdicas, a de Balder e a de Sigurd, para reconstituir as noções de vingança e honra para a sociedade nórdica da Era Viking e de que como ocorreram transformações

sociais provocadas pela nova religião. Como metodologias, Palamin recorre à teoria oral e conceitos do mito pelo referencial da fenomenologia e dos estudos escandinavos, apresentando alguns resultados iniciais de sua pesquisa de doutoramento.

Logo em seguida, o professor doutor Mário Jorge Bastos (UFF) e Munir Ayoub (Mestre pela PUC-SP e membro do NEVE) apresentam o estudo: *Oseberg: rito, mito e memória na construção da identidade nacional norueguesa no século XX*. Através da descoberta do barco funerário de Oseberg, na Noruega, Bastos e Ayoub analisam a relação entre mito e rito e as apropriações materiais da religiosidade nórdica por parte da Arqueologia norueguesa durante o início do século XX. Uma pesquisa que procura conciliar as interpretações modernas envolvendo a cultura material com as próprias crenças do medievo.

Outro importante estudo de base teórica e reflexiva é *Discutindo o Xamanismo no Mito e na Literatura Escandinava: uma breve revisão historiográfica*, dos professores Dra. Maria Emília Monteiro Porto (UFRN) e Pablo Gomes de Miranda (Mestre pela UFRN/NEVE). Nele, os autores realizam uma sistematização dos debates conceituais sobre o fenômeno do xamanismo, especialmente aplicado para a área escandinava pré-cristã e na literatura medieval. Uma das principais críticas no artigo é sobre a natureza das práticas xamânicas nas fontes primárias e de sua inserção nas representações modernas.

O professor doutor Arno Maschmann de Oliveira (UFES) e André Araújo de Oliveira (Mestre em História pela UFMA/NEVE) discutem a construção de uma identidade cristã através da análise da *Saga do Santo Jón*, por meio de dois conceitos, o de marginalização de Jacques Le Goff e Identidade de Woodward. Para os autores, a elaboração nova religião na Escandinávia foi realizada a partir da desconstrução das antigas religiosidades, em um período inicialmente mais tolerante até a adoção de práticas mais antagonicas. A pesquisa, em fase inicial, procura sanar a ausência de maiores pesquisas em língua portuguesa sobre o tema da conversão da Islândia medieval.

Logo a seguir, a doutoranda Luciana de Campos (PPGL-UFPA/NEVE) apresenta a pesquisa *A sacralidade que vem das taças: o uso de bebidas no Mito e na Literatura Nórdica Medieval*, um tema pouco explorado em nosso país: a questão do uso de bebidas em rituais religiosos e sua inclusão nos mitos literários. Baseada essencialmente nos estudos culturais de Massimo Montanari e Maria Kvilhaug, Campos explora a relação do hidromel e da cerveja com as narrativas odínicas e de que como elas se associam com o sagrado e o cotidiano das populações pré-cristãs. Certamente um tema que ainda demanda novas e importantes abordagens no futuro, no qual este artigo certamente será um importante ponto de apoio metodológico.

Outro tema pouco estudado ainda em nosso país é referente ao processo de cristianização dos primeiros europeus na América, os nórdicos instalados a partir do século IX no Atlântico Norte: *A descoberta do Horizonte, a cristianização dos Vikings na América*, de autoria do professor doutor Gleudson Cardoso (UECE) e os mestrandos José Lucas Fernandes (membro do NEVE) e André Santos (UFPE). O estudo realiza uma

reflexão sobre as fontes literárias medievais e as mais recentes descobertas arqueológicas envolvendo o tema da cristianização e conversão destas comunidades no novo continente.

O professor doutor Johnni Langer (UFPB/NEVE), juntamente com os mestrandos Ricardo Menezes de Oliveira (PPGCR-UFPB/NEVE) e Andressa Ferreira (PPGCR-UFPB/NEVE) apresentam o artigo *O simbolismo da águia na religiosidade nórdica pré-cristã e cristã*, um estudo diacrônico da cultura material escandinava dentro da perspectiva da Arqueologia das Religiões. O artigo envolve essencialmente análises de fontes visuais, num período que percorre tanto a Idade do Ferro quanto a Escandinávia cristianizada, percebendo a manutenção de alguns símbolos tradicionais quanto a introdução de novos valores e a extrema dinâmica da simbologia religiosa.

Finalizando o dossiê, a professora doutora Elisabete Leal (UFPEL) e a mestranda Amanda Basilio Santos (PPGH-UFPEL) apresentam o instigante artigo *Uma pequena igreja, um grande almofariz cultural: iconografia céltica religiosa em Kilpeck, Inglaterra, século XII*. Neste estudo, as autoras analisam algumas evidências artísticas presentes em uma igreja da Inglaterra do Medievo Central, concluindo que constituem em antigos símbolos da religiosidade celta, ressignificados em uma nova e híbrida forma no espaço arquitetônico do cristianismo. O artigo faz parte de uma nova e empolgante metodologia no estudo da transição das religiosidades antigas e medievais, a proposta do Híbridismo popularizada pela Nova História Cultural.

Esperamos que o presente dossiê apresentado à **Revista Brasileira de História das Religiões** possa cumprir o seu principal papel: o de disseminar informação e conhecimento sobre o fenômeno religioso, auxiliando a consolidação de debates interdisciplinares entre as diversas áreas do conhecimento. Os estudos nórdicos certamente irão contribuir muito com uma maior reflexão conceitual, teórica e metodológica nas investigações sobre religiosidade. Agradecemos aos editores da RBHR este importante espaço e convidamos os leitores ao presente dossiê. Boa leitura!

Referências

- LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015.
- LANGER, Johnni. *Deuses, monstros, heróis: ensaios de mitologia e religião viking*. Brasília: Editora da UNB, 2009.
- LANGER, Johnni. Os vikings no Brasil. *Habitus: Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, PUC-GO, vol. 1. n. 1, 2003, pp. 75-102.
- LESLIE, Helen F. *The Prose Contexts of Eddic Poetry: Primarily in the Fornaldarsögur*; (NCMS: Nordic Centre for Medieval Studies). Universidade de Bergen, Noruega, Tese de Doutorado em Estudos Nórdicos, 2013. Disponível em: www.academia.edu/3881074
- MATTOS, Sonia Heinrich de. *Deuses e heróis na Edda Poética e na tetralogia de Wagner*. Boletim n. 240 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, 1959.
- MUSSOLIN, Owen Ranieri (Esopinho). *Dicionário de Mitologia Nórdica*. Belo Horizonte: Editora Enigmística Moderna, s.d. (publicado durante os anos 1960).

Vaningi: O javali e a identidade dos Vanir

Hélio Pires ¹

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.29522

Resumo: Os Vanir, um dos grupos divinos do panteão nórdico, são frequentemente descritos como deuses da fertilidade e da terceira função no sistema proposto por Dumézil. Uma definição a meu ver simplista e anacrônica, dado que nem as grandes divindades nórdicas são meras abstrações funcionais, nem é de esperar que um panteão que conhecemos por fontes do século XIII tenha uma estrutura e dinâmica idênticas às que, hipoteticamente, existiam milénios antes entre os proto-indo-europeus. A chave para a identidade dos deuses Vanir deve ser antes procurada no javali, animal que, nas fontes nórdicas, surge profundamente ligado aos gémeos Freyr e Freyja e que tem uma simbologia que abarca não só a fertilidade, mas também a guerra.

Palavras-chave: javali, Vanir, Dumézil, mitologia nórdica

Vaningi: The boar and the identity of the Vanir

Abstract: The Vanir, one of the divine groups of the Norse pantheon, are often described as gods of fertility and of the third function in the system proposed by Dumézil. A definition which, in my view, is simplistic and anachronistic, given that neither the greater Norse gods are mere functional abstractions, nor should one expect a pantheon known from thirteenth-century sources to have a structure and dynamic identical to those which, hypothetically, existed millennia before among the proto-indo-Europeans. The key for the identity of the Vanir gods should rather be looked for in the boar, an animal that, in the Norse sources, is profoundly linked to the twins Freyr and Freyja and has a symbolism that includes not just fertility, but also war.

Keywords: boar, Vanir, Dumézil, Norse mythology

Vaningi: El jabalí y la identidad de los Vanir

Resumen: Vanir, uno de los grupos divinos del panteón nórdico, a menudo se describe como dioses de la fertilidad y la tercera función en el sistema propuesto por Dumézil. Una definición en mi visión simplista y anacrónica, ya que ni las grandes deidades nórdicas son meras abstracciones funcionales, ni es de esperar que un panteón sabemos como fuentes del siglo XIII tienen una estructura y una dinámica similar a los que, hipotéticamente, milenios existía antes entre el proto-indoeuropeo. La clave de la

¹ Hélio Pires (heliovp@sapo.pt) é Doutor em História Medieval pela Universidade Nova de Lisboa, onde apresentou tese sobre incursões nórdicas no ocidente ibérico. É membro do Instituto de Estudos de Medievais (Portugal) e do NEVE (*Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos*, Brasil). Tem publicados diversos artigos na área de Estudos Vikings em revistas sediadas em Inglaterra, Espanha, Portugal e Brasil.

identidad de los dioses Vanir se debe buscarse antes en el jabalí, animal que en fuentes nórdicas, aparece profundamente unido a los gemelos Freyr y Freyja y tiene un simbolismo que abarca no sólo la fertilidad, sino también a la guerra.

Palabras clave: Jabalí, Vanir, Dumézil, Mitología Nórdica

Recebido em 05/09/2015 - Aprovado em 30/09/2015

Na mitologia nórdica, os deuses distribuem-se por diversos grupos. A maioria pertence aos chamados *Æsir*, palavra que tem também o significado genérico de “deuses” (singular *áss*), de tal modo que, nas fontes medievais, ela é usada para identificar todas as divindades, independentemente da sua proveniência. O segundo grupo são os Vanir, nome de origem incerta, mas que é aplicável a um conjunto de membros da comunidade divina originários de um mundo chamado Vanaheim: Freyr, Freyja, Njörðr e a irmã deste. Há ainda os gigantes ou *jötnar*, para usar o termo mais comum, e que embora sejam normalmente adversários dos deuses, não deixam de ser também um grupo de onde provêm algumas divindades. É o caso de Skaði, filha de Piazi, e o próprio Odín descende de gigantes pelo lado materno. Ou pelo menos assim nos diz o mito de criação contido na *Edda* (Faulkes, 2000, 11), um manual de poesia escrito no século XIII pelo islandês Snorri Sturluson e que é uma das duas grandes fontes de informação sobre a mitologia nórdica. Há ainda um quarto grupo cuja natureza é difícil de precisar e que consiste nos elfos. Na anónima *Edda Poética*, também ela do século XIII e a segunda das duas grandes fontes, os elfos figuram por vezes como companheiros dos deuses, mas sem que se saiba qual o seu estatuto exato ou se há membros da comunidade divina de origem élfica. O mais próximo disso encontra-se na estrofe 5 do poema *Grímnismál*, onde é dito que, na sua infância, o deus Freyr recebeu como presente o mundo dos elfos (Larrington, 2008, 52).

Para além desta divisão em três ou quatro grupos, também há quem organize o panteão nórdico de acordo com a teoria das Três Funções, que teve no académico francês Georges Dumézil um dos seus principais proponentes e sugere que cada deus pertence, em essência, a uma de três categorias: a soberana, a guerreira ou a produtiva. Esta estruturação encontrou um forte acolhimento junto de alguns estudiosos dos mitos e culturas germânicas, como é o caso de Rudolf Simek, que fez uso abundante da trifuncionalidade no seu dicionário de mitologia nórdica e no qual inclui até uma entrada sobre Dumézil (Simek, 2000, 66).

Não é minha intenção neste breve artigo pôr em causa a validade da teoria das Três Funções enquanto reconstrução hipotética do panteão primitivo dos indo-europeus. Como formulação sobre as origens, é uma hipótese válida e bem fundamentada. Pode não ser aceite por todos, mas quando se lida com o passado remoto das culturas humanas, não é fácil apresentar ideias que sejam acolhidas de forma unânime. O que eu questiono é a validade da referida teoria enquanto modelo interpretativo da mitologia nórdica, a qual está distante da cultura dos proto-indo-europeus, tanto em termos

cronológicos como geográficos. E uma matéria que exemplifica bem essa problemática é a da natureza dos deuses Vanir.

Raízes e evolução

Na base da teoria das Três Funções está uma análise comparativa semelhante à que nos permite conhecer a origem e evolução de diferentes idiomas: tomamos palavras de duas ou mais línguas, identificamos correspondências fonéticas, consideramos padrões evolutivos, eliminamos estrangeirismos e chegamos, com essa base, à reconstrução hipotética de vocábulos comuns a partir dos quais as palavras terão evoluído. É assim que sabemos que o português, o alemão, o russo ou o grego provêm de um mesmo idioma mais antigo.

A teoria trifuncional parte de uma análise semelhante em que, por via da identificação de estruturas comuns em diferentes mitologias, assume-se que, tal como nas línguas, elas provêm de uma mesma origem, reconstruindo-se desse modo aqueles que seriam, em hipótese, os elementos e dinâmica do panteão proto-indo-europeu. Quando Dumézil comparou diferentes mitologias europeias com a indiana e persa, ele apercebeu-se de um padrão nos atributos de diferentes personagens divinas e heroicas e, com base nisso, propôs uma estrutura de três funções que seria reflexo da sociedade ou ideologia dos antepassados comuns dos povos indo-europeus. E à medida que se sucediam as vagas migratórias e uma cultura ancestral dividia-se em várias, essa estrutura foi sendo reproduzida ou preservada de uma forma ou outra, do mesmo modo que as línguas indo-europeias mantiveram traços da sua origem comum ao mesmo tempo que se distanciavam dela. Assim, Dumézil fez notar as semelhanças funcionais que unem o romano Júpiter, os védicos Varuna e Mitra e os nórdicos Odin e Tyr, os quais, segundo o académico francês, desempenham o papel de soberanos e guardiões da ordem, seguidos de deuses como Indra, Marte e Thor, que presidem à guerra e ao uso da força. Na base da pirâmide estariam deuses gémeos ou ligados por um laço familiar próximo e que presidiriam à produção de comida e riqueza. São disso exemplo os védicos Asvins, os gregos Dioscuros e os nórdicos Vanir (Dumézil, 1973, 16-20). Há discrepâncias notáveis, como o facto de o deus do trovão romano deter a função soberana, enquanto os seus equivalentes nórdico e védico cumprem o papel de guerreiros, mas um sistema original nunca é reproduzido com exatidão ou, pelo menos, nunca se mantém idêntico ao longo do tempo, dado que vai acumulando mutações e divergências. O próprio Dumézil admite que terá sido esse o caso do védico Indra, que a dada altura ascendeu à posição de líder dos deuses (1973, 17). E é aqui que reside o problema com a teoria das Três Funções quando aplicada à mitologia nórdica: as coisas mudam! Motivo pelo qual, se a análise comparativa pode ser uma estratégia válida para produzir uma reconstrução hipotética do passado comum, o mesmo não se pode dizer do exercício oposto, isto é, do uso dessa reconstrução para compreender uma realidade milhares de anos posterior.

Não nos podemos esquecer que o nosso conhecimento da mitologia nórdica depende, em larga medida, de fontes escritas do século XIII, enquanto que as migrações indo-europeias e a consequente diversificação da sua cultura terão começado cerca de

cinco mil anos antes. E, para mais, que os descendentes dos proto-indo-europeus fixaram-se numa variedade de sítios, muitos deles distantes uns dos outros, sujeitando-se a diferentes contextos e influências regionais. Não é por isso crível que a estrutura do panteão tenha permanecido inalterada durante cinco milénios, sendo de esperar, em vez disso, que ela tenha evoluído de forma diversa, tal como as línguas o fizeram. Afinal, o tempo e a distância mudam as coisas: as sociedades transformam-se, reorganizam-se e aceitam práticas que de início rejeitaram ou vice-versa; as culturas integram costumes novos, preservam outros, transformam alguns e deixam cair outros tantos; as línguas mudam na grafia, na fonética, na gramática, na semântica ou no vocabulário que oferecem para uso diário. É certo que mantêm vestígios ou reflexos das suas origens, mesmo que ténues, mas crescem para lá delas, lenta e progressivamente, à medida que se acumula a distância espacial e temporal. E devemos olhar para as mitologias indo-europeias da mesma forma, pois se elas provêm de um único panteão, por ventura com uma organização trifuncional conforme sugerido por traços comuns, isso não quer dizer que elas tenham preservado essa dinâmica original. Pelo contrário, tal como as línguas, elas terão evoluído e assumido novos contornos que as distinguem umas das outras e das suas raízes. O que quer dizer que um deus que começou por ter um determinado atributo pode ter adquirido outro ou acumulado vários.

Há nisto uma consequência óbvia, que é a de que não podemos compreender a mitologia nórdica com base na teoria das Três Funções. Pelo menos não por completo e do mesmo modo que ninguém aprende alemão estudando português ou se torna fluente nas duas línguas estudando o proto-indo-europeu. Porque embora ambas descendam deste último e tenham reflexos dessa origem, elas não são idênticas ou mutuamente inteligíveis. Vários milhares de anos de desenvolvimento independente tornaram-nas diferentes na fonética, na gramática e no vocabulário. Por outras palavras, nos seus elementos constituintes e nas regras que os regem. E o mesmo deve ser assumido para as mitologias, pelo que quando tentamos compreender a dos nórdicos medievais com base na teoria das Três Funções, que é uma reconstrução hipotética de um sistema milhares de anos anterior, é como querermos ser fluentes em alemão com base numa gramática e dicionário de proto-indo-europeu. Ou seja, um caso de anacronismo, uma desconexão entre o modelo e a realidade. E dessa forma arriscamo-nos a distorcer a informação ou a ignorar parte dela, porque queremos que encaixe a todo o custo num sistema do qual ela já não é um reflexo pleno. As coisas são mais do que as suas origens; o panteão nórdico medieval é mais do que um sistema trifuncional.

Claro que esta perspetiva não está livre de contra-argumentos. Por exemplo, a descrição que Adão de Bremen faz do templo de Uppsala é de particular interesse e embora não seja claro quão fidedigna ela é, dado que o autor nunca esteve no sítio que refere. Ainda assim, o clérigo alemão conta que os nórdicos adoravam três deuses: Thor, que assumia o lugar de destaque e presidia à esfera celestial, governando o trovão, os ventos, a chuva e, dessa forma, as colheitas; Odin, que era responsável pela guerra; e Frigg, talvez o mesmo que Freyr, que dava paz e prazer aos mortais. O primeiro era propiciado em caso de doenças e fome, o segundo quando havia conflitos militares e o

terceiro em casamentos (Tschan, 2002, 207-8). Na *Edda* de Snorri, em *Skáldskaparmál* 35, encontramos a mesma tríade no mito sobre os tesouros divinos (Faulkes, 2000, 96-7) e Dumézil usou estes e outros exemplos para demonstrar a persistência da estrutura trifuncional (1973, 4-7). Mas a existência de tríades não prova que a dinâmica original das três funções continuava viva entre os nórdicos medievais, podendo querer apenas dizer que o número três mantinha a sua importância, embora não necessariamente com o mesmo significado. Como um hábito ou uma peça solta que perde sentido ou ganha uma nova dinâmica, até porque as categorias soberana, guerreira e produtiva são mais difíceis de atribuir noutras tríades da mitologia nórdica. É o caso de Odin, Vili e Vé, os quais, segundo a *Edda* de Snorri, em *Gylfaginning* 6-9, foram responsáveis pela criação do mundo e dos seres humanos (Faulkes, 2000, 11-13). Ou de Odin, Hænir e Loki, que também na *Edda*, em *Skáldskaparmál* 39, viajam juntos no episódio sobre as origens do Ouro do Reno (Faulkes, 2000, 99-100). Estes e outros casos podem valer mais pelo simbolismo do número do que por uma qualquer trifuncionalidade ancestral. Afinal, basta pensarmos nas várias tradições de raiz pagã presentes no Natal cristão para percebermos que uma prática pode sobreviver ao seu significado original e ser inclusive reinterpretada. E apercebemo-nos dessa mutabilidade na própria tríade de Uppsala quando analisamos os atributos dos deuses segundo Adão de Bremen: Thor, que devia ser uma divindade guerreira, assume em simultâneo o papel da primeira e terceira funções ao ser líder do grupo, deus do céu e o responsável pelas boas colheitas; já Odin está afastado do lugar cimeiro que lhe é atribuído na *Edda* de Snorri e resume-se à função guerreira. Há nisto um elemento de evolução ou de diversificação.

Dumézil nega que isto contradiga a sua teoria, argumentado que a tríade de Uppsala tinha influências das tribos fino-úgricas da Lapónia (1973, 72-3). O que até pode ser verdade, dado que os sámi ou lapões conviveram com os nórdicos durante séculos e há múltiplos indícios de intercâmbio cultural entre os dois grupos, incluindo no que à religião diz respeito (Zachrisson, 2010). Mas em vez de vermos nisso uma forma de degeneração ou estrangeirismo que oculta um qualquer sentido “verdadeiro” das coisas, devemos olhar para as influências fino-úgricas como uma parte natural do processo de evolução e de transformação. Afinal, é assim que as línguas, tal como as culturas e as religiões, se desenvolvem de modo independente e assumem formas diversas: sujeitando-se a processos históricos únicos, a condições regionais e a contactos culturais distintos. A mitologia grega, por exemplo, incorporou elementos orientais, os quais, por óbvia distância geográfica, não exerceram influência sobre a dos nórdicos. Tal como a língua portuguesa tem palavras de origem árabe que estão ausentes do francês, porque este evoluiu de acordo com outra rede de contactos culturais e experiência histórica. E do mesmo modo que isto não cria línguas falsas e verdadeiras, também não cria deuses com papéis certos ou errados. Gera, isso sim, diferenças, o que é uma consequência natural da evolução das coisas.

É com esta consciência dos efeitos da distância temporal e espacial, da tendência natural para a diversidade, que devemos olhar para a mitologia nórdica e, neste caso, para os Vanir. Se queremos compreendê-los, temos que fazê-lo por via de uma análise daquilo

que sobre eles é dito nas fontes medievais, que são as mais próximas das ideias que os nórdicos antigos terão tido sobre esse grupo de deuses. Isto é, temos que compreendê-los nos seus próprios termos e não segundo uma reconstrução hipotética de uma realidade milhares de anos anterior. Caso contrário, corremos o risco de fazer uma análise anacrônica e redutora, semelhante à que faríamos se tentássemos compreender uma sociedade moderna com base na estrutura e valores de uma medieval. As coisas têm que ser estudadas no contexto que lhes é específico sob pena de distorcermos a informação.

Os Vanir

A origem mitológica dos Vanir nunca é descrita nas fontes nórdicas que sobreviveram até aos nossos dias. O mais próximo que temos de uma referência aos primórdios do grupo encontra-se na estrofe 39 do poema éddico *Vafþrúðnismál*, onde é dito que os *reginn* ou poderes fizeram o deus Njörðr em Vanaheim (Larrington, 2008, 46). Que deuses ou poderes eram esses é algo que não é esclarecido. Mas se as histórias sobre as suas origens estão infelizmente perdidas, os fragmentos mitológicos que temos são ainda assim suficientes para discernirmos algo sobre a identidade do grupo.

Sabemos que os Vanir estão fortemente ligados à riqueza, em especial ao ouro, assim como à prosperidade em geral. Segundo a *Edda*, em *Gylfaginning* 23, Njörðr é uma divindade rica e capaz de conceder grandes posses a quem rezar por isso (Faulkes, 2000, 23). Logo a seguir, em *Gylfaginning* 24, ficamos a saber que também o seu filho, o deus Freyr, governa a produtividade da terra, a riqueza dos homens e concede prosperidade e *fríðr*, palavra que é normalmente traduzida por “paz”, mas que, conforme veremos mais à frente, tem um sentido mais vasto do que a mera ausência de conflito. E ainda na *Edda* de Snorri, em *Skáldskaparmál* 36, segundo uma citação de versos do poeta Skúli Þórsteinsson, Freyja verte lágrimas douradas (Faulkes, 2000, 98). Aliás, a mesma fonte, em *Skáldskaparmál* 75, atribui à mesma deusa duas filhas, Hnoss e Gersemi, palavras que querem dizer “tesouro” (Faulkes, 2000, 157). E uma personagem enigmática chamada Gullveig, cujo nome terá o significado de “bebida de ouro” ou “intoxicação dourada” (Simek, 2000, 123), surge na estrofe 21 da *Völuspá*, na *Edda Poética*, na aparente posição de emissária dos Vanir, sugerindo que ela pertence ou, no mínimo, está ligada ao grupo.

Outra característica comum é uma associação a veículos. Na *Edda* de Snorri, em *Gylfaginning* 24, é dito que Freyja desloca-se num carro puxado por gatos, enquanto em *Gylfaginning* 49, durante o funeral de Balðr, o do deus Freyr é movido por um javali (Faulkes, 2000, 24 e 50). Também na *Edda*, em *Skáldskaparmál* 6, Njörðr é chamado de *vagna guð* ou deus do carro (Faulkes, 2000, 75), o que é curioso se lermos o capítulo 40 da *Germania* de Tacitus, onde uma deusa a quem o autor romano chama Nerthus ou *Terra Mater* desloca-se num carro durante uma festividade religiosa (Hutton, 2000, 197). E Nerthus é um nome com uma correspondência linguística direta com o nórdico Njörðr (Simek, 2000, 230), pelo que a associação entre veículos e os Vanir pode ter raízes tão distantes quanto o século I. Por fim, segundo o capítulo 4 da *Ynglinga saga*, a primeira da coletânea medieval conhecida como *Heimskringla*, o incesto era um costume entre os Vanir, algo que é aliás sugerido nas estrofes 32 e 36 do poema éddico *Lokasenna*

(Larrington, 2008, 90-1), e a forma de magia a que as fontes nórdicas dão o nome de *seiðr* tem também origens entre o mesmo grupo de deuses (Hollander, 1999, 8). Acrescente-se que, em termos históricos, este tipo de magia apresenta características que apontam para uma origem pelo menos parcial nas práticas xamânicas fino-úgricas do círculo polar ártico (Price, 2010, 247-8). O que é um dado que reforça a já referida questão em torno do desenvolvimento independente da mitologia nórdica sob influências específicas ao contexto escandinavo.

É um facto que a generalidade destes elementos aponta para deuses da terceira função. O elo com a fertilidade, a riqueza, o ouro e a prosperidade, os laços familiares de pai/filho e irmão/irmã, para mais reforçados pela prática de incesto, e ainda a associação a um veículo que seria, pelo menos na Idade Média, parte da vida agrícola, sugerem que estamos de facto perante divindades que, conforme diria Dumézil, têm origem na função produtiva do panteão proto-indo-europeu. Daí que sucessivos académicos tenham classificado a família de Njörðr como “deuses da fertilidade”. É disso exemplo Rudolf Simek (2000, 351), mas, a meu ver, isso nada mais é do que uma simplificação. É uma visão redutora que é alimentada pelo pressuposto de que o panteão nórdico medieval regia-se pela mesma dinâmica trifuncional que o dos proto-indo-europeus. E ao definirmos os Vanir como “deuses da fertilidade” ou da terceira função, criamos expectativas sobre aquilo que eles são e não são, sobre o que lhes é próprio e o que, parecendo sair do mundo da produtividade, só podem ser erros, invenções tardias ou degenerações. Por outras palavras, começamos por atribuir o valor de verdade a uma classificação e depois moldamos a informação à sua medida. O que é uma inversão do processo de análise, um caso de conclusões antes dos dados, quando o correto seria começarmos pela informação contida nas fontes medievais. Toda a informação!

Nesse sentido, John Lindow faz notar e bem a fórmula poética *víssa Vanir* – os Vanir sábios ou conhecedores (2002, 312) – a qual pode ser apenas uma aliteração, mas também pode exprimir uma ideia religiosa segundo a qual eles eram mais do que divindades da fertilidade. Conforme se disse, o tempo e a distância geram evolução e afastam as coisas das suas raízes. E os Vanir, embora possam ter origem na terceira função, são um bom exemplo desse processo transformativo quando os vemos pelo prisma de um animal ao qual eles estão profundamente ligados.

Os deuses do javali

Na *Edda* de Snorri, em *Skáldskaparmál* 75, encontramos a expressão *vaningi*, a qual pode ser traduzida como “o de origem, a criança ou um dos Vanir”, e que na estrofe 37 do poema éddico *Skírnismál* é aplicada a Freyr. No entanto, na *Edda* ela não se refere a um deus, mas antes a um animal, surgindo numa lista de sinónimos para *göltr* - porco ou javali (Faulkes, 2000, 164). É por isso um indício da ligação entre essa espécie e os deuses de Vanaheim.

Não é surpreendente que assim seja. Na *Edda*, em *Skáldskaparmál* 35, Snorri conta-nos que Freyr recebeu um javali de crinas douradas (Faulkes, 2000, 96-7) e na *Edda Poética*, na estrofe 7 do poema *Hynduljóð*, encontramos a deusa Freyja na companhia de

um animal idêntico (Larrington, 2008, 254). É certo que a passagem é problemática e por vários motivos: a composição é tardia (Gunnell, 2007, 92), o javali em questão pode ser um humano chamado Óttar e nas restantes fontes nunca é dito que Freyja é dona de um suíno. Por isso e à semelhança do que refere Rudolf Simek, podemos estar perante uma invenção tardia (2000, 147). No entanto, nunca nos devemos esquecer que temos apenas fragmentos da mitologia nórdica, quase todos eles preservados em fontes do século XIII em diante, pelo que o facto de um javali da deusa Freyja ser referido apenas num poema não quer dizer que esse elemento seja uma invenção tardia. Ou pelo menos não necessariamente, podendo ser apenas a única referência que sobreviveu até aos nossos dias. Não seria, aliás, o único caso de menção isolada no universo da mitologia nórdica e, para mais, estamos a falar de um animal que faz pleno sentido na companhia da deusa Freyja.

A simbologia do javali é rica e atravessa diferentes aspetos da vida humana. Como suíno, ele é um símbolo óbvio de fertilidade. Afinal, estamos a falar de uma espécie que era uma fonte de alimento abundante e com uma elevada capacidade reprodutiva. Encontramos uma expressão desse facto na *Edda Poética*, na estrofe 18 do *Grímnismál*, onde é referido um suíno chamado Sæhrímnir e do qual os guerreiros de Odin se alimentam todos os dias (Larrington, 2008, 54). A *Edda* de Snorri acrescenta alguns detalhes em *Gylfaginning* 38, nomeadamente que o animal é uma fonte inesgotável de comida por se rejuvenescer todos os dias (Faulkes, 2000, 32). E a relação dos suínos com a função produtiva encontra eco noutras culturas indo-europeias: por exemplo, entre os romanos, Ceres era propiciada pelo sacrifício de uma porca (Scheid, 2011, 264), tal como entre os gregos a deusa Deméter recebia animais da mesma espécie (Burkert, 1985, 242).

Mas um javali é mais do que um porco doméstico. Consegue ser mais robusto, forte e agressivo, de tal forma que caçá-lo não está isento de riscos, convertendo-se assim num símbolo de valor guerreiro. Daí que nas lendas celtas do País de Gales, um javali mágico chamado Twrch Trwyth mata vários homens quando eles tentam caçá-lo (Varandas, 2012, 134-8), enquanto na Grécia o amante de Afrodite é morto por um javali ou por Ares, o deus da guerra, sob a forma desse animal (Burkert, 1985, 177). Já no mundo germânico, os versos 303-5 do poema anglo-saxão *Beowulf* descrevem elmos encimados por figuras de javalis, diz o texto que para proteger os homens que os usavam (Swanton, 1997, 49 e 103). E o capítulo 45 da *Germania* de Tacitus refere um costume semelhante entre os Aestii, no Báltico oriental, que usavam representações do mesmo animal para garantir protecção contra inimigos (Hutton, 2000, 207-9). Ainda no *Beowulf*, verso 2152, há referência a um estandarte com um javali, o qual é apresentado como um símbolo de liderança (Swanton, 1997, 137).

Encontramos o mesmo simbolismo marcial nos gémeos Vanir, embora de forma nem sempre óbvia. No caso do javali do deus Freyr, ele é mais conhecido pelo nome de Gullinbursti ou “o de crinas douradas”, mas a *Edda* de Snorri preserva um nome alternativo em *Gylfaginning* 49 e *Skáldskaparmál* 8: Slíðrugtanni, “o de dentes afiados ou perigosos” (Faulkes, 2000, 50 e 75), no que é uma referência clara à capacidade do animal ameaçar e matar a sua vítima. Quanto ao javali de Freyja, a já referida estrofe 7 do poema

édico *Hyndluljóð* dá-lhe o nome de Hildsvíni ou “suíno de batalha”. Curiosamente, ele é descrito como *gullinbursti*, o que sugere que *Slíðrugtanni* pode ser um nome mais antigo para o animal de Freyr, enquanto que a referência às crinas douradas será antes um descritivo que depois deu origem a um nome próprio. Descritivo esse, note-se, que tem um paralelo com os javalis nos elmos dos guerreiros do *Beowulf*, os quais são descritos como *geborden golde* ou “adornados com ouro”. O elemento dourado dos animais dos gémeos pode assim ser mais do que uma alusão ao seu papel de dadores de riquezas e ter uma ligação marcial.

O triângulo que liga suínos, Vanir e guerra não se fica por aqui. Na *Edda* de Snorri, em *Gylfaginning* 35 e *Skáldskaparmál* 75, são listados um conjunto de nomes para a deusa Freyja, um dos quais é *Sýr* ou “porca” (Faulkes, 2000, 30 e 157). Algo que pode ter várias leituras, todas elas verdadeiras: a suína da sexualidade, dada a já referida capacidade reprodutiva do animal e a condizer com o que é dito na *Edda*, em *Gylfaginning* 24, onde Freyja é apresentada como deusa do amor (Faulkes, 2000, 24); mas também como alusão à luxúria de que ela é acusada na estrofe 30 da *Lokasenna* e que é usada para efeito cómico na estrofe 13 da *Þrymskviða*, ambas composições da *Edda Poética* (Larrington, 2008, 90 e 98); a suína da prosperidade, como seria de esperar de um membro dos Vanir, dada a importância do porco enquanto fonte de alimento, assim como de dinheiro para quem vivia da sua criação e rápida reprodução; e a suína da guerra, o que vem no seguimento do que se disse sobre o aspeto marcial do javali, incluindo o nome do animal da deusa, reforçando o lado bélico de Freyja que está patente na estrofe 14 do poema édico *Grimnismál*, onde é dito que ela e Odin dividem entre si os que caem em combate (Larrington, 2008, 53).

A dimensão guerreira dos Vanir também é sugerida na estrofe 24 da *Völuspá*, a primeira composição da *Edda Poética*, onde são descritos momentos centrais da primeira guerra do mundo e que opôs os deuses de Asgard aos de Vanaheim. Diz a segunda parte da estrofe que a muralha de madeira dos *Æsir* foi quebrada e que os Vanir recorreram a uma *vígspá*, termo composto pelas palavras *víg* (batalha) e *spá* (profecia, encantamento). Ou seja, os deuses que, diriam alguns, não têm qualquer função guerreira, são afinal descritos na *Völuspá* como capazes de usar magia que influencia o decurso de uma batalha. O que nos remete de volta para *seiðr*, um tipo de feitiçaria praticada na Escandinávia antiga e que, já o dissemos, o capítulo 4 da *Ynglinga saga* diz ter origem entre os Vanir. E nas fontes nórdicas, essa forma de magia tem diferentes usos, da divinação à sexualidade e passando pela guerra (Price, 2010, 246-7). Por esse motivo, porque o termo *vígspá* tem contornos que sugerem deuses da primeira função, Dumézil propôs que ele fosse emendado para *vígská(u)* ou “belicosos”, algo que, conforme refere Kees Samplonius, foi rejeitado Finnur Jónson e outros por não ter qualquer base manuscrita (2001, 269). O que é um bom exemplo de como se pode querer distorcer ou forçar a informação de forma a encaixá-la num modelo trifuncional que, podendo ser correto para os proto-indo-europeus, já não reflete por inteiro o panteão dos nórdicos medievais.

Se considerarmos toda esta informação, em especial o aspeto guerreiro do javali e o forte elo que há entre os suínos e os Vanir, então ganha sentido a expressão que

encontramos no poema skáldico *Haraldskvæði*, cuja estrofe 6 refere o *Freys leik* ou “jogo de Freyr”. Christopher Abram não tem dúvidas que a perífrase significa “batalha” – o seu contexto no poema assim o dita – mas, diz o professor inglês, seria de esperar que ela quisesse dizer uma atividade de cariz sexual tendo em conta a função de deus da fertilidade (Abram, 2011, 94). Mas conforme se disse, isso só acontece se reduzirmos Freyr a uma divindade da terceira função e assumirmos, por isso, que o papel dele se resume à produção de comida e reprodução humana. Algo que, conforme temos vindo a analisar, está longe de ser correto. Na verdade, não há nada de espantoso no facto de os deuses do javali terem uma função guerreira. Está em plena sintonia com a agressividade e simbolismo bélico do animal, o qual acumula ainda associações com a sexualidade e prosperidade. Dito de forma simples, o javali é uma síntese perfeita daquilo que os Vanir representam nas fontes medievais.

Se é esse o caso, é justo perguntar porque é que Freyr é um deus de *fríðr* ou “paz”. Afinal, a *Edda* de Snorri, em *Gylfaginning* 24, diz que é bom invocar o filho de Njörðr para se obter *árs* (bom ano, prosperidade) e *fríðr* (Faulkes, 2000, 23). Mas conforme faz notar D. H. Green, o germânico *fridu* tinha um significado mais vasto do que a mera ausência de conflito, denotando antes um estado de proteção e de assistência entre membros de um grupo (Green, 1998, 43-4). Por outras palavras, refere-se aos laços que unem uma família ou comunidade e que produzem segurança, bem estar e prosperidade. E implica, nesse sentido, a disponibilidade para tomar armas e lutar contra ameaças externas. De certo modo, a noção de *fríðr* está próxima da latina *pax deorum*, que mais do que um simples estado de paz significa a proteção dos deuses e o sucesso que daí advém (Bernstein, 2011, 227), o qual inclui não apenas prosperidade e saúde, mas também sucesso militar. Desse modo, uma campanha militar vitoriosa é um sinal da *pax deorum*, de assistência divina, tal como proteger com sucesso a família ou comunidade contra um agressor é um estado de *fríðr*, mesmo que esse auxílio implique fazer a guerra. E aqui, uma vez mais, o javali é a chave para percebermos como é que isto se relaciona com Freyr: tal como, no poema *Beowulf* e na *Germania* de Tacitus, a imagem do javali protege quem a usa, o deus do javali dourado oferece *fríðr* – protecção, assistência. Isto é, ele providencia um equivalente germânico da *pax deorum* latina, a qual potencia a segurança e prosperidade comuns. E nisto, tal como na questão da *vígspá* na estrofe 24 da *Völuspá*, já estamos para lá da terceira e segunda funções de Dumézil. Estamos a entrar em território da primeira.

Soberania

É fácil recorrer ao sistema trifuncional; aliás, mais do que isso, é tentador fazê-lo. Dá-nos o conforto de etiquetas simples e diretas como “deus da fertilidade”, algo que não é de importância menor quando se lida com a mitologia nórdica, que conhecemos apenas por fragmentos e por isso com bastantes lacunas. Daí que organizar o panteão por funções seja uma forma tentadora de colmatarmos as falhas no nosso conhecimento e dar sentido a informação cuja lógica pode ser difícil de descortinar. Mas fazê-lo acarreta o risco de uma análise simplista, como se os deuses nórdicos fossem abstrações funcionais

e não personagens ricas e complexas. Tão complexas quanto as muitas pessoas que os adoraram durante séculos.

É esse o risco que corremos quando reduzimos os Vanir à categoria de “deuses da fertilidade”. Fazemos notar, e bem, as suas associações com a prosperidade, riqueza e abundância, mas depois ignoramos ou menosprezamos o resto dos dados, porque parecem-nos incongruentes ou sem sentido quando aplicados a deuses da fertilidade. Pior do que isso, por vezes tenta-se distorcer a informação porque assume-se que ela têm que encaixar num dado modelo anacrônico e que, quando não o faz, é uma degeneração, um erro do manuscrito ou uma invenção tardia passível de ser descartada. Mas o tempo muda as coisas. Se o proto-indo-europeu não se manteve como uma única língua, mas deu origem a várias que não são nem idênticas à sua origem, nem mutuamente inteligíveis, por que motivo haveríamos de assumir que isso não se passou com a mitologia? Por que razão ela haveria de continuar a ser um reflexo fiel das três funções originais em vez de evoluir para lá delas?

A meu ver, nem se pode dizer que a essência dos Vanir está na terceira função e que por isso é justo colocá-los nela, apesar de o tempo lhes ter concedido outros atributos. Porque embora a etiqueta de deuses da fertilidade ou produtividade não esteja desprovida de sentido e tenha razão de ser, ela é incompleta enquanto descritivo das divindades de Vanaheim. Sem dúvida que deixa claras as associações com a riqueza e a sexualidade, mas não há nela uma conotação guerreira, porque esse é o território da terceira função e estamos, desse modo, a limitar os Vanir a um papel anacrônico, simplista, redutor. E isso tem como resultado inevitável uma limitação da nossa própria compreensão do grupo divino em questão, ao ponto de, tal como Christopher Abram, acharmos estranho que o combate militar possa ser descrito como “jogo de Freyr”. Se queremos entender os Vanir de forma plena, não é na fertilidade que nos devemos focar, mas sim no javali e nas suas múltiplas camadas simbólicas. E entre elas, como vimos, está o atributo guerreiro, o mesmo que encontramos no poema *Beowulf* e nos filhos gémeos de Njörðr. É esse animal que melhor transmite a essência dos Vanir.

Quer isto dizer que devemos defini-los como “deuses do javali”? É certamente uma possibilidade e que em nada menoriza a informação que temos sobre eles. Estaria ao nível da definição de Thor como um deus do trovão, porque é essa a sua essência: forte, violento, capaz de destruir, de trazer as chuvas necessárias à vida, de levantar tempestade ou de acalmá-las, de atacar e proteger. Mas se quisermos manter-nos numa terminologia funcional, então também podemos olhar para os Vanir como deuses da soberania, no pleno sentido da palavra. Isto é, as divindades que providenciam e protegem, do mesmo modo que um rei podia ser responsável pelo bem estar e segurança do seu povo e tal como um javali é simultaneamente uma fonte de alimento, riqueza e proteção. O que nos leva de volta à questão de como a teoria das Três Funções, embora tendo mérito enquanto reconstrução hipotética do sistema religioso dos proto-indo-europeus, já não se adequa por inteiro à mitologia nórdica. Tal como as línguas, o panteão evoluiu, os deuses tornaram-se mais complexos e, no caso dos Vanir, adquiriram contornos que reúnem as três funções – a produtiva, a guerreira e, pela soma destas, a soberana. E não

conseguimos compreender isto se assumirmos que eles têm que encaixar num sistema em que se pertence a uma de três categorias.

Bibliografia

Fontes primárias

- FAULKES, Anthony (trad.). *Snorri Sturluson. Edda*. 6ª edição. Londres: Dent, 2000.
- HOLLANDER, Lee M. (trad.). *Heimskringla: History of the kings of Norway*. 3ª edição. Austin: University of Texas Press, 1999.
- LARRINGTON, Carolyne (trad.). *Poetic Edda*. 3ª edição. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- SWANTON, Michael (trad.). *Beowulf*. 6ª edição. Manchester e Nova Iorque: Manchester University Press, 1997.
- TSCHAN, Francis J. (trad.). *Adam of Bremen. History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2002.

Fontes secundárias

- ABRAM, Christopher. *Myths of the Pagan North. The Gods of the Norsemen*. Londres e Nova Iorque: Continuum, 2011.
- BERNSTEIN, Frank. "Complex rituals". *A Companion to Roman Religion*. Ed. Jörg Rüpke, Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, páginas 222-234.
- BURKERT, Walter. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- DUMÉZIL, George. *The Gods of the Ancient Northmen*. Ed. Einar Haugen. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1973.
- GREEN, D. H. *Language and History in the Early Germanic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- GUNNEL, Terry. "Eddic Poetry". *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Ed. Rory McTurk, 2ª edição. Oxford: Blackwell, 2007, páginas 82-100.
- HUTTON, M. (trad.). "Germania". In *Tacitus. Agricola, Germanic, Dialogus*. Rev. E. H. Warmington, ed. Jeffrey Henderson. 5ª edição. Cambridge Massachusetts, Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2000. páginas 117-228.
- LINDOW, John. *Norse Mythology: a guide to the gods, heroes, rituals, and beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- PRICE, Neil. "Sorcery and Circumpolar Traditions in Old Norse Belief". *The Viking World*. Eds. Stefan Brink e Neil Price. 3ª edição. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010, páginas 244-248.
- SAMPLONIUS, Kees. "The War of the Æsir and the Vanir: a note on sources". In *Tijdschrift voor Skandinavistik*, Amsterdão: Universidade de Amsterdão, volume 22, n. 1, 2001, páginas 259-282.
- SCHEID, John. "Sacrifices for Gods and Ancestors". *A Companion to Roman Religion*. Ed. Jörg Rüpke, Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, páginas 263-271.
- SIMEK, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. 3ª edição. Trad. Angela Hall. Cambridge: Brewer, 2000.
- VARANDAS, Angélica. *Mitos e Lendas Celtas do País de Gales*. Lisboa: Clássica Editora, 2012.
- ZACHRISSON, Inger. "The Sámi and the Nordic peoples". *The Viking World*. Eds. Stefan Brink e Neil Price, 3ª edição. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010, páginas 32-39.

As runas de Cristo – aspectos da conversão da Escandinávia Medieval na Idade Média Tardia

Álvaro Alfredo Bragança Júnior¹

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.29523

Resumo: o conhecimento da Escandinávia medieval deve-se sobremaneira aos seus *monumenta* e aos registros escritos, dentre eles as fontes rúnicas. As tradições desses povos, com suas práticas de religiosidade alicerçadas no panteão pagão germânico, eram expressas preferencialmente através do alfabeto rúnico. Contudo, encontram-se textos datados da Idade Média Tardia, nos quais ocorre a transliteração do alfabeto latino em runas, segundo MacLeod & Meeds (2006). Interessa-nos investigar em que medida a apropriação daquelas pelos grafemas latinos objetivando a divulgação da mensagem do cristianismo demonstra um espaço de intermediação de dois planos do sagrado, em que o suporte linguístico das crenças pagãs é utilizado para veicular as novas cristãs (BRAGANÇA JÚNIOR, 2014). Como interface comparativa com os exemplos escandinavos mostrar-se-ão alguns elementos presentes na *Englaland* anglo-saxônica em uma fórmula de encantamento em antigo-inglês, anterior ao período escandinavo, e que nos leva a conjecturar sobre a procedência e o processo de evangelização dos nórdicos.

Palavras-Chave: runas – transliteração – cristianização – práticas de religiosidade

The runes of Christ – aspects of the conversion of Medieval Scandinavia in the Late Middle Ages

Abstract: The knowledge of Medieval Scandinavia is primarily due to its *monumenta* and written records, among them runic sources. The traditions of these people – with their view on religiosity based on the Germanic pagan pantheon – expressed themselves mainly through the runic alphabet. However, we find texts from the Late Middle Ages where the transliteration of the Latin alphabet into runes occurs, according to MacLeod & Meeds (2006). It is interesting to investigate in what sense the appropriation of the runes by Latin graphemes, with the aim of spreading the message of Christianity, demonstrates an intermediate space between two spheres of sacredness, and in what way the linguistic support of the pagan beliefs is used to conduct the new Christian ideas (BRAGANÇA JÚNIOR, 2014). As a comparative interface to the Scandinavian examples, we will examine some elements present in a formula of enchantment written in

¹ Álvaro Alfredo Bragança Júnior é Professor Associado em Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e membro permanente do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ. É doutor em Letras Clássicas com estágio pós-doutoral em História Medieval na Ruhr-Universität Bochum, Alemanha, membro do NIELIM. E-mail: alvabrag@letras.ufrj.br

Old English – from the Anglo-Saxon *Englaland* – that is prior to the Scandinavian period and makes us conjecture about the genesis of the evangelization of the Nordic and its process.

Keywords: runes – transliteration – christianization – practices of religiosity

Las runas de Cristo – aspectos da la conversión de la Escandinavia medieval em la Baja Edad Media

Resumen: El conocimiento de Escandinavia medieval se debe en gran medida a su *monumenta* y registros escritos, incluyendo las fuentes rúnicas. Las tradiciones de esta gente, con sus prácticas de religiosidad arraigadas en el panteón pagano germánico, se expresaron preferentemente a través del alfabeto rúnico. Sin embargo, hay textos que datan de la Baja Edad Media, en los cuales hay una transliteración del alfabeto latino en runas, según MacLeod y Meeds (2006). Interésanos investigar el grado en que la apropiación daquellas por los grafemas latinos destinadas a difundir el mensaje del cristianismo muestra un espacio intermediario de dos planos del sagrado, en los que se utiliza el apoyo lingüístico de las creencias paganas para transmitir el nuevo cristiano (BRAGANÇA JR, 2014). Como interfaz comparativo con los ejemplos escandinavos se mostraron algunos elementos presentes en el mundo anglosajón de la **Englaland** en una fórmula de encantamiento en inglés-antiguo, antes del período escandinavo, y eso nos lleva a conjeturar sobre el origen y el proceso de evangelización de los nórdicos.

Palabras clave: runas – transliteración – cristianización – prácticas de religiosidad

Recebido em 05/09/2015 - Aprovado em 30/09/2015

I. Preâmbulo

O conhecimento da Escandinávia medieval deve-se sobremaneira aos seus *monumenta* e aos registros escritos, dentre os quais as fontes rúnicas sobressaem. As tradições desses povos, com sua visão de religiosidade alicerçada no panteão pagão germânico, eram expressas preferencialmente através do alfabeto rúnico. Contudo, encontram-se textos que podem ser datados da Idade Média Tardia, nos quais ocorre a transliteração do alfabeto latino em runas, como demonstram Macleod and Mees (2006). Interessa-nos investigar em que medida a apropriação daquelas pelos grafemas latinos com vistas à divulgação da mensagem do cristianismo demonstra um espaço de intermediação de dois planos do sagrado, em que o suporte lingüístico das crenças pagãs é utilizado para veicular as novas cristãs (BRAGANÇA JÚNIOR, 2014) e que nos leva a conjeturar sobre a procedência e o processo de cristianização e conversão dos nórdicos.

II. Introdução

Principalmente a partir do século XIX, as práticas de religiosidade germano-nórdicas associadas à cura de enfermidades e doenças tem sido objeto de inúmeros estudos de ordem linguística, sociológica, antropológica, histórica, dentre outros. Como constituintes desta relação com o sagrado, a representação apotropaica atribuída a

elementos da cultura material assume fundamental importância a esse respeito. Sem nos prendermos às singularidades de tais debates acadêmicos, interessa-nos aqui nestas breves linhas apresentar algumas reflexões sobre inscrições em alfabeto rúnico indexadas em MacLeod & Meess (2006, p. 133), cujas mensagens são totalmente cristãs, transliteradas em runas. Traduzir estas inscrições, procurar entender sua confecção e apresentar uma proposta de interpretação das mesmas serão a finalidade deste sucinto artigo.

III. Alguns exemplos do latim nas fontes rúnicas – por uma outra língua do sagrado nórdico

Não entrando em detalhes mais profundos acerca do processo de cristianização do espaço germanófono escandinavo², mostraremos os casos por nós selecionados para esta análise a partir de critérios espaciais, ou seja, a distribuição das inscrições entre Dinamarca, Noruega, Suécia e Islândia. As mais antigas, listadas por MacLeod & Mees (2006), provêm da metade do século XIII, tendo sido encontradas em Bergen, Noruega, e em Alvastra, Suécia e por elas começaremos.

Um amuleto de madeira oriundo da cidade de Bergen³ e datado por volta de 1250 traz sob a forma de um barco a remo os Sete Dorminhocos de Éfeso, uma referência aos mártires de Éfeso, do século terceiro, os quais, segundo a lenda, foram colocados dentro da parede de uma construção ainda vivos e depois fechados com cimento, mas que foram encontrados dois séculos depois, ainda vivos, porém adormecidos e não mortos:

teo<neSiuS.ioha<neS.Serafiho<n
--KuSMaSifia<neSuS:teniSiUS o
SuSSbiSSuSbiruMæqano<Le

*Dionysius, Johannes, Serapion,
[Mal]chus, Maximianus, Dionysius,
susbsissusbirumaþanole.*

Proposta de tradução:

*Dionísio, João, Serapião,
[Mal]co, Maximiano, Dionísio,
susbsissusbirumaþanole.*

Contudo, uma outra ocorrência com a mesma temática dos Sete Dorminhocos encontra-se em um amuleto de Alvastra, Suécia, possivelmente anterior a

² - A bibliografia sobre o assunto é extensa, e fontes primárias sobre o processo de cristianização dos nórdicos também o são. Contudo, nosso objetivo não é proceder a uma análise historiográfica dessas fontes, porém comentar acerca da utilização de runas para a transmissão do sagrado cristão.

³ - Em 1343 (ou na década de 50 do mesmo século) foi estabelecido o primeiro assentamento comercial da Liga Hanseática em Bergen. Cf. MEHLER (2009, p.90), embora comerciantes isolados do norte da 'Alemanha' já comercializassem com a cidade desde o século XIII.

1260, localizado em um sarcófago e que “*relata a história dos dorminhocos e que termina com um piedoso apelo a Trindade*” (MACLEOD & MEES, 2006, p. 156):

inMontECelion:EtinCiui-atæ:aFECio<RuM:ibi:REKuiECKu
nt:CæptEM:CanKti:o<RMiEntEC:Ma<RIKuC:MaxEKi
MianuC:MaRKianuC:ioniCiuC:CErapion:KonCana
RiuC:ihozæannEC:CiK:REKuiECKathiKFaMulao
Mini:NoCCt<RiGECu:KRiCtibæiKtaaMo<RboCiCC
CoKuMo<bætinnnoMinE:patRiCEtFiliEtCpiRituC CanKti:Amin

*In monte Celion et in civitate Ephesiorum ibi requiescunt septem sancti dormientes:
Malchus, Maximianus, Marcianus, Dionysius, Serapion, Constantinus, Johannes.
Sic requiescat hic famula Domini nostri Jesu Christi Benedicta, a morbo si occumbet.
In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, amen.*

Proposta de tradução:

*No Monte Celion e na cidade de Éfeso descansam sete santos dorminhocos: Malco,
Maximiano, Marciano, Dionísio, Serapião, Constantino, João. Assim, possa Benedita,
serva do Nosso Senhor Jesus Cristo, descansar aqui, caso pereça de doença. Em nome do
Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém.*

Nota-se, em um contraste atento, que no primeiro caso são mencionados apenas seis dos Sete Dorminhocos de Éfeso (Dionísio, João, Serapião, Malco, Maximiano), sendo que, em nosso entender a duplicidade do nome Dionísio se dá por erro do copista/gravador. No amuleto sueco, por outro lado, há os nomes de Marciano e de Constantino, não presentes no primeiro. A fórmula de Alvastra, contudo, a partir de um ponto de vista estrutural e antropológico, é rica em detalhes, pois se inicia com uma típica *historiola* (MÜLLER, 2007, p. 270), seguida da nomeação dos santos evocados e do nome da rogante, Benedita, encerrando-se com a invocação da trindade, fórmula típica cristã. Sobre o significado do último verso da primeira inscrição – *sussbissusbirumapanole* – ainda não há um parecer conclusivo.

Uma variada quantidade de personagens do cristianismo aparece em outros encantamentos rúnicos. Dois deles mencionam a fuga de três homens perseguidos por Nabucodonosor, sendo o primeiro oriundo de Bergen, sendo datado aproximadamente em 1335 e objetivando a cura de uma oftalmia:⁴

f uiquauhuM:to<biasS:Sa<nnat:oKuluS:iStaSoMinniS Fa-iFauiFaoi i
Sidra<K:MiSSa<K:æ<qoG:benaGoG MYL o<GuM:eoMos uiqblo<q

*f Við augum. Tobias sanat oculus istius hominis fa[i] i fau i fao i i. Sidrak, Misak et
auk Abdenago. myl (?) augum (?) eomeos (?) Við blóð.*

⁴ - Oftalmia é um termo médico que define qualquer inflamação do globo ocular acompanhada de vermelhidão da conjuntiva, de calor anormal e dor mais ou menos intensa.



O bastão de Bergen (*apud* MACLEOD & MEEDS, 2006, p. 158)

Proposta de tradução:

*Para os olhos. Tobias cura os olhos desta pessoa. fa[i]faufao. Shadrach, Mesbach e também
Abednego (?). Cure (?) os olhos (?) ameos (?). Para o sangue.*

Já o segundo encantamento, também encontrado em Bergen e datado por volta de 1400, refere-se a Jesus ao curar os cegos:

;odomineieSucr--t-kuia<PeruitocoloScecinatiSalua oculoS iStiuShom---

umtuamiSericordia;meSiaS Sot<er

emanuelSa<baotado<nai;fo<nSe<to<rigo<bo<niSPa<raclituSacmedia<to<r

inmenSuSPater-nmenSuSfiliiSinmenSuS

SPirituSSan[tuS;

*O Domine Jesu Chr[is]t[e], qui apervit oculos caeci nati, salva oculos, istius hom[inis c]um
tua misericordia!*

Messias, Soter, Emanuel, Sabaoth, Adonai. Fons et origo bonis, paraclitus ac mediator.

Immensus Pater, [i]mmensus Filius, immensus Spiritus sanctus.

Proposta de tradução:

*Ó Senhor, Jesus Cristo, que abriu os olhos dos nascidos cegos, cure os olhos daquele homem com sua
misericórdia!*

*Messias, Soter, Emmanuel, Sebaoth, Adonai. Fonte e origem de bondade, confortador
e mediador.*

Ó Pai incomensurável, ó Filho incomensurável, ó Espírito santo incomensurável.

Uma outra variante mais longa do milagre está presente em uma inscrição de meados do século XIV, encontrada na Dinamarca:

*Qui apervit oculos ceci nati per sanctam misericordiam suam, oculos istius famuli Dei N.
illuminare dignetur, amen! Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus sanctus. In
mens Pater, in mens Filius, in mens Spiritus sanctus. Eternus Pater, eternus Filius,
eternus Spiritus sanctus.*

Proposta de tradução:

*Aquele que abriu os olhos dos nascidos cegos através de sua santa misericórdia, que se possa
dignar a iluminar os olhos deste servo de Deus {nome}, amém! Ó Pai, não criado, ó Filho*

*não criado, ó Espírito Santo não criado. Imenso Pai, imenso Filho, imenso Espírito Santo.
Eterno Pai, eterno Filho, eterno Espírito Santo.*

Os milagres de Cristo continuam a ser encontrados em Bergen, em meados do século XIV e em alfabeto rúnico, com dois deles merecendo destaque, pois se relacionam com parturientes, exemplificadas nas figuras de Maria e Isabel:

maria...*e*erit...criStum...eliSabet *e*erit...iohan<nem...ba*tiStam.....in...illarum
u<eneracione...SiS...abSoluta.....æcSi...inkalue...dominuSte...uacat...ad...lu

*Maria peperit Christum, Elisabeth peperit Johannem Baptistam. In illarum veneratione sis
absoluta. Exi, incalve! Dominus te vocat ad lu(cem)/ lu(men).*

Proposta de tradução:

*Maria concebeu a Jesus, Isabel concebeu a João Batista. Que tu possas ser perdoada na
veneração delas. Fora, cabeluda! O Senhor te chama à luz;*

O outro encantamento para parto é posterior, tendo sido datado do século XVI e oriundo da Islândia:

*Mulier ista N de partu liberetur. Elizabeth peperit Johannem Baptistam et beata Maria
peperit Deum exi calve, exi calve, ad lucem Dominus te vocat in nomine Domini nostri
Jhesu Christi amen. Maria peperit Christum Elizabeth peperit Johannem Baptistam. In
illa veneratione sis absoluta sancta Maria quae portasti Christum, sancta Elizabeth quae
portasti Johannem Baptistam succurrite famule vestre N que capilli capitis eius omnes
tremescentes camille exi foras, lux te expectat Anna peperit Mariam, Maria peperit
salvatorem Jhesum Christum. Ventrem huius mulieris aperi N exi tenebris et transe ad
lucem salvator te vocat, amen.*

Proposta de tradução:

*Que esta mulher {nome} esteja livre do parto. Isabel concebeu João Batista e a bem
aventurada Maria concebeu a Deus, saia, ó calvo, saia, ó calvo: o Senhor te chama à luz em
nome do Nosso Senhor Jesus Cristo, amém. Maria concebeu a Cristo. Isabel concebeu a
João Batista. Naquela veneração sejas perdoada santa Maria, tu que carregaste Cristo,
santa Isabel, tu que carregaste João Batista, socorrei a vossa serva {nome}, saia para fora
do cabelo de sua cabeça, ó donzelas todas a tremer, a luz te recebe. Ana que concebeu a
Maria, Maria concebeu a Jesus Cristo salvador. Abre o ventre desta mulher (Nome), saia
das trevas e vá para a luz. O Salvador te chama. Amém.*

Por outro lado, em uma outra fórmula, encontrada em Bergen e datada possivelmente entre fins do século XIV e início do seguinte, vemos o *introitus* da oração a nos veicular o poder do sangue do Cristo contra a febre:

; in: noMne*at<riCæ<qfilæ<qc*rit<uCa<ntiaM<en: Surraa
æ<lrk<uik<ueDeiCinMeDiSinaCinMeDiSinaMiiō
*iaSruCæ<q*aSioSriCteku-iMa*aCMauitæ<qCaSrobat
Caginela<uitfebraCaDikouiaDfuiMaueCCa<reIrl

In nomine Patris, Filii et Spiritus sancti, amen. Cura!
Vulner [a qu]in[qu]e Dei *sint medicina (mei)*
sint medicina mei *pia crux et passio Christi,*
[Qu]i me plasnavit et sacrabat *sanguine lavit,*
febres adigovit *qui me vexare l(abor)avit).*

Proposta de tradução

Em nome do Pai, do Filho e do espírito Santo, amém! Cura!
Que as cinco feridas de Deus *sejam meu remédio.*
Que o meu remédio *seja a santa cruz e a paixão de Cristo.*
Ele que me formou e consagrava, lavando-me com sangue,
Expulsou a febre *que procurava me atormentar*

Chama-nos a atenção a exortação poderosa *Cura!* do(a) rogante. As cinco feridas de Cristo são mencionadas e, nesse momento, devemos salientar a medicação espiritual, baseada na cruz e no sofrimento do Crucificado. O poder divino de criação está contido na própria palavra *plasnavit* (formou), demonstrando uma sujeição *ab ovo* da criatura ao seu criador. A fórmula conclui-se com a típica característica de um exorcismo. Do ponto de vista linguístico, a alternância entre os tempos verbais *plasnavit* e *sacrabat* (pretérito perfeito e pretérito imperfeito) evidencia a falta de uniformidade no conhecimento dos tempos em latim, apresentando uma irregularidade de uso, muito comum na linguagem oral.

Para demonstrar uma circulação do ritual pronunciado e/ou escrito no tocante ao poder salutar do sangue do Cristo tem-se a inscrição abaixo, gravada em um amuleto quadrado de madeira, que, como veremos, parece possuir muitas variantes, inclusive presentes no posterior *Galdrabók*. Segundo Macleod & Mees (2006, p. 132), a mesma parece remeter a uma fórmula de cura contra a malária datada de princípios do século XV:

Qui me plasnavit *et sacro sanguine lavit*
febres compellant, *qui me vexare laborant*
vulnera quinque dei *sint medicina mei*
Sit medicina mei *pia crux et passio Christi*

Vulneribus quinīs

me Christi salva ruinis

Proposta de tradução

*Ele que me formou e me lavou com seu santo sangue,
fazendo recuar a febre, que procurava me atormentar
As cinco feridas de Cristo sejam o meu remédio
Sejam o meu remédio a santa cruz e a paixão de Cristo.
Com as cinco feridas ó Cristo, salva-me da ruína*

Torna-se a mencionar a *medicina*, composta pela cruz e pela paixão do Cristo, além da menção às feridas deste. Sem dúvida, os traços determinantes do cristianismo e de uma lírica litúrgica são expressos não apenas pelo uso da língua do Lácio transmutada em caracteres rúnicos, mas principalmente pelo uso da rima final, marca absolutamente medieval (BRAGANÇA JÚNIOR, 2012).

Outro encantamento cristão em runas (MACLEOD & MEES, 2006, p. 135) foi encontrado sobre uma tabuinha em um cemitério na região de Odense, Dinamarca, o que nos leva à suposição de que “*lá foi colocada para transmitir a enfermidade da pessoa enferma, Asa, mencionada no texto, para a pessoa enterrada*”. Tal procedimento é comum em fórmulas mágicas germânicas, as *Zaubersprüche*, em que o mal passa por diversos receptáculos, saindo do corpo do doente até um objeto, outro ser animado ou algo similar.⁵

± unGuNn cinN:princNn±cal:Kotolon anaKrici:anapictiKarur:nariar
:ipoiar: KricuNnKiKriciuc rNG nNt: KricuciMpNrat. KricucaboMni
MaloMNacaM:lipNrNt:Kru3Krici cit:cupNrMN.acaM.hiK.Nt ubiKuN.
±Khora.±inKhora±Khorai
±aGla ± canGuicKrici ciG nNtMN±

*Unguen (?) sine primsigna (?) sal condolor (?)
Anakristi anapisti kardur nardiar ipodiar.
Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat,
Christus ab omni malo me Asem liberet.
CruX Christi sit super me, Asam, hic et ubique.
Khora, inkhorda khordai.
AGLA. Sanguis Christi signet me.*

Proposta de tradução

*Pomada sem o primeiro sinal (?), sal, grande dor (?)
Anakristi anapisti kardiar nardiar ipodiar.
Cristo vence, Cristo reina, Cristo comanda,*

⁵ - Confira a fórmula *Pro nescia*. In: BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo.
http://www.letras.ufrj.br/lieh/media/docs/art_alvaro5.pdf

*Que Cristo possa me livrar de todo o mal, Asa.
Que a cruz do Cristo esteja sobre mim, Asa, aqui e em todo o lugar.
Khorda inkhorda khordai.
AGLA. Que o sangue de Cristo me abençoe.*

Conforme Macleod & Mees (2006, p. 136), esta oração poderia se tratar da *prima signatio*, isto é, o batismo preliminar. A expressão *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* está presente na litania das *Laudes*. O componente mágico, cuja decifração ainda está para ser feita, prende-se a *Anakeristi anapisti kardiar nardiar ipodiar*, em que se encontra no primeiro termo o *kristi*, configurando, quicá, uma remissão a Cristo.

Um tipo específico de fórmula apresenta uma recorrência àquilo que os autores acima citados denominam *expressão abra*. Tal vocábulo prender-se-ia a um *topos* encantatório comum em fórmulas como *abracadabra, fee fi fo fum* ou *hocus pocus*. Um texto da Noruega apresenta uma variante com o termo *abracalara*, reduzindo-se morfológicamente para *abraca* e *abra*, em um processo similar à eliminação por completo do problema/enfermidade que acomete o rogante:

+a.g.l.a.*atern oster.kiesin celissanctificetur noMent<uuM.aduenia tqregnuMt<u
uMf-q uoluntast<u
. . .kut<qincloæq
. . .rra.siqsu*e rnos.aboMn niMaloaM Mena<lfa.aiqonai.±a
bracalara.±abraca.
±a<braca.±a<bra.
*ah.no bis.aboM niMa<loaM Men

AGLA. *Pater noster, qui es in caelis, sanctificetur nomen tuum. Adveniat regnum tuum.*

Fiat voluntas tu[a si]cut in caelo, et [in ter]ra. Sit super nos. Ab omni malo, amen.

Alpha, Adonai. Abracalara, abraca, abraca, abra. Pax nobis! Ab omni malo, amen.

Proposta de tradução:

AGLA. *Pai nosso, que estás no céu, santificado seja o teu nome. Venha o teu reino. Seja feita a tu[a] vontade [ass]im no céu como [na ter]ra. Esteja sobre nós. De todo o mal, amém. Alpha, Adonai. Abracalara, abraca, abra. A paz esteja conosco! De todo o mal, amém.*

A presença de personagens ou estruturas semelhantes nos encantamentos pode também ser facilmente atestada no exemplo abaixo, gravado em um amuleto na igreja de madeira de Lom, Noruega:

MarKusMaqiosluKasraFelesen GaFelesGBelesiohanes FaoFaiFauFauaoniMa
susPesPisusKurusFihsusaM

*Marcus, Mattheus, Lucas, Rafelesen,
Gafeles, Gabeles, Johannes.*

faofaifanfau. onima.
suspispisus crucifixus (?) am (en?).

Proposta de tradução:

Marcos, Matheus, Lucas, Rafael (?), Gabriel (?) Gabriel (?), João.

faofaifanfau. alma (?)
suspispisus crucifixo (?) amém?).

A simbiose das runas com o latim mostra-se neste momento como evidência do processo de solidificação do cristianismo através do uso do alfabeto rúnico, isto é, apropriação e readaptação para finalidade de sedimentação da nova fé. Da região de Bergen existe um pequeno prato, com datação aproximada entre 1350-1400, no qual se lê:

SuS*iSSuS*iriureSno<lioKa<r tonþiioha<nisMa<rKuSMa<qioSluKaSo<ræei
qoYSoi*ieæeqnnKoa*nacSia a<ueMa<riatiSuSKriStra<ueMa<ria

suspissuspiriuresnoli ok arre(t)ôn.
Jobannes, Marcus, Mattheus, Lucas. Orate.
Þoysoipieæþnnkoapnacsia.
Ave Maria et Jesus Kristr, Ave Maria.

Proposta de tradução:

suspissuspiriuresnoli e o inominável. João, Marcos, Matheus, Lucas. Oreis. þoysoipitætþnnkoapnacsia.
Ave Maria e Jesus Cristo, Ave Maria.

Como afirmam Macleod & Mees (2006, p. 143), a fórmula mágica que inicia o amuleto é seguida pelo termo grego *arretôn*, “o indizível”, um epíteto de Deus, o que nos leva a dedução de que “o amuleto está provavelmente pedindo a Deus e aos quatro evangelistas para rezarem pelo seu portador.”

Tal interpenetração entre o apelo formal ao cristianismo e as suas figuras mais representativas (santos), além da devoção pessoal, com a última linha em antigo nórdico, encontra-se bem documentada em uma inscrição existente em Bergen, do século XIII, gravada em um bastão:

ja,G,;a;Guqt;Sateor;are... rafael:Gabriel:M... uaSuSKrSt:Mariua:GætMin f. ..

AGLA. Guð. Sator are[po].
Raphael, Gabriel, Michael,
Jesus Kristr. María get mín. F...

Proposta de tradução:

AGLA. Deus. Sator are[po].
Rafael, Gabriel, Miguel,

Jesus Cristo. Maria, proteja-me. F. . .

Pax portantibus, salus habentibus! Exemplos desta fórmula “*Paz àqueles que portam [o talismã], saúde aos donos*” são comuns em amuletos, como em um bastão em Bergen:
sa.to<r.a<re*o.teneq.o*era.rotas.*aGs.*o<rdan<ntibussalusaben<ntibus...a;G;
l;ã;iohan<nes.luKas.Maqueus.MarKus suaeroMMitsKYldtilsl

Sator arepo teneth opera rotas. Pax portantibus, salus habentibus! AGLA
Johannes, Lucas, Mattheus, Marcus.
Svá erum mit skýld til Sl...

Proposta de tradução:

Sator arepo tenet opera rotas. Paz àqueles que portam, saúde aos donos! AGLA !
João, Lucas, Mateus, Marcos. Tal é minha dívida para com Sl. . .

ou em forma contrata em um amuleto de madeira procedente da já citada igreja de tábuas de Lom:

KYrerotaioha<n næSMarcuSlu caSMatqiaS*ax
*orta<nDiSSaluS
Kyri(os?), rota(s?), Johannes, Marcus, Lucas, Mattheus. Pax portanti! Salus!

Proposta de tradução:

Misericórdia (?), rotas (?), João, Marcos, Lucas, Mateus. Paz ao portador! Saúde!

Há 8 (oito) inscrições com os vocábulos *sator arepo* e, para nossa surpresa, há evidências materiais do uso dessa fórmula na cidade de Pompéia, sendo normalmente usada em orações, “*como proteção geral ou algumas vezes especificamente contra relâmpagos, fogo, roubo, enfermidades, loucura, dor ou dor no coração.*” (MACLEOD & MEEDS, 2006, p. 149-150)

Por outro lado, vê-se na fórmula do século XIII de Bergen um conselho, em tom jocoso ao portador, para manter uma vida discreta, afinal de contas, assegurar sorte ou boa saúde é extremamente salutar:

d<ucite...diSKrete:uita<M...Ku<e...--n-...
uæSt<ra...SaluS...Mete:Siq:næcia: ...
Ducite discrete vitam, que ...
Vestra salus mete sit ne(s)cia ...
Proposta de tradução:

*Tenbais uma vida discreta, que . . .
Que a vossa {boa} saúde não con(h)ença limites . . .*

Uma inscrição possivelmente tardomedieval proveniente de Bläsinge, Dinamarca, grafada em runas, com um conteúdo cristão, enumera sete tipos de doenças, associando-as aos sofrimentos de Cristo. Indexamos aqui a leitura feita por MacLeod & Mees (2006, p. 133) do latim colocado em alfabeto rúnico:

gno<niuro<uoc.c<æpt<æm...co<ro<ræcæt--ar-----c:ræc...
æ<lffrina:a<ffrin<Naco<riaa<ffona:a<ffrinala:uo<niurouocæ<tuo<n:t<æcto<r:parpatr
æm... æ<tfiliumæ<tcpirit<um:cannt<um:utno<n...nonæatic:ctamfamulum:gæi:næwua
in.honulic:næwuaïnmaëmpri:næwuaïnmaëgullic:næninullonomp
--inNmæbrorumæiuc:utinhabit<ætintNuirt<ucnriicti:alticci
mi:Nnænrrunæm...go<nmini:fukiti:pa<rt<æc:a<guærc<æ:uinitlæo:gæt<ribuiu
garagiX:gauit:innominæpat<ricætfilii:æ<tcpirit<ucca<nn<tiāmæng. . . nriict<uc:uinnit:
nriict<uc:ræknit: nriict<uc:impæræt: nriict<uc:lipæræt+
nriict<uct<æbænæginata<boom:ma<lo:gæfængata:k...l...a...bat<ær:noctær:g:

*Coniuro vos, septem sorores ... Res [tilia(?)]
Elffrica, Affricca, Soria, Affoca, Affricala.
Coniuro vos et contestor per Patrem et Filium et Spiritum sanctum,
ut non noceatis istam famulum Dei,
neque in oculis neque in membris, neque in medullis,
nec in ullo comp[ag]ine membrorum eius, ut inhabitat in te virtus Christi
altissimi.
Ecce crucem Domini! Fugite partes adverse! Vicit leo de tribu Juda, radix
David.
In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, amen.
Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat, Christus liberat,
Christus te benedicit, ab omni malo defendat. AGLA. Pater noster.*

Proposta de tradução:

*Eu vos conjuro, oh sete irmãs ... Res [tilia(?)] Elffrica, Affricca, Soria, Affoca, Affricala.
Eu vos conjuro e vos chamo para testemunhar pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo, de
forma que vós não podeis prejudicar este servo de Deus, nem nos olhos, nem nos membros,
nem na medula, nem em nenhuma junção dos seus membros, de forma que o poder do
Altíssimo Cristo habite em ti.
Eis a cruz do Senhor! Fugi, forças inimigas! O leão da tribo de Judá, raiz de David,
venceu!
Em nome do pai, do Filho e do Espírito Santo, amém.*

Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera, Cristo liberta, Cristo abençoe a ti e te defenda de todo o mal. AGLA. Pai Nosso.

A atribuição com nomes femininos aos espíritos causadores de doenças – neste caso 07 (sete) – é comum nesse período entre textos germânicos segundo Macleod & Mees (2006, p. 134). Curioso notar, contudo, é a presença do acrônimo *AGLA*, “uma fórmula de proteção, de origem cabalística, a qual se pensa é comumente usada para representar as letras da exortação em hebraico *atthar gibbor le’olam adonai* - pois vós sois fortes até a eternidade, Senhor -”. (MACLEOD & MEES (2006, p. 134). A inscrição, contudo, apresenta uma grande similaridade com as fórmulas de encantamento – *charms* ou *Zaubersprüche* -, o que nos leva a indagar, se o processo de cristianização e de posterior conversão mais tardia levada a cabo na Escandinávia teria sido decisivamente influenciado pela ida de missionários cristãos àquelas plagas, oriundos do espaço germanófono continental e/ou insular.

Talvez a análise comparativa com uma dentre as várias fórmulas conservadas possa nos fornecer alguns indícios mais precisos ... ou não!

IV. Uma fórmula em antigo-inglês – por uma analogia

Pode-se datar aproximadamente entre os séculos X e XI a fórmula em antigo-inglês *O encantamento das nove ervas*, um dos mais interessantes *charms* dentre de um total de doze restantes. Nesta fórmula, interessa-nos constatar um momento dentro da cultura popular – leia-se aqui associada às práticas curativas - que denominamos de fase de transição, pois na mesma utilizam-se elementos oriundos de uma tradição pagã e rural – conhecimento de plantas e frutos com propriedades medicinais - associados a elementos do Cristianismo. Lado a lado, deuses do panteão germânico alinham-se com Cristo. Como a fórmula é longa, discorreremos neste artigo somente acerca do uso da flora e as relações entre o estrato pagão do mundo germânico insular e aspectos do cristianismo oficial. Começemos com a nomeação das ervas e os elementos do ritual de cura:

Mugcwyr, wegbrade þe eastan open sy,
lombescyrse, attorlaðan, magedan, netelan,
wudusuræppel, fille and finul,
ealde sapan. Gewyrce ða wyrta to duste, mænge
wiþ þa sapan and wiþ þæs æpples gor. Wyrce
slypan of wætere and of axsan, genim finol, wyl
on þære slyppan and beþe mid
æggemongc, þonne he þa sealfe on **do**, ge ær
ge æfter. Sing þæt galdor on ælcere þara wyrta,
III ær he hy wyrce and on þone æppel ealswa;
ond singe þon men in þone muð and in þa earan
buta and on ða wunde þæt ilce ealdor, ær he þa
sealfe on **do**.

Artemisa, tanchagem que se abre em direção ao
leste, cardamina-pilosa, esporão-de-galo,
camomila, urtiga, maçã-silvestre, cerefólio e
funcho, sabão velho. Moa as ervas até as
transformar em pó, misture-as com o sabão e
com suco de maçã. Faça uma pasta de água e
cinzas, pegue o funcho, ferva-o na pasta e o
banhe com um ovo mexido, ou antes ou
depois de ele aplicar a pomada. Entoe esta
palavra mágica sobre cada erva, três vezes antes
de ele prepará-las e também sobre a maçã;
entoe a mesma palavra mágica dentro da boca
e das orelhas do homem e a mesma palavra
mágica na ferida, antes de aplicar a pomada.

Seja contra problemas de saúde e físicos oriundos de causas naturais como venenos, infecções, pústulas e bolhas, seja contra efeitos de atuação sobrenatural como o demônio, a bruxaria e o logro, presentes em todo o texto, o efeito da cura está indissociavelmente ligado à palavra mágica – *galdor* -, a qual, simbolicamente, deverá ser pronunciada trinitariamente sobre cada erva, e à transformação das matérias-primas vegetais em um tipo de pomada a ser aplicada na região das feridas.

No tocante ao(s) deus(es), como antes asseveramos, esta fórmula de encantamento é extremamente interessante, pois apresenta aquilo que denominamos sincretismo germano-cristão, pois elementos da mitologia germânica como Odin (v. 30, “**ða genam Woden IIII wuldortanas**”, em português, “então Odin pegou nove varas maravilhosas”) convivem lado a lado com a nova força mágico-curativa representada por Cristo (v. 55, “**þa wyrt geseop witig drihten, / halig on heofonum, þa he hongode**; - em português, “foram criadas pelo sábio Senhor, sagrado no céu, enquanto estava crucificado;”). Temos, então, uma fórmula de magia curativa em que se percebe a coexistência de um ambiente de religiosidade germânica já apropriado pelo espaço cristão.

V. Cristo e Odin – entre o livro e as runas: indagações em aberto

As zonas de convergência e de afastamento no espaço do sagrado demarcam quão rica foi a época medieval, mais precisamente, na Idade Média Central, Baixa Idade Média e Idade Média Tardia. Chamou-nos a atenção que, no espaço germanófono da Escandinávia, em algumas *runestones* tenham sido encontrados textos em latim transliterados no alfabeto das runas. O mais importante, ao nosso ver, é a invocação às entidades femininas maléficas para reconhecerem a superioridade do Cristo Altíssimo, uma clara superposição do poder do filho unigênito do Deus cristão sobre as forças mágicas do universo pagão nórdico. Se o filho do verdadeiro Deus a todos cura, nada pode obstar a vitória n’Ele, pois nada é capaz de *prejudicar este servo de Deus, nem nos olhos, nem nos membros, nem na medula, nem em nenhuma junção dos seus membros*.

Se o corpo do fiel, como visto no exemplo acima, não sofrerá tipo algum de enfermidade, por outro lado, na fórmula em antigo-inglês já se encontra uma receita para uso de ervas e frutos curativos, em que se une o apelo a Odin – **Woden** - e ao **drihten ... hongode** (ao Senhor crucificado). Os monges cristãos, em seu afã de expandirem a mensagem do Evangelho, lançam mão de rituais, práticas de religiosidade e do conhecimento da flora nativa, neles inculindo a mensagem salvífica veiculada pela Igreja.

De acordo com o exposto, como o texto inscrito em runas em Bläsinga pode ser possivelmente datado da Idade Média Tardia e o *Encantamento das Nove Ervas* lhe é alguns séculos anterior, podemos presumir que talvez das Ilhas Britânicas ou mesmo do espaço germanófono continental tenham partido missionários cristãos com o intuito de cristianizar definitivamente a Escandinávia, trazendo consigo um repositório informal de fórmulas da medicina popular da época – sabidamente oriundas do campo, do *pagus* – e ainda fortemente influenciada pelas crenças em antigos deuses germânicos. Adaptando

sua funcionalidade e convertendo-a em uma “receita” infalível para aqueles que desejarem se curar, os monges cristãos levam tanto as divindades femininas das runas em latim quanto as ervas e frutos a se submeterem ao Criador e configuram um texto palimpséstico, em que a sobreposição de camadas entre o mundo pagão e o cristão é expresso por um Cristo que se faz notar pela cura e também através das runas!

VI. Referências

- Althochdeutsche poetische Texte. *Ausgewählt, Übersetzt und kommentiert von Karl A. Wipf.* Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1992.
- BAUR, Stephanie Elisabeth. Runic and Latin written culture: co-existence and interaction of two script cultures in the Norwegian Middle Ages. *Tübingen: Deutsches Seminar, Abteilung für Skandinavistik*, 2011. *Dissertação de Mestrado*. In: http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2013/7031/pdf/SEBaur_Runic_and_Latin_Written_Culture_Co_Existence_and_Interaction_of_Two_Script_Cultures_in_the_Norwegian_Middle_Ages.pdf, acesso em 20 de abril de 2014.
- BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. Cristo em runas e em fórmulas mágicas: um estudo comparado. In: LANGER, Johnni (Org.). www.academia.edu/7654562/NOTICIAS_ASGARDIANAS_N_7_DOSSIE_RUNAS_E_RUNOLOGIA, nº7, abril-agosto/2014, p. 23-29.
- BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. *A fraseologia medieval latina*. Vitória: Editora da Universidade Federal do Espírito Santo, 2014.
- BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo. Magias e encantamentos - fabulações germânicas do passado. In: Magali Moura; Délia Cambeiro. (Org.). *Magias, encantamentos e metamorfoses - fabulações modernas e suas expressões no imaginário contemporâneo*. Rio de Janeiro: De Letras, 2013, v. 1, p. 187-202.
- LANGER, Johnni. Religião e magia entre os Vikings: uma sistematização historiográfica. In: *Brathair*, 5 (2), 2005: p. 55-82
- MACLEOD, Mindy. **Bandrúnir** in Icelandic sagas. In: <http://sydney.edu.au/arts/medieval/saga/pdf/252-mcleod.pdf>, acesso em 06 de maio de 2014.
- MACLEOD, Mindy & MEES, Bernard. *Runic amulets and magic objects*. Woodbridge: The Boydell Press, 2006.
- MEHLER, Natascha. The perception and interpretation of Hanseatic material culture in the North Atlantic: problems and suggestions. In: *Archaeologies of the Early Modern North Atlantic*. Journal of the North Atlantic. 2009, Special Volume 1:89-108.
- MÜLLER, Stephan. Althochdeutsche Literatur. *Übersetzt, herausgegeben und kommentiert von Stephan Müller*. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 2007.
- RIDER, Catherine. *Magia e religião na Inglaterra medieval*. Tradução de Fabíola Cardoso. São Paulo: Madras, 2014.
- RODRIGUES, Louis. *Anglo-saxon verse charms, maxims & heroic legends*. Middlesex: Anglo-Saxon Books, 1994.

Representações de honra e vingança na mitologia nórdica

Flávio Guadagnucci Palamin¹

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.29524

Resumo: A prática da vingança é recorrente na literatura escandinava, estando presente nas sagas e narrativas mitológicas. O presente texto objetiva a análise de dois casos, um envolvendo os deuses - a morte de *Baldr* - e outro envolvendo heróis - *Sigmund*, *Sinfjoltb* e *Sigurth* - a fim de identificar representações das sociedades escandinavas da Era Viking, onde a vingança constituía o principal meio de justiça, estando intrínseca com o conceito de honra. Para tanto, é necessário elucidar alguns elementos essenciais para a investigação dos casos: a) as narrativas compostas no contexto da tradição oral; b) discussão teórica sobre os conceitos de representação e mitologia; c) a compreensão dessas sociedades sobre honra e vingança; d) as maneiras como honra e vingança são representadas nas narrativas.

Palavras-chave: Mitologia Nórdica; Representação; Honra; Vingança.

Representations of honor and vengeance in Norse mythology

Abstract: The practice of vengeance is recurrent in Scandinavian literature, being present in the sagas and mythological narratives. This paper aims to analyze two cases, one involving the gods - the death of *Baldr* - and another involving heroes - *Sigmund*, *Sinfjoltb* and *Sigurth* - to identify representations of Scandinavian societies of the Viking Age, where vengeance was the primary means for justice, being intrinsic to the concept of honor. Therefore, it is necessary to clarify some essential elements for the investigation of the cases: a) the narratives composed in the context of oral tradition; b) theoretical discussion of the concepts of representation and mythology; c) the understanding of those societies about honor and vengeance; d) the ways in which honor and vengeance are represented in the narratives.

Key-words: Norse Mythology; Representation; Honor; Vengeance.

¹ Doutorando em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Mestre em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Integrante do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (LERR-UEM). Membro do NEVE, Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos. E-mail: Flaviopalamin@gmail.com

Representaciones de honra y venganza en la mitología nórdica

Resumen: La práctica de la venganza es recurrente en la literatura escandinava, estando presente en las sagas y narraciones mitológicas. Este trabajo tiene como objetivo analizar dos casos, uno que involucra a los dioses - la muerte de Baldr - y otro que involucra héroes - Sigmund, Sinfolth y Sigurth- para identificar las representaciones de las sociedades escandinavas de la época vikinga, donde la venganza era el principal medio de justicia, siendo intrínseco al concepto de honra. Por lo tanto, es necesario aclarar algunos elementos esenciales para la investigación de casos: a) las narraciones compuestas en el contexto de la tradición oral; b) discusión teórica de los conceptos de representación y la mitología; c) la comprensión de aquellas sociedades sobre el honor y la venganza; d) las formas en que el honra y la venganza están representados en las narraciones.

Palabras clave: Mitología Nórdica; Representación; Honra; Venganza.

Recebido em 05/09/2015 - Aprovado em 30/09/2015

As narrativas e a tradição oral

A literatura escandinava da Idade Média é identificada com as narrativas islandesas, principalmente com as sagas e os mitos das *Eddas*. Tais narrativas, produzidas pelos próprios escandinavos continentais, colonos da ilha, ou descendentes destes, durante e posteriormente à Era Viking, “hoje em dia são, geralmente, considerados a contribuição mais notável da Escandinávia medieval para a literatura mundial.”² (LÖNROTH; ÓLASON; PLITZ, 2008, p.487). Dentro desse contexto, estão presentes as narrativas analisadas, o poema *Baldrs Draumar* (acerca da morte do deus *Baldr*), encontrado na *Edda Poética* e a *Völsungasaga* (sobre os heróis *Sigmund*, *Sinfolth* e *Sigurth*).

Um pequeno manuscrito, o *Codex Regius*, em pergaminho, foi descoberto na Islândia, em 1643. Contava com vinte e nove poemas, aos quais foram acrescentados mais quatro, sendo denominado *Codex Regius da Edda Poética*. Todos são de autoria anônima, escritos entre os séculos X e XII (LINDOW, 2002, p.12). Entretanto, a ambientação desses poemas remonta aos séculos IX e X, período no qual as narrativas eram passadas pela oralidade. Sua importância é destacada por Holman, ao afirmar ser “a *Edda Poética* uma das fontes mais importantes para a mitologia e cosmologia nórdicas e deu seu nome ao gênero conhecido como poesia éddica.” (HOLMAN, 2013, p.218).

O *Codex Regius* é datado da segunda metade do século XIII. De acordo com Holman (HOLMAN, 2003, p.217), o texto foi copiado de outros manuscritos datados do início do mesmo século, os quais nunca foram encontrados. Entretanto, alguns poemas isolados ou mesmo estrofes individuais, que fazem parte do *Codex Regius*, são encontrados em mais de um manuscrito. A maioria, porém, dos poemas, faz parte somente do *Codex Regius* (HOLMAN, 2003, p.217). Considera-se que os manuscritos perdidos sejam, assim como o *Codex Regius*, de origem islandesa. Não se pode excluir a possibilidade das origens

² Todas as citações de obras em inglês são traduções feitas pelo autor.

orais dos poemas se encontrarem em outras regiões da Escandinávia (ÓLASON, 2006, p.7).

Desse modo,

Não há consenso sobre a idade e origem dos poemas da *Edda*. É certo que os poemas preservados foram escritos na Islândia no século XIII e que Saxo conhecia os mesmos tipos de poemas próximo a 1200. Nós também sabemos que os poemas heroicos e mitos de deuses ocorrerem na pedra de Rok (cerca de 800). Mas é impossível datar os poemas orais antes de serem escritos. Só podemos dizer que os poemas perpetuaram uma tradição que teve um antigo - pré-cristão - conteúdo e que na Era Viking eram atuais em toda a Escandinávia. Alguns dos poemas parecem ter sobrevivido razoavelmente inalterados, enquanto outros são recriações de poemas antigos (SØRENSEN, 1992, p.170).

As sagas são histórias contadas em forma de prosa, geralmente sobre as famílias reais ou as mais importantes da Escandinávia. Sua produção se deu de maneira mais significativa na Islândia dos séculos XI ao XIII, com sua produção oral ocorrida no período de 930 a 1050 e registros escritos de 1190 a 1320 (OLIVEIRA, 2009, p.39).

A palavra *saga* em islandês antigo significava aproximadamente o mesmo que os gregos antigos queriam dizer com *epos*: uma narrativa, algo contado, uma história (“história”, em sentido amplo, é o significado da palavra hoje em islandês) (MOOSBURGER, 2009, p.118).

Em comum com a literatura escáldica, “a prática da leitura em voz alta nas fazendas também contribuiu para a formação de retórica oral das sagas e seu estilo objetivo.” (SØRENSEN, 2000, p.26).

Dentre as diversas categorias de sagas, três merecem destaque: as *Konungasögur*, Sagas dos Reis, que, como o próprio nome diz, contam da vida dos reis escandinavos; as *Íslendingasögur*, Sagas dos Islandeses ou Sagas de famílias e as *Fornaldarsögur*, Sagas Lendárias, as quais tratam de temas lendários e mitológicos (na qual está presente a *Volsungasaga*).

Tanto no caso das *Eddas*, quanto no das sagas, a maior parte dos poemas usados em suas composições tem origem em uma tradição oral. A partir das análises de Marcel Detienne sobre as transmissões orais na Grécia, entendemos que as narrativas que chegaram até nós, aquelas que perduraram durante todo o período da oralidade, somente o fizeram pois representavam a realidade dessas sociedades. Foi necessário que as histórias contadas estivessem de acordo com o conhecimento prévio dos locais e

personagens para que houvesse uma aceitação da narrativa pelo público que ouvia sua recitação e, assim, fossem aceitas e não desaparecessem.

Berger (1974, p.129) enfatiza que histórias lendárias, geralmente em forma de poemas, são passadas pelas gerações a fim de transmitir o conhecimento ou ideais de moralidade, legitimando as instituições vigentes. Afirma, ainda, que a cristalização desses universos (enquanto produtos sociais dotados de história) advém da sedimentação e acumulação do conhecimento (BERGER, 1974, p.133).

Representação e Mitologia

Compreendemos os mitos como uma forma das pessoas representarem o mundo no qual estão inseridas, uma maneira de dar um significado simbólico às ordens vigentes na sociedade, suas posições e identidades (CHARTIER, 2002, p.73).

Segundo Mircea Eliade, o mito deve ser compreendido como uma narrativa de algo real, uma história sagrada, contada e recebida por um público que acreditava que os fatos descritos ocorreram realmente (ELIADE, 1992, p.50). Partindo dessa simples premissa, consideramos, como proposto por Campbell, que os mitos possuem funções dentro da sociedade as quais o autor divide em quatro. A primeira corresponde à função religiosa, ou mesmo mística, do mito, onde o homem busca “harmonizar a consciência com as pré-condições de sua própria existência” (CAMPBELL, 2002, p.18), ou seja, aceitar ou negar o mundo como ele é ou deve ser. A segunda, busca uma interpretação do universo, pautada na compreensão da ciência que cada sociedade possui em determinado momento, o que é facilmente evidenciado nos mitos cosmogônicos.

A terceira função do mito “é dar validade e respaldo a uma ordem moral específica, a ordem da sociedade da qual surgiu essa mitologia” (CAMPBELL, 2002, p.18). Tal função se mostra a mais importante na análise sobre a vingança nas sociedades vikings. E, finalmente, a quarta função consiste em “conduzir o indivíduo através dos vários estágios e crises da vida” (CAMPBELL, 2002, p.19), indo do nascimento à morte.

Lindow (2002) considera que os mitos certamente tinham algum valor de verdade para as pessoas que compuseram os poemas e mesmo para as que os escreveram, séculos depois, referente ao que era sagrado e às formas de se viver no mundo. Segundo o autor, espera-se que os mitos “contem eventos importantes que aconteceram no início do tempo e auxiliem a moldar o mundo, e a mitologia escandinava de fato possui seqüências da origem do cosmos e dos seres humanos.” (LINDOW, 2002, p.1).

Desse modo, compreendemos que as narrativas mitológicas, como as da *Edda Poética*, “em sua coletividade, expressam uma série de preocupações sociais que podem ser mapeadas com pouco esforço sobre o que sabemos da vida social da Islândia medieval.” (ROSS, 2000, p.121-122).

Violência, honra e vingança

A vingança aparece na maioria da literatura heroica e mitológica, assim como a honra (as duas interligadas nos processos de justiça). Do mesmo modo, *Sigmund*, o

Volsungo, e seus filhos não somente compõem uma das mais famosas sagas (*Volsungasaga*), como suas histórias contêm aspectos importantes e pertinentes à nossa discussão.

Até a chegada do cristianismo, as sociedades Vikings não estavam unificadas sob nenhum estandarte, sendo a tribo e a família as principais formas de organização social. “A falta de uma autoridade central significava que o uso da violência por parte do indivíduo, tribo ou clã foi institucionalizado e aceito como inevitável.” (CHARTRAND et al., 2006, p.84).

A presença do cristianismo – e com ele a monarquia – nos reinos ingleses vizinhos, não permitiu que se instaurasse a violência da maneira como ocorreu nas sociedades Vikings. “Esta relação íntima da igreja e do estado limitou a agressão de uma maneira que a cultura Viking não poderia.” (CHARTRAND et al., 2006, p.84). É possível, desse modo, conjecturar que essa, relativa, paz no qual os reinos ingleses se encontravam foi um dos motivos que facilitaram as incursões Vikings, estes acostumados com a violência, “uma característica da vida cotidiana em terras nórdicas” (CHARTRAND et al., 2006, p.84).

