

Diálogos

Diálogos - Revista do Departamento de
História e do Programa de Pós-
Graduação em História

ISSN: 1415-9945

rev-dialogos@uem.br

Universidade Estadual de Maringá
Brasil

Barreiro, Santiago

Pagãos fictícios, feiticeiros imaginários, alteridades literárias: As sagas islandesas como
fonte historiográfica e sua representação do mundo pré-cristão

Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em
História, vol. 20, núm. 3, 2016, pp. 97-115
Universidade Estadual de Maringá
Maringá, Brasil

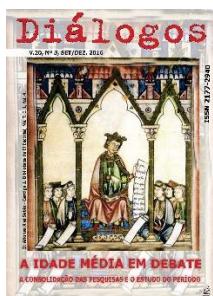
Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305549840009>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



Pagãos fictícios, feiticeiros imaginários, alteridades literárias: As sagas islandesas como fonte historiográfica e sua representação do mundo pré-cristão¹

<http://dx.doi.org/10.4025/dialogos.v20i3.33659>

Santiago Barreiro

IMHICIHU CONICET – Argentina, santiagobarreiro@filo.uba.ar

Resumo

Meu objetivo aqui é indagar como devemos entender a literatura das sagas, textos em prosa islandeses da Idade Média; O ápice da produção de sagas ocorreu entre a segunda metade do século XIII e a primeira metade do XIV. Estou interessado de modo geral na representação que essas sagas produziram a respeito do período alto-medieval dos “vikings” (ou anterior), onde frequentemente sucede a ação contida em seus relatos; e pontualmente, na figura dos pagãos e dos magos do período pré-cristão ali apresentada.

Abstract

Fictional Pagans, Imaginary Sorcerers, Literary Alterities: Icelandic Sagas as Historiographical Sources and their Representation of the Pre-Christian world

My aim here is to inquire how we can understand the sagas, texts written in Icelandic prose of the Middle Ages. The highest production of sagas was between the second half of the thirteenth century and the first half of the fourteenth century. I am interested in general in the representation that these sagas produced in the high-medieval period of the “vikings” (or before), where the action frequently takes place in their accounts, and, concisely, in the figure of pagans and magicians of the Pre-Christian period there presented.

Resumen

Paganos ficticios, hechiceros imaginarios, autoridades literarias: las sagas islandesas como fuente historiográfica y su representación del mundo pre cristiano.

Mi objetivo aquí es indagar cómo debemos entender la literatura de las sagas, textos en prosa islandeses de la Edad Media; el céñit de la producción de las sagas ocurrió entre la segunda mitad del siglo XIII y la primera mitad del XIV. Estoy interesado de modo general en la representación que esas sagas produjeron respecto al período alto medieval de los vikingos (o anterior), donde frecuentemente ocurre la acción contenida en sus relatos; y puntualmente, en la figura de los paganos y los magos del período pre cristiano allí presentada.

Keywords:

Sagas; pagans; sorcerers; alterity; historiography

Palabras clave:

Sagas, paganos, hechiceros, autoridad, historiografía.

Artigo recebido em 30/09/2016. Aprovado em 16/12/2016

¹ O artigo retoma elementos dispostos em duas conferências proferidas, respectivamente, na Universidade de Pernambuco e na Universidade Estadual de Montes Claros em agosto de 2016. Agradecemos ao professor Torfi Tulinius da Universidade da Islândia pela bibliografia fornecida, e os comentários e correções de língua portuguesa de Renan Birro, Daniele Gallindo Silva e Lukas Grzybowski. Todas as traduções são nossas. Os autores islandeses são citados pelo nome e PATRONÍMICO. Outros autores são citados pelo SOBRENOME, como é habitual.

1. Introdução

Mestres dos anos de abundância, estendiam os reis germânicos seu poder também às doenças? O Heimskringla (que, como já mencionei, foi redigida apenas no século XIII, na Islândia, pelo padre Snorri Sturluson) atribui algumas curas ao rei Olavo, filho de Haraldo, que reinou na Noruega no começo do século XI. Mas Olavo, santo Olavo, era um santo do cristianismo; provavelmente, os milagres que a saga islandesa lhe atribui são apenas o eco de um tema hagiográfico. Sem dúvida, nossos textos são demasiado pobres para permitir-nos afirmar que nenhuma tribo germânica jamais considerou seu rei um médico; portanto, é preferível manter a dúvida que a sábia prudência nos impõe (BLOCH, 1999, p. 72).

Em seu famoso *Os reis taumaturgos* de 1924, Marc Bloch publicou estas palavras sábias, apenas reprováveis em detalhes (como a tradução de “sacerdote” para designar ao *goði*, inadequada para um chefe secular islandês da Idade Média²). Na mesma linha, num texto recente sobre as raízes medievais da obra de Tolkien, Tom Shippey escreveu o seguinte comentário sobre a *Edda*, talvez o mais famoso trabalho do autor islandês Snorri Sturluson (1179-1241):

“Os comentadores muitas vezes esquecem que Snorri não estava escrevendo um texto pagão. Ele escreveu seu trabalho na década de 1230, um período no qual a Islândia tinha sido cristã por mais de dois séculos, e a própria família de Snorri tinha sido cristã por seis gerações. Ele não sabia mais sobre o que os pagãos realmente faziam ou pensavam do que

aquilo que saberíamos sobre as crenças populares do século XVIII”³

Shippey aqui criticou, de passagem, a interpretação da *Edda* de Snorri como uma ilustração direta do paganismo pré-cristão nórdico (ainda mais: “germânico”). Snorri fez mais do que simplesmente repetir os mitos de seus antepassados. Seu trabalho, como Shippey observou, seguindo o consenso entre os especialistas, é essencialmente um manual para compor a poesia escáldica. Sua ilustração dos mitos nórdicos é utilitária, não religiosa. Snorri não acreditava em Þórr, Óðinn ou Freyr, mas em Cristo. A sua construção é também notavelmente consistente e unificadora. Buscava dar vida, então, a uma mitologia (isto é, um *sistema coerente*) a partir de uma série de mitos recebidos, inventados ou alterados.

Além disso, um autor que sempre sublinhou as diferenças entre as mentalidades na Escandinávia e no continente, o historiador soviético Aaron Gurevich, viu a concepção histórica de Snorri e seus contemporâneos como eminentemente secular:

A historiografia islandesa dos séculos XII e XIII não estava preocupada com a dicotomia entre a história secular e sagrada. A história retratada nas sagas islandesas desenvolveu-se inteiramente na terra e é feita por homens ativos perseguindo seus próprios interesses e objetivos humanos.⁴

O efeito mais evidente dessa ‘mentalidade secular’ em Snorri é a adopção do *evemerismo*, uma teoria que explica os deuses pagãos como poderosos chefes humanos. Com

² A origem do termo é indubitavelmente ligada ao divino, mas não é aplicável aos *goðar* presentes na maioria das sagas (Ver Jón Viðar SIGURÐSSON, 1999, p. 185-187)

³ “Commentators often forget that Snorri was not writing a pagan text. He wrote his work in the 1230s, by which time Iceland had been Christian for more than two centuries, and Snorri’s own family had been Christian for six generations. He knew no more about what pagans really did, or really thought, than we would about the folk-beliefs of the eighteenth century.” (SHIPPEY, 2004, p. 3-4)

⁴ “Icelandic historiography of the twelfth and thirteenth centuries was not concerned with the dichotomy of secular and sacred history. The history depicted in the Icelandic sagas develops entirely on the earth and is made by active men pursuing their own human interests and goals” (GUREVICH, 1992, p. 115).

tudo isso em mente, torna-se evidente que encontrar um germe arcaico do passado germânico, incluindo suas crenças pré-cristãs nas *Eddas*, será, na melhor das hipóteses, um caminho tortuoso, na pior das hipóteses, um caminho em direção às fantasias raciais da extrema direita política, como aconteceu na Alemanha pangermanista sob o regime nazista, as quais, por sua vez, estavam enraizadas em noções iluministas de uma Escandinávia como a origem “pura” dos povos europeus (ver WOOD, 2013, p. 37-45 e 249-250).

Meu objetivo aqui é, por analogia, indagar como devemos entender a literatura das sagas, textos em prosa mais ou menos contemporâneos ao trabalho de Snorri. Na verdade, a *saga* como gênero é normalmente ainda mais tardio: sua *Edda* (c.1220) é contemporânea ao período das sagas precoces (como a *Saga de Egill* ou *Saga de Kormákr*), mas o ápice da produção de sagas ocorreu somente entre a segunda metade do século XIII e a primeira metade do XIV. Estou interessado de modo geral na representação que essas sagas, obras da Baixa Idade Média, produziram a respeito do período alto-medieval dos “vikings” (ou anterior), onde frequentemente sucede a ação contida em seus relatos; e pontualmente, na figura dos pagãos e dos magos do período pré-cristão ali apresentada.

2. As sagas e o uso da literatura como fonte historiográfica

Em uma obra ainda hoje fundamental para os estudos da Idade Média nórdica, o pesquisador americano William Miller escreveu:

Os historiadores se aproximam da literatura muitas vezes com profunda desconfiança.