Sprague (2007, p.33-4), ao considerar as condições climáticas às quais estavam sujeitos os Vikings, compreende-as como variáveis na característica violenta das sociedades Vikings³. Considerando que as condições climáticas levavam a baixas produções e, conseqüentemente, à pobreza, uma das opções que um jovem Viking teria para melhorar suas condições de vida seria pelas incursões de pilhagem. A autora ainda nos apresenta o relato de Dudo de *St. Quentin*, historiador e diácono de *st. Quentin*, França, no século X, sobre a invasão Viking na Normandia. Para Dudo, se os homens do norte tivessem ficado em suas terras deficientes, eles teriam pouco para deixar a seus descendentes. Ainda, segundo o diácono, a pobreza levava a lutas internas, até que aqueles que atingissem a maturidade fossem levados juntos “para os reinos de nações estrangeiras para obter para si [riquezas], através de batalha, com a qual poderiam ser capazes de viver em paz sem fim, como fizeram, por exemplo, os Getas, Godos que pilharam quase toda a Europa até onde eles residem agora.” (SPRAGUE, 2007, p.34).

É importante notar que essas sociedades não eram simplesmente, como coloca a arqueóloga Charlotte Hedenstierna-Jonson, sociedades envolvidas em guerra (*warfare*), mas, também, sociedades militarizadas⁴. “Em uma sociedade militarizada todos os homens livres tinham o direito de portar armas, e a guerra e armamento foram proeminentes tanto na vida oficial quanto privada.” (HEDENSTIERNA-JONSON, 2006, p.24). Assim como diz Ibn Fadlan, em seus escritos sobre os Rus’, no início do século X: “81. Cada homem tem um machado, uma espada e uma faca que mantém com ele em todos os momentos.” (IBN FADLAN, 2000).

³ Não somente as condições climáticas, mas também a geografia implicam no uso da violência: “As contendas (feuding) aparentam ser particularmente adequadas para ecologias nas quais pessoas competem por recursos limitados [...] como as colinas e campos de lava da Islândia. (LINDOW, 1994, p.53)

⁴ Tal afirmação corrobora a análise de Lindow onde a prática da vingança serviria para “manter as habilidades do guerreiro afiadas.” (LINDOW, 1994, p.53)

Apesar do treinamento dos jovens e do envolvimento em guerras e invasões serem esperados por membros de camadas sociais mais elevadas, “a imagem do guerreiro na sociedade, assim como a auto-imagem do próprio guerreiro, são aspectos importantes da cultura guerreira.” (HEDENSTIERNA-JONSON, 2006, p.24).

Ibn Rusta, escrevendo sobre os Rus’, no século X, diz que, quando do nascimento de um filho, o pai: “leva uma espada para o filho recém-nascido e coloca-o entre as mãos e diz a ele, vou legar para você nenhuma riqueza e você não terá nada a não ser o que você ganhar para si mesmo com esta espada” (HEDENSTIERNA-JONSON, 2006, p.25)

Um exemplo de como a violência fazia parte da vida e formava guerreiros desde a infância é encontrado na *Egil’s Saga*. Egil Skallagrimson, aos doze anos de idade, entra em uma discussão com Grim Heggson, que termina na morte de Grim pelas mãos de Egil (CHARTRAND et al., 2006, p.86). “Se abençoados com força e uma constituição forte, os filhos dos reis Vikings começavam a navegar suas frotas logo que eram maduros suficiente para lutar, muitas vezes, próximo a idade de doze.” (SPRAGUE, 2007, p.65). Assim, a idealização do guerreiro não se restringia ao guerreiro propriamente dito, “ideais e estruturas marciais penetraram em todos os aspectos da vida. Isso não implica que todos na sociedade eram guerreiros, embora eles provavelmente se considerassem parte do constructo marcial.” (HEDENSTIERNA-JONSON, 2006, p.88).

O sistema legal Viking também contribui para o entendimento dessa cultura de violência. Apesar da presença da *thing*, pronunciando alguma sentença, cabia às famílias envolvidas que a mesma fosse exercida. Desse modo, algumas

disputas complicadas eram com frequência decididas por duelos (*bólmanga*) travados segundo regras tradicionais elaboradas, ou por *járnburdr* (prova de fogo – ordália), uma aprovação de que o caso era para ser decidido pela lei da força superior ou pelo julgamento dos deuses. (BRONSTED, 2004, p.225)

Dentro do sistema legal, existia também o conceito de *mannbelgi*, o qual distinguia homens livres de escravos, ultrapassando, entretanto, tal definição. Não se tratava de uma definição de liberdade, no sentido moderno, mas sim de um direito à inviolabilidade ou à integridade. As leis islandesas colocavam todos os homens e mulheres livres no mesmo patamar, quando se tratava, por exemplo, do direito de obter vingança ou penalidades por infrações ou mortes. (SØRENSEN, 2000, p.22).

Mais do que um direito, o indivíduo tinha o dever moral de se vingar, se uma violação tivesse realmente acontecido e a vingança poderia ser executada por qualquer membro da família, do avô ao neto, genros ou cunhados. “O objeto de vingança não tinha que ser o culpado, ele simplesmente tinha que ser, no pensamento do vingador, alguém associado com o malfeitor.” (MILLER, 1996, p.197).

Assim, a Escandinávia possuía um sistema legal que se assemelhava ao *Feud*⁵ (contenda de longa duração entre famílias ou clãs). Como argumenta Miller (1996, p.182), a língua nórdica arcaica não possuía nenhum termo que se referisse o conceito, sendo identificado como disputas, transações (*mál*), negócios (*deild*) ou inimizades (*beipt*), mas, o termo mais próximo seria *befnd* (vingança) – o qual optamos por utilizar no presente texto. Ainda segundo o autor, o sistema pode ser compreendido dentro da troca de dádivas (*gifts*), onde lanças jogadas contra uma pessoa são “presentes” que devem ser retribuídos, assim como insultos ou ossos quebrados.

Na Escandinávia, a vingança de sangue (*Blood Feud*) era um princípio muito utilizado, mas era mais forte ainda no período do Estado Livre islandês⁶. Fora da Islândia, o processo também ocorria, como notou Ibn Fadlan: “Quando duas pessoas brigam entre eles e a discórdia se prolonga, caso o rei seja incapaz de reconciliá-los, ele ordena que eles lutem com espadas, e aquele que ganhar está certo.” (IBN FADLAN, 2000, p.89).

Até mesmo as mulheres, que raramente entravam em combate, desempenhavam papel importante nessas sociedades guerreiras. A elas não somente era destinado o ato do luto aos mortos, mas também agiam como instigadoras de conflitos, ao incentivar seus homens na tomada de vingança e na defesa da honra, como diz *Bergthora* na *Njáls saga*: “presentes foram dados para você, para o pai assim como para os filhos e sua masculinidade irá sofrer, a não ser que você os retribua” (NJÁLS SAGA apud MILLER, 1996, p.182)⁷. Desse modo, “em uma cultura onde vingança e rixa são temas centrais, cada indivíduo está preocupado com o conceito de honra.” (HEDENSTIERNA-JONSON, 2006, p.27). Assim como a “coragem, força e lealdade para com os parentes foram fortes ideais Vikings. Eles estavam prontos para defender a reputação de sua família até a última gota de sangue.” (SPRAGUE, 2007, p.46)

A base ética da vingança de sangue pode ser resumida em dois conceitos: *viriding*, literalmente significando ‘validação’, mas quando usado para seres humanos, pode ser

⁵ Lindow resume a definição de Miller sobre o *feud* da seguinte maneira: “(1) *Feud* é uma relação entre dois grupos que (2) são recrutados de acordo com vários princípios, com (3) chamadas de tropas ocasionais com o propósito de controlar a violência. (4) A responsabilidade é coletiva dentro dos grupos, os quais (5) se revezam na execução da vingança e (6) manutenção da pontuação (resultados). (7) *Feud* está associado com honra. (8) A classe dos possíveis expiadores é limitada. (9) Hostilidade pode ser terminada temporária ou permanentemente. À essa lista eu acrescentaria a observação que, como processos de gestão de disputa, o *feud* segue um curso mais ou menos previsível do seu início ao, potencial, fim. Boehm trata esse curso como uma “trajetória” de um Movimento de Abertura (o primeiro homicídio, o qual geralmente é seguido por uma crescente série de disputas, na maioria, verbais, relacionadas com a honra) passando por um complicado e longo Jogo do Meio (ao qual a lista de Miller se aplicaria) para um jogo final, no qual o conflito é finalmente resolvido. É importante notar que as decisões são tomadas por indivíduos envolvidos e que em quase todo momento de decisão, pode existir uma opção para acabar com o *feud*; a trajetória completa pode, desse modo, ser mais uma construção teórica do que algo realmente completo com alguma regularidade.” (LINDOW, 1994, p.53-4). Para uma discussão mais detalhada consultar LANPHER, A. P. *The Problem of Revenge in Medieval Literature: Beowulf, The Canterbury Tales, And Ljósveitninga Saga*. Toronto: University of Toronto, 2010, p.174-7.

⁶ Período que vai desde a colonização da Islândia, até o país se submeter ao reinado norueguês em 1262-1264.

⁷ Os presentes, nesse caso, são insultos que foram feitos a eles e são compreendidos da maneira como propôs Miller anteriormente.

traduzido por ‘reputação, estima’, e *sómi*, que literalmente é ‘o que é condizente com’, mas significava, mais precisamente, o comportamento ou conduta que o indivíduo deve ter para manter sua estima, sua honra. (SØRENSEN, 2000, p.23)

Hoje em dia, geralmente usamos a palavra ‘honra’ para nos referirmos a esse padrão ético. Honra implica que os indivíduos tomem decisões sobre si e seus assuntos e assumam a responsabilidade por eles, mas, uma vez que o indivíduo também está atuando sob o olhar de avaliação de outras pessoas, a ação é dependente das normas sociais comuns, que o indivíduo se esforça para cumprir. (SØRENSEN, 2000, p.23).

A ordem só podia ser mantida com homens e mulheres agindo sob a pressão de sua estima e honra e o desejo de conseguir o maior grau possível de reconhecimento do grupo. “Do ponto de vista ideal, assim é como funciona uma sociedade em que a honra é o princípio dominante da ética.” (SØRENSEN, 2000, p.23)

Entretanto, como argumenta Sørensen, um sistema dependente unicamente das ações do indivíduo é fraco e, conseqüentemente, a ordem “se rompe e se transforma em conflitos se os membros da sociedade ignoram o contrato social baseado na honra.[...] Tais conflitos e crises são os principais temas das sagas que os islandeses escreveram sobre si mesmos.” (SØRENSEN, 2000, p.23).

Sigmund, Sinfjólth e Sigurd

Na *Edda poética*, somente um poema faz parte do ciclo de Sinfjólth, o *Fra Dautha Sinfjólta*, escrito inteiramente em prosa e que diz respeito somente à morte do herói. *Sigmund* é citado em todos os ciclos, mas somente como pai de *Helgi*, *Sinfjólth* e *Sigurth*, não sendo destinado a ele nenhum poema em específico. Desse modo, a narrativa que iremos descrever é majoritariamente tirada da *Völsungasaga*.

Os quatro principais personagens da *Völsungasaga* são *Volsung*, *Sigmund*, sua irmã gêmea *Signy* e o rei *Siggeir*, e são eles os responsáveis por efetuar as vinganças na história. Na festa de casamento de *Siggeir* e *Signy*, *Sigmund* consegue retirar a espada que fora colocada no tronco de uma árvore pelo deus *Odin*. Tentado pela espada, o rei *Siggeir* oferece três vezes seu peso em ouro para *Sigmund* o qual responde de maneira ofensiva que a espada era dele e que o rei jamais a teria. A primeira vingança ocorre então por parte do rei como retribuição por tal ofensa. Após um tempo *Siggeir* convida *Volsung* e seus filhos para visitá-lo em seu reino onde são atacados. *Volsung* é morto e seus dez filhos são aprisionados. Um a um, estes também são mortos, com exceção de *Sigmund*, que é salvo com a ajuda de *Signy*. Ele então se abriga na floresta e recebe provisões de sua irmã. Muito tempo se passa e *Signy* tem dois filhos com *Siggeir*. A segunda vingança se inicia quando o filho mais velho de *Signy* completa dez anos e é enviado para junto de *Sigmund*. Após o garoto falhar em um teste de coragem, *Signy* manda o irmão matar o

próprio filho vendo que ele seria inútil para o seu plano de vingança. Um ano depois, o mesmo ocorre com o segundo filho. Através de magia, *Signy* troca de aparência e durante três noites se deita com seu irmão. Desse relacionamento, nasce *Sinfiolth*, que, ao completar dez anos, passa pelo mesmo teste no qual seus irmãos por parte de mãe falharam. Após viverem juntos na floresta durante algum tempo, *Sigmund* e *Sinfiolth* vão em busca de sua vingança contra *Siggeir*, porém são capturados. Com a ajuda de *Signy*, pai e filho escapam e ateiam fogo no salão de *Siggeir*, o qual, desesperado, ao perguntar por que haviam feito isso, recebe a seguinte resposta de Sigmund: “Eis-me aqui”, diz *Sigmund*, “com *Sinfiotli*, filho da minha irmã, e nós achamos que tu deves saber bem que os *Volsungos* ainda não estão todos mortos.” (VÖLSUNGASAGA, VIII)

Signy se pronuncia:

Acautelai-vos, agora, e considere, se eu tenho guardado na memória o Rei *Siggeir*, e seu assassinato de *Volsungo* o rei! Eu deixei matar os dois filhos meus, que eu considere inúteis para a vingança do nosso pai, e eu fui ao abrigo para ti em forma de uma bruxa, e agora, eis que *Sinfiotli* é o filho de ti e de mim! E, portanto, ele tem essa ousadia tão grande e ferocidade, já que ele é o filho de ambos o filho de *Volsung* e a filha de *Volsung*, e para isso, e nada mais, que eu fiz tudo isso, para que *Siggeir* receba sua perdição enfim; e todas essas coisas eu fiz para que a vingança recaísse sobre ele, e que eu também não vivesse por muito tempo, e alegremente agora eu vou morrer com o rei *Siggeir*, embora eu não estivesse feliz por casar com ele.” (VÖLSUNGASAGA, VIII)

Após a morte da irmã, Sigmund e *Sinfiolth* retornam para a terra de sua família onde *Sigmund*, agora rei, casa-se com *Borghild*. Uma terceira vingança acontece na história, embora não faça parte da sequência inicial: *Sinfiolth* mata o irmão de *Borghild*, pois ambos cortejavam a mesma mulher. *Borghild* então, para vingar seu irmão, mata *Sinfiolth*, envenenando-o

Dos vinte e um poemas que compõem os poemas heroicos da *Edda Poética*, sete pertencem diretamente ao ciclo de *Sigurth*. Bellows (2007, p.85-88) considera que o primeiro deles, *Gripisspo*, tenha sido escrito pelo próprio compilador do *Codex Regius*. *Gripisspo* apresenta, na forma de uma profecia do tio de *Siguth*, *Gripir*, toda a jornada do herói, muito similar com o que ocorre no *volsuþo*. Assim, apresentamos a história de *Sigurth*, começando logo após o *Gripisspo* e indo até o momento de sua morte. Segue a narrativa:

Antes de morrer, *Sigmund* teve uma segunda esposa, *Hjordis* e de sua relação com ela nasceu *Sigurth*.

Sigmund e todos os seus filhos estavam muito acima de todos os outros homens, em força, estatura, coragem e todo tipo de habilidade. Sigurth, no entanto, foi o melhor de todos, e todos os homens o chamam, nos velhos contos, o mais nobre da humanidade e o mais poderoso líder. (FRA DAUTHA SINFJOLTLA).

Quando *Sigmund* morre, *Hjordis* se casa com *Alf*, filho do Rei *Hjalprek* e com eles *Sigurth* passou sua infância. Um dia, *Sigurth* foi até o estábulo de *Hjalprek* e escolheu um cavalo para si, o qual ele chamou de *Grani*, que era filho do cavalo de oito patas de *Odin*, *Sleipnir*. Nessa época, *Regin*, filho de *Hreithmar*, apareceu no reino e tomou *Sigurth* como aprendiz. *Regin* era um habilidoso anão e muitas coisas ensinou para *Sigurth*. Certo dia ele contou a história de quando *Odin*, *Hönnir* e *Loki* estavam em uma cachoeira e *Loki* matou, com uma pedrada, uma lontra, que, na verdade, era o irmão de *Regin* transformado e retirou sua pele. *Hreithmar* e seus filhos, *Regin* e *Fafnir*, agarraram os deuses e disseram que só os soltariam se eles enchessem toda a pele da lontra com ouro, em forma de resgate. Os deuses mandaram *Loki* buscar o ouro.

Loki voltou à cachoeira, capturou o anão *Andvari* (na forma de peixe) e exigiu todo o ouro do anão. *Andvari* entrega todo o ouro, exceto um anel. *Loki* tomou o anel e *Andvari* lançou uma maldição no ouro do resgate:

5. "Agora deverá o ouro | que uma vez trouxe a morte |
aos irmãos , E mal seja | para todos os heróis; alegria de
minha riqueza | homem nenhum terá." (REGINSMOL, 5).

Os deuses enchem a pele da lontra com o ouro, com o anel cobrindo a última parte que faltava. *Fafnir* e *Regin* pedem uma parte do ouro para seu pai. Diante da recusa, *Fafnir* enfia sua espada no corpo de seu pai, enquanto ele dormia. *Fafnir* tomou todo o ouro para si e quando *Regin* pediu uma parte, ele também se recusou a entregar.

Depois de contar essa história para *Sigurth*, o anão diz que *Fafnir* agora habitava uma caverna e tinha tomado a forma de um dragão. Ele também possuía um elmo-de-medo com o qual todas as criaturas vivas ficavam aterrorizadas.

Regin convence *Sigurth* a matar o dragão *Fafnir* e, para isso, forja a espada *Gram*, a partir dos fragmentos da espada que *Sigmund* recebeu de *Odin*. Entretanto, antes de enfrentar *Fafnir*, *Sigurth* diz:

15. "Alto irão os filhos | de Hunding rir, que baixo Eylimí |
jaz morto, Se o herói mais cedo | buscar os anéis vermelhos
| do que a vingança de seu pai." (REGINSMOL, 15)

Após conseguir vingança, *Sigurth* finalmente vai enfrentar o dragão. *Regin* e *Sigurth* vão até o covil de *Fafnir* e quando o dragão sai para buscar água, *Sigurth* cava uma

trincheira no chão e no momento em que o dragão passa por cima dele, *Sigurth* enfia a espada em seu corpo, até o coração. *Regin* retorna e arranca o coração de *Fafnir* e começa a cozinhá-lo, *Sigurth* prova do sangue e com isso ganha a habilidade de compreender a língua dos pássaros. Alguns pássaros conversam com *Sigurth* e lhe avisam que *Regin* pretende matá-lo. *Sigurth* diz:

39. "Não terá Regin | um destino tão rico para o conto da
minha morte contar; Pois logo os irmãos | ambos devem
morrer e, portanto, para o inferno devem ir. (FAFNISMOL,
39)

Sigurth vai, então, até *Regin* e corta-lhe a cabeça. Aconselhado pelos pássaros, *Sigurth* vai até uma montanha, onde encontra uma grande torre. Dentro da torre, *Sigurth* encontra a *valkyria* *Brynbild* dormindo devido ao encantamento que havia sido feito por *Odin*. Este encantara *Brynbild* pois ela desobedeceu o deus e não quis ajudar um guerreiro para o qual *Odin* havia prometido vitória.

Sigurth quebra o encantamento de *Brynbild* e ela lhe conta o que *Odin* lhe disse:

que ela nunca deveria obter a vitória na batalha depois disso,
mas que ela deveria se casar. "E eu disse a ele que eu tinha
feito um voto que eu nunca iria me casar com um homem
que sabia o significado do medo." *Sigurth* respondeu e
pediu-lhe para lhe ensinar a sabedoria, se ela sabia do que
aconteceu em todos os mundos. (SIGRDRIFUMOL)

Brynbild ensina a *Sigurth* várias runas e encantamentos de batalha assim como lista os bons comportamentos de um guerreiro. Apesar de *Brynbild* avisar dos perigos que irão seguir *Sigurth* se ele jurar lealdade a ela, eles trocam votos de fidelidade. Assim, *Sigurth* deixa a *valkyria* e parte para a corte de *Gjuki*.

Gjuki era casado com *Grimbild* e com ela tinha três filhos e uma filha. Os filhos eram *Gunnar*, *Hogni* e *Gotthorm* e a filha, *Guthrun*. *Grimbild*, a mãe, oferece a *Sigurth* uma bebida mágica, que faz com que ele se esqueça de *Brynbild* e logo em seguida se case com *Guthrun*.

A torre de *Brynbild* estava agora envolta em chamas e ela promete se entregar ao homem valente que ousasse passar por elas. *Gunnar*, querendo desposar *Brynbild*, tenta, mas fracassa. *Sigurth* então troca sua forma com *Gunnar* e, com seu cavalo *Grani*, atravessa as chamas e resgata *Brynbild* para o cunhado. *Sigurth*, ainda com a forma de *Gunnar*, passa três dias com *Brynbild*, mas coloca sua espada na cama, entre os dois. Assim, *Gunnar* se casa com *Brynbild*.

Passado um tempo, *Brynbild* provoca *Guthrun* dizendo que o seu marido era melhor e mais corajoso que o dela. Com raiva, *Guthrun* conta toda a verdade sobre o

resgate de *Brynhild*. Em fúria, *Brynhild* conta para *Gunnar* que ela se entregou a *Sigurth* durante os três dias que ficaram juntos na torre.

Gunnar, junto de seu irmão *Hogni*, arma um plano para se vingar de *Sigurth* pela traição:

Gunnar falou: 2. "Sigurth juramentos | me fez, fez juramentos, | e todos quebrou;. Ele me traiu lá | onde verdadeiramente todos os seus juramentos, eu penso, | ele deveria ter mantido" *Hogni falou*: 3. "Teu coração Brynhild | aguçou o ódio, O mal para trabalhar | e mal para ganhar, ela macula a honra | que tem Guthrun, e a alegria dela mesma | Tu ainda possui" 4. Eles cozinham um lobo, | eles cortaram uma cobra, Eles deram a Gotthorm, | a carne do ganancioso, antes que os homens, | ao assassinato conspirado, colocaram as mãos | sobre o herói corajoso. (BROT AF SIGURTHARKVITHU, 2-4)

Gotthorm entra em estado de frenesi e mata *Sigurth*. *Brynhild* pede para ser queimada junto com o herói e assim são construídas piras funerárias para ambos:

64. "No entanto, uma benção | peço-te, a última das dádivas | na minha vida é: Deixe a pira ser construída | tão ampla no campo que espaço para todos | terá, (para nós matamos | com Sigurth estamos). (SIGURTHARKVITHA EN SKAMMA)

Assim termina a vida de *Sigurth* e, de acordo com o *Gripisspo*:

53 "Sempre lembre-se, soberano de homens é o destino que se encontra na vida do herói; Um homem mais nobre nunca viverá, Sob o sol, do que Sigurth." (GRIPISSPO)

Baldrs Draumar

Na história, após saber de um sonho que seu filho *Baldr* tivera, o deus *Odin*, montado em seu cavalo de oito patas, *Sleipnir*, faz uma jornada até os domínios da deusa *Hel*, local para onde vão aqueles que morrem fora de batalha ou fazem o mal em vida⁸. Lá, *Odin* invoca, entre os mortos, uma profetisa para lhe explicar o sonho de *Baldr*, o mais nobre e belo dos deuses, e esta lhe conta como *Baldr* irá morrer e os eventos que sua morte desencadeará.

⁸ A discussão sobre a vida após a morte é imensa. Optamos por simplificar a definição do local. Para uma discussão mais aprofundada consultar ELLIS, Hilda Roderik. *The Road to Hel: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, New York: Greenwood Press, 1968.

Othin falou: 6. "Vegtam (o andarilho) meu nome, | Eu sou o filho de Valtam (o lutador); Fala tu do inferno, | pois do céu eu sei: Para quem são os bancos | brilhante com anéis, E as plataformas | enfeitadas com ouro"? *Falou a mulher sábia:* 7. "Aqui para Baldr | o hidromel é fabricado, A bebida brilhante, | e um escudo paira sobre ele; Mas a esperança dos deuses poderosos | se foi. Relutante falei, | e agora calada ficarei". *Othin falou:* 8. "Mulher sábia, não pare! | busco de ti Tudo saber | que eu de bom grado perguntarei: Quem será a | perdição de Baldr, E irá roubar a vida | do filho de *Othin*?" *Falou a mulher sábia:* 9. "Hoth irá carregar | o famoso ramo, Ele deverá se tornar | a ruína de Baldr, E roubar a vida | do filho de *Othin*. Relutante falei, | e agora calada ficarei." *Othin falou:* 10. ""Mulher sábia, não pare! | busco de ti Tudo para saber | que eu de bom grado perguntarei: Quem deve ganhar vingança | para esse feito mal, Ou trazer às chamas | o assassino de Baldr? *Falou a mulher sábia:* 11. "Rind dará à luz a Vali | em Vestrsalir, e com uma noite de idade | lutará com o filho de *Othin*; Suas mãos não lavará, | seu cabelo não penteará, Até que o assassino de Baldr | ele traga para as chamas. Relutante falei, | e agora calada ficarei." *Othin falou:* 12. " Mulher sábia, não pare! | busco de ti Tudo saber | que eu de bom grado perguntarei: quais as donzelas são | que, então, chorarão, e atirarão para o céu | os panos das velas"? *Falou a mulher sábia:* 13." Vegtam tu não és, | como outrora eu pensei; *Othin* és tu, | o velho encantador." *Othin falou:* "Nenhuma mulher sábia és tu, | nem sabedoria tens; de três gigantes | a mãe és tu."" *Falou a mulher sábia:* "14. "cavalgue para Casa, *Othin*, | seja sempre orgulhoso; Pois nenhum homem | deverá procurar-me mais Até que *Loki* passeie | solto de suas amarras, E para o último conflito | os destruidores venham ". (BALDRS DRAUMAR, 6-14)

A deusa *Frigga*, ao saber do sonho do filho, assim, como *Odin*, toma uma atitude. A história é contada por Snorri Sturluson no *Gylfaginning* (STURLUSON, p.70-7): *Frigg* consegue a promessa de todos os seres vivos e inanimados que não fariam mal a *Baldr*. *Loki* se disfarça de mulher e, conversando com *Frigg*, descobre que a deusa foi incapaz de pedir tal promessa para um pequeno ramo de visgo, que lhe parecia inocente demais para fazer qualquer mal. Enquanto os deuses estão todos comemorando a invencibilidade de *Baldr*, *Loki* entrega o visgo para o deus cego *Hodr*, que, guiado por *Loki*, atira o visgo

contra *Baldr*. O visgo o atravessa e o deus cai morto. *Hermódr*, filho de *Odin*, empresta o cavalo do pai e vai até *Hel* buscar *Baldr*. Chegando lá, *Hel* lhe diz que se todos os seres vivos chorarem a morte de *Baldr* ele poderá retornar para junto dos deuses mas, se somente uma única criatura não o fizer, o deus ficaria com ela. Então, os deuses conseguem que todas as criaturas chorem por *Baldr*, exceto uma gigante, *Thökk*, que se recusa. Quando os deuses descobrem que a gigante era *Loki* disfarçado, eles saem em perseguindo-o. Quando o capturam, *Loki* é preso em uma caverna, com uma serpente pingando veneno sobre sua cabeça. Sua esposa *Sigyn* fica com uma bacia sob a serpente impedindo que o veneno toque seu marido mas, quando a bacia está cheia e ela a esvazia, o veneno cai sobre *Loki* e a dor é tão forte que ele se retorce, fazendo a terra tremer. Ali ele ficará até o *Ragnarök*, o fim dos deuses.

Conclusão

Ao analisar o conceito de honra na *Valla-Ljótr saga*, Ciklamini (1996) argumenta que sua definição, dentro dessas sociedades, sofreu gradual alteração com a chegada do cristianismo. Todo o processo para obtenção e manutenção da honra, a partir da vingança, apresentado ao longo do texto, vai, aos poucos, dando lugar à busca pela paz. A honra, nesse novo sistema, baseia-se em fazer concessões para que a paz seja mantida. Esse novo processo, inicia-se (como quase toda mudança cultural) a partir das altas camadas sociais com os chefes e líderes e coloca a antiga prática como condenável moralmente. Ciklamini (1966), Miller (1996) e Lanpher (2010) mostram que as representações de ambos sistemas são identificadas nas sagas assim como suas relações com o cristianismo (distanciamento ou aproximação). Nas narrativas que analisamos, foi possível compreender as duas etapas: a aceitação (ou a não contestação) do sistema de vingança na *Völsungasaga* e a sua representação no extremo do negativo no *Baldrs Draumar*.

Siggeir se vinga do insulto feito por Sigmund matando seu pai e seus irmãos. A violência e frieza escalam com *Synni* ordenando a morte de seus próprios filhos para que ela consiga a vingança por seu pai e irmãos. *Borghild* mata *Sinfiotli* para vingar seu irmão. Não conseguimos notar, implícita ou explicitamente, alguma forma de condenação ou contestação nesses atos de violência, pelo contrário, a narrativa passa a ideia de um sistema funcional, onde, a vingança foi feita e os problemas acabaram.

Sigurth, é colocado como o melhor de todos os homens no *Fra Dautha Sinfiotli* e busca a vingança de seu pai antes de qualquer outra ação. Tal atitude do herói representa um momento onde esse sistema baseado na vingança ainda é visto como funcional e necessário para manutenção da honra. Ele ainda se torna irmão de sangue de *Gunnar* e *Hogni* e os três trocam juramentos de lealdade. Desse modo, quando se considera traído por *Sigurth*, *Gunnar* busca vingança, mas nenhum dos irmãos pode efetuar-la pois estariam quebrando seus juramentos. Eles provocam um frenesi em *Guththorm* para que este realize a vingança, pois ele não havia feito tal juramento. A ação de *Brynbild*, ao mentir sobre ter mantido relações com *Sigurth* (HOLMAN, 2003, p.248), também pode ser tomada como uma representação do papel da mulher incitando esse tipo de violência.

Ao analisarmos o poema *Baldrs Draumar* (entendendo a narrativa como o ato que inicia o *Ragnarok*), podemos considerar que os Vikings tinham consciência da fragilidade e consequências que tal sistema possuía.

O fato de ser *Odin* que faz a jornada deve ser destacado. No poema, *Odin* é apresentado como deus guerreiro, aquele que faz a jornada até o inferno, ávido por saber quem será responsável pela morte de seu filho, para que possa obter sua vingança. *Vali*, filho que *Odin* tem com *Rind*, é concebido com o único propósito de vingar a morte de *Baldr*, o que faz com apenas um dia de vida, antes de qualquer outra ação (fato semelhante ao de *Sigurth*). Segundo Bellows (2007, p.200), a despedida que a mulher sabia faz a *Odin* pode significar que ela irá dar conselhos para *Loki*, se vingando, assim, de *Odin* por tê-la enganado.

Compreendendo que a morte de *Baldr* gera uma série de vinganças que culminam com o fim dos deuses, consideramos que tal fato representa a tomada de consciência de que

a vingança constitui, portanto um processo infinito, interminável. Quando a violência surge em um ponto qualquer da comunidade, tende a se alastrar e ganhar a totalidade do corpo social, ameaçando desencadear uma verdadeira reação em cadeia, com consequências rapidamente fatais em uma sociedade de dimensões reduzidas. (GIRARD apud LANGER, 2004, p.68)

Desse modo, “A eliminação do mecanismo da vingança foi um dos grandes objetivos das sociedades, onde o sistema judiciário ainda não era muito complexo ou estava associado a um poder político realmente forte” (LANGER, 2004, p.68). Ou ainda, como argumenta Thompson, “alguns personagens das sagas perceberam que um sistema baseado na honra inflexível e vingança é antiquado, destruidor e tolo” (THOMPSON apud LANPHER, 2010, p.170). A seguinte passagem da *Grettis saga* elucida bem a questão:

Deixe que o quebrador-de-tréguas, que quebra a promessa ou estraga a trégua, seja rejeitado e afastado de Deus e os homens de bem, do reino dos céus e de todos os homens santos, e em nenhum lugar caiba para estar entre homens e, portanto, de todos os lugares expulso, onde lobos são afastados longe ou onde cristãos frequentem a igreja, homens pagãos sacrificam nos templos, [...] ele deverá ser mantido longe de igrejas e cristãos, pagãos, casas e cavernas, cada morada, exceto o inferno. (GRETTIS SAGA 232-3 apud LANPHER, 2010, p.168)

É importante notar que no excerto, ainda que possua forte presença cristã, não há uma fala contra a antiga prática pagã, mas contra a prática da violência continuada, ou àquele que incita a tal.

Acreditamos, portanto, que as discussões sobre as representações da vingança e do conceito de honra nas narrativas mitológicas vikings, possam ajudar a identificar e esclarecer a presença do cristianismo nas mesmas, bem como as transformações sociais ocorridas com a chegada da nova religião.

Referências

Fontes Primárias

- BALDRS DRAUMAR In: *The Poetic Edda: the mythological poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2004. p.195-200.
- BROT AF SIGURTHARKVITHU In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007. p.150-158.
- FAFNISMOL In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007. p.118-133.
- FRA DAUTHA SINFJOLTLA In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007.
- GRIPISPO In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007. p.85-103.
- IBN FADLAN. Risala. English translation J. E. Montgomery. In: *Journal of Arabic and Islamic Studies*, vol.III, 2000: 1–25. (<http://www.lancs.ac.uk/jais/volume/volume3.htm>) acesso em 20/09/2012.
- REGINSMOL In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007. p.104-117.
- SIGURTHARKVITHA EN SKAMMA In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007. p.168-189.
- SIGDRIFUMOL In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007. p.134-149.
- STURLUSON, Snorri. *The Prose Edda: tales from Norse mythology*. Introdução, tradução e notas de Arthur Gilchrist Brodeur. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2006.
- VÖLSUNGASAGA. In: *The Volsunga Saga*, with excerpts from the Poetic Edda, anonymous Old Norse and Icelandic mythologies translated by William Morris and Eiríkr Magnússon. A Penn State Electronic Classics Series Publication, 1888.

Bibliografia

- BELOWS, H. A. In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007.
- BERGER, P. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- BRONSTED, Johannes. *Os Vikings: História de uma Fascinante Civilização*. São Paulo, Hemus, 2004.
- CAMPBELL, Joseph. *Isto é Tir*. Redimensionando a Metáfora Religiosa. São Paulo: Landy, 2002.
- CIKLAMINI, M. The Concept of Honor in *Valla-Ljóts Saga*. *Journal of English and Germanic Philology* 65, 1966. p.303–317.
- CHARTIER, Roger. *Á Beira da Falésia: A História entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

- CHARTRAND, R.; DURHAM, K.; HARRISON, M.; HEATH, I. *The Vikings: Voyagers of Discovery and Plunder*. Oxford: Osprey Publishing, 2006.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 1992.
- HEDENSTIERNA-JONSON, Charlotte. *The Birka warrior, the material culture of a martial society*. Stockholm University, Stockholm 2006.
- HOLMAN, Katherine. *Historical Dictionary of the Vikings*. Oxford: The Scarecrow Press, 2003.
- LANGER, J. Midwinterblot: O Sacrifício Humano na Cultura Viking e no Imaginário Contemporâneo. *Brathair* 4 (2), 2004: 61-85. (<http://www.brathair.com>) acesso em 15/08/2008, 16:30.
- LANPHER, A. P. *The Problem of Revenge in Medieval Literature: Beowulf, The Canterbury Tales, And Ljósvetninga Saga*. Toronto: University of Toronto, 2010.
- LINDOW, J. Bloodfeud and Scandinavian Mythology. *Ahlismál* 4, 1994: 51-68. (<http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/4feud.pdf>) acesso em 10/08/2015.
- LINDOW, John. *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. New York: Oxford University Press, 2002.
- LÖNROTH, L.; ÓLASON, V.; PILTZ, A. Literature. In: HELLE, Knut. *The Cambridge History of Scandinavia, v. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Cap.5, p.487-520.
- MILLER, Willian Ian. *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law and Society in Saga Iceland*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- MOOSBURGER, Théo de Borba. Os varangos nas sagas islandesas. *Brathair* 9 (1), 2009: 117-128. (<http://www.brathair.com>) acesso em 13/04/2010, 15:50.
- ÓLASON, V. The Middle Ages / Old Icelandic Poetry. In: NEIJMAN, Daisy, (editora). *A History of Icelandic Literature*. Nebraska: Unisersity of Nebraska, 2006.
- OLIVEIRA, João Bittencourt de. Aventura e Magia no Mundo das Sagas Islandesas. *Brathair* 9 (1), 2009: 38-65. (<http://www.brathair.com>) acesso em 13/04/2010, 15:45.
- ROSS, M. C. The conservation and reinterpretation of myth in medieval Icelandic writings. In: ROSS, Margaret Clunies (organizadora). *Old Icelandic Literature and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p.116-139.
- SØRENSEN, P. M. From oral poetry to literature. In: ROESDAHL, Else; WILSON, David M., (organizadores). *From Viking To Crusader: Scandinavia and Europe 800-1200*. New York: Rizzoli, 1992. p.166-171.
- SPRAGUE, Martina. *Norse Warfare: Unconventional Battle Strategies of the Ancient Vikings*. New Yourk: Hippocrene Books, 2007.

Oseberg: rito, mito e memória na construção da identidade nacional norueguesa no século XX

Mário Jorge da Motta Bastos¹

Munir Lutfe Ayoub²

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.29525

Resumo: O presente artigo tem como objetivo essencial o desenvolvimento de reflexões historiográficas sobre as escavações e os estudos da embarcação funerária do Oseberg na primeira metade do século XX, a fim de revelar esses estudos como fruto de um período em que a recuperação e o trabalho com a memória dos povos Vikings poderiam criar na Noruega uma identidade nacional que fundamentada em aspectos ritualísticos e mitológicos legitimasse a independência política pela qual este país lutava nesse momento histórico.

Palavras chaves: Nacionalismo; arqueologia; memória.

Oseberg: rite, myth and memory in the construction of the Norwegian national identity in the twentieth century

Abstract: This essay aims to development historiographical reflections on the excavations and studies of the funerary boat of Oseberg in the first half of the twentieth century in order to reveal these studies as a result of a period in which the recovery and work with the Viking memory create in Norway a national identity based on ritual and mythological aspects that legitimized political independence by which it fought in this historical moment.

Keywords: Nationalism; archeology; memory.

Oseberg: rito, mito y memoria en la construcción de la identidad nacional de Noruega en el siglo XX

Resumem: Este artículo tiene como objetivo el desarrollo de reflexiones historiográficas sobre las excavaciones y estudios de la embarcación funeraria de Oseberg en la primera

¹ Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1989), Mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense (1995) e Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (2002). Atualmente, é Professor Associado II do curso de Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, onde atua também no Programa de Pós-Graduação, além de pesquisador do "Translatio Studii" - Núcleo Dimensões do Medieval, e do "Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo - Seção Pré-Capitalismo (NIEP-Marx-Prék)", grupos de pesquisa registrados no CNPq. Email: velhomario@gmail.com

² Graduado e Mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2007-2010 e 2011-2013). Mestre em história medieval com ênfase no mundo escandinavo, Munir é Membro do NEVE (Núcleo de estudos Vikings e Escandinavos) e atualmente pleiteia vaga para seu doutorado. Email: munirlutfe@gmail.com

mitad del siglo XX, con el fin de revelar estos estudios como resultado de un período en el que la recuperación y el trabajo con la memoria del periodo Vikingo crean en Noruega una identidad nacional basada en los aspectos rituales y mitológicos que legitimaron la independencia política por la que este país luchaba en este momento histórico.

Palabras clave: Nacionalismo; arqueología; memoria.

Recebido em 05/09/2015 - Aprovado em 30/09/2015

O mito e o rito são práticas que teorizadas por arqueólogos e historiadores como Neil Price se define por uma constante relação evidenciando o primeiro como momento que possibilitava a vivência do segundo e por fim apontando ambos como expressões de dramatização que construía, reconstruía e preservava as histórias e memórias destes povos. Expressões culturais que por fim são definidas por historiadores como Jens Peter Schjodt como espaços discursivos pagãos onde ideais políticos, personagens históricos e mitológicos, cosmovisões, compreensões identitárias e muitas outras compreensões sociais e de mundo eram compartilhadas, construídas, remodeladas e vividas (SCHJODT, 2007, 1-16).

Os ritos são assim mais do que as tentativas dos homens de se aproximar e se comunicar com as outras esferas do mundo, com as esferas do sagrado. Esse seria não apenas uma comunicação, mas a dramatização deste contato que geraria a criação da memória garantida pela interação entre pessoas, objetos, locais, danças, cantos e tantas outras práticas. Compreenderemos rito assim em nosso trabalho como sendo uma maneira pela qual uma prática se tornou ritualizada sendo compreendida como sintetizada em métodos, tradições e estratégias de um contexto social específico tendo como uma de suas finalidades última a rememoração e revivência dos mitos e histórias de um dado povo. Devemos assim enfatizar o ritual como um trabalho que modifica a realidade material e, portanto permite a vivência das compreensões de uma dada sociedade sendo ao fim uma prática que ao se materializar e se fazer concreta se torna um fato empírico para a memória daqueles povos.

O rito e o mito se tornam assim pobre em potencial semântico e em sua característica argumentativa lógica. Como demonstrado por Bloch em seus estudos o rito e o mito são formas de expressão que se difere de uma linguagem natural, na qual podemos dizer novas coisas e criarmos argumentos, e assim, a comunicação ritual e mitológica se encontra protegida de rápidas modificações (BLOCH, 1977, 135). Mito e rito são assim expressões culturais que manifestam, condensam e permitem a vivência das expressões de modelos sociais existentes desde tempos que se acreditavam imemorráveis. Contudo devemos nos lembrar de que durante as diversas épocas, o rito e o mito sofrem variações, em conformidade com suas execuções no tempo e no espaço, variações pautadas nas modificações das compreensões cósmicas e sociais que alteravam assim a execução destas dramatizações e histórias (SCHJØDT, 2009, 9-22). As fontes arqueológicas são, portanto, as únicas fontes diretas do período Viking uma vez que as

fontes literárias foram produzidas nos séculos XII e XIII e rememoram os costumes, práticas e mitos dos antigos povos escandinavos por novas perspectivas incorporadas pela introdução do cristianismo e pelos novos quadros políticos como a consolidação das realidades escandinavas.

No entanto a ciência por sua corrente positivista entendia as fontes históricas como verdades indiscutíveis resumindo por fim o papel da história como o acúmulo de conhecimento factual por meio dessas fontes. A corrente positivista pretendia assim um conhecimento que busca descrever a realidade do mundo de forma acumulativa e progressiva sendo considerada neutra e livre de valores pessoais apoiando-se sobre feitos e fatos independentes das teorias e interpretações, sendo, por fim, essas análises consideradas como livres de valores ou normas (FUNARI, 2003, 15). O presente trabalho pretende assim desmistificar esse papel da ciência ao analisar e ressaltar a construção de pesquisas históricas e arqueológicas como portadoras de valores de sua época que buscavam respostas para as aflições de seu período e que como os mitos e as histórias de propagação oral do período Viking se criavam e recriavam por inúmeros momentos.

Buscaremos, portanto, a análise da formação da memória do povo norueguês no início do século XX em relação ao passado Viking pelo estudo e pela escavação da embarcação funerária de Oseberg, região da atual Noruega. Evidenciando por fim o papel da arqueologia histórica no final do século XIX e início do século XX como ciência que possibilitava e reforçava a construção das nações europeias e de suas pretendidas homogeneidades culturais.

Sendo assim, no primeiro momento, salientamos as bases da arqueologia histórica europeia como embasadas por uma compreensão da vida por trás dos objetos que buscavam as raízes de uma identidade nacional partindo de compreensões básicas, como as de nações formadas por grupos étnicos, tendo um território estabelecido e uma cultura formada por uma língua e um conjunto de tradições nacionais homogêneas e partilhadas por gerações que permitiriam um estudo arqueológico que determinaria e auxiliaria na valorização dos considerados antepassados dos povos europeus, como os germânicos, os romanos e os gregos (FUNARI, 2003, 24).

Partiremos, dessa forma, ao nosso trabalho buscando responder as seguintes questões que nos possibilitarão a compreensão da evolução da arqueologia em relação às suas compreensões e questionamentos históricos: O que compreendemos como memória quando tratamos a reinserção da cultura material do período Viking no final do século XIX e início do XX? O que pretendiam os arqueólogos noruegueses no momento de reintegração e compreensão da embarcação funerária de Oseberg? Que momento histórico vivia a Noruega no momento dessa reintegração?

Memória e artefato

Nossa compreensão de memória parte das teorias expostas nos estudos da múltipla temporalidade iniciado por arqueólogos como Christopher Chippendale, Michael Shanks e Mats Burström que revelaram uma nova construção de análise sobre as fontes arqueológicas e históricas. Estes arqueólogos foram responsáveis por revelar um

novo foco cronológico da arqueologia que deixaria de tentar separar as coisas e fatos por períodos bem estabelecidos pensando apenas cada período por suas próprias construções e monumentos. Esse novo pensamento arqueológico buscou a compreensão da múltipla temporalidade do passado partindo do princípio de que se os resquícios do passado estão presentes até hoje estavam também no decorrer dessa temporalidade e influenciaram e foram formados assim por esses múltiplos tempos históricos até os dias de hoje (CHIPPENDALE, 1983; SHANKS, 1987; BURSTRÖM, 1989).

Os artefatos são assim compreendidos como portadores de uma biografia que, como ressaltado por Hella Eckardt e Howard Williams, davam a eles significados que evocavam memórias pela associação com as pessoas que os possuíram e pelas mãos que eles passaram durante as sucessivas trocas a que foram submetidos. Esses objetos são assim compreendidos pelos seus processos de produção, troca e uso gerando histórias que podem se tornar centrais para certos indivíduos e/ou grupos em suas construções de identidade (ECKARDT e WILLIAMS, 2003, 141-170).

As teorias da múltipla temporalidade e da biografia dos artefatos nos levam ao estudo da memória pautados em teorias arqueológicas, provenientes dos estudos do arqueólogo Andrew Jones, que lança o primeiro pilar teórico de seus estudos ao salientar que a materialidade dos objetos situava as sociedades em sua relação espaço/temporal ressaltada pela produção e reprodução de atividades que construíam no seio delas um processo de rememoração. Jones fundamenta assim um dos primeiros termos que irá guiar o seu trabalho, o termo citação, que demonstra as experiências sociais e pessoais, além da materialidade destas decorrentes como derivadas de uma base passada a qual faz referência e, ao mesmo tempo, revitaliza. A ação humana é assim considerada como baseada pelo passado e orientada para o futuro, cada ato humano e cada artefato está implicitamente conectado a atos e artefatos passados dos quais eles derivam e retêm e orientado por atos e artefatos futuros, momento em que estes podem realizar suas potencialidades.

Ao considerar as bases passadas e a potencialidade de cada artefato, Jones propõe que o mundo habitado é complexo e formado por múltiplas camadas temporais o que o faz apontar os territórios formados por artefatos de múltiplas relações históricas que são enfatizados ou postos de lado na tentativa de respostas das ansias e angústias específicas de cada período. Os monumentos e artefatos arqueológicos possuem assim uma dupla existência sendo de primeiro momento de memória assegurada devido suas presenças materiais, mas também frutos de múltiplas interpretações não sendo a memória algo inerente do artefato, mas sim algo que sobre tudo se realiza nos múltiplos momentos de rememoração. Jones, assim, aponta para exemplos como os do renascimento italiano no qual o passado foi recuperado e reinterpretado, mas não copiado, auxiliando, dessa forma, a uma revitalização de outras épocas históricas. Podemos dizer que em todos os momentos do presente sofremos pressões decorridas de diversos outros momentos do passado que são responsáveis por mediar e formar cada uma de nossas experiências (JONES, 2007, 70-90).

Devemos nos lançar à compreensão de uma cronologia não linear que só poderá ser desvendada ao pensarmos nas teorias e paradigmas que movem nossos olhares em nossas relações com a cultura material, como revelado pelo antropólogo Daniel Miller, que dividiu essas experiências em três casos denominados como longevidade, equivalência temporal e transitoriedade. Miller relaciona a longevidade com as experiências e posições de cada pessoa no decorrer de um extenso esquema histórico ou, como salientado pelo próprio antropólogo, pela experiência inicial de cada pessoa com o mundo que se apresenta, num primeiro momento, como algo gerado pela história mais do que algo construído por ela própria. Os artefatos nessa compreensão assumem o papel de veículos que possibilitam em nossas experiências pessoais a transcendência de nossas inserções na relação tempo/espaço. O segundo termo, equivalência temporal, Miller define as relações de cada indivíduo com a cultura material que auxilia na rememoração de suas experiências pessoais uma vez que existe uma estrita equivalência temporal entre a pessoa e o artefato em questão. E, finalmente, o termo transitoriedade, Miller define as relações que se dão pelas experiências pessoais e a efemeridade do artefato auxiliando no posicionamento histórico de cada pessoa em relação às constantes modificações dos artefatos ao seu redor (MILLER, 1994, 396-419).

Podemos assim salientar, pelo trabalho de Miller, que a relação entre as pessoas e a cultura material é responsável pela rememoração que as situam no tempo/espaço pela durabilidade, permanência, efemeridade e impermanência das qualidades materiais de diversas substâncias as quais as pessoas constroem durante suas vidas por uma constante relação. Os artefatos são assim percebidos por suas durações e por suas constâncias e inconstâncias em seus usos, momentos nos quais essa materialidade se faz presente pelas práticas as quais estão aplicadas. Teremos, enfim, como paradigma essencial de nosso trabalho a noção de que o tempo, a história e a memória são produzidos pelas sociedades que levam em consideração o tempo de vida dos seres humanos e a constante vivência destes com a materialidade na construção de suas experiências.

Oseberg: Escavação, primeiros estudos e cerimoniais dos novos enterramentos

Em seu aniversário de cinquenta anos, em agosto de 1903, o arqueólogo norueguês Gabriel Gustafsson recebeu a visita de Oskar Rom, dono de uma fazenda chamada Revehaugen, em Oseberg, na região de Vestfold, atual Noruega. Rom trazia consigo uma peça de madeira talhada e decorada que havia encontrado enquanto retirava uma montanha de seu terreno para alargar seus campos. Gustafsson, no primeiro momento, se mostrou cético com a visita de Rom, mas na hora em que o fazendeiro lhe mostrou o artefato que havia recolhido em seus campos, o arqueólogo imediatamente identificou a peça de madeira como pertencente ao padrão de representação de figuras zoomórficas do período Viking. Dois dias depois, o arqueólogo visitou a fazenda e escavou uma pequena trincheira provisória que o persuadiu da importância e do tamanho da descoberta, mas naquela ocasião a mesma não poderia ser executada devido ao inverno que se aproximava e as preparações financeiras que deveriam ser realizadas para uma escavação daquele porte. Gustafsson, então, fechou a trincheira inicial para proteger

a descoberta da neve e do frio que estavam a caminho e começou a preparação de sua equipe e das finanças que necessitavam ser realizadas até o momento da escavação (ARDWILL-NORDBLADH, 2002, 201-216).

A escavação da embarcação de Oseberg teria assim seu início no verão de 1904, com os trabalhos realizados pelo professor Gabriel Gustafsson, as primeiras indicações tratariam as dimensões do monte funerário que foi apontado como tendo 40 metros de diâmetro e 2.5 metros de altura, esta que o arqueólogo aponta ter sido de 6.5 metros originalmente, mas que havia com o tempo cedido e desmoronado para o tamanho atual. O verão daquele ano foi seco o que era uma boa notícia para a equipe de escavação uma vez que tornava a mesma muito mais fácil, mas fazia-se necessário uma construção provisória que represasse o rio para que mangueiras fossem colocadas trazendo a água deste para umidificar os artefatos de madeira que ficariam expostos durante certo tempo a intempéries e que mesmo depois de embalados em 397 pacotes ficariam submersos em tanques de água até receberem os tratamentos necessários para sua conservação. Logo a embarcação seria trazida à tona e estaria claro que a mesma se encontrava quebrada e sua composição muito distorcida devido à pressão do monte de pedra, terra e turfa sobre a mesma. A parte inferior da embarcação havia sido pressionada contra a base do local de depósito, cuja composição era basicamente de barro, e por este motivo havia cedido facilmente quebrando a quilha da embarcação no meio e forçando para cima as madeiras que compunham a câmara do depósito funerário.

Contudo, o mesmo monte que havia danificado a embarcação havia preservado em grande medida os achados, uma vez que as condições do depósito feito em um terreno argiloso que tinha a parte de seu bordo para além do seu mastro, coberta por uma câmara de madeira, tendo a maior parte dos objetos depositados sob o teto desta câmara e que contava ainda com uma grande montanha de pedras construída e coberta por uma camada espessa de turfa que gerou, por fim, uma pressão que privou os mesmos de contato com o oxigênio, isolando-os dos aspectos de decomposição. A reconstrução da embarcação, no entanto, foi como a montagem de um grande quebra-cabeças que foi deixado a cargo do engenheiro naval Fredrik Johannessen responsabilizado por identificar e demarcar cada uma das mais de duas mil peças que compunham o navio. No dia 5 de novembro a escavação estava completa e as peças se encaminhavam para Oslo onde a reconstrução iria começar.

Entre os artefatos foi escavado: uma embarcação com cerca de vinte metros de comprimento construída para abrigar cerca de quinze pares de remos, esta que apresentava alguns desgastes que sugeriam que a mesma havia sido utilizada um bom tempo antes de servir para o depósito funerário; ossos humanos; uma grande quantidade de objetos de madeira incluindo um vagão; tapeçaria; cordas; elementos têxteis e o esqueleto de quinze cavalos, quatro cachorros e dois bois.

A embarcação de Oseberg foi assim rapidamente detectada como uma embarcação funerária comparada a outras da região de Vestfold como as de Tune e Gokstad, mas a de Oseberg se destacava pela preservação de seus achados que incluíam objetos de madeira e outros objetos orgânicos. Devido à sua importância a preservação

dos achados se fazia de extrema urgência e a reconstrução da embarcação ainda demandaria muito tempo e trabalho. Boa parte do carvalho utilizado para a construção da embarcação estava razoavelmente preservado e assim pode ser submetido a um processo com óleo de linhaça e ácido carbólico durante um prolongado tempo de secagem. Os objetos feitos de ferro foram submetidos à secagem e, após estas secagens, foram cozinhados em parafina para evitar o processo da ferrugem e os de bronze foram secos e laqueados para evitar suas decomposições. As cordas da embarcação foram tratadas com glicerina e os artefatos de couro preservados no achado foram tratados com óleos específicos. Os artefatos têxteis apresentavam algumas dificuldades particulares, a lã e a seda haviam se preservado bem devido à argila, mas o linho havia coagulado em um amontoado de camadas sobrepostas praticamente impossíveis de serem separadas.

O arqueólogo Gabriel Gustafsson, por sua vez, embarcou em uma expedição pelos mais diversos museus da Europa para pesquisar as últimas técnicas aplicadas na preservação de artefatos. O arqueólogo retornou com a ideia de saturar a madeira em uma solução de água e alúmen, sendo o alúmen depois lavado e retirado da parte externa da peça que estaria assim apta a ser exposta ao processo de secagem, uma vez seco a madeira ainda sofreria um processo de revestimento com óleo de linhaça e uma camada de laca para seu revestimento. O alúmen que permaneceria na parte interna dos artefatos com o tempo se cristalizaria criando camadas externas a madeira gerando, assim, uma estrutura que protegeria a mesma das contrações e expansões naturais de seu substrato. Contudo, a técnica que foi considerada como a melhor por Gustafsson com o tempo foi apresentando problemas, o alúmen craquelou e os artefatos de madeira se tornaram assim muito delicados e de difícil manuseio, além de se tornar extremamente sensível à variação de temperatura e umidade porque qualquer variante muito brusca dos dois últimos fatores citados poderia ocasionar um processo reverso da cristalização do alúmen o que estouraria os artefatos de madeira.

Os tratamentos supramencionados auxiliaram na preservação de mais de 90% do carvalho original na reconstrução da embarcação, assim como na preservação de mais da metade dos pregos usados pelos construtores do período Viking. Os postes da proa e da popa da embarcação e o seu leme foram torcidos devido à pressão do monte funerário, houve muita ansiedade para o restauro dessas partes do navio que também foram cozidas no vapor e submetidas à pressão de maquinários que conseguiram endireitar essas partes com sucesso. A parte superior do poste traseiro da embarcação, no entanto, foi exposta às intempéries devido a um buraco escavado no monte funerário, em algum momento desconhecido, se tornando a única parte nova e totalmente restaurada da embarcação. Esta parte foi desenhada como o rabo de um dragão, acompanhando assim a cabeça do dragão que se encontrava esculpido no poste dianteiro, a reconstrução dos postes da embarcação de Oseberg utilizou como guia uma cena encontrada na tapeçaria de Bayeux onde esses navios foram retratados em momentos de invasão (FERGUSON, 2009, 9-19).

A preservação dos achados tomaria assim muito tempo de Gustafsson que só conseguiu publicar pela primeira vez sobre os mesmos em um artigo no volume V da

revista denominada Saga Book, em 1906, realizada pela sociedade Viking para pesquisas nórdicas com sede em Londres. O artigo tem a preocupação em seus primeiros parágrafos de esclarecer a demora dos primeiros estudos sobre o achado apresentando como justificava para a mesma a realização dos diversos procedimentos de conservação, já supramencionados, e revelando estes processos como frutos de uma preocupação central de Gustafsson que acreditava que a preservação do depósito funerário de Oseberg era também a preservação da antiga história da Noruega e das nações do Norte (GUSTAFSSON, 1906, 297-299).

O arqueólogo esclarece também que tinha a intenção de, após o término do trabalho de preservação e restauração, publicar um estudo completo sobre a embarcação e os achados com ilustrações dos mesmos (GUSTAFSSON, 1906, 299). A restauração, no entanto, teria fim apenas em 1926, 22 anos após seu início, e seus achados só seriam massivamente publicados em quatro volumes entre 1917-1928 pelo arqueólogo A. W. Brogger. Gabriel Gustafsson assim não participou das publicações desses quatro volumes sobre a embarcação e nem mesmo teve a chance de ver a restauração finalizada, uma vez que acabou por falecer no dia 16 de abril de 1915, com 61 anos de idade.

Em seu único artigo, Gustafsson se ateu à análise de apenas dois elementos do achado: discutindo um balde de madeira com decorações de motivos antropomórficos e os esqueletos de duas mulheres, que após a análise osteológica foram detectados como sendo um de uma mulher que faleceu com 50 anos de idade ou mais e o outro de uma mulher que faleceu com uma idade entre 30 a 40 anos. Mulheres que chamariam grande atenção e dariam grande notoriedade a Oseberg uma vez que a imagem do período Viking era extremamente masculina, de guerreiros e saqueadores, imagem esta que começava a ser alterada pelos achados desse depósito funerário. Estes novos olhares levaria a encontros de Gustafsson com conselhos, como o Conselho Internacional das Mulheres, que em setembro de 1911 organizaram uma reunião para debater se os corpos das mulheres encontrados no depósito funerário pertenciam a uma rainha ou apenas a esposa de um rei. O debate sobre o pertencimento desses corpos seguiria adiante com grande intensidade uma vez que no período se fazia de suma importância a compreensão de quem eram essas mulheres.

Gustafsson, assim, lançou base a essas discussões quando em seu breve artigo aponta as duas mulheres como sendo a mais velha uma aristocrata, que poderia ter sido a filha ou a mulher de um chefe local ou até mesmo uma rainha, e a mais nova uma escrava ou uma serva. Contudo, nenhum dos esqueletos se encontrava completo o que Gustafsson aponta que pode ter decorrido de um roubo da câmara funerária em um período não determinado. Do esqueleto da mulher detectada como tendo por volta de 50 anos foi encontrado boa parte dos ossos do crânio e do corpo, motivo que levou o arqueólogo a apontá-la como membro da aristocracia, e da mulher mais jovem apenas alguns fragmentos de ossos e uma única parte minúscula do crânio, motivo que levou o arqueólogo a referi-la como a escrava. Por fim, Gustafsson nos diz que o estudo desses corpos seria liderado também por G. A. Guldberg, professor de Anatomia da

Universidade de Christiania, o mesmo que havia feito o estudo dos ossos animais encontrados em Gokstad há 25 anos (GUSTAFSSON, 1906, 297-307).

Gustav Guldberg continuou, assim, o estudo das duas mulheres, presentes no depósito funerário de Oseberg, em dois artigos de 1907, publicados em uma versão estendida em alemão e um resumo em norueguês. O osteologista dividiu a ossada das duas mulheres e as numerou como Ossada 1 pertencente à mulher mais velha, da qual sobrou a ossada mais completa, e Ossada 2 da mulher mais jovem, da qual sobrou poucos ossos. Guldberg continuou a apontar, como já feito por Gustafsson, a mulher mais velha como membro da aristocracia e a mais jovem como uma possível escrava. Segundo o osteologista, o primeiro apontamento parte de compreensões étnicas ao admitir que a Ossada 1 não pertence a um padrão germânico ou Viking, o qual ele diz conhecer por estudos de materiais da Idade do Ferro. Contudo, ele também afirma que seria impossível comprovar se essa mulher é uma estrangeira ou descendente de alguma linhagem norueguesa, porque os ossos de sua face se perderam. Outro problema levantado por seus estudos deriva do fato da Ossada 1 demonstrar grandes sinais de desgaste, o que, segundo o osteologista, não se pode saber se foi decorrente de uma vida de trabalho árduo ou das condições de vida na região. Ao fim de seu artigo, Guldberg levanta três alternativas de interpretações possíveis assumindo que somente pelo estudo osteológico é impossível decidir qual das duas mulheres seria pertencente à aristocracia e que qualquer apontamento seria de caráter hipotético.

A primeira hipótese defendida por Guldberg, e que ele afirma como a de maior possibilidade, é a de que a mulher mais velha seja membro da aristocracia e a mais nova seja a escrava, ideia defendida pelo fato de ser em sua opinião a mais harmônica em relação aos relatos do árabe Ibn Fadlan, que registrou em seus escritos os costumes nórdicos que presenciou em seu contato com os homens no rio Volga, no século X, e relatou o ritual funerário de um chefe local que foi acompanhado pelo sacrifício de uma escrava.

A segunda hipótese levantada pelo osteologista é exatamente o oposto da primeira, onde a mulher mais jovem seria membro da aristocracia e a mais velha seria a escrava, hipótese explicada pela quantidade dos ossos da mulher mais jovem que foram encontrados em menor número do que os da mais velha, o que pode ter decorrido do roubo do depósito funerário, já apontado por Gustafsson, que teria alterado em maiores proporções o corpo da mulher pertencente à aristocracia do que o corpo da escrava, fator decorrente do maior número de joias e bens preciosos em conexão com os ossos da aristocrata. Guldberg, no entanto, defende esta hipótese como menos provável, mas não apresenta nenhuma explicação para esta consideração.

Por último, Guldberg apresenta a hipótese das duas mulheres serem membros da aristocracia, o que ele diz ser improvável, e neste ponto passamos a perceber a importância dos relatos de Ibn Fadlan nos trabalhos do osteologista, uma vez que refuta a última hipótese simplesmente por esta estar em total discordância com os relatos do árabe, já que o chefe local neste relato é acompanhado de uma escrava sacrificada e não de qualquer outro membro da aristocracia (GULDBERG, 1907, 1385-1397).

O arqueólogo A. W. Brogger seria o responsável por continuar esse debate no momento de lançamento dos quatro volumes que compuseram os estudos de Oseberg de uma forma massiva entre os anos de 1917 e 1928. Brogger, no entanto, não apenas continuaria a apontar a mulher mais velha como membro da aristocracia e a mais jovem como uma escrava, mas buscaria dar um nome a esta aristocrata se utilizando da *Ynglingasaga* para apontar esta como a rainha Asa, mãe de Halvdan the Black, avó de Harald Fairhair, rei que segundo a tradição das Sagas islandesas seria o responsável por unificar a Noruega, e uma das ancestrais do rei Olav que, na primeira metade do século XI d.C., foi o responsável pela cristianização da Noruega e foi elevado à posição de santo durante a Idade Média. Brogger, assim, menciona a rainha Asa como possuidora de uma personalidade corajosa e de um desejo de viver sua própria vida, o que a teria levado a matar seu próprio marido, características que apontam para um desejo desta de não ter seu depósito funerário em Borre, onde, segundo o arqueólogo, estaria os membros de sua família, membros estes que a rainha não gostava e não desejava se misturar por julgá-los culpados pelo assassinato de seu pai. Ao fim, para o arqueólogo e suas deduções, a rainha Asa teria escolhido seu próprio local de depósito funerário em Oseberg e seria a aristocrata escavada por Gustafsson (BROGGER, 1917, 165-197).

Contudo, contestações não tardariam a vir não somente para o trabalho de Brogger como também para os de Guldberg e Gustafsson, quando em 1927 o osteologista Kristian Emil Schreiner passou a argumentar que se alguém teria sido roubado nesse depósito este alguém seria a mulher mais jovem. Guldberg, como já supramencionado, teria levantado esta hipótese, mas havia dito que a mesma não seria a mais razoável. Schreiner apresentou como defesa de sua hipótese o fato dos dentes da mulher mais jovem apresentar marcas que sugeriam uma prática de palitá-los com agulhas, o que, segundo o osteologista, seria uma prática aristocrática do período Viking. Contudo, o que o osteologista não menciona é que nenhum dente da mulher mais velha havia sido encontrado.

Schreiner segue suas argumentações pela análise da ossatura e musculatura da mulher mais velha referindo, assim, que os desgastes nos ligamentos musculares desta seriam sinais de um reumatismo o que a tornaria uma escrava ideal para ser sacrificada no momento do depósito funerário da aristocrata. Schreiner, ainda, faria uma comparação entre ossaturas da Idade do Ferro e as da mulher mais velha de Oseberg, concluindo que os ossos desta são muito mais finos e seu crânio é muito menor do que os padrões nórdicos, fato também já apontado pelo supramencionado osteologista Guldberg.

Schreiner, no entanto, não avançaria nos estudos sobre os ossos das mulheres de Oseberg, porque teria que avançar sobre outras discussões de seu período que perpassavam pelo debate do futuro dos ossos destas que poderiam ou não ser depositadas novamente, como já havia acontecido com os ossos do homem de Gokstad, em 1929. Schreiner era totalmente contra este novo depósito, pois o mesmo impediria futuros estudos de novos osteologistas como os realizados por ele próprio (SCHREINER, 1927, 81-279). Contudo, tanto suas pesquisas como seu posicionamento

sobre o redepósito dos ossos de Oseberg seriam vencidos em ações futuras tomadas não apenas por acadêmicos, mas pelo povo, pela realeza e pela mídia norueguesa.

Jornais como o *Aftenposten* e o *Verdens Gang* apresentariam assim nos anos 1940 os ossos da mulher mais velha da embarcação de Oseberg como sendo pertencentes à rainha Asa. Porta-vozes da comunidade, como em Slagen, ainda, escreveriam ao jornal *Tonsberg Blad* para dizer que não importava o que diziam os arqueólogos, mas o que importava era que o povo de Slagen tinha seu próprio pensamento e não deixaria facilmente de acreditar que a mulher de Oseberg era a rainha Asa (NORDSTRÖM, 2006, 402).

O redepósito não foi de fácil realização, pois o local original da embarcação de Oseberg havia sido abandonado aberto e cheio de trincheiras que desnivelaram o solo, tendo algumas até mesmo a presença de um grande acúmulo de lixo. O local do novo depósito só ficaria pronto em 1947 com a restauração do monte funerário e a implantação de um sarcófago feito de granito vermelho dentro do mesmo.

A redeposição dos esqueletos das duas mulheres e a inauguração do novo monumento só ocorreria em 1948, mas um problema logo foi colocado, pois não se sabia mais quais eram os ossos da rainha e quais eram os ossos de sua escrava, resolvendo, por fim, depositar os ossos das duas mulheres em uma caixa de carvalho coberta de linho e depositado em um caixão de alumínio, produto que no período era o mais moderno e proeminente da indústria norueguesa.

Por fim, na sexta-feira, dia 29 de agosto de 1948, o monte funerário foi inaugurado contando com a presença de uma média de 3 a 4 mil pessoas, além de ter sido gravado e transmitido para toda Noruega. A princesa Olav era a convidada de honra e foi a responsável pelo discurso de fechamento do depósito, mas o evento ainda contou com o discurso principal feito pelo professor Haakon Shetelig. A princesa em seu discurso reforçou a importância da rainha Asa como progenitora da linhagem dos antigos reis noruegueses, além de salientar a sabedoria dos fazendeiros noruegueses que haviam contribuído para a descoberta do achado. Por fim, a princesa Olav salientou o papel vital da rainha Asa por sua tradição que poderia demonstrar aos noruegueses a força da unidade nacional tomando assim a história como um instrumento de suma importância para demonstrar a unidade cultural, territorial e identitária do povo norueguês, tradição partilhada por gerações (ARDWILL-NORDBLADH, 2002, 201-216).

A criação de uma identidade nacional em uma Noruega recém-independente

Neste último momento da análise dos estudos arqueológicos da embarcação de Oseberg se faz necessário a compreensão do momento histórico que passava a Noruega de 1904, quando da escavação da embarcação até 1948, no momento de redepósito dos ossos dessas mulheres. A primeira data decisiva de nossa compreensão é o ano de 1905, quando houve a emancipação norueguesa frente ao domínio sueco existente na região desde 1814.

O domínio sueco da região foi fruto do momento histórico europeu, as guerras napoleônicas, quando a união de Kalmar entre Noruega e Dinamarca teria, por fim, seus

últimos momentos com o apoio destes aos expansionistas franceses e apoio dos suecos ao reino inglês. Com o fim da guerra e a vitória inglesa, os suecos tomam posse da Noruega pouco tempo depois do fim da união de Kalmar, união existente desde 1397. O domínio sueco só teria fim quando, em 1905, o parlamento de Kristiana, na cidade de Oslo, votou o fim da união entre os países que havia sido firmado no tratado de Kiel de 1814, ainda naquele ano um plebiscito confirmou a massiva concordância pública do povo norueguês para com as ações de seu parlamento, por fim, a dissolução desta união seria firmada na cidade de Karlstad, na Suécia, sem a necessidade de um conflito bélico entre os povos. Em 26 de outubro de 1905, o rei Oscar II, da Suécia, abdicava assim do trono norueguês (BARTON, 2003, 58-86).

A segunda data decisiva de nossa compreensão, do momento histórico norueguês, tem marco inicial em 9 de abril de 1940, momento de invasão nazista ao país, e término em 8 de maio de 1945, quando a primeira eleição geral, após a guerra, teria como vencedor o primeiro ministro Einar Gerhardsen, membro do partido dos trabalhadores norueguês, político que assumiria a liderança do novo sistema parlamentarista que surgiria na Noruega pós-segunda grande guerra (SEJERSTED; ADAMS, 2011, 189).

Esses momentos históricos de sucessivas subjugações dos noruegueses a outros povos e sucessivas liberdades e independências nacionais, ocorridos pela dominação da região pelos dinamarqueses, suecos e alemães, criaram um terreno fértil para expressões culturais que visavam o fortalecimento de uma identidade nacional norueguesa e que trazia à tona memórias do passado, como as do período Viking na busca de uma legitimação cultural e política para este país que surgia como uma nação independente.

Neste momento a obra *Ynglinga Saga*, utilizada para apontar o depósito funerário de Oseberg como pertencente à rainha Asa, tomaria um papel de suma importância ao relatar os primórdios da realeza norueguesa e junto da *Heimskringla*, que relata a história dos reis noruegueses até o século XII, seriam consideradas verdadeiras obras primas daquela nação. Essas obras seriam traduzidas e editadas de forma sucessiva durante os séculos XIX e XX contando até mesmo com ilustrações de grandes artistas da época como Christian Krogh e Erik Werenskiold (SAWYER, 2001, 243-244).

Contudo, não apenas o mundo acadêmico e o mundo das artes estavam buscando as raízes nacionais norueguesas no tempo Viking, mas o próprio povo, assim, também o fazia como pode ser visto nos estudos de Kari Skjonsberg que ao tratar da literatura infantil de 1814-1905, na Noruega, salienta alguns poemas de Johanne Vogt. Um desses poemas evidencia aspectos como a ansiedade de uma criança, que após fazer suas lições, pega seu livro do que esta chama de papai Snorre, se referindo a Snorri Sturluson, apontado como o compilador da *Heimskringla*, e se senta perto de sua mãe para ler para ela cada uma das antigas histórias contada pelas Sagas, onde teria a oportunidade de novamente se encontrar com os antigos reis de seu povo (SKJONSBORG, 1995, 108).

No entanto, não somente a literatura e as artes estariam direcionadas para a criação de uma identidade norueguesa, mas estava também mobilizada a arqueologia, como já demonstrado pela escavação de Oseberg, mas esta não seria a única e na verdade

não teria sido o primeiro momento arqueológico, uma vez que a escavação de outros locais e embarcações já haviam, naquela altura, sido realizadas em Tune e Gokstad. A embarcação de Tune havia sido escavada pelo arqueólogo Oluf Rygh e a de Gokstad por Nicolay Nicolaysen. As embarcações de Tune e de Gokstad seriam as primeiras a serem escavadas, respectivamente, em 1867 e 1880, embarcações que ganhariam grande notoriedade por iniciarem o que os arqueólogos chamam atualmente de período dos depósitos funerários da arqueologia norueguesa.

A embarcação de Tune havia sido depositada sobre um monte funerário de 80 metros de diâmetro e 4 metros de altura do nível do solo, sendo o maior monte funerário do período, superando os de Oseberg e Gokstad, que apresentavam, no primeiro, 40 metros de diâmetro e 2.5 metros de altura e no segundo 50 metros de diâmetro e 5 metros de altura. Os depósitos funerários de Gokstad e de Tune, entretanto, foram construídos para dois homens, o que na época reforçou ainda mais a imagem masculina do período Viking, e tornou o achado de Oseberg ainda mais surpreendente ao ser declarado como monumento erigido para o depósito funerário de duas mulheres.

O achado de Tune foi o menos preservado dos três, por ter sido realizado em uma época em que a arqueologia moderna ainda estava se desenvolvendo, a destruição e o desaparecimento da maior parte dos artefatos escavados, inclusive dos ossos do homem que foi apontado como o aristocrata ao qual pertencia o depósito funerário, se revelaram, assim, como um grande problema para os futuros estudos. Os artefatos, porém, nos chegaram pelos relatórios desenvolvidos no momento de escavação, mas ainda boa parte desses relatórios foi perdida e os itens que restaram da escavação, com ressalvas à embarcação, se encontram em uma condição de má qualidade de preservação.

A embarcação e os achados de Gokstad, por sua vez, marcou um novo momento na arqueologia norueguesa que passaria a se preocupar mais com a preservação de seus achados contando com a presença de profissionais, como o engenheiro naval Fredrik Johannessen, o mesmo que anos depois participaria também na conservação e reconstrução da embarcação de Oseberg, além de, como já supramencionado, contar com estudiosos como G. A. Guldberg, professor de Anatomia da Universidade de Christiania, que estudaria os ossos dos animais encontrados no depósito funerário.

As escavações de Gokstad apresentariam, assim, por fim, os achados dos ossos de um homem de 40 anos, citado pelos arqueólogos Nicolay Nicolaysen e A. W. Brogger como sendo Olov Geirstadaltv, mais um dos reis da *Ynglinga Saga*. Os ossos deste homem apresentavam sinais de cortes e golpes em ambas as pernas, o que, possivelmente, indica que ele havia morrido em batalha. A falta de alguns ossos e a presença de alguns buracos, previamente aberto no monte funerário de Gokstad, indicava, como em Oseberg, o furto desse depósito funerário. Entretanto, apesar do possível furto a que foi submetido o dado depósito, ainda foi achado nas escavações três pequenas embarcações, uma embarcação de grande porte e dentro desta um jogo de tabuleiro, sessenta e quatro escudos, equipamentos de cozinha, anzóis, seis camas, um trenó, além dos ossos de doze cavalos, oito cães, dois milhafres e dois pavões (EILERTSEN, 2011, 181-190).

Os ossos do homem de Gokstad foram como os da mulher de Oseberg repositados, mas em seu caso o ato ocorreu muito antes e contou com a participação de magnatas da área naval, do ministro eclesiástico, da Universidade de Oslo, de políticos da região de Vestfold, da sociedade de história de Vestfold e da sociedade dos antiquários. Em junho de 1928, os primeiros passos para esse redepósito foram tomados na presença de alguns antiquários e de representantes dos magnatas da área naval que estavam patrocinando o evento no Museu de História de Oslo. Os ossos foram assim enrolados em gaze, presos a uma placa de carvalho e depositados em uma caixa feita de chumbo que, por fim, seria enrolada em um pano que representaria a produção manufatureira da região. Logo, no dia seguinte, a caixa seria levada para o local onde seria depositada em um sarcófago feito de uma pedra cinzenta, onde ficaria até julho de 1929, quando seria oficialmente repositada.

No momento do redepósito, o monte funerário de Gokstad já se encontrava restaurado e na presença do rei Haakon VII, do ministro eclesiástico, da associação dos antiquários, de algumas altas patentes do exército e de uma guarda de 100 fuzileiros navais o redepósito ocorreria. A comoção popular também foi muito grande contando com a presença de cerca de 10 a 12 mil civis. O discurso principal da cerimônia de redepósito seria feito pelo arqueólogo A. W. Brogger, que reforçaria a ideia do aristocrata ser o rei Olov Geirstadaly, apontado no discurso como um dos progenitores da linhagem real norueguesa e um dos responsáveis pelos primeiros estabelecimentos dessa nação e da posterior cristianização desse povo. O cerimonial ainda contaria com outros discursos, algumas músicas e no dia seguinte com a realização de uma festa popular onde ocorreria uma procissão, um show de danças folclóricas e mais algumas músicas e discursos que honrariam aquele momento histórico da nação norueguesa (ARDWILL-NORDBLADH, 2002, 201-216).

Por fim podemos dizer que pelos exemplos supramencionados, entendemos as referências à rainha Asa como de interesse do período histórico dos achados arqueológicos de Oseberg, escavação próxima ao período de 1905 quando a Noruega estava rompendo a sua união política com a Suécia e começava a buscar bases nacionais que sustentassem a história da nação e, por consequência, sua independência. Contando ainda com o redepósito da embarcação para 1948, um período pós-dominação nazista da região, o que acentuava ainda mais a necessidade da criação de uma identidade nacional para o povo norueguês. Os estudos e a escavação de Oseberg estavam assim em concordância com seu tempo histórico reavivando o período Viking, seja pela tradução das Sagas, pela expressão das artes, pela reinserção dos artefatos Viking ou ainda pelos momentos ritualísticos de redepósito dos artefatos de Gokstad e Oseberg. A compreensão de uma das mulheres de Oseberg como sendo a rainha Asa seria assim um fruto desse período que pretendia destacar a história desses povos pelo que eles acreditavam ser: os seus antepassados, os povos Vikings, papel atribuído, assim, à Asa como uma mulher de prestígio daquele período e ainda como avó do rei Harald Fairhair, apontado nas Sagas como unificador da Noruega.

Considerações finais

Pretendemos ter contribuído em nosso trabalho, minimamente, para uma compreensão maior do ofício do historiador e do arqueólogo, que passa nos dias de hoje, a compreender as suas produções discursivas como frutos de um dado vértice espaço/temporal próprio e que como qualquer discurso não reflete pura e simplesmente a realidade, mas sim, os prismas reais, porque concretizados nas atividades mentais e sociais desses estudiosos aos quais estes estão inseridos e de cima do patamar ao qual pretendem buscar e abarcar uma dada realidade a ser estudada.

As fontes, escritas ou materiais, não são mais simples fatos a serem acumulados, mas sim produções de outros prismas reais aos quais os antigos povos se inseriam e pelos quais os diferentes grupos sociais e culturais se compreendiam e compreendiam os outros e o mundo a sua volta e, por fim, a reinserção dessas fontes nos dias de hoje não nos permite uma vivência absoluta daquela dada relação espaço/temporal, mas sim apenas as nossas observações munidas de nossos aparatos teóricos e metodológicos e das nossas relações espaço/temporais em consideração a um passado que se insere em nossos discursos na medida em que respondem nossas ânsias e angústias, produto de nossas vivências.

O nosso trabalho como historiadores e arqueólogos nos dias de hoje diferente do que proposto pelas correntes positivistas pode por fim ser evidenciado como uma prática que sintetizado em métodos, tradições e estratégias de nossos momentos de vivência possibilita os contares das histórias e dos mitos. Momentos nos quais pela rememoração nos elaboramos, reelaboramos e conservamos nossos conhecimentos do passado contestando e conservando ideias como as de cunho social, cultural e econômico nos julgando do alto de nossas cátedras responsáveis pela preservação da memória dos antigos povos e por tanto nos assumimos também responsáveis pelos mitos que criamos e defendemos.

Bibliografia

- ARDWILL-NORDBLADH, Elizabeth. Re-Arranging History. In: HAMIKALIS, Yannis; PLUCIENNIK, Mark; TARLOW, Sarah. *Thinking through the body: Archaeologies of Corporeality*. New York: Plenum Publishers, 2002. p. 201-216.
- BARTON, H. A. *Sweden and visions of Norway: politics and culture, 1817-1905*. Southern Illinois: Southern Illinois University Press, 2003.
- BLOCH, Maurice. The disconnection between power and rank as a process: an outline of the development of kingdoms in Central Madagascar. *Archives Européennes de Sociologie*, n. 18, p. 107-148, 1977.
- BURSTRÖM, Mats. Kronologi och kontext. Om samtidighetens relevans för den arkeologiska tolkningen. In: A. Hyenstrand e Mats Burström. *Mänskligheten genom millennier. En vänbok till Åke Hyenstrand*. Estocolmo: Riksantikvarieämbetet, 1989. p. 37-41.
- BROGGER, A. W. Osberghaugens historie. In: BROGGER, A. W.; FALK, H.; SCHETELIG, H. (eds.). *Osebergfundet*. Kristiania: Universitetets Oldsaksamling, 1917. p. 165-197.
- CHIPPENDALE, Christopher. *Stonehenge Complete*. Londres: Thames & Hudson, 1983.
- EILERTSEN, Lill. Freedom Loving Northerners: Norwegian Independence As Narrated in Three National Museum. In: POULOT, Dominique; BODENSTEIN, Felicity; GUIRAL, José

- Maria Lanzasrote (eds.). *Great Narratives of the Past Traditions and Revisions in National Museums*. Paris: Linköping University Electronic Press, 2011. p. 181-190.
- ECKARDT, Hella e WILLIAMS, Howard. Objects without a past? In: Howard Williams (ed.). *Archaeologies of Remembrance death and memory in past societies*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2003. p. 141-170.
- FERGUSON, Robert. *The Vikings*. New York: Penguin Books, 2009.
- FUNARI, Pedro Paulo. *Arqueologia*. São Paulo: Editora Contexto, 2003.
- GULDBERG, G. A. Om Osebergskipets menneskeknokler fra den yngre jernaldern. *Norsk Magazin for Laegevidenskapen*, p. 1385-1397, 1907.
- GUSTAFSSON, Gabriel. Notes on a decorated becket from the Oseberg find. *Saga Book of the Viking Club V*, part II, p. 297-299, 1906.
- JONES, Andrew. *Memory and Material Culture*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- MILLER, D. Artefacts and the meaning of things. In: INGOLD, T. (ed.). *Companion nencyclopedia of anthropology*. London: Routledge, 1994. p. 396-419.
- NORDSTRÖM, Nina. From queen to sorcerer. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina. (Eds.). *Old Norse Religion in long-term perspectives: origin, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006. p. 399-404.
- PRICE, Neil. Mythic Acts: Material Narratives of the Dead in Viking Age Scandinavia. In: Catharina Raudvere e Jens Peter Schjodt (eds.). *More Than Mythology. Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*. Lund: Nordic Academic Press, 2012. p. 13-46.
- SAWYER, Peter. *The Oxford illustrated history of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- SCHJODT, Jens Peter. Diversity and its consequence for the study of Old Norse religion. What is it we are trying to reconstruct? In: SLUPECKI, Leszek P.; MORAWIEC, Jakub. (Orgs.). *Between Paganism and Christianity in the North*. RzesZów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2009. p. 9-22.
- _____. Contemporary Research into Old Norse Mythology. In: Pernille Hermann, Jens P. Schjodt e Rasmus T. Kristensen (eds.). *Reflections on Old Norse Myths*. Turnhout: Brepols, 2007. p. 1-16.
- SCHREINER, K. E. Menneskeknoklene fra Osebergskibet og andre Norske Jernalderfund. In: BROGGER, A. W.; CHETELIG, H. (eds.). *Osebergfunder*. Kristiania: Universitetets Oldsaksamling, 1927. p. 81-279.
- SEJERSTED, Francis; ADAMS, Madeleine B. *The age of social democracy: Norway and Sweden in the twentieth century*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- SHANKS, Michael. *Social theory and archaeology*. Cambridge: Polity Press, 1987.
- SKJONSBERG, Kari. Nationalism as an Aspect of the History of Norwegian Children's Literature. In: NIKOLAJEVA, Maria (ed.). *Aspects and Issues in the History of Children's Literature*. Greenwood: Greenwood Publishing Group, 1995. p. 105

Discutindo o Xamanismo no Mito e na Literatura Escandinava: uma breve revisão historiográfica

Maria Emília Monteiro Porto¹

Pablo Gomes de Miranda²

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.29526

Resumo: O objetivo do presente artigo é traçar um breve panorama historiográfico em torno das produções acadêmicas que problematizam o fenômeno xamânico tendo como foco específico as populações escandinavas e suas conexões conforme representadas na literatura e poesia islandesa do século XIII a XV. Pelo seu caráter enquanto revisão historiográfica, o artigo contém uma breve esquematização do pensamento de diversos pesquisadores e a apresentação de suas conclusões e contradições. O debate acadêmico, ainda que direcionado para o âmbito das culturas nórdicas, beneficia amplamente a pesquisa sobre religiosidades de configurações xamânicas. A observação do rito xamânico entre os escandinavos, germânicos e Sámi, foi um vigoroso ponto de debate entre os historiadores, linguistas, arqueólogos e demais pesquisadores dos séculos passados nas diversas áreas do conhecimento comuns aos estudos de História das Religiões. Não almejando esgotar a discussão, nos limitamos a apresentar a manifestação dessas ideias e a problematização de suas definições.

Palavras-Chave: História das Religiões; Literatura Islandesa; Xamanismo.

Discussing Shamanism in Scandinavian Myth and Literature: a brief historiographical review

Abstract: The purpose of this article is to outline a brief historiographical overview around the academic productions that question the shamanic phenomenon with the specific focus on the Scandinavian people and their connections as shown in Icelandic literature and poetry of the thirteenth to the fifteenth century. By its nature as a historiographical review, the article contains a brief thinking layout of several researchers and a presentation of their conclusions and contradictions. The academic debate, although directed to the scope of Nordic cultures, widely benefits the research on religiosities with shamanic configurations. The observation of the shamanic rite between the Germanic and Sámi Scandinavians was a strong point of debate among historians, linguists, archaeologists and other researchers of past centuries in various fields of knowledge common to the History of Religions studies. Aiming not exhaust the

1 Doutora em História pela Universidad de Salamanca, e Professora de História da Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: mariaporto2@yahoo.com.br

2 Mestre em História dos Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Professor Substituto de História Antiga da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e membro do NEVE, Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos. E-mail: pgdemiranda@gmail.com

discussion, we will limit ourselves to present the manifestation of those ideas and the questioning of their definitions.

Key-Words: History of Religions; Icelandic Literature; Shamanism.

Discutiendo el chamanismo en el mito y en la Literatura Escandinava: un breve examen historiográfico

Resumen: El propósito de este artículo es esbozar brevemente una visión historiográfica en torno de las producciones académicas que cuestionan el fenómeno chamánico con el enfoque específico en el pueblo escandinavos y sus conexiones como se muestra en la literatura y la poesía islandesa del siglo XIII al XV. Por su carácter de crítica historiográfica, el artículo contiene una breve presentación del pensamiento de varios investigadores y la presentación de sus conclusiones y contradicciones. El debate académico, aunque dirigida al ámbito de las culturas nórdicas, beneficia extensamente a la investigación sobre las religiosidades de configuración chamánicas. La observación del rito chamánico entre el escandinavo, germánico y sami, fue un punto fuerte de debate entre los historiadores, lingüistas, arqueólogos y otros investigadores de los siglos pasados en diversas áreas do conocimiento común a los estudios de Historia de las Religiones. No ansiamos concluir la discusión, nos limitaremos a presentar la manifestación de las ideas y el cuestionamiento de sus definiciones.

Palabras-Clave: Chamanismo; Historia de Las Religiones; Literatura Islandesa.

Recebido em 05/09/2015 - Aprovado em 30/09/2015

Introdução

Em um distrito na Finlândia uma mulher esperava por notícias de seu marido. Vanlandi, um guerreiro de Uppsala, havia visitado o salão de seu pai dez anos antes a fim de passar o inverno. A visita resultou em casamento, um filho e na promessa do retorno em três anos. Cansados de esperar, Drífa e seu filho Vísbur vão a procura de uma velha *Trollkona*, uma feiticeira poderosa entre o povo Finn, para que ela possa atrair sobrenaturalmente o guerreiro de volta da Suécia. O feitiço agiu bem de tal forma que Vanlandi, agora rei entre o seu povo, sentiu um imenso desejo de voltar ao distrito onde lhe esperava Drífa, porém se conteve quando foi alertado pelos seus conselheiros e amigos de que o feitiço era a causa de seus sentimentos. A *Trollkona* havia recebido instruções claras: Vanlandi deveria ser morto caso não voltasse para a Finlândia. O rei sentiu-se letárgico e, quando dormiu, foi atacado em sonho por um demônio *Mara*: não adiantou de nada os esforços dos seus súditos, pois assim morreu o rei Vanlandi³.

Essa breve passagem da *Ynglinga saga* demonstra bem a situação do imaginário escandinavo em torno de certas práticas mágicas descritas em torno do século XIII e registradas em um escopo documental bastante heterogêneo: crônicas, sagas islandesas,

3 Retirado da *Ynglinga saga*, 16.

poemas escáldicos⁴ e narrativas mitológicas. O pesquisador que já se deparou com tal documentação⁵, possivelmente já pode vislumbrar, entre as diversas representações mágicas algumas muito especiais que costumamos encaixar dentro do que nos habituamos a chamar de xamânicas.

De modo geral, o xamanismo envolve um conjunto de crenças e práticas levadas a cabo por homens e mulheres que são capazes de passar por experiências de loucura passageira, quase morte, despersonalização, fragmentação da consciência, sentimentos de ascensão celestial ou declínio infernal a fim de entrar no êxtase que possibilita o contato com os espíritos inseridos no seu contexto cultural, com a finalidade de obter um conhecimento oculto e transmiti-los benéficamente a sua comunidade, utilizando para isso a música, a dança, indumentárias especiais⁶.

O Xamanismo é um conceito famoso pelos trabalhos de pesquisadores considerados clássicos dos anos 1940 e 1950 como Claude Lévi-Strauss e Mircea Eliade e que influenciou artistas das décadas posteriores como Jerome Rothenberg e Joseph Beuys, pensadores como Roland Barthes, Jacques Derrida, Arnold Toynbee, Ihab Hassan e Michel Benamou. Para eles, o conceito adquiriu nuances contraditórias e que gradualmente se afastaram de seus sentidos originais, uma expressão mal definida servindo a noções muito amplas.

O termo conheceu um amplo uso na literatura de viajantes anteriores ao século dezoito, sendo traduzido como *Giocolare* no Italiano, *Jongleur* no Francês, *Gaukler* no Alemão e *Wizard* no Inglês, a sua origem é certamente siberiana, transmitida aos exploradores, em sua maioria alemães ou patrocinados por patronos germânicos⁷, pelos povos de etnia Tungue. “Como resultado, os substantivos *der Schaman*, *die Schamanka* e *das Schamanentum* esteve em uso durante o século dezoito; sendo o verbo *schamanen*”⁸ (FLAHERTY, 1992 p. 7).

Entre os séculos XVI e XVII, os relatos de viajantes passaram a ser publicados pela Europa como parte de uma nova empreitada rumo às terras pouco ou nada conhecidas. O explorador espanhol Álvor Núñez Cabeza de Vaca descreveu o método dos curandeiros americanos na sua obra *Naufragios* e, ainda que o explorador e seus

4 Poemas compostos pelos poetas escandinavos, os Escaldos.

5 O que não é difícil nem mesmo para o leitor não-acadêmico, já que muitas dessas narrativas são publicadas em diversas edições em inglês e mesmo em português algumas traduções estão aparecendo nos últimos anos.

6 Apesar dessa ser uma definição aparentemente pouco rigorosa, veremos ao longo do artigo que ela contempla os vários sentidos do conceito. Como ponto de partida escolhemos o exemplo inicial de Glória Flaherty (FLAHERTY, 1992). Mircea Eliade vai iniciar seu diálogo com os limites desse conceito de maneira ainda mais abrangente: “Uma primeira definição desse fenômeno complexo, e possivelmente a menos arriscada, será: xamanismo = *técnica do êxtase*” (ELIADE, 1998, p. 16), ainda que ao longo da obra o autor qualifique o fenômeno enquanto Técnica Arcaica do Êxtase. Para fazê-lo justiça, é bem verdade que essa definição é o seu ponto de partida e que ao longo de vários capítulos ele a revisita e a critica, porém, parece-nos que suas conclusões apenas reforçam esse ponto de partida, quando muito fazendo uma distinção entre a prática xamânica e a de outros extáticos que nem sempre operam nas mesmas funções.

7 Como parece ser o caso, por exemplo, da dinastia Hanôver que na Inglaterra substitui a casa dos Stuart.

8 “As a result, the nouns *der Schaman*, *die Schamanka*, and *das Schamanentum* were in use during the eighteenth century; the verb was *schamanen*.

parceiros tenham sido tomados por um ceticismo debochado no início, eles acabaram utilizando, em razão das necessidades do momento, da cura xamânica aliada aos símbolos da fé cristã.

Seguindo a trilha de Cabeza de Vaca, as descrições dos ritos xamânicos das Américas, Ásia e Europa setentrional feitas pelos viajantes seguem, principalmente em seu início, tomadas por um grau elevado de ceticismo e de julgamentos baseados na cultura cristã dos seus exploradores, leitores ou mesmo dos financiadores dessas expedições. Paul Einhorn na sua descrição dos povos Bálticos publicada em 1655 narrou a importância das saturnálias e das atividades carnavais acompanhadas de canções e feitos lascivos em honra ao seu deus Comus. Para além da importância dos ritos subterrâneos e do lugar sagrado da mulher, a preocupação desse missionário cristão foi o de entender como os nativos conseguiam iludir os missionários e continuavam no caminho da idolatria.

A Europa possuía já alguns escritos que falavam de povos distantes com seus costumes exóticos datados do século XIII, onde dois viajantes em especial nos parecem haver tido impacto importante na mentalidade dos exploradores posteriores: Giovanni da Pian del Carpine e Marco Polo. Giovanni escreveu sobre os métodos de purificação, oráculos, feitiçaria e adivinhação entre os Tártaros. Marco Polo escreveu sobre os ritos de cura que testemunhou na China, enquanto esteve a serviço de Kublai Khan. Esses autores dos séculos XVII e XVIII comentados anteriormente fazem parte de um estágio inicial da escrita sobre o xamanismo⁹, preocupados em entender a influência do diabo sobre o comportamento indígena e a degeneração das culturas não-europeias, resultados, em parte, da permanência dos cultos pagãos dessas sociedades, tendo como apoio comparativo principal as informações sobre os costumes de culturas distantes dos viajantes do século XIII, talvez as únicas informações disponíveis para corroborar seus argumentos. Eis que um novo grupo de escritores adiciona novas dimensões a essas representações:

Seus relatórios, sendo traduzidos ou não, foram conhecidos por circular na maioria dos países europeus, tanto nos círculos seculares, como clericais. Eles eram publicados anualmente na França, entre 1632 e 1637, e eram tratados como *Lettres édifiantes et curieuses* entre 1702 e 1773. Eles eram até mesmo considerados preciosos o suficiente para serem coletados, editados e traduzidos mais de uma vez na

9 A pesquisadora Gloria Flaherty (1992) dividiu a produção dos viajantes e exploradores dos séculos XVII e XVIII em quatro partes onde na primeira os relatos se aglomeravam em torno da permissibilidade lhes dada pelos valores sociais e culturais da Europa nesse período, um amadurecimento dessa visão enquanto as pesquisas tomavam um contorno mais técnico, as interações e transformações das expedições acadêmicas na segunda metade do século XVIII e o interesse na cura xamânica, já perto do século XIX. Como nossa intenção não é de fazer qualquer retrospectiva desse material, mas apenas apresentar um pano de fundo acerca da proliferação dessa ideologia na Europa, gostaríamos de indicar a obra da citada autora como o material mais sólido acerca do assunto.

Inglaterra do século XVIII. Os editores rejeitavam claramente o Catolicismo, junto com o que consideravam seus vícios e abusos, ainda que celebrassem calorosamente as aproximações dos Jesuítas em aprender sobre os costumes dos povos não-europeus. Esses editores foram tão longe em apresentar atestados sobre a metodologia jesuítica, que se questiona sobre o papel que a ordem possa ter desempenhado em publicar tais acervos na Inglaterra. Diferente dos exploradores, cientistas e oportunistas, os eruditos e intelectualmente atentos padres, de fato se assentaram permanentemente em um novo espaço, se vestindo com roupas nativas, usualmente aquelas dos penitentes, comiam dos alimentos indígenas e se dedicaram ao aprendizado das línguas locais no intuito de preservá-las para a posteridade, além de comunicar sobre suas responsabilidades¹⁰ (FLAHERTY, 1992, p. 28).

Dentre as suas observações, com a finalidade da divulgação de seus resultados e talvez a de recrutar novos membros para a sua ordem, os Jesuítas apelaram para um ponto em comum com seus pares religiosos na Europa, a leitura de textos da antiguidade clássica, e passaram a traçar comparações entre o modelo que se delineava nos relatos produzidos até então com a antiguidade Greco-romana, oferecendo paralelos no campo da História, Mitologia, Poesia ou mesmo Filosofia¹¹.

Heródoto narrou no livro IV de *Histórias*¹² os feitos sobrenaturais de Aristeas, um poeta de família nobre originário de Preconeso. É dito que em certo dia o referido indivíduo caiu morto ao entrar na oficina de um pisoeiro, este que foi ao encontro da família do falecido para lhes informar a morte do poeta. Um viajante informa que, diferente do relato do pisoeiro, Aristeas estava vivo e em direção a Cízico, ao mesmo

¹⁰Their reports, whether translated or not, were known to circulate in most European countries in secular as well as clerical circles. They were published annually France from 1632 to 1637 and were brought together as *Lettres édifiantes et curieuses* between 1702 and 1773. They were even considered worthy enough to be collected, edited, and translated more than once in eighteenth-century England. The editors roundly rejected Roman Catholicism along with what they considered its vices and viciousness, but warmly praised Jesuit approaches to learning about non-European peoples and their customs. Those editors went so far in presenting testimonials to Jesuit methodology that one wonders about the role the Society might have played in publishing such collections in England. Unlike the explorers, scientists, and opportunists, the well-educated, intellectually alert fathers actually settled permanently in the new environment, clothed themselves in native dress, usually that of penitents, ate indigenous foods, and strove to learn the local language in order to record it for posterity as well as to communicate with their charges.

¹¹Isso não quer dizer que os Jesuítas não condenassem as práticas e ritos indígenas, nem que porventura as atribuísssem ao diabo, mas procuraram conhecer essas práticas, documentá-las e divulgá-las (estiveram particularmente empenhados em entender os métodos dos curandeiros aborígenes). Igual empreitada pode ser achada entre os frades Franciscanos, a exemplo de Louis Hennepin.

¹²*Ἱστορίαι* ou *Historiai*, trabalho creditado a Heródoto de Halicarnasso e datado de meados do século IV a.C.

tempo em que a família do morto vai até a oficina a fim de realizar os ritos fúnebres e não encontram o jovem, vivo ou morto. Sete anos depois, Aristeas voltou para sua cidade natal e compôs o poema Arimáspios. É dito ainda que ele acompanhava o próprio deus Apolo sob a forma de um corvo e mais de trezentos anos depois de seu primeiro desaparecimento, ele levou os habitantes da cidade de Metapontinos a erguer uma estátua em sua homenagem, próxima a uma outra do deus que existia por ali. No mesmo livro, Heródoto nos falar de Ábaris, Hiperbóreo de origem, que cruzou o mundo em uma flecha sem necessitar comer qualquer alimento (daí sua alcunha “Aeróbata” pelo controle dos ares), detendo ainda habilidades divinatórias e o conhecimento da cura do corpo e da alma (segundo podemos observar em *Cármides*¹³ de Platão).

Até aqui traçamos uma breve linha da escrita sobre o xamanismo a fim de mostrar que os europeus possuíram um especial interesse em documentar o conhecimento mágico alheio, não apenas tendo como base os valores religiosos ou sociais de sua época, mas também estabelecendo paralelos com o seu próprio passado. Desde o aparecimento do termo xamã na literatura do século XVIII o fenômeno se tornou sinônimo para atos mágicos onde a cura e a performance desempenhavam função central e atraíam a atenção dos visitantes estrangeiros.

Discutindo as Conexões Escandinavas

Se tratando de observações sobre a região escandinava é necessário esperar até o início do século XIX para que apareçam relatos como os de Giuseppi Acerbi (ACERBI, 1802)¹⁴ que estavam interessados principalmente na cultura lapônica e nos proporcionam um *insight* não só acerca da sociedade e cultura desse povo, mas também da circularidade das representações dos povos lapônicos entre esses exploradores¹⁵:

É dito que a arte mágica foi introduzida no norte por Odin, que a trouxe consigo do Leste e instruiu os Finns; povo o qual, tornando-se proficiente na arte de guiar o agenciamento de espíritos, obteve nessas regiões o nome de *Finne-kunst*, que é, assim por dizer, a ciência dos Finns. As antigas crônicas dos noruegueses registraram os extraordinários feitos mágicos realizados pelos reis Haldan e Gunners¹⁶; de como o primeiro conseguiu desaparecer com um banquete na frente de seus convidados, e de como o último, através de seus agentes invisíveis, adquiriu de tal

13 *Xazquidhēs* um diálogo de Sócrates, mas provavelmente narrado por Platão.

14 Publicado em língua inglesa com o nome de Joseph Acerbi.

15 Johannes Scheffer é um outro nome a ser lembrando enquanto produtor do relato contundente sobre a cultura lapônica, levando questões preciosas sobre a cultura mágica desse povo (SCHEFFER, 1673). Embora anterior a Giuseppi Acerbi, que, no entanto, faz uso da expressão liga as práticas xamânicas lapônicas com as antigas práticas religiosas dos escandinavos germânicos.

16 Provavelmente uma menção a *Hálfðanar saga Svarta*, saga inserida na compilação de escritos islandeses do século XIII conhecida como *Heimskringla*.

modo o conhecimento das práticas secretas de seus inimigos, lhe capacitando a frustrar todos os planos deles¹⁷ (ACERBI, 1802, p. 307).

Alguma produção acadêmica no fim do século XIX e início do século XX apareceu influenciado por esses relatos e merecem ser mencionados pelas suas comparações da literatura e mitologia escandinava medieval e da cultura lapônica: Johan Fritzner (FRITZNER, 1877) foi o primeiro autor a fazer a ligação entre o paganismo lapônico e o folclore escandinavo, em especial noruguês; Uno Holmberg (HOLMBERG, 1922) ao interpretar a árvore cósmica *Yggdrásil* dentro do contexto Altáico e Tártaro chegou a conclusão de que ela representa, com suas conexões aos nove reinos, os passos que o xamã deve dar ao escalar a árvore na passagem para outros mundos; Rolf Pipping (PIPPING, 1928) afirmou que as passagens mitológicas sobre o enforcamento de Odin na árvore cósmica corresponde a um ritual iniciatório que dever durar nove dias¹⁸.

Essas questões da ritualística xamânica são reforçadas e exploradas por Otto Höfler (HÖFLER, 1934) e por Franz Rolf Schröder (SCHRÖDER, 1929), que também viu na tortura de Odin descrita no *Grímsnismál* como parte de um ritual iniciatório com a finalidade de induzir ao êxtase pela dor. Dag Strömbäck (STRÖMBÄCK, 1935)¹⁹ analisou o ritual do início da *Eiríks saga Rauða* e conclui que a descrição é similar ao rito Sámi, sendo o *Varðlokur* o cântico dedicado à conjuração de espíritos e o *Seiðstafr*, descrito em várias sagas, uma ferramenta xamânica. É importante notar na escrita desses autores (principalmente nos estudos de Höfler e Schröder) a crescente indagação sobre as origens dos costumes xamânicos na tradição escrita, a grande dúvida é se tais práticas estavam presentes pelo contato com a cultura Sámi ou se seriam manifestações germânicas autóctones.

A relevância desse questionamento pode ser expressa pelo alcance de duas pesquisas que vão nortear os rumos das discussões a partir da metade do século XX: Mircea Eliade (1998) vai escrever o que talvez seja o manual mais conhecido sobre o

17“‘The magic art is said to have been introduced in the North by Odin, who brought it with him from the East, and instructed the Finni; which people becoming great proficient in the art of directing the agency of spirits, obtained the name in these countries of *Finne-kunst*, that is to say, the science of the Fins. The early chronicles of Norway record the extraordinary feats of magic performed by their kings Haldan and Gunners; how that the first caused a banquet to vanish from before his guests, and that the last, by his invisible agents, procured such intelligence of the secret practices of his enemies, as to enable him to frustrate all their designs”.

18A revisão feita a partir desse ponto é amplamente conhecida nos círculos de debate sobre religiosidades da antiga Escandinávia, a discussão mais didática, entretanto, encontramos em SCHNURBEIN, 2003. Em tempos recentes, o pesquisador Johnni Langer realizou uma breve revisão bibliográfica e sintetizou de maneira simples os debates de pelo menos dois séculos, segue dessa maneira: “Atualmente existem ao menos três posições sobre o tema: 1. os oponentes da antiga existência do xamanismo nórdico (incluindo os que defendem uma filtragem cristã das fontes); 2. Os favoráveis (incluindo os que defendem o xamanismo nórdico como fenômeno autóctone); 3. Os que defendem uma posição intermediária: ocorreu influência da área finlandesa, mas com elementos próprios (LANGER, 2015, p. 564).

19Seu trabalho *Sejd: textstudier i nordisk religionshistoria* ainda é um dos trabalhos mais extensos sobre Seiðr, ainda que bastante antiquado em comparação com leituras recentes.

tema, perseguindo as conjecturas que possibilitariam entender as supostas raízes de um fenômeno germano Indo-Europeu; Jan de Vries (1956) se voltou para um olhar entre antigas interações dos povos Urálicos com Indo-Germanos a fim de rejeitar qualquer adaptação de costumes Sámi.

O trabalho de Mircea Eliade é monumental em termos de abrangência, já que o autor percebe o xamanismo enquanto um fenômeno presente em várias culturas e digno de ser indagado sobre as possibilidades de várias representações mágico-feiticeiras presente em fontes pertinentes aos germanos da antiguidade e do medievo configurarem manifestações muito próximas das representações xamânicas siberianas, iacutes, urálicas ou americanas apresentadas no decorrer de sua obra. No âmbito escandinavo, a obra mostra uma clara influência das ideias de Otto Höfler e das décadas e século anterior, ainda que a sua conclusão sobre um xamanismo nórdico germânico seja negativa.

Jan de Vries no seu trabalho *Altgermanische Religionsgeschichte* rejeita a hipótese de um xamanismo baseado nas crenças Sámi, aceitando, no entanto, a sua existência enquanto um fenômeno autóctone, com traços em comum com outras sociedades indo-germânicas, para utilizar a concepção favorita dos mitólogos germanistas da primeira parte do século XX. Temos, aparentemente, um ponto de virada com as conclusões de Jan de Vries, os mitólogos Åke Hultrantz (1983) e Åke von Ström (1975) reafirmam a distância entre as culturas Sámi e Germânicas na Escandinávia, porém com diferentes olhares²⁰.

Na reta final dos autores que aceitam o fenômeno xamânico na Escandinávia Antiga e Medieval está o trabalho monumental de Peter Buchholz (1968). Examinando as conclusões de trabalhos anteriores, tendo especial atenção aos elementos de caça, noções de alma e representações cósmicas e focando nos elementos extáticos e o espaço social do indivíduo extático nórdico, o autor supõe que há sim um território fértil para o desenvolvimento de práticas religiosas xamânicas nesse bolso cultural setentrional, reunindo vários traços mágicos de Odin enquanto um personagem xamânico por excelência, que realiza ritos de iniciação autoinfligidos (enforcamento na árvore cósmica *Yggdrasil*), a busca pelo conhecimento no hidromel, a concessão do êxtase guerreiro e o dom da metalurgia²¹.

Por um outro lado, alguns autores não problematizam apenas a quem pertence a natureza xamânica das manifestações religiosas, mas questionaram a própria existência de

20Åke Hultrantz concluiu que as sociedades escandinavas faziam parte de um complexo cultural maior com típicos traços germanos ártico-nórdicos, sendo o xamanismo um fenômeno comum a esse círculo cultural. Åke von Ström se inspira nas ideias de Mannerbünde e a realeza sagrada de Otto Höfler e nos estudos de mitologia germânica de Georges Dumézil, admitindo a possibilidade de trocas culturais, mas deixando claro a fronteira da cultura germânica.

21Como Stefanie Schnurbein nos lembra, Peter Buchholz também foi pioneiro em evidenciar os aspectos de feminização sexual na prática do Seiðr: “He viewed the gender connotations of shamanism in connection to the concept of *ergi* (perversion, unmanliness) as positive. Strömback had still claimed that the *seiðr* was originally a masculine technique, tied to the god Odin which only in later stages transferred to women and thus became subject to contempt. Buchholz, in contrast, assumes that “sexual pervers” (*sexuell Abartige*) are more receptive to a state of ecstasy, since they unite the characteristics of man and woman (SCHNURBEIN, 2003, p. 121).

fenômeno entre os antigos escandinavos. Åke Ohlmarks (1939) antes da década de 40 já estava criticando os posicionamentos de Dag Strömback em seu estudo sobre o Seiðr enquanto técnica xamânica. O êxtase, classificado de Ártico, entre os Sámi foi considerado uma patologia, uma histeria provocada pela longa exposição ao clima frio, podendo ser tratado como de natureza xamânica. O êxtase chamado de Sub-Ártico, promovido pelas populações germânicas na Escandinávia é conseguido “artificialmente” através das batidas de tambores, canções, danças e narcóticos²².

Jere Fleck (1971) critica os estudos de Franz Rolf Schröder, argumentando que sendo os elementos xamânicos nos mitos em que a figura do deus Odin está no centro são observáveis enquanto ritos extáticos, a exemplo da habilidade de destacamento de sua alma e a busca por sabedorias encontradas nos poemas *Grímsnimal* e *Hávamál*, podem também ser interpretados como ritos para a busca do conhecimento numinoso²³. Além disso, a tradição poética no formato mitológico serve, segundo o autor, para a manutenção de um conhecimento esotérico. Edgar Polomé aproveita as conclusões de Jere Fleck para criticar, no mesmo sentido, a obra de Peter Buchholz, utilizando o estudo sobre magia de François-Xavier Dillmann²⁴ para negar a comparação entre xamanismo e Seiðr.

Sobre dois estudos de mitologia e religião escandinava pré-cristã:

Gostariamos de nos aprofundar ainda mais na revisão bibliográfica que temos feito e partir para a comparação de duas obras que, em nossa opinião, tem oferecido novas visões sobre a relação entre mito e religião na literatura da Europa setentrional. Ainda que o Xamanismo esteja em destaque (principalmente nas conexões com o Seiðr), junto à relação entre as sociedades germânicas e lapônicas (em especial Sámi), é necessário evidenciar seus esforços em salientar a expressão do pensamento sobrenatural mágico-religioso nas fontes literárias e arqueológicas.

O livro *The Viking Way*, de Neil Price (2002) com certeza ampliou de forma significativa o leque de discussões em torno das relações entre mito e religião, tendo como base de discussão os achados provenientes de uma profunda experiência arqueológica que proporcionou um enriquecimento não só das evidências apresentadas pelos autores apontados anteriormente, mas também uma problematização com embasamentos teóricos voltados para questões de alteridade.

²²É importante lembrar que Åke Ohlmarks deixa muito claro o que entende enquanto fenômeno xamânico que para ele não possui um caráter religioso, mas patológico (SCHNURBEIN, 2003, p. 123).

²³Termo cunhado pelo teólogo alemão Rudolf Otto em seu *O Sagrado (Das Heilige)*: “... eu cunho o termo “o numinoso” (já que do latim *omen* se pode formar “ominoso”, de *numen*, então, numinoso), referindo-me a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numonoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso. Como essa categoria é totalmente *sui generis*, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida” (RUDOLF, 2007, p. 38).

²⁴Apesar de a bibliografia em que nos apoiamos indicarem outros de seus escritos (“Seiður og shamanismi í Íslendingasögum” como apontado em SCHNURBEIN, 2003, p. 124), essas conclusões podem ser encontradas na sua extensa tese “Les Magiciens dans la littérature islandaise ancienne” (DILLMANN, 2006).

Um grande passo significativo nessa obra é a tentativa de comparar as categorias de Feitiçaria e Magia atribuídas a atividades sobrenaturais como o seiðr e o galðr, nos convencer das possibilidades de tratarmos tais atividades como fenômeno xamânico. O mais importante é assumir a amplitude do xamanismo enquanto categoria e a integração entre escandinavos germânicos e Sámi a fim de resolver uma série de problemas apresentados pelo espaço habitado, sendo a dependência da comida caçada um aspecto fundamental da coexistência entre essas comunidades étnicas (PRICE, 2002 p. 327).

De maneira otimista em traçando também comparações com as mais diversas fontes escritas, o autor amplia algumas ideias discutidas por pesquisadores de gerações anteriores, a maior contribuição, em nossa opinião, se dá em seu capítulo “The Supernatural Empowerment of Agression” sobre os limites do êxtase aplicados de maneira belicosa, relacionando assim os dois maiores aspectos de poder social na Era Viking, a guerra e a religião.

Ainda que seus argumentos sejam pertinentes, Neil Price admite o xamanismo voltado para categorias extáticas, como falamos, extremamente amplas. Seu esquema final envolvendo a figura de Odin no centro como portador de poderes sociais polarizados entre Guerra e Religião pressupõe ainda mais categorias de gênero também binárias, entrando em conflito com uma condição muito especial ao seið, o ergi, a feminilização ritualística. Se por um lado admite-se o papel extático feminino e masculino na guerra, por um outro eles se dividem em esferas masculinas e femininas²⁵.

Em seu *Shamanism in Norse Myth and Magic*, o pesquisador Clive Tooley (2009) se propõe a analisar um abrangente escopo de fontes nórdicas, poemas “éddicos”, sagas islandesas, narrativas finlandesas, textos latinos e mesmo relatos tardios de viajantes, para examinar a possibilidade de práticas xamânicas entre os nórdicos. Seus objetivos englobam o melhor entendimento do material poético do repertório Germânico Escandinavo, evitando a facilidade de conclusões acríticas na simples aceitação da sacralidade poética, mas também sem pretender a um trabalho sobre motivos e estruturas literárias.

Ainda que o seu entendimento de xamanismo, enquanto atividade de mediação com o mundo espiritual, praticada por populações caçadoras e de pouca hierarquia social, seja bem ampla, ele a define melhor quando traça um paralelo entre as populações germânicas escandinavas e diversas culturas euroasiáticas (Sámi, Finlândia Khanti, Mansi, Daur e Nipônica) e europeias (em especial um panorama das práticas coletadas na literatura grega e em documentação medieval), a fim de elaborar um quadro geral de práticas xamânicas²⁶.

Partindo do ponto de vista da existência de um xamanismo “clássico”, centrado nas práticas xamânicas siberianas, o autor torna-se pessimista em relação à existência de crenças e práticas entre os nórdicos pré-cristãos ou na literatura tardia: ainda que exista algum resquício das crenças e ritualística nos escritos escandinavos, provavelmente são motivos literários, distantes do que o pesquisador considera como indícios concretos de

25Um esquema completo pode ser observado em PRICE, 2002, 391.

26Uma metodologia adotada previamente por Åke Ohlmarks.

tais práticas. Nesse sentido há, surpreendentemente, uma aproximação muito clara com certas práticas báquicas encontradas na antiga Grécia²⁷, principalmente em relação às práticas de Seiðr (TOOLEY, 2007, p. 582).

É na discordância de tratar o seiðr como xamanismo que se encontra o maior ponto de assimetria entre os estudos de Clive Tooley com Neil Price. Tooley critica essa visão ampla sobre o seiðr, principalmente quando estamos relacionando essas práticas com atividades beligerantes, discordantes das representações em fontes literárias e apoiada em evidências arqueológicas insuficientes²⁸.

Quando comparados os pontos de aproximação entre seiðr e xamanismo, sobretudo siberiano (eleito “clássico” pelo autor), alguns problemas passam a surgir: escassez de fontes que confirmem essa ligação, a descrição e natureza das fontes e a descrição isolada das atividades supostamente xamânicas, que pode corresponder a alguma estrutura conceitual de natureza, porém não sendo suficiente para sustentar a existência das práticas mágico-religiosas dessa natureza.

O aspecto curativo pela apreensão da alma do doente não está presente no seiðr, mesmo sendo observado entre os Tietjä. Difícil de observar, também, a projeção da alma, mesmo sendo facilmente encontrado nas tradições xamânicas circumpolares. A adivinhação é uma prática central descrita desde os relatos entre os antigos germânicos, ainda que secundária para o Xamanismo. Mesmo a proximidade com a cultura Sámi não garante necessariamente o conjunto de práticas, como demonstrado na investigação do gandr, a atividade que envolve a conjuração de espíritos perigosos (Gigantes, na sua maioria) para a execução de tarefas diversas ou ritos iniciatórios. Porém as implicações dessas conjurações estão mais próximas aos paralelos encontrados na bruxaria no resto da Europa medieval, que propriamente o *kamlanie* xamânico Sámi.

Algumas representações cosmográficas trazem algumas semelhanças com práticas Fínicas ou Lapônicas: a imagem do Freixo-mundo associada com o guardião (*vörðr*) Heimdallr da mesma forma que uma árvore animada guarda uma granja, também associada sacrificialmente à Odin²⁹. Na verdade a representação da árvore conecta a cultura germânica setentrional com práticas xamânicas sub-circumpolares. Uma representação do eixo mundo pode ser encontrada na figura de Thor, onde a semelhança com a tradição circumpolares estaria na localização da estrela Polar na ponta desse eixo, no caso a pedra cravada na cabeça de Thor, usualmente identificada no culto aos postes dos salões escandinavos, *öndvegissúlur*. Apesar da semelhança, Tooley defende que apenas esse comparativo não ilumina a questão da existência do Xamanismo entre os escandinavos germânicos.

27O melhor exemplo nesse sentido que vem a nossa mente é claramente a tragédia grega As Bacantes do dramaturgo Eurípedes.

28O que sinceramente não compreendemos, tendo em vista que Clive Tooley deixa claro em sua obra o apreço pela pesquisa arqueológica de Neil Price no campo em questão.

29Um ponto de discordância do autor sobre as características xamânicas relacionadas à mitologia que envolve Odin e seu suplício no Freixo cósmico, é que toda a sua obtenção de conhecimento não está relacionada a nenhum contexto de práticas ritualísticas que poderíamos considerar como xamânicas, devendo ser relacionadas a práticas sacrificiais.

Clive Tooley adota o mesmo posicionamento cético do pesquisador Åke Ohlmarks em relação a existência de xamanismo entre os escandinavos germânicos, em oposição a Dag Strömback, que segundo ele teria sido “seduzido por certas semelhanças que ele viu nas práticas dos vizinhos mais próximos dos nórdicos, os Sámi, enquanto não levou em conta as grandes diferenças”³⁰ (TOOLEY, 2007, p. 588).

Conclusão: sobre a existência ou inexistência do fenômeno xamânico

O longo debate acadêmico sobre a existência do xamanismo na Escandinávia esbarra algumas limitações fundamentais, poderíamos falar sobre a natureza de trabalhos considerados basilares para o debate, como Otto Höfler a quem Mircea Eliade muito deve em sua obra³¹ e a dificuldade em propor novas problemáticas, que nos parece ser superadas lentamente pelas últimas produções. Entretanto gostaríamos de concluir com aquilo que consideramos mais crítico: a dificuldade de estabelecer definições e atribuir evidências ao fenômeno xamânico.

Como apontado desde o início, há um fascínio das fontes advindas desde a antiguidade, passando pelas missões exploratórias até a intelectualidade contemporânea sobre a temática. A narrativa e os fatos se amarram de maneira que é complicado olhar para as descrições em cada um dos seus recortes históricos e se perguntar que verdades ali estão contidas. A ideia ocidental do Xamanismo é moldada a partir de suas várias experiências enquanto observadora de culturas alheias, distantes, “estranhas”. Acreditamos ser difícil mesmo caminhar entre uma mitologização do tema, que permeia nosso pensamento no mundo moderno: “A maioria dos escritores criam de maneira acrítica seus próprios perfis sobre o xamã a partir das “areias movediças” daquilo que foi publicado anteriormente. Fazendo isso, eles quase sempre ignoram os crentes e as pressões externas que devem estar experimentando”³² (FLAHERTY, p.208).

Preocupados com o que o Xamanismo possa, ou deva, parecer, perdemos muitas vezes a noção de que esse fenômeno, enquanto experiência humana, se modifica, da mesma maneira como as nossas percepções sobre a temática. Ademais, precisamos levar em consideração os contextos nos quais os relatos são construídos: as ditas manifestações xamânicas se transformam, se modificam, desaparecem, resistem? A que serve a descrição do outro nesse ponto? Somos dependentes desses olhares, feitos amplamente por pessoas que não estavam inseridos ali e nisso o material poético e prosaico escandinavo também

30“...seduced by certain similarities he saw in the practices of the Norsemen’s nearest neighbours, the Sámi, whilst not taking sufficient account of the huge differences”.

31Isso nos parece ser material para um novo trabalho, a primeira vez que nos deparamos com esse problema foi na crítica de Carlo Ginzburg em seu *Mitos, Emblemas, Sinais* ao examinar as críticas de vários pesquisadores em razão do lançamento do trabalho de Georges Dumézil *Mythes et Dieux des Germains* (GINZBURG, 1989). Várias concepções sobre o xamanismo escandinavo advêm de autores que possuíam agendas políticas escusas, nos preocupamos em entender em como o debate pode trabalhar com a hipótese do xamanismo germânico (excluindo os Sámi) por razões puramente anacrônicas.

32“Most writers uncritically create their own profiles of the shaman from the shifting sands of what was published before them. In doing so, they almost always ignore the believers and what external pressures they might have been experiencing”.

pode ser observado pelo estranhamento de suas narrativas em relação aos povos Sámi e a sua cultura.

A grande discussão não deveria ser pautada pela existência ou não um fenômeno xamânico na Escandinávia, mas o que podemos atribuir como Xamanismo, em como devemos compreender esses fenômenos. A falha do estabelecimento dos padrões metodológicos se devem pela pluralidade de suas manifestações e as transformações que, infelizmente, são ofuscadas em detrimento de pesquisas que visam apenas provar a existência de um fenômeno sem ao menos defini-lo.

Em nossa opinião o fenômeno existiu e existe na Escandinávia em diversas formas. A crítica não é feita de modo a esgotar os argumentos sobre o fenômeno, ela apenas questiona a sua natureza. Creio que a partir daqui podemos nos beneficiar muito mais em entender o lugar desse fenômeno seja nas fontes as quais está inserido, seja nas recepções modernas que de alguma forma revalorizam essas representações.

Referências Bibliográficas

- ACERBI, Giuseppe. *Travels Through Sweden, Finland, and Lapland, to The North Cape in The Years 1798 and 1799*. Londres: Joseph Mawman, vol. 1 – 2. 1802.
- BUCHHOLZ, Peter. *Schamanistische Züge in Der Altisländischen überlieferung*. Bamberg: Aku Fotodruck U. Verlag, 1968.
- CARPINE, Giovanni da Pian del. Relation du voyage de Jean du Plan Carpin, cordelier, qui fut envoyé en Tartarie par le pape Innocent IV, l'an 1246. In: BERNARD, Jean Frédéric Bernard, *Recueil de Voyages au Nord, Contenant Divers Mémoires Très Utiles au Commerce & à La Navigation*. Amsterdam, 1725 – 1738, vol. 7, pp: 330 – 424.
- DILLMANN, François-Xavier. *Les Magiciens Dand L'Islande Ancienne: études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, 2006.
- EINHORN, Paul. *Ueber die Religiösen Vorstellungen der Alten Völker in Liv- un Ebstland: Drei Schriften von Paul Einhorn un eine von Johann Wolfgang Böckler, aufs neue wieder abgedruckt mit einer seltenen Nachricht Friedrich Engelken's über den grossen Hunger 1602*. Hanôver, 1968.
- ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as Técnicas Arcáicas do Êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FLAHERTY, Gloria. *Shamanism and The Eighteenth Century*. Nova Jersey: Princenton University Press, 1992.
- FLECK, Jere. The Knowledge-Criterion in The Grímnismál: the case against shamanism. *Arkiv för Nordisk Filologi*, Lund: C. W. Gleerup, v. 86, 1971, pp. 49 – 65.
- HÖFLER, Otto. *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt: Moritz Diesterweg, 1934.
- HOLMBERG, Uno. *Der Baum des Lebens*. Helsingque: Litt.-Ges. 1922.
- HULTKRANTZ, Åke. Mircea Eliade: schamanologe oder zauberlehrling. In: DUERR, Hans Peter. *Sehnsucht Nach Dem Ursprung: zu Mircea Eliade*. Frankfurt: Syndikat, 1983, pp. 161 – 173.

- LANGER, Johnni. Xamanismo nórdico. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, pp. 564 – 565.
- OHLMARKS, Åke. *Studien Zum Problem des Schamanismus*. Lund: Gleerup, 1939.
- PIPPING, Rolf. Oden i Galgen. In: *Studier i Nordisk Filologi*, Helsingue: A. -B. F. Tilgmanns Tryckeri, v. 18, n. 2, 1928, pp. 1 – 13.
- POLO, Marco. *The Descriptions of the World*. Nova Iorque: AMS Press, 1976.
- POLOMÉ, Edgar. Schamanismus in Der Germanischen Religion? In: HAUCK, Karl. *Der Horizont Der Götterbild-Amulette aus Der Übergangsepoche von Der Spätantike zum Frühmittelalter*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, pp. 403 – 420.
- PRICE, Neil. *The Viking Way*. Uppsala: Aun 31, 2002.
- RUDOLF, Otto. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Dinodal/EST; Petrópolis: vozes, 2007.
- SCHEFFER, Johann. *Lappland*. Frankfurt: Christiani Wolfii, 1673.
- SCHNURBEIN, Stefanie V. Shamanism in The Old Norse: a theory between ideological camps. In: *History of Religions*, v. 43, n. 2, 2003, pp. 116 – 138.
- SCHRÖDER, Franz Rolf. *Altgermanische Kulturprobleme*. Berlim: W. de Gruyter: 1929.
- STRÖM, Åke von; BIEZAIS, Harald. *Germanische und Baltische Religion*. Estugarda: Kohlhammer, 1975.
- TOOLEY, Clive. *Shamanism in Norse Myth and Magic*. Academia Scientiarum Fennica: Helsingue, vol. I – II, 2009.
- STRÖMBÄCK, Dag. *Sejd: textstudier i nordisk religionshistoria*. Estocolmo: Geber, 1935.
- VACA, Alvar Núñez Cabeza de. *Naufragios*. Library of Congress: Virgínia, 2004. Disponível em <http://www.gutenberg.org/ebooks/11071>, acesso em 01 de setembro de 2015.
- VRIES, Jan de. *Altgermanische Religionsgeschichte*. De Gruyter: Berlim, 1956.

A construção da identidade cristã pela Jóns saga helga

Arno Maschmann de Oliveira¹

André Araújo de Oliveira²

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.29527

Resumo: O presente artigo é resultado de análises iniciais, tem como objetivo explicar a construção da identidade cristã por meio de um processo de alterização das práticas pré-cristãs. Para isso utilizaremos a *Jóns saga helga*, a saga do santo Jón, que narra a vida e milagres do primeiro bispo de Hólar. Por meio dos conceitos de Marginalização de Le Goff (2010) e Identidade de Woodward (2000), demonstraremos que a construção da identidade cristã foi um fenômeno paralelo a estigmatização dos costumes e práticas pré-cristãs

Palavras chave: Islândia, Cristianização, Bispo.

The development of the christian identity through the Jóns saga helga

Abstract: This article is the result of early analysis, aims to explain the construction of Christian identity through an othering process of pre-Christian practices. For this we use the *Jons saga helga*, the saga of St. Jón, which chronicles the life and miracles of the first bishop of Hólar. Through the concepts of marginalization of Le Goff (2005) and Woodward's Identity (2000), we will demonstrate that the construction of Christian identity was a parallel phenomenon of stigmatization of pre-Christian customs and practices

Keywords: Iceland, Christianization, Bishop.

La construcción de la identidad cristiana a través de la Jóns saga helga

Resumen: Este artículo es resultado de las análisis iniciales, tiene como meta explicar la construcción de la identidad Cristiana a través de un proceso de otredad de las prácticas pre-cristianas. Para eso utilizamos la *Jóns saga helga*, la saga del santo Jón, que narra la vida y milagros del primero bispo de Hólar. A través de los conceptos de marginación de Le Goff (2010) y Identidad de Woodward (2000), se demuestra que la construcción de la

¹ Prof. Dr. aposentado da Universidade Federal de Alagoas. E-mail: arno_m_o@hotmail.com

² Mestre pela Universidade Federal do Maranhão, membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE). E-mail: andre3k.oliveira@gmail.com

identidad Cristiana era una estigmatización paralela de los costumbres y prácticas precristianas.

Palabras – clave: Islândia, Cristianización, Obispo.

Recebido em 05/09/2014- Aprovado em 30/09/2015

A história da Islândia³ se inicia tradicionalmente com sua colonização⁴. A historiografia delimitou o período da colonização tendo como advento a chegada dos primeiros colonos vindos das Noruega em 874 até a primeira *Alþing*⁵ da ilha em 930. Grande parte da história inicial da Islândia foi preservada na *Íslendingabók*⁶ e na *Landnámabók*⁷. A ilha foi colonizada por noruegueses que buscavam novas terras fora do domínio do Haroldo Cabelos-Belos⁸, o primeiro rei que ascendeu no poder na região da Noruega.

Junto com os primeiros colonizadores veio a crença dos seus antepassados em deuses como Odin, Thor e Loki⁹. Esta religiosidade tinha a característica de ser politeísta, sem dogmatismo e heterogênea. A crença escandinava pré-cristã, apesar de estereotipada pela mídia e sociedade contemporânea, não era produtora de discursos únicos, mas uma miríade de versões sobre a mesma história e possivelmente de diferentes interpretações dos mesmos deuses. Essa religiosidade chegou a nós na contemporaneidade por meio de

³ A Islândia é um país nórdico insular europeu situado no oceano Atlântico Norte. Possui uma área de 100 mil km², oscilando sua elevação do nível do mar até 2,1 km de altitude no *Hvannadalshnukur*. O país apesar de seu pequeno tamanho possui 14 vulcões ativos, que constituem grande parte de seu território, e as temperaturas oscilam entre -3°C no inverno e 13°C no verão. A ilha central que constitui o país está a 970 km da Noruega, a região continental europeia mais próxima. Para se ter uma perspectiva, o país tem a área de aproximadamente a mesorregião do Centro-Sul Mato-grossense (CIA, 2015).

⁴ Autores como a Lesley Abrams (2012), analisam esse fenômeno de migração dos povos oriundos da Escandinávia com o conceito de diáspora, em vista que na historiografia contemporânea a migração de povos para terras além-mar se tornou um objeto de análise. Além da colonização da Islândia, também se pode incluir na diáspora escandinava a colonização da Groelândia e do Canadá.

⁵ Em português pode-se traduzir como Assembleia Geral.

⁶ Livro dos Islandeses, é uma produção do início do séc. XII do monge Ari Þorgilsson. O livro é dividido em 9 partes e uma genealogia. Ele descreve: as razões para a colonização; como as leis chegaram a ilha; a constituição da *Alþing*; a colonização e descoberta da Groelândia; a conversão para o cristianismo; e os primeiros bispos da ilha; entre outras coisas (HOLMAN, 2003, p.50).

⁷ O Livro da Colonização, descreve em 100 capítulos como a ilha foi encontrada, seus primeiros colonizadores assim como uma genealogia dos seus primeiros habitantes. Sua autoria é desconhecida, a hipótese mais aceita é sua produção coletiva durante as *Alþing* (HOLMAN, 2003, p.50).

⁸ Haroldo Cabelos-belos, também conhecido como Haroldo I, foi o primeiro rei do que hoje é entendido como a Noruega. Ele conseguiu “unificar” o poder 870 e reinou até sua morte em 930. Antes da unificação do poder, a política local era controlada por vários poderes locais. Com a vitória do Haroldo I em uma série de batalhas o poder da região, antes dividido entre vários reinos, viu-se pela primeira vez unificado em uma só dinastia (HOLMAN, 2003, p.119).

⁹ O que hoje é entendido como a religiosidade ou religião, na Escandinávia medieval era vista como os costumes ou hábitos, o *síðr*. A conversão, *síðaskipti*, para os islandeses foi uma mudança dos antigos costumes, *fornsíðr*, para os novos costumes, *nýrsíðr* (OLIVEIRA, 2015, p. 111).

escritos cristãos do século XII em diante, produzidos na Islândia que havia sido convertida a aproximadamente 2 séculos (LANGER, 2005, p.168).

O cristianismo chegou à Islândia antes do início das migrações massivas vindas da Noruega. A ilha já era habitada escassamente por pessoas vindas de outras regiões como Escócia e Inglaterra. Dentre seus primeiros habitantes, se tem conhecimento da presença de monges possivelmente vindos da Irlanda ou Escócia¹⁰. Esses primeiros cristãos abandonaram a ilha antes da chegada dos colonizadores sendo que seus vestígios (cruzes, sinos e livros) ainda estavam presentes.

A primeira tentativa de evangelização da ilha ocorreu, segundo os registros escritos, com a atividade missionária do Porvald Korðransson e o bispo Freferik da Saxônia, ambos enviados pelo Arcebispo Adalgad de Bremen no final do século X. A evangelização não foi muito efetiva, principalmente após o assassinato de dois homens, resultando na necessidade de fuga da ilha de ambos missionários. A ilha voltaria a ter atividade missionária uma década depois, contudo a evangelização foi igualmente ineficiente. Os evangelistas enviados pelo rei norueguês Olavo I, destruíram vários locais de culto pré-cristão e se viram obrigados a escapar da ilha (BRINK, 2008, p. 624).

A cristianização da Islândia só iria ocorrer de fato no verão de 999¹¹. Quando dois islandeses cristãos exilados¹², GizzurHvít e HjaltiSkeggjason, voltaram sem permissão e se dirigiram a *Alþing*¹³ para falar com todos os *goðar*¹⁴. Na assembleia os dois propuseram a cristianização da Islândia para aplacar a ira de Olavo I. Isso se deve, em que anos anteriores, com o retorno dos evangelistas, que comunicaram a falha na tentativa de

¹⁰ Achados arqueológicos referentes a 2002 discorrem sobre a presença de comunidades cristãs isoladas de origem Gaélica (AHRONSON, 2009). Agrega-se a essa informação a narrativa presente na *Íslendingabók* e *Landnámabók* sobre a presença de cristãos que existiram na ilha.

¹¹ A data em questão ainda é um tema de debate na historiografia, onde na mais contemporânea (BOYER, 2004; SELF, 2010; SANMARK, 2004; VÉSTEINSSON, 2000; WILLIAMS, BIBIRE, 2004) defende-se a data de 999 ao invés do tradicional ano 1000.

¹² Por blasfemar os deuses.

¹³ A *Alþing* foi o coração do sistema político islandês. Sendo estabelecida em 930, foi estruturada com base no *Gulaping* norueguês. A *Alþing* era realizada em uma planície, conhecida como *Þingvellir*, no qual todos homens livres, não exilados, poderiam participar. A reunião ocorria durante duas semanas durante o solstício de verão para resolver disputas e querelas que não poderiam ser resolvidas nas assembleias distritais, *þing*. Se o debate não chegasse a um ponto comum a decisão sobre o caso, ou queixa, seria responsabilidade do *logsgumadr*. O *logsgumadr* era um cargo eletivo e rotativo, no qual um *goði* poderia ser eleito para um mandato de 3 anos, onde ele deveria pronunciar a cada *Alþing* um terço das leis (HOLMAN, 2005, p. 26-27).

¹⁴ Os líderes locais eram chamados de *goði*, no singular *goðar*. A historiografia se divide em duas vertentes sobre a ótica que deve tomar sobre a evolução das relações políticas. A primeira a se utiliza da *Grágás*, primeiro conjunto de leis islandesas, para defender que o número de *goði* aumentou de 36 para 39 durante os primeiros anos da ilha pós-colonizada. A segunda interpretação historiográfica analisa as *Íslendingasögur*, sagas de família, e apresenta a leitura de que o número de chefes reduziu de 60 até 20. Mas ambas as vertentes historiográficas concordam com a centralização do poder após o advento da interferência política norueguesa em 1220. Era visto como vantajoso para um *goðar* se tornar membro da *hird*, “corte”, real. Progressivamente os líderes islandeses foram se vinculando a *hird* em troca do seu *goðorð*, “direito de chefia”, ou dando permissão para administrar o *goðorð*. Com a posse de todos os *goðorð* em 1264 o rei anexou a região a Noruega por meio do juramento mandatório de fidelidade ao rei, *konungr* (SIGURDSSON, 2008). Na Islândia pré-cristã os *goðar* também possuíam uma função no culto a deuses específicos no edifício de culto chamado de *hof*. (SUNDQVIST, 2008, p. 224)

converter o povo islandês, o rei prometeu matar os islandeses que estavam na Noruega. Desta forma, Gizzur e Hjalti, se ofereceram para levar o cristianismo para a ilha e assim salvar seus conterrâneos¹⁵.

A *Alþing* do verão de 999 foi muito agitada. Discussões acaloradas quase levaram ao derramamento de sangue na terra considerada sagrada. No final, foi decidido que todos deveriam ser cristãos e os não batizados se batizariam. Entretanto três práticas seriam mantidas: o infanticídio de recém-nascidos por meio da exposição¹⁶; comer carne de cavalo¹⁷; e o sacrifício aos deuses deveria ser feito em segredo¹⁸. Essas práticas seriam abandonadas alguns anos depois, principalmente após participação mais ativa dos missionários e bispos na sociedade islandesa.

A cristianização da Islândia é vista por meio da historiografia tradicional como um processo pacífico. A compreensão da violência na conversão é uma teoria recente, sendo apresentada pelo artigo de Kathleen M. Self (2010). Neste artigo a autora analisa o conflito na conversão dos islandeses, descritos pelos mesmo nas narrativas medievais, através de discursos coercivos, que possuem uma violência intrínseca. Usando uma documentação diferente da analisada nessa pesquisa, a autora apresentou um pilar para esse projeto, no qual, a cristianização da Islândia não foi pacífica, apesar do pouco derramamento de sangue, a violência dessa mudança de costumes está nos discursos clericais que buscavam continuamente à conversão dos ainda não cristãos.

É imperativo ressaltar que compreendemos uma diferenciação entre conversão e cristianização. O conceito de conversão e cristianização é um termo que causa muita confusão, sendo que, uma das fontes desta confusão é sua definição. James C. Russell (1994) compilou uma análise das definições, no qual inicialmente “conversão” é a modificação comportamental e ideológica do indivíduo, resultando em uma nova visão de mundo¹⁹. Arthur Darby Nock (1933) adiciona a essa reflexão que a conversão implica numa grande mudança consciente, que o antigo é errado e o novo é certo (SANMARK, 2004, p.13).

O primeiro bispado islandês se iniciou em 1056 na cidade de Skálholt. O primeiro bispo da Islândia, Ísleifr Gizurarson, foi nomeado pelo arcebispo de Hamburgo

¹⁵ A narração dos eventos segundo a documentação claramente apresenta juízo de valor e, sendo assim, tendenciosa. Contudo, ainda serve como referência para a cronologia dos fatos, em vista que outras documentações reforçam a versão da *Íslendingabók*.

¹⁶ Os islandeses tinham a crença de um equilíbrio da população da ilha seria necessário pois os recursos naturais não eram muito vastos (ZORICH, 2007, p.48). Essa mesma reflexão foi utilizada durante a cristianização da ilha na *Alþing* de 999. A proposta inicial foi a criação de uma lei para os cristãos e outra para os pagãos, contudo após refletir sobre a situação o *logsgjafmaðr* decidiu por uma só lei para todos. A unidade da identidade era imperativa para os islandeses (GARIPZANOV, 2014).

¹⁷ Prática vinculado ao *blót*, sacrifício animal na religiosidade pré-cristã (LANGER, 2011, p. 8).

¹⁸ Característica peculiar na cristianização da Islândia. Apesar de oficialmente terem se cristianizado, as práticas de seus antepassados permaneceram. Deixando claro que o batismo foi um claramente político, e não desejava alterar as práticas dos seus antepassados.

¹⁹ Entre a vasta produção historiográfica nacional o professor Ruy de Oliveira Andrade Filho (2009) realiza exposição no qual diferencia ambos os conceitos problematizando a conversão do Reino Visigodo ao catolicismo.

– Bremen Adalberto de Bremen. Ísleifr, durante seu tempo de ofício, introduziu o cristianismo e deu o advento à comunidade cristã na ilha. Na sede episcopal, localizada nos terrenos de sua família, ele fundou uma escola que instruiria Jón Ögmundarson. Jón²⁰, aos 54 anos, assumiria a responsabilidade de criar o segundo bispado da Islândia em Hólar em 1106.

Orri Vésteinsson no seu livro (2000) e tese de doutorado (1996), analisou as relações políticas e as mudanças sociais na Islândia durante os primeiros 5 séculos depois da chamada cristianização oficial. Vésteinsson defende uma forte presença e influência política na nomeação dos bispos²¹, assim como a produção seletiva de informações na compilação de documentos escritos. Além do trabalho impressionante de Vésteinsson o segundo grande trabalho sobre a cristianização da Islândia foi a pesquisa de Dag Strömbäck (1975), o qual, apesar de datado, pode ser entendido como um dos maiores trabalhos sobre a cristianização da Islândia.

Vésteinsson e Strömbäck são os dois grandes pesquisadores que dedicaram suas pesquisas para o recorte da conversão e cristianização da Islândia. Desde então não se tem mais uma pesquisa historiográfica significativa sobre o tema. Deixando um leque historiográfico jamais trabalhado no exterior, e principalmente no Brasil, a problematização da construção da Identidade islandesa, não por meio dos debates políticos, mas delimitada pela religiosidade²². A indagação de como ocorreu a construção da identidade cristã na conjuntura social da Islândia recém convertida?

O cristianismo que buscaremos como resultado do processo de conversão, não é o mesmo que chegou à Escandinávia, mas o resultado de um possível sincretismo²³, modificada pela sua nova realidade e meio social como produto de um diálogo desigual com os costumes religiosos pré-cristãos²⁴. No qual, esse cristianismo é resultado do hibridismo não sendo uma mistura harmônica, mas uma mesclade poderes e influências desiguais, resultando em uma apropriação dos hábitos religiosos pré-cristãos (BURKE, 2013, p.41). Apesar de partilhar o local e diversos aspectos da cultura em suas vidas

²⁰ Alguns anos após sua morte ele seria canonizado no ano de 1200 (ÁRNASON, 2003).

²¹ Ísleifr Gizurarson era um godar, possuindo assim claro poder político nas *Bing* e *Alþing*. Ele foi o filho de Gizzur com sua terceira esposa, *godí* que teve papel fundamental na cristianização da ilha na *Alþing* de 999. Ao morrer com em 1080 teve o legado continuado pelo seu filho Gissur Ísleifsson no bispado de Skálholt e sua aluno, Jón, no novo bispado de Hólar (VÉSTEINSSON, 2000, p.21).

²² Uma outra pesquisa, mais singela, sobre a construção da identidade na Escandinávia medieval foi a do Ármann Jakobsson (2009), na qual a alimentação é um elemento de criação de identidade cultural no norte europeu.

²³ Esse novo cristianismo sincrético não é uma realidade somente na Islândia mas ocorreu em outros locais, como por exemplo na Noruega. Ao realizar análises arqueológicas dos túmulos e dos martelos de Thor, a professora Nordeide (2007) encontrou uma tendência, no qual os martelos de Thor serviriam como um indicador do avanço do cristianismo na Noruega, do sudeste ao norte, assim como os túmulos. Os túmulos com o avanço do cristianismo apresentavam características cristãs e pré-cristãs. Como túmulos enterrados em Igrejas com indícios de culto nórdico e túmulos cristãos enterrados a forma pré-cristã.

²⁴ Essa reflexão surgiu a partir da leitura de uma comunicação realizada na 13ª Internacional Saga Conference, no qual foi trabalhado elementos do imaginário pré-cristão nas sagas de bispos (MCCREESH, 2006).

cotidianas ocorre uma síntese de uma nova identidade cristã²⁵ (WOODWARD, 2000, p.8).

A *Jóns saga helga*, foi composta originalmente em Latim na forma de *Vita*. Contudo, o original em latim se perdeu, deixando para a contemporaneidade somente a versão transcrita para o Nórdico Antigo. A Saga do santo Jón apesar de ser entendida como um texto único, existem três versões diferentes: A *Jóns saga helga* S²⁶ possui somente uma tradução para o inglês, no mesmo compêndio que as *Guðmundarsögur*²⁷ produzido em 1905 por Gudbrand Vigfusson e F. York Powell; A *Jóns saga helga* L²⁸ por ser uma revisão do texto original está presente também na tradução de 1905, mas somente alguns trechos e não sua totalidade. Outro local aonde é possível encontrar trechos da documentação traduzida é numa tradução de 1965 feito por Jacqueline Simpson; por fim, a *Jóns saga helga* H²⁹ é uma edição integral da primeira saga com mais milagres inclusos, que infelizmente só possui uma tradução “recente” para o Dinamarquês que dificulta a sua análise (WOLF, 2013, p. 180-197).

A documentação é claramente tendenciosa e teleológica para o futuro do bispo. Antes mesmo de nascer ele seria levado à grandiosidade, pois sua mãe era a filha de um dos primeiros homens que aceitou o cristianismo (JÓNS SAGA HELGA, p.536). Quando criança, sua família visitou a corte do rei dinamarquês Suêno I, e lá a rainha o defendeu de sua mãe, que desejava bater em suas mãos por se comportar mal, dizendo que possuía mãos de bispo (JÓNS SAGA HELGA, p. 537). Nessa mesma visita o bispo tocou uma música na harpa real, que lhe foi ensinada pelo rei Davi, a qual emocionou o rei que o convidou a permanecer mais tempo com ele (JÓNS SAGA HELGA, p. 542). A

²⁵ Essa nova identidade cristã, construída para os antigos seguidores da religiosidade pré-cristã é a osmose gradual de elementos de ambas religiosidades, pré e cristã, pois segundo a ótica de Garipzanov (2014) auxiliaria no processo de transição de uma religiosidade mais tradicional para o cristianismo recém-chegado (GARIPZANOV, 2014, p. 3).

²⁶ É a versão mais antiga da saga sobre o Bispo Jón Ógmundarson, provavelmente foi escrita em associação com a *Vita* latina de Gunnlaugr Leifsson comissionada pelo bispo Guðmundr Arason. Sendo que esta saga pode ser considerada uma versão resumida da sua *Vita*. Essa saga é composta pelos manuscritos: AM 221 fol.(ca. 1275–1300, defective), AM 222 fol.(ca. 1700), AM 234 fol.(ca. 1340), AM 235 fol. (ca. 1400, defective), AM 391 4to (ca.1690), AM 393 4to (ca. 1700), BLAdd 4867 (ca. 1675–1700), BLAdd 5313 (ca. 1750–1800), Kall 616 4to (ca. 1700–1800), Kall 618 4to (ca. 1725–50), Kall 619 4to (ca. 1750–1800), Lbs 839 4to (ca. 1750–75), Lbs 1442 4to (ca. 1725), Lbs 2243 4to (ca. 1840–50), NBO 367 4to (ca. 1700–1800), NKS 1201 fol. (ca. 1700–1800), NrA 57 (ca. 1330), rask 30 (ca. 1800), TCD 1028 (ca. 1750), and Thott 1770 4to (ca. 1750–1800, defective) (WOLF, 2013, p.180).

²⁷ Sagas de Guðmunr, outro bispo islandês que teve sua vida e milagres registrados pelas *biskupasögur*. Guðmundr foi bispo de Hólar de 1203 até 1237.

²⁸ Uma versão revisada do início do século XIV, baseado na sua primeira versão mas lembra a terceira versão da saga. Composta pelos manuscritos: AM 205 fol.(1644), AM 210 fol. (ca. 1600–1700), AM 219 fol.(ca. 1370–80, defective), AM 396 fol. (1676), AM 392 4to (ca. 1600–1700), Don. var. 1 vol. XII (ca. 1700), JS 21 fol. (1841), JS 629 4to (ca. 1825–50), Lbs 140 4to (ca. 1750–90), Lbs 671 4to (1846–8), Lbs 795 4to (ca. 1700–1800), Lbs 1402 4to (ca. 1852), Lbs 1573 4to (ca. 1820–30), NKS 1202 fol. (1768), NrA 57 (ca. 1330), Stock. Papp. fol. no. 2 (1689), Stock. Papp. 4to no. 4 (ca. 1600–50), Stock. Perg. fol. no. 5 (ca.1350–65), and Thott 1748 4to (ca. 1760–70) (WOLF, 2013, p.186).

²⁹ Composta pelos manuscritos: AM 392 4to (ca. 1600–1700) and Stock. Papp. 4to no. 4 (ca. 1600–50) (WOLF, 2013, p.193).

compilação da documentação possui um claro juízo de valor e intencionalidade na sua produção, a defesa da sacralidade do bispo perante os leitores de sua *Vita*.

O bispo Jón tem sua *Vita* repleta de milagres, desde a sedimentação das bases para construção da Igreja até o momento de sua morte. Ao ser escolhido o local que a Igreja seria erigida, Jón colocou sua capa no chão e o gelo que impedia a construção da Igreja derreteu e a grama voltou a crescer (JÓNS SAGA HELGA, p. 560). Ao morrer o santo impôs sua vontade nas pessoas que carregavam seu corpo pela forma de uma imobilidade o qual só autorizou a movimentação do corpo após o retorno do seu anel episcopal (JÓNS SAGA HELGA, p. 567).

Durante seu bispado Jón causou mudanças na relação dos cristãos os seguidores dos antigos costumes, essas mudanças auxiliariam na constituição das comunidades cristãs e do sentimento de unidade. No seu primeiro ano como bispo andou por sua diocese, “ele repreendeu os homens maus com o poder que lhe foi dado por Deus, e fortaleceu os homens bons³⁰” (JÓNS SAGA HELGA, p. 550). Ele construiu uma escola na sede episcopal e contratou um homem de Gotland para ensinar os futuros membros do clero (JÓNS SAGA HELGA, p. 552).

Por meio do convívio e da mudança de práticas o cristianismo foi progressivamente se tornando parte do cotidiano local eram realizados banquetes na sede episcopal, no qual se lia a Bíblia, assim aumentando o contato de uma população leiga com os textos sagrados (JÓNS SAGA HELGA, p.552). Nos anos seguintes ele se tornou mais incisivo na sua oposição às práticas pré-cristãs. Evitava contato com os não cristãos (JÓN SAGA HELGA, p. 553), incentivou os cristãos a rezarem cotidianamente (JÓNS SAGA HELGA, p. 533-554).

Finalmente, o bispo proibiu todas as práticas não vinculadas ao cristianismo, nos quais sacrifícios, mágicas e amuletos deveriam ser evitados. As práticas não cristãs, chamadas de maléficas, se tornavam algo a se evitar, pois tinham uma carga “contaminadora”. Na sedimentação da identidade cristã e na delimitação do “correto”, o bispo estabeleceu implicitamente e explicitamente o “incorreto”. A potência “poluidora” do signo, que retira a ordem do universo é explicitada por Mary Douglas (2001) quando a mesma discorre sobre a Impureza ritualística.

Os objetos detentores de uma carga pejorativamente negativa levam a corrupção daqueles que os produzem. assim como se vinculam a eles (DOUGLAS, 2001, p. 22). Essa carga negativa é utilizada como uma ferramenta de marginalização, que no mundo medieval é exposta por Le Goff (2010, p.159) como “controlar ou de excluir aqueles que parecem representar um perigo para a ‘comunidade sagrada’”.

Classificamos o mundo social dividindo-o entre “nós” e “eles”, os “bons” e “maus”, classificando os indivíduos em oposições binárias, em que fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas de hierarquizar as identidades das diferenças. Onde a identidade é normatizada e a alteridade desnaturalizada, cria-se fronteiras sociais,

³⁰ Original: “... birte hann vándi menn af þrí velde es bónom vas gefet af Goðs haolfo, em styrkðe góða mann ok siðláta i maorgom godom blutom...”

como em uma sociedade cristã o não-cristão é alterizado, ou uma sociedade inicialmente não-cristã alteriza o novo credo (SILVA, 2000, p. 82-83).

A identidade não é algo nato, um indivíduo ou grupo de indivíduos não nascem com uma identidade, essa identidade é construída. Essa construção é tanto simbólica quanto social, onde a identidade adquire sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos e pelos quais ela é apresentada. A identidade é relacional, dependendo de algo fora dela para existir, e sua síntese se dá, segundo Kathryn Woodward (2000) por meio da exclusão, da construção da diferença, em que a identidade se apresenta por aquilo que ela não é, e a diferença é sustentada pela exclusão: ao se integrar em uma identidade não se pode ser o oposto dela (WOODWARD, 2000, p.9-12).

O cristianismo na Islândia necessitou se posicionar em relação a religiosidade pré-cristã. A postura inicial foi gradativamente sendo substituído por uma postura antagonica mais marcada, que pode ser exemplificada na Saga do Santo Jón, onde gradativamente o bispo foi se tornando cada vez mais antagonico aos costumes pré-cristãos. O ápice desse antagonismo pode ser encontrado quando o bispo conclamou a alteração dos nomes dos dias da semana, vindos de uma tradição pré-cristã, para nomes sem cunho pagão (JÓNS SAGA HELGA, p. 554).

Referências bibliográficas

- ANÔNIMO. Jóns saga helga. Traduzidopor VIGFUSSON, Gudbrand e YORK POWELL, F. In: VIGFUSSON, Gudbrand e YORK POWELL, F. *Origines Islandicae: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland*. Oxford: Clarendon, 1905.
- ANÔNIMO, *Hungrvaka*. Traduzidopor BASSET, Camille. Tese. Medieval Icelandic Studies. University of Iceland, 2013.
- ABRAMS, Lesley. Diaspora and Identity in the Viking Age. In: *Early Medieval Europe*. No. 20 (I). BlackwellPublishingLtd., 2012. p. 19 - 38
- ÁRNASON, Unnar. “Hver var Jón Ögmundsson?” *Vísindavefurinn*, 2003. Disponível em: <http://www.visindavefur.is/svar.php?id=3546>. Acessado em 15/01/2013.
- AHRONSON, Kristjan. *Viking-Age Communities: Pap-names and Pápar in the Hebridean Islands*. British Archaeological Report, 2009.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editoraunisinós, 2013
- BOYER, Régis. *Les Vikings: Histoire etcivilisation*. Paris: Perrin, 2004.
- BRINK, Stefan. Christianization and the emergence of the early church in Scandinavia. In: BRINK, Stefan; PRICE, Neil. *The Viking World*. New York. Routledge, 2008. p. 621 - 628
- CIA. The World Factbook – Iceland. Disponível em: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ic.html>. Acessado em: 12/09/2015
- DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge, 2001.

- GARIPZANOV, Ildar. Introduction: Networks and Conversion, cultural Osmosis, and Identities in the Viking Age. In: GARIPZANOV, Ildar (org.). *Conversion and Identity in the Viking Age*. Brepols Publishers, 2014.
- HOLMAN, Katherine. *Historical Dictionaries of the Vikings*. Oxford: The Scarecrow Press Inc., 2003.
- JACKOBSSON, Ármann. Food and the North-Icelandic Identity in 13th Century Iceland and Norway. In: JAKOBSSON, Sverrir (org.). *Images of the North: Histories – Identities – Ideas*. 2009. p. 69-79.
- LANGER, Johnni. Revelando a religiosidade Viking. *Saeculum*. UFPB, v. 12, p. 167-171, 2005.
- _____. Pagãos e Cristãos na Escandinávia da Era Viking: Uma Análise do episódio de conversão da Njáls Saga. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011.
- LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- MCCREESH Bernadine. Elements of the Pagan Supernatural in the Bishops' Sagas. In: *13th International Saga Conference*. Durham: University of Durham, 2006.
- NOCK, Arthur Darby. *Conversion*. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo. Oxford, 1933.
- NORDEIDE, Sæbjørg Walaker. The Christianization of Norway. In: *Medieval Europe Paris: 4th International Congress of Medieval and Modern Archaeology*, 2007.
- OLIVEIRA, André A. Cristianização da Escandinávia. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: Símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Ed. Hedra, 2015. p.111 - 114
- RUSSELL, James C. *The Germanization of Early Medieval Christianity*, a socio-historical approach to religious transformation. Oxford, 1994. p. 272
- SANMARK, Alexandra. *Power and conversion – A comparative study of christianization in Scandinavia*. 2004. 320 f. Tese (Ph. D. Pelo Departamento de Arqueologia e História Antiga) – Uppsala University, 2004.
- SELF, Kathleen M. – Remembering our violent conversion. In: *ELSEVIER*. Vol. 40, 2010. Disponível em: www.elsevier.com/locate/religion.
- SUDQVIST, Olof. Cult leaders, rulers and religion. In: BRINK, Stefan; PRICE, Neil. *The Viking World*. New York. Routledge, 2008. p. 223-226
- STRÖMBÄCK, Dag. *The Conversion of Iceland: A survey*. London: University College London. 1975.
- SIGURÐSSON, Jón Viðar. Iceland. In: BRINK, Stefan; PRICE, Neil. *The Viking World*. New York. Routledge, 2008. p. 571-578
- SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e diferença*, A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Editoras Vozes, 2000.
- VÉSTEINSSON, Orri. *The Christianization of Iceland: Priests, Power and social Change 1000 – 1300*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e diferença*, A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: EditorasVozes, 2000.
- WILLIAMS. Gareth; BIBIRE, Paul. *Sagas Saints and Settlements*. Brill: Leiden, 2004.
- WOLF, Kirsten. *The Legends of the Saints in Old Norse-Icelandic Prose*. Toronto: University of Toronto Press, 2013.
- ZORICH, Zach. Iceland's Unwritten saga. *Archaeology*. Volume 60, nº 2, março/abril 2007. p. 46 – 51

A sacralidade que vem das taças: o uso de bebidas no Mito e na Literatura Nórdica Medieval

Luciana de Campos¹

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.29528

Resumo: Desde a Pré-História, tanto os alimentos quanto as bebidas tiveram uma profunda ligação com os rituais religiosos. Utilizadas como uma ponte para se alcançar outros mundos, para invocar os espíritos dos mortos, para comemorar e brindar as vitórias, pedir e, posteriormente agradecer as boas colheitas e a fertilidade constante da terra, das mulheres e dos animais concedidas pelos deuses, bem ser a fonte de inspiração para a criação artística, as bebidas alcoólicas sempre desempenharam um importante papel na esfera religiosa. Na Escandinávia Medieval o hidromel era fundamental em alguns rituais religiosos que envolviam vitórias bélicas e alianças político-militares e foi a bebida que inspirou a criação da poesia tornando-a assim, sagrada. Baseado em um *corpus* literário propomos uma análise de como essa bebida foi utilizada e como se dava o seu consumo ritualístico assim como as descrições de quem o servia e para quem.

Palavras-Chaves: Bebidas sagradas; Rituais; Literatura Escandinava Medieval.

The sacredness that comes from the cups: the use of drinks in myth and Norse Medieval Literature

Abstract: From Pre-History, as much food as the drinks had a deep connection with religious rituals. Used as a bridge to reach other worlds, to invoke the spirits of the dead, to celebrate and toast the victories, ask and then thank the good harvests and the constant fertility of the land, women and animals granted by the gods as well be the source of inspiration for artistic creation, alcoholic beverages have always played an important role in the religious sphere. In Medieval Scandinavia mead it was critical in some religious rituals involving war victories and political-military alliances and was the drink that inspired the creation of poetry making it so sacred. Based on a literary corpus propose an analysis of how this drink was used and how was your ritualistic consumption as well as the descriptions of those who served and to whom.

Key Words: Drinks sacred; rituals; Scandinavian Medieval Literature.

¹ Doutoranda em Letras pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB - Programa de Pós-Graduação em Letras) e membro do NEVE, *Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos* e CEIA, *Centro Interdisciplinar de Estudos da Antiguidade* (Universidade Federal Fluminense - UFF). E-mail: fadacelta@yahoo.com.br

El carácter sagrado que viene de las copas: el uso de las bebidas en el mito y la literatura medieval nórdica

Resumen: A partir de Pre-História, tanta comida como las bebidas tenían una profunda conexión con los rituales religiosos. Se utiliza como un puente para llegar a otros mundos, para invocar a los espíritus de los muertos, para celebrar y brindar por las victorias, pregunte y luego gracias a las buenas cosechas y la fecundidad constante de las tierras, las mujeres y los animales otorgados por los dioses, así sea la fuente de inspiración para la creación artística, las bebidas alcohólicas siempre han jugado un papel importante en el ámbito religioso. En Escandinavia medieval Mead fue crítico en algunos rituales religiosos relacionados con las victorias de guerra y las alianzas político-militares y era la bebida que inspiró la creación de la poesía por lo que es tan sagrado. Sobre la base de un corpus literario proponer un análisis de cómo se utilizó esta bebida y cómo era su consumo ritual, así como las descripciones de los que sirven y para quién.

Palabras clave: Bebidas sagradas; Rituais; Literatura Escandinava Medieval

Recebido em 05/09/2015 - Aprovado em 30/09/2015

As bebidas alcoólicas sempre tiveram espaço de destaque no cotidiano da humanidade desde a Pré-História. Os primeiros fermentados de cereais – a cerveja Mesopotâmica, – foi ofertada aos sumérios pela deusa Ninkasi para saciar a sede e confortar o espírito. Em louvor à deusa foi composto um hino que descreve a composição da cerveja, a maneira de prepará-la e a alegria que o seu consumo proporcionava. O ato de consumir a cerveja para os sumérios simbolizava beber o corpo de Ninkasi e assim, celebrar a vida que ela oferecia como dádiva. A cerveja, portanto, possuía um caráter sagrado. Para os gregos e romanos o vinho era consagrado ao deus Dionísio/Baco e representava não somente uma bebida e um produto comercial por excelência: o vinho simboliza a própria vida do deus que a sacrificava para a felicidade dos homens. E, assim saciava a sede e proporcionava momentos de alegria e prazer: uma epifania como nos descreve o poeta romano Horácio: “(...) Quem depois do vinho, fica flanado da insuportável milícia ou da pobreza? Quem não fica falando ante ti, pai Baco e de ti, Vênus formosa?”²

Na Escandinávia Medieval a literatura também nos apresenta descrições e louvores aos deuses que concederam a dádiva das bebidas alcoólicas especiais e legaram aqueles que as consumiam não só a saciedade da sede, mas concederam sabedoria e dotes artísticos. Na literatura escandinava medieval encontramos tanto poemas como narrativas que descrevem a importância das bebidas na vida cotidiana seja, como um bálsamo, um alimento sagrado, uma recompensa na vida após a morte para aqueles que foram corajosos e não tombaram frente aos piores temores ou um veículo de comunicação com os deuses. A relação que tanto deuses como humanos estabeleciam com as bebidas alcoólicas possuía um caráter sagrado que estava presente desde a escolha

² Horácio, *Ode* 1, 18(tradução de Dante Tringali).

dos ingredientes para a sua elaboração³, a elaboração era uma tarefa feminina por excelência⁴ e as mulheres se responsabilizavam por todo o processo: colheita tanto das ervas empregadas para garantirem a longevidade do produto – que era geralmente preparado durante os períodos mais quentes na primavera e no verão para durarem todo o longo e gelado Inverno, - bem como textura, aroma e um bom sabor. Além disso, essas ervas aromáticas e de comprovado valor medicinal e de uso mágico, também concediam tanto à cerveja como ao hidromel uma sacralidade.

A literatura medieval escandinava é responsável por nos apresentar um *corpus* que nos mostra a origem mitológica dessas bebidas⁵ e, como os deuses a ofertaram aos homens mesmo que em alguns casos isso seja feito de maneira não intencional como analisaremos mais adiante no que diz respeito ao hidromel da poesia que goteja do próprio Odin para pingar na fronte dos futuros escaldos. Pautaremos a nossa análise acerca da sacralidade do hidromel e da cerveja⁶ tendo como fontes a *Edda Menor* de Snorri Stúrluson e a *Edda Maior* majoritariamente nos episódios que descrevem o roubo do hidromel por Odin que era guardado pela gigante Gúnnlod e nos revelam como a bebida destinada apenas ao deleite dos deuses foi a responsável pelo surgimento da poesia segundo a mitologia nórdica.

A *Edda Maior* ou *Edda Poética* – corpus que será analisado o fragmento que relata o roubo do hidromel por Odin – trata-se de uma composição mais simples e pouco rebuscada de autoria anônima, sendo essa poesia centrada nos temas mitológicos e heroicos procurando cantar tanto os feitos dos deuses como as venturas e desventuras dos heróis. Em forma de versos temos em detalhes o roubo do hidromel por Odin que, metamorfoseado em águia após a apropriação do sagrado licor, alça voo e descuidadamente deixa que algumas gotas caíam sobre algumas pessoas e essas, ungidas por essa sagrada bebida tornam-se poetas/escalados.

O *Hávamál* ou Os Ditos de Har apresenta nos versos 104 a 110 a aventura empreendida por Odin para seduzir a gigante Gúnlodd e roubar o hidromel para que esse

³ É necessário salientar que o uso de ervas aromáticas e de uso mágico eram largamente empregadas na preparação de bebidas alcoólicas na Escandinávia Medieval. Consultar os verbetes: “Bebidas sagradas nórdicas” e “Encantamentos das Nove Ervas” in: LANGER, 2015.

⁴ LANGER e CAMPOS, 2012, 141-161.

⁵ A civilização alimentar da alta Idade Média europeia é marcada pelo triunfo do vinho, bebida ao mesmo tempo apreciada e de consumo diário. A densa cerveja – que só muito mais tarde se tornará o líquido claro e transparente aromatizado, o lúpulo, durante o que conhecemos sob o nome de cerveja – será, durante muito tempo, o símbolo da cultura germânica, e os pagãos usam-na em seus rituais para marcar sua oposição à sacralidade cristã do vinho. Com o tempo, porém, ela deixará de rivalizar com este, que acabará por ser reconhecido – por motivos de gosto e de imagem – como a bebida de prestígio por excelência (MONTANARI, 1998, 286).

⁶ A civilização alimentar da alta Idade Média europeia é marcada pelo triunfo do vinho, bebida ao mesmo tempo apreciada e de consumo diário. A densa cerveja – que só muito mais tarde se tornará o líquido claro e transparente aromatizado, o lúpulo, durante o que conhecemos sob o nome de cerveja – será, durante muito tempo, o símbolo da cultura germânica, e os pagãos usam-na em seus rituais para marcar sua oposição à sacralidade cristã do vinho. Com o tempo, porém, ela deixará de rivalizar com este, que acabará por ser reconhecido – por motivos de gosto e de imagem – como a bebida de prestígio por excelência (MONTANARI, 1998, 286).

seja somente consumido pelos deuses. A sacralidade conferida a essa bebida não é somente pela sua origem envolvendo o deus Odin, mas também pelo fato de seu ingrediente principal, o mel ser algo raro e de difícil acesso. Na Escandinávia da Era Viking todo o mel consumido era essencialmente silvestre (LANGER, 2015), a apicultura ainda era pouco ou nada desenvolvida o que tornava o mel um ingrediente que estava somente ao alcance de poucos e, conseqüentemente o hidromel era consumido apenas pelas famílias mais abastadas - e sendo uma bebida odínica por excelência, era servido em ocasiões especiais – como para celebrar alianças político-militares que envolviam alguma espécie de ritual sagrado ou em festividades religiosas e reforça-se o caráter de sagrado dessa bebida.

O hidromel além de ser a bebida que proporciona a inspiração para arte de se compor a poesia era também utilizada pelas profetisas, pelos berserkir – guerreiros consagrados a Odin – para conseguirem atingir o êxtase e, conseqüentemente o furor na batalha e claro para os líderes, os grandes guerreiros e os escaldos cantarem as vitórias das batalhas e glorificarem o deus de um só olho.

Analisaremos o excerto do *Hávamal* que descreve como Odin roubou da gigante Gúnnlod o hidromel:

105 “Gúnnlod me deu em seu trono de ouro
Do sublime hidromel;
Mas eu a paguei depois
Sua boa intenção,
Seu sentimento sincero.

107 Da bela consegui bem me servir
Pouco falta ao sábio!
E Odrórir agora no alto está,
No templo do deus dos homens.

O trecho do poema adjectiva o hidromel como sublime, (do latim **sublimis**, “que se eleva”) apontando que a bebida não é somente algo para saciar a sede e ser consumida em comemorações, ela é antes de tudo um elo de união entre homens e deuses. Ao elevarem-se ao mesmo patamar que os deuses, fosse pelo êxtase causado pela sua ingestão da sagrada bebida, pois o hidromel consumido pelos nórdicos possuía teor alcoólico baixo em torno de 3/5 graus - o mesmo que um cerveja tipo Pilsen e/ou Lager da atualidade. Como sabemos o excesso que leva ao êxtase é característico da cultura

germânica⁷ como um todo: o bom chefe e guerreiro deve cometer os maiores excessos à mesa comer e beber em demasia denota força, vigor, liderança e virilidade.⁸

O consumo de hidromel estava reservado aos chefes mais poderosos e aos melhores guerreiros como a elite guerreira dos *Bérserkir* consagrados a deus Odin e aos poetas escaldos⁹ era portanto reservado a um seletto grupo de homens que acreditava que no *pós-mortem* adentraria aos salões do Valhala e, ao lado dos deuses se alimentariam da carne de porco que mesmo depois de ser totalmente devorada no dia seguinte está pronta para ser consumida novamente (MONTANARI, 2003, 36) e de hidromel enquanto aguardavam o Ragnarok.

O hidromel é ofertado a Odin por Gúnnlod que o faz como uma espécie de pagamento pelo amor e prazer recebido pelo deus durante os três dias que passaram juntos antes do roubo da bebida. O poema canta que o a jovem de sentimentos sinceros e com boas intenções não se importa em dividir o hidromel da qual ela é a guardiã com aquele que está envolvida amorosamente. Essa ligação entre Gúnnlod e Odin tendo o hidromel como elo de ligação entre os amantes e pode ser interpretada no poema como uma união sagrada entre o deus e a donzela guardiã da bebida sagrada. A descrição de Gúnnlod no decorrer do poema é apresenta uma bela jovem (verso 107) e o eu-lírico do poema que é uma voz masculina gaba-se que bem se serviu dessa jovem: seja do seu amor, seja do hidromel que conseguiu não só apreciar enquanto recebia os afagos de Gúnnlod, mas como o subtraiu de sua guarda e o conduziu ao seu templo para que fosse servido somente aos deuses. Mas o deus ainda embriagado de duplo prazer bebe todo o hidromel que estava dentro do caldeirão guardado pela donzela seduzida e, ao alçar voo repentinamente deixa cair gotas do sagrado líquido na frente de algumas pessoas que se tornarão os poetas escaldos inspirados pelo hidromel da poesia.

⁷ “Nos testemunhos da literatura nórdica fala-se frequentemente da *Hallenfreude*, a “alegria do salão”, que surgia quando os vassalos celebravam tais *conviva* com ou sem seu senhor. (ALTHOFF, 1998, 307)

⁸ Massimo Montanari faz um estudo detalhado sobre a relação entre a ingestão excessiva de comida e bebida com força, virilidade e poder político-militar no capítulo “A comilança e o jejum” na obra *A fome e a abundância* (MONTANARI, 2003).

⁹ O escaldo era, portanto, um poeta com um grau e elevado de letramento – conhecia os vários tratados de versificação, poesia éddica, narrativas mitológicas e sabia também recitar tanto os versos que compunham como as criações poéticas de outros escaldos. Era, portanto um profissional da poesia que colocava sua arte do “fazer poético” a serviço de quem pudesse pagar por esses serviços. (CAMPOS, 2015, 11)



Figura 1: Pormenor da estela Stora Hammars III, Gotland, Suécia, século IX d.C.
Disponível em: <http://norse-mythology.org/wp-content/uploads/2012/11/Mead-of-Poetry.jpg>

Na imagem da estela observamos quando Gúnnlod segurando o corno com hidromel o oferece a Odin metamorfoseado em águia. A imagem da estela representa o trecho do poema em que a gigante¹⁰ oferece a taça (aqui representada por um corno de animal que era muito utilizado como copa para servir bebidas especiais como o hidromel) e águia e é observada por seu pai, o gigante Suttung. Essa cena reflete uma questão fundamental no mundo nórdico: a hospitalidade que deve ser dispensada a quem quer que chegue. Essa questão da hospitalidade é comum a muitas narrativas tanto nórdicas como também do mundo celta onde a donzela é responsável por receber os hóspedes e oferecer-lhes tanto abrigo como comida e bebida. (JAKOBSDÓTTIR, 2002, 35).

Entre os germanos antigos e os celtas havia a presença de uma dama de alta posição social oferecendo hidromel aos hóspedes da hierarquia real. O hidromel é oferecido também aos guerreiros mais valorosos que estão presentes no salão real. Aceitar o hidromel oferecido pela dama é um sinal de respeito e deferência para com o rei (KVILHAUG, 2004, 27). Além do que a oferta do hidromel pela dama proporciona uma influência de estabilidade entre todos que compartilham a bebida, proporcionando assim a ligação com os deuses. A narrativa celta “A razia das vacas de Cooley” apresenta a rainha Medbh – cuja tradução do nome significa “embriaguez, intoxicação” – que oferece a “amizade de suas coxas” a todos aqueles que adentram a sua morada mostrando como a

¹⁰ Segundo Jakobsdóttir as Valquírias e a Gigantas serviam como meio de ligação entre os mundos, conectando assim, deuses e homens. (JAKOBSDÓTTIR, 2002, 45).

hospitalidade era fundamental e não era apenas demonstração de boa vontade para com os viajantes, mas principalmente era uma demonstração de poder.

A mesa farta de bons utensílios (CAMPOS, 2011, 8), de comida e bebida – principalmente carnes – eram um demonstrativo de força¹¹ e, conseqüentemente, apresentavam ao hóspede que a casa visitada era administrada por alguém poderoso e que não se intimidava em demonstrar todo o seu poder em uma refeição faustosa. Oferecer um banquete que possui ligações profundas com a esfera religiosa, pois é justamente nos banquetes que se oferecem brindes aos deuses agradecendo tanto as vitórias em batalhas como as alianças e conquistas. Ao brindarem com hidromel que, como já dito é destinado aos chefes e aos melhores guerreiros, também está relacionado a uma espécie de casamento sagrado entre a donzela (Valquíria, giganta ou mesmo uma rainha celta!) e o deus personificado na figura do guerreiro ou do rei (KVILHAUG, 2004, 22). Podemos interpretar a oferta de hidromel pela figura feminina no contexto da *Edda Poética* possui características sobrenaturais que nos remetem à idéia da hierogamia (KVILHAUG, 2004, 30). Podemos observar como o deus Odin metamorfoseado em águia está recebendo das mãos da donzela a taça com hidromel que é o símbolo da união sagrada entre os dois.

Ao nos atermos à figura da donzela que oferece o hidromel – pois tanto a *Edda Poética* como também algumas narrativas celtas conferem relevância a ela demonstrando como o ato de oferecer a bebida possui uma estreita ligação com o nome das donzelas ou rainhas que seguram a copa de bebida que geralmente estão ligados à intoxicação ou êxtase e alguns casos específicos também fazem referência a cor vermelha¹² que advém provavelmente da mistura do mel, das frutas e ervas que eram utilizadas na elaboração do hidromel e da cerveja. Como a cerveja também era muito utilizada tanto em rituais (MONTANARI, 2003, 33) como uma oferta de sacrifício e como um meio de acesso aos deuses essa bebida também merece destaque em algumas composições poéticas como, por exemplo, o *Alvísmál*. As estrofes 13 e 14 do *Alvísmál* explicitam essa ligação com o a sacralidade da bebida e a intoxicação provocada depois de sua ingestão o que pode ser interpretada como a embriaguez que proporciona a ligação com os deuses:

13 A Garça do esquecimento paira sobre a cerveja;
Ele rouba dos homens a inteligência; com as penas
deste pássaro.

¹¹ “(...) as carnes assadas expressam a ligação muito estreita existente entre as noções de consumo de carne e de força física, uma ligação que aparece em todos os aspectos da cultura medieval. Com efeito, embora a ciência dietética da época seja herdeira da tradição antiga, ela a adaptou, valorizando o consumo da carne nos planos nutricional e social. Ela não hesita, também, em apresentá-la como o alimento mais adaptado ao homem “físico”, a seus músculos, a sua carne (MONTANARI, 1998, 293). 12 Na cultura das classes dominantes, principalmente, este valor primário da carne é fortemente considerado e afirmado. A carne surge, aos olhos desses grupos, como um símbolo de poder, o instrumento para obter energia física, vigor, capacidade de combate; qualidades que constituem a primeira e verdadeira legitimação do poder” (MONTANARI, 2003, 28).

¹² “The Irish drink was both red in colour and intoxicating. Thar is so strong a characteristic of the drink that even in the stories where the king is given the holy drink from a spring its intoxicating effect is mentioned (O’Rahilly 1946b, 14ff.; Rees and Ress, 75)” (JAKOBSDÓTTIR, 2002, 37)

14 Eu estava agrilhado no tribunal de Gúnnlod.
Bêbado eu estava, eu estava mais do que bêbado do que o
sábio Fjalar.

A estrofe inicia-se denominando uma bebida diferente do hidromel, mas que possuía grande importância por tratar-se de uma bebida cotidiana utilizada muitas vezes em substituição à água que era veículo condutor de doenças e que durante a sua elaboração era possível eliminar as impurezas. O acréscimo de ervas à cerveja garantia cor, sabor e a conservavam por mais tempo. Essa mistura “mágico-aromática” conferia um caráter sagrado, pois as ervas empregadas eram consagradas a determinados deuses que “protegiam” a bebida e, consequentemente quem a ingerisse e, devido ao seu teor alcoólico baixo podia ser consumida por todos. O *Ahvismál* poema medieval integrante da *Edda Poética*¹³ nas estrofes 33 e 34 apresenta um diálogo entre o deus Thor e o anão Alívs sobre as bebidas consumidas no mundo dos homens e dos deuses. No decorrer dos versos observamos as descrições de cada uma das bebidas e quem e quando deviam consumi-las¹⁴. Nesse poema podemos observar que as bebidas mesmo as cotidianas possuíam uma ligação com o sagrado, pois elas eram compreendidas como presente dos deuses: para a elaboração da cerveja, por exemplo que era uma mistura de cereais (trigo, centeio, aveia, cevada, sorgo) com algumas ervas acres para garantir aroma, sabor e também conservá-la

Para que as colheitas fossem abundantes era necessário que os deuses fossem benevolentes e com as suas bênçãos pudessem ter alimentos em abundância e, consequentemente cerveja e hidromel em quantidade para serem ofertados aos deuses. As ervas utilizadas na preparação das bebidas – mais especificamente da cerveja e do hidromel - eram ingredientes fundamentais de algumas poções mágicas¹⁵ e curativas e tendo o seu uso diretamente ligado aos deuses e também sendo utilizadas como tema de poemas. Algumas dessas ervas, como, por exemplo, a Artemísia (*Artemisia abisinthium*), a crista-de-galo (*Heliotropium indicum*) e a Urtiga (Urtiga dioica) são consideradas alucinógenas. E a sua ingestão pode causar vômitos, tremores e, em casos extremos até alucinações. O poema fala da Garça do esquecimento, uma clara alusão à intoxicação provocada pelo excesso de álcool causando um estado de embriaguez que eleva os homens aos deuses e assim proporciona visões de futuro de glórias e vitórias. O esquecimento de que fala o poema é o esquecimento momentâneo: esquece-se do quão chefe/guerreiro/rei poderoso é, dos pudores e das regras de vida que moldam sua

¹³ Manuscrito Codex Regius, GKS 2365 4to, século XIII.

¹⁴ Consultar: LANGER e CAMPOS, 2012, 141-164.

¹⁵ O Encantamento das Nove Ervas de Odin embora seja um poema composto em inglês antigo ele apresenta não só as plantas consagradas a Odin, mas o seu uso mágico e terapêutico. Consultar: BRAGANÇA JÚNIOR, 2015, 155-159.

conduta. Sob o efeito dos licores¹⁶ ofertados pela taça de Gúnnlod esquece-se das dores, dos rancores, dos males e se vislumbra as delícias de se beber entre os deuses.

A outra estrofe ainda faz menção clara a perda momentânea dos sentidos e a ausência de “inteligência” que nada mais é do o efeito mais comum da grande ingestão de álcool: não estar cômico de seus atos e cometer excessos que durante um ritual são vistos como a ligação estreita com o mundo dos deuses e a própria manifestação desses. O roubo da inteligência pela bebida é a metáfora perfeita para apresentar a sacralidade da bebida e a sua importância para a entrada no mundo dos deuses. Ao mesmo tempo em que tem a sua inteligência roubada pelo êxtase alcoólico, sente-se preso, ou melhor agrilhado, ao trono dourado de Gúnnlod: a donzela que oferece a bebida aprisiona o deus Odin em seu trono. Seja pela paixão que a donzela desperta: o desejo de possuí-la, ou o desejo de roubar o preciso hidromel que será destinado somente aos paladares divinos o deus deixa-se aprisionar por vontade própria.

Ao reconhecer-se bêbado, ou melhor, mais bêbado do que o sábio Odin, e em um momento em que não governa mais a própria razão, conseguimos perceber no poema que a bebida é capaz de causar um intoxicação também nos deuses permitindo que eles possam vislumbrar tudo que os cerca, só que de uma outra maneira. A alteração de consciência causada pela ingestão de álcool provoca rompantes de felicidade onde há gratidão por estar preso com delicadas penas de garça a donzela que guarda o hidromel.

Em sua dissertação de mestrado Kvilhaug faz uma análise sobre a importância da donzela ou rainha¹⁷ tem uma dupla função ou guardiã do hidromel¹⁸ – no caso específico de Gúnnlod – ou das rainhas que nos banquetes cerimoniais e rituais são as responsáveis por servir hidromel aos homens presentes no salão. No decorrer de sua análise a historiadora mostra como a figura feminina possui uma função estabilizadora naquele ambiente¹⁹. Ao ser a portadora da copa que carrega o licor sagrado que possibilita a união com os deuses ela é quem decide quem escolhe quem será o primeiro a ser servido entre todos os homens que se tornaram dignos de compartilhar o hidromel. A sacralidade não só da bebida em si, mas, do ritual que a cerca – desde o seu aparecimento como uma bebida perfeita que deveria, portanto, ser guardada e somente apreciada por aqueles que se tornassem dignos dela²⁰ até o momento em que é ofertada pela mulher de alta posição social para aqueles que merecem compartilhá-la – o hidromel é símbolo de poder, de ligação de divina e, de inspiração para que os escaldos possam compor suas poesias²¹ de

¹⁶ Aqui utilizamos “licor” como sinônimo de líquido com teor alcoólico e não uma referência à bebida preparada a base de aguardentes, açúcar, ervas, frutas e essências sintéticas.

¹⁷ “While this has been well-know among scholars, according to Enright the importance of the role of the lady in the ritual has been neglected” KVILHAUG, 2004, 29.

¹⁸ “She sanctified the status of each warrior made them all into a band of brothers which was also a perfectly hierarchical family. Her presence was essential, because the “briding rite” that she performed was her particular duty” KVILHAUG, 2004, 29.

¹⁹ “The Queen, through the mead-offering ritual, was a stabilizing influence” KVILHAUG, 2004, 29.

²⁰ Verbete Hidromel da Poesia: LANGER, 2015, 247-250.

²¹ Consultar o verbete “Escaldos”: LANGER, 2015, 166-167.

glórias e guerras e, assim deleitar os seus ouvintes, pois foram agraciados com as gotas do divino hidromel caídas do bico da águia odínica.

No decorrer de sua dissertação Kvilhaug mostra como o ritual tanto de oferecimento como de apreciação do hidromel por todos os presentes no salão é uma maneira de preservação do mito do roubo do hidromel onde a donzela – ou a rainha – é a personificação da própria Gúnnlod que em pose ativa como representada na estela que foi analisada anteriormente, concede o corno de hidromel para o deus Odin depois que esse rendeu-se aos encantos da donzela e mostrou-se portanto digno de receber e mesmo sem querer compartilhar com outros a bebida que escorreu de bico.

A temática das bebidas sagradas – principalmente as representações do hidromel – que estão presentes na literatura nórdica medieval é ainda um campo de estudos que merece ser mais cuidadosamente estudado. As bebidas são muito mais do que um alimento todas elas estão envolvidas em origens míticas e, portanto sagradas e além de serem a mediação entre homens e deuses, elas tem a sua elaboração cercada de ingredientes mágicos o que confere a cada uma delas uma profunda ligação com o sagrado. Ao analisarmos com atenção o *Hávamál* e o *Alvimál* podemos perceber que a literatura foi a responsável por grafar e cantar a importância do hidromel – inspirador da poesia escáldica e bebida ritualística para os eleitos de Odin – e é esse *corpus* que nos permite analisar a importância social, cultural e principalmente religiosa das bebidas na sociedade nórdica medieval e assim conseguirmos compreender a importância dessas bebidas não só no ritual mas no cotidiano dessas populações.

Ao nos debruçarmos sobre esse tema tão deliciosamente instigante, presente na poesia nórdica medieval pudemos observar que a literatura produzida naquele momento preocupou-se em representar a importância das bebidas tanto para os rituais religiosos como também descreveram poeticamente a importância das donzelas e rainhas nos rituais onde a bebida era servida e consagrada. A descrição poética desses seres femininos é importante também para se entender não somente de como se desenrolava o ritual mas como funcionava a hierarquia que consumia essa bebida.

A marcialidade, a poesia, a celebração da vida e das vitórias cabem todas no mesmo corno de hidromel. Roubado pela águia e deixando que algumas gotas ungissem a fronte de eleitos e que inspirados por elas tornaram-se poetas e, portando dignos de continuarem desfrutando da bebida para que suas penas jamais parassem de produzir e cantar o “convite para a batalha”²² aceito por Odin. Ao batalhar amorosamente nos braços de Gúnnlod e roubar o hidromel, os deus ofertou aos poetas e mortais uma maneira de cantar as vitórias nas batalhas comemoradas em banquetes sagrados para honrar os deuses ou simplesmente cantar a sacralidade que cabe nas taças e cornos cheias do sagrado licor.

²² O nome Gúnnlod em tradução direta significa “convite para a batalha.” Conforme: LANGER, 2015, 236-237.

Referências

- ALTHOFF, Gerd. “Comer compromete: refeições, banquetes e festas”. In: BIRLOUEZ, Eric (Ed.). *À la table des seigneurs, des moines et des paysans du Moyen Age*. Paris : Editions Ouest-France, 2009.
- BRAGANÇA, Alvaro. “Encantamento das Nove Ervas”. In: LANGER, Johnni (Org.) *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2013.
- CAMPOS, Luciana de. “Banquetes rituais na Era Viking.” In: LANGER, Johnni (Org.) *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015.
- _____. “Bebidas Sagradas Nórdicas”. In: LANGER, Johnni (Org.) *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015.
- _____. “Plantas Mágicas”. In: LANGER, Johnni (Org.) *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015.
- _____. Mandrágora: a planta das bruxas. *Notícias Asgardianas* 6 (dossiê: Bruxaria e feitiçaria nórdica), 2014, pp. 4-10.
- _____. Taverna Quando Sumus: A taberna medieval como espaço de prazer e poder. Rio de Janeiro: *História, Imagem e Narrativa* 16, abril/2013.
- _____. Um banquete para Heimdallr: uma análise da alimentação viking na Rígsþula. Rio de Janeiro: *História, Imagem e Narrativa* 12, abril/2011.
- FLANDRIN, Jean-Louis e MONTANARI, Massimo. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, 6ª. Edição.
- HAGEN, Ann. *Anglo-Saxon food and drink*. London: Anglo-saxon books, 2010.
- JAKOBSDÓTTIR, Svava. “Gunnlod and the Precious Mead”. In: ACKER, Paul and LARRINGTON, Carolyne (Ed.). *The Poetic Edda*. London: Routledge, 2002.
- KVILHAUG, Maria. *The maiden with the mead. A goddess of initiation in norse mythology*. Master Dissertation in History of Religions. Departament of Culture University of Oslo, Spring, 2004.
- LANGER, Johnni. “Gunnlod”. In: LANGER, Johnni (org.) *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015.
- LANGER, Johnni. “Hidromel da Poesia”. In: LANGER, Johnni (org.) *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015.
- LANGER, Johnni e CAMPOS, Luciana de. Brindando aos deuses. Representações de bebidas na Era Viking, no cinema e nos quadrinhos. Rio de Janeiro: *Revista de História Comparada*, 6(1), 2012, pp. 141-164.
- LEICK, Gwendolyn. Mesopotâmia. *A invenção da cidade*. Rio de Janeiro, 2003.
- MARKALE, Jean. *Nouveau Dictionnaire de Mythologie Celtique*. Páris: Pygmalion/Gérard Watelet, 1999.
- MONTANARI, Massimo. *A fome e a abundância*. São Paulo: Senac, 2003.
- _____. (org) *O mundo na cozinha*. História, Identidade, Trocas. São Paulo: SENAC, 2009.
- _____. “Os camponeses, os guerreiros e os sacerdotes: imagem da sociedade e estilos de alimentação”. In: FLANDRIN, Jean-Louis e MONTANARI, Massimo (Ed.). *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, 6ª. Edição.
- STÚRLUSON, Snorri. *Edda Menor*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- TRINGALI, Dante. *Horácio o poeta da festa*. São Paulo: Musa Editora, 2003.

A descoberta do horizonte: a cristianização dos Vikings na América

Gludson Passos Cardoso¹
José Lucas Cordeiro Fernandes²
André Luiz Campelo dos Santos³

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.29529

Resumo: O presente trabalho tem o intento de analisar como se deu o processo de cristianização dos povos denominados Vikings durante o período em que estiveram assentados na América, majoritariamente em território groenlandês. Buscamos nesse artigo analisar o debate historiográfico em torno de tal descoberta, assim como sua legitimidade e o debate no cerne acadêmico. Usaremos da metodologia dos novos estudos sobre Escandinávia, para fazer uma relação com fontes literárias medievais (Íslendigasögur), relatos históricos do período e descobertas arqueológicas.

Palavras-chave: América; Cristianização; Groenlândia; Sagas; Vestígios Arqueológicos; Vikings.

The Discovery of the horizon: the Christianization of the Vikings in America.

Abstract: This paper is the attempt to analyze how was the Christianization process of people called Vikings during the period they were settled in America, mainly in Greenlandic territory. In this article we seek to analyze the historiographical debate on this discovery, as well as its legitimacy and the debate in the academic core. We will use the methodology of the new studies about Scandinavia, to make a relationship with medieval literary sources (Íslendigasögur), historical accounts of the period and archaeological discoveries.

Keywords: America; Christianization; Greenland; Sagas; Archaeological traces; Vikings.

¹ Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense, professor Adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Integra os GPESQ/ CNPQ Intelectuais, Idéias e Instituições (UFF), ARCHEA - Cultura Escrita e Oralidade na Antiguidade e Medievo e GPPUR: Grupo de Pesquisa em Práticas Urbanas (UECE). E-mail: gleudsonpassos@hotmail.com

² Mestrando em História e Culturas pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Membro dos grupos: NEVE - Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos; ARCHEA - Cultura Escrita e Oralidade na Antiguidade e no Medievo (UECE)). E-mail: zelucasfernandes@hotmail.com

³ Mestrando em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco, membro do grupo de pesquisa M2 - Museometria. E-mail: andre.campelo@ymail.com

El descubrimiento del horizonte: la cristianización de los vikings en América.