Literatura, afinal, para alguns, não passa de um monte de mentiras, e sua interpretação, sente-se em um nível visceral, convida mais à invenção do pesquisador do que os historiadores acham que deveria ser imposto às fontes. Porém, suspeita-se que a relutância em usar fontes literárias tem menos a ver com o motivo que as convenções paroquiais do historiador. Os historiadores “reais” olham para ações judiciais e outros registros do tribunal, recenseamentos, cartulários, registros administrativos, etc. Literatura é isso que se lê em férias. Há também um sentido implícito de que o valor de verdade das fontes varia inversamente em relação a quanto prazer trazem para o leitor: *no pain, no gain*⁵

Essas reflexões, escritas *tongue-in-cheek*, mas de fato muito sérias, ressoam fortemente entre aqueles que pesquisam uma sociedade do passado à qual se deve geralmente aproximar por meio de textos literários. O caso da Islândia é particularmente interessante para o estudo historiográfico por várias razões. Dentre elas, elenco a fundamental: esta ilha do Atlântico tem uma das maiores concentrações de documentos do período medieval compostos no vernáculo. Além disso, seu isolamento geográfico a torna um “laboratório” interessante para o trabalho com o passado, porque facilita delimitar o objeto de estudo, especialmente porque as relações da ilha com o mundo exterior eram relativamente limitadas. Em adição, os islandeses tinham uma estrutura social, econômica e jurídica relativamente simples, o que tem permitido a caracterização da ilha como uma “sociedade de base camponesa”, segundo Chris Wickham (2009, p. 769-770), e retomada pelo Sverrir Jakobsson (2013), que detalha o processo evolutivo da estrutura social na Islândia. Finalmente, ele representa um dos poucos casos históricos em que se pode observar o processo

⁵ “Historians often come to literature with deepseated suspicion. Literature, after all, is by some estimation nothing but a pack of lies and its interpretation is felt at some visceral level to invite more researcher invention than historians feel should be imposed on sources’. Yet one suspects that the reluctance to make use of literary sources has less to do with reason than with the guildish conventions of the historian’s trade. “Real” historians look at plea roles and other court records, census returns, cartularies, administrative records, etc. Literature is what you read on vacation. There is also an unspoken sense that the truth value of a source varies inversely with how much pleasure it gives the reader: no pain, no gain.” (MILLER, 1990, p. 45)

primitivo de formação do estado através de fontes escritas.

Todavia, um elemento é incomum para o caso da Islândia, a saber, que a maioria das fontes é, sem dúvida, de natureza literária. Tal questão apresenta um problema particular para o historiador, que exige uma metodologia de análise específica, distinta daquela comumente usada no trabalho com outros gêneros textuais (administrativos, jurídicos ou epistolares). É essencial, portanto, descrever brevemente o *corpus* literário islandês. Ele é composto por um volume considerável de texto, em verso e prosa. Embora não seja o único tipo de texto, não há dúvidas que o gênero dominante é a *saga*. A palavra *saga* está relacionada com a terminologia germânica para “dizer”, como o *segja* islandês, *sagen* alemão ou *say* inglês. O termo trabalha nos dois sentidos de nossa palavra “história”, ou seja, tanto no sentido de conto (vou lhe contar uma estória) quanto referindo-se ao passado (a história de um acontecimento). O termo sugere uma relação com o mundo oral, com a ideia de conto, narração, lenda. Um problema central para pesquisador é então indagar como a relação entre a oralidade (irremediavelmente perdida) e texto manuscrito é concebida. Em um primeiro passo, é essencial distinguir três períodos de tempo nas sagas:

- O tempo de ação: quando acontece narrativamente a história contada no texto.
- O tempo de composição: quando o texto foi composto em termos históricos.
- O tempo do manuscrito: quando foram criados os manuscritos em que a saga ficou preservada.

Por exemplo, a já mencionada *Saga de Egill*, do subgênero conhecido como “Sagas dos islandeses” (*Íslendingasögur*), aborda acontecimentos pretensamente do final do século X e início do século XI, ou seja, no fim da “Era Viking”. O tempo de composição, sempre o mais complexo para definir, parece ter sido o segundo quartel do século XIII, c.1220-1240. Finalmente, o tempo dos manuscritos é variável:

o primeiro texto completo, presente no manuscrito *Möðruvallabók*, é de c.1350, mas temos a evidência fragmentária de fólios da saga já em c.1250 (*Egils saga, formáli* [prólogo], p. XCV-XCVII).

O que lemos, então, quando lemos a *Saga de Egill*? Nossa primeira abordagem é quase sempre através de uma tradução para uma língua moderna. Deste modo, lemos uma tradução do XX ou XXI de uma reconstrução filológica do XIX ou do século XX (neste caso a principal edição é de 1939), feita com base num manuscrito medieval (ou mesmo moderno) de uma obra do século XIII que imagina a vida no século X.

O primeiro passo de afastamento temporal é o mais fácil de superar, sendo suficiente aprender a antiga língua nórdica para ler, em primeiro lugar, a edição crítica padrão (tipicamente, na série *Íslensk Fornrit*). O segundo passo também é praticável, se aprendemos a ler diretamente os manuscritos em suas diferentes versões ou consultamos as edições diplomáticas que transcrevem manuscritos sem tentar (re)criar um texto “completo”, como no caso da edição de 1939, já mencionada.

Contudo, somente até ali, e não mais além, pode chegar nosso conhecimento: não dispomos, de fato, de nenhuma versão completa do primeiro esboço do século XIII, mas apenas uns poucos fragmentos quase contemporâneos (o que, para o contexto islandês medieval é ainda uma raridade). A primeira *Saga de Egill* que podemos ler sem especular, na verdade, é um texto de c.1350. Sendo otimistas, se este não tiver alterações muito drásticas em relação à primeira versão, o texto será, na melhor das hipóteses, de c.1220. Como observa Shippey, nosso otimismo não pode ir além desse ponto.

Em essência, o autor da *Egils saga* no início do século XIII (talvez, curiosamente, o próprio Snorri) sabia pouco da vida dos homens do século X. O autor da saga estava trezentos anos afastado temporalmente dos personagens

da referida saga. Além da distância temporal enorme, também temos que adicionar os limites impostos aos autores medievais, de se conhecer este passado em termos científicos. Os historiadores e arqueólogos profissionais do século XXI estão, a princípio, melhor preparados para abordar a sociedade do século XVIII que os autores das sagas e outros eruditos do século XIII para observar o século X. Também, em grande parte, porque o volume de material escrito a respeito do século XVIII é muito maior do que aquele legado pelos vikings, geralmente analfabetos, do século X.

3. Três visões interpretativas clássicas: *Freiprosa, Buchprosa, Antropologia*⁶

Então, como os autores medievais nórdicos contaram nas sagas sobre seus antepassados vikings? A resposta mais simples e mais radical é admitir simplesmente: que eles *inventaram*. A realidade, porém, é mais complexa: os *sagamenn* (isto é, os homens que compunham a sagas) parecem ter usado uma série de recursos disponíveis para construir narrativas que eram não só entretenimento, mas também, em certos casos, verdade plausível para seus contemporâneos (ver ANDERSSON, 2006)

A primeira aproximação moderna para compreender o processo criativo dos *sagamenn*, dominante no século XIX, tem considerado as sagas como representante direto da fase oral. As sagas escritas, principalmente as o subgênero das *Íslendingasögur*, seriam, então, transcrições fieis do que tinha hipoteticamente acontecido na “Era Viking”. Os *sagamenn* que as colocaram por escrito, neste ponto de vista, são apenas transcritores e fixadores de texto oral. Esta perspectiva, conhecida como “prosa livre” (*freiprosa* ou *freiprofse*), apresenta um olhar muito

⁶ Para um estudo detalhado do impacto na historiografia das escolas de interpretação literárias aqui resumidas, ver Gunnar Karlsson (1993).

⁷ O impulso nacionalista é evidente em alguns destes pesquisadores, muito ocupado para mostrar que a Islândia teve um alto nível de literatura clássica, tão valioso como a literatura grega ou clássica francesa, mas o prejuízo romântico também se aplica para a escola “germanizante” ou “nordicista” da freiprosa, que buscava muitas vezes certo *Volkgeist* nos confins árticos.

otimista sobre as sagas como fonte histórica. Por exemplo, a *Saga de Egill* (lembremos, escrita c. 1220-1240), poderia, para os *freeprosists*, ser usada como uma fonte de informações a respeito do tempo de ação (anos c. 950-1000), sendo que o texto teria preservado, na tradição, muito da “verdade” sobre os acontecimentos nele narrados.

Contra essa visão foram levantadas ressalvas por alguns especialistas, que consideravam a *freiprosa* improvável, posto que negava geralmente o caráter literário das sagas. O alemão Konrad Maurer, já no século XIX, alertou sobre a possibilidade de que alguns textos de saga “clássicos”, como a *Saga de Pórir*, fossem mais um reflexo do momento da composição que do seu tempo de ação (MAURER 1871). Finalmente, uma nova teoria viria a partir de um impulso da escola islandesa no entre guerras. Os membros deste grupo argumentam que as sagas eram sempre e principalmente construções literárias. Elas já não poderiam ser vistas como transcrição da oralidade, mas como o trabalho criativo dos autores individuais, que produziram textos originais. Esses pesquisadores não negam a existência de uma matriz oral, mas argumentaram que essa matriz fica, em primeiro lugar, irremediavelmente perdida e, em segundo lugar, que ela funciona de modo muito diferente do texto escrito. De certo modo, a saga é muito mais como um romance moderno, e não um mero remanescente transscrito de contos populares⁷.