Resumen: Este artículo tiene la intención de analizar cómo fue el proceso de cristianización de personas llamadas Vikings durante el período en que se establecieron en América, principalmente en el territorio de Groenlandia. En este artículo tratamos de analizar el debate historiográfico sobre este descubrimiento, así como su legitimidad y el debate en el núcleo académico. Vamos a utilizar la metodología de los nuevos estudios sobre Escandinavia, para hacer una relación con las fuentes medievales literarias (Íslendigasögur), los relatos históricos de la época y los descubrimientos arqueológicos.

Palabras clave: América; cristianización; Groenlandia; Sagas; Vestigios arqueológicos; Vikings

Recebido em 05/09/2015 - Aprovado em 30/09/2015

Introdução

Recentemente a descoberta da América pelos *Vikings* ganhou algum destaque na mídia, em revistas de cunho mais populares, reportagens e programas de televisão, devido ao sucesso de uma série ambientada na sociedade *Viking* (de título homônimo) um drama histórico escrito e criado por Michael Hirst sendo feito exclusivo para um canal, que se denomina especialista em história, o *History Channel*. Nessa gama se encontram muitos documentários famosos e obscuros (alguns de ótima qualidade e com questões pertinentes), filmes, revistas, matérias *onlines* que vão de dietas a mulheres guerreiras. Destes diversos exemplos nós tivemos uma série de erros e pesquisas mal realizadas, assim como bons materiais. Logo, esse artigo tem também o intento de propiciar um maior esclarecimento sobre tal tema, como também de apresentar e explicitar melhor as fontes para os estudos escandinavísticos.

O método do historiador sempre deve se basear em fontes, a História enquanto ciência exige um caráter probatório constante, possibilitando para nós contribuírmos para esclarecer alguns pontos pouco explorados por outros historiadores e fantasiado pela mídia. Para esse artigo nós buscamos analisar uma série de documentos que possam dar esse caráter probatório a nossa fonte principal de análise, fontes únicas sobre a presença *Viking* na América, no caso a saga de Erik, o vermelho (*Eiríks saga rauða*) e a saga dos Groenlandeses (*Gænlendinga saga*).⁴

Mas antes de iniciarmos nossa análise nós devemos explicitar essa fonte e sua importância para uma análise da sociedade em questão. As sagas são um dos grupos de fontes literárias mais importantes das produzidas durante o medievo, uma fonte original que tem um caráter fundamental para o estudo da Escandinávia, como também de todo um estudo da cultura do ocidente medieval cristão. (LANGER, 2009, 1). As sagas são

⁴Algumas obras afirmam datas precisas para ambas as sagas: Erik (cf. 1260) e groenlandeses (cf.1200). Mas pelas pesquisas vemos a impossibilidade de afirmar precisamente tal informação, pois tais sagas são postas como produzidas no século XIII, mas sem essa datação exata. (GWYN,1992 e MOOSBURGER, 2007)

fontes literárias, narrativas onde são apresentadas histórias de linhagens, lendas, famílias, heróis. As sagas foram produzidas entre os séculos XII e XIV, onde seu período de maior produção reside e são destacados entre os anos de 1150 a 1350, sofrendo influência de uma variedade de elementos cristãos, obras hagiográficas e por elementos de uma literatura clássica e de outras partes da Europa medieval. (BOYER, 1997, 130-133). Deve ser levado em conta que essa tipologia de fonte, a saga enquanto texto literário, portanto, “escrito”, se insere num campo específico da abordagem historiográfica, a qual se debruça sobre a *cultura escrita* (FISCHER, 2009; GALVÃO, 2007), em que as condições sociais da produção textual, recepção, circulação, bem como os seus usos textuais são elementos imprescindíveis aos historiadores deste campo, a saber, da inserção histórica das narrativas escritas em uma dada sociedade (FISCHER, 2009; CAVALLO e CHARTIER, 1998; GALVÃO, 2007 e LE GOFF, 2003).

O termo saga e oriundo de um verbo islandês: *segja*, tal verbo pode ter alguns sentidos, como: "dizer", "recontar", "falar" (onde o plural desse termo seria: *sögur*). (MIRANDA, 2012, 25) Tal verbo foi apregoadado para nominar tal fonte, pois sagas eram construções que tinham como base as transmissões orais que tinham o intento de passar, "recontar" a tradição, sendo um exemplo de caráter identitário e da sociedade, como também da cultura da região retratada (BOULHOSA apud LANGER, 2005, 7-18).

As sagas são tradicionalmente divididas em diversas categorias:

As sagas tradicionalmente são classificadas por referenciais temáticos (sagas legendárias: *fornaldarsögur*, sagas de reis: *konungasögur*; sagas de família: *íslendingasögur*; contemporâneas: *sturlunga saga*, sagas dos bispos: *biskupasögur*; sagas de cavalaria traduzidas: *riddarasögur*; sagas de cavalaria de origem nativa: *lygisögur*) (LANGER, 2009, 2-3).

As sagas ganharam destaque e passaram a ser revistas no final do século XVIII e principalmente no século XIX. Sabemos que durante esse período houve em diversas sociedades a busca por um símbolo da nação, um herói nacional, seguindo a tendência de produção da história positivista do período. No Brasil, Francisco Adolfo de Varnhagen tornou a batalha dos Guararapes um grande símbolo de união nacional, um marco da formação da nação e que ali teria "se iniciado o Brasil", essa teoria segue a tendência do período de oitocentos. Em busca dessa "tradição", houve diversas construções que nomeavam a Escandinávia da Era Viking⁵ como um lugar de total coesão e união e que os povos escandinavos se encontravam sobre uma mesma cultura, dando para tal região a justificativa de unidade nacional desde os primórdios e os *Vikings* como símbolo

⁵A Era *Viking* é período tradicionalmente definido de 790 d.C ou 793 d.C (tendo outros recortes possíveis, mas próximos), onde essa segunda data representa o ataque e o saque ao mosteiro de Lindsfarne na região da Nortúmbria, se estendendo até 1066 d.C., onde tal data representa a vitória do saxão Harold II sobre Harald Hadrada, na batalha de *Stamford Bridge*, simbolizando o fim do domínio *Viking*. (MOONSBURGER, 2014,55)

nacional. A importância dessa construção para as sagas é que os pesquisadores buscaram nessas fontes literárias, diversos símbolos, exemplos para a construção nacional, tal fato que propiciou traduções nessas fontes e publicações, tudo no intento de atender ao "despertar romântico" em busca de um passado "ufanista". "Assim, a literatura e a arte fundiram-se em uma interpretação política da História, todas refletindo as antigas glórias dos nórdicos." (LANGER, 2009, 4) (LÖNNROTH, 1999, 243).⁶

Estas fontes apesar de serem produzidas no período supracitado tratam de período anterior ao de sua produção, algo que já requer uma atenção especial no trato com tal fonte, pois qualquer documentação retrata mais do período de sua produção do que se pretende retratar, visto isso, o historiador deve observar duas conjunturas diferentes, pois terá que analisar duas temporalidades, vendo a temporalidade de produção e a temporalidade em que o mesmo está se referindo, algo que gera um desafio grande e estimulante para o historiador. O autor e outra dimensão de cautela do historiador, visto que tais fontes têm autores anônimos. Sabemos que o método do historiador deve sempre buscar o lugar social do autor para compreender melhor sua escrita, mas pelo seu anonimato, nós temos que compreender a influência da conjuntura social sobre esse *corpus* de escritores no intento de buscar entender os traços da cultura escrita deles, além disso, buscar dentro da própria escrita da obra elementos de formação e do "caráter" de tal autor.

Outro cuidado que devemos ter com essa fonte são as dimensões entre ficção e realidade. Tal escrito não tem uma preocupação com a realidade, mesmo algumas sagas tendo uma relação bem mais forte com famílias e de caráter descritivo e histórico, onde elas ainda podem trazer outros elementos lendários ou fictícios. Por isso, ao analisar tais fontes, sabendo que os estudos feitos sobre a mesma provaram sua utilização para a História, nós devemos recorrer para outros campos e fontes para comprovar a o conteúdo das sagas, para isso a arqueologia, filologia, entre outros campos podem nos ser muito úteis para possibilitar esse diálogo entre a história e a literatura contida nas sagas.

Nas últimas décadas, os historiadores deixaram de questionar as dimensões entre história e realidade, tanto pelo desenvolvimento do trato metodológico entre a História e a Literatura, como pelos diversos estudos historiográficos sobre as sagas. Atualmente se busca perceber a dimensão que estas fontes têm para com a sociedade:

⁶“O fortalecimento físico e as competições significavam também preparação para a guerra. Os jovens liam histórias sobre guerreiros espartanos e combates nórdicos, nas quais aprendiam o sentido de existência de servir a pátria. Nesta literatura estavam acentuados valores como retidão, honra, fidelidade, culto ao líder, heroísmo. Os manuais escolares ensinavam que a vitória pelo sacrifício era um bem precioso. Havia inúmeros agrupamentos de crianças e jovens que estimulavam a camaradagem e a incorporação de valores patrióticos.” (D’ALESSIO; CAPELATO, 2004, 34). Nesta dimensão dos regimes fascista, especialmente o Nazista que as sagas sofreram um grande resgate em busca do herói nacional, dentre as figuras que produziram baseado nas sagas o Richard Wagner foi um dos mais importantes, “Richard Wagner foi festejado no 3º Reich e considerado precursor e iniciador de novos tempos. Hitler o tomava como modelo e se identificava com ele, não só pelas composições musicais nas quais glorificavam o passado mitológico e heroico da Alemanha, mas também por suas ideias nacionalistas e antisemitas. O compositor valia de mitos nórdicos e germânicos em suas obras. [...] apelando para a imaginação heroica regeneradora do universo. A luta do Bem contra o Mal está representada em suas criações artísticas. (D’ALESSIO; CAPELATO, 2004, 65).

As tendências atuais não enfatizam mais a dicotomia história versus ficção nas sagas islandesas, ou então, a busca por parâmetros históricos tradicionais na constituição dos personagens, eventos, trama, e sim o estudo de valores sociais, os temas, as tendências, os padrões, as estruturas e as contradições nos textos, aproximando-se da História Social e Cultural, além da Antropologia Histórica e da História Comparada. (LANGER, 2009, 6)

O pesquisador Johnni Langer nos aponta três métodos de análise, onde compreendemos tais métodos como elementos claros para a metodologia da Nova Escandinavística e seu trato para com as sagas. O primeiro seria o “Método comparativo externo”, onde o pesquisador retrata que tais estudos não são mais pensados com apenas elementos internos, mas também de diversos elementos externos, onde podemos destacar diversas análises: Diálogo com a tradição germânica, tradição literária medieval, relatos de viajantes e de estrangeiros, fontes latinas, fontes judaico-cristãs, celtas, anglo-saxãs, entre outras. O segundo seria o “Método comparativo interno”, onde devemos buscar dentro da própria região de produção das sagas elementos que possam dialogar com tais fontes, como estudos arqueológicos, estudos rúnicos (“inscrições em pedra e madeira representam o melhor *corpus* de fontes sobre história política, social e econômica da Escandinávia da Era *Viking*, além de representar elementos preciosos sobre literatura, linguagem, arte e poesia.”) (LANGER, 2009, 8). Neste método também devemos buscar mudanças de religiosidade, alterações nas formas de governo e dimensões da ordem da autoridade na região. Por último, temos o método da “Oralidade”, onde se busca analisar o papel da oralidade na criação das sagas, buscam perceber também elementos da tradição oral na escrita de tais fontes. Estes métodos são fundamentais para analisarmos corretamente as sagas e buscarmos executar corretamente o trato com as fontes. (LANGER, 2009, 6-11)

Podemos afirmar baseados em diversos estudos produzidos nas últimas décadas que as sagas são fontes literárias, feitas em prosa e extremamente viáveis para um estudo da sociedade em que está inserida, assim como observar fatos históricos e verdade históricas apresentadas em tais escritos:

As sagas islandesas podem efetivamente servir como fonte histórica para o historiador, pois refletem a sociedade de sua época, sendo um ‘sujeito cultural’ que possui um papel (inconsciente ou não) de transmitir informações sobre sua geração. Mas os pesquisadores devem estar atentos ao tipo de abordagem que pretendem utilizar para as narrativas literárias, pois não existia entre elas uma distinção clara entre história e ficção no sentido moderno e mesmo nas

fontes ditas historiográficas, os eventos estão ligados a lendas [...] Sem sombra de dúvida, as sagas islandesas constituem uma das mais importantes fontes para os futuros estudos sobre Sociedade, História e Literatura não somente da Escandinávia, mas também para repensarmos a própria Europa medieval e os métodos e teorias criadas pelos acadêmicos para realizar estas investigações. (LANGER, 2009,11-12)

Dentro desse cenário das sagas islandesas, nós encontramos duas em particular, estas que compõem as *Vinland Sagas*, ou seja, que abordam elementos da descoberta da América, as supracitadas “saga de Erik, o vermelho” (*Eiríks saga rauða*) e a “saga dos Groenlandeses” (*Gaenlendinga saga*). Obviamente que outras narrativas literárias da região fazem referências diretas ou indiretas ao descobrimento da América e suas vivências, algumas de fundamental análise para essas sagas, como o conto dos Groenlandeses (*Gaenlendinga þáttur*). Estas duas sagas foram produzidas em meados do século XIII, mas preservadas em documentações diferentes: *Eiríks saga rauða*; a saga é preservada em dois manuscritos, que contêm versões um pouco diferentes: *Hauksbók* (século XIV) e *Skálholtsbók* (século XV). Filólogos modernos acreditam que o *Skálholtsbók* versão para ser mais fiel ao original; *Gaenlendinga saga*; escrito em meados do século XIII, sua preservação é baseada no *Codex Flateyensis*⁷, este que também contém a *Gaenlendinga þáttur*.

A *Gaenlendinga saga* Narra a história da descoberta da Terra Verde (*Greenland* – atual Groelândia) pelos Noruegueses. Foca em vários personagens, principalmente em *Eric*, o vermelho, aponta também momentos da história do local, narrando eventos entre 970 e 1030; A *Eiríks saga rauða* trata de uma ligação direta com a saga dos groenlandeses, pois trata da expulsão de *Eric*, o vermelho e como seu filho, *Leif Ericsson*, descobre terra a oeste (*Vinland* – Terra das vinhas, região que os arqueólogos acreditam ser o sul da costa atlântica canadense). Narra fatos ocorridos entre o século IX e início do século X. Juntamente com a supracitada, foi uma das sagas mais traduzidas e trabalhadas por acadêmicos. Em 1928, um filme foi baseado em sua composição

Uma nova religião nos novos assentamentos:

No final do século X, colonizadores vikings navegaram ainda mais em direção ao Oeste. Após quase 200 anos do início da expansão dos domínios noruegueses em terras mais ocidentais no Atlântico Norte, *Eric*, o vermelho, repetindo os atos de seus antepassados, embarcou, em 983, acompanhado de sua e de outras famílias em direção à ilha que seria chamada por ele de Groenlândia (*Greenland*, ou terra verde). Lá ele fundaria,

⁷ *Codex Flateyensis* escrito pelos sacerdotes cristãos *Jon Thordson* e *Magnus Thorhalsen* de 1387 a 1395. Este *codex* contém 225 escritos, entre eles: poemas, sagas e *þáttur* (traduzido como “contos”, uma espécie de narrativa pequena, normalmente complementar as sagas) sobre a Islândia e países próximos. É considerada a maior compilação desses tipos de textos

mais precisamente no ano de 986, o primeiro assentamento europeu em terras que, futuramente, seriam consideradas como geograficamente pertencentes ao continente americano (ANÔNIMO, 1906b, 46).

O sangue de aventureiros, descobridores e eventuais colonizadores corria nas veias de Eric. Era descendente, de quarta geração, de *Eyxna-Thorir*, irmão de *Naddoddur*, viking de origem feroêsa considerado o descobridor da Islândia (ANÔNIMO, 1906, 15). Porém, em suas veias também corria o sangue de um assassino. Seu pai, *Thorvald*, era considerado um homicida na Noruega e, para possivelmente evitar sua eventual pena, mudou-se com sua família, incluindo um pequeno Eric, para a Islândia (ANÔNIMO, 1906b, 45). Na vida de Eric, essa parte de seu sangue parece ter prevalecido em relação às outras, visto que fora, da mesma forma que seu pai, acusado de ter cometido dois assassinatos na Islândia e, eventualmente, considerado culpado em seu julgamento. Como pena, fora banido daquele país e obrigado a procurar um novo local para viver (ANÔNIMO, 1906a, 16).

Havia um homem de nome Thorvaldr, filho de Ásvaldr, filho de Úlfr, filho de Øxna- Thórir. Thorvaldr e seu filho Eiríkr, o vermelho, foram a Jaðarr (região da Noruega) por conta de assassinatos. A Islândia já estava então toda habitada. Lá morreu Thorvaldr. Eiríkr, então, tomou, como esposa Thojóðhild, filha de Jörundr Úlfsson e de Thorbjörn Peito-de-Navio, que era então esposa de Thorbjörn de Haukadalr. Então, Eiríkr decidiu ir para o Norte, e morou no lugar de Eiríkr, próximo a Vatnshorni (Parte ocidental da Islândia). O filho de Eiríkr e Thojóðhild chamou-se Leif. E, depois do assassinato de Eyólfr Merda e Hólmgöngu-Hrafn, Eiríkr foi expulso de Haukadalr. Ele foi, então, para oeste, até Breiðafjörðr, e morreu em Øxney, no Lugar de Eiríkr. (*Gaenlendinga saga*) (ANÔNIMO, 2007, 57)

Eric tinha ouvido falar dos relatos de um navegador norueguês chamado *Gunnbiorn Ulfsson*, supostamente o primeiro europeu a avistar a costa da Groenlândia, ou seja, a avistar um território americano. Sabendo da localização destas terras, Eric lançaria ao mar seu navio, que também tinha como passageiros algumas famílias aliadas à sua, direcionando-o para o Oeste, e logo estaria avistando as primeiras montanhas de gelo presentes na costa daquela ilha que seria a sua nova morada. A colonização da Ilha iniciou-se 15 anos antes da Islândia se converter ao cristianismo (este que se converte pacificamente via *Alþing* em 999/1000), e após 16 anos da viagem de Eric rumo à Groenlândia, *Leif Ericsson*, filho de Eric, decide fazer uma viagem à Noruega a fim de realizar uma visita ao Rei *Olaf I Tryggvasson* daquele país, lá aportando ainda em 999 (ANÔNIMO, 1906b, 45-7).

As notícias sobre os assentamentos da Groenlândia pareciam não ter chegado mais fortemente ao Reino, mesmo tendo-se passado quase duas décadas de suas existências, e, ao saber dos feitos de *Leif*, *Olaf* não hesitou em inseri-lo em sua corte (ANÔNIMO, 1906a, 25). Não se sabe ao certo quais seriam as intenções de *Leif* em estar visitando o Rei norueguês, mas desta ocasião é possível se imaginar que talvez houvesse interesse por parte dos groenlandeses em receber suporte ou reconhecimento por parte do Reino, visando tornar mais fácil a tarefa de colonizar a Groenlândia. Ou, quem sabe, até mesmo motivos pessoais poderiam estar em pauta naquele momento, pois seria interessante para Eric ser reconhecido pelo Rei como o chefe daquela Ilha, conseqüentemente, também para *Leif*, que um dia poderia vir a suceder seu pai na chefia dos assentamentos. Uma outra possibilidade a se pensar seria uma vontade de *Leif* em obter um perdão oficial, por parte do Rei, a fim de reabilitar a sua linhagem, visto que seu pai e seu, já morto, avô noruegueses eram considerados “criminosos fora da lei” na Noruega. As dúvidas ainda persistem, mas alguns eventos mostram-se como certos em meio a essa visita.

Ainda naquele mesmo ano, o Rei *Olaf* convenceu *Leif*, assim como os homens que o acompanharam na viagem, a se converterem ao Cristianismo, religião que naquele momento estava sendo adotada pelo Reino, por meio da força e a mando do Rei *Olaf* (ANÔNIMO, 1906b,47). Após a conversão, *Olaf* impôs a *Leif* a opção de que se fosse de sua vontade voltar para a Groenlândia, que lá introduzisse a nova religião do Reino, convertendo ao cristianismo os colonos da Ilha, algo que *Leif* aceitou (ANÔNIMO, 1906a,25).

Leifr e os seus foram navegaram embora das ilhas do Sul e atingiram a Noruega no outono. Leifr foi aceito na guarda pessoal de Óláfr Tryggvasson, e o rei o honrou muito e julgou que Leifr poderia ser um bem completo.

Uma vez o rei dirigiu a palavra a Leifr e disse: “ Tu desejas navegar para a Groelândia no verão: ”

Leifr respondeu: “ Assim eu desejo fazer, se é de vossa vontade. ”

O rei respondeu: “ Eu penso que assim está bem. Tu irás com enviados meus para propor o cristianismo na Groelândia. ”

Leifr disse que seria conforme ele mandava, mas afirmou que essa missão seria difícil de se fazer na Groelândia, já que o rei afirmou que não via outro homem que fosse tão apropriado para isso quanto ele – “e terás sorte contigo para fazê-lo. ”

“Conseguirei apenas por uma coisa, ” respondeu Leifr, “ por ter comigo vossa sorte. ”

Leifr zarpou assim que estava pronto. Ele foi arrastado pelo mar por um longo tempo, e acabou por chegar a terras que ele nunca esperava. Havia lá campos com trigo selvagem e com parreiras crescidas; havia lá também daquelas árvores que são chamadas de bordo, e eles pegaram mostrar de tudo isso.

Leifr encontrou pessoas num naufrágio e levou-as para casa consigo, e deu-lhes abrigo para o inverno. Ele demonstrou com isso a máxima grandeza e bondade. Ele levou o cristianismo à terra. Desde então passou ser chamando de Leifr, o Afortunado. (*Eiríks saga rauða*, cap. V) (ANÔNIMO, 2007, 99-100)

Aportando na Groenlândia no ano seguinte, *Leif* põe em ação sua tarefa de introduzir o cristianismo aos habitantes da Ilha. Sua mãe, *Thiodhild*, prontamente adotou a religião e logo tratou de mandar construir uma pequena igreja, localizada perto da fazenda onde ela e seu marido Eric viviam, sendo denominada de Igreja de *Thiodhild*, que viria a receber todos aqueles que haviam se convertido a essa nova religião. Já o pai de *Leif*, Eric, não se mostrou nada simpático à conversão, mantendo-se fiel a seus ritos pagãos até a sua morte, que ocorreu 3 anos após o retorno de *Leif* de sua viagem à Noruega, em 1003 (ANÔNIMO, 1906a,26).

Essa adoção inicial do cristianismo, a uma primeira vista, parece ter se caracterizado pelo imediatismo em se fazê-la, apesar da resistência de alguns colonos. Certamente, essa rápida aceitação da nova fé oferece terreno para as dúvidas sobre a veracidade do fato ou, no mínimo, reflexões sobre o mesmo. É importante afirmar, no entanto, como já citado anteriormente, que havia a possibilidade de se conseguir algum tipo de suporte do soberano norueguês, como relações comerciais com o Reino continental ou com a Islândia, em caso de se realizar a conversão que ele havia ordenado. O que pode apoiar a ideia de que a conversão da Groenlândia se deu por interesse, é a forma como a nova religião foi praticada na Ilha: os groenlandeses, pelo menos no primeiro século após a conversão, não poderiam ser considerados exemplos ideais de cristãos, como será possível inferir no parágrafo a seguir.

A partir desta introdução da religião cristã, e a consequente conversão dos primeiros colonos groenlandeses, os habitantes da Ilha passaram a construir pequenas igrejas em terrenos anexos às fazendas nas quais viviam, fazendo destes terrenos também cemitérios particulares onde seriam sepultados aqueles entes que viriam a falecer no local. Ao longo do tempo, algumas dessas pequenas igrejas foram demolidas enquanto outras foram tornando-se cada vez maiores. Não há dúvidas que o controle sobre essas igrejas permaneceu submetido ao âmbito privado-familiar por, pelo menos, mais de um século. Diretamente contrário aos interesses da Igreja Romana, esse sistema de controle privado sobre as igrejas deu a seus donos oportunidades de ganhar vantagens econômicas, onde os pagamentos oferecidos às igrejas, por parte de seus frequentadores, podem ter sido

responsáveis por uma grande parte de toda a acumulação de riquezas que um fazendeiro dono de igreja poderia arrecadar (ARNEBORG, 2012, 593).

Tal sistema manteve-se dessa forma até, pelo menos, 1112, ano no qual o bispo islandês *Eric Gnipson* (ou *Uppsí*) deixou seu país para assumir seu posto na Groenlândia. Entretanto não se tem informações sobre quando *Eric Gnipson* foi consagrado bispo, nem quando foi estabelecido o Bispado da Groenlândia. Mas sabe-se que no ano de 1121 ele estava mais interessado em conhecer as famosas terras de *Vinland* (*Wineland*, terra dos vinhedos) do que administrar seu rebanho. Naquele mesmo ano ele partiria da Groenlândia em direção à costa do que hoje é o Canadá e ninguém mais teria notícias sobre seu destino, pois o Bispo nunca retornaria para seu posto na Ilha ou para qualquer outra terra conhecida e habitada que se tem relato. Os groenlandeses foram obrigados então, em 1124, a pedirem um novo bispo. Ele se chamava *Arnold* e havia sido consagrado ainda naquele ano, porém só aportaria na Groenlândia no ano seguinte, não havendo demais informações sobre seu período na Ilha (ANÔNIMO, 1906c, 69).

É difícil de precisar até que ponto o controle sobre as igrejas da Groenlândia permaneceu no âmbito particular-familiar após o estabelecimento do Bispado na Ilha, visto que os Bispos devem ter trazido consigo uma delegação composta de outros clérigos e/ou sacerdotes para lhes auxiliarem em suas novas tarefas. Dessa forma, tais religiosos teriam assumido as funções de celebrantes dos ritos católicos por toda a Ilha, no lugar dos colonos. Além disso, teria se tornado um costume doar para a Igreja Romana as terras nas quais as igrejas foram inicialmente construídas, fato que geralmente ocorria após a morte de um chefe de família local e o seu eventual sepultamento naquele terreno (ANÔNIMO, 1906a, 29). Entretanto, as fontes escritas não oferecem nenhum subsídio para se pensar que um groenlandês tenha vindo a assumir, posteriormente, o bispado da Ilha, tendo, até onde se tem notícia, todos os Bispos da Groenlândia nascidos na Islândia ou no Reino Norueguês. Assim, o poder institucional da Igreja Romana pode ter sido limitado naquela região durante todo o período de assentamento. Ao mesmo tempo, como somente clérigos estrangeiros assumiam o posto de Bispo da Groenlândia, nenhuma família da Ilha conseguiu obter poder ou posição por dentro da instituição religiosa. O último bispo residente na Ilha veio a falecer em 1378, exatos 30 anos antes da última celebração católica documentada que teve lugar na Groenlândia: um casamento na igreja de *Hvalsey*, celebrado no ano de 1408, cuja carta, escrita por um clérigo groenlandês, atestando tal acontecimento é a última evidência concreta de vida nos assentamentos vikings (ARNEBORG, 2012, 593).

As relações da Groenlândia com a Islândia e a Escandinávia foram progressivamente diminuindo ao longo do século XV, vindo a cessarem em definitivo, acredita-se, ainda no mesmo século. Já no começo do século XVIII, o contato com a Ilha foi reestabelecido, porém as fazendas construídas pelos groenlandeses foram encontradas desertas, isso quando não desmoronadas sobre suas fundações. O cenário do local falava por si só (ARNEBORG, 2012, 588).

Expedições arqueológicas realizadas na Groenlândia desde então lançaram luz sobre um problema percebido nas fontes escritas. Nunca foi encontrada nenhuma tumba

ou sepultura pagã na Ilha até hoje (ARNEBORG, 2012, 593). Constatação essa que se confronta diretamente com a ideia, presente nas sagas islandesas, de que os primeiros colonos mantiveram suas crenças pagãs durante os 15 anos iniciais de ocupação e, depois, por volta do ano 1000, teriam se convertido ao Cristianismo Católico. Tal constatação veio a adquirir a condição de uma poderosa arma a serviço daqueles estudiosos que criticaram a utilização de determinadas sagas islandesas como fontes históricas, utilização essa que já vinha sendo amplamente criticada devido à origem dessas fontes remontarem ao século XIII, ou seja, quase 200 anos após os eventos dos quais tratavam.

Entretanto, as datações de eventos e as citações acerca de suas próprias personagens antes do ano 1000, apesar de possuírem uma série de elementos considerados fantasiosos, possuem um elevado grau de exatidão. Principalmente quando comparados com a história de personagens externos à colonização perpetrada na Ilha, como a própria história do Rei *Olaf I* da Noruega, por exemplo. Além disso, as próprias expedições arqueológicas, em conjunto com essas informações contidas nas sagas, oferecem subsídios para se pensar algumas possíveis explicações para a fato de não se encontrar tumbas ou sepulturas pagãs na Groenlândia.

Primeiramente, o arqueólogo dinamarquês *Knud Jesper Krogh*, enquanto realizava escavações ao redor da igreja de *Thiodbild*, entre os anos de 1962 e 1965, fez o seguinte mapeamento das sepulturas encontradas:

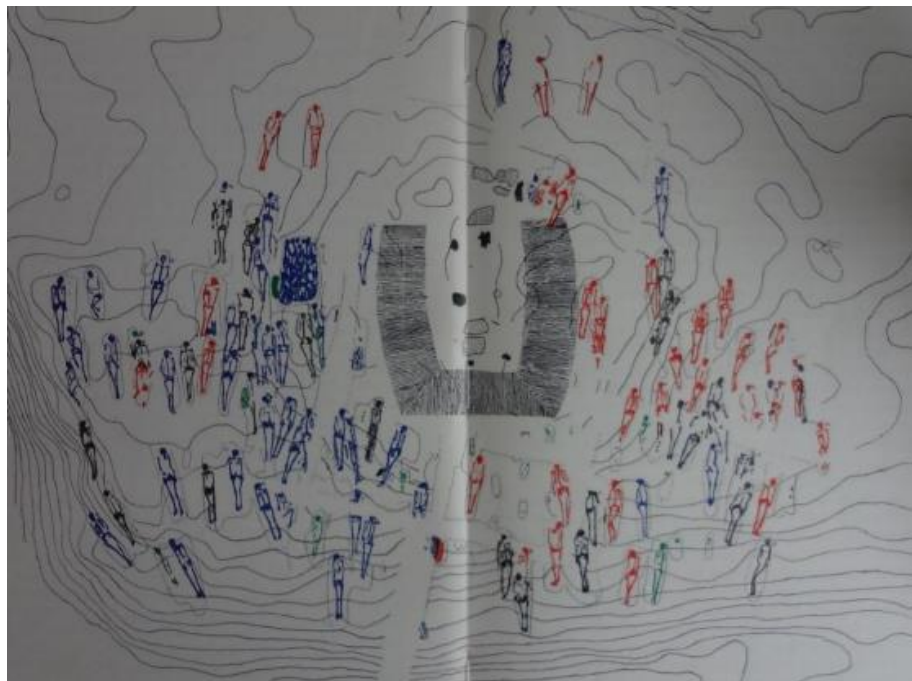


Figura 1: adaptado de Umbrich (Ibid: 38).

Nele é possível observar claramente que um corpo encontrava-se sepultado com sua extremidade inferior exatamente abaixo da parede da direita da igreja (UMBRICH, 2012, 38).

Aparentemente todas as igrejas da Groenlândia eram construídas com paredes de pedras e não possuíam fundações propriamente ditas, ou seja, as paredes não possuíam alicerces enterrados abaixo da linha da superfície (eventualmente, o peso dessas paredes e a ação do tempo acabavam por enterrar as primeiras pedras colocadas logo acima do solo, criando assim uma pequena fundação ao longo do tempo), e isso mostra-se claro ao observar-se os seguintes esquemas sobre as ruínas da igreja de *Hvalsey*, apresentados em 1941 pelo arqueólogo e arquiteto dinamarquês *Aage Roussel* ao publicar seu trabalho intitulado *Farms and Churches in the Medieval Norse Settlements of Greenland*:

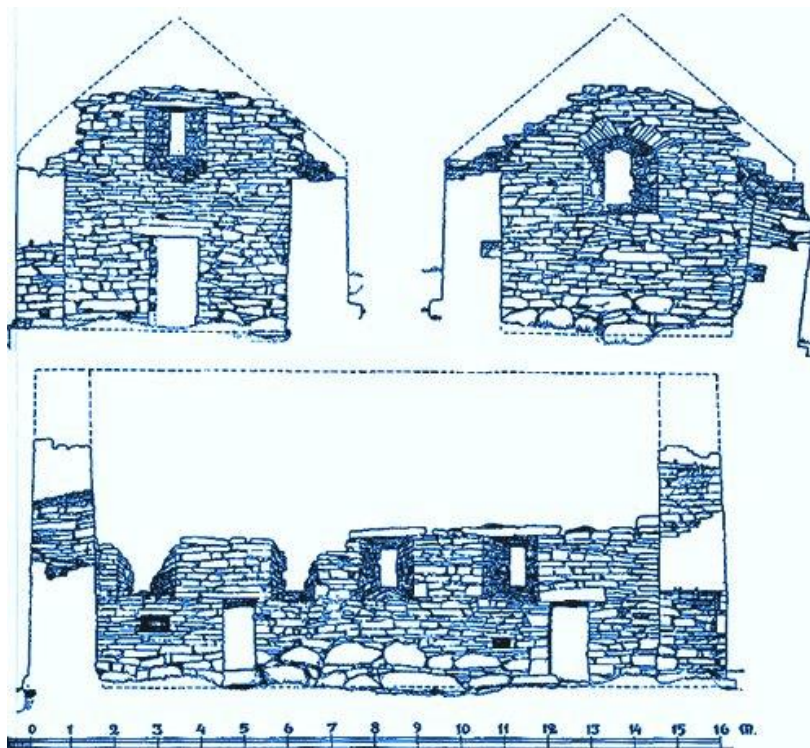


Figura 2: disponível:<http://www.uh.edu/engines/epi2091.htm>

Para *Kbrog*, estava claro que tais túmulos estavam intocados até o momento de suas escavações, ou seja, não houve realocação dos corpos para perto da igreja de

Thiodhild, eles foram, de fato, originalmente sepultados ali⁸ (UMBRICH, 2012,13). Desse modo, a curiosa localização do corpo citado acima, com sua extremidade inferior estando enterrada abaixo da parede da direita da referida igreja, só abre espaço para uma conclusão: que o corpo já estava sepultado ali quando as paredes de pedra da igreja foram erguidas por volta do ano 1000, após a conversão da mãe de *Leif Ericsson*, *Thiodhild*, que foi a responsável pela construção daquela igreja. Ou seja, antigos locais de sepultamentos pagãos podem ter sido convertidos em cemitérios cristãos, visto que as igrejas na Groenlândia foram construídas nos mesmos locais onde se sepultavam os entes de uma família, em terrenos anexos às fazendas.

Outro fator que pode ter contribuído para a ausência de sepulturas pagãs, teria sido o pequeno número de pessoas que morreram nos 15 anos iniciais de ocupação da Ilha. É óbvio que esses primeiros anos de adaptação na Groenlândia não devem ter sido fáceis, principalmente por estar distante de possíveis fontes de suprimentos, e muitos desafios mortais, como o clima ártico, tinham de ser superados por parte dos colonos para que os assentamentos prosperassem.

Alguns anos antes de Eric encontrar a Groenlândia, mais precisamente em 978, um explorador islandês chamado *Snabjörn Galti*, também sabendo dos relatos de *Gunnbjörn Ulfsson* sobre a Groenlândia, já teria tentado estabelecer colônias lá, junto com alguns seguidores, mas, após um longo inverno de frustrações na Ilha, todos acabaram morrendo (SHAFER, 2010, 36). Além de tudo isso, o nome *terra verde* (*Gaenland*) foi escolhido por Eric a fim de soar melhor e criar mais interesse nas famílias da Islândia que estavam considerando a opção de se mudar para lá (ANÔNIMO, 1906a,17). Ou seja, imagina-se que, para Eric, o vermelho, a Ilha por si só não seria muito atraente às famílias.

No verão que se seguiu ele foi para a Islândia e chegou de navio a *Breiðafjörðr*. Chamou aquela terra que havia encontrado de Groenlândia, porque disse que as pessoas desejariam muito ir até lá se a terra fosse bem denominada. (*Gaenlendinga saga*) (ANÔNIMO, 2007, 58)

Nesse sentido, é impensável que, pelo menos nesses 15 anos iniciais de colonização, muitas famílias tenham-se instalado naquelas terras. Em 985, apenas 14 navios, de 35 que saíram da Islândia, conseguiram alcançar a Groenlândia. O número de famílias que foram transportadas nesses navios é incerto, mas as sagas dão conta de que apenas 10 famílias se instalaram no Assentamento Oriental junto com a família de Eric, já as outras, sem número especificado, se dirigiram para o Oeste na Ilha, onde fundaram o Assentamento Ocidental (ANÔNIMO, 1906b, 46-7). Assim, é possível chegar-se à

⁸Apesar de, em outros sítios arqueológicos da Groenlândia, terem sido encontrados alguns poucos túmulos com sinais de re-sepultamento (UMBRICH, 2012,13). O que não indicaria necessariamente que essas pessoas foram originalmente enterradas sob um rito pagão, mas caso o tivessem sido, isso pode ser outra explicação para a não-descoberta de túmulos pagãos na Ilha, até hoje.

conclusão de que o número de pessoas falecidas na Ilha, nesse período inicial de colonização, não poderia ser um número expressivo dada a pequena quantidade de pessoas que a habitavam.

Além disso, ainda há o problema da extensão dos assentamentos vikings na Groenlândia, e uma relevante quantidade de pesquisas arqueológicas ainda devem ser realizadas a fim de se tentar encontrar o maior número possível de vestígios desses assentamentos. Assim sendo, o descobrimento de algum túmulo pagão, que, caso realmente existam, são pouquíssimos, pode ser uma mera questão de tempo.

Conclusão:

Talvez a consequência mais imediata da conversão de *Leif Ericsson* e de sua tarefa de voltar a Groenlândia para introduzir o cristianismo naquela Ilha tenha sido propiciar, mesmo que indiretamente, o descobrimento dos primeiros territórios continentais daquilo que, meio século depois, seria chamado de Novo Mundo.

Foi durante sua viagem de retorno da Noruega em direção à Groenlândia, no ano 1000, que pela primeira vez ele teria avistado a costa do Canadá, depois que seu navio acidentalmente saiu do rumo. Esse evento teria acontecido antes mesmo da primeira igreja ser erguida na Groenlândia (ANÔNIMO, 1906a,25).

Mais tarde, já no fim do século XI, esses eventos, que seguiriam sendo difundidos por intermédio da tradição oral, seriam transcritos, pela primeira vez, pelo estudioso Adão de Bremen, enquanto este trabalhava na corte do rei dinamarquês *Svend Estridson* entre o fim da década de 1060 até a primeira metade da década seguinte, a serviço da Arquidiocese de Hamburgo-Bremen (ADÃO DE BREMEN, 1906, 67). Tal arcebispado havia sido estabelecido quase 300 anos antes com a exclusiva incumbência de promover a cristianização da Escandinávia. Os relatos transcritos por Adão, apesar de pouco detalhados, continuaram como fontes singulares sobre os eventos ocorridos em *Vinland* por quase 200 anos. Apenas nos séculos XIII e XIV as sagas foram compiladas na Islândia, apresentando versões levemente diferentes sobre os mesmos fatos, porém mais detalhadas do que nos relatos transcritos por Adão, em meio a certa quantidade de passagens fabulosas. Desse modo, os manuscritos do estudioso germânico permanecem como uma fonte mais “estritamente histórica” sobre a presença nórdica na América continental. Percebe-se aqui então mais uma importante consequência propiciada pela adoção do cristianismo pelos povos nórdicos.

Quanto ao destino da própria religião e de sua Instituição na Groenlândia, muito ainda se permanece incerto. Como já citado anteriormente, o último bispo da Ilha e que residia na mesma faleceu no ano de 1378, o que não impossibilitou que um casamento fosse celebrado lá 30 anos depois. Como, a partir de pesquisas arqueológicas, especula-se que a ocupação ativa da Ilha cessou-se apenas na segunda metade do século XV (BRINK, 2012), é provável que quando Cristóvão Colombo projetava sua missão de encontrar rotas marítimas para a Ásia atravessando o Atlântico, a Igreja Romana na Groenlândia ainda estivesse oferecendo seus serviços ao seu rebanho, ideia que se torna plausível quando se reflete acerca dos tempos difíceis que deviam ser aqueles, após o fim dessas relações com os outros territórios nórdicos.

Apesar da abordagem que muitos estudiosos contemporâneos empregam acerca da Ilha, quase sempre desconsiderando que a mesma é um território componente do continente americano (devido talvez à condição histórica e política da Ilha como uma Nação Constituinte Autônoma do Reino da Dinamarca, situação que perdura até hoje) e, conseqüentemente, considerando apenas os eventos de *Vinland* como a efetiva presença nórdica no Continente (o que seria correto somente se tal afirmação fosse feita relacionando-a, estritamente, ao atual território do Canadá), a atual Groenlândia oferece elementos de cunho geográficos, demográficos e culturais suficientes para pensá-la de outra forma que não a desses estudiosos.

Primeira e geograficamente, trata-se de um território insular que se localiza na costa nordeste da América do Norte. Já no quadro demográfico, a população da Ilha é composta majoritariamente (89%) por descendentes de Inuites⁹, sendo somente o restante da população (11%) de origem europeia, não necessariamente dinamarquesa, apesar da maior presença desta¹⁰. Como consequência desse cenário, a população Groenlandesa, por meio de referendo e reconhecendo as diferenças culturais existentes entre a Ilha e o continente europeu, renunciou à sua condição de território membro da Comunidade Europeia (atual União Europeia) em 1985, evento esse que se mantém como único na História da referida Instituição. Sendo assim, não resta razões para que a Ilha não seja considerada parte constituinte da América, assim como não há motivos para que a presença *viking* naquela região não seja refletida como “um capítulo” da História da América. Obviamente que a descoberta e colonização *Viking* não teve o impacto da realizada por Colombo, mas foram eles os descobridores da América, ou melhor foram eles que se deixaram descobrir pelos habitantes das américas.

Hoje, as ruínas da Igreja de *Hvalsey* compõem o sítio arqueológico melhor conservado na Groenlândia, e uma reerguida Igreja de *Thiodhild* rememora aos seus visitantes aquela que foi a primeira igreja cristã construída em território americano.

Fontes primárias:

- ADÃO DE BREMEN. From Adam of Bremen's Descriptio Insularum Aquilonis. In: OLSON, Julius E.; EDWARD, G. Bourne (eds.). *The Northmen, Columbus and Cabot, 985-1503: The Voyages of the Northmen; The Voyages of Columbus and of John Cabot*. New York: Charles Scribner's Sons, 1906, Pages 67-68.
- ANÔNIMO. The Saga of Eric the Red. In: OLSON, Julius E.; EDWARD G. Bourne (eds.). *The Northmen, Columbus and Cabot, 985-1503: The Voyages of the Northmen; The Voyages of Columbus and of John Cabot*. New York: Charles Scribner's Sons, 1906a, Pages 14-44.
- _____. The Vinland History of the Flat Island Book. In: OLSON, Julius E.; EDWARD G. Bourne (eds.). *The Northmen, Columbus and Cabot, 985-1503: The Voyages of the Northmen; The Voyages of Columbus and of John Cabot*. New York: Charles Scribner's Sons, 1906b, Pages 45-66.

⁹Membros da nação indígena esquimó que habitam as regiões árticas do Alasca, do Canadá e da Groenlândia.

¹⁰Ver: Central Intelligence Agency. *Greenland*. Central Intelligence Agency, 2013. Disponível em: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/gl.html> Acesso em 15 de Maio de 2013.

- _____. From the Icelandic Annals. In: OLSON, Julius E.; EDWARD G. Bourne (eds.). *The Northmen, Columbus and Cabot, 985-1503: The Voyages of the Northmen; The Voyages of Columbus and of John Cabot*. New York: Charles Scribner's Sons, 1906c, Page 69.
- _____. A Saga do Groenlandeses. In: *As três sagas Islandesas*. Tradução de Théo Moonsburger, Editora UFPR, 2007.
- _____. A Saga de Eiríkr Vermelho. In: *As três sagas Islandesas*. Tradução de Théo Moonsburger, Editora UFPR, 2007.

Referências Bibliográficas:

- ARNEBORG, Jette. The Norse Settlements in Greenland. In: BRINK, Stefan (org.). *The Viking world*. London: Routledge, 2012.
- BOULHOSA, Patrícia Pires. Sagas Islandesas como fonte da história da Escandinávia medieval. In: *Signum*, V.7, 2005, p. 13-40.
- BOYER, Régis. *Héros et dieux du Nord: guide iconographique*. Paris: Flammarion, 1997.
- BRINK, Stefan (org.). In: *The Viking world*. London: Routledge, 2012
- CAPELATO, Maria Helena Rolin; D'ALÉSSIO, Márcia Mansor. *Nazismo: Política, Cultura e Holocausto*. São Paulo: Atual (Coleção Discutindo a História), 2004.
- CAVALLO, Guglielmo e CHARTIER, Roger (orgs.). *Historia da la Lectura em el Mundo Occidental*. España, Taurus, 1998.
- FISCHER, Steven Roger. *História da Cultura Escrita*. Belo Horizonte. Autêntica, 2007.
- GALVÃO et alli. *História da Cultura Escrita. Séculos XIX e XX*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.
- GWYN, Jones. *La saga del Atlántico Norte: establecimiento de los vikingos en Islandia, Groenlandia y América*. Barcelona: Oikos-Tau, S.A. Ediciones, 1992
- HAYWOOD, John. *Encyclopaedia of the Viking Age*. London: Thames and Hudson, 2000.
- LANGER, Johnni. História e sociedade nas Sagas Islandesas: perspectivas metodológicas. In: *Aletheia: revista eletrônica de estudos sobre a antiguidade e Medievo*. V.1, N°2, Jan/Jul de 2009.
- LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Jnacião. José Olympio, 2003.
- MIRANDA, Pablo G. Uma breve introdução as Sagas Reais. In: *Notícias Asgardianas*. N°1, Setembro/Outubro de 2012.
- MOOSBURGER, T.B. Introdução. In: *Saga dos Volsungos (Anônimo século XIII)*. Editora Hedra, São Paulo, 2009.
- _____. MOONSBURGER, Theo de Borba. *Brennu-Njáls saga: Projeto Tradutório e Tradução para o Português / Théo de Borba Moosburger; orientador, Walter Carlos Costa - Florianópolis, SC, 2014*.
- SHAFER, John Douglas. *Saga accounts of norse far-travellers*. Durham: Durham University, 2010.
- SIGURDSSON, Gísli. *The medieval Icelandic saga and oral tradition: a discourse on method*. London: Harvard University Press, 2004.
- UMBRICH, Andrew. *Early Religious Practice in Norse Greenland: From the Period of Settlement to the 12 th Century*. Reykjavík: Universidade da Islândia, 2012.

O simbolismo da águia na religiosidade nórdica pré-cristã e cristã

Johnni Langer¹

Ricardo Wagner Menezes de Oliveira²

Andressa Furlan Ferreira³

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.29530

Resumo: Presente desde a Pré-História até o fim da Idade Média, as representações de águias no mundo nórdico assumiram diversos simbolismos religiosos. Em busca de compreender as diferentes funções deste animal em diferentes períodos, abordaremos o simbolismo da águia de forma distinta nos períodos Pré-Viking, na Era Viking e no Cristianismo da Escandinávia Medieval. Para tanto, realizaremos uma análise de diversas fontes iconográficas, arqueológicas e literárias, como jóias, monumentos e manuscritos, em um diálogo com autores clássicos — Hilda Davidson, James Graham-Campbell e Régis Boyer, por exemplo —, e com estudos atualizados de especialistas no assunto, tais como *Anne-Sophie Gräslund, Jens Peter Schjødt e Kristina Jennbert*. Como referenciais teóricos e metodológicos, adotamos o conceito de longa duração na abordagem de Lotte Hedeager e o conceito de símbolo para a Arqueologia das Religiões, aplicados à religiosidade nórdica.

Palavras-chave: Religiosidade nórdica; simbolismo animal; Arqueologia das Religiões.

The eagle symbolism in pre-Christian and Christian Norse Religion

Abstract: From Prehistory to the end of the Middle Ages, the representation of eagles in the Nordic culture has taken part in many religious symbolisms. In order to comprehend the many figurative aspects of such animal in different historical periods, we will approach the symbolism of the eagle in the following contexts: Pre-Viking societies, Viking Age, and Christianity in Medieval Scandinavia. Supported by the works of classic authors (such as Hilda Davidson, James Graham-Campbell, and Régis Boyer), and of

¹ Pós-Doutor em História Medieval pela USP. Professor permanente do Programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Coordenador do NEVE (*Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos*) e pesquisador do VIVARIUM (Laboratório de Estudos da Antiguidade e Medievo – Núcleo Nordeste/UFS, Linha: Arqueologia da Religiosidade Medieval). E-mail: johnnilanger@yahoo.com.br

² Mestrando em Ciências das Religiões na UFPB. Pesquisador do NEVE (*Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos*) e membro do VIVARIUM (Laboratório de Estudos da Antiguidade e Medievo – Núcleo Nordeste/UFS, Linha: Arqueologia da Religiosidade Medieval). E-mail: rwmenezes@hotmail.com.br

³ Mestranda em Ciências das Religiões na UFPB. Pesquisadora do NEVE (*Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos*) e membro do VIVARIUM (Laboratório de Estudos da Antiguidade e Medievo – Núcleo Nordeste/UFS, Linha: Arqueologia da Religiosidade Medieval). E-mail: andressafurlan@yahoo.com.br

current specialist researchers (like *Anne-Sophie Gräslund, Jens Peter Schjødt, and Kristina Jennbert*), we will analyze a considerable amount of iconographic sources, varying from Archaeology to Literature, regarding jewelry, monuments, and manuscripts. As for the theoretical and methodological references, we have adopted the concept of *longue durée* according of Lotte Hedeager approach, and the concept of symbol endorsed by Archaeology of Religions, all of them applied to the Nordic religiosity.

Keywords: Norse religiosity; animal symbolism; Archaeology of Religions.

El simbolismo del águia en la religión nórdica pre-cristiana y cristiana

Resumen: Regalo desde la prehistoria hasta la Edad Media, las representaciones de águilas en el mundo nórdico tomó varios simbolismos religiosos. Tratando de comprender las diferentes funciones de este animal en diferentes momentos, se discutirá el simbolismo del águia de manera diferente en los tiempos pre-vikings, la época de los vikings y el cristianismo en Escandinavia Medieval. Para ello, vamos a realizar un análisis de diversas fuentes iconográficas, arqueológicas y literarias, tales como joyas, monumentos y manuscritos en un diálogo con los escritores clásicos - Hilda Davidson, James Graham-Campbell y Régis Boyer, por ejemplo - y estudios actualizados de expertos en el tema, tales como Anne-Sophie Gräslund, Jens Peter Schjødt y Kristina Jennbert. Como referentes teóricos y metodológicos, adoptamos el concepto de *longue durée* en el enfoque Lotte Hedeager y el concepto de símbolo de Arqueología de las Religiones, aplicado a la religión nórdica.

Palabras clave: Religiosidad nórdica; simbolismo animal; Arqueología de las Religiones.

Recebido em 05/09/2014- Aprovado em 30/09/2015

Desde o Paleolítico, a cultura da representação animal encontra-se presente nas sociedades humanas. Nas mais diversas regiões, por meio de cultura material e também na escrita, é possível identificar referências a animais tanto por sua forma física quanto por seus hábitos. Essas representações carregam perspectivas de mundo que possibilitam acessar, ainda que parcialmente, concepções simbólicas cultivadas por nossos antepassados.⁴

O presente artigo pretende realizar uma investigação sobre o simbolismo da águia na religiosidade nórdica, desde a Idade do Bronze até o final da Idade Média. Nossas

⁴ Em 1928, o escritor Norman Douglas teve sua obra “Birds and Beasts of the Greek Anthology” publicada. Nela, ele menciona um poema moralista grego do século 14 a.C., que ilustra alguns aspectos de associação simbólica daquela sociedade frente às aves. O poema, chamado “Poulologos” (“livro do pássaro”), é composto de aproximadamente 650 versos e dispõe de pássaros politizados como personagens. O enredo procede quando 40 aves são convidadas para um festival que a águia promove em homenagem ao casamento de seu filho. Enquanto comemoram, elas começam a discutir entre si, o que leva a águia a fazer ameaças de enviar o falcão e o abutre com vistas à punição. Ao final da obra, os pássaros se harmonizam e a história termina em paz e bom humor (1928, 30). Esse é apenas um pequeno exemplo da importância da figura da águia na literatura, folclore, moral, política e religiosidade do Ocidente, desde os seus primórdios.

fontes são essencialmente iconográficas, analisadas em conjunto com o *corpus* literário e mitológico disponível para a Europa Setentrional. Nosso referencial básico é o diacrônico, dentro da reinterpretação do conceito de longa duração da historiografia francesa aplicado à cultura material nórdica, proposta por Lotte Hedeager.⁵ E o conceito de símbolo que adotamos é como um elemento da cultura material, repleto de significados sociais e históricos⁶, especialmente dentro da metodologia proposta pela Arqueologia das Religiões.⁷

1.O simbolismo da águia na Escandinávia Pré-Viking

1.1 A águia nórdica na Idade do Bronze (1800 a.C. – 1000 a.C.)

As representações mais antigas de aves na Escandinávia encontram-se na arte rupestre, datadas entre 1800 a 400 a.C. durante a Idade do Bronze. Juntamente com os petróglifos (no caso de esculturas ou gravuras na rocha, em sueco moderno: *hallristningar*), as pinturas rupestres são fontes valiosas para o estudo da religiosidade na Escandinávia e Europa Setentrional e são também utilizadas como contraponto e modelo comparativo para os estudos de mitologia nórdica.⁸ O grupo mais importante são as pinturas rupestres de Tanum, situadas em Bohuslän (sul da Suécia), datadas de 1.800 a 400 a. C. (BOYER, 199, 68).

Os motivos mais frequentes nas representações figurativas são pessoas dançando, navios, rodas, discos, animais, cenas de caça e batalhas, casamentos, etc. Geralmente se aceita que as cenas possuem motivos religiosos e simbólicos, como o culto ao Sol e a fertilidade, além de procissões e rituais que podem ser a origem de cultos a deidades como Thor e Odin, segundo muitos pesquisadores.

As manifestações de arte rupestre na Escandinávia não constituem um conjunto homogêneo: enquanto as da região norte possuem muito mais representações de quadrúpedes dos mais variados tipos, as do sul são repletas de figurações antropomórficas, humanas, embarcações e simbolismos variados. Essa diferenciação é apontada como resultado de dois tipos diferentes de sociedade: a primeira seria mais

⁵ Um modelo baseado nos sistemas de crenças (mentalidade) que serve para analisar o passado humano em uma longa perspectiva temporal. No caso desta arqueóloga dinamarquesa, o conceito francês é utilizado para analisar as narrativas míticas envolvendo principalmente os simbolismos do deus Odin da Escandinávia, indo do período de migrações ao final da Era Viking (HEDEAGER, 2011, 1-3).

⁶ Símbolos não são meramente conceitos irracionais, mas também altamente racionalizados e concretos: são aspectos da cultura material e intrinsecamente relacionados com o mental. O símbolo serve primariamente como instrumento de comunicação e sendo um sinal de alto *status*, representa significados materiais: produz, muda, monopoliza, subverte e destrói. Os aspectos materiais dos símbolos governam as intenções humanas e as estratégias sociais (ROB, 1998, 331-332).

⁷ A Arqueologia das Religiões propõe o estudo da cultura material do rito, das crenças, dos mitos e das doutrinas, demonstrando o constante dinamismo e variação cultural do fenômeno religioso na História (LANGER, 2015b, 4-12).

⁸ Sobre a questão da utilização da arte rupestre escandinava como contraponto ao estudo da religiosidade e mitologia nórdica da Idade do Bronze ao período medieval, especialmente em seus aspectos teóricos e metodológicos, consultar: LANGER, 2015a, 368-370; KRISTIANSEN, 2010, 93-110; GOLDHAHN & LING, 2013, 270-290.

próxima de uma cultura de caçadores-coletores, enquanto a segunda seria agrícola (JOHSEN, 2003, 21). Em especial, a região de Bohuslän é a que apresenta a mais rica variedade de formas e figuras.

É possível que muitas destas imagens sejam cenas do cotidiano e do ambiente que rodeava essas populações⁹, mas grande parte dos pesquisadores acredita em motivações religiosas, especialmente rituais mágicos e xamânicos. Muitos destes locais são percebidos enquanto verdadeiros santuários, com significados sagrados ou altamente simbólicos para as populações que viviam nestas regiões (ALDHOUSE-GREEN, 2005, 89). A finalidade básica destas pinturas nas rochas seria a de garantir o poder da fertilidade do campo e a reprodução animal e humana (GÖRMAN, 1990, 330).

Nestas imagens petrificadas, existiria algum tipo de ligação entre os homens, os animais e o outro mundo. O principal tipo de divindade desta época seria conectado com o céu e com a guerra, sendo seu principal ritual relacionado com o movimento do Sol, cuja trajetória mitológica no firmamento era realizada em um barco-carruagem. O motivo solar é um dos mais importantes temas da área de Bohuslän: imagens circulares são incorporadas ou associadas a homens, animais, navios. Círculos concêntricos (e também rodas solares) fazem parte de escudos de guerreiros ou são transportados dentro de embarcações (BOYER, 1981, 59-66).

Neste contexto, as aves da Idade do Bronze nórdica estariam associadas ao disco do Sol (DAVIDSON, 1987, 16). No simbolismo indo-europeu e norte-asiático, a águia é tradicionalmente considerada a mensageira ou substituta uraniana do Sol. Em vários tipos de rituais, os sacerdotes utilizam vestimentas feitas de penas de águia em uma prova para olhar o Sol (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2002, 23).

⁹ As pinturas rupestres do sul da Escandinávia eram situadas geralmente próximas à terras cultivadas e possuíam conexão com água. Essa posição em relação à terras cultivadas e pastos criou a expressão “esculturas agrícolas” (GÖRMAN, 1990, 330).



Figura 1, 2 e 3: representações de homens portando máscaras em formato de aves, Bohuslän, Suécia, Idade do Bronze. A primeira figura apresenta um homem com pênis ereto e portando asas, aproximando-se de um cervídeo. Na figura 2, um grupo de três homens com máscaras de aves e armados com espadas, parecem representados em situação de vôo. Na figura 3, dois homens com máscaras são posicionados de costas, parecendo dançarem com duas lanças, observado por uma terceira figura externa na mesma situação. Fonte das imagens: <http://www.megalithic.co.uk/search.php?country=14&county=182> Acesso em 05 de julho de 2015.

Existem algumas evidências da utilização de máscaras de pássaros¹⁰, como atestam os petróglifos de Gâshopen e Ammtmansnes, ambos em Finnmark (Noruega), alguns deles inclusive em contextos de dança ou procissão. Para alguns acadêmicos, isso é uma evidência de dramatizações e performances de rituais que podem remeter as raízes da religiosidade indo-européia. Também é possível que estas imagens sejam ações que se acreditava que ocorriam no plano espiritual ou que tenham relação com mitos ou cenários básicos de crenças, um drama sagrado (GUNNELL, 1995, 39).

Em especial, algumas imagens de seres masculinos portando espadas e máscaras de pássaros estão em contexto de movimento: Boglösa (Uppland), onde um homem está de pênis ereto e portando as duas mãos ao alto; Järrestad (Scania, Suécia), onde um guerreiro parece pular e se contorcer. Estas imagens foram interpretadas como sendo de

¹⁰ Foram encontrados ossos de águia em ocupações humanas da Dinamarca, datados do Mesolítico (6.000 a.C.) (BÉLLAMY-DAGNEAU, 2015, 5).

dois xamãs realizando algum tipo de ritual ou performance e cujas imagens denotam um poder sagrado (ALDHOUSE-GREEN, 2005, 90-91).

Em Kallsängen (Bohuslän, Suécia) foram encontrados petróglifos de seres humanos com máscaras de aves e portando asas. Duas das figuras também portavam espadas (figura 2). O conjunto principal é constituído por três homens “voando” para o lado direito, enquanto uma quarta figura masculina (também com asas e máscaras de aves) possui duas cabeças – denominada de figura “janus”. Segundo alguns acadêmicos, essa figuração dupla poderia representar o sacerdote xamânico como uma personalidade de duplo espírito, pertencendo ambos tanto ao mundo terreno quanto ao reino do sobrenatural (ALDHOUSE-GREEN, 2005, 94).



Figura 4: Ornamento de bronze de Ljungby, Harland, Suécia, Idade do Bronze Tardia. Possui um formato de uma máscara de ave-de-rapina e provavelmente era a extremidade de um bastão.

Figura 5: Elmo de bronze com chifres encontrado em 1942 em uma turfeira de Vikso, Dinamarca, Idade do Bronze. Os chifres recurvados são muito parecidos com as representações da arte rupestre escandinava. Provavelmente utilizado em cerimônias religiosas e foi depositado em um pântano como oferenda. Davidson (1987, 26) acredita que seja uma representação de um deus celeste, cujos olhos e bico recurvado evocam uma ave-de-rapina, provavelmente uma águia. Fonte das imagens: <http://en.natmus.dk> Acesso em 05 de junho de 2015.

A águia ocupa um simbolismo extremamente importante nas narrativas xamânicas euro-asiáticas. Segundo os mitos siberianos, uma águia copulou com uma mulher e originou o primeiro xamã – explicando porque a aparição de uma águia é interpretada como sinal de vocação nesta técnica espiritual. Entre os iacutos, este pássaro também é visto como criador do primeiro xamã. Em vários mitos euro-asiáticos, as águias são relacionadas a árvores cósmicas e nos seus galhos estão as almas dos futuros sacerdotes (ELIADE, 1998, 87-88).

Além do papel fundamental das aves-de-rapina na iniciação e treinamento nas narrativas mitológicas, também as indumentárias xamânicas envolvem significados ornitológicos: são revestidas de penas imitando a forma de ave. Mesmo quando a indumentária não apresenta forma aquilina objetiva, o ornamento da cabeça imita pássaros. O uso destes trajes transformaria magicamente o praticante em águia. (ELIADE, 1998, 89).

Muitos pingentes datados da Era do Bronze representam aves e pássaros, levando diversos pesquisadores a acreditarem em um simbolismo essencial envolvendo esses animais e o disco solar na Europa Nórdica e Ártica, basicamente crenças animistas. Estes pingentes remeteriam a uma conexão com o céu (PÁSZTOR, 2011, 106)

Outra cena da Idade do Bronze retrata o mesmo tipo de fantasia ornitológica, com espada e pênis ereto, aproximando-se de um animal quadrúpede (figura 1). Aqui, evidentemente, temos a idéia de fertilidade associada ao deus celeste, ao mesmo tempo um deus fecundador e belicista, representado por sacerdotes ou guerreiros em posição fálica na arte rupestre. O *ethos* guerreiro deste período¹¹ é altamente associado com uma ideologia sexual de penetração e força (KRISTIANSEN, 2014, 83), cujos ecos se perpetuam posteriormente na Era Viking (HEDEAGER, 2011, 115-118).

Este deus celeste foi também especialmente simbolizado pelo touro – muito representado nas pinturas suecas, onde algumas cenas parecem representar sacrifícios e em outras, imagens de tauromaquia. Os chifres neste caso representam força e poder, reproduzindo as maiores qualidades do touro e do deus celeste, como reprodutor e fecundador. Na cidade de Vikso foram recuperados esplêndidos elmos do final da Idade do Bronze, portando enormes chifres retorcidos e dois imensos pares de olhos proeminentes (figura 5). Acima dos olhos, um bico pontudo e retorcido parece representar uma ave-de-rapina. Essa fusão do simbolismo de um animal ctônico (touro) e outro aéreo (águia), parece indicar as qualidades da deidade celeste, juntas pelo elmo – posteriormente, as pontas dos chifres élmicos vão ser acrescentadas de figuras de águias, como veremos a seguir.

Alguns pesquisadores acreditam que as imagens de um deus associado a serpentes e animais com cornos (além do seu simbolismo solar e com representações de anéis), teria sido influenciado pelo culto ao deus Cernunnos, provindo dos Celtas. Neste caso, seria uma influência externa de um povo da Idade do Ferro ao sul da Escandinávia ainda na Era final do Bronze (GÖRMAN, 1990, 329-343).

Mas o contexto mais aceito pelos acadêmicos em geral é a de um deus celeste na idade do Bronze sendo um proto-Odin: uma deidade especialmente associada com uma lança, como podemos constatar na pintura de Litsleby (Tanum, Bohuslän, Suécia) – onde uma enorme figura masculina com pênis ereto ergue uma lança, sendo margeada por

¹¹ Mas como observou Enrique Bernárdez (2010, 51), as representações de guerreiros na arte rupestre escandinava da Idade do Bronze não está relacionada diretamente a cenas de guerra – são simplesmente homens armados com lanças ou machados, mas também com arcos e flechas, o que pode indicar referência à caça. Quando surgem representações de espadas, elas estão associadas diretamente a sexualidade e virilidade.

inúmeros barcos, animais e pessoas de baixa estatura. Vários pesquisadores percebem nesta pintura a origem nativa de Odin (BOYER, 1997, 119; SIMEK, 2007, 244).

O final da Idade do Bronze na Escandinávia foi marcado por mudanças abruptas no clima e temperatura, além das estruturas sociais e religiosas. Os povos germânicos da Idade do Ferro penetram na região, trazendo diversos elementos novos, além de perpetuarem algumas tradições nativas: a principal delas é a guerra, antes esporádica, mas agora um elemento permanente na sociedade nórdica (BERNÁRDEZ, 2010, 56).

2. *A águia nórdica na Idade do Ferro* (1000 a.C. – 750 d.C.)

O panteão de deuses deste período é marcado por três grupos principais: deuses da vida e da fertilidade, da guerra e da vida comunitária. O surgimento de grandes quantidades de sacrifícios animais e humanos no início da Idade do Ferro, indica transformações sociais advindas da atividade regular da guerra, quem além de fornecer imolações também era responsável pelas possíveis lideranças políticas (BERNÁRDEZ, 2010, 61). As representações de águia no início da Idade do Ferro escandinava até o século IV d.C. são marcadas por uma grande lacuna na arte religiosa. Nesta época, intensificam-se contatos comerciais e culturais da área escandinava com a romana, favorecendo a formação de reinos e centralizações políticas no mundo nórdico. Uma das maiores características da religiosidade deste período são os depósitos rituais de vários tipos de objetos, especialmente em lagos e pântanos (incluindo corpos humanos) (WILSON, 2003, 16-40), especialmente associados com o principal deus dos germanos antigos, a deidade da guerra: Gaut (Godos), Wöden (Anglo-saxões), Woden (Saxão antigo), Wutan (Antigo alto alemão), Oðinn (Nórdico antigo).

No início do período de migrações (século IV d.C.), o simbolismo aquilino volta a ter um grande impacto da arte religiosa germânica. Neste contexto, sem abandonar seu aspecto xamânico (que na realidade sobreviveria até o período viking), a águia passa a simbolizar também tanto a soberania política quanto a ideologia guerreira dos grupos dominantes. Isso deve ter sido originado por uma influência direta da civilização romana¹², que por sua vez absorveu da área oriental, especialmente dos persas (que percebiam este pássaro como augúrio de vitória militar). O Irã aquemênida utilizava um estandarte de uma águia dourada com as asas abertas, pousada sobre a ponta de uma

¹² No território de Todi na Umbria (Itália) e no Chipre, por exemplo, foram encontradas moedas cunhadas com a figura da águia (Moeda italiana, cerca de 280 – 240 a.C.; moeda cipriota, cerca de 101 – 88 a.C.). Embora de civilizações e regiões distintas, ambas as culturas em questão convergem para uma visão similar a respeito da figura da águia. Pela maneira como foi retratada no poema, por exemplo, essa ave é caracterizada como soberana, destacando-se pela liderança que exerce sobre outras aves. Quanto às evidências materiais, como exemplificado pelas moedas, é notável que sua representação visual se encontre no reverso de um objeto tão circulante no meio social. Ainda, no caso da moeda cipriota, a águia compartilha a cunhagem com um líder político. A aproximação simbólica dessa ave com questões políticas e, principalmente, soberanas, se fortaleceu na Idade Antiga e se manteve na cultura européia dos séculos seguintes, alcançando até a Idade Moderna e Contemporânea. Isso se comprova pela adoção desse animal nos emblemas de instâncias superiores, como ocorre na heráldica militar e real.

lança (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2002, 25), muito semelhante aos famosos estandartes das legiões romanas.

A riqueza era uma consequência direta da guerra, ao mesmo tempo em que foi reflexo de poder e alto prestígio social no mundo germânico antigo (ROESDAHL, 1980, 146-148). Ouro e jóias foram elaborados para uso pessoal, onde destacam-se a utilização de diversos ornamentos religiosos ou míticos, especialmente formas animais e de bestas fantásticas. O simbolismo da águia surge em profusão neste contexto da arte dos povos germânicos, especialmente relacionado a dois tipos de vestígios materiais (geralmente encontrados em sepulturas de guerreiros): objetos de adorno (pingentes, broches, bracteados e fíbulas) e figuras esculpidas em armamentos (como escudos e elmos).

O padrão básico de figuração da águia nos adornos pessoais é a de uma águia-real, sempre destacando o seu bico recurvado e os olhos penetrantes e altivos (figuras 7, 11, 12).¹³ Aqui, evidentemente, além de sua ligação como representação da realeza e nobreza germânica, ela se vincula ao deus da guerra germânico. A pesquisadora Hilda Davidson atentou ao fato de que tanto Odín quanto o deus celta da guerra (Lug) estavam associados a águias, primariamente como símbolos do céu,¹⁴ mas também com a soberania devido a influência dos imperadores romanos na época das migrações (DAVIDSON, 1988, 91). Tanto a estética dos broches aquilinos quanto outros objetos materiais, como fivelas, medalhões e bracteados germânicos, possuíam funções religiosas e políticas em suas sociedades e foram utilizados pela elite como expressões de soberania. Essas imagens refletem não somente o poder do deus da guerra, mas também que os líderes-guerreiros (os que utilizaram estes adereços pessoais) são eles próprios descendentes desta divindade. Essa ideologia teria sido inspirada diretamente no culto romano ao imperador (KALIFF & SUNDQVIST, 2006, 215).

Mas apesar destas influências externas, algumas imagens com sentidos sagrados ou religiosos específicos da tradição escandinava ainda permanecem na época das migrações. Alguns deles são os triskelions e suásticas: figuras que possuem três ou quatro pernas que partem de um centro em comum. Ambas ocorrem no mundo euro-asiático desde a Idade do Bronze e na região escandinava possuem originalmente conexão com a sazonalidade da vida, as divindades do céu e o culto ao Sol (LANGER, 2015a, 525, 483). O trefot (triskelion) possui dois tipos básicos – representações de figuras ternárias cujos terminais possuem cabeças de animais ou então, esculturas geométricas cujas terminações são simplesmente pontas ou cornos de bebidas que se entrelaçam (essa mais comum na Era Viking, como em Stenkyrka Lillbjärs III e Snoldelev). No primeiro caso temos imagens muito comuns na época das migrações, como em uma fivela de cinto dos Francos (França, século VII), onde o trefot se ramifica em cabeças de pássaros com o bico aberto. Em um pingente anglo-saxônico (figura 9), a imagem possui terminais em forma de águia com os bicos bem recurvados e suas garras preparando-se para agarrar algo; no caso de outra imagem da mesma região, elas agarram outros pássaros (figura 15). Alguns trefots são mais complexos (a exemplo de Smiss I em Gotland, onde ele possui terminais com cabeça de águia, serpente e javali), mas indubitavelmente todos são relacionados ao culto de Odín. Isso é ainda mais explícito com outro símbolo, a suástica (fylfot).

Extremamente comum em objetos de adornos pessoais e armamentos dos germanos do período das migrações, a suástica tanto denota um símbolo de vitória e proteção marcial aos seus possuidores, como também um elemento ideológico de identificação dos líderes ao deus Wotan. Um exemplo foi o uso do fylfot em

¹³ Alguns pesquisadores acreditam que o uso da águia entre os germanos do período de migração, além dos motivos religiosos e políticos, se devia ao fato deste animal efetuar ataques inesperados e fulminantes em suas vítimas – assim como os próprios guerreiros germânicos. Essa imitação teve um lugar especial na imaginação artística, especialmente destacando as garras afiadas e o bico recurvado das aves de rapina (SIMONS, 1971, 46-47).

¹⁴ A deidade máxima da guerra no mundo germânico antigo era intrinsecamente relacionada aos céus (em seus aspectos solar, de criador e principal divindade) e ao mundo marcial (NORDGREN, 2011, 212-213).

equipamentos bélicos, como na bainha da espada de Gutenstein, Alemanha, século VII; em pomos de espadas e guarda-mãos (desde a Inglaterra Anglo-Saxônica até a Era Viking) ou mesmo nas lâminas de lanças e espadas (Dahmsdorf; Sæbø). Neste sentido não é estranho percebermos uma suástica cujos terminais são cabeças de águia (figura 10), realizada pelos godos no século IV – aqui tanto sobrevive a idéia de movimento circular, típica das antigas espirais (simbolizando o calor solar), quanto temos uma representação do poder aquilino, transfiguradora da soberania militar e divina do deus da guerra germânico. Sendo o animal que comanda os céus, ele tanto tem significados solares quanto puramente marciais – na figura 9, percebemos que as três aves (número odínico) estão em posição de lançarem-se sobre suas presas. Também em um bracteado dinamarquês (figura 6), a suástica possui tanto um sentido de vitória militar (está ao lado de um guerreiro derrotado – possui uma espada apontada para baixo; e do outro lado, uma representação do símbolo da lança), quanto é emblema de Wotan-Odin: acima da suástica, um cavaleiro acompanha duas águias, uma delas sendo a crista de seu elmo.



6



7



8



9



10



11



12



13



14

Figura 6: Bracteado de ouro, com a representação de duas águias, um cavaleiro, uma suástica, uma lança e um guerreiro com espada. Kitnæs, Dinamarca, Fonte: HEDEAGER, 2011, 87.

Figura 7: Par de fivelas com cabeças de águias, Inglaterra Anglo-Saxônica, século V d.C. Fonte: www.pinterest.com

Figura 8: Cabeça de homem como parte de uma águia, broche de bronze, Dinamarca pré-Viking. Fonte: HEDEAGER, 2011, 72.

Figura 9: Pingente circular com um triskelion interno em forma de três águias, Inglaterra Anglo-Saxônica, século VI d. C. Museu Ashmolean, Oxford. Fonte: www.pinterest.com

Figura 10: Pingente de prata em forma de suástica com cabeças de águia, Balcãs do período godo, século IV d. C. Fonte: www.pinterest.com

Figura 11: Pingente de ouro em forma de águia, tesouro de Sutton Hoo, Inglaterra Anglo-Saxônica, século VI d. C. Fonte: <http://flickrriver.com>

Figura 12: Broches de jóias preciosas, Espanha Merovíngia, século VI d. C. Fonte: SIMONS, 1971, 54.

Figura 13: Broche em forma de águia, Suécia, período Vendel, século VII-VIII d.C. Fonte: www.pinterest.com

Figura 14: Par de arreios de bronze dourado, Gotland, período Vendel, século VII-VIII d.C. Fonte: MAREZ, 2002, 45.

O último aspecto a considerarmos no período pré-viking são os adornos e esculturas relacionados aos *chifres celestes*. Tratam-se de representações de elmos com um par de chifres ou adornos córneos, mantenedores de uma tradição que remonta à Idade do Bronze e que analisamos anteriormente (figura 5), mas que agora recebem novos sentidos. Infelizmente não sobreviveu nenhum exemplar deste tipo de vestígio em tamanho real. Os pesquisadores utilizam as representações existentes em pingentes e amuletos, geralmente associadas a guerreiros em posição de dança ou êxtase. Normalmente essas figuras masculinas são consideradas como sendo adoradores do deus Odín (*berserkir*), celebrando o êxtase guerreiro ou se preparando para a batalha. Utilizam o principal símbolo marcial e religioso da deidade – a lança – que como já vimos, está relacionada ao deus celeste e da guerra nórdico desde a Idade do Bronze.

Muitas destas imagens estão associadas a animais (como nas famosas plaquetas de Torslunda, Suécia) e não são consideradas cenas de “batalhas reais” e sim figurações de ritos iniciáticos, sazonais, celebrações da morte ou renascimento – remetendo a dramatizações míticas constantes na religiosidade germânica e que são referendadas por inúmeras fontes literárias, históricas e folclóricas (GUNNELL, 1995, 66-77).

No caso dos elmos nórdicos com chifres, a partir do período de migrações (séculos IV a VIII), eles passam a receber terminações em formato de cabeça de pássaros na extremidade dos cornos. Assim, os chifres ainda transfiguram força e poder, típicas da deidade celeste da Idade do Bronze, mas agora se somam ao simbolismo das aves: animais solares e aéreos, emblemáticos da soberania militar e do poder político que os governantes germânicos almejam em suas comunidades. Como as representações possuem dois chifres, um em cada extremidade do elmo, e cada cabeça animal defrontando a outra (ou cruzando os bicos, como em Torslunda), a maioria dos especialistas acreditam serem representações dos dois corvos de Odín: Hugin e Munin. A estética e a ornamentação artística são utilizadas para reforçarem interpretações míticas e religiosas. Os analistas utilizam basicamente as *Eddas* e muitas imagens criadas na Idade Média e Renascimento e neste caso, quando surgem duas aves ao lado de Odín, elas são interpretadas como sendo os dois corvos odínicos.

Analisando outros tipos de objetos, como as plaquetas ornamentais de elmos, percebemos que existem representações diferenciadas de aves e pássaros antes dos Vikings. Em uma plaqueta datada da Suécia do período Vendel (figura 19), averiguamos nitidamente dois tipos semelhantes de aves na mesma imagem: uma primeira, constante no elmo do guerreiro, com o bico totalmente recurvado para dentro, enquanto a ave mais abaixo, ao lado de uma serpente, por sua vez possui um bico alongado com uma pequena curvatura para baixo e uma cauda e asas muito semelhante às encontradas em outros objetos germânicos (vide figura 12). Acreditamos que a primeira se trata da águia real

(*Áquila chrysaetos*), enquanto que a segunda ave é a representação de uma águia raballa (*Haliaeetus albicilla*), todas encontradas em sepulturas humanas na Escandinávia da Alta à Baixa Idade Média¹⁵, o que demonstra que foram domesticadas nos tempos antigos e que foram estes animais que inspiraram a arte que mencionamos até aqui.

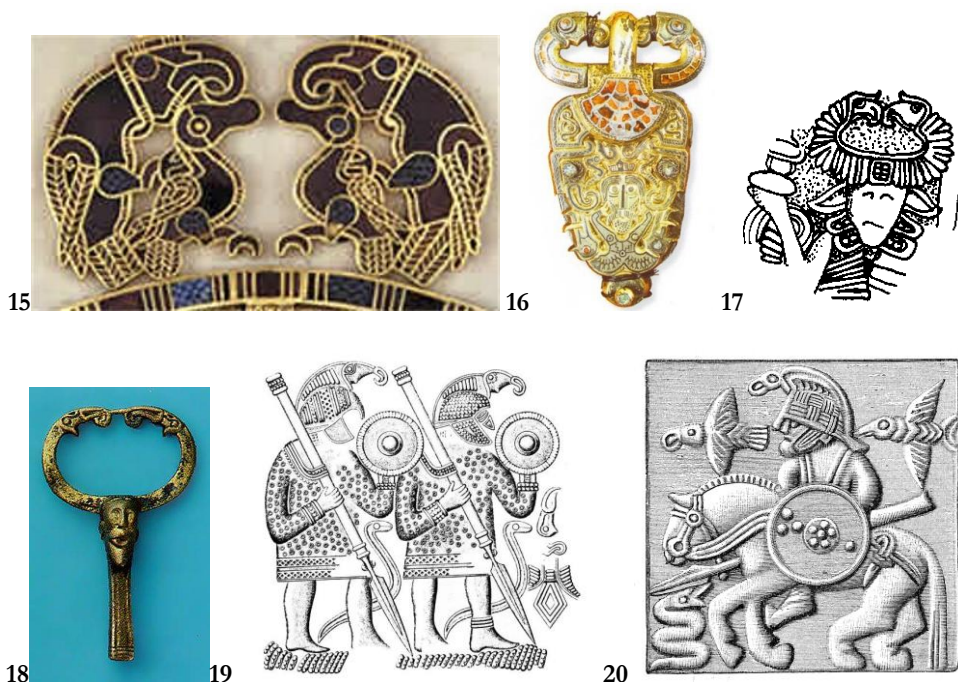


Figura 15: Águias caçando pássaros, detalhe de tampa de caixa de moedas, tesouro de Sutton Hoo, Inglaterra Anglo-Saxônica, século VI d. C. Fonte: www.britishmuseum.org

Figura 16: Par de águias, logo abaixo, meio humano entre dois javalis, fivela de cinto. Åker, Noruega pré-Viking. Fonte: ROESDAHL, 1980, 133.

Figura 17: Ilustração representando um guerreiro portando elmo com chifres aquilinos, fragmento de elmo, tumba de Caenby, Inglaterra anglo-saxã, século VI d.C. Fonte: <http://www.millennia.f2s.com/dancing.htm>

Figura 18: Fragmento de chave ou cabeça de bastão mágico, Staraya Ladoga, Rússia, século VIII d.C. Fonte: GRAHAM-CAMPBELL, 1997, 190.

Figura 19: Ilustração de ornamento de elmo de Väsgräde 7, período Vendel, Suécia, século VII d.C. Fonte: GRÄSLUND, 2006, 127.

¹⁵ TYRBERG 2002, 228; PÁLSDÓTTIR, 2008, 6. Também existem evidências arqueológicas do Bufo real (*Bufo bufo*) na Escandinávia pré-Viking. A falcoaria foi considerada uma arte de alto status social no mundo nórdico dos séculos VII a IX d.C.; conforme: BÉLLAMY-DAGNEAU, 2015, 28; 35.

Figura 20: Ilustração de Oscar Montelius (1905), reproduzindo ornamento de elmo do período Vendel, Suécia, século VII d.C. Fonte: LANGER, 2015, 95.

Em outra representação constante de um antigo elmo do período Vendel, também percebemos estas diferenças (figura 20). Acima de um cavaleiro portando uma lança, duas aves voam com as asas abertas: o primeiro possui o bico recurvado para dentro, enquanto que o segundo possui o bico afinado e pontudo, sem dobras. A primeira ave é idêntica a figuração da crista do elmo do cavaleiro (que também coincide com as mesmas representações de outros elmos da região, ver figura 6) e com certeza se trata da águia-real (*Aquila chrysaetos*), enquanto o segundo animal é um corvo (*Corvus corone*, em português conhecida como gralha preta). Estas duas aves são igualmente símbolos do deus Odin. Estão associadas a sua sabedoria, aos seus mitos, as suas aventuras amorosas e mágicas. O problema é que apenas os dois corvos são mencionados como sendo animais de estimação da deidade, ao contrário da águia, que aparece como o próprio deus transfigurado neste animal. Baseados nisso e na estética artística, acreditamos que os pesquisadores se equivocam quando identificam Hugin e Munin na iconografia pré-Viking.¹⁶

Exemplos podemos perceber em manuais de popularização (ALLAN, 2002, 45), considerando o par de arreios dourados de Gotland como sendo os dois pássaros odínicos (figura 14), ou em manuais de arqueologia nórdica, ao tratar do objeto de bronze de Staraya Ladoga (figura 18) também como sendo figuras de dois corvos (GRAHAM-CAMPBELL, 1997, 190). Mais recentemente, a análise tradicional dos elmos de Vasegårde 7 (figura 19) e dos pássaros do escudo de Sutton Hoo (figura 11) como sendo corvos, vem sendo criticada (GRÄSLUND, 2006, 127). Em termos quantitativos, a figura do corvo é praticamente ausente da arte nórdica pré-viking. Ela figura em alguns poucos casos (como no bracteado de Bolbro, Dinamarca) e no já relatado elmo de Vendel (figura 20). E a duplicidade das formas aquilinas na arte nórdica se deve a motivações puramente ornamentais e de simetria dos objetos, sem respaldo nas fontes mitológicas ou literárias.¹⁷ Outros animais importantes para a religiosidade escandinava, como os javalis e as serpentes, também são duplicados na cultura material, mas sem nenhuma motivação de base religiosa (a não ser o simbolismo do animal em si). Assim, temos casos de duas águias, dois javalis, duas serpentes, dois cavalos, dois ursos na arte germano-escandinava. Algumas vezes uma figura masculina ou um rosto ocupa o centro do objeto, sendo as formas animais representadas à margem ou em suas laterais – um caso típico de fíbulas em quase toda a arte germânica antiga.

Um dos objetos mais antigo em que podemos afirmar categoricamente que possui dois corvos é a estatueta encontrado em Lejre (Dinamarca, 2009) e que representa Odin

¹⁶ Anteriormente também cometemos equívocos neste sentido, como em LANGER, 2010, 21, quando nos referimos ao pingente de Staraya Ladoga como sendo Odin e seus corvos (ver figura 18), mas que na realidade se tratam de duas águias.

¹⁷ “A construção de qualquer imagem material é expressão de uma imagem mental em certo contexto sociocultural” (FRANCO JR., 2010, 70-71).

sentado em seu trono, ao lado de dois pares de animais.¹⁸ Como se trata de um vestígio da Era Viking (século IX d.C.), podemos reforçar as considerações de alguns pesquisadores de que esta imagem de dois pássaros que acompanham a suprema deidade tenha provindo essencialmente da poesia dos escaldos no início do período viking (SIMEK, 2007, 164), tendo como base a tradição artística germânica de duplicidade animal.¹⁹ Apesar de também estar relacionado ao mundo das batalhas, o corvo se alimenta dos mortos e possui muito mais afinidade com o xamanismo e a capacidade do deus de visitar outros mundos e obter conhecimento (valquírias conversam na poesia éddica com corvos, a respeito de questões de vida e morte, *Hrǫfsmál*, século IX²⁰). Ao contrário, as águias são emblemas da realeza e da soberania. Elas são treinadas para a arte da falcoaria, ligada à caça e ao treinamento para a guerra, mas também tendo elementos de religiosidade e culto ao deus Odin (BÉLLAMY-DAGNEAU, 2015). Deste modo, podemos afirmar com razoável certeza de que os chifres²¹ com aves predatórias nas ornamentações de elmos são símbolos do deus da guerra, ele próprio denominado de “cabeça de águia” em fontes medievais (Arnhöfði, *pula*, século XII²²) e cuja idéia de metamorfose podemos perceber claramente em um broche dinamarquês (figura 8): a cabeça de um ser masculino está ao centro de uma águia. A idéia da simbiose humana em formas animais será mais desenvolvida na arte e literatura da Idade Média Central, onde Odin transforma-se em águia quando foge com o hidromel retirado do mundo dos gigantes (LANGER, 2015a, 247-250). Anteriormente, para poder adentrar na montanha onde estava o líquido precioso, o deus havia tomado a forma de uma serpente. Essa oposição serpente (mundo ctônico) e águia (mundo celeste)²³, talvez explique a frequência destes dois animais na arte nórdica do período Vendel de modo tão

¹⁸ Para maiores informações sobre este objeto, consultar: <http://www.roskildemuseum.dk/Default.aspx?ID=442> Acesso em 22 de agosto de 2015.

¹⁹ “Muitas vezes é a imagem visual de um evento, personagem ou gesto que gera a imagem textual (...) Outras vezes é a imagem verbal que produz a imagem visual (...) as imagens são produto de sua própria intertextualidade” (FRANCO JR., 2010, 72).

²⁰ É possível que o simbolismo dos corvos na área escandinava tenha provindo objetivamente do contato com a área irlandesa, após o século VIII. Neste local, a deusa Morrigan era particularmente relacionada à morte e aos corvos (incluindo metamorfose neste animal). Também o deus Lug era associado com corvos e gralhas (DAVIDSON, 1988, 58, 86). Diversos pingentes com representações de valquírias da Era Viking podem estar associando suas vestimentas com formato de corvos e aves (BÉLLAMY-DAGNEAU, 2015, 39-42). E diversas fontes nórdicas sobre as valquírias (como o poema *Darradarfjóð*) podem ter origem irlandesa (LANGER, 2015, 90-91).

²¹ Os elmos nórdicos com chifres desapareceram da cultura material no início da Era Viking e não são mencionados na literatura nórdica medieval (sagas islandesas, poesia éddica e escáldica e contos folclóricos). Deste modo, não existe nenhuma referência mitológica ou religiosa direta associando os elmos com chifres a animais após a Era Viking. Do mesmo modo, o culto ao touro também desaparece do mundo germano-escandinavo após o período de Vendel.

²² Esta lista de nomes de Odin foi preservada somente nos manuscritos AM 748 e AM 757 das versões da Edda Prosaica de Snorri Sturluson. Conforme GUNNELL, 1995, 63.

²³ Além desta conotação ctônica, a metamorfose de Odin em serpente também tem conotação fálica, sem perder a dicotomia entre o baixo (animal subterrâneo e ctônico) e o alto (águia, mundo celeste). Conforme SCHJØDT, 2008, 164-165. Evidentemente, os guerreiros que portavam estes equipamentos e objetos devem ter compartilhado este referencial fálico do simbolismo animal.

contundente (figuras 19 e 20).²⁴ Aqui estamos já estamos muito mais próximos da Era Viking, o momento em que a arte, a religiosidade e a literatura oral fizeram da águia o símbolo máximo da expressão divina da guerra, da soberania e do poder militar.

2. A águia nórdica na Era Viking (750-1100 d.C.)

Com o início das incursões escandinavas às ilhas britânicas, e, posteriormente, à grande parte do continente europeu, os homens do Norte começaram a ocupar um espaço de destaque nas crônicas e anais da Europa cristã. Esse período de saques e colonização é tradicionalmente nomeado de Era Viking, tendo, como marcos simbólicos de início e término, o ataque ao mosteiro de Lindisfarne em 793 e a Batalha de Hastings em 1066, respectivamente (LANGER, 2015, 165). Durante esses tempos, os escandinavos medievais acumularam riquezas e conhecimentos suficientes para desenvolver e expandir sua cultura e sociedade ao longo das terras que visitaram e ocuparam, bem como continuaram a trazer conhecimentos externos dos povos vizinhos (LANGER, 2015, 165), como já faziam com os romanos e outros germanos desde a Idade do Ferro. No que diz respeito à iconografia do período, uma grande quantidade de objetos adornados foi produzida, como jóias, tapeçarias e entalhes. Porém, apenas uma pequena porção desses objetos sobreviveu ao tempo. Muitos, compostos por matéria orgânica, apodreceram; alguns dos feitos de metais foram fundidos e reutilizados, sendo parte dos trabalhos em pedra servindo de material para construção. Desta maneira, as fontes para o estudo do simbolismo e da cultura visual apresentam apenas uma pequena fração do todo, necessitando um cruzamento entre as fontes para melhor compreensão (MENEZES, 2015, 25).

Os monumentos de pedra da Era Viking são as principais fontes imagéticas da religiosidade nórdica pré-cristã (LANGER, 2015a, 362), em razão de alguns possuírem representações de animais totêmicos, cenas mitológicas e de pós-morte, demonstrando a importância dispensada a esses elementos e reproduzindo suas crenças e cosmogonias (MENEZES, 2014b, 61). Ademais, tais estruturas são oriundas de uma tradição germânica de erguer pedras, anterior à Era Viking, configurando-se uma reapropriação, por parte da elite social desta época, de um costume muito popularizado da ilha sueca de Gotland desde o Período das Migrações (LANGER, 2009, 80): a de criar estelas pintadas, transmutando-as depois em monumentos com textos rúnicos, as estelas rúnicas, que se mantêm até depois da cristianização (MENEZES, 2014a, 47).

Essas pedras entalhadas possuem uma grande quantidade de formas, estilos e temas, mas seus objetivos são os mesmos: homenagear um falecido, demonstrando o poder de sua família. Assim, nos monumentos que não possuem inscrições, as cenas de exaltação de guerreiros alcançando a glória de entrar no *Valhala* são recorrentes,

²⁴ No bracteado norueguês de Teig (Roland, séculos V ao VI d.C.), podemos observar a figura de duas águias que possuem pernas humanas. Na lateral da peça, duas serpentes ladeiam as figuras. Essa representação foi analisada em termos artísticos por BÉLLAMY-DAGNEAU, 2015, 47. De nossa parte, acreditamos que seja a prefiguração do mito de Odín metamorfoseado em águia, após a mesma deidade ter mudado para a forma de uma serpente.

enquanto que nos monumentos com textos rúnicos, um esforço para lembrar o nome do falecido e de seus familiares que o homenageiam e herdaram suas posses, é evidente.

Desta maneira, a busca para entender o papel simbólico da águia para o escandinavo da Era Viking nos depararmos com as tradicionais fontes escritas da mitologia nórdica, tanto a *Edda* em prosa como a poética, onde percebemos uma concepção onde a águia ocupa os espaços mais altos da espacialidade e cosmologia. No *Gylfaginning* 16, bem como na estrofe 32 do *Grimnismál*, encontramos a descrição de uma águia pousada em um galho no topo da *Yggdrassil*, a árvore cósmica. Vislumbramos, ainda, todo um antagonismo cósmico representado por outro animal, situado na extremidade da mesma árvore, em suas raízes, a figura da serpente no submundo, que antagoniza-se com a citada ave.

Essa dualidade também está presente em outras narrativas, como no mito do roubo do hidromel (*Hávamál* 104-110), no qual Odin transforma-se em serpente para adentrar a caverna onde a bebida estava guardada e depois se torna uma águia para fugir com todo o líquido em sua barriga. Tais narrativas associam a serpente com o submundo, o ctônico e o plano inferior, enquanto a águia guarda relação com o alto, o celeste e a própria morada dos deuses, *Asgard* (LANGER, 2015a, 21).

Uma das pedras pintadas de Lärbro, Gotland, chamada de Stora Hammars III (figura 21), datada do século IX, ostenta em sua face uma representação da narrativa do hidromel. Nela podemos identificar, em um dos painéis do topo, local comumente reservado para representações do pós-morte, do celeste e do *Valhala*, um homem armado com faca, uma mulher servindo hidromel e um outro homem com aparência de um grande pássaro, sendo então o casal os gigantes, Suttungr e Gunnlod e o homem vestido de pássaro, Odin (LANGER, 2009, 15). Temos então uma estética de águia na forma de uma grande ave, de bico recurvado, garras evidentes, cauda larga e estaqueada.

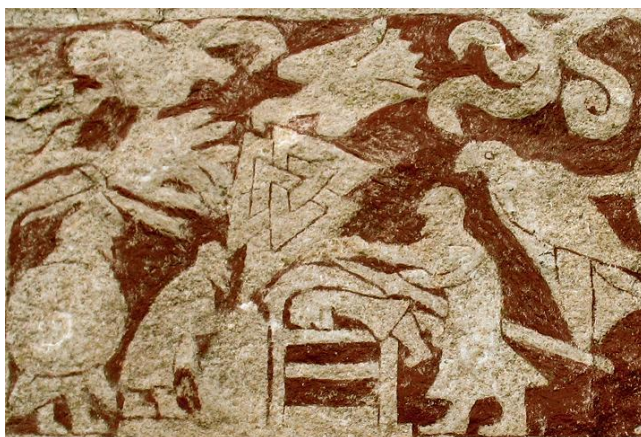


Figura 21: Pormenor da Stora Hammars III. Disponível em: <http://norse-mythology.org/wp-content/uploads/2012/11/Mead-of-Poetry.jpg>

Figura 22: Stora Hammars I. Disponível em: http://runeberg.org/svfolket/1//illustrations/fullsize/0275_1.jpg

Ainda em Lärbro, uma outra pedra do local, a Stora Hammars I (figura 22), de aproximadamente do início do século IX, é um dos monumentos mais bem preservados e controversos da iconografia mitológica escandinava (LANGER, 2009, 80). Três de seus seis painéis possuem representações de aves em contextos diferentes. Vistos de baixo para cima, a segunda sessão exibe uma cena de batalha composta por dois exércitos em sentidos opostos e, ao centro, um homem está deitado abaixo de um cavalo, possivelmente morto na luta, além de um pássaro logo acima deles. Por representar uma morte e uma batalha, o pássaro da cena poderia ser um corvo, animal que sobrevoa campos de batalha, alimenta-se dos cadáveres e é associado à Odin, o deus da guerra (LANGER, 2015a, p. 256). Entretanto, uma análise estética permite notar a evidência dada as asas largas, cauda estaqueada, patas avantajadas e bico curvo. Estes elementos se

aproximam muito mais a uma águia que a um corvo, contudo, não é possível precisar se realmente o que se vê trata-se de uma águia ou de uma outra ave-de-rapina, como um gavião ou falcão.

Em um estudo de 2007, Kristina Jennbert investigou broches em formatos de pássaros encontrados em 2005 por detectores de metal na região de Uppakra, ao sul de Lund. A autora levanta questionamentos sobre a identificação das espécies de aves representadas nos 130 broches e destaca que o comportamento do animal e a morfologia das representações podem ajudar na sua identificação (JENNBERT, 2007, 25). Além disso, no mesmo estudo, um levantamento da presença de restos de aves, como falcões, corujas, patos e galinhas, em sepulturas suecas entre os anos 500 e 1000 da Era Cristã.²⁵ Jennbert justifica a presença de aves-de-rapina com a prática da falcoaria. Esta atividade é conhecida e representada em bracteados por europeus pelo menos desde o século VI (JENNBERT, 2007, 26) e certamente alcançou a Escandinávia. A habilidade e o direito de possuir uma ave-de-rapina estava reservada aos que tinham posses e status social, vindo este animal a se tornar símbolo de prestígio e poder (JENNBERT, 2007, 27), como também em outros objetos que ostentam águias como símbolo de proteção odínica (GRÄSLUND, 2006, 128). Assim, a representação de ave no segundo nicho da Hammars I pode ter a função de demonstrar que o guerreiro falecido possuía uma ave-de-rapina junto a ele, pertencendo, portanto, aos altos estratos sociais ou pode evidenciar a presença efetiva de uma águia, animal também ligado à Odin, indicando que esta divindade escolheu o guerreiro para entrar em seu salão.

O quarto painel do monumento possui sua gravura mais polêmica, composta por guerreiros, um deles segurando uma grande ave, enquanto os demais empunham espadas. Há também a representação do que pode ser um sacrifício humano sobre um altar ou a inumação de um corpo em um montículo funerário por um homem que porta uma lança (LANGER, 2009, 86). No mais, vê-se um *valkenut* e outro pássaro acima, um homem entalhando uma pedra e duas árvores, uma delas com um guerreiro enforcado e outra com mais um pássaro em seu galho. As aves desse nicho possuem morfologias distintas e, no caso da que repousa na copa da árvore, não muito clara. A primeira citada, apesar de corpulenta e de grande proporção, possui um bico curto e largo e cauda côncava, o que a diferencia das outras desta cena. Essas características se assemelham às dos gaviões, portanto, mais uma vez, indica alta posição social de quem o carrega. A ave

²⁵ Das 115 aves identificadas, entre os pássaros, apenas 1 pertence ao gênero dos corvos, uma Gralha-Preta (*Corvus corone*), e apenas 3 pertencem ao gênero da águia, sendo uma Águia Rabela (*Haliaeetus albicilla*) e duas Águias Reais (*Aquila chrysaetos*). Porém, outras aves de rapina abundam nestas sepulturas, perfazendo-se um total de 10 falcões (5 *Falco peregrinus*, 4 *Falco rusticolus* e 1 *Falco columbarius*), 1 coruja (*Bubo bubo*) e 31 gaviões (3 *Accipiter nisus*, 28 *Accipiter gentilis*) encontrados juntos a restos mortais de humanos. A presença de outras aves-de-rapina além da águia, como falcões e gaviões, pode ser explicada pelo fato de serem bem menores e mais facilmente adestradas para a falcoaria e domesticação do que a águia real - que pode atingir até 12 kilos e 100 cm de comprimento. Outra questão que podemos levantar é a associação de aves-de-rapina menores com as deusas: Freyja assume forma de falcão, bem como pode emprestar suas asas de falcão a outros deuses, segundo as *Eddas*. Segundo alguns pesquisadores, esta associação animal remete à significação das deusas com o mundo celeste (DAVIDSON, 2001, 109).

que sobrevoa a todos possui semelhantes bicos e caudas se comparada com a apresentada no segundo quadro do monumento e, mesmo sem apresentar garras evidentes, podemos seguramente afirmar ser uma águia, pois além da semelhança com a figura anterior, está em posição de um vôo de mergulho característico de animais que buscam alvos em terra (JENNBERT, 2007, 25).

Por último, nos deparamos com o animal da árvore. Este possui um corpo pouco identificável, porém com traços das asas, bico e cauda que se assemelham à outra ave, bem mais nítida, representado no quadro ao topo desta pedra, onde é possível identificar um homem sentado e ladeado por outros dois homens de armas em punho e uma ave ao canto direito. Esta última sessão pode ser interpretada como o próprio *Valhala*, onde Odin seria o homem sentado e os guerreiros seriam seus *einberjar* (LANGER, 2009, 93). Dessa forma, a ave, entendida como uma águia, localiza-se junto ao nível dos homens, indicando que as figuras estão na morada dos deuses, num plano celeste.

Outro monumento gotlândico que apresenta a mesma estrutura celeste representado pela ave é a pedra rúnica de Sanda I (G 181 – figura 23). Nesta pedra, datada entre os anos de 1020 e 1050 d.C., três homens seguram armas, localizando-se, logo acima, duas pessoas sentadas, identificadas como Odin e sua esposa Frigg (LANGER, 2009, 93), que estão cercado um homem, ao qual segura na lança do chefe dos deuses.



Figura 23: Pedra de Sanda I (G 181). Disponível em: http://www.runesruins.com/runes/g/got_sanda.jpg

Figura 24: Sö 101. Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/4/4f/Sigurd.svg/2000px-Sigurd.svg.png>

Mais uma vez, a ave aparece no canto do nicho, todavia, possui um formato diferente da águia e das outras aves já citadas. Esta possui longos pescoço, patas e bico, semelhantes à um cisne, o que também remete a Odin através das valquírias, uma vez que estas aves estão ligadas às mensageiras de Odin tanto como as donzelas-cisne (LANGER, 2009, 66), quanto em seu aspecto de psicopompo (OEHL, 2012, 93-96). Mesmo com morfologia distinta, a simbologia é a mesma, indicando um plano superior.

Outro simbolismo atribuído aos pássaros e aves de um modo geral, portanto também aplicável à águia, é o conhecimento. Expressando a capacidade de percorrer

longas distâncias de forma rápida e sem os obstáculos que o terreno apresenta, o voo dos pássaros representa um bem inestimável para os escandinavos, consubstanciado na habilidade de poder saber o que acontece em terras externas, observando-se, de longe, a movimentação do inimigo, o que é algo crucial para se preparar um ataque ou defesa, numa situação beligerante. Os próprios corvos de Odin, *Huginn* e *Muninn*, cujos nomes significam respectivamente pensamento e memória, estão presentes em diversas fontes literárias e são associados ao deus caolho como seus mensageiros. Destarte, a águia, até mais que outras aves, possui esta habilidade. Seus olhos sempre atentos são capazes de notar a menor movimentação no solo, enquanto seu vôo de grandes altitudes lhe dá amplitude de observação. Assim o imaginário sobre pássaros que levam notícias está presente no mundo viking e preservado em suas sagas, lendas e poemas. De forma similar, é contado na *Saga dos Yglíngos* que o Rei Darg é capaz de entender a fala dos pássaros e seu gavião é sua fonte de conhecimento, pois quando ele retorna de seus vôos, relata ao rei acontecimentos de diversos locais, fazendo dele um homem mais sábio. Timothy Bourns aponta que Snorri Sturluson, ao escrever esse texto, deixa claro a relação entre as aves e a realeza, pois entender a língua dos pássaros seria a fonte da sabedoria real (BOURNS, 2012, 23).

Semelhante ao caso do Rei Darg é o de Sigurd, o maior herói escandinavo. A *Saga dos Volsungos* narra que Sigurd, após por o dedo que sujou do sangue ao assar o coração de Fafnir em sua boca, passou a poder entender a língua dos pássaros. Neste momento, ouviu dois pássaros que estavam num galho de árvore próximo comentarem que Regin pretendia lhe matar. Assim, o conhecimento destes animais permitiu ao herói atacar primeiro e escapar da morte. Esta narrativa do ciclo nibelunguiano (LANGER, 2006, 26) surge representada em algumas estelas rúnicas suécas. As pedras de Ramsund (Sö 101 – figura 24) e de Gök (Sö 327 – figura 25), datadas entre os anos de 960 e 1020 d.C., possuem muito bem representados diversos elementos desta passagem mítica, podendo ser notado Sigurd trespassando a serpente e assando seu coração, ferramentas de ferreiro, Regin decapitado, o cavalo Grani, a árvore e os dois pássaros.

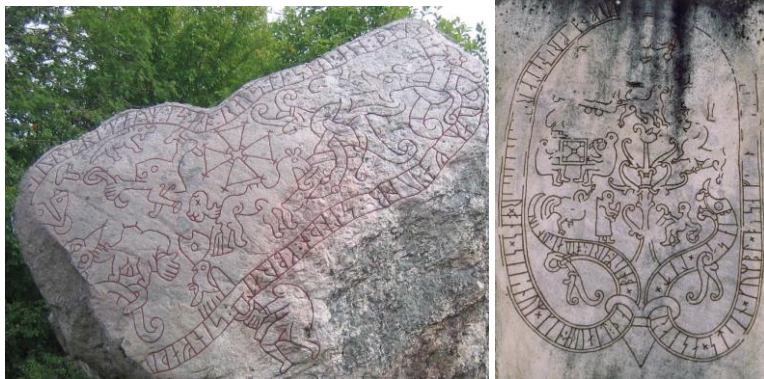


Figura 25: Gök 327. Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2c/S%C3%B6_327,_G%C3%B6k.JPG

Figura 26: Reprodução da Pedra de OckelboGs 19. Original foi destruída em incêndio.

Disponível em: http://www.allakartor.se/venue_images_475/56826_75116494.jpg

Os pássaros representados nestes dois entalhes foram desenhados em uma estética simples, mas com asas, patas e bico bem definidos, o que parece indicar, pelas formas de bico e cauda, uma ave-de-rapina. Considerando que o herói tem sido favorecido por Odin durante sua vida, é evidente a associação entre as aves que evitam a morte de Sigurd e a vontade de sua divindade protetora. Esta representação também reforça a simbologia das aves-de-rapina com o prestígio através da idealização heróica.

O tema do pássaro no topo da árvore também está presente em outras estelas do grupo de Pedras de Sigurd. A pedra de Ockelbo (Gs 19 – figura 26), com datação aproximada entre 1020 e 1050 d.C., apresenta uma curiosa distribuição de elementos. Neste monumento, além de cenas da lenda de Sigurd, como a morte de Fafnir por Sigurd, o cavalo amarrado à árvore centralizada com uma ave no topo e o anão Andvari portando o anel, também podemos identificar dois homens jogando um jogo de tabuleiro e bebendo, uma valquíria servindo hidromel, a serpente-dragão emergindo das raízes da árvore, uma ave no chão semelhante a um galo e mais ao topo, na área mais danificada, fragmentos de pessoas e carroças puxadas por cavalos.

Esta pedra rúnica possibilita uma interpretação do cosmos escandinavo, se for analisada à luz da Etnoastronomia e da observação astronômica das constelações de escorpião, cisne e águia no céu escandinavo medieval: todos os elementos são encaixados de forma a compor a organização dos planos divino, humano e sub-mundo (LANGER, 2013, 105-109). Nesta interpretação, a árvore seria a *Yggdrasil*, encarada em uma perspectiva de pilar cósmico, bem como vislumbrada na Via Láctea, enquanto que o pássaro no seu topo seria a águia que habita a copa da árvore do mundo, segundo as

narrativas mitológicas, observada como a constelação de Cisne, que estaria localizada no zênite da Escandinávia. Desta forma, a ave representada teria a capacidade de voar ao mais alto ponto do cosmo, o que reforça a interpretação de que fora concebida, de fato, como um animal com sentido cosmológico.

Este arranjo onde uma águia está ao topo e a serpente emerge do nível inferior também está presente em outros monumentos, como é o caso da pedra rúnica de Grystabacke (U 629 – figura 27), datada do período entre 1050 e 1070 d.C. Nesta estela, duas serpentes-dragões surgem no nível inferior agarrando duas pessoas, enquanto, nos níveis mais elevados, um pássaro repousa logo abaixo de uma cruz, que, por sua vez, pende do laço que une as caldas das serpentes. A postura das serpentes, que podem ser vistas com as bocas abertas e segurando corpos em formas humanas, remetem à serpente devoradora de cadáveres *Níðhöggr* (LANGER, 2015, 140), que, de acordo com o *Gylfaginning*, habita as raízes da *Yggdrasil*, ou seja, o nível do submundo. Portanto, ainda que a árvore não esteja presente, o pássaro acima poderia representar a águia do topo celeste, antagonizada pela serpente-dragão.

De igual modo, a pedra rúnica de Hårby (U 746 – figura 28), posterior à de Ockelbo, sendo datada entre 1070 e 1100 d.C., reproduz um grande emaranhado de serpentes e serpentes-dragões, mas desta vez estas criaturas preenchem o centro. Mais dois animais aparecem na cena, sendo um quadrúpede que, por estar danificado, não conseguimos identificar e um pássaro, ambos acima das serpentes, o que denota uma separação entre os níveis subterrâneos, dominados pelas serpentes, e os demais planos. Observando a postura de umas das serpentes, podemos notar que ela ataca a ave, que por sua vez, voa em sentido ascendente. Este comportamento representado à dicotomia das figuras cósmicas da serpente e da águia, uma vez que a ave está evidentemente representada com garras e bico curvo, traços marcantes deste animal.



Figura 27: U 629. Disponível em: <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/736x/41/b2/00/41b200199ec00c36b3fa50c416b25efc.jpg>

Figura 28: Pedra de HårbýU 746. Disponível em: https://scontent.cdninstagram.com/hphotos-xaf1/t51.2885-15/s306x306/e15/11116845_768366123270838_405997340_n.jpg

Ainda na Suécia, a pedra de Böksta (U 855 – figura 29), datada do período compreendido entre 1020 e 1050 d.C., apresenta a águia de uma forma dúbia. Esta estela tem a mesma organização de uma serpente emaranhada no nível inferior e uma ave no nível superior, em cujo centro, vê-se uma cena de caça representada por um homem de esquí armado de arco e flecha, outro homem montado em um cavalo com uma lança em punho e dois cachorros, todos eles perseguindo um cervo. O pássaro foi esculpido com enormes garras e bico curvo, características de uma ave-de-rapina, e pode indicar a águia cósmica em paralelo com a serpente. Tal interpretação reforça-se ao notar a posição em que o pássaro está reproduzido nesta estela, pois ele voa por fora da linha rúnica, o que pode indicar que não faz parte da caçada. Entretanto, o fato de o animal posicionar-se exteriormente não é suficiente para afirmar que não participa da referida caçada, pois, aves-de-rapina, como dito anteriormente, eram tanto utilizadas em caçadas, efetivamente, mas também serviam como símbolo de prestígio nas composições estelares, o que pode ser a função da representação do animal na pedra.

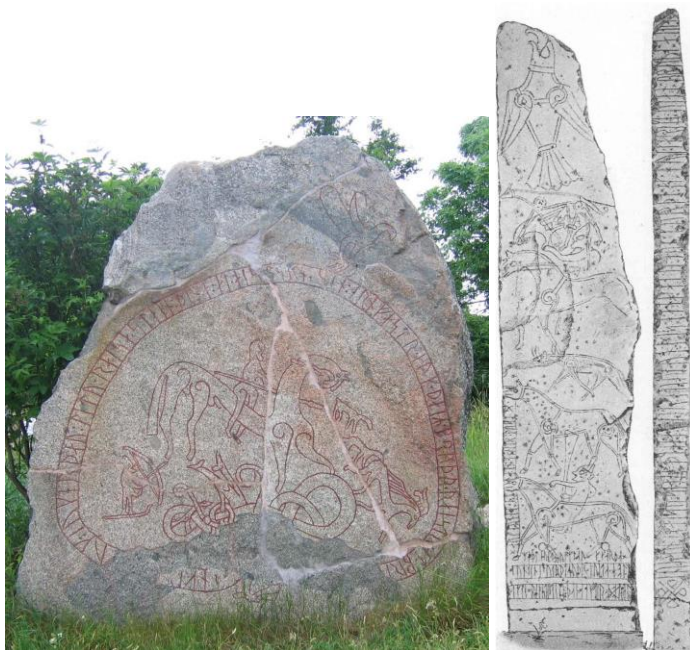


Figura 29: Pedra de Böksta U 855. Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/8/81/U_855,_B%C3%B6ksta.jpg/250px-U_855,_B%C3%B6ksta.jpg

Figura 30: Pedra de Alstad N 61 e N 62. Disponível em: <http://www.arild-hauge.com/arild-hauge/no-y-rune-alstad.jpg>

Um outro exemplo da relação entre caças e aves está presente no monumento fúnebre norueguês de Alstad (N 61 e N62 – figura 30). Datada entre 1000 e 1060 d.C., esta pedra com duas inscrições rúnicas não possui a figura da serpente. Seu texto rúnico em duas faces está localizado em linhas horizontais e verticais, que separam os caracteres dos desenhos. Em sua face maior, podemos identificar uma grande ave de vôo ascendente na extremidade superior. Um pouco abaixo temos um cavaleiro de elmo que segura uma outra ave de porte médio, mas em escala menor. Curiosamente, um animal quadrúpede, como um cachorro ou lobo, aparece gravado por cima deste pássaro. Logo abaixo outro canino surge, seguido por um cavalo e depois por outro cavaleiro montado e portando elmo e lança. O interessante nessa estela é que, retirando a ave superior, todos os elementos parecem se mover para a esquerda, o que pode ser entendido como uma caça, já que contém os cães e uma ave-de-rapina domesticada. Nesse sentido, a ave superior, com características claras de águia, indica a verticalização cosmológica da estrutura – um sentido odínico de soberania e poder - enquanto a ave-de-rapina no braço do cavaleiro lhe designa alta posição social e liderança.

A simbologia da águia também atinge o deus Thor, já que esta deidade tem como seu grande rival Jörmungandr, a serpente-do-mundo. Muitas águias predam serpentes na vida selvagem e, fazendo isso, arriscam-se a serem picadas e envenenadas pela serpente. Esta relação de vida e morte ocorre na natureza, podendo ter um final semelhante ao destinado à Thor na escatologia nórdica, onde o deus mata a monstruosa serpente, mas está fadado a morrer por seu veneno (LANGER, 2015, 458).

Sendo Thor representado nas fontes literárias como um homem barbudo e furioso, algumas representações em jóias de seu lendário martelo Mjölñir, utilizado como adorno na Era Viking, adquirem feições antropomórficas, exibindo um olhar penetrante e furioso e uma barba emaranhada (LANGER, 2015a, 303). Os martelos encontrados em Odeshog, Bredsätra e Skane, datados do século X, possuem os olhos fixos que remetem também ao olhar da águia para sua presa. Além disso, o nariz possui uma curvatura que lembra o bico dessa ave. Mais abaixo, no que seria a cabeça do martelo, possuem laços e espirais, remetendo tanto aos pelos de uma barba quanto às serpentes do mundo inferior.

Em uma abordagem comparativa, Thor também se aproxima da tradição xamânica dos Sami (LANGER, 2015a, 564), povo que fazia fronteira com os suecos e noruegueses ao norte Escandinávia. Vestígios de tambores de xamãs foram encontrados onde um homem portando um martelo aparecia desenhado junto a símbolos religiosos (LANGER, 2015a, 302). Além disso, a própria águia possui um papel importantíssimo no ofício do xamã, pois sua capacidade de voar entre os planos e de ser fonte de conhecimento, está ligado ao ritual xamânico de conhecimento espiritual, barganha com espíritos e viagem ao mundo dos mortos. Desta forma, a águia também se apresenta como símbolo ritual de iniciação xamânica, seguindo uma tradição nórdica bem anterior, como já analisamos anteriormente.

De um modo geral, podemos concluir que as aves, possuem um simbolismo em comum. Fontes de sabedoria, elas poderiam fazer um homem mais sábio. Com a habilidade de viajar entre os planos, estavam como intermediárias entre os deuses, os humanos e os mortos. Dessa forma, através delas, se podia ter uma proteção mágica, alcançar o mundo dos deuses e barganhar a vida ou a morte de alguém. Logo sua associação ao poder foi apropriada por uma elite social que necessita de legitimação para assegurar sua posição e então tornaram-se signos de sabedoria, de favor divino e de nobreza. Quanto à águia, cabe a ela a maestria nestas características. Habitando o ponto mais alto que o mais alto dos deuses, a águia possui um caráter indomado, sendo raros os casos de sucesso em ser domesticada.

3.A águia na religiosidade nórdica cristã (1100-1500 d.C.)

Apoiado em produções culturais milenares, o simbolismo da águia conta com atribuições diversificadas, mas coerentes de acordo com cada momento histórico. Além das atribuições de liderança e soberania, é comum a crença de que as aves são sábias nas culturas do Norte Europeu. A exemplo disso, o etnólogo canadense Vilhjalmur Stefansson, em um breve artigo publicado em 1906 sobre as crenças populares islandesas, destaca que muitos homens tinham vontade de aprender a linguagem das aves, pois tais

animais são sábios e podem revelar situações do passado e do futuro (1906, 304). O autor também relata duas práticas, as quais mostram-se particularmente relevantes ao estudo do legado cultural que a mitologia nórdica, transmitida formalmente em um contexto cristão, pode ter imprimido na sociedade islandesa logo após o abandono público das práticas religiosas pré-cristãs.

O primeiro relato diz que se um homem dormir sobre um travesseiro que contém uma pena de águia, ele poderá ser facilmente enganado no dia seguinte. Em contrapartida, o segundo relato diz que se uma criança beber leite por meio de uma das longas penas da asa de uma águia, sua memória será consideravelmente fortalecida (STEFANSSON, 1906, 306). Essas crenças não parecem fatores isolados quando recorremos às fontes de mitologia nórdica. Na Edda em Prosa, por exemplo, há narrativas a respeito da transformação de personagens para determinadas façanhas, como a do gigante Þjazi e a de Odin. O gigante Þjazi se metamorfoseia em águia para enganar os deuses de Asgard e sequestrar a deusa Iðunn. Mediante essa narrativa, a ação de ludibriar está associada à águia, o que pode ter influenciado aquela crença islandesa primeira. Quanto à metamorfose de Odin, esta ocorre no mito do hidromel, no qual o deus se transforma em uma águia que oferece conhecimento divino ao proporcionar inspiração poética (simbolizada pela bebida) para os deuses e para a humanidade, conforme elucidado por Bourns (2012, 39). Torna-se pertinente, portanto, o uso da pena da águia para causas mais nobres, como o fortalecimento da memória, já que Odin — metamorfoseado de águia — participou ativamente do processo da poesia, assinalada primordialmente pela memorização.

Quanto às representações visuais, de acordo com Hourihane, os tipos mais comuns de animais na arte viking tardia foram o leão (e quadrúpedes semelhantes) e a serpente, ao passo que a figuração das aves ocorre esporadicamente. A águia, em particular, reaparece somente no estilo designado Mammen, aproximadamente na metade do século 10 (HOURIHANE, 2012, 287). Entretanto, com a cristianização da Escandinávia, a águia ressurgiu significativamente como tema simbólico e artístico, conforme será ilustrado nas figuras que seguirão.

Assim como as narrativas politeístas, o simbolismo religioso cristão, propagado pelos bestiários e pela arquitetura medieval, contribuiu na consolidação de alguns animais no sistema simbólico europeu.²⁶ Por se tratarem de superfícies que encerram fontes visuais, esses meios disponibilizavam de modo significativo informações referentes aos elementos que compõem a imagem, bem como ao contexto em que estão inseridas. Matschneegg reforça que a análise crítica de imagens pode revelar informações não

²⁶ Edward Payson Evans, professor acadêmico do final do século XIX, em um relevante trabalho sobre o simbolismo animal na arquitetura eclesiástica, discorre que cotas de armas e brasões eram adornados com animais reais e fabulosos, com o intuito de ameaçar inimigos ou de promover coragem e confiança entre aliados (1896, 11). Além disso, o autor também defende que a adoção dessas figuras animais contou com a apropriação de símbolos de antigas tradições religiosas (1896, 13). Decerto, os emblemas (nas suas mais variadas categorias, que representam desde clãs até santidades) pautaram-se nas descrições advindas da cultura escrita desenvolvida principalmente pelos clérigos cristãos.

somente sobre as pessoas envolvidas naquela produção, tais como os produtores e o público, mas também sobre as relações estabelecidas entre esses grupos (MATSCHINEGG, 2014, 23).

Os bestiários constituem um *corpus* literário caracteristicamente medieval, cujas origens remetem à Idade Antiga. Baseados em uma obra grega intitulada *Physiologus* (O Fisiólogo), o conteúdo dessas obras conta com uma compilação de descrições de uma série de animais, fantásticos e reais, seguidas de uma moral cristã. Também é possível encontrar algumas descrições de pedras e plantas, ainda que houvesse produções mais específicas para tais assuntos, como os lapidários e os herbários.

Apesar de abordarem os hábitos dos animais e frequentemente tentarem reproduzir suas formas físicas, os bestiários não apresentam o rigor científico que é familiar à Idade Moderna. Em vez de buscarem o conhecimento com base na observação natural, os autores se restringiam às fontes escritas antigas e se preocupavam em catequizar os leitores segundo a doutrina cristã. Parte dessa postura advém da filosofia neoplatônica que permeou o período de produção desse gênero literário, notadamente entre os séculos VIII e XV.

Tal contexto filosófico contribuiu para o caráter dos escritos bestiários, que buscavam fazer analogias entre o mundo natural e o divino. Varandas acrescenta: “o Bestiário assume que todas as criaturas constituem signos a interpretar numa rede simbólica de correspondências entre o mundo natural e o divino (...) o homem deve contemplar o mundo natural para dele retirar os ensinamentos morais e atingir (...) sua salvação no Dia do Juízo Final” (2014, 43). A fim de ilustrar essa didática catequética, selecionamos um trecho que trata da descrição da águia. Esse excerto foi extraído do manuscrito *Arundel 292* (British Library), que apresenta um bestiário inglês do final do século XIII, cuja transcrição e tradução em inglês moderno estão presentes em Morris (1872, 3); a tradução livre é nossa:

Natura aquile

Kiðen i wile ðe ernes kinde,
Also ic it o boke rede,
wu he neweð his guðhede,
hu he cumeð ut of elde,
Siðen hise limes arn unwelde,
Siðen his bec is al to-wrong,
Siðen his * fligt is al unstrong,
and his egen dimme;
Hereð wu he neweð him.
A welle he sekeð ðat springeð ai
boðe bi nigð *and* bi dai,
ðer-ouer he flegeð, *and* up he teð,
til ðat he ðe heuene seð,
ðurg skies sexe *and* seuene
til he cumeð to heuene;
So rigt so he cunne

Eu irei contar-vos como a
águia rejuvenesce, e
como ela se livra de sua idade,
quando suas asas tornam-se
pesadas, e seu bico completamente
torto;
[* folha 4 b.] quando seu vôo
é fraco e seus olhos opacos.

Ela procura uma fonte—a qual ela
sobrevoa, ‘nos céus por seis [noites] e
sete [dias],’ e, pairando sob a luz
do Sol, ela recupera sua visão.

he houeð in ðe sunne;
ðe sunne swideð al his fligt,
and oc it maked his egen brigt,
Hise feðres fallen for ðe hete,
and he dun mide to ðe wete
Falleð in ðat welle grund,
ðer he wurdæ heil and sund,
and cumeð ut al newe,
Ne were his bec untrewæ.
His bec is get biforn wrong,
ðog hise limes senden strong,
Ne maig he tilen him non fode
him self to none gode,
ðanne goð he to a ston,
and he billeð ðer-on,
Billeð til his bec biforn
haued ðe wrengðe forloren,
Siðen wið his rigte bile
takeð mete ðat he wile.

Significacio

Al is man so is tis ern,
wulde ge nu listen,
Old in hise sinnes dern,
Or he bicumeð cristen;
and tus he neweð him ðis man,
ðanne he nimeð to kirke,
Or he it biðenken can,
hise egen weren mirke;
Forsaket ðore satanas,
and ilk sinful dede;
Takeð him to ihesu crist,
for he sal ben his mede;
Leueð on ure loue[r]d crist,
and lereð prestes lore;
Of hise egen wereð ðe mist,
wiles he dreccheð ðore.
his hope is al to gode-ward,
and of his luue he lereð,
ðat is to sunne sikerlike,
ðus his sigte he beteð;
Naked falleð in ðe funt-fat,
and cumeð ut al newe,
buten a litel; wat is tat?
his muð is get untrewæ;
his muð is get wel unkuð

Com as asas chamuscadas ela
mergulha
na fonte, onde ela
torna-se completa e saudável,

se não fosse por seu distorcido
bico, o qual impede que ela
cace sua comida.

Então ela vai para uma rocha e bica
sua superfície até seu bico perder sua
distorção.

Depois disso com seu ‘bico acertado’
ela consegue a ‘carne que quiser.’

O homem é como uma águia.

Antes de se tornar cristão
ele é velho em seus pecados.

Ele se renova ao ir para a
igreja, lá renunciando
o demônio e todo ato pecaminoso,

e ao recorrer a Cristo.

Ele então acredita em Cristo, e
aprende o ‘conhecimento sacerdotal.’

Ele conhece o amor de Deus, que
restaura sua visão.

Nu, ele entra na fonte, e
sai dela renovado, com uma exceção
—pois sua boca ainda não
proferiu o Pai-Nosso nem o credo.

wið *pater noster* and crede
Fare he norð, er fare he suð,
leren he sal his nede;
bidden bone to gode,
and tus his muð rigten;
tilen him so ðe sowles fode,
ðurg *grace* off ure drigtin.

Mas ele deve logo aprender o que é necessário, e então ajustar sua boca e ele mesmo procurar pela comida da alma.

Entre as habilidades da águia, destacam-se três: sua capacidade de rejuvenescimento, de resistência à incidência da luz do Sol nos olhos e de restituição do próprio bico. Cada um de seus feitos encontrou uma significação simbólica na cultura cristã. Seu hábito de se banhar na fonte, por exemplo, foi interpretado como análogo à prática do batismo, ritual que inicia o batizado na vida cristã. A águia por excelência, cuja visão resiste ao Sol sem que haja necessidade de piscar, foi associada ao crente fiel que se dirige à palavra de Deus e prova-se digno da salvação divina, já que consegue “encarar” a verdade cristã, simbolizada pela luz solar — comum à inúmeras culturas e não somente ao cristianismo, o Sol é associado a uma entidade divina superior. Curl ressalta que a águia foi considerada como a única ave que conseguiria voar diretamente para o Sol sem fechar os olhos, proeza essa que conferiu à ela o símbolo das Sagradas Escrituras, pois estas também seriam capazes de guiar os fiéis “de olhos abertos” em direção a Deus (2006, 252).

Dessa forma, o desempenho da águia foi valorizado na moral cristã de tal maneira que, mesmo diante da descrição de sua rejeição aos filhotes que não conseguem olhar para a luz do Sol, sua figura não se caracteriza pela impiedade, mas pela justiça — os filhotes que não resistem à luz do Sol são rejeitados por não serem “dignos da verdade”. Tamanha é sua exaltação, que é comum também ser considerada como o “rei dos pássaros”, conforme apontado no manuscrito Harley 3244 (British Library), o qual contém um bestiário latino do século XIII, proveniente da Inglaterra (CLARK, 2006, 79).

As descrições e respectivas associações morais dos bestiários ampliaram a representação dos animais no campo simbólico europeu. Devido a tal tradição, a águia, que antes era concebida como um símbolo de liderança, agora é acrescida de outra atribuição: símbolo de aceitação da palavra divina. Inclusive, a configuração simbólica acerca dessa ave é notável também nos países nórdicos, que, mesmo distantes geograficamente do centro europeu, compartilharam do legado cultural escrito e visual.



Figura 31: Abside da Igreja de Alsted (Dinamarca), c. 1200. Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Church_frescos_in_Denmark

Figura 32: Parte interna do cibório da Igreja de Årdal (Noruega), c. 1250. Fonte: <https://www.flickr.com/photos/armybo/2352794725>

Na figura 31, temos um tema da arte medieval ocidental amplamente reproduzido na arquitetura eclesiástica, denominado *Maiestas Domini* (“Cristo em Majestade”). Esse tema denota, por representação artística, explorar a glória e a divindade de Jesus Cristo, que, por sua vez, é comumente retratado sentado, envolto por uma mandorla (auréola oval), disposto no centro da composição e circundado pelo tetramorfo, isto é, as figuras aladas que simbolizam os quatro evangelistas do Novo Testamento (o anjo, o leão, o touro e a águia). Vinycomb defende que os elementos do tetramorfo também podem simbolizar a Encarnação (anjo), a Paixão (touro), a Ressurreição (leão) e a Ascensão (águia), independentemente da associação aos quatro evangelistas (2009, 55). Na abside de Alsted, os próprios evangelistas (Mateus, Marcos, Lucas e João) foram retratados em conjunto com os elementos que os simbolizam, mas no cibório de Årdal (figura 32), que também reproduz esse tema, seus retratos não ocorreram, o que indica a manutenção simbólica das criaturas do tetramorfo. No retábulo da figura 32, também é possível identificar o tetramorfo arranjado ao redor da figura de Cristo. Dessa vez, contudo, há diferenças do modelo tipificado pelo *Maiestas Domini*. Neste, Cristo foi representado em sua crucificação em vez de sua forma considerada como majestosa ou gloriosa. É relevante também observar a presença de duas figuras (uma mulher à esquerda e um homem à direita) lamentando sua crucificação.

Além do *Maiestas Domini*, há outro tema tradicional da arte religiosa cristã, denominado *Deësis*, que é comum na arte bizantina. O *Deësis* apresenta Jesus sentado, ocupando a posição central da composição, e acompanhado das figuras de Maria e de João Batista em cada lado. O retábulo em questão, portanto, parece se encaixar no estilo bizantino. Ainda assim, há algumas divergências consideráveis, como a representação do tetramorfo, da crucificação e de algumas etapas do seu sofrimento (a começar pelo beijo de Judas) até sua ressurreição. A composição em sua totalidade compõe uma narrativa visual, cuja escolha pode sugerir uma relativa liberdade ou preferência artística dos noruegueses daquela região frente à elaboração do painel, já que não seguiu à risca um

dos temas consagrados pela arte religiosa medieval. Inclusive, o acompanhamento do tetramorfo é incomum no *Deësis*, o que denota uma combinação do estilo ocidental com o oriental no retábulo da Igreja de Nes.

No retábulo de Haltdalen (figura 34), temos a representação da vida de Santo Olavo, um dos ícones do cristianismo na Noruega. Santo Olavo foi também Olavo II Haraldsson, rei da Noruega de 1015 a 1028 d.C.. Canonizado em 1164, a exaltação de sua santidade reforça-se pela disposição dos elementos na composição, tendo em vista que o santo ocupa a posição central e também é acompanhado pelo tetramorfo:

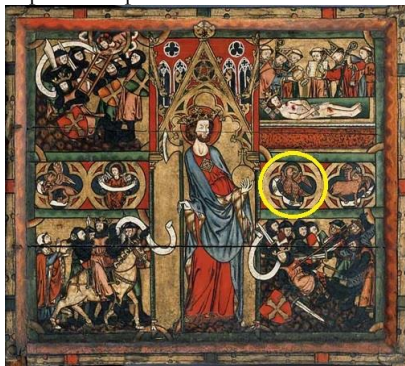


Figura 33: Retábulo da Igreja de Nes (Sogn og Fjordane, Noruega), século 14.
Fonte: <https://www.flickr.com/photos/arnybo/2353569222/>

Figura 34: Retábulo de Santo Olavo na Igreja de Haltdalen (Noruega), século 14.
Fonte: <http://www.danielmitsui.com/hieronimus/index.blog?start=1152712213>

Esses painéis foram produtos dos países nórdicos já cristianizados. Na Idade Média, a Dinamarca e a Noruega acompanharam o desenvolvimento do continente europeu, de modo a viabilizar a introdução da filosofia cristã em suas culturas de elite. Nos séculos XII e XIII, os dinamarqueses foram influenciados pelos ideais acadêmicos e culturais da França, uma vez que os filhos de famílias nobres passaram a frequentar a Universidade de Paris em grande número (PULSIANO, 1993, 130). O cristianismo na Noruega possibilitou o estabelecimento de um contato regular com os europeus continentais, pois a formação dos clérigos dependia das universidades lá estabelecidas. Estes, por sua vez, investiram na produção escrita, a qual também estimulou e influenciou a arte aplicada na arquitetura eclesiástica. A Igreja, em parceria com a Coroa, proporcionou meios literários e pictóricos (PULSIANO, 1993, 91), que culminaram em uma cultura propícia para o florescimento da cultura cristã nas terras escandinavas.

Um exemplo do alcance histórico do simbolismo religioso cristão na Escandinávia pode ser dado por meio de um relógio astronômico sueco. O *Horologium mirabile Lundense* (figura 35) foi construído no século XV e exibido na Catedral de Lund, um dos mais importantes centros eclesiásticos da Escandinávia medieval, segundo Etheridge (2015, 49). No século XIX, o objeto foi estocado e, em 1923, foi recuperado e reconstruído, de

modo a dispor o tema do tetramorfo em sua parte inferior. Apesar de apenas a sua metade superior ser original (ETHERIDGE, 2015, 50), é de se observar que o simbolismo dos quatro evangelistas perdure durante os séculos, sendo sustentado pelas criaturas aladas, dentre elas, a águia.

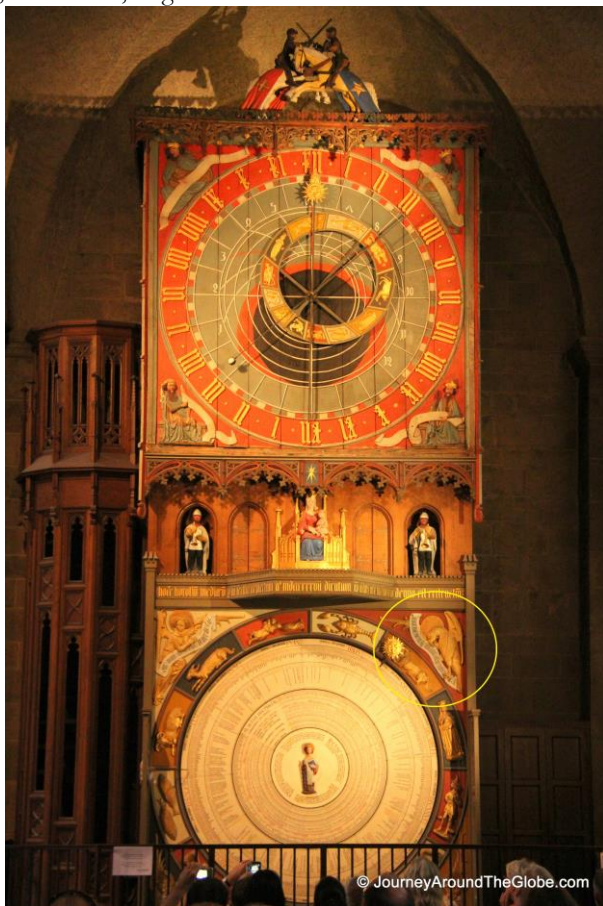


Figura 35: *Horologium mirabile Lundense*, relógio astronômico da Catedral de Lund (Suécia), c. 1422. **Fonte:**

<http://journeyaroundtheglobe.com/europe/sweden/lund/>

Ainda que os bestiários fossem destinados a um público clerical, seu conteúdo transpôs as paredes dos monastérios por meio de referências às suas histórias moralizantes e pela reprodução visual, esta presente em iluminuras de livros das horas, brasões, elementos de arquitetura eclesiástica, entre outras superfícies. Ultrapassando

fronteiras e calendários, a tradição bestiária conferiu à águia seu amplo simbolismo na cultura cristã, que varia de símbolo de João Evangelista até símbolo das Sagradas Escrituras e da Ascensão. Ademais, há vários trechos bíblicos que reforçam as características evocadas nas descrições bestiárias, bem como referência ao tetramorfo, como pode ser conferido nos seguintes versículos (grifo nosso):

“Moisés subiu em direção a Deus, e o Senhor o chamou do alto da montanha nestes termos: 'Eis o que dirás à família de Jacó, eis o que anunciarás aos filhos de Israel: / vistes o que fiz aos egípcios, e como vos tenho trazido sobre asas de águia para junto de mim.’” (Êxodo 19:3-4)

“Tal qual águia vigilante sobre o ninho, adejando sobre os filhotes, / ele estendeu as asas e o tomou, / e o transportou sobre sua plumagem.” (Deuteronômio 32:11)

“É ele quem cumula de benefícios a tua vida, / e renova a tua juventude como a da águia.” (Salmos 102:5)

“Até os adolescentes podem esgotar-se, / e jovens robustos podem cambalear, / mas aqueles que contam com o Senhor renovam suas forças; / ele dá-lhes asas de águia. Correm sem se cansar, / vão para a frente sem se fatigar.” (Isaías 40:30-31)

“Havia ainda diante do trono um mar límpido como cristal. Diante do trono e ao redor, quatro Animais vivos cheios de olhos na frente e atrás. / O primeiro animal vivo assemelhava-se a um leão; o segundo, a um touro; o terceiro tinha um rosto como o de um homem; e o quarto era semelhante a uma águia em pleno vôo.” (Apocalipse 4:6-7)

4. Conclusão: Um símbolo animal milenar

A arqueóloga Kristina Jennbert (2012) defende que, pela mera existência, os animais contribuem na maneira como as pessoas pensam de si mesmas. A autora também aponta que nossa percepção do reino animal é uma construção cultural, entrelaçada de relações sociais, circunstâncias ecológicas e expressões linguísticas. Não se admira que as mais diversas religiões ao redor do mundo apresentem representações de animais, já que tais criaturas não apenas coexistem com os seres humanos, como também ocupam papéis funcionais em suas estruturas sociais. As diferenças que distinguem o animal de uma pessoa tornam-se justamente aquilo que atrai o olhar desta. A assimilação daquilo que define o outro resulta em um reflexo simbólico que se manifesta no meio social, e é a partir daí que os estudos de simbolismo animal mostram-se relevantes para as ciências das religiões.

A figura da águia ocupou um papel primordial na religiosidade da Escandinávia, desde a Idade do Bronze até o final da Idade Média. Apesar de alguns significados terem

permanecido, outros se somaram com o passar do tempo e muitos desapareceram. Passando de um animal com forte ligação xamânica e celeste a outros relacionados com a soberania, a marcialidade e o poder político, até chegar aos simbolismos de moral, ascensão e conhecimento cristãos.

Os símbolos religiosos foram submetidos a normas e recursos de cada região e época. Neste caso, o futuro estudo do simbolismo animal na área nórdica deve recorrer a pesquisas que envolvam a alimentação, a relação com o ambiente natural e a domesticação dos seres vivos que habitam estas mesmas regiões (DUBOIS, 2012, 90). E além disso, novas problemáticas aplicadas à análise de imagens, arte e cultura material devem fornecer aos futuros pesquisadores outros parâmetros investigativos.

Referências Bibliográficas

- ALDHOUSE-GREEN, Miranda & Stephen. *The quest for the shaman: shape-shifters, sorceres and spirit-healers of Ancient Europe*. London: Thames and Hudson, 2005.
- ALLAN, Tony. *Vikings*. Paris: Editions Grönel, 2002.
- BÉLLAMY-DAGNEAU, Karyn. *A study of the cognitive and spiritual dimensions of pré-christian scandinavian falconry*. Dissertação de mestrado, Universidade da Islândia, 2015.
- BERNÁRDEZ, Enrique. *Los mitos germánicos*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- BOURNS, Timothy. *The Language of Birds in Old Norse Tradition*. Dissertação de mestrado, Universidade da Islândia, 2012.
- BOYER, Régis. *Héros et dieux du Nord: guide iconographique*. Paris: Flammarion, 1997.
- BOYER, Régis. *La religion des anciens scandinaves*. Paris: Payot, 1981.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: José Olympio, 2002.
- CLARK, Willene. *A Medieval Book of Beasts – The Second Family Bestiary: Commentary, Art, Text and Translation*. The Boydell Press, 2006.
- COLLINS, Arthur H. *Symbolism of animals and birds represented in English church architecture*. New York: McBride, Nast & Company, 1913.
- CURL, James Stevens. *A Dictionary of Architecture and Landscape Architecture*. Second Edition. Oxford University Press, 2006.
- DAVIDSON, Hilda. *The lost beliefs of Northern Europe*. London: Routledge, 2001.
- DAVIDSON, Hilda. *Myths and symbols in pagan Europe: early scandinavian and Celtic religions*. Syracuse: Syracuse University Press, 1988.
- DAVIDSON, Hilda. *Escandinávia*. Lisboa: Verbo, 1987.
- DOUGLAS, Norman. *Birds and Beasts of the Greek Anthology*. London: Chapman and Hall, 1928.
- DUBOIS, Thomas. Diet and deities: contrastive livelihoods and animal symbolism in Nordic Pre-Christian Religious. In: RAUDVERE, Catharina & SCHJØDT, Jens Peter (Eds.). *More than mythology: narratives, ritual practices and regional distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*. Lund: Nordic Academic Press, 2012, pp. 65-96.
- ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ETHERIDGE, Christian. The Evidence for Islamic Scientific Works in Medieval Iceland. In: HEß, Cordelia; ADAMS, Jonathan (ed.). *Fear and Loathing in the North: Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region*. Berlin: De Gruyter, 2015, p. 49-74.
- EVANS, Edward Payson. *Animal Symbolism in Ecclesiastical Architecture*. London: W. Heinemann, 1896.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 2010.

- GOLDHAHN, Joakin & LING, Johan. Bronze Age rock art in Northern europe: contexts and interpretations. In: FOKKENS, Harry & HARDING, Anthony (Eds.). *Handbook of European Bronze Age*. Oxford: Oxford University Press, 2013, 270-290.
- GÖRMAN, Marianne. Nordic and Celtic: religion in south Scandinavia during the Late Bronze Age and Early Iron Age. AHLBÄCH, Tore (Ed.). *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*: Based on Papers Read at the Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names. Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 13, 1990, pp. 329-343.
- GRAHAM-CAMPBELL, James. *Os riquingues*. Madrid: Del Prado, 1997.
- GRÄSLUND, Anne-Sophie. Wolves, serpents, and birds: their symbolism meaning in Old Norse beliefs. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina (Eds.). *Old Norse Religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006, pp. 124-129.
- GUNNELL, Terry. *The origins of drama in Scandinavia*. Cambridge: D.S. Brewer, 1995.
- HEDEAGER, Lotte. *Iron Age myth and materiality: na archaeology of Scandinavia AD 400-1000*. London: Routledge: 2011.
- HOURIHANE, Colum. *The Grove Encyclopedia of Medieval Art and Architecture*. Volume 2. Oxford University Press, 2012.
- JENNBERT, Kristina. *Animals and Humans – Recurrent symbiosis in archaeology and Old Norse religion*. Lund: Nordic Academic Press, 2011.
- JENNBERT, Kristina. The mania of the time. In: *On The Road: studies in honour of Lars Larsson*. Lund: Almqvist&WiksellInternation, 2007, p. 24-28.
- JOHSEN, Berit. *The cosmic wedding: a new interpretation of Southern Scandinavian rock carvings, Stonehenge, and other manifestations of bronze age religion*. Kobenhavn: Frydenlund, 2003.
- KALIFF, Anders & SUNDQVIST, Olof. Odin and Mithras: religious acculturation during the Roman Iron Age and the Migration Period. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina (Eds.). *Old Norse Religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006, pp. 212-217.
- KRISTIANSEN, Kristian. Religion and society in the Bronze Age. In: CHRISTIANSEN, Lisbeth; HAMMER, Olav; WARBUTON, David (Eds.). *The handbook of religions in Ancient Europe*. London: Routledge, 2014, pp. 77-92.
- KRISTIANSEN, Kristian. Rock art and religion. In: FREDELL, A. & KRISTIANSEN, Kristian (Eds.). *Representations and communications: creating and archaeological matrix of late prehistoric rock art*. London: Oxbow Books, 2010, pp. 93-115.
- LANGER, Johnni. Águia. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015a, pp. 19-22.
- LANGER, Johnni. A Arqueologia da religião nórdica na Era Viking. *Signum* 16(10), 2015b, pp. 4-27. Disponível em: www.academia.edu/14757603
- LANGER, Johnni. O Céu dos Vikings: uma interpretação etnoastronômica da Pedra Rúnica de Ockelbo (GS 19). *Domínios da Imagem* 6 (12), 2013. Disponível em: www.academia.edu/4476383
- LANGER, Johnni. Símbolos religiosos dos vikings: guia iconográfico. *História, imagem e narrativas* 11, 2010, pp. 1-28. Disponível em: www.academia.edu/752529
- LANGER, Johnni. *Deuses, monstros, heróis: ensaios de mitologia e religião viking*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2009.
- LANGER, Johnni. As Estelas de Gotland e as Fontes Iconográficas da Mitologia Viking: os Sistemas de Reinterpretações Oral-Imagéticos. *Brathair* 6 (1), 2006, p. 10 – 41. Disponível em: www.academia.edu/752819
- LINDOW, John. *Norse Mythology: A guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. New York: Oxford University Press Inc., 2001.
- MATSCHINEGG, Ingrid. Localising Animals in Late Medieval Visual Art – Animals Shown at Images from the Digital Image-Server REALonline. In: MIRANDA, Adelaide; CHAMBEL, Pedro

- (coord.). *Bestiário Medieval – Perspectivas de abordagens*. IEM – Instituto de Estudos Medievais. Lisboa, 2014.
- MENEZES, Ricardo. Esculpindo símbolos e seres: A arte viking em pedras rúnicas. *Notícias Asgardianas* 7, 2014a, pp. 43-49.
- MENEZES, Ricardo. As religiosidades vikings em monumentos de pedra. *Notícias Asgardianas* 8, 2014b, pp. 55-6
- MENEZES, Ricardo. O simbolismo e a Religiosidade Nórdica Pré-Cristã. *Notícias Asgardianas* 9, 2015, pp. 19-26.
- MORRIS, Richard (ed.). *The Early English Bestiary based on the Latin Physiologus of Theobaldus Episcopus*. London: N. Trübner & Co., 1872. Disponível em: <<http://bestiary.ca/etexts/morris1872/morris%20-%20early%20english%20bestiary.pdf>>. Acesso em: 12 de agosto de 2015.
- NEIB, Michael. The ornamental echo of Óðinn's Cult. In: FRANSSON, Ulf et al. (Ed.). *Cultural interaction between East and West: Archaeology, artefacts and human contacts in Northern Europe*. 2007, pp. 82-89
- NORDGREN, Ingemar. Goths and religion. In: KALLIF, Anders & MUNKHAMMAR, Lars (Eds.). *Wulfila 311-2011: International Symposium*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2011, pp. 209-224.
- OEHL, Sigmund. New Iconographic Interpretations of Gotlandic Picture Stones Based on Surface Re-Analysis. In: KARMELL, Maria Herlin. *Gotland's Picture Stones: Bearers of an Enigmatic Legacy*. Gotlands museum, 2012, pp. 91-106.
- PÁLSDÓTTIR, Albina et al. Archaeofauna from Vatnsfjörður, Westfjords, Iceland. *Norsec report* 43, 2008, pp. 1-27.
- PÁSZTOR, Emília. Prehistoric sky lore and spirituality. GHEORGHIU, Dragoş (Ed.). *Archaeology experiences spirituality?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2011, pp. 89-116.
- PULSIANO, Phillip (ed.). *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. Garland encyclopedias of the Middle Ages, vol. 1, 1993.
- ROB, John E. The archaeology of symbols. *Annual Review of Anthropology* 27(1998), pp. 329-346.
- ROESDAHL, Else. The scandinavians at home. In: WILSON, David (Ed.). *The Northern World: the history and heritage of Northern Europe: AD 400-1100*. New York: Harry Abrams, 1980, pp. 129-158.
- SAWYER, Birgit. *The Viking-age rune-stones: custom and commemoration in early medieval Scandinavia*. New York: Oxford University Press Inc., 2000.
- SCHJØDT, Jens Peter. *Initiation between two worlds: structure and symbolism in pre-christian scandinavian religion*. Odense: University Press of Southern Denmark, 2008.
- SIMEK, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. London: d. S. Brewer, 2007.
- SIMONS, Gerald. Admiração pelas águias. *Os bárbaros na Europa*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971, pp. 46-47.
- STEFANSSON, Vilhjalmur. Icelandic Beast and Bird Lore. In: *The Journal of American Folklore*. Volume 19, 1906.
- TYRBERG, Tommy. The archaeological record of domesticated and tamed birds in Sweden. *Acta zoologica cracoviensia* 45, 2002, pp. 215-231.
- VARANDAS, Angélica. O Bestiário – Um Género Medieval. In: MIRANDA, Adelaide; CHAMBEL, Pedro (coord.). *Bestiário Medieval – Perspectivas de abordagens*. IEM – Instituto de Estudos Medievais. Lisboa, 2014.
- VINYCOMB, John. *Fictitious and Symbolic Creatures in Art*. Evinity Publishing Inc., 2009.
- WILSON, David. *The vikings and their origins: Scandinavia in the first Millennium*. London: Thames and Hudson, 2003.

Uma pequena igreja, um grande almofariz cultural: iconografia céltica religiosa em Kilpeck, Inglaterra, século XII

Elisabete Leal¹

Amanda Basilio Santos²

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.29531

Resumo: Este artigo discorre sobre alguns aspectos iconográficos presentes nas mísulas da igreja de St. Mary e St. David de Kilpeck, Herefordshire, Inglaterra, construída no século XII. Destacamos a presença de elementos que denunciam um forte hibridismo cultural entre o cristianismo e antigos símbolos religiosos, considerados, no mesmo contexto da construção, como símbolos pagãos e profanos. Desta forma, pretendemos salientar a complexidade dos processos culturais durante a Idade Média, e os fenômenos de circularidade cultural que atuam fortemente neste período e que podemos analisar através da cultura visual. Levaremos em consideração a localização da igreja em uma região de fronteira, para uma compreensão mais profunda dos elementos encontrados.

Palavras-chave: Iconografia; Medievo; Circularidade Cultural; Fronteira.

A small church, a major cultural mortar: Celtic religious iconography in Kilpeck, England, 12th century

Abstract: This paper discusses iconographic aspects present in the corbels of the church of St. Mary and St. David Kilpeck, Herefordshire, England, built in the twelfth century. We highlight the presence of elements that demonstrate a strong cultural hybridity between Christian culture and ancient religious symbols, considered in the same context of construction, as pagan and profane symbols. In this way, we intend to highlight the complexity of cultural processes during the Middle Ages, and the cultural circularity phenomena that act strongly in this period and we can analyze through visual culture. We will take into account the location of the church in a border region to a deeper understanding of the elements found.

Key-words: Iconography; Middle Ages; Cultural Circularity; Border.

¹Doutora em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), professora do PPG em História da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Coordenadora do LAPI (Laboratório de Política e Imagem da UFPEL). E-mail de contato: elisabeteleal@gmail.com.

²Bacharel Mestranda em História pela Universidade Federal de Pelotas, com Especialização em Artes em andamento, pela mesma instituição. Membro do LAPI (Laboratório de Política e Imagem da UFPEL). E-mail de contato: amanda_hatsh@yahoo.com.br.

Una pequeña iglesia, un gran mortero cultural: la iconografía religiosa celta en Kilpeck, Inglaterra, siglo XII

Resumen: Este artículo aborda algunos aspectos iconográficos presentes en las ménsulas de la iglesia de Santa María y San David Kilpeck, Herefordshire, Inglaterra, construido en el siglo XII. Destacamos la presencia de elementos que de la tan una fuerte hibridación cultural entre el cristianismo y antiguos símbolos religiosos, considerados en el mismo contexto de la construcción, como pagano y símbolos seculares. De esta manera, se pretende enfatizar el complejidad de los procesos culturales en la Edad Media, y la circularidad cultural de los fenómenos que actúan fuertemente en este período y se puede analizar gracias a la cultura visual. Tomaremos en cuenta la ubicación de la iglesia en una región fronteriza a una comprensión más profunda de los elementos encontrados.

Palabras-clave: Iconografía; Edad Media; Circularidad Cultural; Frontera

Recebido em 05/09/2015 - Aprovado em 30/09/2015

Introdução

A iconografia medieval é tradicionalmente vista como depositária de princípios e ensinamentos cristãos, com cunho puramente pedagógico, tendo como intenção o ensinamento da doutrina à massa de iletrados por meio da transmissão de mensagens pelas imagens. Esta visão, de uma igreja ornamentada com fins pedagógicos, tratando-as como meras bíblias dos iletrados, foi sendo construída na historiografia principalmente pelas ideias defendidas por Émile Mâle (1910). Considerando a realidade inglesa, deve-se destacar que as imagens não serviam apenas aos fiéis iletrados, mas também como base de ensinamento doutrinário para os padres paroquiais e agentes do clero, que muitas vezes também eram iletrados e que ensinavam a doutrina através de suas interpretações das imagens. (BARLOW, 1999).

Porém, nesta análise, pretende-se ver as imagens que constituem o ambiente do prédio religioso para além de uma função didática, mas também como um ponto onde identidades locais se adaptam e são preservadas pelo arenito. Identidades que já não são mais alcançadas por outro meio documental, pois pertencem a vilarejos afastados dos grandes centros urbanos, e que na documentação oficial não passam de menções a dados administrativos, sem alcançar as pessoas que compunham aquela comunidade.

As imagens que pertencem ao universo cultural local unido ao universo cultural vigente nos trazem um relato das crenças específicas, da manutenção e adaptação que são feitas pelos agentes humanos no decorrer do tempo e frente a novas experiências e realidades. No período medieval os prédios religiosos eram imbuídos de uma hierarquização simbólica e de atributos espaciais, sendo que a ornamentação deve ser interpretada em conjunto com o espaço que esta ocupa. (HANAWALT; KOBIALKA, 2000). Esta localização espacial, ou melhor definindo, o local específico (*site-specific*) das

imagens no medievo, são fundamentais para a compreensão de seu significado, de seus usos e de sua recepção. Utilizaremos deste modo o conceito de local específico, para problematizar as questões dos usos dos espaços e para compreender o sentido intencionado para a imagem utilizada, que só será possível através do entendimento alegórico, espacial e material.

O conceito de local específico, trabalhado pela crítica de arte Miwon Kwon, torna-se importante em nossa pesquisa à medida que consideramos a disposição do visual, e sua especificidade local, como ponto central na metodologia de análise. Este conceito foi utilizado para trabalhar com a arte contemporânea entre as décadas de 1960 e 1970, para abordar trabalhos artísticos cuja interpretação de sentido estava ligada aos espaços onde eram executados, em outras palavras, a arte estava intrinsecamente ligada à sua disposição e ao seu espaço (KWON, 1997). Ele é importante para entendermos a importância da disposição, da localidade escolhida para exibição de determinada imagem, que não se dá de modo aleatório, mas parte de uma escolha específica, de uma intenção, que deve ser associada à imagem para uma análise coerente.

Quanto ao conceito de circularidade cultural, temos de remontar a Mikhail Bakhtin, um estudioso da área da linguística, que através de suas conclusões e formulações de estudos literários foi capaz de mudar o paradigma pelo qual entendíamos cultura até então, dentro das Ciências Humanas. A ideia de cultura, por um período de tempo considerável, estava polarizada, muito disso devendo aos teóricos marxistas que postulavam um modelo de interação cultural: de um lado temos os detentores do poder e portanto os produtores de cultura e ideologia, e do lado oposto temos os oprimidos que recebem esta cultura produzida e a vivem, reproduzindo perpetuamente seu estado de subserviência. (BAKHTIN, 1987).

Através desta ótica conceitual os considerados oprimidos encontravam-se engessados, incapazes de gerar cultura ou de questioná-la. Com a análise da iconografia arquitetônica de Kilpeck pretende-se contrapor esta polarização na participação da produção cultural, através da ideia de circularidade cultural, fundamental para poder compreender uma permanência tão inusitada, tanto pelo período, quanto pelo local em que ela se dá.

O hibridismo cultural será visto pela mesma ótica apontada pelo historiador Peter Burke em sua obra Hibridismo Cultural, obra na qual o conceito de Circularidade Cultural é de extrema relevância. Quanto a este conceito é relevante observar que o hibridismo cultural permite a sobrevivência e a adaptação de traços culturais, não trabalhando-se na lógica de supressão cultural, mas sim em uma lógica de contratos culturais, onde concessões são feitas entre partes diferentes de um mesmo processo cultural, que atua sobre ambos, mesmo que estes encontrem-se em diferentes graus de influência. (BURKE, 2003).

Outro conceito que irá permear nossa análise é fundamental para compreender a sobrevivência de certos símbolos é o conceito de fronteira. A atenção aos estudos ligados às questões que envolvem as fronteiras vem crescendo nos últimos anos, inclusive entre os medievalistas. Há dois modos básicos de visualizar a fronteira, a *fronteira linha* e a

fronteira zona (CHESNEAUX, 1981). Na historiografia tradicional as questões de fronteira eram interpretadas através da primeira visão supracitada, na qual a fronteira é vista como mera delimitação espacial entre países, como uma demarcação, no sentido mais restrito do tema. Deste modo os estudos voltavam-se as questões de disputas nacionais, e não levam em conta os eventos e a vida própria das regiões fronteiriças, preocupando-se mais em questões de estudos políticos, onde a fronteira é bem delimitada e clara, que não atribui conflitos específicos as trocas que ocorrem independente das denominações e delimitações oficiais.

Não abordaremos a fronteira através de uma visão tradicional de fronteira linha, mas sim como fronteira zona, pensando-a como um ambiente dinâmico, com intensas trocas culturais, e o mais importante, a fronteira é uma construção imaginária imposta sobre os agentes humanos. (AGNEW, 2008, p.2). Devemos lembrar que as fronteiras são "Sobretudo simbólicas. São marcos, sim, mas sobretudo de referência mental que guiam a percepção da realidade." (PESAVENTO, 2002, p.35).

Deste modo damos fundamental atenção a relações pertinentes e simbióticas entre os elementos iconográficos e arquitetônicos e as *Marchia Walliae*³ visíveis na igreja de Kilpeck. As marcas são acima de tudo fronteiras belicosas, de intensa interação. Estas regiões eram administradas de modo diferenciado, permitindo liberdades e benesses que não são cedidas aos senhores feudais de outras regiões. (HOLFORD; STRINGER, 2010). Compreender estas benesses e as relações próprias das marcas medievais, auxilia na compreensão de certos elementos iconográficos presentes na igreja que estudamos.

Kilpeck e sua Igreja: uma breve introdução.

Após a morte de Edward, *The Confessor* aos 63 anos de idade, o reino inglês ficou com o trono vacante. Ele não teve herdeiros diretos, inclusive diz-se que ele não teve filhos pois decidiu manter-se casto, dado a sua grande devoção religiosa. Após sua morte a nobreza inglesa escolheu Harold II Godwinson para ser rei, porém William, *The Conqueror* alegou ter direitos ao trono dada uma suposta promessa que Edward havia lhe feito quando este passou seu exílio na Normandia por conta da invasão dinamarquesa em 1013, quando Edward ainda era criança, e sua estadia se estendeu na corte normanda até 1041. Por conta deste laço estreito de Edward com a corte normanda, onde de fato passou boa parte de sua vida, muitos nobres ingleses alegavam favorecimentos de sua parte para com a Normandia. Após a morte de Edward havia um clima de guerra civil por todo o reino por conta deste desequilíbrio político, mas acabou se estabilizando com a vitória de William na Batalha de Hastings, em 1066. (LOYN, 1991)

A chegada dos normandos causou uma quebra na sociedade anglo-saxã e várias mudanças sociais, políticas e culturais ocorreram a partir de então. Vindos da Normandia, eles trouxeram consigo traços da cultura francesa que permanecem até hoje em solo inglês, como podemos ver na linguística. Porém, assim como fizeram em diversos locais que conquistaram, os normandos também se fundiram à cultura local no momento em

³Termo medieval em latim para definir as marcas de fronteira entre o País de Gales e a Inglaterra. Aparece pela primeira vez no Domesday Book de 1086.

que faziam suas políticas, ao invés de abrupta e violentamente reprimi-la. Também não podemos dizer que franceses e normandos compartilharam de uma mesma cultura, embora eles já estivessem estabelecidos e fazendo trocas culturais há bastante tempo na França, a cultura normanda traz muitos elementos que vem de um passado ligado a sua vivência viking, elementos que transparecerão inclusive na ornamentação arquitetônica.

Avanços arquitetônicos já vinham ocorrendo na Inglaterra desde o reinado de Edward, *The Confessor*. O autor Heinfried Wischermann salienta que em 1045 igrejas de tamanho modesto e sem naves laterais começaram a ser substituídas por outras de maior porte e arranjos estruturais e que inclusive algumas foram criadas em locais onde antes nunca havia tido uma. Em 1050 o Bispo Heremann of Ramsbury⁴ havia escrito ao Papa dizendo-lhe que a Inglaterra ganhava mais igrejas dia após dia, por todo o reino, porém é muito difícil determinar o quanto estas estavam influenciadas pelo estilo românico do continente. (WISCHERMANN, 2010)

O estilo românico possui muitas variantes regionais, na Inglaterra este regionalismo fez com que muitos estudiosos tivessem dificuldade de determinar esta arte como românica. Segundo Wischermann:

Although the term "Romanesque architecture" was coined by William Gunn as early as 1819, the terminology used in Britain to describe the Romanesque is still undeveloped. Gunn's term has not been universally accepted, and English authors fluctuate between "Norman" and "Anglo-Norman"⁵ (WISCHERMANN, 2010, p. 216. Grifos do autor)

Tal complexidade em determinar um estilo uno está intimamente ligada à cultura que produziu o prédio e aos simbolismos pertencentes à realidade sócio-cultural, algo que veremos refletido na igreja de Kilpeck. Sobre esta grande variedade de influências na Inglaterra, Uwe Geese sentença a respeito da escultura:

There was a rich Anglo-Saxon tradition of art in England from at least the eighth century, which included influences from the Celtic predecessors of the Anglo-Saxons, as well as traces of the Romans. [...] In the end, Romanesque in England developed under a whole range of widely differing influences, and native forms combined with Scandinavian

⁴Foi um clérigo medieval que teve ofício de bispo entre os anos de 1045 e 1078, data de sua morte. Ele foi bispo de Ramsbury e de Sherborne até as dioceses terem se unificado no Episcopado de Salisbury. Ele visitou Roma em 1050, atendendo a um concílio papal. (Disponível em <http://british-history.ac.uk/report.aspx?compid=34220>, acessado em 3 de agosto de 2015)

⁵Tradução da Autora: "Embora o termo 'arquitetura românica' tenha sido cunhado por William Gunn já em 1819, a terminologia utilizada na Grã-Bretanha para descrever o românico ainda é pouco desenvolvida. A terminologia de Gunn não foi universalmente aceita, e autores ingleses oscilam entre 'Normanda' e 'Anglo-normanda'"

and Continental styles to form a distinct Anglo-Norman style.⁶(GEESE, 2010, p. 320)

Alguns anos após o estabelecimento de William I na Inglaterra, esse solicitou um censo que o permitiria administrar seu reino. Este documento data de 1086 e chama-se Domesday Book, Kilpeck foi mensurada neste censo e era uma aldeia que localizava-se em torno de 8 km da fronteira com Galês e cerca de 192 km de Londres, descrita com as seguintes características destacadas na tabela abaixo (Tabela I) elaborada através do *Domesday Book*, na folha 181R⁷:

Dados sobre Kilpeck no Domesday Book				
Subdivisão administrativa	Condado	População Total	Gerido por	Households
Archenfield	Herefordshire	63 Households (Muito grande)	Archenfield	2 escravos, 57 homens, 4 sem classificação
Ploughland	Senhor em 1066	Senhor após 1066	Senhor em 1086	Rei em 1086
3 parcelas do senhor, 19 parcelas dos homens	Cadiand	William Fitz- Norman	William Fitz- Norman	William I

Tabela I: Dados sobre Kilpeck no Domesday Book
Fonte: Open Domesday. Disponível em: <http://domesdaymap.co.uk/place/SO4430/kilpeck/>, acessado em 18 de junho de 2015.

Através deste importante documento da história inglesa podemos ter uma ideia interessante do status de Kilpeck no século XI. Atualmente Kilpeck é uma comunidade inglesa muito pequena, possuindo em torno de 500 habitantes. Para o período em que foi escrito o Domesday Book essa localidade considerada muito grande, possuindo em torno

⁶Tradução da Autora: "Houve uma ricatradução anglo-saxônica da arte na Inglaterra desde pelo menos o século VIII, que incluía influências dos celtas, antecessores dos anglo-saxões, bem como vestígios dos romanos.[...] No final, a românica na Inglaterra desenvolveu sob uma ampla gama de influências muito diferentes, e formas nativas combinadas com estilos escandinavos e continentais formam um distinto estilo anglo-normando"

⁷No Domesday Book há a seguinte passagem sobre Kilpeck: "These towns or lands under written are situated on the border of Archenfield. William Fitz Norman holds Chipecce; Cadcan held it in the time of King Edward. In the demeane are 3 ploughlands, and two bondmen, and four ploughmen, and fifty-seven men with nineteen ploughlands, and they pay fifteen quails of honey, and ten shillings. They do not give other tribute, nor do service except in the army. Value, four pounds."

de 315 habitantes, os quais podemos calcular de forma aproximada através do número de *households* registrados no documento. Outro dado importante demonstra o poder de criação de animais, e por consequência de condições de vida, é o dado das terras aráveis ou de criação (*ploughland*) que demonstra, se calcularmos, um número aproximado de 176 bois para produção sendo criados no momento do censo, o que é uma criação de animais considerável para o período. Todavia, o melhor para compreender a representatividade de Kilpeck neste período é compará-la com as outras 358 localidades integrantes do condado de Herefordshire, que inclui Londres. De todos os locais citados no documento, Kilpeck é o 8^a maior comunidade, sendo que Londres ocupa o primeiro lugar com 119 *households*. Na sede administrativa, Archenfield, Kilpeck é a possuidora de mais *households*, com 63, como podemos ver Tabela I. Após Kilpeck, o vilarejo possuidor de maior índice populacional é Howle (Hill), com 30 *households*, ou seja, menos da metade da população de Kilpeck. Além destes dados documentais sobre a importância de Kilpeck no medievo temos o texto de Holly Hayes que nos traz o seguinte:

In the Middle Ages, Kilpeck was a fortified village and home to a thriving community. The castle was large and important enough that King John visited three times within four years. Kilpeck was allowed three medieval fairs, one of them weekly on Fridays. These were probably held on the green just outside the wicket gate. Some of the corbels on Kilpeck Church are scenes from such fairs, such as musicians and the contest of catching a greased pig.⁸(HAYES, 2010. Disponível em: <<http://www.sacred-destinations.com/england/kilpeck-church>>. Acesso em: 12 de agosto de 2015)

Kilpeck possuía uma estabilidade econômica e social, e a igreja acabava sendo um reflexo desta realidade, pelo grande requinte dado a uma igreja paroquial. Esta estabilidade só será afetada no século XIV, pela chegada da Peste Negra em 1348 na Inglaterra, que acabou por atingir Kilpeck em 1349. Por conta da Peste, os senhores abandonaram o castelo e Kilpeck acabou entrando em declínio, porém este mesmo declínio pode ser o responsável pela sobrevivência do patrimônio deste vilarejo, pois a igreja, de forma incrível, sobreviveu praticamente inalterada aos novos estilos, como o gótico e aos movimentos como a Reforma Protestante, responsável por muita perda patrimonial do medievo.

⁸Tradução da Autora: “Na Idade Média, Kilpeck era uma aldeia fortificada e lar de uma comunidade próspera. O castelo era grande e importante o bastante para que o Rei John o visitasse três vezes em quatro anos. À Kilpeck era permitida três feiras medievais, uma delas ocorria semanalmente na sexta-feira. As feiras provavelmente ocorriam no gramado do lado de fora do postigo. Algumas das mísulas são cenas de tais feiras, como músicos e a competição de pegar porco untado.”

Quanto à igreja paroquial de Kilpeck, no *Book of Llandaff* consta que ela foi cedida à sé episcopal de Llandaff no século VII, e permaneceu desta forma até a invasão normanda que colocou Kilpeck anexada a sé de Hereford. Porém em 1134 ela foi cedida a Abadia de St. Peter, Gloucester. Em fato, apesar de Kilpeck estar sob a sé de Hereford, na verdade era patronato de Eishop de Ayorcester, o que forneceu uma oportunidade de invadir o condado adjacente. (OLIVER, 1885)

A diocese de Llandaff não aceitou pacificamente a perda de Kilpeck de sua sé, e utilizou-se do *Book de Llandaff* para justificar sua legitimidade sob a igreja e seus fiéis, porém Kilpeck nunca voltaria a ficar ligada a esta diocese. Quanto à devoção da igreja, Kilpeck primeiramente era apenas dedicada a St. David, e possivelmente foi uma das primeiras igrejas a ser dedicada a ele, que foi canonizado em 1123 d.Ce que hoje é o padroeiro do País de Gales.

Iconografia céltica em uma igreja cristã

Neste trabalho destacamos algumas mísulas do total do conjunto analisado que pode ser visto no livro *Mísulas de Kilpeck: Dualidade e Hibridismo Iconográfico*. (SANTOS, 2015). Embora nos concentremos nas mísulas, destacamos que as questões iconográficas aqui analisadas podem ser vistas na estrutura da igreja como um todo, incluindo o portal e os arcos do coro na parte interna da edificação.

As mísulas foram analisadas através do método de análise de imagem proposto por Erwin Panofsky, sendo que antes da análise iconológica foi feito um extenso banco de dados através do programa *Access 2007*, que nos permitiu ter uma visualização dos elementos que formavam o conjunto. Deste banco de dados foram criados gráficos temáticos que auxiliaram a quantificar e a distribuir espacialmente os elementos iconográficos.

Ao efetuar a análise iconográfica verificou-se a presença de elementos clássicos, como o *Agnus Dei* (Imagem 1, detalhe 9) sobre o portal principal, porém, foram encontrados elementos incomuns para uma igreja cristã do século XII. Esta iconografia demarca simbolicamente a entrada na Casa de Deus, auxiliando a mapear os espaços e a hierarquia que estes ocupam. Como citamos durante o artigo, a localização ocupada pela fonte iconográfica é fundamental para sua compreensão, pois os usos do espaço arquitetônico eram estratégicos para a formulação do discurso visual. (HANAWALT e KOBIALKA, 2000). Por isso salientamos pensar no conceito de local específico (*site-specific*) quando analisamos uma imagem medieval, pois esta está intrinsecamente ligada à sua disposição espacial.

Apesar de termos um *Agnus Dei* tradicional, encontramos na absida da igreja, local mais importante dentro da hierarquia espacial do prédio religioso, a mesma ideia simbólica, porém, ao invés de um cordeiro, temos um cavalo para representação de Cristo. O *Agnus Dei* é uma das alegorias mais utilizadas na iconografia cristã, e como ressalta Denis McNamara, o simbolismo religioso tem como um dos preceitos a sua constância, o que faz com que estas variações sejam extremamente raras. (MCNAMARA, 2011).

Esta mutação do cordeiro em cavalo pode estar diretamente ligada à região geográfica e ao momento específico de tensão fronteiriça. A interpretação dos elementos deve dar-se junto ao seu contexto, e como vimos Kilpeck estava passando por um momento de troca de dioceses e de coroas. Deste modo seu condado assumiu papel de marca, sendo parte integrante das *Marchia Walliae*. Por fazer parte de uma marca, seus deveres seriam de guardar e ampliar os limites do reino, sendo as marcas, regiões de grande tensão e conflitos bélicos. Associado à iconografia do *Agnus Dei* como um cordeiro, ou seja, uma vítima sacrificial, não torna-se símbolo imponente para uma região de conflito, mas um cavalo, símbolo do cavaleiro por excelência, mostra um maior vigor e força, assim como enaltece as funções dos homens da fronteira.

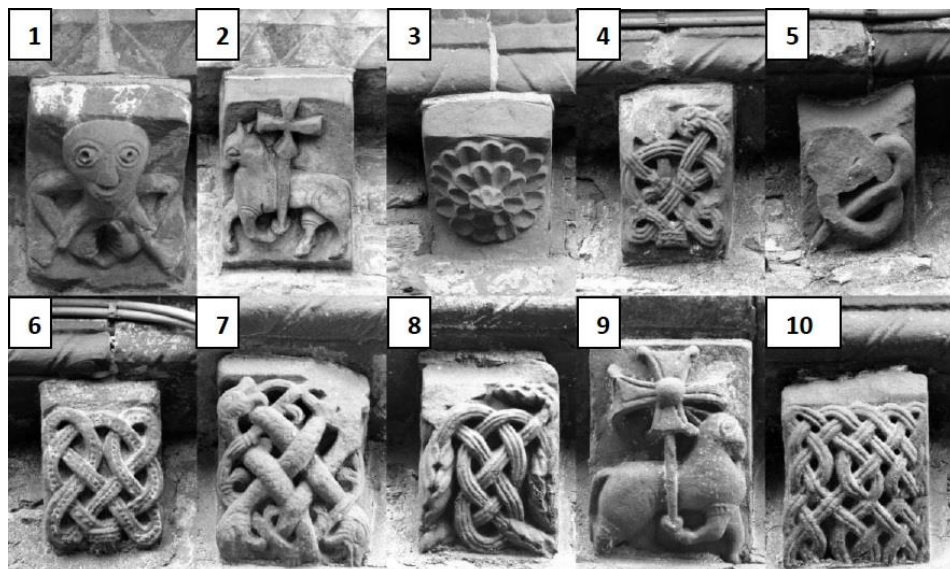


Imagem 1: Seleção de Mísulas da Igreja de Kilpeck. Fonte: <http://www.crsbi.ac.uk/>, acessado pela última vez em 3 de setembro de 2015. Montagem da autora.

Para que um símbolo conclua sua função ele deve ser inteligível, por isso os usos constantes de códigos imagéticos bem estabelecidos, e por isso também que encontramos variações inusitadas dependendo da localidade estudada. Vemos então uma mísula com uma Margarida Inglesa, ocupando um papel tradicionalmente ocupado pela Rosa. (Imagem 1, detalhe 3), que encontra-se no coro da igreja, demarcando o espaço eclesiástico. Vemos que ela é composta por três fileiras de pétalas, uma forma de consagrar numericamente a presença sacra da Santa Trindade. Podemos ver que, considerando a realidade local, a iconografia teve de ser alterada para que a recepção dos elementos simbólicos fossem inteligíveis. Deste modo, a rosa, virou uma margarida, uma flor que pode ser encontrada em abundância nas regiões, ao contrário da primeira.

Encontramos por toda a extensão da nave, local arquitetônico reservado aos leigos, uma proliferação de diferentes tipos de nós celtas (Imagem 1, detalhes 4, 6, 7, 8 e 10). Temos um nó que traz vegetações em suas terminações (Imagem 1, detalhes 4 e 8); temos outro com dragões que se consomem em uma ação infinita (Imagem 1, detalhe 7); temos, por fim, os nós ornamentativos, onde o que vemos são apenas entrelaçamentos (Imagem 1, detalhe 6 e 10).

Tais nós possuem um simbolismo antigo associado aos ideais de infinitude natural, de um ciclo que nunca finda, eles são ornamentos da eternidade. (ALLEN, 1907). Portanto eles podem ser facilmente integrados ao contexto de uma igreja cristã, sendo resignificados como símbolos da eternidade de Deus.

Outro símbolo interessante seria o da cobra em nó (Imagem 1, detalhe 5) por ser uma representação um tanto quanto incomum para este animal. Na iconografia medieval ocidental, tanto na arquitetura quanto nos manuscritos, encontramos a cobra em linha, mas em Kilpeck ela encontra-se em nó e morde a própria cola, lembrando as formações de nó dos dragões (Imagem 1, detalhe 7).

Por fim, temos a imagem mais conhecida da Igreja de Kilpeck: a *Sheela-na-Gig* (Imagem 1, detalhe 1). Trata-se da imagem de uma mulher que transpassa as mãos por trás de suas pernas e exhibe exageradamente uma vagina de tamanho desproporcional para a anatomia feminina. Segundo McMahon e Roberts as características gerais das *Sheela-na-Gigs* são:

Sheela-na-gigs are figurative stone carvings of naked females, typically depicted as standing or squatting in a position generally described as an 'act of display'. Sometimes they are shown with thighs widely splayed and often one or both hands are shown pointing to, or touching, the genitalia- deliberately accentuating the focus upon this part of the anatomy. To further emphasize this aspect of the carving, the vulva or genitals are often over-exaggerated in startling detail. It is extraordinary that Sheela-na-gigs are most commonly found as a form of church ornament. They are often built into the fabric of medieval churches, in some cases being placed over the main doorway. (MCMAHON; ROBERTS, 2000, p. 11)⁹.

⁹Tradução da Autora: "Sheela-na-gigs são esculturas figurativas em pedra de mulheres nuas, normalmente vistas de pé ou de cócoras, em uma posição geralmente descrita como um 'ato de exibição'. Às vezes, elas são mostradas com coxas amplamente espalmadas e uma ou ambas as mãos muitas vezes são mostradas apontando, ou tocando os órgãos genitais - deliberadamente acentuando o foco sobre esta parte da anatomia. Para enfatizar ainda mais este aspecto da escultura, a vulva ou órgãos genitais são muitas vezes exagerados em detalhes surpreendentes. É extraordinário que Sheela-na-gigs são mais comumente encontrados como uma forma de ornamento da igreja. Elas são muitas vezes incorporadas à estrutura de igrejas medievais, em alguns casos, sendo colocadas sobre a porta principal."

Esta imagem não é encontrada apenas em igrejas, pois além de ser um símbolo de fertilidade é protetora das mulheres em trabalho de parto. Freitag fala de pequenos amuletos de uso pessoal e cerimonial que eram utilizados pelas mulheres que desejavam engravidar ou precisavam de auxílio em seu parto. (FREITAG, 2004).

Embora autores como Malcolm Thurlby defendam que as *Sheela-na-Gigs* estão no exterior da igreja por se tratarem de um símbolo negativo que serve para alertar contra o pecado da luxúria, porém Freitag nos mostra que haviam *Sheela-na-Gigs* em piaas batismais, um dos locais mais puros dentro da arquitetura religiosa, sendo inclusive um dos principais locais da representação de Cristo, ou do amor de Cristo pela humanidade. (THURLBY, 2002).

Outro ponto relevante é que as *Sheela-na-Gigs* não são, via de regra, símbolos de luxúria utilizados pela igreja católica, em período algum. A forma como a luxúria é representada nas mísulas, assim como nas pinturas parietais em quase sua totalidade, é através de um casal em ato de fornicação ou uma mulher que está enroscada em serpentes ou sendo atacada por elas (LAGOS, 2010). Na igreja românica de San Pedro de Cervatos vemos de forma bem explícita ambos os exemplos, há mísulas que retratam variadas posições sexuais e uma mísula com uma mulher sendo picada por uma cobra. Por mais que o discurso destas mísulas se preocupe com a luxúria que literalmente circula toda a igreja, não há uma *Sheela-na-Gig* sequer.

Vemos tantas alusões à natureza - não apenas nas mísulas destacadas para este trabalho, mas em toda sua estrutura - e as questões de fertilidade e eternidade em Kilpeck que unido aos elementos ornamentativos tipicamente célticos nos lembram uma questão básica quanto à religião celta:

What defines Celtic religion, therefore, is not a shared ritual but shared cosmology or worldview. The Celts saw nature as sacred, therefore honoring the elements in outdoor festivals rather than by building temples or shrines.¹⁰ (MONAGHAN, 2004, p.83)

Uma forma de construir uma igreja que preserve este princípio de integração ao ambiente natural é adequar a iconografia para que ela possa tornar-se uma alegoria natural. A iconografia de Kilpeck é uma amostra de circularidade cultural, assim como de um processo de hibridização cultural na região, de modo que certos elementos simbólicos regionais permanecessem.

Considerar que estes elementos eram postos em prédios religiosos sem a consciência do clero que ali pregava ou sem o consentimento dos patronos é ingenuidade ou uma falácia. Embora as igrejas do interior não possuíssem a rígida vigilância das igrejas dos centros urbanos, cujo bispado tinha uma aproximação maior com o dogmatismo de

¹⁰Tradução da Autora: "O que define a religião Celta, portanto, não é um ritual compartilhado, mas uma cosmologia ou visão de mundo compartilhada. Os Celtas viam a natureza como sagrada, portanto, honravam os elementos em festivais ao ar livre, em vez de construir templos ou santuários"

Roma, ainda assim as igrejas do interior possuíam um clero instruído, e muitas vezes escolhido por um conjunto de leigos poderosos, e cristianizados, que muitas vezes decidiam os elementos que comporiam as igrejas por eles patrocinadas. Portanto, considerar que um pedreiro com crenças pagãs acrescentaria símbolos de sua fé pessoal sem o conhecimento do clero ou dos patronos é uma forma pueril de explicar a presença destes símbolos, porém considerar que estes elementos permanecem por uma conjuntura cultural local, muito arraigada para ser removida e de reconhecimento da igreja, que pode inclusive utilizar estes símbolos como uma forma de aproximação com a crença popular, é muito mais plausível.

Um outro elemento para compreensão dos usos destes elementos que poderiam ser considerados dentro da concepção do cristianismo medieval enquanto pagãos, é que Kilpeck é uma igreja que localiza-se em uma região estratégica de manutenção de fronteiras, e os senhores e habitantes destas localidades possuíam benesses, e uma maior liberdade de governabilidade do que regiões centrais ao poder monárquico. (HOLDEN, 2008). Tais benesses e liberdades podem nos ajudar a explicar certas remanescências que não encontramos em outras regiões da Inglaterra, por isso também a importância de analisarmos regiões periféricas do período medieval, pois podem, assim como Kilpeck, nos fornecer novas visões sobre o medievo inglês, sobre as crenças e a religião e seu desenvolvimento.

Conclusão

As análises arquitetônicas e iconográficas, como vimos, devem sempre levar em conta a especificidade temporal e espacial da fonte. Deste modo, é possível perceber a riqueza e a complexidade dos elementos, assim como obter diferentes resultados na análise de significados. Vimos que em Kilpeck imagens cristãs e célticas dividem o espaço do mesmo conjunto, sendo as mais sacras alegorias do cristianismo (como o *Agnus Dei*) tal como os símbolos que podemos considerar como mais profanos (como a *Sheela-na-Gig*). A variedade de elementos célticos, como a riqueza de diversos estilos de nós celta, demonstram uma sobrevivência inegável de elementos que na historiografia tradicional não são mencionados.

Muitos autores consideram que no século XII o cristianismo já havia triunfado de forma incontestável sobre as crenças consideradas pagãs no solo inglês. Porém, em Kilpeck, é possível ver que imagens que poderiam ser consideradas como profanas contradizem esta conclusão, e que símbolos ligados ao mais sagrado do mundo cristão convivem juntamente com elementos legados de um período pré-cristão, demonstrando, novamente, o processo de hibridismo cultural. Podemos ver uma sobrevivência destes símbolos incorporados em locais de maior sacralidade dentro da estrutura arquitetônica das igrejas, e os símbolos não são escondidos ou diminuídos, eles compartilham do espaço e da visualidade, integrando o universo visual da igreja, demonstrando a circularidade e hibridização na cultura visual. Podemos considerar isto o exemplo de um espaço de negociação, onde não vemos necessariamente imposição violenta e indiscriminada de uma religião dominante sobre outra que se pretende dominada? Segundo Barbara Freitag

sim, pois símbolos como a *Sheela-na-Gig* são muito fortes dentro de uma comunidade para que a igreja possa se permitir bani-lo sem consequências a este ato, o que faz com que ela tenha de conceder espaço, que gera a permanência cultural de algo que por muito tempo tratamos como extinto.

Referências Bibliográficas

- AGNEW, John. Borders on the mind: re-framing border thinking. *Ethics & Global Politics*, p. 1-17, 2008.
- ALLEN, J. Romilly. *Celtic Art in Pagan and Christian Times*. Londres: Methuen & CO, 1907.
- BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- BARLOW, Frank. *The Feudal Kingdom of England 1042-1216*. 5ª. ed. Londres e Nova York: Routledge, 1999.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CEIA, Carlos. Sobre o Conceito de Alegoria. *Matraga*, n. 10, p. 1-7, agosto 1998.
- CHESNEAUX, Jean. La inserción de la historia en el espacio: la geopolítica. In: _____ *Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*. 4ª. ed. Madrid: Siglo XXI, 1981. p. 180-191.
- ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1989.
- FREITG, Barbara. *Sheela-Na-Gig: Unravelling an Enigma*. Londres: Routledge, 2004.
- GEESE, Uwe. Estilo Românico. In: TOMAN, Rolf; PAFFEN, Thomas. *Arts Sacra: A Arte Cristã e a Arquitetura Ocidental desde os primórdios até a atualidade*. Barcelona: H. F. Ullmann, 2010. p. 186-301.
- GOFF, Jacques Le. *Medieval Civilization 400-1500*. Oxford: Blackwell, 1992.
- HANAWALT, Barbara; KOBIALKA, Michal (Eds.). *Medieval Practices of Space*. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 2000.
- HOLDEN, Brock. *Lords of the Central Marches: English Aristocracy and Frontier Society 1087-1265*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- HOLFORD, Matthew; STRINGER, Keith. *Border Liberties and Loyalties: North-East England*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- JANECZEK, Andrzej. Frontiers and Borderlands in Medieval Europe. *Quaestiones Medii Aevi Novae*, p. 5-14, 2011.
- KWON, Miwon. One Place after Another: Notes on site specificity. *October*, v. 80, p. 85-110, 1997.
- LAGOS, Eukene Martínez. La femme aux serpents: Evolución iconográfica de la representación de la lujuria em el Occidente europeo medieval. *Clio & Crimen*, 7, 2010. 137-158.
- LOYN, Henry. *Anglo-Saxon England and the Norman Conquest: a social and economic history of England*. Londres e Nova York: Longman, 1991.

- MÂLE, Émile. *l'art religieux au XIIIe siècle en France. Étude sur l'iconographie du Moyen âge et ses sources d'inspiration*. Paris: Armand Colin, 1910.
- MCMAHON, Joanne; ROBERTS, Jack. *The Sheela-na-Gigs of Ireland and Britain: The Divine hag of the Christian Celts*. Cork: Mercier Press, 2000.
- MCNAMARA, David. *How to Read Churches: A Crash Course in Ecclesiastical Architecture*. Nova York: Rizzoli, 2011.
- MENESES, Ulpiano Bezerra de. Fontes visuais, cultura visual, História Visual: Balanço provisório, propostas cautelares. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 23, n. 45, p. 11-36, 2003.
- MONAGHAN, Patricia. *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*. Nova York: Facts on File, 2004.
- OLIVER, G. Kilpeck Church, Herefordshire. *Associated Architectural Societies Reports and Papers*, Lincoln, v. 18, p. 176-180, 1885.
- PESAVENTO, Sandra. Além das Fronteiras. In: MARTINS, M. H. *Fronteiras Culturais: Brasil, Uruguai, Argentina*. Porto Alegre: Ateliê Editorial, 2002. p. 35-39.
- SANTOS, Amanda Basilio. *Mísulas de Kilpeck: Dualidade e Hibridismo Cultural*. 1ª ed. Saarbrücken: NEA, 2015.
- SANTOS, Carlos Alberto Ávila. Alegoria, Iconografia, Iconologia. *Seminário de História da Arte*, Pelotas, V. 4, 2014. 1-38.
- THURLBY, Malcolm. *The Herefordshire School of Romanesque Sculpture*. Herefordshire: Logaston Press, 2002.
- VARNER, Gary. *Gargoyles, Grotesques & Green Man: Ancient Symbolism in European & American Architecture*. Raleigh: Lulu Press, 2008.
- WISCHERMANN, Heinfried. Romanesque Architecture in Great Britain. In: TOMAN, Rolf; BEDNORZ, Achim. *Romanesque: Architecture, Sculpture, Painting*. Cambridge: H. F. Hullman, 2010. p. 216-251.
- ZARNECKI, George. *Regional Schools of English Sculpture in the Twelfth Century: The Southern School and the Herefordshire School*. Londres: University of London, 1951. 382f p. Tese de doutorado

“Esta religión sobre la cual todos los hombres concuerdan”: la invención de la masonería, una revolución cultural entre religión, ciencia y exilios

Dévrig Mollès (Argentina)¹

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.28874

Resumen: La francmasonería despierta un creciente interés en América latina. Sociólogos e historiadores de las religiones, de las relaciones internacionales o de las ciencias, por ejemplo, subrayan regularmente su importancia en los procesos de modernización del siglo XIX. Sin embargo, esta cuestión queda muy mal conocida. Su actualidad no es dudosa: lo enseña por ejemplo el persistente conflicto ideológico con la Iglesia católica. Para alimentar la comprensión y la reflexión sobre estas cuestiones, este texto propone volver a las fuentes. Inventada entre las Islas británicas, Holanda y Francia a la confluencia del siglo XVII y del siglo XVIII, la francmasonería fue la primera expresión de una sociedad civil internacional. ¿Cuál fue la relación entre su creación y la revolución cultural del siglo XVIII, siglo de las Luces, de la ciencia y de la razón? Este texto se fundamenta en fuentes originales y la mejor historiografía producida en Francia, Inglaterra y Escocia desde los años 1970. Después de presentar la actualidad de la cuestión masónica, precisa el contexto de invención de la masonería para luego analizar en qué medida esta invención participó de una revolución cultural cuyo epicentro fue, precisamente, la religión.

Palabras clave: Masonería, siglo XVIII, Ilustración, historia cultural

“Esta religião sobre a qual todos os homens concordam”: a invenção da maçonaria, uma revolução cultural entre religião, ciência e exílios

Resumo: A Maçonaria desperta um interesse crescente na América Latina. Sociólogos e historiadores das religiões, das relações internacionais ou das ciências, por exemplo, regularmente salientam sua importância nos processos de modernização do século XIX. No entanto, esta questão ainda é pouco conhecida na América latina. A sua atualidade,

¹ Doctor en historia por la Université de Strasbourg (UDS, Francia) y maestro en historia y ciencias sociales por la Université de Haute Bretagne (UHB - Rennes II, Francia), universidad en la cual también se graduó en letras hispánicas y en francés lengua extranjera. Ha sido investigador invitado en el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA, Mexico), en la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP, Brasil) y en la Universidade Federal Fluminense (UFF, Brasil). Especialista de América latina y de las redes masónicas, es miembro del consejo científico de la Revista de Estudios Históricos de la masonería latinoamericana y caribeña. Desde 2009, es director científico del Archivo de la Gran Logia Argentina. Email: devrigmolles@gmail.com

porém, não é duvidosa: o mostra, por exemplo, o persistente conflito ideológico com a Igreja Católica. Para alimentar a compreensão e a reflexão sobre estas questões, este texto propõe um retorno às fontes. Inventada entre as Ilhas Britânicas, os Países Baixos e França na confluência do século XVII e do século XVIII, a Maçonaria foi a primeira expressão de uma sociedade civil internacional. Qual foi era a relação entre sua criação e a revolução cultural do século XVIII, o século do Iluminismo, da ciência e da razão? Este texto baseia-se nas fontes originais e na melhor historiografia produzida na França, Inglaterra e Escócia desde a década de 1970. Depois de apresentar a atualidade da questão maçônica, requer-se o contexto da invenção da maçonaria para logo analisar em que medida esta invenção participou de uma revolução cultural, cujo epicentro foi a religião.