Em essência, a crítica da “escola islandesa”, também conhecida como a “escola da prosa legal” (*bookprose, buchprosa*) é sólida. De fato, a posição romântica da prosa livre não resiste a muito escrutínio; a realidade inegável é

que esses textos são obras escritas e sua matriz oral em sua forma original é inalcançável. Mesmo aqueles trabalhos recentes com o intuito de recuperar elementos da oralidade, como o de Tommy Danielson (2002a, 2002b) e de Gísli Sigurðsson (2004), estritamente falando não podem exceder o estágio conjectural nem encontrar provas diretas da oralidade no texto escrito.

O impacto da escola islandesa no uso de sagas como fonte historiográfica foi enorme. Um exemplo claro disso é o clássico livro do Jón Jóhanesson, *História dos islandeses* (*Íslendinga saga I*, 1956), que deixa fora a maior parte desta literatura, com exceção das chamadas “Sagas contemporâneas” (*samtíðarsögur*), vistas como crônicas confiáveis de eventos, uma vez que os autores dessas sagas, como Sturla Þórðarson, tinham testemunhado ou conheciam testemunhos diretos⁸ dos eventos ali narrados. Ao contrário, as mais famosas sagas do gênero de “Sagas dos islandeses” não são usadas pelos historiadores dessa escola, porque elas teriam sofrido demasiadas influências literárias para ser consideradas confiáveis como fonte de informações históricas. Devemos notar, contudo, que estes procedimentos foram usados por uma historiografia muito preocupada com acontecimentos políticos, o que explica bem sua relutância em confiar nas narrativas dos séculos XIII e XIV acerca de eventos dos séculos IX e X. A investigação a respeito desse período inicial, com sua característica escassez de material textual, foi legado principalmente ao trabalho arqueológico, em estágio ainda primitivo no espaço insular (ao contrário do caso escandinavo peninsular, onde o desenvolvimento do estudo arqueológico foi muito precoce e estava consolidado já em meados do século XX).

⁸ O texto e foi traduzido ao inglês como *A History of the Icelandic Commonwealth* (Jón JÓHANESSON 1974).

⁹ Se hoje a escola antropológica começa a mostrar sinais de exaustão, isto se deve particularmente à sua relutância em pensar a sociedade para além de pressupostos extremamente funcionais, e à sua preferência pelas generalizações, a despeito de elementos limitadores no que tange o uso de fontes para abordar momentos específicos da história

Uma nova mudança de paradigma ocorreu entre 1970 e 1980. A nova abordagem para as sagas na literatura, que podemos chamar neotradicionalista, recuperou a especificidade da literatura medieval como inherentemente diferente da literatura moderna (a figura mais proeminente nessa linha de abordagem, creio, é o pesquisador americano Theodore Andersson). Entre os historiadores, esta tendência foi retomada pela “escola antropológica”, cujos membros apoavam novamente a utilidade da narrativa como fonte histórica. No entanto, isso não significa a retomada dos pressupostos de autores da “prosa livre”. Na verdade, sua posição de base respeito do texto é a mesma que a da escola islandesa: as sagas são obras de caráter estético, produzidas por autores que escrevem o que hoje chamamos de ficção. A mudança interpretativa é que esta ficção serve, além disso, como uma fonte histórica, já que ela pode revelar as estruturas sociais, e ideológicas e a mentalidade da época. Por exemplo, estes pesquisadores argumentam que devido ao fato das sagas procurarem parecer plausíveis, estas podem ser uma excelente fonte para entender o que era plausível para os homens da época.

A supracitada mudança de perspectiva implica, no entanto, uma variação na percepção dos fenômenos históricos. O foco muda da reconstrução com base em eventos para um tipo de abordagem centrada na matriz social e cultural. Assim, as sagas passam a servir como fonte principalmente para o contexto de composição ou como evidência de estruturas estáveis ao longo do tempo, e não, como na abordagem da “prosa livre”, relativa ao tempo da ação. Do ponto de vista historiográfico, a perspectiva antropológica ainda não foi definitivamente substituída por uma nova abordagem⁹. De fato, na última década, podemos ver, em termos gerais, uma

continuação e aperfeiçoamento dessa perspectiva (*vide infra*, nota 12).

4. As três visões na prática: o exemplo da *Saga de Pórir*

Esquematicamente podemos ilustrar o olhar de cada uma dessas três escolas analisando como percebem um texto específico. A *Saga de Pórir*, provavelmente composta c.1280, narra eventos que supostamente ocorreram na década de 960. Os manuscritos são muito mais tardios: temos dois fólios em pergaminho no manuscrito AM 162 fols. do século XV, mas as edições são baseadas em manuscrito de papel do século XVII (*Borgfirðinga sögur, formáli* [prólogo], p. XXXV-XXXVIII).

A visão típica da escola islandesa, refletida na introdução da edição canônica na série *Íslensk fornrit*, centra-se na transformação da informação presente em uma fonte historiográfica da primeira metade do século XII, o *Íslendingabók* de Ari o Sábio. Ari relata brevemente sobre o evento central da saga, a queima do fazendeiro Blund-Ketill. A conclusão do editor da *Íslensk Fornrit* é que a saga reimagina literariamente o que Ari diz (que a queima foi o catalisador para a reforma legal) em termos de uma história invulgaramente moralizante, quase num *exemplum*. Em busca de um contexto de datação preciso, um autor imagina o Borgarfjörður, apontando explicitamente uma fazenda (Reykholt), controlada por Egill Sölmundarson, sobrinho do rico fazendeiro (e autor) Snorri Sturluson. O editor, Sigurður Nordal, sugere que “grande parte da biblioteca de Snorri teria estado em sua propriedade [na de Egill]” (*mun mikil af bókasafni Snorra hafa verid í hans eigu. Borgfirðinga sögur, formáli* [prólogo], p. XXXIV), argumento indicando uma concepção jurídica clara e uma composição individual. O estudioso islandês também fornece outras

conexões: Reykholt era (e é) localizada no mesmo local que a fazenda queimada na saga, chamada de Breiðabólstaðr, e o *godorð* (título de chefe) de Reykholt veio de um dos personagens centrais da saga, o chefe Oddr de Tunga. Isto, obviamente, sugere uma linha político-ideológica forte (se essa suposta autoria estiver correta), que tem sido reforçada por estudos posteriores que indicam a possibilidade de que a saga seja uma resposta direta às reformas legais na ilha introduzidos pelo rei norueguês em 1271 e 1281 com os códigos *járnvíða* e *jónsbók* respectivamente (cf. Björn SIGFÚSSON 1960). Apesar disso, o editor conclui a seção sobre a autoria dizendo que “Ela [a saga] não dá nenhuma indicação respeito de se ela foi escrita pelo prazer ou a erudição dos homes” (*bún gefur engar bendingar um það, hvort hún er rituð af leikum manni eða larðum. Borgfirðinga sögur, formáli* [prólogo], p. XXXV).

Este ponto de vista contrasta com a leitura mais antiga da *Freiprosa*, que vê na saga a personificação duma tradição oral mal informada por Ari, mas preservada pelo autor:

Nesta saga, por outro lado, nós temos a visão popular tradicional, que é totalmente descuidada dos desdobramentos legais do caso, e ocupa-se apenas do jogo da paixão humana e caráter humanos. (...) [A saga] permanece uma verdadeira peça inalterada da literatura oral¹⁰

Como fica explícito, a ênfase é muito diferente da disposta anteriormente por Sigurður Nordal: aqui o trabalho foi percebido como uma tradição oral, popular e inalterada. Um século mais tarde, uma terceira postura, ilustrada pelo trabalho do William Miller, descreve o episódio central da saga, em que o protagonista se recusa

¹⁰ “In this Saga, on the other hand, we have the popular traditional view, which is utterly careless of the legal bearings of the case, and busies itself merely with the play of human passion and character. (...) [it] remains a genuine unaltered piece of oral literature”. (YORK POWELL, F. e Guðbrandur VIGFÚSSON, 1905, p.2).

a vender feno para outro agricultor¹¹. Nessa visão, vemos tanto uma leitura consoante com princípios básicos da escola islandesa (as sagas são primariamente literatura), mas também uma divergência fundamental a respeito da mesma: a explicação duma literatura não necessariamente como pura ficção autoral, mas também validada no contexto social de sua produção, do sistema de valores e da dinâmica política inerente. Curiosamente, ao mesmo tempo, a mesma fonte é também fonte explicativa da dinâmica aqui descrita: as sagas são “dramas sociais”, tanto produto quanto fonte para a compreensão da era e das dinâmicas sociais do contexto de produção.