Palavras-chave: Maçonaria, século XVIII, Ilustração, Historia cultural

“That religion in which all Men agree”: the invention of freemasonry, a cultural revolution between religion, science and exiles

Abstract: Freemasonry rouses an increasing interest among Latin-American sociologists and historians of the religions, international relationships and sciences, for example. During the last years, they regularly stressed its importance in the processes of cultural and religious modernization, particularly during the 19th century. Nevertheless, this question remains very badly known. Its current importance is not doubtful, like shows us the persistent ideological conflict with the Catholic Church, for example. To provide tools for comprehension and critical thought, this text proposes to return to the sources, very little known in Latin America. Invented among the British Isles, Holland and France in early 18th century, the freemasonry was the first expression of an international civil society. This paper is based on original sources and on the best academic historiography produced in France, England and Scotland since the 1970's. It first parses the invention of freemasonry in its political, cultural and religious context, and then analyzes a question: Which was its relation with the Enlightenment century, age of a cultural revolution, between religion, science and reason?

Keywords: Freemasonry, XVIIIth Century, Enlightenment, cultural history

Recebido em 13/08/2015 - Aprovado em 30/08/2015

1. Iglesia y masonería: las fuerzas profundas de un pasado-presente

El conflicto entre Iglesia católica y francmasonería ocupa su lugar entre las cuestiones clásicas pero mal conocidas de la modernidad religiosa. En América latina, por ejemplo, las publicaciones de valor son tradicionalmente escasas. Recientemente sin embargo, esta cuestión fue integrada tangencialmente en algunos estudios dedicados al anticlericalismo y al libre pensamiento (MOLLÈS, 2014a, p. 250). Hasta ahora, estos análisis se limitaron a ciertos episodios comprendidos entre 1870 y 1914. Salvo excepción, adoptaron una perspectiva nacional, aplicada a los casos de Argentina, Brasil, Chile,

Uruguay y México principalmente. Pocos adoptaron una perspectiva internacional (TYSENS, 2012; MOLLES, 2012, cap. 3, 2015b).

Desde sus múltiples perspectivas, todos y todas los especialistas concuerdan sobre un punto: la importancia modular de la francmasonería en estas dinámicas de modernización religiosa. Sin embargo, esta cuestión permanece mal conocida por los científicos latino-americanos. Esto se explica fácilmente: abandonada durante mucho tiempo por los sociólogos e historiadores, solo se constituyó en objeto de investigaciones científicas durante la segunda mitad del siglo XX, a partir de los años 1950-1960 en Francia, 1970 en Inglaterra, 1980 en España y Estados Unidos y finalmente en América latina a partir de 2000-2010 (FERRER BENIMELI, 2012; DE LOS REYES HEREDIA, 2012; MANSUR BARATA, 2013; MARTÍNEZ ESQUIVEL, 2013a, b; MOLLÉS, 2014d, b).

Aunque pasa desapercibida en América latina, la continuidad del conflicto entre Iglesia y masonería es notable: es tricentenaria. Desde 1738, la Iglesia produjo centenas de condenas, investigaciones, publicaciones y notas en torno a la masonería. Además, la excomunión de 1738 fue ratificada por otros siete pontífices en 16 distintos pronunciamientos. Con el tiempo, una neblina de representaciones conspirativas se cristalizó. Éstas adquirieron un papel en la geocultura moderna. En el siglo XX por ejemplo, la teoría del contubernio judeo-masónico-comunista sustentó la represión fascista contra las masonerías de Alemania a Portugal pasando por Francia, Italia y España (CAPRILE, 1958; LEMAIRE, 1999; FERRER BENIMELI, 1982, 2014).

Durante la Guerra Fría, el Concilio Vaticano II evidenció un deseo de relajación. Una relajación limitada y relativa, pero novedosa (UNITED PRESS, 1968). Importantes intelectuales católicos –frecuentemente vinculados a la Compañía de Jesús– se expresaron en tal sentido (TÖHÖTÖM, 1963; FERRER BENIMELI, 1968). Esta primavera fue corta, congelada a inicios de los años 1980 por la Congregación por la Doctrina de la Fe. Heredera de la Santa Inquisición Romana y Universal, la más antigua de las nueve Congregaciones de la Curia, esta organización había sido encargada desde el siglo XVIII de la lucha antimasónica. Instituida en 1542 para “defender la Iglesia de las herejías”, reformada por última vez en 1988 por el Papa Juan Pablo II para “promover y tutelar la doctrina de la fe y la moral en todo el mundo católico” (DEL VATICANO, 2015), la Congregación y su Prefecto, el Cardinal Ratzinger, reafirmaron una incompatibilidad radical entre masonería e Iglesia:

“Se ha presentado la pregunta de si ha cambiado el juicio de la Iglesia respecto de la masonería, ya que en el nuevo Código de Derecho Canónico no está mencionada expresamente como lo estaba en el Código anterior.

Esta Sagrada Congregación puede responder que dicha circunstancia es debida a un criterio de redacción, seguido también en el caso de otras asociaciones que tampoco han sido mencionadas por estar comprendidas en categorías más amplias.

Por tanto, no ha cambiado el juicio negativo de la Iglesia respecto de las asociaciones masónicas, porque sus principios siempre han sido considerados inconciliables con la doctrina de la Iglesia; en consecuencia, la afiliación a las mismas

sigue prohibida por la Iglesia. Los fieles que pertenezcan a asociaciones masónicas se hallan en estado de pecado grave y no pueden acercarse a la santa comunión.

No entra en la competencia de las autoridades eclesiásticas locales pronunciarse sobre la naturaleza de las asociaciones masónicas con un juicio que implique derogación de cuanto se ha establecido más arriba, según el sentido de la Declaración de esta Sagrada Congregación del 17 de febrero de 1981 (cf. AAS 73, 1981, págs. 230-241; L'Osservatore Romano, Edición en Lengua Española, 8 de marzo de 1981, pág. 4).

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al cardenal Prefecto abajo firmante, ha aprobado esta Declaración, decidida en la reunión ordinaria de esta Sagrada Congregación, y ha mandado que se publique.” (RATZINGER; HAMER, 1983a, b, c)

¿Será Francisco el Papa de la reconciliación? En 2013, la elección de un jesuita argentino agitó las esperanzas de ciertos masones italianos quienes, ya en 2005, habían suscitado la indignación de otros sectores masónicos al reclamar la integración de referencias cristianas en el proyecto de Constitución europea (GRANDE ORIENTE D'ITALIA, 2013; RAFFI, 2013). Pese a sus ansias reformistas, sin embargo, el Papa Francisco no parece decidido a aventurarse en el pantano masónico. Las señales fueron discretas pero contundentes. De Menorca a Asunción, altos dirigentes católicos reafirmaron una incompatibilidad radical (CONFERENCIA EPISCOPAL PARAGUAYA, 2012; DIÓCESIS DE MENORCA, 2014). El Papa Francisco dio en su reciente visita a Paraguay otras señales, más discretas. En realidad, el rumbo parece fijado desde el inicio del gobierno de Francisco, en 2013: fue el caso Pascal Vesin, un sacerdote francés expulsado de la Iglesia al descubrirse su afiliación a una logia del *Grand Orient de France* (VESIN, 2014; ACI, 2013). Algunas escaramuzas siguieron este episodio fundacional. Entre las más recientes, el Pontífice planteó a los diputados franceses la idea de “derogar” la reciente legalización del matrimonio entre personas del mismo género. Por su parte, Daniel Keller, Gran Maestro del *Grand Orient de France*, denunció ante el Parlamento europeo la voluntad de la derecha española de restringir el derecho a la Interrupción Voluntaria de Embarazo. Meses después, en Torino, Francisco arremetió contra “los masones, comecuras, anticlericales y demoníacos” que, según él, reinaban en Italia a fines del siglo XIX (GRAND ORIENT DE FRANCE; KELLER, 2014; PAPA FRANCISCO, 2013a, b, 2015).

Así, el conflicto entre Iglesia y masonería no sólo es asunto académico: también es un pasado-presente. Este pasado-presente contribuye a estructurar la modernidad religiosa. Por lo tanto, contribuye a estructurar el espacio público internacional y la geocultura del mundo moderno. Podría subrayarse una contradicción entre la continuidad de la línea antimasonista del Vaticano y sus discursos ecuménicos, amplios y renovados. Sería poco útil. La cuestión no es atribuir buenos o malos puntos. Como todo gobierno, el de Francisco será marcado por cambios y continuidades. Si determinados individuos ubicados en posiciones estratégicas pueden influir sobre estos procesos (y a veces darles giros decisivos), no pueden crearlos *ex nihilo*. Su influencia solo puede concretarse si expresa

y se respalda en fuerzas profundas: representaciones y memorias colectivas, estructuras del sentimiento, culturas e ideologías, factores de poder político o interés económico. En otras palabras, más allá de la opinión personal de Francisco sobre la masonería, la continuidad de la línea antimasónica del Vaticano traduce la permanencia de fuerzas profundas que precedieron (y probablemente sobrevivirán) al Papa argentino. ¿Cuáles son estas fuerzas profundas? ¿Cómo explicar esta continuidad tricentenaria? La respuesta pasa –a mi entendimiento– por un análisis geocultural y geopolítico inscripto en la larga duración. Naturalmente, es imposible resumir en un artículo semejante análisis. Es necesario proceder por etapas. Uno de los aspectos, una de las capas de este análisis abraza la ideología, la cultura y el sentimiento. ¿Cuáles son estos famosos “principios siempre inconciliables con la doctrina de la Iglesia” reafirmados por el Papa Juan Pablo II, por el futuro Papa Benedicto XVI y aparentemente confirmados por el Papa Francisco? Para entenderlo y alimentar la reflexión sobre este pasado-presente, es necesario retornar a las fuentes, casi desconocidas en América latina, y preguntarse: ¿cuál fue el código cultural primordial de la masonería, la piedra fundacional de esta “incompatibilidad teológica” (AZNAR GIL, 1996)?

2. La invención de la masonería

Inventada entre las islas británicas, Holanda y Francia en la confluencia de los siglos XVII y XVIII, la masonería moderna (esta “masonería ideológica”²) no se relacionaba con las lejanas tradiciones medievales sino por alegorías y símbolos. Los mejores especialistas lo subrayaron: el siglo XVIII fue el siglo de la “invención de la masonería” (DACHEZ, 2008; MOLLÈS, 2015a).

Sin relación real con las corporaciones medievales, y menos aún con las órdenes militares y monásticas, las primeras logias masónicas se autoconstituyeron a partir de simples “clubes que reunían a hombres libres y de buenas costumbres” (PORSET, 1999, p. 49)³. Estas asociaciones civiles particulares surgieron dentro de un contexto particular: la “transformación estructural de la vida pública” (HABERMAS, 2002)⁴.

Después de largas guerras de religión, entre una revolución científica y una revolución cultural, nacía la opinión pública. De Londres a Ámsterdam y París se expandía un nuevo “mundo asociativo” (CAPDEVILLE, 2008; CLARK, 2000). Bajo las luces del *Enlightenment*, de las *Lumières*, del *Aufklärung* y de la *Ilustración*, las sociedades civiles se formaban y fluctuaban, dibujando los contornos de una esfera pública autónoma de los marcos religiosos, corporativos y políticos tradicionales. Estructuralmente, la vida pública se transformaba. La masonería fue un producto y un agente de esta transformación estructural.

² Cita: (COEN; DUMESNIL DE GRAMMONT, 1946)

³ Recientemente fallecido, Charles Porset –investigador del *Centre National de la Recherche Scientifique*, era uno de los grandes especialistas de la masonería en la Europa del siglo XVIII.

⁴ Según el sociólogo y filósofo alemán Jürgen Habermas, uno de los principales teóricos del espacio público y de la opinión pública. No obstante, nunca estudió la cuestión masónica: véase (MOLLÈS, 2014d)

El nacimiento de la opinión pública

La tesis clásica de Jürgen Habermas atribuye al siglo XVIII la invención de la opinión pública moderna, entre Inglaterra, Francia, Holanda y Alemania. Siglo de transformaciones radicales, la Era de la Razón seguía a una era de oscuridad.

Religión, política, guerras y exilios

En Europa, desde fines del Medioevo, el individuo se había retirado a la vida privada, limitando su sociabilidad a los círculos íntimos, conyugales, de amistad, mundanos o letrados. El tejido social se contraía y achicaba frente a la expansión de la violencia y el fanatismo religioso. Durante los siglos XVI y XVII, las guerras de religión habían flagelado Europa de norte a sur. Divididos por linajes aristocráticos, intereses económicos y pasiones religiosas, católicos y protestantes se habían exterminado, torturado y masacrado.

Como toda dinámica, las guerras de religión contenían el germen de su propia negación. Cuando en 1685 Luis XIV despertó la persecución contra los protestantes de Francia, ¿pensaba contribuir a la caída de sus aliados católicos escoceses, irlandeses e ingleses? En 1598, el Edicto de Nantes había puesto fin a cuarenta años de guerras civiles, instaurando un modelo de tolerancia religiosa único en Europa, y mal aceptado por los católicos. En algunas partes del reino, los protestantes habían obtenido garantías militares, derechos de culto, derechos civiles y derechos políticos. Casi un siglo después, siguiendo “las mismas vías” que España, Luis XIV (1643-1715), rey y obispo de los obispos de Francia, devolvió importancia a “la religión” que, progresivamente, “prevaleció nuevamente sobre la política”⁵. En 1685, la revocación del Edicto de Nantes reanudó la guerra civil, provocando “la emigración de los Protestantes y la Revolución de Inglaterra, que fue su consecuencia.” (MICHELET, 1860, p. III-IV)

Constituida “muy probablemente por trescientas o cuatrocientas mil personas”⁶, la diáspora irrigó con una población laboriosa e instruida los Países Bajos, Suiza, Inglaterra, Sudáfrica y América. Estos exiliados jugaron un papel determinante en el progreso de la libertad de conciencia en Europa (GARRIOCH, 2014). En Londres, su foco principal, constituyeron una población estimada en 40,000 individuos, es decir un 6% de la población total (GWYNN, 2001, p. 29-30)⁷. En condiciones difíciles, recibieron una ayuda determinante del *establishment* inglés. Tres años después del éxodo, la Revolución de Inglaterra (la *Gloriosa Revolución* de 1688-1690) triunfó con su apoyo militar (WEISS, 1851, p. 263-265)⁸. Irónicamente, la dinastía derrocada de los Estuardo (escoceses y católicos) a

⁵ Cita del historiador republicano francés, posiblemente masón (MICHELET, 1860, p. III-IV)

⁶ Cita : (MICHELET, 1860, p. III-IV)

⁷ Según el reciente estudio de Robin Gwynn, aproximadamente 200000 protestantes franceses (los hugonotes) se exiliaron de Francia. Unos 40000 se establecieron en Londres (6% de la población total): (GWYNN, 2001, p. 29-30)

⁸ El aporte de los exiliados protestantes franceses en el mundo protestante fue prolongado y muy importante, inclusive en materia masónica como se verá. En 1688, estos refugiados proveyeron más de 3300 soldados y oficiales al ejército de 15000 hombres constituido en Holanda por Guillermo de Orange para invadir Inglaterra, derrocar a Jacques II Stuart (católico escocés proclamado rey de Inglaterra en 1685), instaurar una nueva

su vez se exilió a Francia y los principados italianos. Deseosa de reconquistar el trono perdido, la dinastía conspiró, complotó y se esfumó después de una última derrota militar, en 1746.

El modelo inglés

Inglaterra encarnaba, a fines del siglo XVII, un modelo único en Europa y en el mundo. Aún frágil, el Estado surgido de la Revolución de 1689 se había dotado de nuevos anclajes geopolíticos, institucionales, económicos y sociales.

Debilitando las tentativas urdidas desde Francia para una restauración católica y absolutista, la nueva monarquía había reequilibrado su anclaje geopolítico. Bajo la protección de Guillermo de Orange⁹ y de los protestantes de Holanda, el *Union Act* de 1706-1707 había sellado la unificación de Inglaterra y Escocia en el reino de Gran Bretaña, privando a la Francia católica de su tradicional alianza con Escocia.

Inglaterra era el único Estado en el que había triunfado una monarquía parlamentaria. Vencidas las teorías conservadoras (*Tories*) por las teorías liberales (*Whigs*), caída la monarquía absoluta de derecho divino, se había convertido en un Estado parlamentario dotado de una Constitución y de algunos elementos del Estado de derecho (*Habeas Corpus Act*, *Declaration of Rights*).

La tradicional asamblea de los Estamentos había dado paso a un Parlamento moderno controlado por “las clases social y económicamente dirigentes”¹⁰, la aristocracia más poderosa de Europa y una pujante burguesía capitalista. El Parlamento se había convertido en el centro de las grandes batallas políticas, por ejemplo en materia económica. La fundación del Banco de Inglaterra (1694) tradujo el dinamismo de antiguas y nuevas burguesías. Su enfrentamiento se libró en el Parlamento, dividido entre “antiguos” y “modernos”, entre una alta burguesía comercial y financiera y una nueva burguesía industrial¹¹.

Sin conceder una representación política inmediata a la mediana burguesía capitalista, el nuevo Estado había liberalizado el derecho de expresión y de publicación (*Licensing Act*, 1695). El desarrollo de la prensa posibilitaba la intervención indirecta de estos grupos ascendentes pero aún excluidos del sistema político en los medios parlamentarios, cuyos actores buscaban ahora apoyo en este público crítico emergente.

monarquía y frenar a las ambiciones geopolíticas de la Francia católica. Según un importante estudio dedicado a los protestantes de Francia, « Guillermo de Orange no tenía partidarios más devotos y más resueltos » que estos exiliados, quienes fueron autorizados a organizar sus propios regimientos: (WEISS, 1851, p. 263–265)

⁹William III en inglés.

¹⁰ Véase (HABERMAS, 2002, p. 99). Esta relativa mixidad entre la aristocracia y la alta burguesía diferenciaba profundamente a Inglaterra de Francia, donde los estamentos (clero, nobleza y plebeyos) permanecieron estrictamente separados hasta la Revolución francesa

¹¹ Durante la segunda mitad del siglo XVII surgieron en Inglaterra numerosas nuevas compañías dedicadas a producir telas, siderurgia y papel. De allí el conflicto entre la nueva burguesía industrial pujante y la antigua burguesía comercial y financiera.

El nacimiento de una sociedad civil moderna

De esta liberalización y de esta efervescencia surgió un nuevo tipo antropológico, un individuo público, un individuo asociativo insertado en un mundo asociativo en rápida expansión.

Desde fines del siglo XVII, Londres (seguida por París y Ámsterdam) se había convertido en el epicentro europeo de una verdadera explosión asociativa. Se multiplicaban los círculos literarios, salones, cenáculos, sociedades socráticas, órdenes drúidicas, clubes, cafés, capítulos, sociedades dionisiacas, báquicas y libertinas, publicaciones y periódicos. Festivas, culturales, intelectuales, fraternales o lúdicas, estas sociedades civiles reunían a públicos tradicionalmente enclaustrados. Volcadas al arte de la conversación o dedicadas a "beber, reír y cantar"¹², mezclaban individuos con diversos horizontes, aristócratas y burgueses dotados de cierto capital cultural. Ávidas de novedades y distracciones, circulaban algunos de los temas que posteriormente adoptaría la masonería. Algunas se inventaban rituales fantasiosos y orígenes antiguos, como lo hicieron luego las primeras logias masónicas:

"El orgullo de la Antigüedad,
Nosotros lo tenemos,
Haciéndonos Hombres justo en su lugar." (1723, p. 84)¹³

Emergía un continente imaginario: el mundo de la asociación y de la creación. Florecían las sociedades lúdicas, filosóficas, científicas, rebeldes y libertinas¹⁴. Masónicos, libertinos, rebeldes, lúdicos, religiosos o filosóficos, todos estos círculos participaban de una misma dinámica:

"Se podría decir que de la misma manera que el hombre no desciende del mono, aunque es su primo más próximo, las logias masónicas no han nacido de los círculos libertinos del siglo precedente. Esas dos expresiones culturales del Siglo de las Luces habitan simplemente casas vecinas." (BERKVENS-STEVELINCK, 1997, conclusión)

La inocuidad de estas sociedades solo era aparente. La crítica moral, literaria o científica erosionaba la tradición. Capa tras capa, limaba el tradicional monopolio de la Corona o de la Iglesia en la definición de lo bueno, lo bello, lo verdadero y lo justo¹⁵. Poco a poco instalaban hábitos sociales fundados en la razón crítica, en el libre examen y

¹² "Let's drink, laugh and sing / Our Wine has a Spring / Here's a Health to an Accepted mason": "The Enter'd Prentices Song, by our late Brother Mr. Matthew Birkhead deasas'd, to be sung when all grave Business is over, and with the Master's leave", (ANDERSON; DÉSAUGULIERS, 1723, p. 84)

¹³ ("Antiquity's Pride/We have on our side/ And it maketh Men just in their Station")

¹⁴ Para Francia, esencial en este caso, un censo definitivo de estas sociedades rebeldes y libertinas fue realizado por (QUOY-BODIN, 2009)

¹⁵ La Ilustración (Luces, *Lumières*, *Aufklärung*, *Enlightenment*) redefinió progresivamente estos paradigmas durante los siglos XVII y XVIII. Véase la síntesis de (BRISTOW, 2011)

en la duda filosófica, esbozados desde el siglo XVI¹⁶. En un contexto de batallas parlamentarias, la crítica filosófica se transmutaba poco a poco en crítica política. Con el tiempo, el público adquiría crecientes “funciones de control político” sobre la esfera pública (HABERMAS, 2002, p. 99)¹⁷.

La formación de la esfera masónica internacional

En este marco de cambio geopolítico y de revolución cultural emergió la masonería moderna. ¿Cuál fue su especificidad? Inventada en Londres, se convirtió rápidamente en el mayor éxito asociativo de la época, la “asociación laica más difundida de Inglaterra durante el siglo XVIII” (ELLIOTT; DANIELS, 2006). Rápidamente diseminada en París, Edimburgo, Dublín, Ámsterdam y La Haya, la cofradía fue también la primera sociedad civil internacional, siguiendo los pasos de los exiliados protestantes franceses quienes, al menos de Londres a Ámsterdam, le proveyeron militantes “desproporcionadamente numerosos y activos”¹⁸.

En 1717, cuatro círculos asociativos autónomos creados en pubs, restaurantes y cafés de Londres se federaron, dando nacimiento a un modelo asociativo: la *Grand Lodge of London & Westminster*. Por primera vez surgía una federación nacional de asociaciones civiles. Rápidamente, la *Grand Lodge* se inscribió en un espacio nacional e internacional. El crecimiento fue vertiginoso. En junio de 1721, doce logias participaron de la asamblea trimestral; eran veinte en diciembre de 1721, y cincuenta y dos en 1723. A partir de 1724, comenzó a expandirse en el interior del país y, en 1725, reunía 60 logias. En 1730, federaba 106 logias en Londres, 45 en Inglaterra, 7 en el continente europeo y algunas en las colonias de América e India. En 1738, asumiendo esta dimensión nacional, se convirtió en la *Grand Lodge of England*. Hacia 1740, alrededor de 180 logias estaban activas en Inglaterra, Europa occidental, el Caribe, Norteamérica e India. A fines del siglo XVIII, aproximadamente 500 logias se ubicaban bajo la regulación de Londres. Otras Grandes Logias habían sido fundadas en Europa, esencialmente en Irlanda, Francia, Escocia, Alemania, Holanda y Suecia¹⁹.

¹⁶ Aun si no se habían transgredido ciertos límites, el pensamiento racional y crítico progresó entre las élites culturales, como lo muestra el caso de René Descartes en 1637: «Excepción hecha [...] de las verdades de la Fe, que en mi creencia siempre han primado, juzgaba que podía libremente deshacerme de todas mis demás opiniones» (DESCARTES, 1953, p. 141 (Traducción propia))

¹⁷ Este proceso fue progresivo y en 1794 nadie dudaba de la existencia de una opinión pública, como lo documenta (HABERMAS, 2002, p. 102)

¹⁸ Cita aplicada al caso de Londres: (BERMAN, RICHARD ANDREW, 2010, p. 305, 78, 258). La misma situación se repetía, por ejemplo, en Ámsterdam, donde 80 de 230 editores eran franceses protestantes exiliados que jugarían un papel clave en la difusión europea de los filósofos heterodoxos, como lo detalla (BONNEKE, 2013, p. 80–82)

¹⁹ Estas cifras pertenecen a dos fuentes distintas: 1) el estudio antimasónico pero de buena calidad de Bernard Fay. Intelectual de alto nivel, profesor en el *Collège de France* y militante católico de derecha durante la década de 1930, durante la Segunda Guerra mundial colobaró estrechamente con Alemania y con la policía política nazi para erradicar a la masonería, percibida como un agente del imperialismo británico: (FAY, 1963, p. 115–136). Por otra parte, la reciente tesis doctoral del historiador inglés Richard Berman: (BERMAN, RICHARD ANDREW, 2010, p. 70, 257)

Desde 1720-1721, este epicentro irradió. Nuevos epicentros se cristalizaron, permitiendo la autoconstitución de nuevas Logias nacionales en Francia (1728-1731), Irlanda (1731) y Escocia (1736)²⁰. Las Islas británicas y Francia, potencia cultural entonces hegemónica en Europa, fueron el epicentro de una transferencia cultural de vasto alcance. Desde Europa, estos centros se ramificaron hacia las regiones oceánicas del noroeste (Bélgica, Holanda y Hamburgo), las penínsulas ibérica e italiana, algunas encrucijadas mediterráneas, Escandinavia (Suecia y luego Dinamarca y Noruega), el Canal de la Mancha (Islas de Guernesey y Jersey) y varios territorios vinculados a los intercambios comerciales, migratorios y culturales (Rusia occidental, Sajonia, Baviera, Prusia, Austria, Polonia, Bohemia, Hungría).

Con el tiempo, las diseminaciones europeas se intensificaron en las ciudades, los puertos, las colonias y las rutas marítimas. Durante esta fase pionera, por ejemplo, los franceses crearon logias en el Océano Índico (isla Maurice, 1778) y en el Caribe (Guadalupe, 1784), cuando los ingleses se establecieron en el Mediterráneo (Gibraltar, Cerdeña, Malta²¹), en Asia central y oriental (Bengala, 1727; Turquía, 1738), en América del Norte (Canadá, 1721; Filadelfia y Massachusetts, 1731-1733) y en el Caribe (Martinica, Antigua y Jamaica, 1738-1743)²². En el Océano Índico y en Oceanía, las primeras logias francesas o británicas prendieron sus luces en las costas, en cabos y en islas como Buena Esperanza (1733) y Java (1730).

Cuando aún no se habían dirimido las guerras político-religiosas del siglo XVII, la masonería moderna nació, en el espacio de 10 o 20 años, entre Inglaterra, Francia, Irlanda, Escocia y Holanda. Rápidamente, las logias se diseminaron por Europa y América, en los enclaves coloniales y en las rutas comerciales de África, Asia y Oriente. Por primera vez emergían federaciones asociativas nacionales. Y lo que es más, emergía una red global, una sociedad civil internacional.

3. ¿Una revolución cultural?

Núcleo fundador, en 1717 la *Grand Lodge of London & Westminster* era una organización totalmente nueva. De todos los espacios de sociabilidad inventados por el Siglo de las Luces, la masonería ha sido la más longeva y una de las más misteriosas. ¿Cuáles eran los objetivos de sus fundadores?

Publicadas por primera vez en 1723, *The Constitutions of the Freemasons* anunciaban el nacimiento de una nueva generación cultural. Lejos de atarse a los moldes medievales, ofrecían un horizonte totalmente nuevo, disfrazándolo de tradición²³. Como texto fundacional, acarrearán el germen de cuatro pequeñas revoluciones culturales: universalismo, humanismo, cosmopolitismo y libertad de conciencia. Esta nueva

²⁰ Sobre esta expansión, véase el único análisis estadístico disponible a mi conocimiento: (MOLLÈS, 2014c)

²¹ Sobre estos casos, véase (BEAUREPAIRE, 2006; FERRER BENIMELI, 2006; MOLLIER, 2006)

²² Sobre el Caribe: (FERRER BENIMELI, 2009)

²³ Para profundizar, véase (BERMAN, RICHARD ANDREW, 2010, p. 311–337 (311-337. Appendix 2: The 1723 Constitutions – a comparative analysis))

institución “parecía reflejar el espíritu progresista de la época, con ideas de fraternidad, igualdad, tolerancia y razón.” (STEVENSON, 1996, p. 6)

Aún candente el recuerdo de las guerras de religión, las *Constituciones* delineaban el perímetro de una reconciliación entre hombres de distintos orígenes, nacionalidades, condiciones, religiones y opiniones. Como lo resumió el teólogo y jesuita francés Michel Riquet:

“Si comparamos lo que conocemos de los constructores de catedrales y sus tradiciones corporativas con lo que las Constituciones de Anderson de 1723 conservaron de ellas para adaptarlas a nuevos objetivos, es fácil conjeturar los motivos que llevaron a Anderson, Désaguliers y sus contemporáneos a utilizar la logia, sus fórmulas y sus tradiciones. Procuraron en la masonería un lugar de encuentro entre hombres de cierta cultura, dotados de inquietudes intelectuales, interesados por el humanismo en tanto fraternidad, más allá de las separaciones y oposiciones sectarias que habían causado tanto sufrimiento a Europa, tomada entre Reforma y Contrarreforma. El deseo de encontrarse en una atmósfera de tolerancia y fraternidad los motivaba.” (RIQUET, 1982)

¿Un asilo para la libertad de conciencia?

Aún mal apagadas las hogueras, aún desatados el sectarismo y el fanatismo, las *Constituciones* masónicas de 1723 dibujaban una isla de utopía. Definían una religión universal, una nueva “Religión sobre la cual todos los Hombres concuerdan, dejando a cada uno sus propias opiniones”. Ofrecían un asilo a hombres de diversas creencias, nacionalidades y opiniones. En su primer artículo, definían esta religión no en base a dogmas sino a una ética, una “Ley moral”:

“En lo que se refiere a Dios y a la Religión:

Un Masón está obligado, por su condición, a obedecer a la Ley moral; y si entiende bien el Arte, no será nunca Ateostúpido ni Libertino *irreligioso*.

Pero aunque en los Tiempos antiguos los Masones fuesen obligados en cada País a profesar la Religión, cualquiera fuese, de este País o de esta Nación, es ahora considerado más conveniente solo obligarlos a esta Religión sobre la cual todos los Hombres concuerdan, dejando a cada uno sus propias Opiniones; es decir, ser Hombres de bien y leales, Hombres de Honor y de Probidad, cualesquiera sean las Denominaciones o Confesiones que ayudan a distinguirlos. Por consiguiente, la Masonería se convierte en el *Centro de Unión* y en el medio de conciliar una sincera Amistad entre personas que no habrían podido sino permanecer eternamente Extranjeras.” (ANDERSON; DÉSAGULIERS, 1723, cap. 50)²⁴

Este artículo suscitó los comentarios más diversos. Impermeables a su espíritu de innovación e inclusión, muchos se detuvieron en la superficie. Buscaron en él argumentos para la exclusión, invocando una tradición inmemorial, inalterable, impermeable a las circunstancias de tiempo y de lugar. En el fondo, ¿no definían las *Constituciones* una forma

²⁴ La tipografía y las mayúsculas son conformes al original, como siempre en aquí. Se traduce aquí el artículo 1: "The Charges of a Free-Mason. I: Concerning God and Religion"

precursora de la laicidad? ¿No inventaban la fórmula de la igualdad en la diversidad? Lejos de atarse a supuestas tradiciones, ¿no afirmaban los fundadores su derecho a emanciparse de los mandatos tradicionales (“*aunque en los Tiempos antiguos*”) y a adaptarse a las necesidades de su generación cultural (“*es ahora considerado más conveniente*”)?

La ruptura con los moldes medievales era nítida, aunque no explícita. En sus reglamentos, todas las corporaciones medievales exigían de sus miembros una estricta confesión de fe cristiana, conforme a la de su rey. Así, en 1687, el manuscrito corporativo “William Watson” se abría con una plegaria, siguiendo con una exégesis de la Biblia (MAZET, 1992). Allí donde las corporaciones medievales exigían de sus miembros una profesión de fe cristiana conforme a los usos dominantes, las modernas *Constituciones* de 1723 liberaban al masón de esta obligación. En definitiva,

“(…) el abandono de la referencia obligatoria al Dios de los Cristianos [fue] uno de los mayores aportes de la masonería [...] Lo importante para Anderson y Désaguliers no era excluir sino incluir.” (RÉVAUGER, 2001, p. 28)

Las *Constituciones* traducían una “profunda revolución de las mentalidades”²⁵. A su manera, implementaban en el ámbito de las sociabilidades la utopía formulada por el filósofo John Locke en su *Epístola de Tolerantia* (1689)²⁶. Más lejana, la influencia del latitudinarismo era perceptible, reproduciendo la flexibilidad dogmática de estos teólogos anglicanos del siglo XVII, quienes daban preferencia a la razón por sobre el libro sagrado, la verdad revelada y las tradiciones inmutables.

En su contexto inmediato, abrían el juego de la sociabilidad a dos minorías religiosas: los *dissenters* ingleses y los hugonotes franceses. Los *dissenters* eran protestantes críticos que, ajenos a la Iglesia de Inglaterra, habían obtenido de la Revolución inglesa la libertad de culto, pero no sus derechos cívicos (RÉVAUGER, 2013, p. 36–39). Por su parte, los hugonotes, protestantes franceses exiliados, formaban en Inglaterra y en los Países Bajos una comunidad numerosa, dinámica y emprendedora; proveyeron militantes “desproporcionadamente numerosos y activos”²⁷.

Esta nueva “Religión sobre la cual todos los Hombres concuerdan”, ¿puede definirse como una ética secular, laica y humanista? Las corporaciones medievales y sus *Old Charges* no distinguían entre el espacio público y el espacio privado²⁸. Lejos de anclarse en tradiciones anacrónicas y rígidas, las *Constituciones* masónicas de 1723 esbozaban la separación entre la esfera pública y la esfera privada. La esfera pública era común a “todos los Hombres”. La esfera privada era el dominio de las “Opiniones, [...] Denominaciones o Confesiones” particulares (ANDERSON; DÉSAUGULIERS, 1723,

²⁵ Cita: (RÉVAUGER, 2013, p. 36)

²⁶ Véase (LOCKE, 1689) En la actualidad, nada permite afirmar que John Locke haya sido masón. Todo indica que es apócrifa la supuesta carta de Locke sobre la masonería, incluida en un texto masónico inglés del siglo XVIII (DERMOTT, 1764)

²⁷ Cita, (BERMAN, RICHARD ANDREW, 2010, p. 305, 78, 258). La misma situación se repetía en, por ejemplo, Ámsterdam; de 230 editores, 80 eran protestantes franceses exiliados después de 1685. Jugaron un papel clave en la difusión europea de los filósofos y del pensamiento heterodoxo, como lo detalla (BONNEKE, 2013, p. 80–82)

²⁸ Cita: (RÉVAUGER, 2001, p. 22–23)

cap. 50)²⁹. Entre estas dos esferas, la masonería proponía un camino de igualdad en la diversidad.

En 1738, el Vaticano emitió una primera bula papal de excomunión, preocupado por la "confusión teológica que reinaba en las logias"(RÉVAUGER; PORSET, 1998, p. 194-195), por la difusión de la "filosofía natural"(BOUTIN, 1998) y motivado por oscuras razones políticas(FERRER BENIMELI, 1976)³⁰. El mismo año se publicó la segunda versión de las *Constituciones*. Esta nueva versión del texto fundador, ¿indicaba un retroceso? ¿Se arriaba la tolerancia religiosa para apaciguar al Vaticano? Muy por el contrario, las *Constituciones* de 1738 explicitaban, desde la quinta página, el respeto absoluto a la "Libertad de Conciencia":

"(...) cualesquiera sean nuestras diferencias de Opiniones sobre otras Cosas (dejando a los Hombres la Libertad de Conciencia), como masones estamos armoniosamente de acuerdo en la noble Ciencia y el Arte Real, en las Virtudes Sociales." (ANDERSON; DÉSAULIERS, 1738, p. V)³¹

Novedad revolucionaria para la época, esta libertad de conciencia se apoyaba en una legitimidad primigenia, anterior a todas las religiones instituidas. Invocando a Noé y al Génesis, las *Constituciones* de 1738 remitían al común origen de la humanidad, antes de su separación en múltiples confesiones, idiomas y naciones:

"Un masón está obligado, por su Condición, a observar la Ley moral como un verdadero Noaquita [descendiente de Noé]; y si entiende bien el Arte, no será nunca Ateo *estúpido* ni Libertino *irreligioso*, ni actuará en contra de su conciencia.

En los Tiempos antiguos, los Masones Cristianos estaban obligados a conformarse a las costumbres cristianas de cada país adonde viajaban o trabajaban. Pero dado que la Masonería existe en todas las Naciones, aún de diversas religiones, solamente deben ahora adherir a esta Religión sobre la cual todos los Hombres concuerdan (dejando a cada Hermano sus propias Opiniones); es decir, ser Hombres de bien y leales, Hombres de honor y probidad, cualesquiera sean las Denominaciones, Religiones o Confesiones que ayudan a distinguirlos; porque todos concuerdan sobre los Tres Artículos de Noé lo suficiente como para preservar el Cemento de la Logia.

Así, la Masonería es su Centro de Unión y el medio feliz de conciliar una sincera amistad entre personas que, sin ella, no habrían podido sino permanecer en una perpetua distancia." (ANDERSON; DÉSAULIERS, 1738, p. 143-144, "The Charges of a Free-

²⁹ La tipografía y las mayúsculas son conformes al original, como siempre aquí. Se traduce aquí el artículo 1: "The Charges of a Free-Mason. I: Concerning God and Religion"

³⁰ Véase la obra fundacional del profesor José Antonio Ferrer Benimeli quien pudo acceder a los archivos secretos del Vaticano:(FERRER BENIMELI, 1976)

³¹ Traducido desde (ANDERSON; DÉSAULIERS, 1738, p. V): "Dedication to the Most High, Puissant and most Illustrious Prince Frederick Lewis, Prince Royal of Great Britain, Prince and Stewart of Scotland, Prince of Wales, Electoral Prince of Brunswick Luneburg, Duke of Cornwall, Robsay and Edinburgh, Marquis of the Isle of Ely, Earl of Chester and Flint, Eltham and Carrick, Viscount Launceston, Lord of the Isles, Kyle and Cunningham, Baron of Snaudon and Renfrew, Knight of the most noble Order of the Carter, Fellow of the Royal Society, A Master Mason and Master of a Lodge".

Mason. I: Concerning God and Religion")³²

Esta amplitud de miras, este carácter humanista, universalista y laico fue reafirmado en cada una de las cinco versiones de las *Constituciones*. Así, su análisis comparado demuestra de manera precisa los objetivos perseguidos por los fundadores. De 1723 a 1784, no puede hallarse ninguna palabra que se refiera directa o indirectamente a la imposición de una creencia sobrenatural o de un libro particular (como la Biblia) en las *Obligaciones del Francmason* ni en los Reglamentos generales de una u otra de las cinco ediciones (PAILLARD, 1952, p. 29–31, 41)³³.

El caso de Escocia ofreció una evolución convergente. La Iglesia calvinista nunca condenó a las logias escocesas, pese a las sospechas de papismo que rodeaban a algunos de sus referentes iniciales. Más aún, progresivamente se consolidó un acuerdo tácito con la Iglesia de Escocia: un pacto de neutralidad, vetando toda polémica religiosa en las logias. Pese a la hostilidad de los *Seceders* (facción sectaria e intransigente de la Iglesia de Escocia), este pacto de neutralidad se apoyó en la connivencia de los *Moderates* (los moderados). Presionada desde afuera, la masonería de Escocia se consolidó como un espacio laico y secularizado, alejado de las polémicas dogmáticas. Ganó así la capacidad de incorporar a hombres esclarecidos (STEVENSON, 1998, p. 20–27; STEVENSON; RÉVAUGER, 1997, p. 236–237).

De esta manera, tanto en Inglaterra como más tarde en Escocia, la invención de la masonería era el producto y el agente de una transformación estructural de la vida pública. En materia religiosa, señalaba una nueva generación cultural que procuraba emanciparse de tradiciones sectarias anacrónicas y mortíferas. En la intimidad, ofrecía el aprendizaje de un nuevo tipo de sociabilidad, fuera de los moldes confesionales o corporativos tradicionales. Como espacio educativo, la logia enseñaba que la esfera pública, común a todos los hombres, debía estar regulada por normas racionales, dejando a la esfera privada las opiniones y pasiones particulares. De 1723 a 1784, las *Constituciones* dieron a los talleres masónicos una misión precisa: forjar una nueva ética universal, una moral laica fundada en la libertad de conciencia, la ciencia y las virtudes sociales.

Naturalmente, esta pedagogía tenía sus límites, inscriptos en mentalidades colectivas aún impregnadas de sectarismo y de intolerancia. Contrariamente a las apariencias, el reverendo James Anderson -que cumplió 38 años el año de fundación de la *Grand Lodge of London*- no tuvo "ningún papel en los acontecimientos de 1717" (LIGOU, 1998, p. 47, 303)³⁴. Más aún, ciertos matices parecían alejarlo del universalismo sustentado por las *Constituciones*, en cuya redacción parece haber jugado un papel

³² Las mayúsculas son idénticas al original, como siempre aquí.

³³ Como lo demostró Maurice Paillard en un exhaustivo estudio comparado, la palabra "Biblia" solo fue utilizada en la parte pseudohistórica de las *Constituciones* (en sus cinco versiones de 1723 a 1784). Por otra parte, la Biblia no se utilizaba como libro ceremonial: el autor solo pudo rastrear un caso de utilización ceremonial de la Biblia, durante una ceremonia pública el 23 de mayo de 1776.

³⁴ Cita: (LIGOU, 1998, p. 47, 303) ("Anderson (rev. James), 1679-1739 », « Constitutions d'Anderson (1723) "). Esta evaluación de un historiador francés es confirmada por un historiador inglés, según el cual "la importancia de James Anderson en la creación de la nuevo Gran Logia fue substancialmente sobre-estimada por numerosos historiadores masónicos": (BERMAN, RICHARD ANDREW, 2010, p. 111)

segundario. Por cierto, para su época, Anderson poseía una mentalidad relativamente abierta. Él mismo era una personalidad marginal en Londres: emigrante escocés, oficiaba de pastor en una iglesia presbiteriana³⁵, predominante en Escocia pero minoritaria en Inglaterra. Su colaboración con Jean-Théophile Désaguliers -editor, a los 40 años, de las *Constituciones* de 1723³⁶ y miembro de la iglesia anglicana (episcopal³⁷)- enseña cierta tolerancia. Con todo, su *Unity in Trinity and Trinity in Unity* (1733) evidencia que su tolerancia religiosa se limitaba a quienes él consideraba "buenos" disidentes³⁸.

¿Una educación sentimental y política?

Al definir un asilo para la "Libertad de Conciencia", las *Constituciones* abrían el espacio masónico a "todos los Hombres [...] de bien y leales, u Hombres de Honor y de Probidad, cualesquiera sean las Denominaciones o Confesiones que ayudan a distinguirlos" (1723, p. 50, 1738, p. V).

¿Pero qué manifestaban las *Constituciones* en materia política? Nuevamente, la comparación con los manuscritos corporativos medievales evidencia una profunda evolución de las mentalidades. Lejos de imaginar la libertad de conciencia, las corporaciones medievales imponían a sus miembros una absoluta sumisión al poder religioso y al poder político. Todavía en 1710, el Manuscrito *Dumfries* n°4 ordenaba:

"Seréis leales al legítimo rey del reino, rezaréis por su alma [...] y no participaréis en ningún plan de traición contra su persona y su gobierno." (art. 4, citado por VAR, 1992)

Más aún, ciertos reglamentos corporativos incluían un deber de delación contra los disidentes. En 1687, por ejemplo, el manuscrito *William Watson* conminaba:

"Debéis ser fieles vasallos del rey, cuidándoos de toda traición y de toda falta de lealtad; y si tomáis conocimiento de alguna traición o felonía, procurad impedirla si os es posible, o discretamente avisad al Rey, o a sus ministros, tenientes u oficiales." (art. 2, cit. por MAZET, 1992)

Las *Constituciones* abordaron la cuestión política con un giro totalmente nuevo. Por cierto, definían al francmasón como "un sujeto pacífico [...] ajeno a los Complots y las Conspiraciones dirigidas contra la Paz y el Bienestar de la Nación". ¿Pero cuál debía ser la actitud de la logia ante la disidencia política de uno de sus miembros? ¿Debía expulsarlo, delatarlo? Por el contrario, debía contener al "Hermano" que, sin incurrir en crímenes, se rebelara "contra el Estado". La "Relación entre ella y él" debía permanecer "inmutable"

³⁵ Anderson llegó a Londres en 1706 y fue nombrado pastor de la iglesia prebiteriana de Swallow Street. El presbiterianismo, derivado de la doctrina formulada por Calvino en Ginebra (Suiza), desarrollado en Escocia durante el siglo XVI con John Knox, en Francia con los hugonotes y en los Países Bajos españoles, rechaza la jerarquización del clero imperante en la Iglesia católica para privilegiar la representación de las comunidades locales, en las que todos los fieles son considerados como sacerdotes (sacerdocio universal).

³⁶ Désaguliers fue quien firmó la introducción general de las *Constituciones* de 1723. Fue el único redactor del artículo 1 de 1723 según (BOUTIN, 2000)

³⁷ Doctrina organizacional de la Iglesia de Inglaterra, el episcopalismo mantiene las jeraquías eclesiásticas oriundas del catolicismo.

³⁸ Estableció la distinción entre "buenos" y "malos" disidentes antitrinitarios en (ANDERSON, 1733)

(ANDERSON; DÉSAGULIERS, 1723, p. 50)³⁹. En otras palabras, la disidencia política ya no implicaba la ruptura del contrato social entre el individuo y el grupo. De manera sutil y mesurada, este grupo, autoinstituido como una pacífica asociación civil, se atribuía cierta autonomía ante el “Gobierno del momento” (ANDERSON; DÉSAGULIERS, 1723, p. 50).

Las *Constituciones* traducían una profunda evolución de las mentalidades, ya muy alejadas de los moldes medievales que fingían imitar. Las corporaciones medievales debían una ciega sumisión al poder religioso o político, que incluía la obligación de delatar a los disidentes. Los primeros masones se apoyaban en el recuerdo de la Revolución inglesa (1689) y en la influencia filosófica de John Locke, teórico del derecho natural del pueblo a rebelarse contra la tiranía (RÉVAUGER, 2001, p. 30–31).

Aún frescos los recuerdos de guerras y masacres, la masonería se presentaba como un asilo abierto a las multiplicidades religiosas y políticas, entre las que esperaba tender puentes. Pero, ¿cómo asegurar la paz y la igualdad en la diversidad? ¿Cómo favorecer entre hombres disímiles una “conversación fácil y fluida”? (ANDERSON; DÉSAGULIERS, 1723, p. 54). Ante todo, el masón debía laicizar su propia conducta individual para poder aprender el arte de la conversación. La logia le ofrecía un ámbito de ejercicio, aprendizaje y reeducación. Para ello, sus enemistades personales, religiosas o ideológicas debían permanecer fuera de la logia:

“En consecuencia, ninguna Enemistad o Querella privada debe trasponer el umbral de la Logia, menos aún Querellas sobre la Religión, las Naciones o las Políticas de Estado.” (ANDERSON; DÉSAGULIERS, 1723, p. 54)

Por otra parte, ¿cómo garantizar la capacidad de la logia para sobrevivir a las turbulencias externas? La logia no podía entrometerse en “los Asuntos de Estado”⁴⁰. Semejante politización partidaria no solo atraería la suspicacia de las autoridades civiles, sino que también podía “romper la Armonía de nuestras propias Comunicaciones o [...] debilitar el Cemento de la Logia.” (ANDERSON; DÉSAGULIERS, 1738, p. V)

La logia era un espacio educativo centrado en el respeto a la “Libertad de Conciencia”⁴¹. ¿Cuál era su pedagogía? En primer lugar, brindaba una educación sentimental, objetivo proclamado por una de las primeras revistas masónicas inglesas: *The Sentimental and Masonic Magazine*⁴². Se trataba de reconfigurar las emociones individuales, estructuradas por la herencia de décadas de violencia, intolerancia y fanatismo. Esta reeducación sentimental pasaba por el aprendizaje de nuevas “Virtudes Sociales”⁴³: el masón debía pulir su conducta. La etiqueta masónica le prohibía, bajo sanciones

³⁹ Cita: (ANDERSON; DÉSAGULIERS, 1723, p. 50) : “The Charges of a Free-Mason, II: Of the Civil Magistrate, Supreme and Subordinate”

⁴⁰ Cita: (ANDERSON; DÉSAGULIERS, 1738, p. V)

⁴¹ Cita: (ANDERSON; DÉSAGULIERS, 1738, p. V)

⁴² Periódico citado por (RÉVAUGER, 2013, p. 39)

⁴³ Cita: (ANDERSON; DÉSAGULIERS, 1738, p. V)

disciplinarias, usar por ejemplo palabras groseras, interrumpir a los demás o ser irrespetuoso⁴⁴. Debía cultivar nuevas

“Virtudes morales e intelectuales [...] la Ética [...] la Templanza [...] la Liberalidad [...] la Magnificencia [...] la Magnanimidad [...] la Sumisión [...] las tres Virtudes Sociales, a saber: la Cortesía, la Veracidad y la Urbanidad [...] la Modestia [...] el Control de la Palabra [...] la Justicia [...] las Virtudes Intelectuales, a saber: el Arte, la Prudencia, la Comprensión, la Ciencia, la Sabiduría, etc.” (ANDERSON; DÉSAUGULIERS, 1723, p. 92)⁴⁵

“Propicia al intercambio de ideas y a la toma de la palabra” (RÉVAUGER, 2006, p. 11–12), la logia aparecía entonces como un brote de sociedad civil, una escuela cívica. En este espacio reservado podían mezclarse individuos de distintos estamentos: mercaderes, comerciantes, propietarios y aristócratas. Protegidos de las miradas indiscretas, podían (o no) despojarse de sus hábitos y ensayar un nuevo tipo de relaciones sociales. Si las *Constituciones* vetaban la politización partidaria, alentaban en cambio las libres comunicaciones sociales y su consecuencia espontánea: la asociación. A los que deseaban asociarse para intervenir en la vida pública, la red masónica suministraba una posible base de acción cívica. En estas condiciones podía nacer un nuevo tipo antropológico de individuo. Podía asociarse y publicar periódicos y revistas (como *The Freemason's Magazine*⁴⁶). Podía asociarse y organizarse en defensa de los derechos civiles y de las libertades fundamentales como fue el caso, en 1763, de la *Society of the Bill of Rights* (SOMMERS, 2013)⁴⁷.

¿Participaban las logias de la autoconstitución de una sociedad civil? ¿Formaban un espacio de “sociabilidad democrática” (HALEVI, 1984) y una “escuela de la igualdad” (CHEVALLIER, 1974), como lo subrayaron los historiadores franceses? ¿Eran a la vez escuelas de gobierno que, por sus prácticas, alimentaban inconscientemente la “tradición republicana” inglesa y europea, como lo sostuvo la estadounidense Margaret Jacob? “Las logias se convirtieron en escuelas de gobierno, completadas con constituciones que autorizaron un hombre, un voto.” (JACOB; CROW, 2014, p. 101–102)

Estas asociaciones civiles utilizaban una Constitución, organizaban elecciones, ensayaban el gobierno de la mayoría. Idealmente, estas relaciones serían igualitarias, apartándose de relaciones tradicionalmente fundadas en el nacimiento y el estatus. La sociedad feudal se descomponía. Subterráneamente, el laboratorio masónico tanteaba, ensayaba, innovaba. Su relación con la noción de derecho fue una de las claves de este proceso. En efecto, desde sus orígenes en el siglo XVIII, “la masonería interpretó el

⁴⁴ Véase (ANDERSON; DÉSAUGULIERS, 1723, p. 53–54, Art. VI.1: “Of Behaviour in the Lodge while Constituted”)

⁴⁵ Este vocabulario puede ser hallado en numerosas partes de las *Constituciones*. La cita proviene del catálogo de su primer editor: “Some Books Printed for J. Senex and J. Hooke”, en (ANDERSON; DÉSAUGULIERS, 1723, p. 92)

⁴⁶ Periódicos citados por (RÉVAUGER, 2013, p. 39)

⁴⁷ La *Society of the Bill of Rights* fue organizada por varios masones y no masones en torno al caso John Wilkes.

derecho, incluyendo el de la naturaleza, como un derecho vivo, modificable y perfectible en función del proyecto emancipador de las logias.” (TRAMPUS, 2014, p. 71)

Una colectividad se apropiaba del derecho para darle un uso moderno, para producir normas y autoridades legitimadas no por el nacimiento ni por la tradición, sino por la voluntad colectiva. La apropiación del término *Constituciones* —hasta entonces reservado a las decisiones del pontífice o del emperador— es reveladora. Durante el siglo XVIII, las *Constituciones* masónicas fueron el único libro utilizado por la primera *Grand Lodge of England* durante sus ceremonias, excluyendo todo otro "Libro de la Ley Sagrada", como la Biblia⁴⁸. Colocadas sobre un cojín de terciopelo, escoltadas por el venerable maestro de la logia más antigua de la federación, las *Constituciones* precedían inmediatamente al gran maestro en la ceremonia de su instalación como primer dignitario de la cofradía. Este libro, siempre sobre el cojín de terciopelo, le era presentado, junto a una espada y colocado en un pedestal, para prestar juramento. El símbolo era cristalino: el dignitario gobernaba, las *Constituciones* regían (PAILLARD, 1952, p. 29–31, 41)⁴⁹.

En el proceso de invención de la teoría de los derechos humanos y del contrato social, ¿halló el siglo XVIII un laboratorio de ideas en las logias? La presencia de numerosos juristas orienta la respuesta. Un ejemplo precoz fue Ramsay y su *Ensayo de política en el cual se trata la necesidad, el origen, los derechos, los límites y las diferentes formas de soberanía* (1719), reeditado como *Ensayo filosófico sobre el gobierno civil* (1721). Después de analizar las formas de gobierno, de tomar posición por el derecho natural y por el contrato natural (percibido como origen de la sociedad civil), el autor afirmaba: “los soberanos no son sino los ejecutores de las leyes, de la justicia, los padres y tutores del pueblo.” (citado por TRAMPUS, 2014, p. 72)⁵⁰

Varios de los textos fundamentales de la cultura jurídica y política del siglo XVIII crecieron en su perímetro protector: entre otros, *De l'Esprit des Lois*, de Montesquieu, comenzado en 1730 en la logia londinense *The Horn* y publicado en 1748; las *Institutions politiques, ouvrage où l'on traite de la société civile, des loix, de la police, de la finance* (1760⁵¹) de Jacob Friedrich von Bielefeld (secretario de la logia *Absalom* de Hamburgo desde 1738); o *Scienza della legislazione* (1780), de Gaetano Filangieri, comenzado en una logia napolitana (TRAMPUS, 2014, p. 72). Si bien el espíritu republicano aún no se traducían en un derecho positivo, su espíritu era cultivado por las logias. Progresivamente, el laboratorio

⁴⁸ La palabra "Biblia" solo fue utilizada en la parte pseudohistórica de las *Constituciones* (en sus cinco versiones de 1723 a 1784), y la Biblia nunca fue utilizada como libro ceremonial, como lo demostró (PAILLARD, 1952, p. 29–31, 41). El autor solo pudo rastrear un caso de utilización ceremonial de la Biblia, durante una ceremonia pública el 23 de mayo de 1776.

⁴⁹ Este análisis sobre el papel de las *Constituciones* en las ceremonias masónicas primitivas se funda en el examen de las 242 actas de reuniones del Consejo de la primera *Grand Lodge of England* (de 1717 a 1783) y de los Reglamentos generales insertados en la quinta versión de las *Constituciones* (1784): (PAILLARD, 1952, p. 28–29)

⁵⁰ "Essai de politique où l'on traite de la nécessité, de l'origine, des droits, des bornes et des différentes formes de la souveraineté" (1719), reeditado como "Essai philosophique sur le gouvernement civil" (1721), citados por (TRAMPUS, 2014, p. 72)

⁵¹ *Instituciones políticas, obra en la cual se trata de la sociedad civil, de las leyes, de la policía, de las finanzas.*

masónico permitía la cristalización de una cultura política que pronto se expresaría en la teoría de los derechos humanos.

¿Un asilo para la razón científica y la filosofía natural?

Asilo para la “libertad de conciencia”, la naciente masonería también se definía como un asilo para “la noble ciencia” (ANDERSON; DÉSAGULIERS, 1738, p. V). ¿Cuál era su relación con la esfera científica? La pregunta es pertinente: numerosas huellas materiales indican una relación difusa pero esencial. Las *Constituciones* de 1723, por ejemplo, fueron publicadas por una editorial especializada, cuyo catálogo abarcaba la moral natural, la educación sentimental, la anatomía, la geografía, las ciencias naturales y la arquitectura. De los editores, uno era geógrafo⁵². ¿Cuál fue el vínculo entre la invención masónica y la revolución científica iniciada a mediados del siglo XVII?

Tanto en el texto como en el contexto, múltiples filamentos unían la invención masónica con la revolución científica. Los dos primeros artículos de las *Constituciones* de 1723 reproducían los artículos correspondientes del reglamento de la *Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge*, fundada en 1660 (PORSET, 2011, p. 65). El culto a las ciencias y las artes atravesó las cinco *Constituciones* masónicas inglesas del siglo XVIII. En 1723, la primera estrofa de la *Canción del Maestro, o la Historia de la Masonería* evocaba “Adán, primero del género humano, Creado con la Geometría” (ANDERSON; DÉSAGULIERS, 1723, p. 75). En 1738, la segunda versión exaltaba “la Libertad de Conciencia [...] la noble Ciencia y [...] las Virtudes Sociales” (ANDERSON; DÉSAGULIERS, 1738, p. V). En la quinta versión de 1784, desde la página 1, John Noorthouck, topógrafo y editor científico en Londres (MYERS, 2004), se extasiaba:

“Cuando contemplamos las maravillas del Universo, desde un punto de vista filosófico, percibimos que los cuerpos celestes, la tierra que habitamos, nosotros mismos, con todos los demás animales y productos naturales, son contruidos y gobernados en sus diversas operaciones por leyes generales, sabias e invariables en su tendencia a la armonía y a la preservación de todo el sistema global!” (ANDERSON; DÉSAGULIERS; NOORTHOUCK, 1784, p. 1)

¿Fue la *Royal Society* el crisol de la masonería moderna? Entre 1717 y 1740, 13 de los 24 primeros grandes maestros y 6 de los 12 primeros vice grandes maestros fueron socios de la *Royal Society*. Peter Clark estimó que un 45% de los miembros de la *Royal Society* fueron masones; Trevor Stewart, un 30%. Por otra parte, sabemos que los masones pertenecieron en gran número a otras organizaciones culturales, filosóficas o científicas como la *Society of Antiquaries*, el *Royal College of Physicians*, la *Society of Apothecaries* y la *Spalding Society*. La masonería nació entre ciencia, filosofía y fiebre asociativa, en la estela

⁵² Uno de los editores, John Senex, era geógrafo. El catálogo completo de esta editora científica fue insertado en (ANDERSON; DÉSAGULIERS, 1723, p. 92). En esta época, filosofía y ciencia formaban un mismo conjunto.

de “los inicios de la *Royal Society*, el interés por la medicina científica, el estudio y la reedición de viejos libros y manuscritos.” (WARD, 1978)⁵³

Más que a James Anderson, los artículos 1 y 2 de las *Constituciones* remiten a dos hombres de ciencia cuyas mentes amplias vislumbraban en el sectarismo religioso o político un peligro mortal para la unidad nacional: Sir Isaac Newton y su colaborador Jean-Théophile Désaguliers.

En 1717, Isaac Newton cumplía 75 años. Protestante crítico, miembro del Parlamento de Inglaterra, consultado por grandes y sabios, era sobre todo lo demás presidente de la *Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge* (1703-1727). Aunque no existan pruebas de su afiliación a la nascente masonería, su filosofía y sus discípulos tuvieron un impacto central en ella. Físico, teólogo, astrónomo, inventor, alquimista y matemático, su teoría universal de la gravitación había cumplido el sueño de varias generaciones: unificar en una única teoría los múltiples y contradictorios fenómenos de la naturaleza, reducir a una teoría unificada el movimiento aparentemente caótico y disperso del universo. Escrito en 1686, su *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* marcó una cumbre en la historia de la ciencia. Describía la ley universal de la gravedad, formulaba las tres leyes universales del movimiento y sentaba las bases de la mecánica clásica. Además, sus *Principios matemáticos de la filosofía natural* albergaban un nuevo paradigma: la “filosofía natural” descansaba en principios “matemáticos”, explicables racionalmente, universalmente válidos, aplicables a toda la humanidad más allá de sus divisiones. De fuerte impacto entre los intelectuales occidentales del siglo XVIII⁵⁴, la revolución newtoniana anunciaba la Edad de la Razón.

Con 34 años en 1717, su amigo y discípulo Jean-Théophile Désaguliers (1683-1744) tenía buenos motivos para celebrar el advenimiento de la razón⁵⁵. Conocía por experiencia los estragos del fanatismo religioso. Nacido en Francia, se había refugiado en Inglaterra en 1685, a la edad de dos años. Con él, su padre Jean, pastor protestante del puerto atlántico de La Rochelle, huía de la nueva ola de masacres y persecuciones provocadas por la revocación del Edicto de Nantes. Insertándose como pastor en varios de los templos protestantes franceses de Londres, en condiciones económicas difíciles, al igual que otros refugiados recibió la ayuda del *establishment* local. Su hijo fue instruido en la *Oxford University* con una educación newtoniana, especializándose en las ciencias naturales,

⁵³ Las estadísticas provienen de (BAUER, 2003; BERMAN, RICHARD ANDREW, 2010, cap. 303–309, cap. 6: “Freemasonry, the ‘Public Sphere’ and the Scientific Enlightenment”; la bibliografía es relativamente abundante sobre esta cuestión: CLARKE, 1967; CLARK, 2000; HOGG; CLEMENTS, 2012; STEWART, 2004)

⁵⁴ Véase una de las primeras traducciones al francés: (NEWTON, 1759)

⁵⁵ Désaguliers dedicó a Newton, fallecido en 1727, varios poemas como *The Newtonian System* (1728), *A Course of Experimental Philosophy* (1734). Publicó en las *Transactions of the Royal Society of Sciences* cerca de 50 artículos para defender las teorías ópticas y mecánicas de Newton: (DUCHEYNE, 2009, p. 356). Para profundizar la biografía de Jean-Théophile Désaguliers, véanse las recientes tesis doctorales de (BERMAN, RICHARD, 2014, cap. 2 y 6 en particular; CARPENTER, 2011)

matemáticas, físicas y jurídicas⁵⁶. Fallecido su padre en 1699, el hijo le sucedió en sus funciones sacerdotales: capellán del templo francés hugonote de Swallow Street, entró al servicio del Príncipe de Gales (1703) y se vinculó con la élite local. Fue durante este período que conoció al reverendo James Anderson, pastor presbiteriano cuya comunidad compró a los refugiados franceses el templo de Swallow Street (1709). Sediento de conocimientos y apasionado por el estudio, se convirtió en un científico, ingeniero y filósofo fundamental de la época, participando en obras ambiciosas, como la construcción del puente de Westminster, la organización del sistema de distribución de agua de Edimburgo y la ventilación del Parlamento de Inglaterra. Junto con su inserción en la *Royal Society*, las redes masónicas fueron un elemento clave en el progreso social y económico de Désaguliers quien, durante toda su vida, llevó el estigma de ser percibido como “un extranjero y un hugonote”(BERMAN, RICHARD ANDREW, 2010, p. 102, 108).

¿Fue Désaguliers el gran arquitecto de la masonería? Montesquieu consideraba “al doctor Désaguliers” como “la primera columna de la masonería”(MONTESQUIEU, 1735). Su retrato figuraba, entre otros, en el frontispicio de las *Constituciones* de 1723⁵⁷. Tercer gran maestro electo de la *Grand Lodge of London & Westminster* (1719), vice gran maestro en 1722, 1723 y 1725, pertenecía a varias logias, entre las cuales la *French Lodge*⁵⁸. Respetado e influyente, reescribió y creó rituales, redactó o colaboró con la redacción de reglamentos y deberes, participó en el diseño de la estructura federal de la Gran Logia, introdujo prácticas aún en uso (como la lectura de disertaciones durante las reuniones masónicas). Su promoción de la filantropía recibió la atención de la prensa. Introdujo en la masonería a varios miembros de la *Royal Society* (que integraba desde 1714), mientras algunos masones fueron admitidos en la sociedad científica (CLARKE, 1967). Tuvo un papel esencial en la difusión de la masonería en Francia (1720), Escocia (1721⁵⁹), Holanda⁶⁰ y luego en Europa continental⁶¹. Con un círculo de pares,

⁵⁶ Graduado en Oxford como Maestro de Artes en 1712, multiplicó entonces las conferencias científicas y literarias en Londres, bajo la protección del duque de Chandos, quien lo nombró su capellán particular. En 1718, se doctoró en Derecho en la misma Universidad.

⁵⁷El frontispicio de las *Constituciones* de 1723 mostraba a John, segundo duque de Montagu y gran maestro saliente (1690-1749), pasando el libro de las *Constituciones* y unos compases a Philip, duque de Wharton y nuevo dirigente de la Gran Logia (1698-1731). Alrededor pueden verse los vice grandes maestros y los vigilantes de la Gran Logia (John Beale, Josias Villeneau y Thomas Morrice a la izquierda; William Hopkins y Joshua Timson a la derecha). En el fondo a la derecha se encuentra Jean-Théophile Désaguliers, en hábito de pastor anglicano.

⁵⁸En particular la *French Lodge, Rummer & Grapes* (Channel Row, posteriormente *The Horn*), la logia del duque de Montagu y la logia universitaria de Oxford.

⁵⁹Introdujo la masonería en Escocia, invitado por la logia corporativa *Mary's Chapel* de Edimburgo: (PAILLARD, 1954, p. 21). Su viaje de 1721 a Edimburgo fue para ofrecer consejo en la construcción del acueducto de Comiston. La logia lo invitó dos veces en agosto de 1721. Fue durante su estadía que John Campbell y otros responsables municipales fueron admitidos en la logia durante su estadía: (BERMAN, RICHARD ANDREW, 2010, p. 265)

⁶⁰Véase (BONNEKE, 2013, p. 80-81)

“Désaguliers creó una estructura que combinaba la tolerancia religiosa, el apoyo del *establishment* parlamentario, la sociabilidad, el entretenimiento, la investigación y la difusión de los conocimientos científicos y generales: ideas que se encuentran en el corazón del *Enlightenment* inglés.” (BERMAN, RICHARD ANDREW, 2010, p. 101–102)

Así, el espíritu universalista de las *Constituciones* parecía reflejar el universalismo científico que, difundido por la *Royal Society* y el mundo asociativo, cementaba la Era de la Razón. En el fondo se vislumbraba la larga sombra del fallecido Sir Francis Bacon (1561-1626), quien, con Montaigne, Thomas More y Spinoza, había estado entre los primeros críticos de la tradición escolástica medieval, con su dogmatismo, su tendencia a la idolatría y su culto a la tradición. Había preconizado un método científico basado, no en las creencias, sino en el “libre examen”, la experiencia, la observación y la inducción. “Protagonista en la lucha de los científicos contra las doctrinas desacreditadas”⁶², su filosofía había inspirado el *Boyle Circle (Invisible College)* y luego la *Royal Society*. Hacia 1700, como indica el historiador inglés Robert Freke Gould, la influencia “de los principios de filosofía inductiva que Bacon enseñó y que la *Royal Society* reforzó había adquirido un ascendiente total sobre los espíritus más capaces.” (GOULD, 1936, vol. II, p. 99)

4. Conclusiones

El siglo XVIII -el de la *Ilustración*, de las *Lumières*, del *Aufklärung* y del *Enlightenment*- fue el siglo de la invención de la francmasonería. Sin relación sustancial con las lejanas tradiciones medievales, las primeras logias se autoconstituyeron entre las islas británicas, Holanda y Francia a inicios del siglo XVIII, como simples “clubes que reunían a hombres libres y de buenas costumbres” (PORSET, 1999, p. 49). Esta invención no fue aislada. Se insertó en un contexto particular: la “transformación estructural de la vida pública” (HABERMAS, 2002). ¿Puede hablarse de una verdadera revolución cultural?

Después de las guerras de religión —tiempos de fanatismo y de oscuridad— nació una luz. Como toda dinámica histórica, las guerras de religión contenían el germen de su propia negación. Así, la persecución de los protestantes en Francia había desatado su exilio y contribuido a la Revolución de Inglaterra, “que fue su consecuencia” (MICHELET, 1860, p. III–IV). Aún frágil, la Revolución inglesa de 1689 había dado nacimiento a un nuevo Estado y a un nuevo modelo: una monarquía dotada de una Constitución, de algunos elementos del Estado de derecho, de cierta tolerancia religiosa y de ciertas libertades cívicas (de expresión y publicación). La Asamblea de los estamentos había sido remplazada por un Parlamento controlado por la aristocracia más poderosa de Europa y por parte de la pujante burguesía capitalista. Aunque privados de representación política, ciertos grupos sociales -subalternos pero dotados de capital cultural- comenzaban a editar periódicos.

⁶¹ Fue él, por ejemplo, quien procedió a la recepción (en esta época no se utilizaba el concepto de “iniciación”, sino el de “recepción”) del rey Jorge II (Londres, 1737), del príncipe de Gales (Richmond, 1737) y del duque François de Lorraine (La Haya, 1731), entre otros.

⁶² Según el historiador y librepensador (Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, vol. 3, 1897, cit. in “Bacon, Francis”, 2012). Véase también (KLEIN, 2012; LE DOEUFF, 2014; PETERSCHMITT, 2008)

Emergía una esfera pública. Un nuevo mundo asociativo nacía y se expandía. De Londres a Amsterdam y París se desplegaba una verdadera explosión asociativa. Sociedades civiles se formaban y fluctuaban, dibujando los contornos de una esfera pública autónoma de los marcos religiosos, corporativos y políticos tradicionales. Cobraba forma un nuevo tipo antropológico de individuo: el hombre asociativo. Círculos, salones, cenáculos, sociedades, órdenes, clubes, cafés, capítulos, publicaciones y periódicos se multiplicaban. Festivas o culturales, masónicas, libertinas o rebeldes, estas sociedades civiles tejían un nuevo tipo de sociabilidad. En una transversalidad relativa, mezclaban a plebeyos y aristócratas. Cultivaban el arte de la conversación. Inventaban, celebraban, debatían. Insensiblemente, redefinían lo bueno, lo bello, lo verdadero y lo justo. Insensiblemente, desgastaban el tradicional monopolio de la Corona y de la Religión en la definición de los contenidos éticos hegemónicos.

La masonería fue inventada en este contexto, señalando una “profunda revolución de las mentalidades” (RÉVAUGER, 2013, p. 36). ¿Qué la distinguía de las demás asociaciones civiles? Su particularidad no fue en absoluto la invención de antiguos orígenes o de ritos ancestrales, moda imperante de la época. Por cierto, toda invención humana y toda dinámica histórica se desarrollan necesariamente a partir de experiencias pasadas. Los fundadores se apoyaron en lo que conocían de ciertas experiencias pasadas para reinventarlas y darles un uso radicalmente nuevo. Por ello, reivindicaron el derecho a emanciparse de los mandatos tradicionales (“*aunque en los Tiempos antiguos*”) y a adaptarse a las necesidades de su generación cultural (“*es ahora considerado más conveniente*”) (ANDERSON; DÉSAGULIERS, 1723, cap. 50).

¿Derivaba este espíritu moderno de la revolución científica? La incipiente comunidad científico-literaria proveyó a la naciente masonería sus primeros dirigentes y sus primeros intelectuales. La *Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge* tuvo un papel preponderante. Fundada en 1660, había sido un foco central en la batalla contra la escolástica medieval, su dogmatismo, sus doctrinas desacreditadas, preconizando en su remplazo la experiencia, la observación, la inducción y el libre examen. Esta filosofía racionalista irrigó la invención de la masonería. Entre 1717 y 1740, trece de los 24 primeros grandes maestros y 6 de los 12 primeros vice grandes maestros fueron socios de la *Royal Society*; inversamente, un 30% a un 45% de los socios de la *Royal Society* fueron masones. Esta identidad fue grabada en las *Constituciones* masónicas, dedicadas a la “noble Ciencia” (1738, p. V), a “las maravillas del Universo” y sus “leyes generales” (1784, p. 1). Jean-Théophile Désaguliers articuló este vínculo con el *Scientific Enlightenment*. Exiliado protestante francés, discípulo y amigo de Isaac Newton, científico e ingeniero central de su época, miembro de la *Royal Society* desde 1714, gran maestro de la *Grand Lodge of London* en 1719, editor de las *Constituciones* de 1723, fue la “primera columna de la masonería” (MONTESQUIEU, 1735) y contribuyó a diseminarla en Francia y en el Norte de Europa.

En el pasado, las corporaciones medievales –extintas o moribundas– no distinguían entre esfera pública y esfera privada; fiscalizaban la vida pública como la vida privada de sus miembros; les exigían una absoluta sumisión a la Corona y a la religión del

Estado; algunos de sus manuscritos hasta encomendaban delatar a los disidentes. Lejos de atarse a los moldes medievales que fingían imitar, los fundadores de la masonería se atrevieron a innovar.

La invención masónica anunciaba una nueva generación cultural. Acarreaba el germen de cuatro revoluciones culturales: humanismo, libertad de conciencia, cosmopolitismo y universalismo. Su primera particularidad fue quizás el principio de la transversalidad: una transversalidad social, religiosa y política. Para los fundadores, la logia debía ser el “Centro de Unión” entre personas “que, sin ella, no habrían podido sino permanecer en una perpetua distancia” (ANDERSON; DÉSAULIERS, 1738, p. 143–144). Esta transversalidad era social. Inventada por exiliados, emigrados, científicos, religiosos, políticos y comerciantes, la masonería ofrecía un espacio común a distintos estamentos. Protegidos de las miradas indiscretas, plebeyos y aristócratas eran invitados a despojarse de sus hábitos para ensayar un nuevo tipo de relaciones sociales. Esta transversalidad era religiosa. Las *Constituciones* masónicas separaban la esfera pública, común a “todos los hombres”, de la esfera privada, dominio de las “opiniones [...] denominaciones o confesiones” particulares. Entre la esfera pública y la esfera privada, proponían la igualdad en la diversidad. Nacía una nueva “religión sobre la cual todos los hombres concuerdan, dejando a cada uno sus propias opiniones”, una nueva ética para todos los hombres “cualesquiera sean las denominaciones o confesiones que ayudan a distinguirlos” (ANDERSON; DÉSAULIERS, 1723, p. 50), “dejando a los Hombres la libertad de conciencia” (1738, p. V). Finalmente, esta transversalidad era política. Aunque el masón debía ser un sujeto pacífico y aunque los asuntos de Estado eran vedados a la logia, la disidencia política ya no implicaba la ruptura del contrato social entre el individuo y el grupo. De forma sutil y mesurada, este grupo –autoinstituido como una pacífica asociación civil– se atribuía así cierta autonomía ante el “gobierno del momento” (1723, p. 50).

La transversalidad era constitutiva del proyecto masónico. Pero ¿cómo favorecer entre hombres disímiles una “conversación fácil y fluida” (ANDERSON; DÉSAULIERS, 1723, p. 54)? La logia era ante todo un espacio de educación sentimental, el laboratorio de nuevas estructuras del sentimiento. Se destinaba a reconfigurar las emociones interindividuales, estructuradas por décadas de violencia, sectarismo y fanatismo. Para ello, utilizaba un método, un ritual, una etiqueta: antes de hablar, era preciso aprender a escuchar y aceptar la polifonía, la contradicción y la diversidad. El masón era invitado a laicizar su conducta individual, a dejar en el umbral del templo sus “querellas sobre la religión, o las naciones, o las políticas de Estado” (1723, p. 54). A partir de esta disciplina voluntaria, podía cultivar el arte de la conversación y las “virtudes sociales” (1738, p. V).

Si las *Constituciones* vetaban las querellas partidarias, alentaban las libres comunicaciones sociales. Su consecuencia espontánea era la asociación. La reunión era la ocasión para comentar e intercambiar pareceres sobre novedades literarias, científicas, filosóficas, sobre las grandes cuestiones humanas que agitaban la nascente esfera pública. Escuela cívica propicia al “intercambio de ideas y la toma de la palabra” (RÉVAUGER,

2006, p. 11–12), abría una “escuela de la igualdad” (CHEVALLIER, 1974), un espacio de “sociabilidad democrática” (HALEVI, 1984). Difundiendo los usos parlamentarios fundamentados en el derecho, se convirtió en una escuela de gobierno para la sociedad civil emergente. Las *Constituciones*, único libro sagrado utilizado en las logias inglesas del siglo XVIII, simbolizaban el nacimiento de una nueva legitimidad política: el dignitario gobernaba, las *Constituciones* regían. Subterráneamente, el laboratorio masónico tanteaba, ensayaba, innovaba. En sus talleres se sedimentaba una “tradición republicana” (JACOB; CROW, 2014, p. 101–102) fundada en un derecho natural, “un derecho *vivo*, modificable y perfectible en función del proyecto emancipador de las logias” (TRAMPUS, 2014, p. 71), que pronto desembocaría en la teoría de los Derechos Humanos.

¿Qué tipo de sociabilidad ofrecía el espacio masónico? ¿Puede pensarse que la masonería inventó la laicidad del espacio público? ¿Fue ello el punto de partida del conflicto con la Iglesia católica? Del universalismo científico había extraído una nueva filosofía política fundada en la razón humana, aplicable a toda la humanidad cualesquiera sean sus divisiones religiosas y nacionales. Espacio educativo, enseñaba que la esfera pública, común a todos los hombres, debía ser regulada por normas racionales, dejando a la esfera privada las opiniones y pasiones particulares. Esta laicidad le permitía abrirse a las diversidades religiosas y políticas, suscitando el recelo de la Iglesia católica, opuesta a su filosofía natural y su “confusión teológica” (BOUTIN, 1998).

Fuentes y bibliografía citadas

- ACI. Obispo retira a sacerdote que no quiso abandonar masonería en Francia. *ACI / EWTN Noticias*, Lima (Perú), 27 maio 2013. Disponível em: <<https://www.aciprensa.com/noticias/obispo-retira-a-sacerdote-que-no-quiso-abandonar-masoneria-en-francia-54561/>>. Acesso em: 9 jun. 2013.
- ANDERSON, James. *Unity in Trinity and Trinity in Unity. Being a Dissertation against Idolaters, Modern Jews and Antitrinitarians. How the Unity of God is evinced with an Account of Polytheism, Antient and Modern*. London: Richard Ford; and sold, 1733. Disponível em: <<http://books.google.com.ar/books?id=TtpbAAAAQAAJ>>.
- ANDERSON, James; DESAGULIERS, Jean-Théophile. *The Constitutions of the Free-Masons, containing the History, Charges, Regulations &c. of that Most Ancient and Right Worshipful Fraternity*. 1. ed. London: Printed by William Hunter, for John Senex at the Globe, and John Hooks at the Fower-de-luce over-against St Dunflan’s Church, in Fleet-Street, in the Year of Masonry 5723, Anno Domini 1723, 1723. Disponível em: <<http://books.google.com.ar/books?id=LkICAAAAQAAJ>>.
- ANDERSON, James; DESAGULIERS, Jean-Théophile. *The New Book of Constitutions of the Antient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons, containing Their History, Charges, Regulations, &c*. London: Brothers Caesar Ward and Richard Chandler, Booksellers, at the Ship without Temple-Bar, and sold at their Shops in Coney-Street, York, and at Scarborough-Spaw

- (MDCCXXXVIII in the Vulgar, Year of Masonry 5738), 1738. Disponível em: <<http://books.google.com.ar/books?id=SADloAEACAAJ>>.
- ANDERSON, James; DÉSAGULIERS, Jean-Théophile; NOORTHOUCK, John. *Constitutions of the Antient Fraternity of Free and Accepted Masons: containing their History, Charges, Regulations, &c.* 5. ed. London: Printed by J. Rozea, Printer to the Society, nº9, Wardour Street (A new edition revised, enlarged and brought down to the year 1784, under the direction of the Hall Committee by John Noorthouck), 1784. Disponível em: <<http://books.google.com.ar/books?id=QmzqsGE55esC>>.
- AZNAR GIL, Federico. La Iglesia católica y la masonería: ¿incompatibilidad teológica? In: FERRER BENIMELI, JOSÉ ANTONIO (Org.). *Masonería y religión: convergencias, oposición, ¿incompatibilidad?* Madrid: Universidad Complutense, 1996. p. 204–229. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=5893>>.
- BACON, CHANCELIER FRANCIS. In: LE DOEUFF, Michelle. *Encyclopædia Universalis*. Paris: Club français du livre - Encyclopædia Britannica Inc., 2014. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/bacon-chancelier-francis/>>. Acesso em: 21 nov. 2014.
- BACON, FRANCIS. BACON, FRANCIS. *Encyclopédie de l'Agora*. Québec: L'Agora, recherches et communications inc., 1 abr. 2012. Disponível em: <http://agora.qc.ca/Dossiers/Francis_Bacon>. Acesso em: 21 nov. 2014.
- BACON, FRANCIS. In: KLEIN, Jürgen. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 2012. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/francis-bacon/>>. Acesso em: 21 nov. 2014.
- BAUER, Alain. *Aux origines de la franc-maçonnerie: Isaac Newton et les newtoniens*. Paris: Dervy, 2003.
- BEAUREPAIRE, Pierre-Yves. Saint-Jean d'Écosse de Marseille: une puissance maçonnique méditerranéenne aux ambitions européennes. *Cahiers de la Méditerranée*, Université de Nice Sophia Antipolis. n. 72, p. 61–95, 15 jun. 2006. Disponível em: <<http://cdlm.revues.org/1161>>. Acesso em: 28 maio 2014.
- BERKVENS-STEVELINCK, Christiane. Cénacles libertins ou premières loges? Les débuts de la franc-maçonnerie hollandaise. *Dix-Huitième Siècle*, n. 29, p. 303–313, 1997.
- BERMAN, Richard. *The Foundations of Modern Freemasonry. The Grand Architects – Political Change and the Scientific Enlightenment (1714–1740)*. 2. ed. London: Sussex Academic Press, 2014. Disponível em: <<http://www.sussex-academic.com/sa/titles/history/Berman.htm>>.
- BERMAN, Richard Andrew. *The Architects of Eighteenth Century: English Freemasonry (1720–1740)*. 2010. 398 f. Submitted by Richard Andrew Berman to the University of Exeter as a Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy by Research in History, 15 December 2010 – University of Exeter, Exeter, 2010. Disponível em:

- <<https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/2999/BermanR.pdf?sequence=2>>.
- BONNEKE, Gérard J.-M. Enlightenment, Either Way! *Lumières, Revue du Centre interdisciplinaire bordelais d'étude des Lumières*, Presses Universitaires de Bordeaux. v. Lumières radicales et franc-maçonnerie, n. 22, p. 80–95, 2013.
- BOUTIN, Pierre. Désaguliers. In: SAUNIER, ÉRIC (Org.). . *Encyclopédie de la franc-maçonnerie*. 1. ed. Paris: Librairie Générale Française, 2000. p. 212.
- BOUTIN, Pierre. La philosophie naturelle comme enjeu institutionnel: l'opposition de l'Église catholique à la franc-maçonnerie. *Dix-Huitième Siècle*, n. 30, p. 397–411, 1998.
- BRISTOW, William. Enlightenment. In: ZALTA, EDWARD N. (Org.). . *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 2011. . Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/enlightenment/>>.
- CAPDEVILLE, Valérie. *L'Âge d'Or des clubs londoniens (1730-1784)*. Paris: Honoré Champion, 2008.
- CAPRILE, Giovanni. I documenti pontifici intorno alla massoneria. *La Civiltà Cattolica*, Roma, 19 jul. 1958. , p. 167–176.
- CARPENTER, Audrey T. *John Theophilus Desaguliers: A Natural Philosopher, Engineer and Freemason in Newtonian England*. Londres - New York: Continuum, 2011. Disponível em: <<http://www.continuumbooks.com/books/detail.aspx?BookId=159608&SubjectId=974&Subject2Id=1258>>.
- CHEVALLIER, Pierre. *La Maçonnerie: école de l'égalité*. Paris: Fayard, 1974. v. 1. (Histoire de la franc-maçonnerie française, 1).
- CLARKE, Joseph R. The Royal Society and early Grand Lodge of Freemasonry. *Ars Quatuor Coronatorum: Transactions of the Quatuor Coronati Lodge*, London: Quatuor Coronati Lodge. n. 80, p. 110–119, 1967.
- CLARK, Peter. *British Clubs and Societies (1580-1800): The Origins of the Associational World*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- COEN, Antonio; DUMESNIL DE GRAMMONT, Michel. *La franc-maçonnerie écossaise*. 2. ed. Paris: SNEP, 1946.
- CONFERENCIA EPISCOPAL PARAGUAYA. La masonería es un “peligro”, advierte la Iglesia Católica. *Paraguay.com*, Asunción, 9 nov. 2012. NacionalesDisponível em: <<http://www.yagua.com.py/nacionales/la-masoneria-es-un-peligro-advierte-la-iglesia-catolica-88455>>. Acesso em: 18 abr. 2014.
- DACHEZ, Roger. *L'invention de la franc-maçonnerie: Des Opératifs aux Spéculatifs*. Paris: Véga, 2008.
- DE LOS REYES HEREDIA, Guillermo. Los estudios masónicos estadounidenses y su impacto en la masonería latinoamericana. Una aproximación historiográfica. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería en América Latina & el Caribe*, v. 4, n. 1, p. 142–159, maio 2012. Disponível em:

- <<http://www.rehmlac.com/recursos/vols/v4/n1/rehmlac.vol4.n1-gdelosreyes.pdf>>.
- DEL VATICANO, Estado de la Ciudad. *Congregación para la Doctrina de la Fe*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_sp.html>. Acesso em: 5 ago. 2015.
- DERMOTT, Laurence. *Abiman Rezon: Or, a Help to a Brother; Shewing the Excellency of Secrecy, and the First Cause, or Motive, of the Institution of Free-Masonry [& Followed by] a Choice Collection of Masons Songs*. 2. ed. London: Robert Black, 1764. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=RnUIAAAAQAAJ>>.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode. Œuvres complètes*. 1º ed. 1637 ed. Paris: Gallimard, 1953. .
- DIÓCESIS DE MENORCA. El vicario general de la diócesis de Menorca recuerda que no se puede ser masón y católico. *El Masón aprendiz*, Barcelona, 10 abr. 2014. Disponível em: <<http://www.masoneria-liberal.com/2014/04/el-vicario-general-de-la-diocesis-de.html>>. Acesso em: 16 abr. 2014.
- DUCHEYNE, Steffen. The Times and Life of John Th. Desaguliers (1683-1744): Newtonian and Freemason. *Revue belge de philologie et d'histoire*, v. 87, n. 2, p. 349-363, 2009. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_2009_num_87_2_7676>.
- ELLIOTT, Paul; DANIELS, Stephen. The "School of True, Useful and Universal Science?" Freemasonry, Natural Philosophy and Scientific Culture in Eighteenth Century England. *British Journal for the History of Science*, Cambridge University Press. n. 39, p. 207-229, 2006.
- FAÏ, Bernard. *La francmasonería y la revolución intelectual del siglo XVIII*. Tradução José Luis Muñoz Azpiri. Buenos Aires: Huemul, 1963. (1ªed.: Paris, Éditions de Cluny, 1935).
- FERRER BENIMELI, José Antonio. Aproximación a la historiografía de la masonería latinoamericana. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería en América Latina & el Caribe*, v. 4, n. 1, p. 2-120, maio 2012. Disponível em: <<http://www.rehmlac.com/recursos/vols/v4/n1/rehmlac.vol4.n1-jferrer.pdf>>.
- FERRER BENIMELI, José Antonio. *El conturbenio judeo-masónico-comunista, Del satanismo al escándalo de la P2*. Madrid: Istmo, 1982.
- FERRER BENIMELI, José Antonio. Freemasonry and the Catholic Church. In: SNOEK, J.A.M.; BOGDAN, HENRIK (Org.). *Handbook of Freemasonry*. [S.l.]: Brill, 2014. p. 137-154. Disponível em: <<http://booksandjournals.brillonline.com/content/books/b9789004273122s010>>. Acesso em: 5 dez. 2014.
- FERRER BENIMELI, José Antonio. La franc-maçonnerie espagnole en Méditerranée (XVIIIe – XXe siècles). *Cahiers de la Méditerranée*, Université de Nice Sophia Antipolis. n. 72, p. 17-38, jun. 2006. Disponível em: <<http://cdlm.revues.org/1158>>. Acesso em: 21 jul. 2013.

- FERRER BENIMELI, José Antonio. *La masonería después del Concilio*. Barcelona: Editorial AHR, 1968.
- FERRER BENIMELI, José Antonio. *Los archivos secretos vaticanos y la masonería: motivos políticos de una condena pontificia*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976.
- FERRER BENIMELI, José Antonio. Vías de penetración de la masonería en el Caribe. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería en América Latina & el Caribe*, Universidad de Costa Rica - Universidad de La Habana (Cuba) - University of California at Los Angeles - Universidad de Zaragoza (España) - Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (El Salvador). v. 1, n. 1, p. 4–19, 2009. Disponível em: <<http://rehmlac.com/recursos/vols/v1/n1/rehmlac.vol1.n1-jferrer.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2009.
- GARRIOCH, David. *The Huguenots of Paris and the Coming of Religious Freedom, 1685–1789*. New York: Cambridge University Press, 2014. Disponível em: <<http://ebooks.cambridge.org/ebook.jsf?bid=CBO9781107252769>>. Acesso em: 15 dez. 2014.
- GOULD, Robert Freke. *Gould's History of Freemasonry Throughout the World*. New York: Charles Scribener's Sons, 1936. (reed. aumentada de la 1ª edición de 1884).
- GRANDE ORIENTE D'ITALIA. *La masonería italiana apoya al papa Bergoglio*. . Roma: Grande Oriente d'Italia, 31 maio 2013. . Acesso em: 31 maio 2013.
- GRAND ORIENT DE FRANCE; KELLER, Daniel. El Gran Maestro del GODF se dirige al Presidente del Parlamento europeo por el anteproyecto de ley del aborto española. *El Masón aprendiz*, Barcelona, jan. 2014. Disponível em: <<http://www.masoneria-liberal.com/2014/01/el-gran-maestro-del-godf-se-dirige-al.html>>. Acesso em: 29 jan. 2014.
- GWYNN, Robin D. *Huguenot Heritage: The History and Contribution of the Huguenots in Britain*. Eastbourne, UK: Sussex Academic Press, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública, La transformación estructural de la vida pública*. Tradução Antonio Doménech; Rafaël Grasa; Francisco Javier. 7. ed. México: G. Gili ed., 2002.
- HALEVI, Ran. *Les Loges maçonniques dans la France d'Ancien régime : Aux origines de la sociabilité démocratique*. Paris: Armand Colin, 1984.
- HOGG, Bruce; CLEMENTS, Diane. *Freemasons and the Royal Society: Alphabetical List of Fellows of the Royal Society Who Were Freemasons*. . London: Library and Museum of Freemasonry, 2012. Disponível em: <http://www.freemasonry.london.museum/os/wp-content/resources/frs_freemasons_complete_jan2012.pdf>.
- JACOB, Margaret; CROW, Matthew. Freemasonry and the Enlightenment. In: SNOEK, J.A.M.; BOGDAN, HENRIK (Org.). *Handbook of Freemasonry*. Brill Handbooks on Contemporary Religion. Leiden (Netherlands): Brill, 2014. p. 100–116. Disponível em:

- <<http://booksandjournals.brillonline.com/content/books/b9789004273122s008>>. Acesso em: 5 dez. 2014.
- LEMAIRE, Jacques. *L'antimaçonisme: aspects généraux (1738-1998)*. 1. ed. Paris: Éditions Maçonniques de France, 1999.
- LIGOU, Daniel (Org.). *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*. 4. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. Disponível em: <www.puf.com/Quadrige_dicos_poche:Dictionnaire_de_la_franc-maçonnerie>.
- LOCKE, John. *Ioan Lockii: Epistola de tolerantia*. [S.l: s.n.], 1689.
- MANSUR BARATA, Alexandre. Freemasonry in Brazil (Nineteenth Century): History and Sociability. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería en América Latina & el Caribe*, Número especial / Special Issue UCLA - Grand Lodge of California. v. Número especial / Special Issue UCLA - Grand Lodge of California, p. 137-151, 2013. Disponível em: <http://www.rehmlac.com/recursos/vols/numsesp/201310ucla/rehmlac.ucla.special.mbarata_eng.pdf>. Acesso em: 24 dez. 2013.
- MARTÍNEZ ESQUIVEL, Ricardo. Hacia la construcción de una historia social de la masonería en Centroamérica. *Estudios*, San José: Universidad de Costa Rica. La historiografía masónica latinoamericana está viviendo una regeneración metodológica y de autores de ahí que sea necesaria la realización de un estado de cuestión. Este trabajo se divide en cuatro partes. Una primera sintetiza la renovación historiográfica en los estudios sobre la masonería. La siguiente examina lo escrito hasta el momento sobre la masonería en Centroamérica, sin incluir lo propio porque se considera que corresponde a otros hacerlo. La tercera parte analiza los principales resultados obtenidos de la investigación realizada sobre el tema masónico, así como propone una serie de nuevas problemáticas que se podrían abordar. Y la parte final se refiere a una primera sección en la bibliografía, que incluye todos los trabajos que se han escritos sobre la masonería en Centroamérica. Es preciso recalcar que es un trabajo abierto cuya exhaustividad es tan compleja como el tema mismo. Por lo tanto, sólo quiere ser un punto de referencia más sobre dicha historiografía que seguirá completándose en un futuro., n. 27, 2013a. Disponível em: <<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/12703>>. Acesso em: 1 abr. 2014.
- MARTÍNEZ ESQUIVEL, Ricardo. Reseña de Las logias de ultramar: En torno a los orígenes de la Francmasonería en Chile, 1850-1862 de Felipe Santiago del Solar. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería en América Latina & el Caribe*, v. 5, n. 1, p. 238-255, 2013b. Disponível em: <<http://rehmlac.com/recursos/vols/v5/n1/rehmlac.vol5.n1-543rich.pdf>>. Acesso em: 28 dez. 2013.
- MAZET, Edmond. Le Manuscrit William Watson, c. 1687. In: TRISTAN, FRÉDÉRIK (Org.). *La franc-maçonnerie: documents fondateurs*. Paris: Éditions de L'Herne, 1992. p. 124-137.

- MICHELET, Jules. *Louis XIV et la révocation de l'édit de Nantes*. Paris: Chamerot Libraire-Éditeur, 1860. Disponível em: <<https://books.google.com.ar/books?id=c37VAAAAMAAJ>>. (Histoire de France au Dix-Septième siècle, 13).
- MOLLÈS, Dévrig. ¿Derecha o izquierda? El anticlericalismo argentino frente a la cuestión social (1904-1910). *Travesía, Revista de historia económica y social*, Universidad Nacional de Tucumán (Argentina). n. 14-15, p. 249-276, 2014a. Disponível em: <<http://www.travesia-unt.org.ar/pdf/numero14/09-molles%20devrig%20nota.pdf>>. Acesso em: 22 jul. 2014.
- MOLLÈS, Dévrig. *Entre local y global: la masonería en Argentina y América latina Centros y periferias: las redes masónicas en perspectiva local, regional, nacional e internacional*. Plataforma científica del IIº seminario euro-argentino de historia de las redes masónicas atlánticas. Biblioteca Nacional de la República Argentina: Centro de Estudios & Investigaciones Laborales (CEIL-CONICET) Instituto Superior de Estudios Sociales (ISES, Universidad Nacional de Tucumán - CONICET) Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” (Universidad Nacional de Buenos Aires – CONICET) Embajada de Francia en Argentina – Institut Français, 22 maio 2014b. Disponível em: <https://docs.google.com/file/d/0B7v1HQ1ut8O_MWYzaGg1Mm83QzQ/e/dit?usp=drive_web>.
- MOLLÈS, Dévrig. *La invención de la masonería. Revolución cultural: religión, ciencia y exilios*. La Plata, Argentina: Editora de la Universidad Nacional de La Plata, 2015a. Disponível em: <<http://www.editorial.unlp.edu.ar/articulo/2015/5/22/molles>>. (Nueva historia de las redes masónicas atlánticas, 2).
- MOLLÈS, Dévrig. L'Eldorado de la libre-pensée? L'Amérique latine comme objectif stratégique de la Fédération Internationale de la Libre Pensée (1880-1914). *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, v. 7, n. 2, p. 17-37, 2015b. Disponível em: <<http://rehmlac.com/recursos/vols/v7/n1/rehmlac.vol7.n1-dmolles.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2015.
- MOLLÈS, Dévrig. Le Triangle atlantique: émergence et expansion de la sphère maçonnique internationale. Une analyse statistique (1717-1914). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New World New Worlds*, Paris: CNRS / EHESS. n. 14/2014, 25 nov. 2014c. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/67498>>. Acesso em: 17 dez. 2014.
- MOLLÈS, Dévrig. L'histoire globale et la question maçonnique: éléments pour une analyse. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería en América Latina & el Caribe*, Universidad de Costa Rica – UCLA University of California in Los Angeles, v. 6, n. 1, p. 3-33, maio 2014d. Disponível em: <<http://rehmlac.com/recursos/vols/v6/n1/rehmlac.vol6.n1-dmolles.pdf>>. Acesso em: 27 jul. 2013.