Esse argumento notadamente sofre de certa circularidade: se as sagas podem explicar a sociedade que as produziu, como é que a sociedade que as produziu, ao mesmo tempo, explica as sagas? Aqui os autores da escola antropológica ensaiam uma resposta interessante: a sociedade é indutivamente semelhante a outras sociedades em todo o mundo que conhecemos em primeira mão, não através da literatura, mas de etnografia. O modelo explicativo hipotético não deriva das sagas, mas dos modelos construídos para outras pesquisas feitas em sociedades imaginadas como estruturalmente semelhantes à da Islândia medieval (para uma defesa mais recente desse ponto de vista, Helgi ÞORLÁKSSON, 2012). Esta é uma solução elegante, que permite contornar o problema tautológico e dá um uso

¹¹ “Thorir's refusal to sell is attributed by the saga writer to his character defects. Thorir's sensibilities are so calloused that it is unlikely that he took the request to buy as an insult to his newly acquired landowning status. On its surface the saga makes his malignity purely motiveless; he is a true villain. And it may be that this is all there is to it. Yet if he had a motive, it lies in this: we saw in the preceding case that offers to buy made at the home of the owner were not neutral acts (...) Our cases show that requests to bear away food were not to be lightly undertaken. Presumably the sensitive seeker of provisions avoided imposing on his friends and affines unless it was absolutely necessary. This meant undertaking expeditions to buy from people not willing to sell.” (MILLER, 1990, p 97-100)

¹² No entanto, ela tem recebido algumas críticas que, embora não afetem a matriz interpretativa, qualificam ou apontam alguns problemas de perspectiva. A primeira, apresentada pelo historiador norueguês Arnved Nedkvitne (2000), é que ela é uma visão adequada para sociedades homogêneas, mas é difícil de aplicar numa comunidade marcadamente estratificada como era a Islândia medieval. A segunda, mais ampla, é que os textos podem ser muito mais programáticos do que reflexivos e, talvez, falam mais sobre como a sociedade deve trabalhar (na visão dos autores das sagas) do que, de fato, como a sociedade funciona. Um bom exemplo disso é o estudo de Hugh Firth (2012). Ele ve, além da retórica, que faz a “vingança de sangue” uma instituição da ordem e da paz social, as sagas sutilmente mostram que ela foi, em muitos casos, simplesmente uma ferramenta de dominação da elite islandesa.

historiográfico muito importante para uma sociedade que dispõe de um *corpus* não-literário pouco expressivo. Os sucessos da escola antropológica na historiografia são notáveis e hoje ela continua a ser o *mainstream* da historiografia no campo¹².

4. Efeitos práticos da metodologia no trabalho do historiador: um caso problemático.

A meu ver, os problemas práticos de não levar em conta o fato de que as sagas são textos necessariamente literários e, portanto, fontes historiográficas válidas primeiramente para o estudo do período de sua composição (ou de estruturas sociais estáveis no tempo), podem ser vistos no artigo do pesquisador brasileiro Johnni Langer, *Galdr e feitiçaria nas sagas islandesas: Uma Análise do Poema Busluban*, quando ele diz:

A personagem Skuld na *Hrolfs [sic] saga Kraka og kappa hans*, uma *galdrakind* que pratica o *seiðr*, é um **reflexo autêntico da religiosidade pré-cristã**, visto que a instrumentalidade de ambas as práticas não significa necessariamente que a **frente literária** fez algum tipo de confusão entre elas (como quer Barreiro 2008: 102). (LANGER 2009, p. 79, grifo meu)

Um pouco mais tarde, ele insiste:

Também não concordamos com o referencial do escandinavista argentino quando declara que: “Así, más que hablar de una tradición

germánica que pervive en las sagas, resulta más adecuado hablar de la magia islandesa de los últimos siglos medievales (al menos, tal como la presenta esta saga) como la magia de un cristianismo periférico, imitativo pero provinciano" (Barreiro 2008: 8), ao se referir à *Hrólf's saga Kraka og kappa hans*. Como já afirmamos, não existe evidência de prática do *seiðr* após o século XII na Escandinávia, desta forma, a saga em questão (composta em 1400) não pode refletir totalmente as atividades mágicas que ainda eram vigentes em sua época, e sim, neste caso, se referir crenças que existiram em tempos remotos, comprovando uma continuidade oral da tradição mágica germânica. (LANGER, 2009, p. 79, grifo meu)

Como pode ser percebido, a proposição criticada pelo especialista brasileiro imagina que um texto criado c.1400 percebe (ideologicamente) a realidade religiosa islandesa do período (i.e., c. 1400), e não o do tempo interior da narrativa. Seus argumentos são:

- (A) que o autor da saga conhecia a diferença entre dois tipos de magia, além de que os considere instrumentalmente em conjunto (pensando em gerar uma imagem negativa do pagão e a bruxa, como argumenta o artigo de Barreiro criticado por Langer)
- (B) que a ausência prática da mágica *seiðr* na Islândia do c.1400 refuta a possibilidade de que a saga seja outra coisa senão um verdadeiro reflexo da prática *seiðr* de tempos pagãos (chamados "tempos remotos")
- (C) portanto, que isso iria provar uma continuidade da tradição oral de magia germânica, que a saga iria refletir.

O primeiro argumento é curioso, ainda que impossível de refutar. O texto da *Saga de Hrólf's Kraki* demonstra inequivocamente certa instrumentalidade em sua descrição de práticas mágicas, mas não nos informa sobre a capacidade do autor para distinguir entre tipos de magia nem explicitamente indica o contrário (que ele não fez distinção). Ambas possibilidades, na verdade, provariam que o argumento de Langer (tanto se o autor teria distinguido *galdr* e *seiðr*, quanto se o texto teria

apontado seu fracasso em tal distinção) seria evidente, isto é, que a distinção era relevante e conhecida no tempo de composição. Mas o autor da saga simplesmente não está interessado no problema. Conhecia a diferença, presente em textos anteriores, entre *galdr* e *seiðr*? Talvez, mas é impossível dizer isso conforme a evidência textual. O problema é precisamente o que texto de origem permite-nos dizer como fonte. E o que a *Saga de Hrólf's Kraki* pode nos dizer é que o uso feito nela dos termos para a magia é extremamente impreciso, sugerindo então um autor que acha irrelevante as distinções, seja intencionalmente ou por ignorância.

O segundo argumento assume uma reflexividade direta entre realidade social e texto literário. Afirma, de forma simplificada: "se você não pratica *seiðr* (ou conhece a prática), você não pode escrever sobre *seiðr*". É fácil demonstrar o caráter falacioso por simples analogia. Seguindo este raciocínio, como hoje não existe escravidão nos Estados Unidos, o filme *12 years a slave* não pode existir. E como não havia na Inglaterra de 1930 a prática de matar dragões, Tolkien não escreveria *O Hobbit*. Estes dois exemplos de *reductio ad absurdum* mostram que é inapropriado pensar a literatura como um reflexo direto da prática social: o *seiðr* como prática poderia perfeitamente estar extinto em 1400, mas isso não indica que qualquer memória (real ou fictícia) dele seria impensável ou não teria interesse para um autor do século XV.

Do contrário, as sagas são um pouco semelhantes a nossos romances históricos modernos. Em alguns subgêneros (como aquele da *Saga de Hrólf's kraki*, nas *fornaldarsögur*) era perfeitamente admissível apresentar uma série de recursos cuja finalidade era entreter, como a presença notável de elementos, maravilhosos, da magia e o sobrenatural, bem como alguns romances históricos ou séries "históricas" da TV levam hoje mais licença artística do que e historicamente plausível achando o que pode ser mais interessante para o público leitor ou televisor. De fato, os mesmos islandeses

medievais distinguiam que algumas sagas foram feitas “para o entretenimento” (*til gamans*, ou *til skemmtun*) e falavam das *hygisQgur* (“histórias de mentiras”), ao contrário de obras que foram consideradas mais “serias” que representavam melhor a realidade relatada (um exemplo notável é a maioria das seções da *Sturlunga saga*, achada ainda hoje a fonte mais fiável para o período da “guerra civil” islandesa pelos historiadores¹³).

Por qué, então, não pensemos que o autor da saga simplesmente pegou uma série de nomes e canções antigas que fossem emocionantes para um público acostumado a atribuir à distância (espacial e temporal) capacidades que achavam muito improváveis no seu tempo e lugar, pensando no “mundo” literário apropriado para as *fornaldarsögur*, geográfica e geneologicamente afastado (Torfi TULINIUS, 2000) da Islândia da baixa idade média. Assim, o autor da *Hrólfss saga* não é um estranho para os jogos literários, ao nomear o personagem cuja razão de ser na história é uma dívida – *Skuld* –, que significa precisamente “dívida”, procedimento bastante frequente na literatura medieval nórdica¹⁴.

Em segundo lugar, o argumento de uma “tradição oral germânica contínua” é plenamente infalsificável (no sentido de Karl Popper) e, portanto, não científico. São aplicáveis no mesmo escopo todas as reservas e críticas feitas pelos membros da “escola da Islândia” para a “escola da prosa livre”, propostas quase oito décadas atrás: em síntese, que a tradição oral não deixou registro material e

que, de fato, o que temos preservado é texto escrito em tempos e lugares históricos específicos e não em uma nebulosa “cultura germânica” (*vide infra*). Em terceiro lugar, seria particularmente estranho que a evolução do sistema de crença não teria sido profundamente afetado pela conversão formal da ilha ao cristianismo (c.1000) e, ainda mais, pelo desenvolvimento da estrutura eclesiástica a partir da imposição de dízimo em 1097 (Orri VÉSTEINSSON, 2000).