- MOLLÈS, Dévrig. *Triangle atlantique et triangle latin: l'Amérique latine et le système-monde maçonnique (1717-1921) (Éléments pour une histoire des opinions publiques internationales)*. 2012. 4 vols., 1860 p. f. Thèse de doctorat en histoire contemporaine – Université de Strasbourg, Ministère de l'Éducation Nationale, Paris, 2012. Disponível em: <http://www.institutdesameriques.fr/transamericaines_details.jsp?id=13756¬ice_num=1>.
- MOLLIER, Pierre. Malte, les chevaliers et la Franc-maçonnerie. *Cahiers de la Méditerranée*, Université de Nice Sophia Antipolis. n. 72, p. 1–15, 15 jun. 2006. Disponível em: <<http://cdlm.revues.org/1156>>. Acesso em: 28 maio 2014.
- MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat Baron de La Brède et de Montesquieu. Montesquieu to Richmond, 2 July 1735. Original conservado en Goodwood, Box 36, bundle IX; cit. en R. Shackleton, “Montesquieu’s Correspondence”, *French Studies*, XII, 4 (1958), 324-345, esp. 328; y en Richard Andrew Berman, «The Architects of Eighteenth Century: English Freemasonry (1720–1740)» Submitted by Richard Andrew Berman to the University of Exeter as a Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy by Research in History, 15 December 2010, University of Exeter, Exeter, 2010, p. 238. [S.l: s.n.], 1735. .
- NEWTON, Isaac. *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*. Tradução Madame Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil, marquise Du Chastellet. Paris: J. Gabay, 1759. Disponível em: <<http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-29037&M=notice>>. Acesso em: 4 nov. 2014.
- NOORTHOUCK, JOHN. In: MYERS, Robin. *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Disponível em: <<http://www.oxforddnb.com/index/101020246/John-Noorthouck>>. Acesso em: 21 nov. 2014.
- PAILLARD, Maurice. *Les trois franc-maçonneries (opérative, spéculative, dogmatique). Histoire évolutive de la franc-maçonnerie, suivi de La Légende du secret maçonnique*. Twickenham (Middlesex): [s.n.], 1954.
- PAILLARD, Maurice (Org.). *Reproduction of the “Constitutions of the Free-Masons or Anderson’s Constitutions” of 1723 in English and French*. London: M. Paillard, 1952. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64880v>>. Acesso em: 31 out. 2014.
- PAPA FRANCISCO. El papa Francisco sobre los masones, comecuras, anticlericales y demoníacos. *Periodistas en Español*, Barcelona, 30 jun. 2015. Disponível em: <<http://periodistas-es.com/el-papa-francisco-sobre-los-masones-comecuras-anticlericales-y-demoniacos-55080>>. Acesso em: 10 jul. 2015.
- PAPA FRANCISCO. El Papa pidió a legisladores franceses “derogar” leyes si es necesario. *La Nación*, Buenos Aires, 15 jun. 2013a. Disponível em: <<http://www.lanacion.com.ar/1592395-el-papa-pidio-a-legisladores-franceses-derogar-leyes-si-es-necesario>>. Acesso em: 17 jun. 2013.

- PAPA FRANCISCO. Matrimonio gay: el Papa invitó a diputados franceses a “abolir” la ley. | *TN.com.ar* | *Todo Noticias*, Buenos Aires, 15 jun. 2013b. Disponível em: <http://tn.com.ar/internacional/matrimonio-gay-el-papa-invito-a-diputados-franceses-a-abolir-la-ley_394962>. Acesso em: 16 jun. 2013.
- PETERSCHMITT, Luc. Le programme baconien des chimistes de la Royal Society. *Methodos. Savoirs et textes*, n. 8, 26 mar. 2008. Disponível em: <<http://methodos.revues.org/1683>>. Acesso em: 21 nov. 2014.
- PORSET, Charles. De la régularité en maçonnerie, Notes d'histoire. In: BAUER, ALAIN (Org.). *De la régularité maçonnique*. Paris: Edimaf, 1999. p. 23–45.
- PORSET, Charles. Luces radicales y masonería francesa. In: IGNACIO CRUZ, JOSÉ (Org.). *Masonería e Ilustración, Del Siglo de las Luces a la actualidad*. Valencia (España): Prensas Universitarias de Valencia, 2011. p. 63–73. Disponível em: <<https://books.google.com.ar/books?id=jufWVxJrcqC>>.
- QUOY-BODIN, Jean-Luc. *Le plaisir et la contrainte: sociétés mutines et libertines en France au XVIIIème siècle*. Paris: Éditions Edilivre AParis, 2009.
- RAFFI, Gustavo. *Con Papa Francesco nulla sarà più come prima. Chiara la scelta di fraternità per una Chiesa del dialogo, non contaminata dalle logiche e dalle tentazioni del potere temporale*. Roma: Grande Oriente d'Italia, 14 maio 2013. Disponível em: <<http://www.grandeoriente.it/comunicati/2013/03/il-gran-maestro-raffi-con-papa-francesco-nulla-sara-piu-come-prima.aspx>>. Acesso em: 31 maio 2013.
- RATZINGER, Joseph Aloisius; HAMER, Jean Jérôme. *Declaração sobre a maçonaria*. O Sumo Pontífice João Paulo II, durante a Audiência concedida ao subscrito Cardeal Prefeito, aprovou a presente Declaração, decidida na reunião ordinária desta Sagrada Congregação, e ordenou a sua publicação. Roma: Congregação para a Doutrina da Fé, 1983a. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19831126_declaration-masonic_po.html>. Acesso em: 14 jul. 2015.
- RATZINGER, Joseph Aloisius; HAMER, Jean Jérôme. *Declaración sobre la masonería*. Documento firmado por Cardenal Joseph Ratzinger Prefecto, y + Fr. Jean Jérôme HAMER, O.P. Arzobispo titular de Lorum, Secretario, con la mención: “El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al cardenal Prefecto abajo firmante, ha aprobado esta Declaración, decidida en la reunión ordinaria de esta Sagrada Congregación, y ha mandado que se publique”, Roma, en la sede de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 26 de noviembre de 1983. Roma: Congregación para la Doctrina de la Fe, 1983b. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19831126_declaration-masonic_sp.html>. Acesso em: 14 jul. 2015.
- RATZINGER, Joseph Aloisius; HAMER, Jean Jérôme. *Déclaration sur l'incompatibilité entre l'appartenance à l'Église et la franc-maçonnerie*. Document signé

- par Joseph, card. Ratzinger, Préfet, et + Fr. Jérôme Hamer, O. P., Secrétaire, avec la mention : « Le Souverain Pontife Jean-Paul II, dans l'audience accordée au cardinal préfet soussigné, a approuvé cette déclaration, qui avait été délibérée en réunion ordinaire de la Congrégation, et en a ordonné la publication », À Rome, au siège de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, le 26 novembre 1983. Rome: Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1983c. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19831126_declaration-masonic_fr.html>. Acesso em: 14 jul. 2015.
- RÉVAUGER, Cécile. De la franc-maçonnerie opérative à la franc-maçonnerie spéculative: ruptures, continuité, évolutions en Angleterre et en Écosse. *Bulletin de la Société d'Études Anglo-Américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, n. 52, p. 21-34, jun. 2001. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xvii_0291_3798_2001_num_52_1_1558>. Acesso em: 8 dez. 2011.
- RÉVAUGER, Cécile. English Freemasonry during the Enlightenment: how radical, how conservative? *Lumières, Revue du Centre interdisciplinaire bordelais d'étude des Lumières*, Presses Universitaires de Bordeaux. v. Lumières radicales et franc-maçonnerie, n. 22, p. 33-49, 2013.
- RÉVAUGER, Cécile (Org.). *Franc-maçonnerie et politique au siècle des Lumières: Europe-Amériques*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2006. Disponível em: <<https://books.google.com.ar/books?id=5RPyQAumWmgC>>. (Lumières, 7).
- RÉVAUGER, Cécile; PORSET, Charles (Org.). *Franc-maçonnerie et religions dans l'Europe des Lumières*. Paris: Honoré Champion, 1998.
- RIQUET, Michel. Conférence au Lion's Club de Rambouillet (24/11/1962). In: FERRER BENIMELI, JOSÉ ANTONIO (Org.). *El Contubernio judeo-masónico-comunista, Del satanismo al escándalo de la P-2*. Madrid: Istmo, 1982. p. 344.
- SOMMERS, Susan. Wilkes, John (1725-1797). In: RÉVAUGER, CÉCILE; PORSET, CHARLES (Org.). *Le Monde maçonnique des Lumières*. Paris: Honoré Champion, 2013. v. 3. p. 2802-2806.
- STEVENSON, David. Les premiers indices écossais. In: RÉVAUGER, CÉCILE; PORSET, CHARLES (Org.). *Franc-maçonnerie et religions dans l'Europe des Lumières*. Paris: Honoré Champion, 1998. .
- STEVENSON, David. *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Disponível em: <<http://books.google.com.ar/books?id=6WzkgXaSSeIC>>.
- STEVENSON, David; RÉVAUGER, Cécile. Écosse et franc-maçonnerie. In: MORÈRE, PIERRE (Org.). *Écosse et Lumières. Le XVIIIe siècle autrement*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble - ELLUG, 1997. p. 229-242. Disponível em: <<http://books.google.com.ar/books?id=AOuhyalUcYoC>>.

- STEWART, Trevor. English Speculative Freemasonry: Some Possible Origins, Themes and Developments. *Ars Quatuor Coronatorum: Transactions of the Quatuor Coronati Lodge*, n. 117, p. 116–182, 2004.
- TÖHÖTÖM, Nagy. *Jesuítas y masones, con una carta a su Santidad Paulo VI*. 1. ed. Buenos Aires: Edición del autor, 1963.
- TRAMPUS, Antonio. Droit. In: BEAUREPAIRE, PIERRE-YVES (Org.). *Dictionnaire de la Franc-maçonnerie*. Paris: Armand Colin, 2014. p. 71–73.
- TYSSENS, Jeffrey. Transnational Seculars: Belgium as an International Forum for Freethinkers and Freemasons in the Belle Epoque. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire - Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, v. XC, n. 4, p. 1353–1372, 2012. Disponível em: <https://www.academia.edu/2921937/_Transnational_Seculars_Belgium_as_an_International_Forum_for_Freethinkers_and_Freemasons_in_the_Belle_Epoque_Revue_Belge_de_Philologie_et_dHistoire_-_Belgisch_Tijdschrift_voor_Filologie_en_Geschiedenis_XC_2012_4_pp_1353-1372>. Acesso em: 18 dez. 2014.
- UNITED PRESS. *Anuncio del Vaticano sobre la masonería*. [S.l.: s.n.], 11 mar. 1968.
- VAR, Jean-François. Le Manuscrit Dumfries n°4, c. 1710. In: TRISTAN, FRÉDÉRIK (Org.). *La franc-maçonnerie: documents fondateurs*. Paris: Éditions de L'Herne, 1992. p. 137–169.
- VESIN, Pascal. *Être frère, rester père. Prêtre ou franc-maçon: pourquoi choisir?* Paris: Presses de la Renaissance, 2014. Disponível em: <<http://www.plon.fr/ouvrage/etre-frere-rester-pere/9782750907884>>. Acesso em: 16 set. 2013.
- WARD, Eric. The Birth of Freemasonry. *Ars Quatuor Coronatorum: Transactions of the Quatuor Coronati Lodge*, London: Quatuor Coronati Lodge. n. 91, p. 77–100, 1978.
- WEISS, Charles. *Mémoire sur les protestants de France au XVIIe siècle*. [S.l.]: Felix Alcan, 1851. Disponível em: <<https://books.google.fr/books?id=VbcDAAAAMAAJ&hl=es>>. (Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, compte rendu, 10).

A construção de imagens de D. Carlos Luiz d'Amour durante as visitas pastorais pela Diocese de Cuiabá em 1885 e 1886

Jérri Roberto Marin¹

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.29102

Resumo: O artigo analisa as imagens construídas acerca do bispo D. Carlos Luiz D'Amour e da sua gestão durante as duas visitas pastorais que realizou em 1885 e 1886 ao norte e ao sul da diocese de Cuiabá. As fontes são os relatórios das viagens que foram publicados em 1886 e 1890. A criação da imagem pública oficial era organizada a partir da iniciativa de D. Carlos e do clero. As obras eram apologeticas, edificantes, com ênfase nos predicados e nas virtudes excepcionais que tinham como moldes as vidas dos santos, criando-se um eficiente instrumento de propaganda. D.Carlos nunca se descuidava da sua imagem, que atendia às exigências de ostentação do poder episcopal. Ainda, preocupava-se em fortalecer sua imagem pública apenas com olhares positivos, como convém às versões oficiosas de vida modelar e de um mandado divino. Os rituais, a pompa, as cerimônias e as insígnias, como aparatos teatrais, foram utilizados para representar e encenar o poder que efetivamente exercia, transformando o bispo em ícone maior e símbolo dileto da Igreja Católica e do Estado. As construções de imagens procuravam também rebater as críticas a D. Carlos, as quais ressaltavam aspectos seus negativos.

Palavras-chave: Imagens; D. Carlos Luiz D'Amour; Visitas Pastorais; Poder.

The construction of images of bishop d. Carlos Luiz d'Amour during his visits by the Cuiabá Diocese in 1885 and 1886

Abstract: This article analyzes the images constructed about bishop Carlos Luiz D'Amour and his management during the two pastoral visits made in 1885 and 1886 to the north and south of the Diocese of Cuiabá. The sources are the travel reports that were published in 1886 and 1890. The creation of official public image was organized on the initiative of bishop Carlos and clergy. The travel reports were apologetic, edifying, emphasizing the predicates and the exceptional virtues based on the lives of the saints, creating an effective marketing tool. The bishop Carlos Luiz was never careless about his image, which met their requirements of ostentation of episcopal power. Besides, He was

¹ Professor associado da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Curso de História, Centro de Ciências Humanas e Sociais. Professor da Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados. E-mail: jerrimarini@bol.com.br

concerned about strengthening his public image only with positive looks, as befits the unofficial versions of life model and a divine mandate. The rituals, the pomp, the ceremonies and insignia, such as theatrical devices, were used to represent and act out the power effectively exercised, transforming the bishop in the most beloved icon and symbol of the Catholic Church and the State. The construction of images also sought to rebut criticism of Carlos Luiz, which highlighted his negative aspects.

Keywords: Images; D. Carlos Luiz D'Amour; Pastoral Visits; Power.

La construcción de imágenes d. Carlos Luiz d'Amour durante las visitas pastorales por la Diócesis de Cuiabá en 1885 y 1886

Resumen: El artículo analiza las imágenes construidas sobre el obispo Luiz Carlos D'Amour y su gestión durante las visitas pastorales efectuadas en 1885 y 1886 en el norte y sur de la Diócesis de Cuiabá. Las fuentes son los diarios de viajes, que fueron publicados en 1886 y 1890. La creación de la imagen pública oficial fue organizada por iniciativa del obispo D. Carlos y del clero. Las obras elogian a D. Carlos y resaltan sus cualidades y virtudes excepcionales y lo tenían como modelo la vida de los santos, y se convirtieron en una herramienta de propaganda de su administración. Carlos siempre cuidó su imagen, ya que cumplía con los requisitos de la ostentación del poder episcopal. También estaba preocupado en reforzar su imagen pública con aspectos positivos, como corresponde a las versiones no oficiales de modelo de vida y de un mandato divino. Los rituales, la pompa, las ceremonias, las insignias, y los dispositivos de teatro se utilizaron para representar e interpretar el poder ejercido efectivamente, transformando al obispo en el más amado ícono y en símbolo de la Iglesia Católica y del Estado. Los edificios de las imágenes también pretendían refutar las críticas de D. Carlos, que resaltaban sus aspectos negativos.

Palabras clave: Imágenes; D. Luiz Carlos D'Amour; Visitas Pastorales; Poderes.

Recebido em 03/08/2015 - Aprovado em 30/09/2015

Este artigo analisa as imagens construídas do bispo D. Carlos Luiz D'Amour e da sua gestão durante duas visitas pastorais que realizou na diocese de Cuiabá. Em 1885, o bispo visitou o território ao norte da diocese, tendo percorrido 70 léguas entre 26 de setembro e 12 de novembro. Foram visitadas as freguesias de Nossa Senhora da Guia, Nossa Senhora das Brotas, Nossa Senhora do Rosário, Vila Diamantino e a povoação da Aldeia. Em 1886, com 48 anos², visitou o sul da diocese durante cinco meses e vinte e um dias, quando foram percorridas 650 léguas e visitadas as freguesias de Livramento, Poconé, São Luís de Cáceres, Corumbá, Miranda, Santa Rita de Nioaque e as povoações de Vacaria e Campo Grande.

O objetivo deste trabalho é enfocar as construções discursivas a respeito do bispo D. Carlos, como um todo. Seguindo os percursos de Balandier (1982), Geertz

² Em Poconé, no dia 11 de junho de 1886, D. Carlos completou 49 anos de idade (LUZ, 1979).

(1985), Boureau (1991) e Burke (1994), a preocupação é enfocar as imagens individuais criadas durante as viagens, a fim de revelar a imagem pública do bispo, veiculada em sua época.

O relatório da viagem pastoral realizada ao sul da diocese foi escrito pelo secretário particular do bispo, o cônego Bento Severiano da Luz; e o relatório da viagem realizada ao norte foi realizado pelo monsenhor José Joaquim Graciano de Pina e pelos cônegos Antonio Henrique de Carvalho Ferro, José Joaquim dos Santos Ferreira e Bento Severiano da Luz. Nesses relatórios, foram narrados os principais acontecimentos e realizações do bispo, embora tenham sido realizadas anotações sobre os demais membros das comitivas. Os relatórios foram publicados em dois folhetos denominados *Itinerário da visita pastoral*. O primeiro data de 1886 e foi impresso em Cuiabá, na *Typographia de Emilio do E. S. R. Calbau*, contendo 81 páginas. O segundo relatório foi impresso na Bahia, em 1890, constituído por um volume de 265 páginas (MESQUITA, 1927, p. 22).³

Os principais acontecimentos das viagens também foram retratados em poemas, cartas dirigidas ao bispo e reportagens publicadas em jornais, sempre com retóricas triunfalistas e de louvor. A ampla divulgação da viagem e dos relatórios celebrava e eternizava o acontecimento, afirmava e glorificava a pessoa do bispo, sua posição hierárquica e autoridade, assim como suas conquistas no campo da religião e a sua determinação para cristianizar e defender a Igreja Católica dos inimigos, a fim de civilizar as terras mato-grossenses. Enfim, a história das viagens pastorais convergiu para o bispo, centro para onde deveriam ser dirigidas todas as atenções.

O exame dos dois relatórios das viagens pastorais revela a preocupação e o incentivo organizacional ao trabalho sistemático de registrar os acontecimentos das viagens, de publicar, de divulgar as virtudes do homenageado, de expurgar o que pudesse comprometer a imagem de D. Carlos e de revidar os argumentos e as críticas dos anticlericais e dos concorrentes religiosos. Ou seja, a autoridade, a grandeza e a administração de D. Carlos Luiz eram importantes fatores para ostentação de seu poder, devendo ser promovidas indefinidamente, a fim de defendê-lo das críticas que constantemente recebia.

As publicações eram modestas, apesar do expressivo número de páginas. Elas foram amplamente divulgadas na época, eternizando as memórias das viagens e procurando criar uma opinião favorável ao respeito do bispo. Os públicos a que se destinavam essas propagandas eram os mato-grossenses, construindo uma imagem positiva de D. Carlos. Já aos demais brasileiros e aos estrangeiros, especialmente autoridades e membros da hierarquia eclesiástica, eram importantes por promoverem sua reputação, divulgarem positivamente suas ações, justificarem sua nomeação ao cargo e até por pleitearem a sua ascensão ao arcebispado ou a transferência para outra diocese mais importante e à posteridade, pois D. Carlos deveria prestar contas de suas ações a todas as eras, eternizando seus feitos e sua fama.

³ Posteriormente, Luis-Philippe Pereira Leite, na obra *Bispo do Império* (1979), incluiu os relatórios das duas visitas pastorais.

Ao articular uma propaganda, transformava-se os relatórios das viagens pastorais em *monumentos*, isto é, esforços para impor determinadas autoimagens de si, não somente para seus contemporâneos, como também para a posteridade. Segundo Le Goof (1990), os *monumentose* evocam o passado, perpetuam as recordações – voluntárias ou involuntárias – e são legados à memória coletiva. Ou seja, são um produto da sociedade que o fabricou, segundo as relações de força daqueles que detinham o poder. Nesse sentido, é necessário desmontar, demolir e desestruturar essas construções e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos, pois estão investidas de intencionalidade. O desejo era sempre o de impressionar, de construir uma imagem intangível, de mostrar que o bispo era uma pessoa qualificada, de apresentar imagens favoráveis de sua gestão e de celebrar a grandeza de ser a maior autoridade sobre a Igreja Católica em Mato Grosso. Construía-se o que Bourdieu (1989) chamaria de *capital simbólico*.

A criação da imagem pública oficial era organizada a partir da iniciativa de D. Carlos e de pessoas próximas. Como decorrência, foram produzidos textos apologeticos e edificantes, com ênfase nos predicados e nas virtudes excepcionais, que tinham como moldes as vidas dos santos. A confecção de relatórios e sua posterior publicação foram encomendadas e patrocinadas pelo bispo e pelo governo provincial, criando-se um eficiente instrumento de propaganda que atendia as exigências de ostentação do poder episcopal e do fortalecimento de sua imagem pública com olhares positivos, como convém às versões oficiosas de vida modelar e de um mandado divino.

Os relatórios das viagens pastorais ao sul e ao norte da diocese foram publicados após a autorização de D. Carlos. Luz (1979) concordou em publicá-las devido as reiteradas insistências de amigos e, sobretudo, da aprovação do bispo. Como protetor “de quem trabalha”, teria dado um “benévolo e paternal sim” (LUZ, 1979, p. 68). A publicação dos acontecimentos da viagem ao norte também foi creditada ao bispo, que teria recomendado e elogiado o texto (PINA et al., 1979, p. 206-207).

Os autores propõem-se enaltecer os feitos de D. Carlos ao publicarem os relatórios e as imagens veiculados e controlados por ele. Nesse sentido, foram refêns do poder em termos de reunir qualidades e virtudes que o aproximavam da perfeição. Por outro lado, havia também um público leitor interessado nos relatórios para inteirarem-se sobre Mato Grosso e sobre D. Carlos.

As construções das imagens de D. Carlos durante as duas viagens pastorais foram produções coletivas, que envolveram muitas pessoas, como o seu secretário particular, membros do clero, militares que acompanharam a comitiva episcopal, jornalistas, alfaiates, mestres-de-cerimônia, entre outros. Ou seja, ele não governava sem a orientação e o auxílio de inúmeras pessoas que se preocupavam em glorificá-lo e em defendê-lo. Entre os padres que participaram da comitiva, estavam os cônegos Bento Severiano da Luz e José Joaquim dos Santos Ferreira. O cônego Luz foi designado ao cargo de seu secretário particular e tinha a estima e a consideração de D. Carlos, tendo ambos reputações muito próximas: homens austeros, trabalhadores, conservadores e disciplinadores. O cônego Ferreira era considerado um “experimentado disciplinador,

que se afligia por qualquer coisa, tendo quase sempre a paciência alterada” (LUZ, 1979, p. 131).

O cônego Bento Severiano da Luz teve um papel importante na confecção dos dois relatórios e foi o secretário particular de D. Carlos durante as duas visitas. Esse cargo e a função de redator eram relevantes e demonstravam que, como subordinado imediato, era protegido e de confiança do bispo, quem via nele uma “esperança para a Igreja, um bello talento a ser cultivado e aproveitado” (MESQUITA, 1927, p. 8).⁴ Ou seja, D. Carlos empenhava-se em construir uma sólida carreira que o habilitasse a conquistar cargos mais elevados na hierarquia eclesiástica brasileira. Segundo Miceli (1988, p. 35-42), os dividendos da operação publicitária revertiam em favor do autor, pois ampliavam sua possibilidade de ascensão ao episcopado. Como decorrência da sua posição ocupacional e hierárquica, o cônego Luz estava comprometido com a construção de imagens oficiais.

Cuidar da imagem era uma preocupação de todos os bispos, e D. Carlos tinha no episcopado brasileiro da época inúmeros modelos para se inspirar. No contexto das reformas católicas e de ofensiva institucional, essa construção da imagem estava associada à transmissão de valores sociais, políticos e, sobretudo, religiosos, além de afirmar a proeminência da Igreja Católica sobre a sociedade. O desejo de glória era um dos maiores anseios do episcopado, tendo favorecido as atividades de registro e a publicação de obras que afirmavam seus poderes e suas iniciativas. As diferenças entre D. Carlos e os bispos das dioceses mais ricas e estruturadas eram os recursos econômicos e os meios que poderiam ser investidos na construção de suas imagens.

A realização das viagens e a confecção de relatórios com sua publicação inserem-se num contexto de defesa da pessoa, da autoridade e da administração de D. Carlos, a partir da construção de imagens positivas e de defesa das críticas que recebia. Os interlocutores, pessoas da época, interpretaram essas imagens e as cerimônias de diferentes formas, podendo aceitá-las ou não. Muitas pessoas criticavam seu estilo de mando e os seus projetos de reformar a sociedade mato-grossense.

As viagens pastorais envolviam vários meses de deslocamento, tinham custos humanos e econômicos elevados e exigiam um bom planejamento. D. Carlos não se descuidava dos rituais e dos cerimoniais, e suas aparições sempre eram grandiosas e triunfais. Ostentar um estilo de mando, o lugar na hierarquia eclesiástica, o fausto, a ostentação e o protocolo eram valorizados para reforçar sua autoridade, reputação e poder, aumentando sua glória tanto para os contemporâneos, como para a posteridade. Segundo Balandier (1982, p. 10), as manifestações do poder não se acomodam com a simplicidade. A teatralização e a ostentação do poder aos olhos do público, durante todo o percurso, também encenavam o desejo de disciplinar, de cristianizar a sociedade mato-

⁴ Após estudar no Seminário da Conceição, em Cuiabá, foi ordenado padre em 1880 e logo foi nomeado cônego da catedral, apesar de ser recém-ordenado. Também se tornou professor de português, francês e latim no Seminário. Em 1887, recebeu o título honorífico na Ordem de Cristo, com a dignidade de cavaleiro e, em 1892, tornou-se sócio-correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Em 1889, foi enviado a Roma para estudar na Pontifícia Universidade Gregoriana, onde iria doutorar-se em Direito Canônico. Porém, problemas de saúde mental interromperam seus estudos e, ao retornar ao Brasil, tornou-se pároco até sua morte, em 1917 (MESQUITA, 1927, p. 7-17).

grossense e de perpetuação da ordem. Ou seja, a magnificência tinha funções políticas, e articular uma propaganda para exaltar a sua pessoa e a sua administração era importante e fundamental para a eficácia simbólica do poder.

A simples presença do bispo provocava um grande impacto e as reações eram diversas, oscilando entre uma pessoa sagrada e divina, até um homem comum, íntimo e acessível. D. Carlos era descrito com frequência em meio ao povo, interrompendo seus afazeres com frequência para dedicar-se aos diocesanos. À semelhança de Jesus Cristo e do bom pastor, sempre estava solícito para abençoar, distribuir esmolas, consolar e aconselhar (PINA et al., 1979, p. 215-216). As obrigações e conveniências sociais que deveriam ser cumpridas pelo bispo reforçavam sua constância irredutível, que nunca desanimava ou se acovardava (LUZ, 1979, p. 147, 149). D. Carlos teria sido persuadido a excluir o povoado de Campo Grande do roteiro, porém permaneceu resolutos no seu propósito (LUZ, 1979, p. 139). Assemelhava-se a Jesus Cristo, não media esforços para conhecer seu rebanho e para ensinar as verdades da Igreja.

A iniciativa de realizar as viagens foi considerada heroica, em virtude das dificuldades inerentes ao empreendimento, a exemplo das longas distâncias a serem percorridas, da inexistência de infraestrutura e dos perigos, tais como ataques de animais selvagens, doenças, quedas de cavalos e os obstáculos naturais. Foi valorizado também o fato de ser o primeiro bispo a realizar visitas pastorais em Mato Grosso. Ao serem descritos os impasses e incidentes que enfrentavam, estavam valorizando a apresentação de D. Carlos como empreendedor e apostólico. Os obstáculos à ação missionária e à sua permanência seriam desafios a serem superados por ele. Não foram descritas suas fraquezas, seus medos e suas queixas, mas apenas sua força, determinação, coragem, onipotência, entre outras qualidades e adjetivos, e o seu triunfo sobre os elementos externos. Apesar das dificuldades, D. Carlos sempre foi cercado de requintes, confortos e cuidados próprios dos negócios estratégicos da Igreja Católica. Ao bispo, foram reservados os melhores cavalos sempre foi bem recebido, e todos se esmeravam em atendê-lo em todas as suas necessidades (LUZ, 1979, p. 156, 161).

D. Carlos, como personagem principal, interpretou diferentes papéis e utilizava inúmeras técnicas teatrais diante das mais diversas situações. Suas aparições, os cerimoniais, os rituais, a etiqueta e as homenagens que recebia eram carregados de simbologias e inseriam-se na política de reforço e de consolidação da sua posição, do seu prestígio, do seu poder e da ratificação das distinções diante das demais pessoas, dando provas do valor absoluto da sua existência. Era também uma estratégia para converter e reforçar o catolicismo entre os mato-grossenses, para incentivá-los a amarem o bispo e a ele obedecerem, a fim de reafirmar a importância da Igreja Católica na sociedade.

Havia a preocupação em deixar boas impressões nas pessoas com quem interagia, como forma de criar um modelo de pai, de pastor, de amigo do povo e dos necessitados, de homem culto e civilizado, de trabalhador incansável, de excelente administrador da Igreja Católica em terras mato-grossenses, de representante do governo da província e de D. Pedro II e de autoridade episcopal; modelos em que os católicos poderiam se inspirar. Suas virtudes foram listadas a fim de glorificar D. Carlos, que era

representando como ilustrado, benévolo, piedoso, paciencioso, amável, caridoso, paternal, conselheiro, consolador, justo, honrado, laborioso, virtuoso, educador, prudente, refinado e benigno (LUZ, 1979, p. 67).

O pronome de tratamento “Vossa Excelência Reverendíssima” reforçava o elevado posto hierárquico que ocupava na Igreja Católica e na sociedade, ou seja, um homem distinto e importante. Luz (1979, p. 67-68) como “obediente e reverendíssimo súdito”, considerava-se grato e orgulhoso por pertencer ao clero da diocese governada por um “santo Prelado, em cuja nobilíssima pessoa venera, a par de esclarecida sabedoria, a prudência com que põe em prática as mais preclaras virtudes e com que dá exercício a todas as admirações, a todos enchendo de gratidão e esperança” (LUZ, 1979, p. 67-68).

D. Carlos se preocupava em fazer tudo com muita ênfase, sobretudo quando nas cerimônias em que havia a participação de autoridades e do povo. Seus movimentos e gestos eram espetaculares, pois se utilizava de recursos teatrais. Seu caminhar, por exemplo, tinha passos lentos e majestosos, impondo respeito e veneração. Aulas de oratória, de dicção e de teatro faziam parte dos currículos ensinados nos seminários. Ali, os seminaristas aprendiam também a arte da simulação e da dissimulação, a fim de manterem um permanente comportamento formal. A serenidade e a dignidade eram qualidades extremamente valorizadas.

A opinião social tinha peso significativo na boa sociedade da época, a partir da qual procurava-se não colocar em risco as identidades de representante da elite eclesiástica e do Estado, de bispo, de homem honrado e civilizado, a fim de impor sua autoridade e incentivar a obediência. Cada detalhe da etiqueta, do cerimonial e do ritual e o permanente ar solene eram planejados e construíam sua auto-apresentação ostentatória de uma autoridade sagrada, estando essa posição de poder subjugada à confirmação e à aceitação por parte dos outros. Nem todos tinham imagens idênticas de D. Carlos ou a interpretavam e compreendiam da mesma forma.

D. Carlos se esmerava para impressionar por meio do porte, do caminhar, dos gestos, das vestimentas, da dicção e da oratória. Ele agia como um ator cuja pessoa era sagrada sempre que estava diante do público, ou seja, com formalidade. As vestimentas e os objetos vinculados à autoridade episcopal também se tornavam sagrados porque o representavam. O desembargador Ernesto Borges testemunhou a Leite (1979, p. 271) que se lembrava de D. Carlos durante as missas na catedral metropolitana, quando vestia vestes talares e entrava solenemente com o porte ereto, com passos pausados “infundindo respeito e consideração”.

Burke (1994, p. 24), ao analisar Luís XIV, afirmou que “o rei como seus conselheiros tinham consciência dos métodos pelos quais as pessoas podem ser manipuladas por meio de símbolos. [...] Contudo, os objetivos com que manipulavam os demais eram obviamente escolhidos a partir do repertório oferecido pela cultura do seu tempo”. D. Carlos orgulhava-se do elevado posto que ocupava na hierarquia eclesiástica e sua erudição permitia falar com alguém extraordinário. O objetivo era comover e sensibilizar a assistência para que se identificassem com ele, com suas diretrizes e com os seus discursos.

D. Carlos nunca se descuidava da sua imagem e em suas aparições oficiais, pois havia grande preocupação com o que era veiculado. Ele investiu muito tempo realizando rituais de diferentes tipos. Em muitas situações sacrificou-se para manter a pompa e o cerimonial, como por exemplo, aparecer em público sempre paramentado pontificalmente, trocar de vestes com frequência para tomar os paramentos próprios para celebrar as missas. Nas cerimônias de encomendação dos falecidos, vestia paramentos pretos, apesar do calor de Mato Grosso e das distâncias entre as igrejas matrizes e os cemitérios (PINA et al., 1979, p. 207-209). Ou seja, as vestimentas e a sua troca de acordo com cada situação eram importantes e faziam parte da ostentação simbólico-espetacular do poder religioso.

As chegadas e as despedidas do bispo eram por si só motivos de celebrações solenes que seguiam o modelo do triunfo romano. Eram acontecimentos formais que tinham as devidas magnificências, com discursos de louvores à sua pessoa e à sua iniciativa, com demonstrações de lealdade e de homenagens. A parte festiva era marcada pelas bandas, salvas, fogos de artifício e pelo toque dos sinos das igrejas. No dia 29 de maio de 1886, por exemplo, às 8 horas da manhã, ocorreu a cerimônia de despedida de D. Carlos, pois se daria o início oficial da viagem ao sul da diocese. Inúmeras autoridades civis e militares foram até o porto de Cuiabá, entre elas Joaquim Galdino Pimentel, presidente da Província. Também estiveram presentes pessoas consideradas como “distintas” (Chefe de Polícia, Jis de Direito da Comarca, Comandantes dos batalhões 8^a e 21^a de infantaria, Chefes de Repartição), além de uma grande multidão, “que cortavam o caminho a fim de receber a benção do virtuoso Prelado e beijar-lhes a mão”. Os militares do Arsenal de Guerra fizeram continência e tiros de salva foram disparados. Esse acontecimento e os rituais foram registrados como pomposos, pois D. Carlos recebia homenagens e a submissão das autoridades civis e militares, a partir do que se criava a imagem de um bispo que era amado pelo povo e que empreendia uma viagem heroica, representando os poderes espiritual e temporal.

Em meio ao jogo político e simbólico, sua itinerância reafirmava seu direito de apropriar-se do espaço e das fronteiras de sua extensa diocese, pois ele a administrava da longínqua sede episcopal, em Cuiabá. Elias (2001, p. 133), ao analisar a corte de Luís XIV, afirmou que “o povo não acredita em um poder que, embora existindo de fato, não apareça explicitamente na figura de seu possuidor. É preciso ver para crer.” Por meio da visita, D. Carlos tomava posse de sua extensa diocese, cujo território aumentara devido a fixação das fronteiras do Brasil com o Paraguai e com a anexação de terras paraguaias.

A chegada do bispo a cidades, povoados e propriedades rurais era sempre solene e festiva, como convinha à importante autoridade. Algumas vezes, inúmeras pessoas, a cavalo, recebiam a comitiva episcopal e faziam parte do cortejo que entrava de forma festiva e era recebida pela população local. Na freguesia de Nossa Senhora das Brotas, por exemplo, duzentas pessoas receberam a comitiva, tendo à frente o professor da escola pública e seus alunos, as autoridades e o pároco. Após, formaram-se duas alas e o bispo apeou do cavalo cumprimentando a todos e dando o anel a beijar. Posteriormente,

outras pessoas passaram a fazer parte da multidão que o acompanhou até a sua residência (PINA et al., 1979, p. 210).

As entradas solenes assumiam, com frequência, formas triunfais e ritualizadas para consagrar os poderes espiritual e temporal de D. Carlos, pois tanto as autoridades locais quanto as pessoas comuns faziam inúmeras reverências durante a sua passagem, mostrando respeito e submissão ao bispo. Era uma oportunidade de as autoridades e de os diocesanos verem o bispo de perto, de cumprimentá-lo, de receberem sua benção e de tocá-lo, por considerarem sua pessoa sagrada, um representante de Deus e de Jesus Cristo e de santo e com poderes de curar enfermidades. Enfim, eram espetáculos que tinham grande impacto sobre o imaginário da população.

A expectativa da chegada da comitiva era grande e todos se preparavam para recebê-la com antecedência. As boas vindas solenes eram patrocinadas e organizadas pelos poderes locais e pela sociedade, os quais supervisionavam todos os detalhes, desde a decoração de ruas, igrejas e da residência provisória do bispo. A busca do luxo e do esplendor tinham objetivos políticos, pois se criavam imagens oficiais e idealizadas dos locais visitados. Havia a preocupação das lideranças locais e das elites em criar imagens de uma população católica, civilizada, moderna, urbana e progressista. Esses aspectos estavam associados à educação e ao bem viver em sociedade, pois se naturalizaram nas relações cotidianas comportamentos e hábitos sociais refinados e civilizados. Os investimentos financeiros para a realização dessas cerimônias eram grandes, podendo ser em banquetes, fogos de artifício, contratação de músicos, decoração, etc.

As festas deveriam ser grandiosas para não serem esquecidas. Havia a preocupação em colorir a cidade com lençóis e colchas estendidos nas janelas, com a decoração e iluminação das ruas à noite e com os edifícios religiosos com adornos e flores, a fim de impressionar os ilustres visitantes, assim como para comemorar e oficializar aquelas datas e garantir a importância da ocasião. Apenas uma vez a expectativa de uma recepção solene foi frustrada, dando lugar a desencantos, pois a chegada triunfal não ocorreu. No povoado de Canga, ninguém tinha conhecimento da chegada do bispo e quando a comitiva chegou de surpresa encontrou todas as casas fechadas e a porta da igreja fechada. Os moradores, surpreendidos pela visita de desconhecidos e temendo ser um grupo armado que percorria a região com a intenção de roubar, esconderam-se nas casas e nas matas. Luz (1979, p. 85) relatou que, depois de algum tempo, somente “um homem apareceu-nos”. Posteriormente, o retraimento dos moradores diminuiu e as cerimônias puderam ser realizadas.

Ao entrar na freguesia de Nossa Senhora do Rosário, D. Carlos foi saudado com fogos de artifício, pela banda de música e por repiques do sino da igreja matriz. As ruas estavam enfeitadas com flores e folhas e com diversos arcos de ramagens. As janelas das casas estavam ornadas com tecidos, bandeiras e flores. O regozijo era geral e, enquanto a pessoas davam vivas, ouvia-se o sino, os fogos de artifício e o hino nacional. A casa onde o bispo iria se hospedar tinha seu interior decorado com flores e folhas e na porta de entrada tinha o dístico *Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis* (O bom pastor dá a vida

pelas suas ovelhas).⁵ À noite, a cidade o recebeu e durante toda a sua permanência continuou com as casas iluminadas e as janelas decoradas, com o toque dos sinos, com os fogos de artifício e com a banda de música percorrendo as ruas. Após a entrada solene do bispo, a banda continuava a executar, à porta da residência episcopal, variado repertório de músicas, sempre com numerosa assistência de pessoas (PINA et al., 1979, p. 217-218, 222).

Em Diamantino, D. Carlos foi recebido por 50 cavaleiros e a aproximação da vila foi anunciada por grande quantidade de fogos que iluminavam a festa e com o toque do sino. Ao entrar solenemente, como de costume, a banda de música executou o hino nacional. O espetáculo seduzia pelo conjunto de ações simultâneas: o tropel dos cavalos, o estrondear das girândolas eo som da banda e do sino. Na rua do Capim, as casas, em toda a sua extensão, estavam ornadas com juncadas de flores e folhas, e as janelas ostentavam colchas e armamentos multicoloridos. A rua foi decorada também por quatro arcos do triunfo provisórios erigidos para a entrada do bispo, com uma faixa que trazia a seguinte inscrição em língua portuguesa: *Homenagem do povo diamantinense ao virtuoso bispo desta diocese D. Carlos Luiz D'Amour pela sua feliz visita a esta vila*. Esta fraseo homenageava e destacava sua magnificência e uma das suas qualidades, a virtude. No primeiro arco, dois meninos, elegantemente vestidos, atiravam flores durante a passagem do bispo e no último arco, mais próximo da residência, dois meninos “vestidos a índio” também lançaram flores. Em frente da residência episcopal, havia um coreto do qual se erguiam três arcos decorados que atravessavam a rua. Após a entrada na residência, a banda ocupou uma das salas e tocou até o anoitecer, enquanto centenas de pessoas vinham beijar o anel episcopal. À noite, as casas foram iluminadas, a banda voltou a tocar em frente a residência, com numerosa assistência, enquanto os sinos repicavam e fogos de artifícios estrugiam. No dia seguinte, após a missa, o bispo foi à Câmara Municipal para ser homenageado (PINA et al., 1979, p. 225-229). Uma das cerimônias que impressionou, e que D. Carlos fez questão de conferir, foi o batizado de seis crianças indígenas. Por ocasião de se derramar a água sobre a cabeça de cada um deles, a banda tocou, os sinos foram repicados e fogos de artifício foram queimados. Autoridades e famílias ilustres de Diamantino foram os padrinhos e as testemunhas (PINA et al., 1979, p. 233-234).

Os arcos do triunfo, por onde passavam o bispo e a comitiva episcopal, expressavam a importância da situação. As decorações eram variadas, em geral com flores e ramadas. Na fazenda Passa Tempo, localizada no sul da diocese, na região conhecida como campos de vacaria, onde a comitiva pernitoou por quatro dias, em frente à casa, foram erguidos dois arcos com flores e frutas. O segundo arco estava assentado sobre “colunetas pintadas de azul entrelaçadas de ramos verdes, dos quais pendiam bonitas pencas de laranja, e na parte superior uma tabuleta com esta inscrição: Bendito seja aquele que vem em nome do Senhor”. D. Carlos foi recebido por duas alas de senhoras e, ao passar por elas a pé, lançava bênçãos. Durante toda a permanência da comitiva episcopal,

⁵O uso do latim, em vez do vernáculo, dificultava a compreensão do dístico e da exaltação do bispo presente nos seus dizeres.

muitas pessoas foram visitar o bispo “e o aperto era enorme e espantoso o fervilhar de homens, mulheres e crianças indo e vindo até alta noite” (LUZ, 1979, p. 175).

Após a entrada solene e festiva, ou no dia seguinte, inúmeras pessoas dirigiam-se à residência episcopal e se iniciava o cortejo à igreja matriz ou ao local onde seria celebrada a missa. O bispo sempre era o protagonista. Na Freguesia de N. S. da Guia, os rituais foram realizados com toda a pompa, etiqueta e formalidade:

S. Exa. Rvma., paramentado pontificalmente, seguiu debaixo do pátio à Igreja Matriz, e chegando à porta principal, ajoelhou-se sobre um coxim e osculou a imagem do Senhor Crucificado, que lhe foi apresentada pelo mesmo Reverendo Vigário, e depois de tomado água benta e ser turificado, encaminhou-se para a Capela-mor ao som dos cânticos prescritos pelo Cerimonial dos Srs. Bispos, findos os quais o Reverendo Pároco repetiu as preces e a oração própria desta solenidade. Logo os cantores entoaram a antífona da padroeira. Terminada a qual a S. Exa. Rvma. Subiu ao altar, e depois de o ter beijado foi ao lado da Epístola cantar a respectiva oração. Findo esse ato, S. Exa. Rvma. Tomou os paramentos próprios para celebrar o Santo Sacrifício da Missa (PINA et al., 1979, p. 208).

Na freguesia de Nossa Senhora das Brotas, ocorreram solenes ofícios em sufrágio da alma do bispo antecessor, D. José Antonio dos Reis. A igreja foi toda ornamentada com motivos fúnebres. Abaixo do arco, foi erguido uma “majestosa eça” em que estavam colocadas as insígnias do finado. As cerimônias duraram dois dias e a população local teria ficado muito impressionada, pois nunca tinha presenciado algo semelhante. No primeiro dia, rezou-se um terço e no segundo foi celebrada uma Missa de *Requiem*. Posteriormente, os presentes dirigiram-se ao cemitério e o bispo fez a absolvição do túmulo de acordo com o que prescrevia o Pontifical Romano (PINA et al., 1979, p. 220-221). Após o término de cada cerimônia, o bispo retirava-se para a residência episcopal, acompanhado por todas as pessoas que assistiram aos atos religiosos (PINA et al., 1979, p. 208).

O caráter teatral e monumental das cerimônias e dos rituais prescritos no Pontifical, a valorização da pompa, do esplendor, da formalidade e do brilho exterior objetivavam comover os interlocutores, que pareciam tomados pelo êxtase que era festivo, religioso e profano. Em uma sociedade em que a maioria da população era analfabeta, o aparato cênico e teatral eram importantes para disciplinar, representar e encenar o poder e a autoridade episcopal no espaço público. Segundo Luz (1979, p. 70), aos olhos do público, teriam sido “majestosos espetáculos”, que comoviam e entusiasmavam, pois muitos exclamavam “Oh, Santa Igreja de Jesus Cristo! Quanto és grande, quanto és sublime, quanto és admirável em tuas obras.” Ou seja, confirmavam tanto a existência de Deus, como o poder e a grandeza da Igreja Católica. Era, sobretudo,

a afirmação dos poderes do bispo. A visita pastoral era um tempo de clemência e mercês, todos eram seus filhos diletos que deveriam subornar-se às hierarquias superiores.

A interrupção do cotidiano, devido à presença episcopal, era garantida por uma agenda com inúmeras programações. Os dias ficavam mais animados com os festejos e com todo o aparato que era criado para comemorar sua chegada. As festividades extrapolavam o componente religioso, com divertimentos cotidianos. Nas ruas ou nas sacadas, muitos aproveitavam a ocasião para assistir aos espetáculos e para reverenciar D. Carlos. Essa proximidade era considerada um privilégio. Outros iam acompanhar os cortejos ou se colocavam diante da presença episcopal por curiosidade (pois nunca tinham visto um bispo), para admirá-lo, por considerarem-no uma pessoa sagrada, estando a fim de obter benesses e presentes. Muitas famílias buscavam estabelecer laços de parentesco e obter prestígio e distinção ao convidar D. Carlos como padrinho de batismo. Luz (1979) procurava reforçar a presença de multidões que participavam dos cerimoniais, reforçando a imagem de um bispo amado pelos diocesanos e que se sacrificava pela causa da Igreja Católica. Dessa forma, idealizava a figura episcopal ao reforçar a imagem de proximidade do bispo com os fiéis e de que ele ouvia os problemas e as aflições desses fiéis.

Durante toda a visita o rebuliço era constante e com os inúmeros festejos. Eram leilões, batuques, eventos cívicos, cavalcadas, congadas, entre outros. As bandas de músicas mostravam seus repertórios, davam-se salvas de tiros, repicavam-se os sinos, iluminavam-se as casas à noite e aconteciam espetáculos de fogos de artifício. Os escravizados estavam autorizados a festejar e a realizar as congadas (LUZ, 1979, p. 97). Em Poconé, o bispo teria se divertido ao apreciar uma cavalcada por ocasião da festa do divino e, em Campo Grande, ao presenciar um combate de touros (LUZ, 1979, p. 97, 187). Eram breves os momentos de relaxamento de uma incansável labuta, o que demonstra que havia a preocupação em equilibrar a formalidade com a informalidade, mas apenas em determinadas situações, devendo ser evitadas aplicadamente.

D. Carlos, durante todo o roteiro, tornou-se o centro de alocações, recitais, chás, saraus, jantares, serões, recitais de poesias e de música, reuniões comemorativas e abolicionistas; recebeu títulos beneméritos e mensagens de agradecimento e de obediência sem reservas. Por toda a viagem, o bispo foi homenageado com demonstrações sempre pródigas de gratidão, reconhecimento, veneração, “acatamento, adesão e amor”, sobretudo por ter “procurado reunir as [ovelhas] que nunca tinham sido rebanhadas”. Cartas e poemas eram lidos em louvor ao bispo, concertos musicais foram organizados, discursos foram proferidos e brindes erguidos para valorizar a iniciativa de realizar a viagem pastoral, superando os riscos, sacrifícios e privações, tudo para difundir o catolicismo (LUZ, 1979, p. 177). Em Miranda, o *Largo do Quartel* passou a denominar-se *Praça D. Carlos*, como comemoração à visita e em homenagem ao ilustre visitante (LUZ, 1979, p. 158). Os moradores de Campos de Vacaria mandaram confeccionar, no Rio de Janeiro, um cálice de ouro, cravejado de ametistas, com valor estimado em 1:400\$000 (LUZ, 1979, p. 176). Ou seja, Mato Grosso também tinha sua faceta educada, eficiente, sofisticada, polida, luxuosa e elegante.

A agenda religiosa era extensa, com cortejos, missas, sermões, *Te Deum*, procissões, cerimônia do beija-anel episcopal, terços, ladainhas, discursos, distribuição de esmolas aos pobres, realização e recebimento de visitas de famílias ilustres. Realizavam-se também casamentos, batizados e crismas e inspecionavam-se escolas, cemitérios, quartéis, igrejas, capelas, câmaras municipais e cadeias públicas. D. Carlos tomava posse da diocese, demarcando-a, e vinculava sua autoridade de bispo com a de representante do Estado. Dessa forma, esses festejos eram religiosos, sociais, políticos e festivos e se constituíam num prolongamento do poder episcopal no espaço público.

Nas suas aparições oficiais, mantinha certo distanciamento em relação às pessoas, o que tinha um fim em si: quanto mais distante se mantivesse, maior seria o respeito que o povo lhe conferiria. Os decretos, as medidas e os atos do bispo, assim como os rituais, as procissões, os adereços litúrgicos e as cerimônias, extrapolavam a encenação e se constituíam num teatro religioso com inúmeros fins, pois tinham feições variadas. Segundo Balandier (1982, p. 17), o poder se mostra nesse teatro e o espetáculo visual é suficiente e não são necessárias as palavras.

A etiqueta, a cortesia e a afabilidade eram fundamentais e importantes para a eficácia simbólica de afirmação política e religiosa do poder episcopal na sociedade. A pompa, a majestade e o *bem representar* faziam parte da encenação dos rituais (BLOCH, 1993; ELIAS, 1993, 1994, 2001; GEERTZ, 1985). D. Carlos, ao se apresentar em público, sempre sustentava uma postura séria, com comportamento e gestos formais, num permanente jogo de simulação e dissimulação de suas emoções. Seu objetivo era impressionar em todas as ocasiões.

Pela manhã, e em certas ocasiões à tarde, eram celebradas missas e terços. Nos intervalos, havia inúmeros compromissos e uma agenda extensa. A pompa litúrgica e os brilhos desejados eram abreviados apenas por falta de infraestrutura ou por cansaço dos membros da comitiva, sobretudo do bispo. Apesar disto, as gestualidades, os signos, os símbolos e as insígnias do cerimonial, repletos de significações, dirigiam a encenação que objetivava atingir o emocional e o espiritual dos espectadores, encantando-os e seduzindo-os. O espetáculo procurava comover os corpos e as almas, criar memórias, tradições acerca da Igreja, enraizando-a na sociedade. As visitas tinham, neste sentido, feições religiosas, sociais e políticas.

Durante as viagens pastorais D. Carlos, tinha a preocupação de seguir as prescrições e as formalidades do Pontifical Romano. Durante as missas o bispo, ao chegar à porta principal das igrejas matrizes ou das capelas, deveria ajoelhar-se sobre um coxim, oscular a imagem de Jesus Cristo crucificado, aspergir água benta, turificar o ambiente, encaminhar-se à capela principal ao som de cânticos, repetir as preces e orações para essa solenidade, entoar os cânticos da padroeira da igreja matriz e, após seu término, beijar o altar e subir até ele. Dando prosseguimento, devia ir ao lado da epístola cantar a oração e, após, substituir as vestes episcopais pelos paramentos para celebrar a missa. O bispo era responsável pela homilia, pelas bênçãos e indulgências, pela distribuição *Intra Missam* da comunhão, pela encomendação dos mortos, além de outros atos. Nos terços também participava e, após seu término, tomava assento no faldistório

para dedicar-se a falar sobre a doutrina católica e da forma como todos deveriam se preparar para receber os sacramentos, sobre a necessidade de regularizar as uniões consideradas ilícitas e sobre os deveres morais dos católicos. Na sequência, concedia indulgências às pessoas presentes (PINA et al., 1979, p. 208).

A presença do bispo e as numerosas cerimônias e rituais que eram realizados reforçavam sua autoridade e atribuições. Os cortejos, para prestar homenagem e expressar respeito à pessoa do bispo e às autoridades eclesiásticas e militares que o acompanhavam, oficializavam também as diferenças, pois cada um tinha um lugar estrito e um papel a desempenhar. O tom oficial era de harmonia, de confraternização e de apagamento dos conflitos e das diferenças; porém, nos festejos, expunham-se e reafirmavam-se as hierarquias e as diferenciações constitutivas da sociedade. Ou seja, eram reservados os espaços e os papéis diferenciados para o bispo, para o clero, para as autoridades e para a população. O bispo ocupava uma posição de destaque e a presença de autoridades civis e militares e do povo reforçavam a ostentação espetacular do seu poder. A parte religiosa era comandada pelo bispo, pelo clero e pelos seminaristas, enquanto que as demais eram regidas pelas lideranças locais. O bispo, como personagem central, era sacralizado e imortalizado ao ser situado no lugar e posição, afirmando sua autoridade perante a Igreja e a sociedade. D. Carlos procurava criar uma esfera sagrada e corporificada na sua pessoa, ou seja, um homem encantado, santo, poderoso e distanciado da mundanidade.

Segundo Schwarcz (2006, p. 270), as festas têm “muitos lados e o ‘bem representar’ faz parte da encenação do ritual. Nesses momentos pouco se distinguem teatro e realidade, e tudo se passa como se o ritual fosse apenas o que é”, ou seja, a demonstração e a afirmação do poder episcopal, da Igreja Católica e do Estado. Luz (1979) e Pina (1979) não se cansaram de descrever o regozijo do público que, aglomerado, visitava seu bispo e que o aclamava entre aplausos, vivas, lenços brancos, aplausos, lágrimas, fogos de artifício, bandas de música e toque dos sinos. A população e as autoridades tornavam-se parceiras do bispo na encenação e na representação, dando margem para os divertimentos e à espontaneidade.

Todos desejavam ver D. Carlos e dele se aproximar. Eram “homens e mulheres, velhos e moços, meninos, enfermos e mesmo famílias inteiras, que de distância em distância saíam de longe, para embargar a viagem de S. Exa. Rvma., a fim de beijar-lhe o sagrado anel e receberem a bênção pastoral” (PINA et al., 1979, p. 215). Cegos, aleijados, pobres e enfermos também o procuravam e recebiam doces, biscoitos, refeições, roupas e esmolas (PINA et al., 1979, p. 212-215). D. Carlos foi retratado como ocupado permanentemente em múltiplas atividades, excepcionalmente dedicado aos negócios da Igreja Católica, do Estado, da diocese e do bem-estar dos diocesanos. Essa assiduidade reforçava sua apresentação como uma figura que faz tudo por si mesma, tendo o mérito de todas as realizações e conquistas alcançadas durante a visita. Ele estaria sempre preocupado em “atender as partes, ouvi-las, aconselhá-las, examinar os papéis que lhe eram apresentados, despachar, receber visitas até quase a hora de voltar para a Igreja para assistir ao santo Terço” (PINA et al., 1979, p. 212). Luz (1979, p. 86) reforçava a imagem

de D. Carlos como bispo pacioso, educado, cortês e que tinha um autocontrole das emoções fora do comum.

Para Luz (1979, 71), o refinamento e a educação de D. Carlos faziam com que cativasse a todos, sem distinção de cor, classe social, idade, gênero e mantinha uma “doçura invencível, que lhe [era] habitual”. Não discriminava também os doentes, inclusive os que teriam doenças contagiosas. Na cidade de São Luiz de Cáceres, compareceu à residência episcopal um morfético em estado terminal, que desejava ser crismado. Sua presença causou grande alarme e muitas pessoas queriam que ele fosse impedido de ser recebido pelo bispo. O sentimento era de repugnância e de temor de um contágio devido “ao estado adiantado de sua moléstia”. A reação de D. Carlos teria “sufocado o pismo” coletivo ao receber o “infeliz” de forma atenciosa, sendo uma “grande lição”, pois “a santidade evangélica não desdenha ninguém”, sobretudo aqueles que mais precisavam (LUZ, 1979, p. 129-130).

A acessibilidade do bispo aos seus diocesanos era um tema recorrente. Durante a viagem, teria sido objeto “das atenções de uns, dos obséquios de outros, da curiosidade de todos”, fossem homens e mulheres, jovens e idosos, ricos e pobres (LUZ, 1979, p. 128). As pessoas, como nunca tinham visto um bispo, admiravam-no, contemplando sua pessoa por várias horas, desejando tocá-lo e receber sua atenção. Ao reverenciarem-no, beijavam repetidas vezes o anel episcopal e ficavam admirando-o, esquecendo-se do passar das horas (LUZ, 1979, p. 70). D. Carlos era representado como se estivesse permanentemente rodeado de pessoas, entretendo-se por várias horas com conversas, conselhos, confissões, missas, terços, visitas, e com o ensino da doutrina católica. Incansável, ele envolvia-se todos os dias com audiências, consultas e ouvindo reclamações. Enfim, estaria “quase sempre sentado e abafado no meio de um povo imenso” (LUZ, 1979, p. 69). O expediente do bispado era realizado à noite e de madrugada. Sua privacidade era constantemente interrompida, aspecto considerado desagradável; apesar disso, a “invasão” dos recintos era superada com uma “paciência evangélica”. A privacidade somente era conquistada quando ele se trancava em algum recinto (LUZ, 1979, p. 70).

Como bispo, missionário e pai de seu povo, pregava, confortava, consolava, sacrificava-se, renunciava a tudo e passava por inúmeras privações materiais. Era aquele que, apesar de sua elevada posição hierárquica, permitia a aproximação de todos sem distinção de condição social; era paciente, afetuoso, sábio, inteligente, experiente, educado, caridoso, abnegado, carismático, contentava-se com poucos resultados – apenas o consolo espiritual das almas abandonadas – e cativava por sua lhanza e afabilidade paternais. Assemelhando-se a Jesus Cristo, dirigia atenção especial às crianças e aos pobres e recebia todos, sem distinção. Para o bispo, o tempo parecia não ser quantificável, pois a salvação de uma alma não tinha preço e todos os sacrifícios seriam recompensados. A linguagem era pedagógica e de fácil compreensão: D. Carlos, como pastor, assemelhado a Jesus Cristo, acolhia a todos, pois todos eram irmãos. Era,

sobretudo, uma pessoa acessível a todos os diocesanos e tudo nele inspirava gentileza, cortesia, inteligência e elegância.

Na narrativa de Luz (1979), seus comportamentos e atitudes seguiam um cálculo preciso nos gestos, no uso das palavras e nas formalidades. Tudo com naturalidade, sem esforço, com elegância da atitude e amabilidade próprias do seu *status*. Até no uso do tempo livre, demonstrava seu refinamento, pois o utilizava para aperfeiçoar ainda mais sua conduta social distinta, aprimorando sua erudição, através da leitura e da reflexão, traçando diretrizes para a sua gestão (LUZ, 1979, p. 69).

Reforçava-se também a imagem de um homem simples, pois algumas casas onde o bispo se hospedara não oferecia o conforto requerido por uma autoridade eclesiástica. Em Aurora do Campeiro, local onde pernitoou, não havia assentos, obrigando a comitiva a sentar-se sobre um couro. A iluminação era precária; o ambiente assumia um ar melancólico e angustiante. Para o café, havia uma única xícara, que percorreu de mão em mão (LUZ, 1979, p. 179). Em Canga, povoado considerado o mais feio da Província,

[...] não havia senão dois quartinhos fechados por quatro paredes de barro sem reboco, mas só foi possível fazer-se a limpeza de um deles, do destinado ao Sr. bispo, continuando o outro tal qual se achava – com os recantos cobertos de garrafões usados, fumo etc., tendo suspensos ao telhado dois girãos de carne seca e outras burundangas (LUZ, 1979, p. 86-87).

D. Carlos empenhava-se em criar vínculos de identificação com o Brasil, com o regime monárquico, com D. Pedro II e com o governo provincial e em difundir o respeito às autoridades constituídas. Faziam parte do cerimonial as continências militares, o toque do hino nacional, o uso de distintivos com as cores nacionais, a inspeção de várias instituições, a presença das bandas militares e a audiência com as lideranças locais. A Igreja Católica projetava-se como uma instituição fundamental da sociedade, porém subordinada à Constituição e ao Imperador. A entrada de D. Carlos na vila Diamantino e na paróquia de Nossa Senhora do Rosário, por exemplo, foi acompanhada pelo hino nacional, executado pela banda de música local. Na despedida, o hino foi executado novamente e vivas foram dados à Igreja Católica, à Igreja cuiabana e a D. Carlos (PINA et al., 1979, p. 216, 226, 238). Em Miranda, procurou aproximar-se dos Terena e dos Kimikinao com presentes (espelhos, cruzes douradas e rosários), dizendo-lhes que D. Pedro II era amigo de todos e desejava que todos fossem bons cristãos e bons vassalos (LUZ, 1979, p. 153).

Nos discursos de despedidas D. Carlos agradecia pelo acolhimento e pelas demonstrações de afeto, dedicação e amor à sua pessoa. Na despedida da paróquia de Diamantino, foram dados vivas “à Religião Católica, à S. Exa. Rvma. e a Igreja Cuiabana, seguidos do Hino Nacional, que foi perfeitamente executado, S. Exa. levantou também entusiásticos vivas aos Mato-Grossenses e a seus diocesanos de Diamantino” (PINA et al., 1979, p. 238). Assim, manifestava-se reconhecido e grato. Muitas pessoas comoviam-

se durante os cortejos de despedida, outras choravam de tristeza (PINA et al., 1979, p. 222). Na despedida da Vila do Rosário, “teimosas lágrimas se traduziam na face das distintas e virtuosas senhoras [...] por verem elas de instante a instante mais iminente a separação do distintíssimo Prelado. [...]” Ao partir definitivamente, “a música dos meninos tocou tão triste que reacendeu o fogo das saudades, sensibilizou a todos e ainda arrancou lágrimas.” (PINA et al., 1979, p. 255). Reforçava-se a imagem de um bispo que era acessível e amado pelos diocesanos. O fim da visita marcava também o término dos festejos e das cerimônias litúrgicas; os dias voltariam a serem menos animados, e o sossego retornaria.

O significado simbólico dos resultados obtidos durante as duas viagens pastorais que realizou não podem ser desprezados na construção da sua imagem pública. Como resultado, na interminável luta entre o bem e o mal, a fé católica e o obscurantismo, conquistas estrondosas teriam sido realizadas, as quais foram atribuídas à iniciativa de D. Carlos. No norte da diocese foram administradas 2.206 crismas, sendo muitas pessoas de avançada idade e que não sabiam rezar, persignar-se e por as mãos (PINA et al., 1979, p. 243-244). Ao sul, foram administrados

[...] uns 200 sermões; confessaram-se mais de 15.000 almas; crismaram-se mais de 12.000; fizeram-se, talvez, 500 casamentos, entrando neste número montes de amancebados que romperam de vez com as uniões ilícitas; outras uniões repararam seus erros e se reuniram; foram distribuídas muitas centenas de rosários, grande quantidade de estampas religiosas, orações impressas, medalhas e cruzes (LUZ, 1979, p. 70-71).

D. Carlos representava a si mesmo, no sentido de que desempenhava conscientemente o papel de um bispo. Ele tinha consciência de si, de seu papel e da importância dele e da elevada posição que ocupava na hierarquia eclesiástica brasileira. Era um representante da Igreja Católica, do papa, de Jesus Cristo, de Deus e do Estado, em terras mato-grossenses.

D. Carlos emergia como um pastor modelo e bispo exemplar, construindo uma imagem associada à de Jesus Cristo e ao bom pastor, que suportava a tudo para cumprir sua missão civilizadora e apostólica. Era aquele que se expunha ao sol, à chuva, ao frio, que transpunha rios, pantanais, sertões inóspitos e regiões desabitadas, onde os indígenas faziam correrias, locais sem infraestrutura, para evangelizar (LUZ, 1979, p. 189-190). Seria aquele homem modesto, virtuoso, ilustre, que passava por sacrifícios e martírios na defesa da Igreja e dos interesses espirituais dos seus diocesanos (LUZ, 1979, p. 174). Como pai amoroso, benigno, piedoso, bondoso, possuidor de todas as preclaras virtudes e como pastor vigilante poderia, também, reprovar, punir, advertir e excomungar os seus “filhos”, sem distinção, inclusive o clero.

Do lado oposto, havia críticos de D. Carlos que viam na sua glorificação uma estratégica para reforçar a importância da Igreja Católica na sociedade mato-grossense, dominar os indivíduos e desviá-los da política e de um pensamento crítico. Ou seja, nem todos os mato-grossenses tinham imagens idênticas do bispo, aspecto que revelava que a construção simbólica da autoridade, como sagrada, sobretudo, nem sempre era eficaz. Assim, D. Carlos, ao ser demitizado e desmitificado, foi perdendo a eficácia de suas roupagens simbólicas e enfrentando crises de legitimação. Os discordantes denunciavam o culto da personalidade e a vaidade do bispo, assim como a bajulação dos políticos e de membros do clero. A permanente construção de uma imagem oficial procurava defender e rebater as críticas nada lisonjeiras que frequentemente recebia.

Desde que assumiu a diocese, em 1879, D. Carlos envolveu-se numa série de conflitos para impor as reformas que desejava. Um dos primeiros alvos foi o clero secular, pois a maioria vivia em pública mancebia. Os professores do seminário diocesano, por exemplo, “não se julgavam obrigados pela tonsura à castidade” (CORRÊA, 1969, p. 664). Em 1882, havia quinze sacerdotes, dos quais a maioria seria “incapaz porque velhos demais, doentes ou por outras razões inaptos” (DUROURE, 1977, p. 21 - adaptado). Para discipliná-los, vários foram punidos e outros foram suspensos das funções eclesiásticas. Entre os motivos, estava a participação na política local, a obsessão pelo enriquecimento e a não observação do celibato.

Membros do clero regular também criticavam o estilo de mando conservador e autoritário de D. Carlos. Em 1888, os Lazaristas e as Irmãs de São Vicente de Paulo passaram a atuar em Mato Grosso. Entre 1888 e 1894 os Lazaristas dirigiram o seminário; porém, as sucessivas intervenções e ingerências do bispo nos assuntos internos geraram tensões, desentendimentos e crises de relacionamentos. O impasse terminou com o afastamento da Congregação da administração do seminário e com o fim da missão em Mato Grosso. D. Carlos os considerava incompetentes e fracassados e referia-se como ingloriosa à passagem dos Lazaristas pela diocese. Também se retiraram da diocese as Irmãs de São Vicente de Paulo, que administravam o asilo Santa Rita, instituição fundada em 1891. As constantes intervenções episcopais, a falta de um confessor e o isolamento geográfico foram as justificativas para fechar a residência e o asilo. Após a saída, o seminário voltou a ser administrado por D. Carlos.

A relação do bispo com o governo provincial também foi marcada por tensões e crises. D. Carlos era cioso de suas prerrogativas e posição hierárquica, não admitindo as intervenções das autoridades educacionais. Com frequência, realizava ingerências nos assuntos internos do seminário e não fornecia informações à diretoria geral de instrução pública, por considerar o seminário como episcopal e, portanto, regido apenas por leis eclesiásticas, estando sujeito apenas à inspeção do bispo. Os relatórios da diretoria de instrução pública, na parte reservada ao seminário, careciam de informações, até quanto ao número de alunos, membros da diretoria e cadeiras que eram administradas. Quando prestava informações, era diretamente ao governo, apenas pelo fato de este subvencionar o seminário (MARCÍLIO, 1963, p. 64-67).

No final do século XIX, a Igreja Católica passou a enfrentar a concorrência dos protestantes e dos espíritas. Na carta pastoral de 4 de dezembro de 1881, D. Carlos reagiu aos avanços, combatendo-os. Cioso dos direitos e privilégios estabelecidos pela Constituição de 1824, considerava a liberdade religiosa uma afronta aos usos e costumes estabelecidos. A ofensiva ocorria por meio de cartas pastorais, de sermões e da atuação do clero. Os debates ocorriam também na imprensa e os que professavam outras religiões denunciavam os erros interpretativos do bispo, tanto com relação à doutrina católica, quanto aos textos bíblicos.

Outro conflito que D. Carlos enfrentou foi um processo na justiça por ter realizado o casamento de um casal de escravizados que tinha três filhos. A união foi realizada sem o consentimento do proprietário que, sentindo-se lesado, processou o antístite (CORRÊA, 1969, p. 664-665). Embora tivesse sido absolvido, foi alvo de várias críticas, sobretudo pelo seu abolicionismo e pelas campanhas que realizava em prol da libertação dos escravizados.

Enfim, o estilo de mando de D. Carlos e seu lado “lutador e decidido” geraram inúmeras críticas à sua pessoa, à sua autoridade e à forma como administrava a diocese (CORRÊA, 1969, p. 665). Era representado pelos opositores como um bispo desequilibrado emocionalmente, defasado intelectualmente, autoritário, intransigente, sádico, perseguidor, vanglorioso, injusto e até mesmo omissos em relação aos seus deveres episcopais. Ao olhar dos críticos, seria um homem mau e incompreensivo, por, constantemente, repreender, suspender e excomungar.

D. Carlos que os relatórios das viagens pastorais consagravam era um bispo cômico dos seus deveres e que esteve sempre à altura do cargo que ocupava. Era perseverante e firme em suas convicções e em suas decisões, nunca se abatia diante das dificuldades e não se preocupava com as abnegações e os sacrifícios. As visitas pastorais e a publicação dos relatórios inseriam-se no jogo simbólico de valorizar positivamente sua pessoa, sua autoridade e suas diretrizes e de combater as críticas que recebia, a fim de manter sua posição hierárquica, seu capital simbólico e o domínio que havia conquistado.

Os relatórios das viagens procuravam ressaltar as qualidades excepcionais de D. Carlos: sua dignidade era inatingível, pois seria um líder carismático e que empreendia inúmeras conquistas. Várias vezes foi associado ao bom pastor e a Jesus Cristo. Seria um bispo que não desejava desagradar ninguém; porém, como pastor vigilante, poderia reprovar, punir, advertir e excomungar os seus “filhos”, sem distinção – inclusive o clero. A Igreja era vista como uma grande família, na qual, no âmbito local, ele era a maior autoridade, seguido pelo clero. Sua pessoa estava associada à determinação e à esperança da regeneração religiosa e civilizadora de Mato Grosso. As imagens construídas acerca do bispo estavam em constante revisão, de acordo com as circunstâncias que se apresentavam, com as críticas que recebia e com a reinterpretação de acontecidos em épocas anteriores.

Referências

- BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Brasília. Editora da Universidade de Brasília, 1982.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. São Paulo: Difel, 1989.
- BOUREAU, Alain. Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique. *Annales ESC*, Paris, n. 6, 1991.
- BURKE, Peter. *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- CORRÊA FILHO, Virgílio. *História de Mato Grosso*. Rio de Janeiro: MEC, Instituto Nacional do Livro, 1969.
- DOURURE, João Batista. *Dom Bosco em Mato Grosso*. Campo Grande: Missão de Mato Grosso, 1977.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia da corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993. 2 v.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 1 v.
- GEERTZ, Clifford. *Local knowledge: further essays in interpretative anthropology*. Nova York, Basic Books, 1983.
- GEERTZ, Clifford. *Negara: o Estado teatro em Bali*. Lisboa: Difel, 1985.
- LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: _____. *História e Memória*. Editora da Unicamp, Campinas, 1990. p. 535-549.
- LEITE, Luis-Philippe Pereira. *Bispo do Império*. São Paulo: Resenha Tributária, 1979.
- LOPES, Marcos Antônio. *O político na modernidade: moral e virtude nos espelhos de príncipes da Idade Clássica (1640 - 1700)*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- LUZ, Bento Severino da. Visita Pastoral ao sul da diocese. In: LEITE, Luiz P. Pereira. *Bispo do Império*. São Paulo: Resenha Tributária, 1979. p. 67-201.
- MICELI, S. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1988.
- MESQUITA, José de. Monsenhor Bento Severiano da Luz; ensaio biográfico. Cuiabá: *Revista do Instituto Histórico de Mato Grosso*, Ano IX, Tomos XVII a XVIII, 1927.
- MESQUITA, José de. Monsenhor Bento Severiano da Luz; ensaio biográfico. Cuiabá: *Revista do Instituto Histórico de Mato Grosso*, Ano IX, Tomos XVII a XVIII, 1927.
- PINA, José Graciano de et al. Visitas pastorais. In: LEITE, Luiz P. Pereira. *Bispo do Império*. São Paulo: Resenha Tributária, 1979. p. 205-264.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *O império em procissão: ritos e símbolos do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. Pagando caro e correndo atrás do prejuízo. In: MALERBA, Jurandir. *A independência brasileira: novas dimensões*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2006. p. 269-302.

Padre Roque González: entre a história e a hagiografia

Paulo Rogério Melo de Oliveira¹

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.28679

Resumo: O artigo interpreta as biografias/hagiografias escritas em homenagem e em prol da beatificação e santificação do padre Roque González de Santa Cruz, na primeira metade do século XX. As obras, escritas por jesuítas historiadores, situam-se numa fronteira difusa entre a história e a hagiografia. Num misto de ciência e fé, combinam a devoção ao missionário candidato a santo com os postulados da história científica e objetiva do século XIX.

Palavras-chave: Hagiografia; biografia; Roque González; história.

Padre Roque González: entre la historia y lahagiografía

Sumario: Enel artículo se interpreta lasbiografías / hagiografías escritas en honor y por la causa de beatificación y santificacióndel Padre Roque González de Santa Cruz, enlaprimera mitaddelsiglo XX. Las obras, escritas por historiadores jesuitas, están situados en una frontera difusa entre la historia y lahagiografía. Una mezcla de ciencia y fe, se combinanladevoción al candidato santo misioneroconlos postulados de la historia científica y objetiva delsiglo XIX.

Palabras clave: hagiografía; biografía; Roque González; historia.

Father Roque Gonzalez: between history and hagiography

Resume: The article looks at the biographies / hagiographies written in honor and for the sake of beatification and sanctification of Father Roque González of Santa Cruz, in the first half of the twentieth century. The works, written by historians Jesuits, are located in a diffuse border between history and hagiography. A mixture of science and faith combine devotion to the holy missionary candidate with the postulates of scientific and objective history of the nineteenth century.

Keywords: hagiography; biography; Roque González; history.

Recebido em 28/07/2015 - Aprovado em 18/09/2015

¹ Doutor em história pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor do mestrado de políticas públicas e dos cursos de história e relações internacionais da Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI). Email: paulo_rmo@hotmail.com

Roque González, missionário *criollo* da Companhia de Jesus que atuou nas reduções do Paraguai entre 1610 e 1628, cultivou uma vida apostólica reconhecida pelos seus pares e biógrafos como heroica e exemplar. Uma vida virtuosa e casta, inteiramente dedicada a Deus, que foi coroada pelo “glorioso martírio”. Roque foi morto em 15 de novembro de 1628 na redução de Caaró, a golpes de *itaíça*, a mando do cacique e pajé Ñezú (OLIVEIRA 2010)². Sua trajetória, no entanto, não foi encerrada com a morte trágica. A vida e a morte do padre foram alvo do interesse de dezenas de historiadores, escritores e hagiógrafos de dentro e de fora da Companhia de Jesus. Nestas obras destacam-se comumente as virtudes apostólicas do padre, a vida dedicada a Jesus e ao próximo, o zelo espiritual, os trabalhos incansáveis e a morte ditosa. Em geral, essas obras foram escritas em favor da beatificação e santificação ou em datas comemorativas ligadas a sua figura. Na volumosa bibliografia, destaco as obras de Carlos Teschauer, José María Blanco e Gonzaga Jaeger, por serem as mais significativas. Esses autores mesclaram eficientemente duas formas narrativas, a história e a hagiografia.

À primeira vista, se nos deixarmos levar pelas narrativas legendárias, somos levados a crer que a vida e a morte de Roque González foram escritas antes do seu nascimento. Os episódios que pontuam sua existência e o desfecho trágico em Caaró parecem ter seguido o roteiro de uma hagiografia feita sob encomenda. Ou talvez fosse melhor dizer que sua vida e morte foram narradas dentro de um esquema narrativo, ou um molde hagiográfico, já existente. Seja como for, todos os ingredientes estão ali: nascimento nobre e infância casta, adolescência pura e dedicada a deus, retiros espirituais no “deserto”, recusa de honrarias e confortos, trabalhos apostólicos realizados heroicamente, uma vida cultivada com as mais nobres virtudes, uma legião de inimigos diabólicos e uma morte coroada pela graça do martírio em defesa unicamente da fé e da salvação do próximo. O coração, que sobreviveu às chamas e falou ternamente aos inimigos da fé e se manteve incorruptível pelos séculos afora, viria dar o tom sobrenatural, maravilhoso, tão ao gosto da devoção popular. Com uma trajetória como essa não lhe faltariam dedicados hagiógrafos.

Hagiografia, do grego *hagios* = santo e *grafia* = escrita, é um gênero literário devocional que se consolidou no mundo cristão entre os séculos V e VIII. Embora somente no século XI a expressão tenha adquirido a grafia e o sentido que empregamos hoje, ela designa genericamente uma variada literatura dedicada aos santos que em outros tempos recebeu várias denominações: vidas, atas, martirológios, tratados de milagres, etc. Num campo tão vasto, que abarca séculos e séculos, não se pode perder de vista o alerta do bolandista Hippolyte Delehaye sobre o uso indiscriminado do termo: rigorosamente, hagiografia só pode ser empregada para indicar os escritos inspirados pela devoção aos santos e que se propõem a promover o seu desenvolvimento (DELEHAYE 1962). Esse é o sentido da hagiografia – o culto e a promoção dos santos -, inalterado desde o seu

² O artigo é um desdobramento da minha tese de doutorado defendida em 2010 (OLIVEIRA, 2010). Sobre a morte de Roque González ver também (OLIVEIRA, 2011).

surgimento. Daí Michel de Certeau tê-la chamado de “um tûmulo tautolûgico” (DE CERTEAU 1982, p. 266).

A forma literária da hagiografia teve como precedente as “atas de martûrio”, que narravam os ûltimos dias de vida dos mûrtires cristûos perseguidos pelos romanos nos sêculos II e III. O relato mais antigo que se tem notícia é o “Martûrio de sâo Policarpo” narrado numa carta da comunidade de Esmirna à igreja de Filomêlio, datada provavelmente de 156. Posteriormente o gênero absorveu progressivamente as vitae de santos confessores, como a Vita Polycarpi, publicada em 400. O autor, que se passou pelo presbûtero Piônio, com o “intuito de completar a antiga descrição do “martûrio” de Policarpo”, envolveu a carta de Esmirna em narrativas lendárias sobre o santo (ALTANER, 1972, pp. 61-62). No sêculo XIII as vidas de santos foram popularizadas na Europa cristâ por meio de obras de grande difusûo popular como as de Gonzalo de Berceo e Jacopo de Varazze. A obra do clêrigo secular e poeta Gonzalo de Berceo, afastando-se dos tratados cultos de teologia, tinha por finalidade divulgar as vidas e os exemplos dos santos para o maior nûmero de pessoas. Por isso, ao invê do latim, atê entûo o idioma dos relatos hagiogrâficos, Berceo compûs sua obra em castelhano.³ A obra do teólogo dominicano Jacopo de Varazze se destaca na vasta literatura hagiogrâfica pela extraordinária popularidade e difusûo desde a segunda metade do sêculo XII. A Legenda Áurea, considerado o mais importante exemplar da hagiografia medieval, foi composta para servir de leitura devocional solitâria e como obra de consulta para auxiliar os frades nos sermûes, de modo a tornâ-los mais eficientes. Reunindo biografias de 153 santos, Jacopo pretendia disseminar valores morais edificantes e atrair um maior nûmero de fiêis para a Igreja Catûlica.⁴

Os textos hagiogrâficos, na definiçûo precisa de Hippolyte Delehaye, devem ter carâter religioso e visar à edificaçûo (DELEHAYE, 1962). Ao mesmo tempo em que propagam os valores cultivados pela igreja, oferecendo modelos exemplares e normativos, erguem um monumento ao santo. Mas assim como a santidade nûo é um valor imutável, com contornos definitivos, a hagiografia nûo é um gênero estâtico. As narrativas das vidas de santos e mûrtires nunca abandonaram seu carâter pedagûgico, edificante e propagandístico, mas ajustaram-se às circunstâncias históricas, às novas sensibilidades e demandas populares e as exigências cada vez mais rigorosas para o reconhecimento da santidade. No sêculo XVII, perûodo em que a expressûo se popularizou, as hagiografias assumiram uma forma mais crítica com Jean Bolland e a

³Sobre Gonzalo de Berceo ver os excelentes estudos de (BAÑOS VALLEJO; SAUGNIEUX; ALVAR) Os textos estûo disponûveis na “Biblioteca Gonzalo de Berceo”, disponûvel em www.vallenajerilla.com/berceointernet/. Ver também MenéndezPelaez. O autor fez uma leitura inovadora de Berceo, e observou que: “Lo mûs significativo de la obra de Berceo es el estar escrita para el pueblo. Es un escritor popular. Es un vulgarizador. No crea, sino divulga y explica con clara intencionalidad catequética o propagandística. Y ¿qué es lo que divulga? Una dogmática, una moral y una liturgia.” (MENÉNDEZ PELAEZ, 1981).

⁴Jacopo compilou uma variedade de relatos de tempos e lugares distintos, da antiguidade tardia ao sêculo XIII, sobre martûrios, milagres e toda sorte de informaçûes sobre os santos, anacoretas, monges e confessores. O material recolhido vinha de fontes eruditas, de textos apûcrifos e da tradiçûo oral (SOUZA, 2002; JÚNIOR, In: JACOPO DE VARAZZE, 2003).

Sociedade Bollandista. As influências do humanismo e as guerras religiosas e teológicas contra os protestantes são apontadas como movimentos inspiradores desta virada crítica dos textos hagiográficos. O humanismo despertou para a importância da antiguidade como legitimadora da fé. Recorria-se por isso ao método histórico-filológico e a busca de fontes e manuscritos antigos nas bibliotecas (MALDONADO, 1999, pp. 525-533). Os ataques protestantes às práticas extra-bíblicas católicas, como o culto aos mártires e aos santos, colocou o repertório hagiográfico sob fogo cerrado. As críticas aos valores e condutas da igreja católica naquele contexto levaram os protestantes a buscar no passado distante do cristianismo, ainda não contaminado pelos desvios da igreja, os fundamentos legítimos para demonstrar a artificialidade das práticas católicas. O passado histórico assumia um papel central nas polêmicas e as batalha das reformas se projetavam para os séculos iniciais do cristianismo. Como resposta, os católicos também recorreram à história para justificar suas práticas. Pretendiam por meio da história factual confirmar a hierarquia e a autoridade papal, alvo dos ataques protestantes, e comprovar as origens bíblicas de suas doutrinas. Aos olhos dos católicos, a autoridade da igreja e o culto aos mártires na antiguidade tardia tinham raízes apostólicas (MALDONADO, 1999). O passado, portanto, autorizava a veneração aos santos. Recorrendo aos documentos antigos desses “tempos heroicos” do cristianismo, os católicos reentronizaram seus mártires e heróis, verdadeiro exército sobrenatural na luta contra a heresia protestante.

Sob essas circunstâncias adversas, e diante das novas exigências de comprovação, a literatura hagiográfica afastou-se progressivamente do terreno das lendas e aproximou-se da crônica histórica. Os trabalhos da denominada “escola bollandista” e do jesuíta E. Rosweyde, introdutor da crítica no campo da hagiografia, foram os responsáveis por esta virada crítica do gênero. Procurando sistematizar todos os documentos referentes ao culto aos santos, jesuítas como Jean Bolland, G. Henskens, D. Papebroch, entre outros, se lançaram à edição crítica e classificação dos registros de martírios. Os trabalhos de recolha, organização e publicação dos manuscritos antigos acabaram dando origem a *Acta sanctorum*, coletânea que examina criticamente a vida dos santos, publicada em 1643 pelos jesuítas Bolland e Henskens. Os bollandistas entendiam a hagiografia como a ciência da vida dos santos, e submeteram as *Leyendas medievais* aos rigores da “exatidão histórica”. Operava-se com as hagiografias críticas uma “passagem discreta da verdade dogmática para uma verdade histórica (...)” (DE CERTEAU, 1982, p. 268).

Na chamada época moderna o santo, que ocupavam um lugar central na cristandade, foi convertido no herói dominante, venerado, admirado e proposto como ideal humano (EGIDO, 2000). Tão importante quanto os santos eram também as narrativas de suas vidas, lidas e imitadas pelos fieis. É conhecida a emblemática transformação de Inácio de Loyola depois da batalha de Pamplona, enquanto se recuperava dos estragos da bala de canhão que atingiu gravemente suas pernas. Privado da literatura cavaleiresca que costumava ler, teve que se contentar com a Vida de Cristo, do cartuxo Ludolfo da Saxônia, e um livro sobre a Vida dos Santos, o *Flos Sanctorum*,

uma tradução da Legenda Áurea, de Jacopo de Varazze.⁵ “Lendo-os muitas vezes, conta Inácio na sua Autobiografia, algum tanto ia-se afeiçoando ao que ali estava escrito (...) Porque, lendo a vida de Nosso Senhor e dos Santos, parava a pensar, raciocinando consigo: ‘E se realizasse isto que fez S. Francisco? E isto que fez S. Domingos?’” (LOYOLA, 1978, p. 22-23).

As hagiografias medievais exerceram enorme influência não apenas no fundador, mas na disposição da Companhia para exercer o apostolado no mundo. As leituras sobre a vida de Cristo e a vida heroica dos santos, atizadas pelas provocações e ataques dos protestantes, predispunham os jesuítas a enfrentarem heroicamente os desafios. Ainda no século XVI apareceram os primeiros textos hagiográficos da própria Companhia, para homenagear os seus próprios “mártires” e heróis.⁶

Esta interpretação heroica do mundo que entrelaçava santidade e martírio, e cultivava o desejo mimético de imitação da vida dos santos, estava impressa no espírito da Companhia e dos jesuítas que atravessaram o mar para converter os gentios americanos. Na bagagem dos missionários vinham as narrativas legendárias dos santos.

Transportada para a América a literatura hagiográfica encontrou fértil terreno para florescer. Missionários de vários países se lançaram à conversão dos povos indígenas enfrentando enormes dificuldades como a fome, o frio, os longos e perigosos percursos, o risco de morte e os “martírios”. Essas façanhas, elevadas ao heroísmo, foram narradas com entusiasmo pelos seus pares, e vários missionários, especialmente entre os jesuítas, foram celebrados como santos. Mas apesar dos esforços sobre-humanos, e se considerarmos a extensão dos trabalhos missionários e os numerosos casos de “martírios”, poucos foram os santos americanos reconhecidos pelo Vaticano. A busca pelo reconhecimento dos santos, como no caso emblemático de Roque González, emprestou uma especificidade às hagiografias compostas na América: enquanto na Europa elas narram e divulgam, em grande parte, as vidas de santos reconhecidos, na América elas são compostas, na imensa maioria, visando à santificação.

As hagiografias dedicadas a Roque González são herdeiras da tradição bollandista inaugurada no século XVII e da história científica do século XX. Situam-se numa fronteira difusa entre a história e a hagiografia. Ora realça-se o homem, o sujeito histórico, o missionário dos tempos coloniais, ora o predestinado, o mártir que virou santo. Mas o que predomina é uma fusão dos dois gêneros. As narrativas históricas, centradas em documentos, que mostram as atividades do padre Roque num contexto colonial, são revestidas de uma aura de santidade e predestinação. História e hagiografia são integradas num esforço combinado para revelar a vida e a obra do homem que trazia dentro de si o santo. Os jesuítas historiadores Carlos Teschauer, José Maria Blanco e

⁵ A Legenda Áurea é uma coletânea de vidas de santos reunidas por Jacopo de Varazze no século XIII. Por volta de 1470 apareceram traduções na Espanha, chamadas de *Flos Sanctorum*, em que foram acrescentadas as vidas de outros santos que não aparecem na versão original de Jacopo de Varazze (EGIDO, 2000, p. 62-62).

⁶ No final do século XVI o jesuíta Pedro de Ribadeneira publicou o seu *Flos Sanctorum*, competindo com a obra homônima de Alonso de Villegas, que circulava na Espanha desde 1585 (EGIDO, 2000).

Gonzaga Jaeger fundiram os dois gêneros narrativos para produzir, ao mesmo tempo, um efeito de realidade, de veracidade, e outro de glorificação e devoção. Suas obras são hagiografias travestidas de história, com pretensão científica. A estrutura narrativa e a intenção são hagiográficas, mas a legitimidade é dada pela história. A história fornece os recursos de retorno ao passado, de leitura da documentação e a comprovação do que se diz; a hagiografia, por sua vez, trabalha sobre a matéria fornecida pela história para erguer um monumento ao santo. Todas as obras foram escritas antes da canonização. De lá para cá nada de significativo foi escrito tendo como personagem central o padre Roque. Conquistada a canonização, as penas descansam para dar lugar à adoração.

Michel de Certeau explorou essa proximidade dos dois discursos e situou a hagiografia na “extremidade da historiografia”, “como sua tentação e sua traição” (DE CERTEAU, 1982, p. 266). A tentadora vizinhança, e o uso conjugado dos dois discursos, acrescentaria, produzem um duplo efeito: ao mesmo tempo em que afasta a hagiografia do terreno das lendas, empurra a história para o elogio e glorificação do santo.

O Modelo Narrativo

A literatura hagiográfica, embora obedeça a uma estrutura narrativa que confere certa unidade ao gênero, não segue uma linha uniforme. Existem variações e tonalidades próprias de cada tempo e lugar. Determinadas circunstâncias sociais e políticas agem e interagem com o texto hagiográfico, acrescentando elementos novos. Mesmo seguindo um modelo europeu, as hagiografias escritas na América, e me refiro as do padre Roque, trazem algumas particularidades que lhes conferem certa originalidade. Mas se existem elementos variáveis, existe também uma estrutura constante e arquetípica nestas narrativas que muito pouco se altera. As hagiografias dedicadas ao padre Roque, se observarmos a forma, seguem de perto os modelos narrativos das vidas dos santos, reproduzindo as mesmas fórmulas e a mesma ordenação dos temas. Examinadas a partir do seu contexto histórico e regional, não é difícil perceber uma sintaxe peculiar e algumas variações temáticas.

Canonicamente, a trajetória do padre Roque segue uma narrativa básica que foi fixada, até onde pude identificar, por Juan Bautista Ferrufino, na carta/relatório que enviou ao rei de Espanha dando informações sobre a morte do padre Roque.⁷ Ferrufino, que à época ocupava o cargo de Procurador Geral da Província Jesuítica do Paraguai, elaborou uma narrativa detalhada e cuidadosa, conforme cabia a sua função e responsabilidade e a quem seria endereçada. É o primeiro documento elaborado sobre o padre Roque que reúne informações desde o nascimento até a morte, distribuídas numa ordem tipicamente hagiográfica. O esquema narrativo elaborado por Ferrufino trazia os

⁷Juan Bautista Ferrufino era Procurador Geral da Província Jesuítica do Paraguai quando da morte de Roque González. Escreveu uma longa carta ao rei de Espanha, na forma de um relatório, explicando as circunstâncias da morte dos missionários. Embora os hagiógrafos de Roque sigam sempre o mesmo modelo, nem todos leram a carta de Ferrufino. O procurador escreveu a carta ao rei seguindo nitidamente os modelos narrativos das vidas dos santos. Os hagiógrafos, posteriormente, fizeram o mesmo. A carta/relatório de Ferrufino é uma pequena hagiografia, escrita visando a santificação do padre Roque (In: BLANCO, 1929).

componentes infalíveis para uma boa hagiografia: nascimento nobre, infância iluminada pelas “luzes de lagracia”, uma vida casta e virtuosa, uma entrega heroica ao apostolado, enfrentamento dos inimigos da fé, uma morte exemplar e um milagre testemunhado. Para a felicidade dos historiadores/hagiógrafos, na melhor tradição bollandista, tudo isto estava devidamente documentado. Neste sentido, o trabalho dos companheiros de Roque após sua morte foi impecável tanto na condução dos processos como na organização dos documentos.

Da extensa documentação, alguns episódios da vida do padre Roque são muito valorizados, ao passo que outros são obliterados. As informações que podem depor contra a “fama de santidade” são desabonadas. Roque González, por exemplo, não tinha muita paciência com os novatos, e custava-lhe ensinar-lhes a língua dos índios. As queixas dos companheiros chegaram aos ouvidos do padre Geral Mucio Vitelleschi, que escreveu, nos seguintes termos, ao padre Provincial exigindo uma advertência ao missionário:

Muito grande língua me dizem ser o P. Roque González, que está no Paraguai, mas como o jeito dele não é pacífico e porque anda com escrúpulos, seus companheiros não acham muito gosto; aviso isso a Vossa Reverência, para que lhe procure duas coisas: uma, que se esforce por tratar com mais suavidade e amabilidade as pessoas; outra, que com a mesma ensine a língua a seus companheiros, fazendo-lhe ver o muito que assim servirá à Divina Majestade cooperando com esse meio para o bem espiritual dessas almas (DUARTE; STORNI; MELIÁ, 1978, p. 73).

Os padres José María Blanco e Luiz Gonzaga Jaeger não omitiram este detalhe sombrio da personalidade de Roque. O episódio, no entanto, foi citado como uma estranha e injustificável mancha na sua ilibada reputação. Blanco declarou-se admirado, para não dizer indignado, com as “amonestaciones” do padre geral feitas ao padre Roque. Disse não encontrar em toda a documentação um único resquício que justificasse jogarem na cara (“echáseleen cara esosdefectos”) do virtuoso missionário estes defeitos. Blanco questionou a veracidade das queixas e o exagero da advertência (BLANCO, 1929, p. 81). Jaeger examinou essa passagem “relativa ao caráter do beato padre Roque, cuja solução exige a integridade biográfica dos nossos heróis”. A “advertência” remetida ao provincial, para emendar padre Roque, “homem que até agora se nos apresentou sempre como gigante de santidade, grande em todas as virtudes”, diz Jaeger, “não deixa de causar estranheza”. Essa, no entanto, “é a única passagem em toda a documentação que chegou até nós que parece deslustrar um pouco o brilho de sua figura”. Mas apenas “perece”, adverte Jaeger, “porque no processo de beatificação, o Promotor Geral da Fé, cujo ofício é examinar, criticar e atacar com implacável rigor todos os pontos vulneráveis do

candidato às honras dos altares”, não tomou conhecimento da advertência.⁸ A explicação, ou a “solução”, encontrada para encerrar o estranho incidente na biografia do herói é simples: um mal entendido. Algum missionário novato, “ardente estudioso do guarani”, ao procurar padre Roque para lhe socorrer com as dificuldades da língua, pode não ter encontrado a melhor disposição do atarefadíssimo mestre. Descontente e precipitado, o “discípulo” teria escrito uma carta ao padre Vitelleschi (JAEGER, 1940, pp. 139-140). Mas os atentos hagiógrafos se apressaram em desfazer o engano e devolver ao herói a reputação imaculada. Afinal, generosidade e paciência, segundo os critérios de santidade, são virtudes indispensáveis ao candidato a santo.