Em adição, é difícil achar nesse aspecto uma continuidade estrutural semelhante ao que os membros da “escola antropológica” têm encontrado em outras instituições como a “vingança de sangue” ou no sistema de parentesco, entre o tempo das sagas dos islandeses e o tempo da composição¹⁵, pela simples razão de que o cristianismo medieval tinha um interesse particularmente significativo na regulação das práticas e ideias sobre os cursos de ação ligados ao sobrenatural. Seria extremamente incomum para um autor cristão *refletir* (verbo de suma importância na postura de Langer) sobre as intocadas ideias tradicionais dos pré-cristãos sobre a magia.

Por último, gostaria de me debruçar sobre a ideia de uma “tradição germânica”. Acho importante rejeitar a existência de unidade cultural e de crença baseada em critérios linguísticos, enfatizando uma variedade regional de fundo e multiplicidade de abordagens, e principalmente, rejeitar a ideia da Islândia como relicário da “tradição germânica” (Gunnar

¹³ Isso não implica que a *Sturlunga saga* não seja também uma fonte de carácter literário, como mostram os trabalhos de Úlfar Bragason (2010) e Guðrún Nordal (1998).

¹⁴ Os leitores de Tolkien podem reconhecer o mesmo jogo em seu trabalho, quando ele batizou seu homem-urso *Beorn* (“Urso” e “homem” no anglo-saxónico), ou o por longo tempo dormente pai dos anões, *Durin* (“O que dorme”, no antigo islandês), ou ainda o rei de Rohan, *Theoden* (“Rei” no anglo-saxão), numa imitação consciente do autor do mesmo dispositivo literário medieval.

¹⁵ Incluso no caso do *bloodfeud*, sair da islandia medieval para ir a tempo dos vikings faz a continuidade institucional difícil de manter empíricamente. Como sintetiza Christensen (2002: 52): “There is good evidence of how the Icelanders conducted such disputes in and out of in the twelfth and thirteenth centuries (...) Go back three centuries; the evidence evaporates. The runes are silent”. Ainda si a continuidade é plausível por razões estructurais, a evidencia positiva é ínfima, e isso deve ser senhalado pelo historiador.

Karlsson 2009). “Germânico” é simplesmente um termo lingüístico que nomeia aos falantes de línguas que durante o milênio da Idade Média estiveram distribuídos espacialmente na área da Groenlândia até o Mar Negro. Temporalmente, inclui então dos bárbaros federados do império Romano até os mercadores da liga hanseática no Báltico (e também aos criadores de ovelhas subárticos do Norte que escreviam as sagas). Nas crenças, temos na Idade Média cristãos (católicos, ortodoxos, hereges), pagãos e judeus que falam o “germânico”. Socialmente, temos nobres, camponeses livres, servos, bispos, escravos, funcionários imperiais, monges, santos, comerciantes. Todos aqueles homens e mulheres que vão de Ermanarico até Martinho Lutero, são igualmente “germânicos” em sua enorme diversidade. Como, então, localizar uma tradição comum entre eles por causa do mero detalhe de uma afinidade linguística?¹⁶ Os ecos problemáticos de tal declaração, além disso, não seriam apenas intelectuais, mas políticos. A ideia de uma “tradição germânica” deve ser descartada, porque é pouco mais do que uma construção acadêmica que reflete uma concepção de cultura, de tradição nacional-populista (*völkisch*), felizmente ultrapassada.

5. Pagãos fictícios, feiticeiros imaginários: figuras literárias da Idade Média.

Retomando a proposta inicial do artigo, o que me interessa, portanto, é compreender especificamente um aspecto da cultura da Era Viking (c.750-1050) recriado por homens da Idade Média Central e Baixa: o universo da crença no mundo sobrenatural, que inclui aspectos que chamamos normalmente de

¹⁶ Cuja raíz fica perdida na prehistória lingüística, sendo bem diferente duma *koiné*, uma *anglosphere*, ou uma *latinitas*.

¹⁷ “Sverrir acknowledges the presence of ‘model immigrants’ in Icelandic sagas, but he also notes that **non-Icelanders are also often marginal characters, given to violence or magic, lacking in agency**” (COLE, 2015, p. 23. grifo do autor).

¹⁸ O termo, obviamente, só existe em contraste com o “costume novo” (*inn nyj siðr*), isto é, o cristão, também chamado de *kristinn siðr*. De jeito similar, Raudvere (2002) utiliza o término nativo *trolldómr* para categorizar os fenômenos mágicos e de feitiçaria.

“religião” e “magia”. Em outras palavras, nos perguntamos: quem são os pagãos e feiticeiros que povoam os fólios de muitas sagas?

Uma resposta inicial, muito ampla, é que eles são *os outros*. Essa alteridade, conceito chave para a antropologia e a história, encerra, no mundo das sagas, uma série de figuras marginais: mulheres, idosos, párias, escravos, servos. Este outro também pode ser cultural e lingüístico, mas é fundamentalmente confuso e genérico: *Valskr* é tanto “galês” como “francês, galo” e mesmo um termo genérico para “estrangeiro”. Em um excelente resumo dos estudos sobre a concepção racial no medievo islandês, Richard Cole resume a posição do historiador islandês Sverrir Jakobsson sobre o tópico:

“Sverrir reconhece a presença de ‘imigrantes modelo’ nas sagas islandesas, mas ele também nota que **não islandeses também são frequentemente personagens marginais, dados à violência ou mágica, faltando-lhes em agência**” (COLE, 2015, p. 23. grifo do autor)¹⁷

Essa fusão de recursos é típica. Por exemplo, um finlandês ou sami (um *finnr*) é muitas vezes um feiticeiro, assim como os furiosos e desequilibrados guerreiros *berserkir* tendem a ser suecos. Um primeiro elemento óbvio nesta caracterização das crenças do passado é que ele envolve um processo de unificação baseado precisamente sobre a alteridade: os outros pagãos só podem ser pagãos *versus* um “nós os cristãos” (pressuposto). Estritamente falando, as crenças que as sagas chamam de *forn siðr* (“antigo costume, crença, jeito”)¹⁸ não constituíam uma esfera religiosa específica (como tendemos a pensar na religião cristã e outras religiões monoteístas

institucionalizadas¹⁹. Não havia nenhum aparato institucional, nem crença escrita, dogmática e teológica. Nem sequer corpo de especialistas dedicados, como padres, imãs, rabinos ou pastores.

Portanto, não há razão para imaginar os pagãos como um coletivo sem cair na teleologia mais flagrante: isto é, “os pagãos” são, de fato, equivalentes a “os pré-cristãos”, pois só existem como uma entidade, como um grupo, nos olhos dos cristãos, os praticantes do “costume novo”. Trata-se de um “outro” religioso, mas sem especificidade²⁰.

O arqueólogo sueco Torsten Blomkvist, por exemplo, mostrou que a tradição prática ritualizada, onde ficava a legitimidade dos líderes gotlandeses, resistiu e continuou após da conversão para uma religião institucionalizada (BLOMKVIST 2002). Isso indica que o nós-versus-outros, cristãos-versus-pagãos literário é simplesmente inaplicável (além dos olhos dos autores medievais) na realidade histórica. Como sintetiza o arqueólogo Alexander Andreeff, “a religião nórdica antiga é um constructo dos autores islandeses medievais. As crenças nórdicas antigas foram mais bem uma tradição com variedades regionais amplas” (*the Norse religion is a construct by the Medieval Icelandic authors. The Old Norse beliefs were more of a tradition with large regional varieties*. ANDREEFF, 2007, 255).

Em síntese, o cristianismo não chegou para substituir outra religião, para fazer uma substituição dum aparato institucional específico e especializado no domínio da crença por outro, exceto nas mentes dos próprios cristãos,

¹⁹ Para um resumo das perspectivas historiográficas sobre a religiosidade pagã nórdica, ver Langer (2016). O pesquisador brasileiro acredita que “a religiosidade nórdica antiga deve ser entendida como um sistema complexo, repleto de tradições orais, míticas, mágicas e imaginárias, que vão muito além do ritual, mesmo fazendo parte de um sistema não centralizado, dogmático e institucional.” e que “A breve tendência de alguns acadêmicos, de substituir o conceito de religião para “antigos costumes” no mundo nórdico pré-cristão, advindo do termo *forn siðr*, também vem sendo duramente criticada: traz mais problemas do que soluções”, referindo a crítica do termo a um artigo de Anette Lindberg, que comentamos embaixo.

²⁰ Pelo contrário, os muçulmanos, cuja fé é tão institucionalizada, textual e especializada como a dos cristãos, aparece como diferente, embora muito colateral nas sagas: os *serkenn* (“sarracenos”) são precisamente um conjunto distingível por sua adesão a essa crença (COLE 2015), talvez vistos como desvio do cristianismo, de um modo tipicamente medieval.

²¹ Langer (2016, p. 123, nota 26) oferece uma critica certa dessas visões.

acostumados a focar a percepção da crença em seus próprios termos. A conversão deve ser vista como o início do processo de criação dum domínio religioso específico e institucionalizado que ainda existe hoje, na(s) igreja(s). Isso não indica que o conceito de *religião* seja inútil *per se*; no entanto, é possível definir a categoria de jeito amplo e, assim, incluir todas as séries domínios sociais da crença transculturalmente, evitando o etnocentrismo de reduzir a religião pré-cristã a uma mera prática. Essa é a proposta, por exemplo, feita por Anette Lindberg (2011).

O problema com essa visão é que uma divisão baseada na falta de um aparato institucional separado e específico para a religião pré-cristã não implica necessariamente reduzir o “paganismo” a um conjunto de práticas (visão que, acordamos com Lindberg, é claramente reducionista), mas distinguir institucionalmente as religiões como organismos especializados que sugerem diferentes estruturas sociais e mentais. Assim, preferimos pensar a divergência pagã-cristã teoricamente em termos similares ao *embeddedness* de Polanyi ou ao *fait social total* de Mauss: ou seja, como funções analiticamente distinguíveis dentro de estruturas institucionais específicas e distintas das cristãs, sem cair numa lógica evolutiva primitivo-moderno ou em leituras moralizantes²¹. Não é uma questão de *grau de desenvolvimento*, mas de lógicas sociais diferentes (ver GUERREAU 1990).

Porém, poderia ser argumentado precisamente o oposto do que vamos discutir aqui: que precisamente a *falta* de um sistema de crenças institucionalizadas e a continuidade na

prática de, ao menos, algumas formas de tradição ritualizada permite ao pesquisador rastrear essas crenças anteriores nos textos medievais. Eu acho que isso é relevante, obviamente: assim, por exemplo, é muito provável que os líderes seculares islandeses (os já mencionados *goðar*) sejam derivados de uma elite do grupo de agricultores cujas funções rituais foram importantes nos tempos anteriores à conversão, como o “*saulua-kuþa*” da pedra rúnica dinamarquesa de Glavendrup (inscrita c.900), descrito por Christensen (2001:52) como “*cult-convenor and chief*” ou o *Nura-Kuþi* da Fonia discutido por Wickham (2009:535). Sua centralidade na vida pública é demonstrada precisamente como continuidade de ação. Assim, parece plausível que organizar e dirigir banquetes (típica atividade dos *goðar* nas sagas. Jón Viðar SIGURÐSSON, 1999, p. 92-93) fosse uma continuação direta da mesma prática, de liderar banquetes fortemente ritualizados que incluem, por exemplo, oferendas aos deuses pré-cristãos para o bem-estar e a prosperidade dos homens, e que ressaltam a proeminência do oficiante do *goði*.

Porém, reduzir tal atividade ao plano estritamente religioso, mutilando o aspecto social ou político, implica uma percepção dos homens do passado como inherentemente menos ligados à racionalidade instrumental que nós, percepção esta herdeira do desprezo Iluminista e evolucionista para o “primitivo”, e bem contraria ao que indica as pesquisas etnográficas sobre sociedades estruturalmente semelhantes à Islândia medieval²². A partir de uma perspectiva sociológica, o festim em si, os participantes dele e as oferendas feitas são, em grande parte, mais relevantes como objetos de pesquisa que o destinatário nominal das mesmas. Não acredito que seja muito importante para entendê-los determinar se as típicas libações pedindo “a paz e a uma colheita próspera” (*til árs ok friðar*)

²² Hayden sintetiza: "In all transegalarian societies, most people are guided by their own self-interest, and aggrandizers will only be successful to the extent that they can appeal to the self-interest of others and manipulate it for their own benefit." (HAYDEN, 1995, p.69)

invocabam a Þórr, a Freyr, a Deus ou ainda aos santos.

Como podemos perceber, em alguns casos, certamente temos continuidade; mas o problema é que o paganismo literário não fala disso. Os pagãos das sagas não poderiam ser *caracteristicamente* pagãos se eles tivessem práticas indistinguíveis daquelas realizadas na sociedade contemporânea ao autor. Isso seria muito contraproducente, porque sugeriria continuidade entre o tempo pré-cristão e o cristão, inibindo a distinção, crucial nas mentes de uma população letrada com uma visão do tempo centrada nos tempos e espaços da cristandade. A importância dos pagãos existentes na literatura é, acreditamos, tornar clara a oposição, criando assim uma alteridade fundamental, cimentando a identidade dos homens medievais como cristãos.

Vamos explorar dois casos de criação desta alteridade: o (paradoxal) *pagão sem Deus* e o (frequente) *mago pagão*. Para minimizar o risco de explicações circulares, tentaremos abordar o problema utilizando textos que não pertençam aos tipos de fonte do gênero *saga*. Por exemplo, considere esta passagem num texto historiográfico, o *Livro da Colonização (Landnámabók)*, nas redações do *Hauksbók* e *Sturlubók*:

Hallr sem-deus chamava-se um homem; filho de Helgi, *o-sem-deus*. Eles, pai e filho, não queriam fazer sacrifícios e confiavam em sua própria força // *Hallr* chamava-se um homem, filho de *Pórir sem-deus*, filho de Ormr (...). Eles, pai e filho, não queriam fazer

sacrifícios e confiavam em sua própria força²³.

Como podemos ver, as duas versões da história concordam que há dois homens que se recusam a sacrificar aos deuses²⁴ e acreditavam, em vez disso, em si mesmos. Seu apelido, *godlauss*, equivalente ao *godless* inglês, não indica uma forma de ateísmo no sentido moderno, como percebeu o pesquisador francês Régis Boyer, que notou a importância do culto e a ausência de princípios transcendentais como características da mentalidade medieval nórdica (Boyer, 1992: 18-19). O apelido *goðlauss* simplesmente indica a falta de vontade de se envolver num relacionamento de reciprocidade com uma divindade e de adorá-la. Não há *crença* em jogo, enquanto que o problema crucial não é *acreditar* nos deuses, mas *lidar* com eles através do rito sacrificial. Hallr e seu pai, chamado Helgi numa fonte e Þórir noutra, são pagãos, mas o que os distingue é precisamente a rejeição da prática “religiosa” do *blót*.

Outro exemplo da mesma fonte é o Þorsteinn *narið-vermelho* (*rauðanefr*). Ele é chamado de “grande sacrificador” (*mikill blótamaðr*, uma frase que geralmente designa o pagão fervoroso) por oferecer todas as sobras da comida numa cachoeira. Como resultado, ele obtém clarividência e pode pressagiar que ovelhas matar antes do inverno. Rapidamente, ele cria um rebanho de vinte *hundruð* (ou seja, 2400). Þorsteinn prevê também a sua própria morte. Depois que ele morreu, uma tempestade afoga suas ovelhas na cachoeira (*Landnámabók*, S 355, p. 358).

Fica difícil não ler o conto do Þorsteinn e as ovelhas como uma parábola onde a ajuda que os deuses pagãos podem oferecer, concede

²³ “Hallr goðlauss hét maðr; hann var son Helga goðlauss. Þeir feðgar vildu ekki blóta ok truðu á mátt sin.” (*Landnámabók*, S 12, p. 48) // ‘Hallr hét maðr, son Þóris goðlauss, Ormarssonar (...). Þeir feðgar vildu ekki blóta ok trúðu á mátt sin.’ (*Landnámabók*, H 12, p. 49)

²⁴ *Blót* indica um sacrifício pagão, enquanto que para uma oferenda cristã a palavra usual é *boð*.

²⁵ “Ásólfr hét maðr. Hann var frændi Jørundar í Gørðum; Hann kom út austr í Ósum. Hann var kristinn vel ok vildi ekki eiga við heiðna menn ok eigi vildi hann biggja mat at þeim” (*Landnámabók*, S 24, p. 62).

apenas uma riqueza efêmera. As entrelinhas parecem claras: as crenças dos homens antes da conversão não garantiam a salvação da alma nem até mesmo um legado de prosperidade material. Além disso, notemos que o Porteinn não adora um deus, mas um elemento da paisagem. Sugestivamente, num texto cheio de referências à paisagem como o *Landnámabók*, a cachoeira é anônima: no texto é simplesmente chamada de *forsinn* (“a cachoeira”). Não é difícil de imaginar que a escolha da cachoeira funciona como um artifício literário para oferecer ao rebanho uma morte memorável, que impressione o leitor.

Da mesma forma, uma mulher, Puriðr, usa bruxaria (*bon seiddi til þess*) para garantir que peixes se multipliquem numa baía perto de sua fazenda duas vezes (em primeiro lugar, quando ela morava na Noruega e, em seguida, depois de sua imigração para a Islândia), e ela é apelidada de “baías-cheias [de peixes]” (*sundafyllir* *Landnámabók*, S 145: 186). O texto assimila prática mágica (*seiðr*) e sacrifício (*blót*): ambos conseguiam um efeito de enriquecimento.

A característica, em ambos os casos, é a instrumentalidade. Uma terceira história semelhante mostra o contraste com um cristão. Assim, lemos que:

Ásólfr chamava-se um homem. Ele era um parente de Jørund de Garðar; ele se estabeleceu a leste de Osar. Ele era um bom cristão e não queria ter contato com homens pagãos e não queria compartilhar comida com eles²⁵.

Então, naquele lar onde Ásólfr está instalado, milagrosamente, os rios tornaram-se abundantes em peixes, o que gera uma reputação de santidade para ele: o seu túmulo tornou-se o local duma igreja (*Landnámabók*, S 24, p. 62).