Os hagiógrafos do padre Roque destacam sempre o nascimento numa família nobre e devota de Assunção, a infância pura e voltada a Deus, o sacerdócio e a recusa de honras, a entrada na Companhia de Jesus, o noviciado e o batismo de fogo entre os temidos guaicurus, o apostolado bem sucedido no Paraná, a entrada heroica no desconhecido Uruguai, o “glorioso mártir” e o “milagre” do coração. De um autor para outro o que muda é a ênfase colocada num ou noutro episódio e a carga de adjetivos e adereços que marcam as etapas da vida do “mártir”.

Os três hagiógrafos/historiadores jesuítas que analisaremos a seguir – Carlos Teschauer, José María Blanco e Luiz Gonzaga Jaeger – militavam em prol da canonização de Roque González. Ao mesmo tempo que destacam o heroísmo, as virtudes e a santidade precoce do padre Roque, emitem juízos bastante depreciativos sobre os indígenas, especialmente aqueles identificados como os responsáveis pela morte de Roque e seus companheiros. Todavia, não é do nosso interesse neste momento examinarmos tais juízos.⁹

O Primeiro Apóstolo do Rio Grande do Sul: Roque González, segundo Carlos Teschauer

Carlos Teschauer publicou em 1909 a primeira obra dedicada exclusivamente ao padre Roque, intitulada “Vida e Obras do Primeiro Apóstolo do Rio Grande do Sul”. Teschauer era sócio, membro ativo do IHGRS. O historiador sempre foi celebrado pelos seus companheiros de fé e de ofício como “o historiador do Rio Grande”. O historiador jesuíta Arthur Rabuske, também membro do IHGRS, o apontou como o maior historiador e o fundador da história científica no Rio Grande do Sul (RABUSKE, 2002). Para Luiz Gonzaga Jaeger, Teschauer foi o jesuíta que mais “contribuiu para aumentar a estima da Companhia de Jesus entre o mundo intelectual brasileiro, durante

⁸Jaeger lembra que padre Blanco, no seu depoimento em 1929 em Buenos Aires, mencionou expressamente a existência desse documento (JAEGER, 1940, p. 139).

⁹Em várias passagens das obras apresentadas ao longo do artigo aparecem adjetivos como “pobrezinhos”, “selvagens” e “bandidos”, para caracterizar os indígenas. São expressões de uso comum nas narrativas jesuítas, especialmente nas obras dos historiadores/hagiógrafos aqui estudadas. Neste momento, considerando o tema em destaque e o limite de páginas do artigo, não nos ocuparemos deste assunto.

os três primeiros decênios do século XX. Batalhou pela justiça e pela verdade no campo da história nacional” (IHU *online*, 2002).

O Roque González de Teschauer foi um “varão apostólico” de múltiplas façanhas: foi “protomartyr e apóstolo do Rio Grande do Sul e o fundador dos Sete Povos das Missões”. Apesar da importância que teve, reclama o padre historiador:

ainda não existe monographia sobre homem tão benemerito de nossa civilização. Exigia, portanto, imperiosamente a história, não menos que a gratidão dos posterios, fosse enfim tirada das sombras do esquecimento a sagrada memória de quem tanto fez pela religião e pela pátria (TESCHAUER, 1928).

É assim, como herói da fé e da civilização, que Teschauer apresenta Roque González. Apesar do regionalismo sobressalente que atravessa a obra de ponta a ponta, Teschauer não nasceu no Rio Grande do Sul. Sua cidade natal era Birnstein, de onde saiu por força da Kulturkampf de Bismarck, que proibia a presença de jesuítas na Alemanha. Chegou a Porto Alegre já com 29 anos, em 1880 (RABUSKE, 2002).

A obra, ora chamada de “monographia”, ora de “biographia”, não teve o objetivo declarado, como teve a obra de José Maria Blanco, de militar pela causa da beatificação. Em vários estudos e pesquisas sobre história do Brasil e dos Sete Povos das Missões, o autor diz ter tropeçado diversas vezes no nome de Roque González. O aprofundamento das pesquisas revelou que o “santo sacerdote”, de acordo com Teschauer, teve um papel saliente na “christianização pátria”. As “notícias sobre sua vida”, no entanto, andavam espalhadas e dispersas em documentos inéditos e em diversas obras raras. Foi essa dupla constatação – a importância de Roque para a “historia primitiva” do Rio Grande do Sul e a ausência de um estudo de fôlego sobre sua vida e obras – que levou o historiador a escrever sua “biographia”. “Vida e Obras do Padre Roque González” pode ser visto muito mais como um monumento em homenagem à memória do padre Roque do que um testemunho de santidade em prol da beatificação. É claro que uma obra em homenagem ao candidato a santo contribui muito para o reconhecimento de sua santidade, e o prefácio não deixa dúvidas de que a “monographia” pretendia demonstrar a santidade de Roque, cujas “obras estupendas” a atestam. O recado de Teschauer ao leitor reforça essa ideia: “ninguém, ao percorrer esta monographia, creio eu, duvidará de quanto sejam solidas e sublimes as virtudes do protomartyr e apóstolo do Rio Grande do Sul” (TESCHAUER, 1928). As reedições da obra em 1925 e em 1928, as vésperas do terceiro centenário do “martírio”, são indicativas do seu caráter e valor hagiográfico, isto é, de devoção e promoção da santidade de Roque González. Mas isso, ao que parece não, foi a razão principal da empreitada.

A obra inicia com um arrazoado histórico sobre a conquista e ocupação do Rio da Prata, com destaque para o Rio Grande do Sul. Teschauer liga, a começar pelo título da obra, o apostolado de Roque González às origens da civilização rio-grandense. Em meia

dúzia de páginas passa em revista as personagens que, de alguma maneira, contribuíram para o descobrimento e ocupação do Rio Grande. Depois de fixar este pano de fundo histórico, que confere credibilidade e legitimidade ao relato hagiográfico, Teschauer passa a “narrar a vida do infatigável apóstolo que primeiro regou, como suor e sangue, campo tão afamado, dando igualmente nova orientação a toda a actividade missioneira na America do Sul”.

“Alma de eleição”: da infância casta ao apostolado entre os índios

O destino heroico e dedicado àsalvação das almas do padre Roque, segundo Teschauer, manifestou-se ainda cedo, na tenra e delicada infância. Os sinais da graça, visíveis na pureza e na entrega a Deus, não tardaram a aparecer e a diferenciar o menino Roque dos amigos e do meio que o cercavam. Nasceu numa das mais “conspíquas famílias” de Assunção e herdou dos pais a “nobreza de sangue e a piedade e inteireza dos costumes. Em meio a dissolução e desenvoltura dos costumes”, típicos de um meio colonial bárbaro, Roque era um verdadeiro “prodígio”. Seu passatempo predileto era “estar na presença do seu Deus”. Quando chegou à juventude e à “puberdade, recatou a virtude” e conservou a “innocencia baptismal”. Um incidente de infância revelaria prematuramente o caminho e ser seguido no futuro. Quando tinha doze anos deixou secretamente a casa dos pais com dois “condiscípulos e amigos” e embrenhou-se num “deserto” a quinze léguas de distância. Quando os pais o encontraram, estava refugiado numa densa mata lendo vidas de santos com seus amigos. Perguntado sobre o porquê de ter abandonado a casa, respondeu que “queria servir a N. Senhor e apartar-se dos perigos do mundo; e contra a vontade e só a instancias dos Paes voltou para o lar paterno. Dali em diante”, conclui Teschauer, “vivía sómente para os exercícios da religião na igreja e aos estudos e seus livros no seu pequeno e pobre quarto”. A “modestia e gravidade” do menino impressionavam a todos, “tal que ninguém em sua presença usava de uma palavra menos honesta ou indecorosa”. Com tais virtudes, Roque não nascera para este mundo. O menino já trazia dentro de si o mártir, o santo: “alma de eleição, favorecida com taes bênçãos do céo, não era para o mundo” (TESCHAUER, 1928, p. 18). Padre Teschauer perfila os eventos da infância de Roque González numa cadeia de causalidade cujo fim já se conhece.

Ordenado sacerdote, decidiu-se por exercer o sacerdócio entre os “índios de Maracajú”, manifestando “seu coração de apóstolo”. Doutrinou e “pregou” entre esses índios durante “diversos annos (...) convertendo muitos e deixando de si memória santa que ainda depois de sua morte se conservava”. Depois desse período na serra de Maracajú Roque retornou à sua comunidade. Nos anos seguintes foi “parrocho da cathedral de Assumpção”. Uma solicitação do bispo diocesano de Assunção para que Roque aceitasse a função de vigário geral apressou sua entrada na ordem dos jesuítas. Esse episódio é narrado como um exemplo de modéstia e recusa das honras que poderia receber na carreira sacerdotal: “Renunciando ás lisonjas e honras do mundo”, como quer Teschauer, “(...) apresentou-se como candidato á Companhia de Jesus no ano de 1609”. Roque contava a esta altura com quarenta anos de idade, e há “muito tempo que

seus pensamentos e poucos dias que passos o encaminharam para a porta do collegio dos jesuítas”.Na Companhia, ao lado “daquella phalange de heroes que (...) já começava a encher a America com o renome de seus commettimentos mais que humanos” (TESCHAUER, 1928, p, 20), Roque enfrentaria o seu primeiro grande desafio: a missão entre os guaicuru. Era a prova de fogo de padre Roque. E os obstáculos eram enormes: a dificuldade da língua, a desconfiança de que estavam a serviço dos espanhóis, os “costumes da gentildade, que mortificavam os servos de Deus” e a dificuldade de fazê-los compreender a doutrina. Mas a providência não abandonaria seus fieis servidores. Quando parecia que falavam a “surdos” e malhavam em “ferro frio, veio-lhes então o céu em auxílio”. Um surto de peste abateu-se “naquella comarca, victimando os corpos”, o que para muitas “almas foi ocasião de salvação”.Padre Roque e seu companheiro dividiram os trabalhos atuando como “médicos improvisados”, sangrando os doentes, e “enfermeiros solícitos”, abastecendo os doentes com lenha e comida, chegando a dar a própria roupa para cobrir os enfermos (TESCHAUER, 1928, p. 23-25).

A missão durou quase dois anos, não rendeu os frutos esperados, mas, conclui Teschauer, serviu como prelúdio “às emprezas gloriosas que depois emprenhenderia”. Depois dos esforços em prol da pacificação dos guaicuru, Roque recebeu do Provincial a incumbência de se dirigir as missões do Paraná, onde o seu gênio apostólico e enorme capacidade de trabalho se manifestaram. Quando chegou a Ignácio-Guaçu em 1612 encontrou o povoado assolado “por dois flagellos: a fome e a varíola”.Depois de uma colheita abundante e da melhoria do estado sanitário, Roque “mandou transferir a aldeia para local mais commodoe arejado”. Da planta que fez para a nova povoação nasceu o modelo que foi seguido “em todos os povos jesuíticos”. Três anos depois foi enviado para outra difícil missão. “Os neophytos de S. Ignácio viviam em continuo sobresalto, por causa dos selvagens indomitos do Paraná inferior”. Esses “selvagens” votavam um “ódio” tão grande “aos christãos que parecia ser obra de indios apostatas e transfugas das missões”. Padre Lorenzana tentou uma aproximação, mas a tarefa de “annunciar-lhes o evangelho estava reservada ao nosso heroico dezprezador de perigos e mestre exímio no trato com os indígenas”. Levando apenas uma cruz e um quadro da Virgem Conquistadora, “emprenhendeu a conquista espiritual daquella região em que as armas hespanholas debalde procuraram penetrar” (TESCHAUER, 1928, p. 27-34).

Teschauer explora com habilidade as situações de perigo enfrentadas por Roque González. O triunfo sobre as dificuldades, o desprezo pelos castigos que os trabalhos missionários impõem ao corpo e o destemor da morte, são virtudes que o acompanharam em toda sua vida apostólica. Cada situação de perigo enfrentada é uma oportunidade de celebrar seu heroísmo e sua fé incomuns. Em princípios de 1617, por exemplo, numa expedição ao “Alto Paraná, o intrepido explorador sacro” deu eloquentes mostras de sua excepcionalidade. Enviado pelos superiores para explorar as ribanceiras do Paraná, em busca de bons sítios para novas fundações e para sondar a “indole e disposição” dos índios, penetrou numa região que europeu nenhum havia chegado e “os propriosneophytos tal medo tinham aos habitantes daquella região, que recusaram terminantemente” acompanhá-lo. Teschauer cria um clima de tensão e expectativa, que

acentua ainda mais os riscos da expedição, ao reproduzir supostos diálogos do padre com os “neophytos”:

Porque, diziam, com tanta pressa nos queres levar para o açougue? Aonde vaes com os olhos fechados? Sejam teus guias os que desejam ver-te morrer; pois nós, que te amamos, jamais tocamos nos remos nem te damos viveres em embarcações. É a perfídia dos pagés, a perversidade dos apostatas e o odioque os índios guardam aos europeus que nos impedem de acompanhar-te. Não se devem qualificar de desobedientes aquelles súbditos que, não obedecendo aos seus donos, teem em mira o bem destes (TESCHAUER, 1928, p. 37).

Padre Roque respondeu “que levaria a cabo seus intentos, sem temor da morte que lha era bemvinda por Christo”. A descrição que Teschauer faz da entrada heroica em terras tão perigosas é exemplar do apóstolo que enfrenta o perigo de peito aberto em nome de Cristo. No caminho do missionário os desafios se multiplicavam: soavam “alaridos bellicos” que aterrorizavam os companheiros de expedição; “grande tropel de índios chefiados por variostuxuvas; a passagem do rio tomada por chusmas de selvagens pintados e armados para a guerra e todo o arsenal de armas indígenas, brandidas por entre uivos de ameaça”, ao longo do rio “ondas de gentios procuravam pôr a pique ou destroçar-lhe a embarcação”; guerreiros armados e adornados com plumagens de avestruz pontilhavam os caminhos até as aldeias; índios apostatas hostilizavam e desdenhavam das palavras do padre, e um “morubixaba poderoso” chamado Tabacambi, disposto a não dar ouvidos ao padre, se erguia contra a evangelização. Mas o “varão apostólico”, munido de “santa intrepidez”, não sucumbiu às ameaças. Era ela quem animava a comitiva a seguir em frente dizendo: “Se Deus estiver connosco, quem será contra nós?” (TESCHAUER, 1928, p. 37-40).

O Padre Venerável e o “Pajé Soberbo e Sensual”!

Ñezú, o cacique e pajé guarani do Pirapó/Ijuí que tramou a morte do padre Roque, aparece na narrativa de Teschauer como um respeitado “tuxuva” que havia conquistado a posição de chefe supremo nos extensos bosques do Ijuí graças à “eloquencia nativa de que dispunha e a arte magica que exercia”. Era rodeado por “aduladores de diversas tribus, aos quaes exigia, em troca do alimento quotidiano, o venerassem como divindade”. Embora Roque tenha dobrado “Nheçum”¹⁰ e o sujeitado a “lei de Christo, ele não largava suas feitiçarias, nem despedia suas concubinas”. Mas o “pagé soberbo e sensual”, e de “duvidosa sinceridade”, não foi o autor da “conjunção”.

¹⁰Teschauer adotou a grafia Nheçum para melhor distinguir de outro chefe guarani chamado Nieza, confundido por alguns autores. Eu uso a grafia que aparece nas cartas dos padres Boroa, Romero, Vázquez Trujillo e Ferrfino.

Quem “urdiu a trama de maliciosa crueldade, foi um certo Potirava, índio fugitivo das reduções, que votava aos padres um odio figadal” (TESCHAUER, 1928, p. 73-77). Teschauer não conhecia a carta de Ferrufino ao rei de Espanha, que aponta Potirava como o autor da conjura. Sua fonte é o historiador inglês Robert Southey.¹¹

Admitindo a hipótese de Southey, Teschauer apresenta Potirava como um apostata astuto que, procurando um comparsa para “empresa infernal”, encontrou-o no soberbo “Nheçum”. Potirava, ao contrário do “vulgo nescio” que acreditava na divindade do “pagé, fingia acreditar-lhe”, e lhe atiçava o ânimo dizendo que “sujeitar-se a um sacerdote seria nelle aviltamento da sua soberania divina á condição de subdito e escravo”. Potiravateria também envenenado o espírito de “Nheçum” afirmando que os missionários retiravam suas mulheres para “as darem em matrimonio á gente vil, deixando-lhes para maior confusão tão somente a mais velha”. Estimuladas as “paixões, o pagé soberbo (...) determinou lavar no sangue dos missionarios o labéo de leviandades com que os tinha admitido” (TESCHAUER, 1928, p. 76).

No melhor estilo jesuítico, Teschauer cria um jogo de oposições entre Roque e Nheçum/Potirava por meio de adjetivos que definem o ser e o caráter das personagens. De um lado, o venerável, o intrépido, o glorioso; de outro, o apostata, o soberbo, o sensual, os malfetores, movidos por um “odio figadal” ao cristianismo. Contra esse “ódio”, o amor e a ternura de um coração que, mesmo depois do violento “martyrio”, “perdoou aos verdugos”. As palavras que saíram do coração de Roque, e ouvidas por “varias testemunhas, são dignas de discípulo de Christo” e revelam sentimentos próprios dos mártires, como “S. Estevão, que orara pelos perseguidores” (TESCHAUER, 1928, p. 87).

Alguns acontecimentos sobrenaturais ocorridos depois da morte de Roque são lembrados por Teschauer como sinais de sua santidade: o coração que sobreviveu ao fogo, as pústulas que apareceram nas mãos dos “assassinos” que tocaram no sangue do padre, e o curioso episódio envolvendo o cavalo do padre Roque. Um dos caciques “conjurados” teria levado o cavalo, mas o animal bastante abatido não pastava. Alguns índios que foram ver o cavalo disseram que estava triste pela morte do seu “amo”. Ao ouvir, no entanto, o nome do padre Roque o cavalo começou a relinchar tristemente, e assim o fazia sempre que ouvia o nome. Ninguém conseguia cavalgar o animal, até que um índio teve a ideia de vestir a “batina do mártir” e conseguiu montá-lo. Vendo que o animal não lhes serviria para nada naquele estado, o executaram a flechadas. O “lucto” do cavalo impressionou muito aos índios, e o cacique que o teve em seu poder converteu-se e passou a chamar-se Diogo de Tambabe. De perseguidor “que antes fora, veio a ser defensor acérrimo dos christãos e propagador zeloso da fé” (TESCHAUER, 1928, p. 88-94). O caso do cavalo não foi mencionado nem por Blanco nem por Jaeger.

O Epílogo da obra é um catálogo elogioso às virtudes de Roque. Os vinte anos “do seu lidar apostólico apresentam uma serie ininterrupta de fadigas e soffrimentos e um

¹¹Na minha tese de doutorado discuto a carta do padre Ferrufino e levanto algumas questões sobre o protagonismo de Potirava nos acontecimento que culminaram na morte de Roque González (OLIVEIRA, 2010).

exercício contínuo das mais abnegadas virtudes”. Fundou dez reduções, adaptadas “ao carácter e índole dos selvagens, no que foi imitado por seus sucessores”. Temperava o “rígido da autoridade com a condescendência de affável doçura, que a todos ganhava a afeição”. Enfrentava as dificuldades e suportava as fadigas “por amor a Christo” como se fosse de “ferro”. A “abstinência” impressionava, especialmente em relação ao “sono e alimento”. Quando foi superior das missões do Paraná e Uruguai, “governava mais pelo exemplo que com palavras”. Era “obedientíssimo, até quando com isso lhe perigasse a fama. Sempre era o mais que podia ser humilde e com ter feito tanto mostrava a grandeza de sua alma, evitando toda espécie de arrogância ou presunção”. Estimava o “martyr os padecimentos dessa vida, suportando-os com paciência e resignação!” Depois de elevar o herói à perfeição moral e a um patamar de virtudes além das limitações humanas, vem a conclusão: “Não é, pois, de admirar que tanta virtude, merecendo-lhe o prêmio celeste, grangeasse também a veneração dos coevos e o assombro dos posteror” (TESCHAUER, 1928, p. 111-112).

Teschauer compôs sua hagiografia com muitas limitações documentais, se comparado a Blanco e Jaeger. Não teve acesso, por exemplo, às cartas de Boroa, Ferrufino e Trujillo,¹² sobre a morte de Roque. Suas fontes principais foram as cartas anuais, os processos instaurados no século XVII, que leu na obra de Blanco, a “Conquista Espiritual” de Antonio Ruiz de Montoya, de 1641, e a obra de Nicolás delTecho, “Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús”. Apoiou-se também em historiadores como Southey, e nos historiadores jesuítas Lozano, Charlevoix e Guevara. Em relação às fontes, vale lembrar o inestimável auxílio que recebeu do também historiador jesuíta Pablo Hernandez. Em viagem a Buenos Aires em 1904, Hernandez, que juntava material para escrever “Organización social de las doctrinas Guaraníes”, disponibilizou-lhe um amplo repertório de fontes sobre as reduções jesuíticas que estavam em seu poder.

O Homem Providencial: Roque González por José María Blanco

“História Documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan delCastillo”, publicada em 1929, foi uma obra escrita visando a beatificação de Roque González. José María Blanco, seu autor, teve intensa participação nos festejos do tricentenário do “martírio”, celebrado em 1928, às vésperas da beatificação, e o livro representa todo o seu enorme empenho em prol da causa. Rômulo Carbia, no prólogo, deixou clara essa intenção ao dizer que o livro foi:

Dirigido primordialmente a justificar la aspiración de las repúblicas del Plata, a que el Padre Roque González de Santa Cruz y sus compañeros martirizados por la Fe,

¹² Os padres Diego de Boroa, Juan Bautista Ferrufino e Vásquez Trujillo, que ocupavam cargos de destaque na Companhia de Jesus na Província Jesuítica do Paraguai, escreveram cartas/relatórios informando ao rei de Espanha e aos seus superiores na Europa informando as circunstâncias da morte do padre Roque e seus companheiros. As cartas foram publicadas por José María Blanco. Ver (BLANCO, 1929) e (OLIVEIRA, 2010).

asciendan a laglorificacióndel altar (...) (CARBIA, In: BLANCO, 1929, p. 8).

Carbia, todavia, acrescentou que Blanco não caiu nos exageros comuns das hagiografias, nos “desbordes de entusiasmo poco propicios a la serena contemplación de laverdad histórica”. E se a personagem central “emerge del conjunto, nimbada yenrelieve, lohacedelfondomismo de ladocumentación, coordinada y discriminada conla fria imparcialidaddeldissector (CARBIA, In: BLANCO, 1929).

A obra é criteriosa e precisa com a vasta documentação reunida. Blanco seguiu a risca os documentos disponíveis e corrigiu alguns enganos sobre Roque González, cometidos pelos historiadores da Companhia que o precederam. Mas como todos os padres historiadores, Blanco excede nos arroubos poéticos e na heroificação de Roque. Na verdade, Blanco é o melhor exemplo do historiador científico, rigoroso com datas e documentos, e do hagiógrafo devoto, que celebra a todo instante as virtudes e o heroísmo do candidato a santo. Leitor atento dos seus pares, reconheceu que Teschauer realizou elmayoresfuerzo histórico que hasta ahora se há hecho acerca de la vida del mártir delCaaró (...). A obra, no entanto, foi prejudicada pela principal fonte que Teschauer utilizou, que foi a obra de Nicolás delTecho. Além disso, “no está documentada acerca de los grandes hechos que ilustranlaverdad histórica delgranmisionero (...)” (BLANCO, 1929, p. 14).

A volumosa “Historia Documentada” inicia com um arrazoado histórico da ocupação e conquista do Rio da Prata, com o propósito de fixar o cenário histórico no qual nasceu o herói. O capítulo seguinte, intitulado “De lacuna al altar”, anuncia as virtudes de Roque verificadas já na infância. Recorrendo aos testemunhos dos processos de Corrientes¹³, instaurados logo após a morte de Roque, Blanco apresenta o menino como “hijo legítimo de padres nobles”e que, desde muito cedo, “demonstrou menospreciodel mundo y aborrecimientodel pecado”. Na escola e nos estudos “siemprefuétenido por persona ejemplar y de singular virtud”. Era visto por todos como “santo y varón justo, y asimismo por virgen”.¹⁴ Baseado no depoimento do presbítero de Assunção, Blanco mencionou o retiro de Roque e seus amigos a quinze léguas da cidade, onde se expôs ao perigo, aos “leones, tigres y animalesferoces de que enaquellas partes hay abundancia”. Tudo isso, sublinhou o hagiógrafo, testemunhado sob juramento por “compañeros de la infancia, discípulos enlaescuela, y moradores de lamismacalle, y

¹³ Os processos em prol da beatificação de Roque González e seus companheiros foram instaurados no começo de 1629 em Buenos Aires (1629), Corrientes (1630) e na redução de CandelariadelCaazapaminí (1631). Foram ouvidas autoridades religiosas, militares, algumas pessoas que conheceram o padre Roque e alguns índios reduzidos em Candelária e Piratini, que presenciaram os acontecimentos. Os processos estão publicados na obra de José María Blanco. (BLANCO, 1929). Os originais encontram-se no Arquivo Nacional de Buenos Aires, identificados como Martirio de los padres Roque González, Alonso Rodríguez y Juan delCastillo, 1630.

¹⁴ Blanco cita aqui textualmente o depoimento de Gabriel Insaurralde, Alferes Real de Assunção e amigo de infância de Roque. Em reforço ao testemunho de Insaurralde, Blanco cita o depoimento do presbítero dom Diego Gordon, que declarou que o menino Roque foi um “estudiante casto, recogido y honesto”, que se entregou à oração (BLANCO, 1929, p. 42).

muchos de ellos vengadores de sumuerte (...). Todos esses testemunhos “nos muestran la admiración que en todos causaba por florecer en una sociedad en la cual tanto contrastaba” (BLANCO, 1929, p. 35-51). Eis a excepcionalidade de Roque: um modelo de pureza e virtudes em meio a uma sociedade corrompida.

Blanco é o grande exemplo da fusão, no melhor estilo bollandista, do historiador com o hagiógrafo. Realizou com grande habilidade o cruzamento das duas áreas ao promover a glorificação do santo apoiado em ampla base documental. A concepção da obra, uma “historia documentada”, já indica o lugar da história na hagiografia. Toda a vida do padre Roque, do nascimento à morte, é narrada pelos documentos da época, citados abundantemente. Na verdade, a celebração das virtudes de Roque já está presente na documentação, tanto nas cartas anuais, escritas por ele ou por seus companheiros, quanto nos processos. Bastaria selecionar e transcrever os conteúdos desses documentos e a promoção do candidato a beato estaria pronta. Mas Blanco foi além. Com maestria, organizou os relatos dentro de uma estrutura narrativa – a divisão dos capítulos e os comentários do autor que ligam um relato ao outro – que evidencia o percurso do herói. Na documentação distingue-se a realização de uma predestinação.

Do menino casto ao sacerdote secular, a primeira escalada rumo ao altar. Provavelmente em 1599 Roque foi ordenado sacerdote. Blanco envolveu a cerimônia de ordenação num clima de expectativa geral:

La consagración sacerdotal del noble joven, indiscutiblemente admirado por sus virtudes, que se presentaba ante el altar ‘según pública voz y fama’ con la blanca azucena de la virginidad, estimado por subondad, y respectado por la pureza de la sangre noble que corría en sus venas, llenó de júbilo a la ciudad entera (...) (BLANCO, 1929, p. 54).

Roque não decepcionou as esperanças que todos depositavam nas suas virtudes, complementa Blanco. “Su alma de apóstol, que no buscaba en el sacerdocio medros temporales (...) resolvió consagrar todos sus esfuerzos al cultivo del alma indígena, tan necesitada de los bienes espirituales como desprovista de ellos”. O abandono das doutrinas e os males trazidos pela “encomienda”, segundo o historiador, empurraram os indígenas das regiões próximas de Assunção para uma condição miserável de servidão. Roque parecia ser o homem certo para resgatá-los da “servidumbre de los encomenderos” e da “gentilidad por carecer de doctrineros”. Reunia as virtudes necessárias para tão difícil tarefa: “sentía dentro del pecho ansias de renovación para su patria, desdénaba da idéia de lucro e depreciava as honras a que podía aspirar por sus vinculaciones sociales”. Além disso, havia “cobrado amor al alma india”, e falava sua língua como se a tivesse praticado desde o berço. Nas serras de “Mbaracayú”, onde estreou como apóstolo, “no encontró oposición en el corazón indígena”. Não ia até eles para pedir, “les iba a dar: y se les dió todo por completo”. Compadecido da “triste situación” em que se encontravam,

“aliviaba sus trabajos con los recursos de su caridad”. Conquistou assim o coração dos índios, que chegaram a amá-lo com a um pai (BLANCO, 1929, p. 58-59).

Por obediência ao seu superior hierárquico, teve que deixar a “sus amados índios” para dedicar-se ao “cultivo de los españoles” em Assunção. Como cura da catedral da cidade, nunca esqueceu “el objeto de sus predilecciones, porque su vocación desde sus primeros años, era eminentemente apostólica (...)”. Para escapar das honrarias que lhe aguardavam e para poder dedicar-se à sua vocação, procurou refúgio no colégio da Companhia de Jesus, uma ordem em que “expressamente se renuncia a las dignidades eclesiásticas” (BLANCO, 1929, pp. 62-63).

Costurando os desdobramentos históricos mais gerais com o percurso singular do herói, tarefa do historiador, Blanco mostrou os esforços e as negociações entre o procurador Diego de Torres e o padre Aquaviva para a criação da Província Jesuítica do Paraguai. Fixado o cenário histórico, entra em cena o hagiógrafo para revelar o dedo de deus na história:

Cuandola provincia del Paraguay estaba en sus laboriosos comienzos, quiso el Señor enriquecerla con un varón apostólico, adaptado ya al ambiente de la vida sacrificada de las selvas, profundo conocedor de la psicología india, poseedor de todos los resortes de la lengua guaraní, de gran ascendiente por las vinculaciones de su familia entre los españoles, y de tan relevantes prendas entre el clero de aquella época en la Asunción (...) (BLANCO, 1929, p. 64).

O “varón apostólico”, filho da nobreza local, dedicaria a partir de então sua vida à salvação dos índios. E o faria com o “heroísmo de sus virtudes”, isto é, “con la santa intrepidez con que desafia los peligros y la muerte, cuando se pone de por medio la obediencia o la gloria divina”. Antes de descrever a epopeia apostólica, Blanco desfia um rosário das virtudes do herói:

Rudo para los trabajos, incansable para la fatiga, intrépido para las dificultades, generoso para dar la vida en tantos peligros arrostrados por Cristo, se yergue la figura del Padre Roque González serena y conquistadora, que fue menester derribar de un golpe de itaizá, para atajarle los pasos de sus conquistas”. Com sua fe inquebrantável, corria desalado a abri-los a los infieles las puertas del paraíso (BLANCO, 1929, p. 75).

Se o trabalho realizado entre os índios das serras de “Mbaracayú” foi a iniciação como apóstolo, a prova de fogo viria com a missão aos guaicuru. Enquanto Roque fazia

o noviciado no colégio da Companhia de Jesus, o padre provincial Diego de Torres preocupava-se com a evangelização de uma “tribu bárbara y guerrera que tenía de continuo ensobresalto a los moradores de la Asunción”. A simples menção do nome guaicura era suficiente para provocar o “pânico” entre os espanhóis. Para pacificar esses “índios nómades”, Diego de Torres designou os padres Roque e Vicente Grifi. A missão, que começou com “tantos sacrificios”, foi levada por Roque com “prósperos sucesos”. O conhecido ânimo belicoso dos guaicura foi aplacado e a “antigua fiereza con los españoles” foi abrandada, a ponto de tratá-los como amigos. Conquistas como essas não se fizeram sem grandes esforços. Padre Roque era incansável nas atividades. “Además de sus continuas peregrinaciones a la Asunción, era menester que se multiplicase, haciendo de médico, agricultor, catequista e intermediário de paz entre los indios” (BLANCO, 1929, pp. 92-93).

Em meados de 1611, quando da vinda do visitador Alfaro, Padre Roque foi chamado para substituir Marciel de Lorenzana na redução de “San Ignacio Guazú”, fundada em 1609, há 225 km de Assunção. Terminava assim a difícil missão entre os guaicura e começava uma nova empreitada apostólica nas ribanceiras do Paraná, povoadas por grupos indígenas em constante sublevação, “encuyasujeción había ya fracasado varias veces Hernandarias”. A estreia em “San Ignacio” foi difícil, pois um surto de varíola atacou a redução. Com a doença, sobreveio a fome. Padre Roque se desdobra, se multiplica, e atua como “médico del alma y del cuerpo”. Vencida a duríssima batalha contra a doença e a fome, as coisas começaram a melhorar. Revelou-se então o “genio organizador del misionero y civilizador de los guaraníes”. San Ignacio tornou-se o modelo das reduções, “el tipo de todas cuantas después se planean”. Roque “conocía el alma del indio y sentía sus necesidades. Rudos y salvajes en medio de las penurias de las selvas, se abrían como flores mañaneras a todas las delicadezas de la cultura (...)”. Realçavam-se as “actividades de artista, de maestro, de asceta, de catequista y de apóstol” de Roque (BLANCO, 1929, p. 106).

Nas suas missões evangelizadoras pelo Paraná, festeja Blanco, enfrentou a ira dos pajés, a insolência dos caciques e toda sorte de perigos, com “alma del apóstol. E não se contentava com los copiosos frutos que cosecha en el recinto de su pueblo. El Paraná de orillas recamadas de pueblos bárbaros, le seducía como seduce el oriente al buscador de perlas”. Roque estava sempre pronto a “lanzarse a la conquista de lo inexplorado”. Não temia a morte, porque a considerava uma “gloria”, não temia os trabalhos, porque acalentava o *amor*; não temia as dificuldades, porque confiava na “amorosa providencia divina” (BLANCO, 1929, p. 113).

Com o mesmo destemor, continua o devoto hagiógrafo, Roque interveio em defesa dos índios e da Companhia, enfrentando os interesses dos “encomenderos”. Numa carta ao irmão, o “Teniente General de Asunción”, que atribuía aos jesuítas a resistência dos índios para irem ao trabalho a que estavam obrigados, Roque defendeu valentemente os índios e demonstrou grande conhecimento das disposições reais. Os argumentos que usou “muestran la profunda convicción del valiente misionero, acerca de la justicia que asistía a los indios, y de las energías con que estaba dispuesto a luchar contra

cuantospretendieran cerrar lapuertadelevangelioconlas sombras de laesclavitud” (BLANCO, 1929, p. 116). Blanco não poupa elogios à dedicação de Roque à defesa dos indígenas. Na mão inversa em que sublinha a coragem e o heroísmo do missionário, reforça os estereótipos coloniais sobre a passividade e a dependência dos indígenas em relação aos jesuítas.

Na trilha das cartas anuais Blanco segue descrevendo passo a passo as atividades e as fundações de Roque na região banhada pelos rios Paraná e Uruguai. Nada escapa ao seu rigor cronológico e detalhista. No fechamento da obra, antes da apresentação do anexo documental, o hagiógrafo fez um balanço da vida do herói. A popularidade de que gozava chegou ao “apogeoconlos gloriosos sucesos de sumuerte (...)”:

Hijo de padres nobles, emparentado conel tres veces Gobernador del Paraguay, Hernando Arias de Saavedra; hermano de Francisco González de Santa Cruz, varias veces Teniente de Gobernador de la Asunción; hombre de alta significación entre el clero secular, que para huirlas honras curiales se despidió del mundo y entro en la Compañía de Jesús, fué derramando un torrente de luz con lashazañas legendarias que trazaron la trayectoria de sus conquistas espirituales. (BLANCO, 1929, p. 233)

A cidade de Assunção “le debíala paz, por la evangelización del Chaco que convertió en mansos aliados a los belicosos guaycurúes (...)”. Suas excursões no Alto Paraná tiveram enorme ressonância em Assunção, “ya que había sido em primer blanco que se atreviera a surcar en medio de tantos peligros las altas aguas del caudaloso río”. Suas conquistas na região banhada pelo rio Uruguai haviam levado sua fama até Buenos Aires. Roque abriu as portas do Uruguai, que até então estavam fechadas para os espanhóis. Sua entrada triunfal em Buenos Aires, “que contempló con asombro a aquel hombre de fibra sobrehumana, llevando domesticados a aquellos indios que hasta entonces eran tenidos por irreconciliables enemigos, le grangeó el universal aprecio y admiración”. Não é pois de estranhar que “en todos los círculos sociales se comentaran sus virtudes y conquistas de apóstol (...)”. Por isso ao saberem de “su gloriosa muerte, nadie dudó de su causa y teniendo presente lo imaculado y heroico de su vida, lo juzgaron digno homanejes más que humanos o puramente civiles” (BLANCO, 1929, pp. 233-234). Além de missionário destemido e incansável defensor dos indígenas, o padre Roque construído por Blanco é também um verdadeiro herói civilizador. Em nome da fé, como manda a tradição hagiográfica, penetrou em territórios até então hostis aos espanhóis, transformou índios guerreiros em “mansos aliados” e pavimentou o caminho para a “gloriosa morte”. Além de narrar a vida e a obra do padre Roque seguindo o modelo heroico e edificante da historiografia jesuíta, caracterizada pelo discurso apologético em relação aos seus pares que atuaram nas missões da América colonial, não custa lembrar

que José María Blanco envolveu-se pessoalmente na causa em prol da beatificação do padre roque. “História Documentada” foi escrita visando à beatificação.

Roque González, o “mártir”rio-grandense, segundo Luiz Gonzaga Jaeger

Em 1928, o ano prodigioso, o IHGRS lançou a terceira edição de “Vida e Obras do Padre Roque González de Santa Cruz S.J”, de Carlos Teschauer. A reedição era comemorativa do tricentenário do “mártirio”. Na apresentação da obra ao público, uma explicação do porque da reedição:

O Instituto, porém, reestampando-o, quer contribuir com a sua homenagem à memória do grande apóstolo, fazendo uma larga tiragem de modo que o precioso livro possa penetrar no seio da família rio-grandense e tornar conhecida e venerada a memória santa de Roque González de Santa Cruz, o fundador dessa brilhante civilização de que são ainda nos dias que correm um eloqüente atestado as ruínas dos Sete Povos das Missões Orientaes (TESCHAUER, 1928).

O IHGRS, ou o grupo platino do Instituto Histórico, do qual Jaeger e Teschauer faziam parte¹⁵, entrava na campanha em prol da beatificação do padre Roque. O santo era paraguaio, mas o seu sangue “regou e fecundou a civilização rio-grandense”. A beatificação do “fundador”deveria encher de orgulho pátrio os rio-grandenses. Estamos diante do mito de origem do Rio Grande do Sul, segundo certa vertente historiográfica. Carlos Teschauer já havia identificado as origens do Rio Grande do Sul nas fundações que Roque González estabeleceu nas margens orientais do Uruguai. Roque foi o primeiro a explorar e descrever o território. O relatório que enviou ao padre Durán, depois de retornar da expedição ao Tape, é visto como “a mais antiga descrição do Rio Grande do Sul”.(TESCHAUER, 1928, p. 71) Esse ufanismo rio-grandense é uma particularidade/originalidade das hagiografias do padre Roque escritas por Teschauer e Gonzaga Jaeger. Matizadas por esse ufanismo as hagiografias atribuem ao santo o título de fundador e herói civilizador que, além de espalhar as sementes do cristianismo entre os “selvagens”, regou com o seu sangue a terra onde germinou a civilização riograndense. Misturam-se aqui o jesuíta, universal nas suas aspirações, e o historiador patriota, apegado ao seu torrão riograndense. O diálogo entre o universal e o local resulta da combinação

¹⁵ Ver o estudo de Ieda Gutfreind sobre a historiografia sul-riograndense, entre 1924 e 1973 (GUTFREIND, 1989). O grupo, ou a matriz platina, ao contrário da matriz lusitana, segundo Ieda, sustentava a presença espanhola na origem e na formação do Rio Grande do Sul. Jaeger e Teschauer, identificados com o grupo platino, viram nos trabalhos apostólicos do padre Roque na margem oriental do rio Uruguai as origens do Rio Grande do Sul.

de duas concepções de história – da Companhia de Jesus e do IHGRS – que se entrelaçam em torno da figura de um santo que, ao mesmo tempo em que é uma entidade universal, a devoção popular que dá sentido a sua santidade é estritamente local.

Seguindo na trilha aberta por Teschauer, que associando a trajetória de Roque González com a fundação da “civilização rio-grandense”, Luiz Gonzaga Jaeger publicou em 1940 “Os Heróis do Caaró e Pirapó”. A data marcou o quarto centenário de fundação da Companhia de Jesus. A abertura do livro traz uma dedicatória, na forma de uma “gratidão filial”, à Companhia, “por ocasião do quarto centenário”. Em 1934 Roque fora beatificado, e um ano antes, o próprio Gonzaga Jaeger identificou o suposto lugar onde os três missionários foram “martirizados”. 1940 foi, portanto, uma data comemorativa que reuniu, para os jesuítas da América do Sul, um conjunto de significados. Roque e os companheiros, nas proximidades do quarto centenário da Companhia, foram os primeiros “mártires” latino-americanos a serem oficialmente reconhecidos. E o historiador, que homenageia a “querida mãe”, aproveita a solene oportunidade de “desdobrar perante os olhos do leitor os admiráveis exemplos de virtude desses campeões da fé (...)”. Num misto da modéstia protocolar jesuítica com a presunção da exatidão histórica, oferece duas garantias:

Se a obra que ora ofereço ao leitor carece das qualidades quem em biografias similares se requerem, duas pelo menos julgamos poder afiançar que a distinguem: a de ser completa quanto à cópia de documentos até hoje descobertos e a de ser exata na exibição dos fatos históricos.(JAEGER, 1940, p. 8).

De fato padre Jaeger teve à sua disposição um conjunto de fontes não disponível no tempo em que Teschauer escreveu a primeira hagiografia do padre Roque. Muitos documentos foram encontrados e publicados posteriormente pelos historiadores José María Blanco, Antonio Astrain e Pablo Hernández. Jaeger teve acesso também ao *Positio* do padre Roque.¹⁶ De posse desse imenso conjunto documental foi possível traçar a biografia/hagiografia do padre Roque seguindo ano a ano os feitos mais significativos de sua vida. Cada capítulo remete a um período da vida, devidamente datado e localizado, como por exemplo, o capítulo “Subindo o Monte Santo. Assunção, 1590-1599 ou Entre Aflições e Consolações, Conceição, 1620-1622”.

A “Fidalga Flor” de Assunção

Seguindo os modelos de Teschauer e Blanco, Gonzaga Jaeger inicia com os antecedentes históricos que, desde a descoberta do Rio da Prata, culminaram no que ele chama de “A Pátria de Roque González”, isto é, o Paraguai do final do século XVI. O

¹⁶*Positio* é um compêndio organizado por uma Comissão que investiga a vida do candidato a santo. O documento deve ser enviado à Congregação para a Causa dos Santos, no Vaticano. No compêndio deve constar uma biografia documentada e um registro das virtudes do candidato.

historiador, baseado nas obras de José María Blanco e Vicente Ganbón, perfila os sucessivos governos espanhóis que se estabeleceram em Assunção. A narrativa toda é construída para demonstrar que nas últimas décadas do século XVI o Paraguai encontrava-se em “deplorável estado de dissolução moral”. Desde 1753, com a partida de dom frei Pedro de la Torre, “a vida religiosa não só da capital, mas ainda de todo o Paraguai, atravessava terrível crise religiosa. Todos os vícios encontravam o mais apropriado viveiro naquela sociedade de conquistadores”. Além disso, “acrescia a incessante ameaça externa por parte do indígena justamente rancoroso, agravando-se tal a situação por causa da falta quase absoluta de religião”. O Paraguai era uma versão americana e colonial de “Sodoma e Gomorra, modelos típicos de perdição”. Mas se nas duas cidades “foram achados quatros justos”, pergunta Jaeger, “teria a Divina Providência negado essa dádiva à novel cidade americana de Assunção?”. Seria a “Divina Providência surda aos gritos de angústia e socorro que brotam dos peitos dos paraguaios?” A estratégia de Jaeger é a mesma de Blanco: situar o nascimento providencial de Roque González em meio à dissolução moral e religiosa do Paraguai. Jaeger emprega uma metáfora botânica muito semelhante a que Blanco usou para mostrar o “extraordinário” nascimento em lugar tão improvável. A metáfora inicia o segundo capítulo como uma resposta à pergunta que encerra o primeiro:

Entre as incontáveis maravilhas da flora brasileira, há uma que tem conquistado, irretorquivelmente, a primazia pela sua peregrina formosura e suas gigantescas dimensões: a nossa afamada vitória-régia. O mais extraordinário, porém, nessa ninfeácea, encanto dos nossos olhos e deleite do nosso olfato, é a circunstância de ela medrar em águas estagnadas e corrompidas, em cujo lodo firma as raízes que alimentam e desenvolvem a planta (JAEGER, 1940, p. 26).

A analogia com o Paraguai é evidente. Na “sociedade pútrida do Paraguai nasceu vicejante nenúfar, fidalga flor” que espalhou seu aroma e “perfumou” o mundo a sua volta. Seguindo o roteiro hagiográfico, Jaeger sublinha a “nobreza de sangue” e a “robustez da fé católica” da família González de Santa Cruz, família que se destacou pelo “lustre dos cargos públicos” e que “foi realmente abençoada por Deus”, que a “agraciou com ilustre plêiade de filhos, cada qual mais ilustre” (JAEGER, 1940, p. 26-27). Estamos diante de uma concepção de história que não trata do ordinário. Jaeger é tributário da visão de história do IHGB/RS, instituição de pesquisa que atribuía à história uma função pedagógica, orientada para o estímulo ao patriotismo, baseada no modelo dos antepassados. Cultuava-se no IHGB um conceito de história como mestra da vida. Por isso a dedicação às biografias de vultos do passado tidos como exemplares (IGLÉSIAS, 2000, p. 61). O nascimento de Roque González, em berço nobre de ilustre família de Assunção, destacado pelos três hagiógrafos tem ainda outra explicação. Para evidenciar a

origem divina que esta por trás das ações do herói, as hagiografias, frequentemente, lhe atribuem uma origem nobre.

Roque nasceu “predestinado pela providência para mimoso de Deus e dos homens”. Para ressaltar ainda mais a predestinação, Jaeger estreita a relação entre o nascimento e a crise religiosa no Paraguai: “a meninice de Roque, pois, coincide com a crise religiosa e moral mais aguda daquela terra” (JAEGER, 1940, p. 27-28). A relação entrenascimento e crise gera, naturalmente, uma expectativa. O nascimento de um menino predestinado é uma resposta, aos “gritos de angústia e socorro”, para conjurar a crise moral e livrar o Paraguai de um perigo externo, a ameaça indígena. A narrativa de Jaeger revela um bem elaborado “processo de heroificação”, que “implica (...) certa adequação entre a personalidade do salvador virtual e as necessidades de uma sociedade em um dado momento de sua história” (GIRARDET, 1987, P. 82).

Nas narrativas hagiográficas, todo herói, todo homem predestinado, tem uma infância diferente que o singulariza. Roque preferia as preces aos brinquedos. Escondia-se muitas vezes atrás de paredes e arbustos, onde, ajoelhado, falava intimamente com Deus. Mesmo a desaprovção dos outros meninos “travessos e levianos”, que “atiravam-lhe pedrinhas e torrõezinhos”, não o incomodava. Suportava “aquela falta de caridade com admirável paciência”. Na escola, segundo depoimento de um amigo de infância, ele mostrou o “que havia de ser na idade madura: sempre se afastava dos jogos, recreios e quaisquer travessuras que semelhante idade costuma praticar, recolhendo-se amiudepara se encomendar a Nosso Senhor (...)”. Jaeger cita diversas testemunhas que depuseram no processo de Buenos Aires, instaurado em 1929, sobre a infância de Roque. Os depoimentos de Gabriel de Insaurrealde, Alonso Cano, Garcia de Céspedes e do capitão Mansilla, que o conheceram desde criança, atestam a precocidade das virtudes, a castidade e a fama de santo que Roque sempre teve (JAEGER, 1940, p. 29-31).

O retiro no “deserto”

O mais famoso dos episódios da “meninice” de Roque foi o abandono da cidade para se refugiar nas florestas nos arredores de Assunção. Sabemos pelo testemunho do Alferes real de Corrientes e amigo de infância de Roque, Gabriel de Insaurrealde, que antes de ingressar na vida religiosa, lia “vidas de santos” e persuadia seus amigos, como o próprio Insaurrealde, para “irse juntamente a los montes e despoblados a hacer penitencia, leyéndoles vidas de santos que asilo habían hecho em El Yermo”.¹⁷É possível que os retiros de Roque no ermo das florestas e a vida casta que levou tenham sido influenciadas pelas leituras das vidas dos santos, os heróis dominantes daquela época, e pelo desejo de imitá-los. Pelos depoimentos das testemunhas que o conheceram, fica a impressão de que Roque perseguia um ideal de vida e conduta moral característica dos santos.

As florestas próximas de Assunção nas quais o menino Roque procurava refúgio foram chamadas pelos testemunhos e hagiógrafos de “deserto” ou “sertão”. Nos

¹⁷O testemunho de Gabriel de Insaurrealde, e de outros amigos de infância de Roque mencionados anteriormente, constam no Processo de Corrientes (BLANCO, 1929, p. 391).

processos de Buenos Aires e Corrientes a maioria das testemunhas se referiu as essas florestas como “desertos”.¹⁸ A explicação é simples. As testemunhas arroladas nesses processos eram autoridades militares e religiosas católicas que, pela função que desempenhavam, deveriam ser conhecedoras do que deveriam dizer em um processo que visava a santificação de um “mártir”. Nada mais apropriado do que associar as florestas aos “desertos” onde os santos católicos buscavam encontrar-se consigo mesmos e com deus. Apoiado nesses testemunhos Jaeger descreveu o “episódio curioso” como manifestação do desejo ardente do menino de consagrar sua vida à oração, longe “dos perigos do pecado e das distrações mundanas”:

Contando doze para catorze anos de idade (...) resolveu abandonar secretamente a cidade, em companhia de Gabriel Insaurralde e outros meninos da mesma idade, fugindo com eles para a floresta, e levando como única matalotagem o “Flos Sanctorum” para alimento espiritual das suas almas (BLANCO, 1929, pp. 32-33).

O refúgio na floresta, segundo Jaeger para “fazer penitência no sertão”, foi visto como representativo do “alto grau de perfeição moral que Roque havia atingido”. E o fato de ter convencido os amigos a irem junto revela um particularíssimo “dom: o de saber subjugar os homens com sua palavra inflada e o seu olhar irresistível”. O **olhar** e a **palavra** foram também as “armas” usadas pelo missionário para desarmar “hordas inteiras de selvagens enfurecidos”. Tão conhecidas se tornaram essas qualidades que um dos missionários ao saber da morte perguntou se padre Roque não teve chance de olhar para os “verdugos” ou dirigir-lhes a palavra, pois se o tivesse feito não se atreveriam a tocá-lo.

A imagem do deserto é recorrente nas narrativas jesuíticas. Nas primeiras cartas anuais ele é mencionado com frequência para descrever a solidão, as dificuldades da conversão, a distância da civilização, enfim, o estado de espírito dos missionários. O “deserto” paraguaio é, antes de tudo, um lugar simbólico e não uma realidade geográfica. Ao denominar as florestas do Paraguai de “desertos” busca-se uma aproximação/identificação da espiritualidade do menino Roque com a tradição dos monges do deserto. A busca por um refúgio onde pudesse se ausentar da cidade e buscar uma aproximação com Deus era, segundo a tradição cristã, um sinal de renúncia e santidade. A vida de Roque, após as “penitências no sertão”, apenas confirmou o que cedo se manifestou. Da infância pura veio uma adolescência casta. Emulando “com o seu grande contemporâneo São Luiz Gonzaga, conservou intemerato o lírio cândido da virgindade e da pureza até a morte”. Os “pais excelentes” receberam e encaminharam “o

¹⁸ No depoimento do padre Diego Gordon lê-se que Roque “salió secretamente de casa de sus padres y se fué a el desierto, quince léguas y más apartado de la ciudad de la Asunción”. No depoimento do Luis de Bolaños lemos que Roque “persuadió a dos muchachos amigos suyos a que se fuesen al desierto (...)”. O mesmo aparece em outros depoimentos (BLANCO, 1929, p. 370 e 373) Grifos meus.

menino com que Deus os regalara (...) pela senda do santo dever. Nosso Senhor”, arremata Jaeger quase em tom de oração, “predestinara Roque para si, a fim de exaltá-lo entre os contemporâneos e pósteros como luzeiro e guia no escabroso e difícil caminho da salvação” (JAEGER, 1940, p. 33-34).

“O campo preferido por sua ilimitada caridade ...”

O interesse de Roque pelos índios manifestou-se, segundo Jaeger, muito cedo. O domínio perfeito do idioma guarani, “como se fora sua língua natural”, era decorrente de um convívio com “àqueles pobrezinhos” desde a infância. O menino teria se apiedado dos padecimentos e das míseras condições sociais em que viviam e dedicou-lhes seu “inflamado zelo”, dando-lhes a conhecer a Deus e apontando-lhes “o caminho da salvação”. E não lhe faltavam atributos para essa missão, pois além da “compaixão” Roque conhecia como ninguém a “psicologia característica do ameríndio, chegando a conhecer-lhe perfeitamente as necessidades e aspirações, as alegrias e os pesares (...)” (JAEGER, 1940, p. 35-36). Padre Jaeger explora com maestria a tão celebrada vocação natural que Roque tinha para o trato com os índios e a amarra com dois “flagelos” daqueles tempos: o abandono espiritual em que se encontravam os espanhóis do Paraguai e o pesadelo da “encomienda” que desabara sobre os “desafortunados silvícolas”. Roque viria ao mundo como uma resposta da “Providência” a essas desditas. Assim que foi ordenado sacerdote, aos 23 anos de idade, fez sua “estréia no apostolado”. Para o “pasma geral de mão ao carinho dos seus e às comodidades da Capital, para viver nas brenhas entre seus infelizes irmãos, sem remuneração de espécie alguma, levado unicamente por seu abrasado amor a Deus e aos homens”. Roque, “o fidalgo, o delicado filho da cidade (...), ia para o mato, em busca dos selvagens, ia viver no meio deles, compartilhar a sua extrema pobreza e miséria”. E o “campo preferido para sua ilimitada caridade” foram as serras do “Maracaiú”, situadas no nordeste do Paraguai e cobertas de “riquíssimos ervais”, onde os indígenas padeciam nas mãos dos “terríveis encomenderos”. Jaeger pinta um quadro desolador dessa região e cita uma passagem de Montoya que revela o lado assombroso da “encomenda”.¹⁹ Mas o missionário fidalgo não vinha para “receber, e sim para dar, não para ralar e castigar, (...) mas para lhes aliviar a sorte e lhes enxugar com ternura paternal as amargas lágrimas, dizendo-lhes palavras suaves e amorosas na sua maviosa língua materna (...)” (JAEGER, 1940, p. 49-50).

Depois de um ano entre os índios de “Maracaiú” Roque foi chamado a Assunção. “Entre muitas lágrimas e saudades dos pobres índios partiu”. Voltou, “embora lhe sangrasse o coração”, em sinal de obediência ao seu superior hierárquico. A cidade carecia de uma “real necessidade espiritual que demandava (...) um pároco zeloso, prudente e desinteressado”. Como pároco de Assunção, função que exerceu por aproximadamente nove anos, deixou marca indelével. Conseguiu fazer com que “aquele povo, tão submerso nas coisas terrenas, começasse a servir a Deus com diligência e generosidade. Roque era geralmente amado e respeitado por todos, em virtude da vida

¹⁹Montoya visitou a região em 1612 ou 1613 (JAEGER, 1940, p. 48).

impoluta e santa, cuja fama corria por todo o país”. E quando um honroso título de provedor e vigário mor de toda a diocese lhe foi oferecido, declinou humildemente declarando-se indigno de tão elevada autoridade. A fim de fugir das “insistências e importunações” para que reconsiderasse a oferta, decidiu recolher-se ao colégio da Companhia de Jesus para reencontrar “novamente o sossego da alma”. Jaeger viu na decisão de Roque a “resolução de servir a Deus como soldado raso em alguma Ordem onde não tivesse que aceitar prelazias eclesiásticas”. Gesto inequívoco de humildade e recusa das honrarias da vida eclesiástica. Como simples “soldado” de uma “Ordem” o “jovem missionário” poderia prosseguir seu “apostolado nas florestas”, na “porção da vinha” de Deus para a qual fora destinado. A escolha da ordem dos jesuítas se deveu, segundo Jaeger, a duas razões determinantes: a de a Companhia não aceitar prelatura eclesiástica, a não ser por determinação papal, e pelos jesuítas dedicarem o “melhor de suas energias aos pobres índios” (JAEGER, 1940, p. 56-61).

Aos seis meses de noviciado Roque foi colocado à prova numa difícilíssima missão: pacificar os guaicuru que há sessenta anos aterrorizavam Assunção. A “estréia espinhosa” não rendeu os frutos esperados, “por causa da inata veleidade e da insuperável inconstância dos silvícolas”. Concluído o noviciado e admitido definitivamente na Companhia, mediante os votos de “perpétua pobreza, castidade e obediência”, Roque foi lançado em outra perigosa missão. O destino agora eram as comarcas do rio Paraná habitadas pelos ferozes “paraná”, que repetidas vezes se ergueram contra Assunção (JAEGER, 1940, p. 65-84). Daqui para frente Jaeger segue os passos de Blanco. Por vezes, simplesmente traduz trechos e expressões empregadas pelo historiador argentino, sem se preocupar em citar a fonte. O que diferencia uma hagiografia da outra é o acentuado ufanismo de Jaeger. Na obra de Blanco, Roque é um herói Rio-platense. Na obra de Jaeger, um herói rio-grandense. A impressão que fica, após a leitura da obra, é que tudo se encaminha e converge para a entrada de Roque no Uruguai, a exploração do solo rio-grandense e o “martírio” em Caaró, no Rio Grande do Sul.

Considerações Finais

Nas três hagiografias examinadas os autores projetam para o passado os episódios finais da vida de Roque González. O martírio e a santidade são os fios que constroem os sentidos do passado. Os hagiógrafos buscam na infância, na juventude e nos trabalhos apostólicos os sinais inequívocos de uma verdadeira “alma de eleição”, do “mimoso de Deus”. Michel de Certeau deixou uma bela e inspirada reflexão sobre a relação entre a vida adulta e a infância dos santos nos relatos hagiográficos. A “hagiografia postula que tudo é dado no início como uma vocação, como uma eleição”. A história é, então, a epifania progressiva deste dado”. Nas narrativas o “fim repete o começo. Do santo adulto remonta-se à infância na qual já se reconhece a efígie póstuma. O santo é aquele que não perde nada do que recebeu.” Os relatos dos triunfos dos santos dividem suas vidas em “um tempo de provações” e “um tempo de glorificações” (CERTEAU, 1982, p. 273). Padre Roque, segundo seus hagiógrafos, nasceu predestinado

e os sinais já eram evidentes na infância. A vida adulta, “epifania progressiva” da graça que recebeu ao nascer, apenas confirmou o que já se sabia.

A vida, a obra e a morte de Roque González são um verdadeiro banquete para o hagiógrafo, pois reúnem todos os elementos essenciais a uma boa narrativa hagiográfica. Da infância sem máculas à morte gloriosa, do menino “eremita” que lia *oflossanctorum* “deserto” ao “apóstolo” dos índios que desarmava “selvagens” com a palavra e o olhar, e os ganhava para Deus, a vida de Roque parece seguir um modelo hagiográfico.

Referências Bibliográficas

- ALVAR, Manuel. *Gonzalo de Berceo como hagiógrafo*. Disponível em www.vallenajerilla.com/berceointernet/.
- ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: vidas e obras dos Padres da Igreja*. São Paulo: Edições Paulina, 1972.
- Autobiografia de Inácio de Loyola*. São Paulo: Edições Loyola, 1978.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando. *Lo sobrenatural en la vida de Santo Domingo*. Biblioteca Gonzalo de Berceo”. Disponível em www.vallenajerilla.com/berceointernet/.
- BLANCO, José Maria. *História documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan Del Castillo de la Compañía de Jesús Mártires del Caaró e Yjubí*. Buenos Aires: Sebastián de Amorrortu, 1929. 743 p.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. 345 p.
- DELEHAYE, Hippolyte S.J. *The legends of the saints*. New York: Fordham University Press, 1962.
- EGIDO, Teófanos. *Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (la manipulación de san Juan de la Cruz)*. Cuadernos de Historia Moderna. N. 25. Madrid: Universidad Complutense, 2000. p. 61-85.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 201 p.
- GUTFREIND, Ieda. *A construção de uma identidade: a historiografia sul-riograndense entre 1924 e 1973*. São Paulo: USP, 1989.
- IGLÉSIAS, Francisco. *Historiadores do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Belo Horizonte: UFMG, IPEA, 2000. 251 p.
- IHU online. Ano 2, n, 16. 06 de maio de 2002.
- JACOPO DE VARAZZE. *Legenda áurea. Vidas de santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 1080 p.
- JAEGER, Luiz Gonzaga. *Os heróis do Caaró e Pirapó*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1940. 365 p.
- MALDONADO, Pedro Castillo. *De la crónica a la leyenda. El pasionario hispánico*. In: Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio: actas del congreso internacional de los clásicos. La tradición grecolatina ante el siglo XXI (La Habana, 1 a 5 de diciembre de 1998) / coord. por María Consuelo Álvarez Morán, Rosa María Iglesias Montiel, 1999, ISBN 84-8371-120-6.

- MENÉNDEZ PELAEZ, Jesús. *La tradición mariológica en Berceo*. Actas de las III Jornadas de Estudios Berceanos. Instituto De Estudios Riojanos. Logroño, 1981.
- OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. *O encontro entre os entre os guarani e os jesuítas na Província Jesuítica do Paraguai e o glorioso martírio de Roque González nas Tierras de Ñezú*. Porto Alegre: Tese de Doutorado. PPG da UFRGS, 2010. 513 p.
- _____. *A rebelião de Ñezú*: em defesa de “suantiguo modo de vida” (Pirapó, Província Jesuítica do Paraguai, 1628). Porto Alegre: UFRGS, Revista anos 90, v. 18, n. 34, 2011.
- RABUSKE, Arthur. Entrevista. In: IHU online. Ano 2, n, 16. 06 de maio de 2002.
- RUFFINATTO, Aldo. *Hacia una teoria semiologicadel relato hagiografico*. In: Biblioteca Gonzalo de Berceo. Disponível em bibliotecagonzalodeberceo.blogspot.com/.
- SAUGNIEUX, Joel. *Culture Populaire et culturesavantedansl'ouvre de Berceo*. Disponível em www.vallenajerilla.com/berceointernet/.
- SOUZA, Néri de Almeida. *Palavra de púlpito e erudição no século XIII. A Legenda aurea de Jacopo de Varazze*. São Paulo: Revista Brasileira de História. vol. 22. n. 43. 2002. P. 67-84.
- TESCHAUER, Carlos. *Vida e obra do Padre Roque González de Santa Cruz S.J: primeiro apóstolo do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Topographia do Centro, 1928. 136 p.
- WOODWARD, Kenneth. *Fábrica de Santos*. São Paulo: Editora Siciliano, 1990. 432 p.

RESENHAS

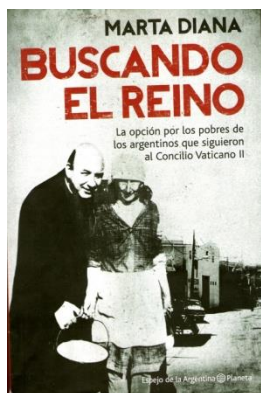
DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.26767

Diana, Marta. *Buscando el Reino*. La opción por los pobres de los argentinos que siguieron al Concilio Vaticano II. Buenos Aires, Planeta, 2013.

Recebido em 20/02/2015 - Aprovado em 07/03/2015

Buscando el Reino

María Andrea Nicoletti (Argentina) ¹



El libro de Marta Diana es un libro de investigación para hacer investigación. Para los historiadores constituye un conjunto de fuentes inigualable, que abre las puertas a un mundo cercano en el tiempo: los años del Concilio Vaticano II (1962-1965), Medellín (II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1968) y Puebla (III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1979). También propone un recorrido: desde Roma a América Latina y desde allí, los testimonios recorren toda la Argentina. La autora advierte esta idea en su breve prólogo al que llama sugestivamente “invitación”: “*mi tarea ha sido buscarlas [las fuentes o testimonios], tener —a veces— la suerte de encontrarlas, escucharlas y ocuparme de brindar estos felices hallazgos, a todas aquellas personas interesadas en el tema de las creencias y la dimensión espiritual de nuestras vidas. Es una invitación amplia a encontrarse con pasiones y fidelidades que tal vez nunca hemos buscado, o que hemos rechazado de antemano. La invitación remite a últimas y eternas cuestiones: qué es la vida, qué somos, para qué vivimos, en qué mundo creemos...*” (p.9).

Este libro es un desafío para reconstruir la Historia a partir de fragmentos de historias particulares, de vidas concretas, de opciones vitales en un contexto histórico, político y social convulsionado de tiempos vertiginosos en instituciones de tiempos largos, como los de la Iglesia católica.

En un texto introductorio a los testimonios titulado “El intrincado territorio de las creencias”, la autora señala algunas cuestiones importantes a tener en cuenta, que la

¹ Investigadora independiente/CONICET/IIIDyPCa/UNRN - National University of Río Negro. Email: mariaandranicoletti@gmail.com

sociedad en la que vivimos ha simplificado transformando en lugares comunes. Una de ellas es la heterogeneidad de la Iglesia católica, que suele tener una mirada social monolítica. Recorrer estos testimonios nos muestra otra cara de la Iglesia, que es variada, polifacética, plural y comprometida con su tiempo. Nos permite a los lectores comprender la diferencia entre la Iglesia institucional y la Iglesia como Pueblo de Dios y entender en qué creen los que creen, al punto de dar sus vidas y cuáles son las razones de aquellos que no creen.

Las cifras y porcentajes que señala Marta Diana sobre el alcance de la Iglesia católica en el mundo (17,5% de la población mundial y 76% en la Argentina), sino se contextualizan con más amplitud, pueden dar una imagen distorsionada del catolicismo que va más allá del bautismo como rito iniciático, porque profesar el catolicismo está íntimamente ligado al compromiso de sus fieles con el Evangelio. Estos porcentajes también pueden llevar a la lectura lineal que interpreta a la Argentina como una nación católica, cuando más allá de los números, tampoco se hace ya visible esta idea en la Constitución (por lo menos en los artículos referidos a la fe que profesa el presidente y a la “conversión de los indios al catolicismo”). Para la autora, la mayoría de fieles que se dicen cristianos, o sea que creen en Cristo, no han logrado cambiar el mundo, probablemente por el desfase entre la prédica del Reino de Dios por Jesús de Nazareth y su compromiso en la vida cotidiana. Allí la autora introduce una vuelta a la figura del Jesús histórico de la mano de José Antonio Pagola, sin dudas el autor más destacado y profundo de su figura. El extremo entre el “halo sobrenatural” y la “mundanización” de una institución jerárquica, monárquica y económicamente poderosa, es aquello que, según la Marta Diana, el Concilio Vaticano II buscaba equilibrar, readaptar, cuestionar y reformular. Para algunos de los testimonios del libro este logro ha sido nulo, para otros ha sido parcial. La evaluación profunda de esta experiencia es aún hoy, y sobre todo ahora, necesaria.

La “invitación” continúa con una semblanza del Papa Juan XXIII, que lo convoca. Lejos de la imagen del “abuelo bondadoso” que presentan los medios sociales, este libro nos muestra muy brevemente a un hombre decidido, inteligente, comprometido con su tiempo, firme, sencillo, humilde, con una mirada profética como pocas. La autora señala algo clave que no ha cambiado y que ha hecho fracasar, entre otras cosas, la encarnación del Concilio: la rigidez y estructurada Curia romana. Para ilustrar esta idea, Marta Diana señala la interpretación del obispo francés Xavier Rynne de aquella clásica frase del Papa Juan XXIII “abrir las ventanas de la Iglesia”: “Cuando el Papa expresó que las ventanas de la Iglesia debían estar abiertas, se refería a las de la Curia”. Esta idea sigue desarrollándose a través de algunas citas del libro *Vaticano Council II* (1993) del Obispo Rynne con nombres puntuales, actitudes de los obispos conciliares en los debates y las votaciones. Finalmente el Papa Pablo VI, que continuó la tarea conciliar tras el fallecimiento del Papa Juan, retiró de la agenda el celibato sacerdotal, el control de la natalidad y la reforma de la Curia romana. Con la carta *Apostolica Sollicitudo* (1965) “dejó afuera la colegialidad en la realidad institucional de la Iglesia” (cit. O’Malley, J., *What happened at Vatican II*, p.19). El resto del capítulo continúa con el Concilio desde diferentes

ángulos: testimonial (una cita del Obispo argentino Alberto Devoto), algunas cifras significativas (participantes por países y continentes, comisiones, impresos, volúmenes publicados, etc) y los movimientos internos como el "Pacto de las Catacumbas" y el "Mensaje de los 18 Obispos latinoamericanos", autores del "Manifiesto del III Mundo". De los pocos obispos aún vivos de este grupo, la autora logra rescatar el testimonio escrito de Waldyr Calheiros Novas, obispo de Volta Redonda (Brasil) (p.21).

El capítulo que precede a los testimonios, se centra en el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM), desde aquellos obispos conciliares que firmaron el "Pacto de las Catacumbas"; hasta el final del Concilio (1965), alrededor del tema de la pobreza y el subdesarrollo y la formación del MSTM en Argentina. Entre quienes integraron el grupo de ese Pacto, había dos argentinos: el obispo Devoto y el obispo Angelelli. Dos años después siete de esos obispos y once más, en su mayoría brasileños, firmaron el "Mensaje de los 18 obispos del Tercer Mundo". En los prolegómenos de ese documento tuvo un rol trascendental, según el sacerdote José Óscar Beozo, el obispo brasileño Hélder Câmara, a través de sus circulares postconciliares (1966-1967). Puntualmente Beozo señala la Circular 216 del volumen III.

Tras meditaciones y consultas a otros hermanos, el obispo Câmara escribe un sumario con cinco puntos que no son sino el espíritu del Mensaje y posteriormente del MSTM: "Basta de ilusiones"; "Integración nacional y continental"; "Realismo y humildad"; "Fuerzas de integración (religiosas, educativas, armadas, políticas, económicas)"; "Audacia y grandeza". Con un tinte verdaderamente profético el obispo señala que si esto se realiza en pequeños grupos aislados, "será fácil a los poderosos librarse de ellos bajo la acusación de demagogia, subversión y comunismo" (p.26), y llama a tomarse muy en serio la encíclica *Populorum Progressio* y no centrarse en las soluciones violentas. Aquí surge la pregunta del lector: ¿Esta advertencia de Câmara, no será la causa de fondo de disolución del MSTM, que los testimonios analizan evaluando hechos puntuales? A través de distintas circulares y respuestas fraternas surge esta Carta que el obispo Câmara titula: "Para que dialogues con el mundo América Latina". La autora también reflexiona sobre este texto y se pregunta si no será éste el escrito que originó el Mensaje de los 18. Lo que sí nos describe Marta Diana es el camino a través del cual llegó este Mensaje a la Argentina y fundamentalmente "la trama de ese tejido paciente con otros sueños": el del Papa Juan XXIII y el Concilio, la Iglesia de los pobres del "Pacto de las Catacumbas", la Asamblea extraordinaria CELAM en Mar del Plata (cuyas enseñanzas el obispo Câmara incorpora a sus Circulares) y la *Populorum Progressio* de Pablo VI. Los títulos que completan este capítulo se centran en el surgimiento del MSTM en Argentina de la mano del obispo Devoto y el sacerdote Miguel Ramondetti hacia fines de 1967. Ramondetti comienza a hacer circular el Manifiesto de los 18 que le pasó el obispo

Devoto y las adhesiones surgen inmediatamente. Hacia 1968 se hizo un primer encuentro y surgió una estructura que continuó en los subsiguientes encuentros hasta agosto de 1973 y que tuvo como voz al Boletín *Enlace*. Una fuente riquísima de 28 números que circulaba entre los integrantes del Movimiento y sus simpatizantes. La autora se pregunta a raíz de esta limitación "¿Qué hubiera pasado si el boletín hubiera sido

accesible a todo el mundo?" y arriesga una respuesta "es muy probable que se hubiera convertido en una tribuna popular e intraeclesial, para discutir cuál era la nueva manera de ser Iglesia..." (p.31). Pero para describir el MSTM, Marta Diana se apoya en un conjunto de libros especializados que evalúa en cuanto a su información e interpretación del Movimiento (Domingo Bresci, José Pablo Martín y Gustavo Pontoriero). A los análisis de estos autores, Marta Diana suma dos conceptos que son fundamentales para comprender acabadamente al MSTM, uno de ellos es personal y el otro es histórico y contextual: "la conciencia de pertenencia" y la representación social del "tercermundismo".

El primer concepto permite ampliar el radio de influencia del MSTM del "ser" y "pertenecer" al "sentirse" y "simpatizar" y se ajusta con más precisión a lo que es socialmente un movimiento. El mismo Ramondetti, solicita a quienes investigan y escriben sobre el MSTM, que se amplíe el espectro de personas consultadas (p.34) y esto es lo que Marta Diana ha procurado hacer. Si bien el grupo más numeroso de entrevistados son los integrantes del MSTM, hay otro grupo de sacerdotes no integrantes y otros dos grupos que dan lugar a investigaciones puntuales: las religiosas y los laicos/as.

El cuestionario de ocho preguntas tiene sencillas adaptaciones a estos dos últimos grupos pero es el mismo para todos y nos permite adentrarnos en la historia de vida de cada uno/a y en el contexto histórico de la Iglesia y su magisterio.

- 1) "Datos biográficos. Tipo de familia (actividad de los padres/ familia religiosa o no, hermanos, etc.). Dónde estudiaron. El cuadro básico de cada uno.
- 2) Cuando decidieron por el sacerdocio/Ministerio en otra confesión/o entrada a la vida religiosa en caso de las religiosas. Razones de la decisión. Fecha de la ordenación, destinos pastorales. Lugar, comunidad que recuerden con especial afecto o que haya tenido alguna significación especial por iniciativas llevadas a cabo.
- 3) Cómo vivió cada uno la novedad de los cambios del Vaticano II, Medellín y los planteos de la Teología de la Liberación.
- 4) Para los que estuvieron en el MSTM. Cuando, cómo se enteró y adhirió. Qué tipo de participación tuvo. Asistencia o no a las reuniones, firma de documentos, etc. De acuerdo con lo que he leído, hay gente que se acercó primero y se alejó después. Hay gente que fue a los encuentros y asumió algunas tareas, coordinación de un área, etc.
- 5) Cuando se retiró. Evaluación de la experiencia, tanto en lo personal como en lo que respecta al movimiento en sí (el impacto que tuvo tanto en las comunidades de fieles como en su relación con la Iglesia). Resaltado 5: Ruego agregar opinión puntual sobre el comentario –tan extendido en el ambiente más conservador (clero y laicos)- "Los sacerdotes tercermundistas tuvieron relación con la guerrilla" y/o "Se politizaron al extremo y un sacerdote no puede hacer política". Resaltado: pregunta para todos los encuestados. Para religiosas: qué opinión tienen de la decisión de que el movimiento estuviera integrado exclusivamente por sacerdotes. Para

los que no estuvieron en el MSTM: Opinión/evaluación sobre el movimiento. Lo bueno, lo malo, lo erróneo.

- 6) En caso de haber vivido cualquiera de las experiencias que se enumeran, por favor, relato de las mismas. Desde presiones (fuera y dentro de la institución), amenazas, atentados, detenciones (de horas, demorado, invitado a declarar) allanamientos, cárcel, secuestros, torturas. Cambio de diócesis o de parroquia, dormir en otro lado como medida de precaución, exilio –adónde- regreso –cuándo-. En el caso de haber recibido sanciones eclesásticas, por favor, relato de las mismas, razones equivocadas, etc.
- 7) Qué piensa del ahora de la Iglesia. Si en su opinión quedó algo o no de aquel espíritu intenso que se vivió después del Concilio y Medellín.
- 8) Qué piensa del futuro de la Iglesia. Si estima que hacen falta cambio –cuáles- y si creen que se producirán o no. En relación con el laicado, más, menos “fieles”, indiferencia, compromiso, comunidades, ecumenismo, cuál le parece, en suma, el futuro próximo de la Iglesia.” (p.35).

La quinta pregunta sobre la evaluación de su experiencia y del mismo MSTM da muchas pistas para comprender lo sucedido. Esa misma pregunta es la que se adapta a los grupos que no tuvieron pertenencia directa. Especialmente se les pide opinión a las religiosas sobre la decisión de que el MSTM estuviera integrado exclusivamente por sacerdotes. Es claro por las respuestas sobre la evaluación del MSTM, que el tema de las mujeres no era una preocupación en los hombres de la Iglesia y tampoco un reclamo de conjunto, sino de algunas voces femeninas y masculinas. Estimo que tampoco lamentablemente lo es ahora con suficiente fuerza. Para esas voces la Iglesia también ha decidido implementar la disciplina y el silencio, como el caso que presenta Marta Diana de Rol Bourgeois, excomulgado por la Congregación Vaticana de la Doctrina de la Fe “por no retractarse de su apoyo a la ordenación de mujeres como sacerdotes” (p.476). Y esto sucedió hace muy poco en el año 2012. Mientras leía este libro me acercaron la noticia sobre la consagración de la primera obispa en la Iglesia de Inglaterra, en enero de este año. Libby Lane, esposa del arzobispo de Canterbury, fue consagrada obispa de Chister gracias a la reforma sinodal denominada “Canon 33”. Por supuesto que en su ordenación hubo una objeción masculina en voz alta, pero a pesar de esa objeción, las mujeres en las Iglesias protestantes desempeñan roles que la Iglesia católica les prohíbe a sus fieles.

Las preguntas 5 (experiencia y evaluación), 6 (persecución ideológica y violenta), 7 (el ahora de la Iglesia y permanencia del Concilio), y 8 (el futuro de la Iglesia), son las que permiten mayores inferencias, conjeturas y análisis. En la número 5 los integrantes del MSTM señalan básicamente tres problemas en la disolución del Movimiento: la opción política por el peronismo, el debate sobre el celibato de parte de los sacerdotes casados y la opción de una minoría por tomar las armas. Como ya señalamos, esta es la pregunta clave para evaluar el alcance y la proyección del MSTM. Más allá de la opción para llegar a la meta, no cabe dudas que los testigos de este libro están comprometidos con un objetivo común: la opción por los pobres. Algunos desde el compromiso político

partidario o viviendo en las villas, o trabajando como “curas obreros”, o escribiendo, predicando, dando clases y catequesis. Desde los sitios donde estos sacerdotes estaban convencidos que podían vivir con, por y para su pueblo, buscaban el modo que mejor los acercara a los más desvalidos, marginados y desesperanzados. Este recorrido no estuvo exento de persecuciones políticas, ideológicas y sociales dentro y fuera de la Iglesia. Pocos fueron los obispos argentinos que dieron lugar a aquellos que buscaban poner en juego esta opción por el Reino. Entre los testimonios hubiese sido interesante incluir al obispo Miguel Hesayne de Río Negro y Jaime de Nevares, de Neuquén, que ha dejado textos y videos que responderían a estas preguntas. Además, de Nevares “se metió en política” para la reforma de la Constitución en 1994 profetizando aquello que después la historia se encargará de hacernos recordar pero que tan caro pagamos como pueblo con diez años de menemato.

La pregunta 6 oscila entre la desilusión, la búsqueda de caminos alternativos y la fidelidad y amor al compromiso de esos principios que encendieron el fuego de la búsqueda del Reino. Cada opción está inevitablemente teñida de ese recorrido histórico y único de cada vida. La última pregunta se realizó antes del papado de Francisco, de allí su escepticismo en casi todos los testimonios, pero también su esperanza, mayoritaria, por la búsqueda de la Verdad. Como si estos hombres y estas mujeres quisieran transmitirnos que no dieron su vida en vano. Sería interesante reformular esa pregunta ahora a los entrevistados, ante los cambios que propone este papado. Es una pista interesante para otro libro de Marta Diana.

Tras los testimonios, un capítulo denominado “La tradición de censurar”, nos introduce en otras temáticas e historias de vida. Unas relacionadas con la censura y otras con algunos de los mártires de la época de la dictadura. Si el capítulo de los mártires estuviera entre los introductorios, o formara parte de un grupo de testimonios, permitiría a los lectores comprender más acabadamente la violencia sistemática hacia quienes se dedicaban a ayudar a los pobres y oprimidos. El caso del obispo Angelelli que se relata pormenorizadamente es emblemático y su reciente juicio caratulado como asesinato constituye una esperanza de justicia. También viene a mi mente la cercana declaración de martirio del obispo Romero. Dentro y fuera de la Iglesia estas voces no han quedado silenciadas y continúan su camino por la justicia de los hombres y por el reconocimiento de la Iglesia como institución, como es el caso de los mártires palotinos asesinados en la Iglesia de San Patricio.

Por otro lado, los testimonios anteriores a los mártires, registran los casos de los montoneros católicos, e incluso el de un sacerdote, que se convirtió en su capellán como fue Jorge Adur. Los dos únicos testimonios que responden verdaderamente al título “La tradición de censurar”, son los de Ariel Álvarez Valdez y Beatriz Casiello. Estos testimonios están íntimamente relacionados con la censura eclesiástica que es otra forma del mal ejercicio del poder, doblemente grave si proviene de algún miembro de la Iglesia. La censura a los escritos de Ariel Álvarez Valdez por parte del entonces Secretario de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Tarsicio Bertone, no son sino una persecución despiadada. El ilustrativo cuadro confeccionado por Álvarez Valdez sobre lo

que él escribió y sobre lo que Bertone le señalaba que tenía que decir (p.435-436), es realmente inaudito porque subestima la inteligencia del Pueblo de Dios y nos remonta a épocas oscuras de la Historia. Pienso que este caso ilustra el de tantos hombres brillantes con verdadera vocación sacerdotal, que por ser perseguidos y censurados suelen terminar con el pase al estado laical, como fue el caso de Leonardo Boff, entre otros tantos. Lo mismo sucede con las religiosas y teólogas, como el de la Hija de María Auxiliadora Beatriz Casiello, que se describe en este texto, a quien le fueron injustamente censurados sus libros de catequesis.

Las conclusiones tocan otros temas interesantes y sustanciosos que ameritan otros textos y otras investigaciones: el poder del mercado sobre la vida, el negocio de las armas, la opresión y el genocidio indígena. Resultaría quizá más completo e interesante si en lugar de estos temas, que necesitarían una mayor profundidad, las conclusiones trataran algunas líneas generales sobre los riquísimos testimonios leídos. En esa línea rescató el último punto titulado: “Despertar del sueño litúrgico”. Allí la autora transmite su propia esperanza: la construcción de una fraternidad que busca el Reino, o sea la felicidad para la Humanidad que Jesús nos ofreció con su encarnación en el mundo.

En el anexo, además del listado de víctimas cristianas de la represión, se encuentra el texto del “Pacto de las catacumbas”. Allí la esperanza del lector renace. Ese documento es una vuelta al Evangelio de los pobres, un encuentro fraterno con el Reino y su justicia. Sabemos que ese documento no son sólo palabras vacías ni discursos que contienen buenos deseos. Lo sabemos porque hemos leído 74 testimonios que lo encarnaron y en mi caso particular porque mantengo una amistad fraterna con algunos de los entrevistados y puedo decir que su compromiso se mantuvo firme y que la esperanza no los ha abandonado porque siguen buscando el Reino.

RESENHAS

DOI:10.4025/rbhranpuh.v8i23.26829

ZAMAGNI, Gianmaria, Fim da era constantiniana: Retrospectiva genealógica de um conceito crítico, Istituto per le scienze religiose, Testi e ricerche di scienze religiose, Bologna, il Mulino, 2012, 197 p. ISBN 978-88-15-13802-6

Recebido em 26/02/2015 - Aprovado em 07/03/2015

Fim da era constantiniana

Sebastián Pattin (Alemanha)¹

El modelo teológico-político de la “era constantiniana” se configuró durante siglos como un ideal de relaciones entre el poder eclesiástico y el poder político, entre la Iglesia y el soberano. Este ideal emergió en diferentes coyunturas históricas y caracterizó - y moldeó- un largo período en la historia del cristianismo y de la historia política europea. El Edicto de Milán, firmado en 313 por Constantino y Licinio, configuró, junto con la conversión religiosa de Constantino y el cambio de su política religiosa, un parteaguas en la historia del cristianismo que se coronó con el Edicto de Tesalónica en 380 cuando adquirió el estatus de religión oficial del Imperio romano. Es decir, se inauguró una alianza entre poder temporal y poder espiritual. En ese sentido, la ecuación entre el poder argumental-simbólico de la teología y el poder institucional-práctico de los emperadores y soberanos respaldó durante diecisiete siglos políticas beneficiosas para la Iglesia permitiéndole la conservación del poder adquirido.

A modo de advertencia preliminar, es necesario destacar que este trabajo no gira en torno a Constantino y la etapa imperial romana, tampoco alrededor de la historia de los efectos inmediatos de los actos político-religiosos del primer emperador cristiano en tanto tipo ideal de relación entre la iglesia católica y el soberano. La obra del Dr. Zamagni es la reconstrucción histórica de un concepto, a través de un recorrido por las tesis de intelectuales que en diversos momentos históricos y contextos nacionales europeos se interrogaron por el estado y la suerte del cristianismo anunciando el fin de la era inaugurada por Constantino, al interior del catolicismo del siglo XX. La pesquisa se centra, entonces, en cómo “el fin de la era constantiniana” se ha reactivado como

¹ Estudiante de Doctorado en el Cluster de Excelencia “Religión y Política” en la Universidad de Münster, Alemania. E-mail de contacto: pattin@uni-muenster.de

concepto heurístico -y al mismo tiempo performativo- en diversas circunstancias históricas e institucionales. En definitiva, el modelo constantiniano operó como horizonte de expectativas en una institución que demostró ser incapaz de comprender la profundidad de los nuevos contextos sociales, culturales y políticos.

La obra *Fin de la era constantiniana* se organiza estructuralmente en un prólogo -elaborado por el prestigioso teólogo italiano Giuseppe Ruggieri-, cinco capítulos con contenidos densos y abigarrados, y conclusión. Así Zamagni, historiador de los conceptos religiosos del Cluster de excelencia de la Universidad de Münster en Alemania, examina las obras, las apropiaciones, los marcos históricos de Marie-Dominique Chenu, Friedrich Heer, Étienne Gilson, Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Ernesto Buonaiuti y Erik Peterson, en la búsqueda de la operación conceptual en torno al “fin de la era constantiniana”. Valga detallar, la obra se sostiene en una triple temporalidad que incluye las lecturas del devenir histórico de Constantino, el contexto de estos autores del siglo XX y la apropiación que se activa con el mecanismo de lectura presente.

En esta genealogía el criterio de selección de los autores se fundó en la finalidad divulgativa de sus obras. Esta característica convierte los trabajos intelectuales en fuentes privilegiadas para recuperar el debate vivo de cada tiempo. Sin pretensión de exhaustividad, pero con rigor metodológico. El “fin de la era constantiniana” es un concepto con fuerza performativa que, más allá de ser un problema científico, operó (y opera) dentro de la grey como idea fuerza que, por otro lado, interesó a estas personalidades que pujaron por un *aggiornamento* de la Iglesia. Es decir, los autores convocados, preocupados por la Iglesia y la autenticidad de su mensaje, consideraron que la Iglesia debía retomar la senda del auténtico mensaje evangélico. Huelga notar que los discursos liminales analizados por Zamagni son, en definitiva, propuestas que promovieron una discusión abierta desde, paradójicamente, los márgenes del propio catolicismo. Estos autores escribieron, conscientes de la incertidumbre doctrinal y el potencial peligro, desde las fronteras y siempre al filo de la exclusión.

El método genealógico adoptado por Zamagni conlleva, en un punto, la propia delimitación de la empresa investigativa. El concepto de “fin de la era constantiniana” que emergió nuevamente en la discusión en los albores del Concilio en los primeros años de la década de 1960 fue rastreado, dentro de la posibilidad documental, a su origen. En ese sendero el autor llega a la primera posguerra cuando se reacciona en contra de una instrumentalización política del contenido religioso. No obstante ello, el concepto es dinámico no sólo por la formación teórica y disciplinaria de cada autor, sino también por el contexto típico de principios de siglo XX donde surgió una constelación de conceptos relacionados con “el fin de la era constantiniana” utilizados para diagnosticar y finalmente generar -en un guiño al gran historiador de los conceptos Reinhart Koselleck- una crisis de un régimen de cristiandad. Esta crisis envolvía la transformación del tipo de estructura institucional. En ese sentido, a grandes rasgos Zamagni encuentra dos conjuntos de oposiciones mientras que, por un lado, está la impugnación teológica a cargo de Heer, Buonaiuti, y Peterson, por el otro, la histórico-profética en manos de Étienne Gilson, Emmanuel Mounier y Jacques Maritain.

En un gesto propio de la genealogía Zamagni inicia por el final hilando un camino posible zigzagante y rocoso en torno a este concepto tan problemático para el cristianismo. Así en el primer capítulo, *‘El fin de la era constantiniana’ en M.-D. Chenu*, gira en torno al medievalista dominico Marie-Dominique Chenu (1895-1990) y sus dos ensayos *El fin de la era constantiniana* de 1961 y *La iglesia y el mundo* de 1963 donde anunció el retorno al Evangelio a través de una progresiva retirada de la religión de la esfera política. Chenu, quien tuviera una gran influencia en el Concilio sobre todo en la elaboración de *Gaudium et spes*, batalló fuertemente por la superación de la “era constantiniana”. El Renacimiento, la Reforma protestante, la Revolución Francesa y la acelerada secularización exigieron una nueva relación entre la Iglesia y el mundo. La tarea del católico ya no era la elaboración de un mundo cristiano, sino de identificar los fermentos con los cuales el cristianismo había colaborado para la construcción del mundo. El mito de la “era constantiniana” ya había dado lugar, en las órdenes mendicantes del siglo XIII y en otras órdenes religiosas, a un modelo afín a la primera comunidad de Jerusalén.

Es necesario recordar que el Concilio intentó reverdecir las costumbres de los católicos a través de una recuperación de aspectos comunitarios del cristianismo primitivo, en claro contraste con el ‘modelo constantiniano’ que había dado origen a una cristiandad triunfalista y jerárquica. En el mismo sentido, se contrapusieron públicamente dos modelos eclesiales, mientras que el primero entendía a la Iglesia en tanto *societas perfecta* como una institución jerárquica, piramidal; el segundo, la identificaba como una reunión del *pueblo de Dios*.

En el segundo apartado, *‘Entre Constantino y Hitler’*. *La Europa de Friedrich Heer*, el autor se centra en el historiador vienés Friedrich Heer (1916-1983) quien fuera un férreo opositor al régimen nacionalsocialista. Zamagni señala, a través del análisis de, entre otras obras, *Das Experiment Europa. Tausend Jahre Christenbeide* 1951 y *Die Tragödie des Heiligen Reiches* de 1952, que Heer vio la repetición y el desenvolvimiento del modelo político-teológico de la “era constantiniana” en Carlomagno y el Sacro Imperio Romano Germánico que unió en un claro uso político la cruz cristiana -símbolo típico de la victoria militar de Constantino- y la espada. El estudio de dicho periodo tuvo el propósito fue demostrar una pluralidad de movimientos e instituciones que amenazaban la alianza de la “era constantiniana”. La narrativa de Heer estableció, en un intento por explicar los problemas del propio tiempo, que la historia entre el poder temporal y el poder espiritual era tensa, ambivalente y espinosa. El estudio en torno al Imperio sacro de Heer, en el cual Carlomagno fuera definido como el Patriarca del Estado totalitario europeo, se enmarca en lo que fue conceptualizado como la mayor tragedia europea con el Nazismo y los regímenes totalitarios europeos del siglo XX que esbozaron la asociación entre religión y Estado, entre la cruz -la esvástica- y la espada. Si bien Hitler fue la demostración palmaria de las consecuencias negativas de la alianza entre el poder temporal y el poder terrenal, también fue indicador de la conclusión de los Imperios sagrados o del espíritu constantiniano.

En el tercer capítulo, *‘El espíritu’ de Paris: Étienne Gilson, Emmanuel Mounier y Jacques Maritain*, a partir de Emmanuel Suhard y su distinción conceptual -y teológica-

entre Iglesia y cristianismo, entre cristianismo y cristiandad, recorre las obras de Étienne Gilson (1884-1978) *Pas d'illusions rétrospectives*, de Emmanuel Mounier (1905-1950) *L'agonie du christianisme?* y de Jacques Maritain (1882-1973) *Humanisme intégral*, quienes integraron la revista *Esprit*. Estos autores, que tuvieron una profunda influencia en Latinoamérica, sin dejar de reconocer con matices diferenciales los efectos beneficiosos de la “era constantiniana”, en tanto el cristianismo penetró capilarmente en toda la vida civil y política, consideraron que, en este nuevo contexto, devenía obsoleto y que se debía superar a través de una “nueva cristiandad” profana, plural y democrática. En la cuarta sección, titulada *El tercer éxodo de Ernesto Buonaiuti*, Zamagni visita a Ernesto Bonaiuti (1881-1946) sacerdote, académico y estudioso de la historia del cristianismo quien fuera censurado, excomulgado y privado de seguir dando clases en la Universidad de Roma. En sus trabajos llegó a considerar que el cristianismo había comenzado su decadencia, perdiendo su capacidad normativa y pedagógica, cuando estimó que tenía al mundo en la mano. En definitiva, el sacerdote italiano en *Storia del cristianesimo* y *Il tramonto cristiano* cuestionó la transformación de un sistema filosófico y teológico en una organización burocrática que no reconocía que la salvación provenía de los valores propios de un cristianismo primitivo. Asimismo, Bonaiuti indicó que la finalización de la segunda guerra mundial, con la caída de los totalitarismos europeos, también señaló la conclusión de esta complicidad innatural entre Iglesia y política.

En el último capítulo Zamagni visita a Erik Peterson (1890-1960), *La imposibilidad de una 'teología política': Erik Peterson*, quien denunció en las páginas de *Christus als Imperator* de 1936 y *Der Monotheismus als politisches Problem* de 1935 las elaboraciones intelectuales que atribuían epítetos monárquicos a Dios. El movimiento denunciado por el teólogo alemán es doble, es decir, tanto la traducción de lo político a lo teológico como la atribución al poder terrenal de los atributos metafísicos o divinos. Peterson, quien discute con Carl Schmitt, apuntó a impedir la construcción de un principio monárquico en la religión, es decir, despojar el uso político-funcional de la teología católica para reforzar la alianza entre el poder religioso y el poder político.

Ahora bien, ¿por qué esta obra interpela a quienes nos dedicamos a la historia de la religión en América Latina? El modelo constantiniano no solo operó como horizonte de expectativas de la institución en Europa, sino también en nuestro continente donde, por otro lado, surgieron teologías que, con apropiaciones particulares, permanencias y discontinuidades, bebieron de estas fuentes teológicas y políticas que lo cuestionaron. En estos autores se encuentra tanto un gesto contestatario a las narrativas oficiales de la historia de la Iglesia como una crítica contra la alianza de la Iglesia con los poderes políticos. Es decir, la Iglesia debía estar en el mundo, pero ser crítica de él. Esta obra aporta un recorrido abigarrado y espinoso de un concepto que tuvo larga vigencia y que, en definitiva, resulta fundamental para comprender la relación estrecha que se estableció entre el catolicismo y la política en los países de la región.