Como podemos ver, o *Landnámabók* mostra uma clara diferença entre cristãos e pagãos, e isso se reflete no fato de que os animais que se multiplicam morrem, no caso do pagão, e continuam a viver, no caso do cristão. O efeito da prática instrumentalizada, seja o sacrifício ou a magia, se opõe ao do dom divino: Ásólfr é regido por princípios cristãos e seus milagres recompensam-no, mas não tenta pedir ou manipular a natureza como Þuríðr e Þorsteinn.

Como entender esse princípio? Em primeiro lugar, temos que voltar à assimilação entre magia e paganismo. Como diz o historiador norueguês Arnved Nedkvitne:

“Na Idade Média Nôrdica havia uma ideia, tanto entre os clérigos quanto entre os laicos, que a magia era uma reminiscência da religião pagã que tinha sido abolida em c.1000. Tal ideia é encontrada em toda a Europa Nôrdica²⁶”.

Em segundo lugar, devemos notar que uma das características pela qual muitas vezes se distingue a magia da religião é, precisamente, por sua instrumentalidade: a magia é concebida como um conhecimento, uma técnica, em oposição à relação baseada na oração ou no favor divino. Esta distinção, que remonta às ideias de James Frazer, pode ser estendida somando dois elementos conceituais extras. O primeiro, originalmente formulado por Malinowski, é que a magia procura um efeito imediato, enquanto a religião é um fim em si mesmo. O segundo, apoiado pelo pensamento durkheimiano, é que a magia é individual, enquanto a religião é coletiva; e como um corolário desse argumento, a tendência é considerar a religiosidade dos outros como magia. Como Mauss argumentou: “Minha magia é uma religião para mim e uma maldição para

você, sua religião é para mim um feitiço e magia”²⁷.

Como observa o especialista da história da magia Michael Bailey, no entanto, estas distinções são apenas ferramentas e nenhuma é suficiente para entender um fenômeno social dado (BAILEY, 2006, p. 4): as categorias nativas, deste modo, são cruciais. Porém, a distinção feita pelo Kieckhefer (1989, p. 9-10) para o pensamento continental medieval, que separa a *magia natural* (como uma espécie de ciência) da *magia demoníaca* (como uma perversão da religião) não parece geralmente refletida na literatura islandesa do período, muito menos interessada por demônios que por feitiços, fazendo então duma perspectiva centrada no mundo medieval nórdico, mas sem ignorar suas ligações com o resto da Europa muito mais produtiva (como MITCHELL 2011). No outro extremo, a tendência a ver o mundo mágico do norte medieval como isolado (por exemplo, DILLMANN 2006; em menor medida, o mesmo problema se aplica ao MEYLAN 2014) resulta em problemas muito sérios (ver as resenhas das duas obras em Torfi TULINIUS 2009 e *no prelo*). E aqui voltamos, então, a nos perguntar sobre as categorias mentais que prevaleciam nas mentes dos islandeses medievais.

6. Conclusões: O mago, o pagão e o escravo

As ideias sobre os aspectos da crença dominantes para os séculos XII-XV, que deixaram um grande *corpus* de textos, são predominantemente cristãs, e presumivelmente diferentes das dos homens dos tempos anteriores à conversão. Os deuses antigos, os rituais arcaicos, o “costume antigo” aparecem,

²⁶ “In the Norse Middle Ages there was an idea among clerics as well as laymen that magic was a remnant of the pagan religion which had been abolished around AD 1000. The idea is found all over Northern Europe” (NEDKVITNE, 2009, p. 281-282)

²⁷ “Mi magia es una religión para mí y un maleficio para tí, tu religión es para mi un maleficio y una magia” (MAUSS, 2006, p. 320. De jeito similar, para as sagas dos apóstolos, MEYLAN, 2011, p. 117-119)

necessariamente, filtrados através de um prisma específico. Este, o evemerismo, doutrina de interpretação predominante entre os cristãos nórdicos medievais, transformou os deuses nórdicos, os *Æsir* e *Vanir*, em feiticeiros poderosos, que os homens ingênuos do passado adoravam, confundindo-os com deuses, e opostos ao único Deus verdadeiro. A crença dos pagãos tornou-se, portanto, uma ilusão e um erro, mas não uma heresia. Deste modo, o feitiço é uma prática inaceitável, embora o produto da ignorância dos homens do passado, ainda quando eles não estão reduzidos a adoradores do diabo. Uma das possíveis explicações para essa permissividade com os homens do passado fica no enorme peso dos ancestrais entre as elites do Norte, que traçavam sua ancestralidade normalmente até os deuses pagãos (geralmente Óðinn ou Freyr).

Porém, nota-se que essa confusão não era admissível para todos os contemporâneos. Ela era punível por lei, e poderia também ser vista como simplesmente contrária à ordem social e divina: *é magia e é bruxaria*. O código legal islandês *Grágás* informa que “se um homem sacrifica para as entidades/espíritos [*vettir*] pagãos[ãos], a pena é proscrição menor, e o mesmo ocorre se ele usa magias, feitiços ou bruxaria [*galdrar, gormingar eða fjölkyngr*]”. Esta regra, obviamente, está registada na secção de leis cristãs (*Kristinna laga pátr*). Da mesma forma, o código norueguês *Borgarpingslög*, também na seção das leis cristãs, atesta que: “Os homens devem acreditar em Deus, não nos feitiços [*bölvatn*] ou na feitura de sacrifícios [*blótskapr*]” (citados em NEDKVITNE 2009, p. 285, ligeiramente adaptados).

Para construir o “erro pagão”, resulta essencial destacar que os homens medievais não tinham necessidade alguma de conhecer empiricamente a prática ou a crença pré-cristã

real. Assim, a proibição de certas práticas não pode ser automaticamente interpretada como um sinal de que elas sobreviveram, nem de que elas eram conhecidas, direta ou indiretamente, apesar do que alguns pesquisadores desejam. Por exemplo, o código *Grágás* tem muitas regras sobre a escravidão, instituição indiscutivelmente extinta no momento da elaboração do código, que foi compilado na primeira metade do século XIII (KARRAS 1988; BRINK 2012). Em outras palavras, os escravos do *Grágás* são essencialmente imaginários e não temos muitas razões para imaginar que os magos e os pagãos do mesmo código não sejam também²⁸.

O mesmo é verdadeiro para o paganismo medieval islandês, ainda que a razão para imaginar a alteridade religiosa obedeça a um contexto muito diferente. Sem dúvida, leis e sagas são conscientes da existência, no passado, de homens que adoravam Þórr, Óðinn e Freyr, e lembram os nomes desses deuses, tanto quanto eles estavam certos de que esses homens possuíam escravos. Mais falam muito pouco, e ainda muito menos que seja provável, das práticas e crenças desses homens. Não parece ocasional que a melhor fonte narrativa que temos sobre um rito pagão nórdico pré-cristão e a famosa crónica do árabe Ibn Fadlan sobre um funeral dos *Rus* no Volga.

Podemos pensar que, assim como a escravidão foi construída em oposição à liberdade dos agricultores (*bandr*, exaltados nas leis), resulta plausível que o paganismo fosse igualmente construído em oposição ao cristianismo (também exaltado pelos regulamentos), simplesmente como imagem especular, sem necessidade de baseamento forte no passado histórico. Seu conteúdo é mais bem o efeito da afirmação da identidade de homens que imaginaram eles mesmos como livres e cristãos. Assim, a alteridade dos pagãos é muito

²⁸ Tal raciocínio é semelhante a o feito em estudos da perseguição da bruxaria na Europa na primeira modernidade. Assim, ninguém iria argumentar que a descrição das bruxas que se lê no *Malleus Maleficarum* ou em muitas confissões inquisitoriais tem qualquer relação com a prática real. Mesmo quando estes existem (como, por exemplo, mostra Carlo Ginzburg em sua *História Noturna*), eles são bem diferentes do que descreveram as fontes escritas pelos perseguidores.

mais que uma relíquia ou um sinal de uma luta contra um paganismo cego e teimoso que se recusou a morrer, imagem atraente, mas sem fundamento documental. É também o efeito espelhado da visão do mundo dos islandeses daquela época, centrada em Roma e Jerusalém (Sverrir Jakobsson 2005).

Além da necessidade de grandes reparos metodológicos (talvez excessivos), como os acima expostos, ressalto que o estudo das crenças e práticas dos homens nórdicos antes da conversão religiosa não é impossível. Em primeiro lugar, porque temos fontes que os especialistas consideram confiáveis, como os poemas escáldicos ou a abundante iconografia da Era Viking, sem falar das enormes possibilidades abertas pela arqueologia. Segundo, porque uma forte atitude crítica pode permitir progressos na avaliação e utilização de fontes textuais muito complexas, como a *Edda poética* (por exemplo, na linha do trabalho de FIDJESTØL 1999) ou as abundantes pedras rúnicas (como em SAWYER 2003).

Além disso, um conhecimento profundo do cristianismo medieval nórdico parece uma exigência inevitável para compreender as crenças da era, incluindo aquelas que não se encaixam dentro de uma matriz estritamente cristã e que podem ser indícios genuínos das crenças antigas. Trabalhos recentes como o *Myths of the Pagan North* (ABRAM 2011), com base nos poemas escáldicos, assim como uma nova ênfase sobre os problemas de conversão e a crença cristã medieval, a partir de trabalhos como o *The Conversion of Scandinavia* (WINROTH, 2012), o mencionado *Lay Belief in Norse Society* (NEDKVITNE, 2009), e a multiplicidade de obras do historiador islandês Haki Antonsson (por exemplo, 2012), para citar apenas alguns autores, pode facilitar nossa compreensão sobre o “costume antigo” e a também sobre a alteridade literária de feiticeiros pagãos, fictícios e imaginários nas sagas islandesas.

Referências

- ABRAM, Christopher. *Myths of the Pagan North*. London: Continuum, 2011.
- ANDERSSON, Theodore. Introduction. In: *The growth of medieval Icelandic sagas (1180-1280)*. Ithaca: Cornell University Press, 2006, p. 1-19.
- ANDREEFF, Alexander. Gotlandic Picture Stones, Hybridity and Material Culture. In: CORNELL, Per e FAHLANDER, Fredrik (eds.). *Encounters, Materialities, Confrontations: Archaeologies of Social Space and Interaction*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2007, p. 242-258.
- ANTONSSON, Haki. Salvation and Early Saga Writing in Iceland: Aspects of the Works of the Þingeyrar Monks and their Associates. *Viking and Medieval Scandinavia* n. 8, p. 71-140, 2012.
- BAILEY, Michael. The Meanings of Magic. *Magic, Ritual and Witchcraft* n. 1, v. 1, p. 1-23, 2006.
- BARREIRO, Santiago. La magia en la Saga de Hrólfr Kraki. *Temas Medievales*, n. 15-16, p. 159-176, 2008.
- BENEDIKTSSON, Jakob. *Íslendingabók, Landnámabók*, Íslenzk fornrit I. Reykjavík: Höð íslenzka fornritafélag, 1936.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BLOMKVIST, Torsten. Från ritualiserad tradition till institutionaliserad religion : strategier för maktlegitimering på Gotland under järnålder och medeltid. Uppsala: Uppsala Universitet, 2002.
- BOYER, Régis. *Yggdrasil: La religion des anciens Scandinaves*. Paris: Payot, 1992.
- BRAGASON, Úlfar. *Ætt og saga: um frásagnarfræði Sturlungu eða Íslendinga sögu hinnar miklu*. Reykjavík: Háskólaútgafan, 2010.
- BRINK, Stefan. *Vikingarnas Slavar*. Lund: Atlantis, 2012.
- COLE, Richard. Racial Thinking in Old Norse Literature: The Case of the Blámaðr. *Saga-Book*, n. 39, p.21-40, 2015.
- CHRISTENSEN, Eric. *The Norsemen in the Viking Age*. London: Blackwell, 2002.
- DANIELSSON, Tommy. *Hrafnkels saga eller fallet med den undflyende traditione*. Hedemora: Gidlunds, 2002a.
- DANIELSSON, Tommy. *Sagorna om Norges kungar*. Från Magnús góði till Magnús Erlingsson, Hedemora: Gidlunds, 2002b.

- DILLMANN, François-Xavier. *Les magiciens dans l'Islande ancienne*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, 2006.
- FIDJESTØL, Bjarne. *The Dating of Eddic Poetry*. Copenhagen: Reitzel, 1999.
- FIRTH, Hugh. Coercion, vengeance, feud and accommodation: homicide in medieval Iceland. *Early Medieval Europe* n.20, v.2, 2012.
- GUERREAU, Alain. Política/Derecho/Economía/Religión: ¿Cómo eliminar el obstáculo? In: PASTOR, Reyna (ed.). *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- GUREVICH, Aaron. Saga and history: the “historical conception” of Snorri Sturluson”. In: *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, p.103-115.
- HAYDEN, Brian. Pathways to Power: Principles for Creating Socioeconomic Inequalities. In: FEINMAN, Gary e PRICE, Douglas (eds.). *Foundations of Social Inequality*, New York: Springer, Hayden, p. 15-86.
- IGURÐSSON, Gísli S. *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition*. Washington: Center for Hellenic Studies - Harvard University, 2004.
- JAKOBSSON, Sverrir. From Reciprocity to Manorialism: On the peasant mode of production in Medieval Iceland. *Scandinavian Journal of History* n.38, v.3, p. 1-23, 2013.
- JAKOBSSON, Sverrir. *Við og veröldin: heimsmynd Íslendinga 1100-1400*. Reykjavík: Háskólaútgafan, 2005
- JÓHANESSON, Jón. *A History of the Old Icelandic Commonwealth: Íslendinga saga*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1974.
- JÓHANESSON, Jón. *Íslendinga saga I*. Reykjavík: Almenna Bokfélagið, 1954.
- KARLSSON, Gunnar. A century of research on early Icelandic society. In: FAULKES, Anthony e PERKINS, Richard (eds.). *Viking Reevaluations*. London: Viking Society for Northern Research, 1993.
- KARLSSON, Gunnar. Was Iceland the Galapagos of Germanic Political Culture?. *Grípla* n. 20, p.77-92, 2009.
- KARRAS, Ruth Mazo. *Slavery and Society in Medieval Scandinavia*. New Haven and London: Yale University Press, 1988.
- KIECKHEFER, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- LANGER, Johnni. A Religião Nórdica Antiga: conceitos e métodos de pesquisa. REVER n. 16, v. 2, p. 118-143, 2016
- LANGER, Johnni. Galdr e Feitiçaria nas Sagas Islandesas: Uma Análise do Poema Buslubæn. *Brahair* n.9, v.1, p. 66-90, 2009.
- LINDBERG, Anette. The concept of religion in current studies of Scandinavia Prechristian Religion. *Temenos* n.45, v. 1, p. 85-119, 2009.
- MAURER, Konrad. Ueber die Hœnsa-Þóris saga. Abhandlungen der philosoph.-philol. Classe der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften n. 12. v. 2, p. 157-216, 1871
- MAUSS, Marcel. *Manual de etnografía*. Buenos Aires: FCE, 2006
- MEYLAN, Nicholas. Magic and Discourses of Magic in the Old Norse Sagas of the Apostles. Viking and Medieval Scandinavia n. 7, p. 107-24, 2011.
- MEYLAN, Nicholas. *Magic and Kingship in Medieval Iceland*. Turnhout: Brepols, 2014
- MILLER, William. *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law and Society in Saga Iceland*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1990.
- NORDA, Guðrún L. *Ethics and Action en Thirteenth Century Iceland*. Odense: Odense University Press, 1998.
- PÖRLÁKSSON, Helgi. Sagas as Evidence for Authentic Social Structures. Paper delivered at the XVth International Saga Conference, Aarhus, 5-11 august, 2012.
- MITCHELL, Stephen. *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011
- NEDKVITNE, Arnved. Beyond Historical Anthropology in the Study of Medieval Mentalities. *Scandinavian Journal of History* n. 25, v.1, p. 2:27-51, 2000
- NEDKVITNE, Arnved. *Lay Belief in Norse Society 1000-1350*. Copenague: Museum Tusculanum Press, 2009.
- NORDAL, Sigurður. *Borgfirðinga sögur*, Íslenzk fornrit III. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1938
- NORDAL, Sigurður. *Egil's saga Skalla-Grímssonar*, Íslenzk fornrit II. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1933.
- RAUDVERE, Catharina. *Trolldómr* in Early Medieval Scandinavia. In: JOLLY Karen et al. (eds.). *Witchcraft and Magic in Europe: The Middle Ages*. London: The Athlone Press, 2002, p. 75-151

SAWYER, Birgit. *The Viking-Age Rune-Stones: Custom and Commemoration in Early Medieval Scandinavia*. Oxford: Oxford University Press, 2003

SIGFÚSSON, Björn. Staða Hænsa-Þóris sögu í réttarþróun 13. aldar. *Saga* n.3, v.3, p. 345-370, 1960.

SIGURÐSSON, Jón Viðar. *Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth*. Odense: Odense University Press, 1999.

SHIPPEY, Tom. Light-elves, Dark-elves, and Others: Tolkien's Elvish Problem. *Tolkien Studies* n.1, p. 1-15, 2004.

TULINIUS, Torfi. Resenha de Dillmann, F. Les magiciens dans l'Islande ancienne. *Early Medieval Europe*, n. 17, v. 1, p. 97-98, 2009

TULINIUS, Torfi. Resenha de Meylan, N. Magic and Kingship in Medieval Iceland. No prelo.

TULINIUS, Torfi. The Matter of the North: Fiction and uncertain identities in thirteenth-century Iceland. In: CLUNIES-ROSS, Margaret (ed.). *Old Icelandic Literature and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 242-265.

VÉSTEINSSON, Orri. *The Christianization of Iceland: Priests, Power and Social Change: 1000-1300*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WICKHAM, Chris. *Una Historia Nueva de la Alta Edad Media: Europa y el Mundo Mediterráneo 400-800*. Barcelona: Crítica, 2009

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

WOOD, Ian. *The Modern Origins of the Early Middle Ages*. Oxford: Oxford University Pres, 2013

YORK POWELL, Frederick y Guðbrandur VIGFÚSSON. *Origines Islandicae II*. Oxford: Clarendon Press, 1905.