UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

RENAN MARQUES BIRRO

REX PERPETUUS NORVEGIÆ: A SACRALIDADE RÉGIA NA MONARQUIA NORUEGUESA E A SANTIFICAÇÃO DE ÓLÁFR HARALDSSON (C. 995-1030) À LUZ DA LITERATURA NÓRDICA LATINA E VERNACULAR (SÉCS. XI-XII)

NITERÓI
2013

RENAN MARQUES BIRRO

REX PERPETUUS NORVEGIÆ: A *sacralidade régia* na monarquia norueguesa e a *santificação* de Óláfr Haraldsson (C. 995-1030) à luz da Literatura Nórdica latina e vernacular (sécs. XI-XII)

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História Social.

Orientador: Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas

NITERÓI
2013

B 617 Birro, Renan Marques.

Rex perpetuus Norvegiæ: A sacralidade régia na monarquia norueguesa e a santificação de Óláfr Haraldsson (c. 995-1030) à luz da literatura nórdica latina e vernacular (sécs. XI-XII) / Renan Marques Birro. – Niterói: [s. n.], 2013.

261 f. il., 30 cm.

Orientador: Edmar Checon de Freitas

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em História, 2013.

1. Noruega. 2. Era Viking. 3. Escandinávia Medieval. 4. Óláfr Haraldsson. 5. Realeza. 6. Sacralidade. 7. Santidade. 8. Cristianização. 9. Conversão. I. Edmar Checon de Freitas. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título

CDD 948.1

RENAN MARQUES BIRRO

REX PERPETUUS NORVEGIÆ: A *sacralidade régia* na monarquia norueguesa e a *santificação* de Óláfr Haraldsson (C. 995-1030) à luz da Literatura Nórdica latina e vernacular (sécs. XI-XII)

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre. **Área de Concentração**: História Social.

Aprovada em 07 de Março de 2013.

BANCA EXAMINADORA

_____

Professor Doutor Edmar Checon de Freitas - Orientador
Universidade Federal Fluminense

_____

Professor Doutor Álvaro Alfredo Bragança Júnior – Arguidor externo
Universidade Federal do Rio de Janeiro

_____

Professor Doutor Mário Jorge da Motta Bastos – Arguidor interno
Universidade Federal Fluminense

NITERÓI
2013

Aos meus pais, Mônica e Ronaldo, que me ensinaram uma importante lição: "um homem sábio faz todas as coisas com moderação" ("Allt kann sá, er hófit kann", Gísla saga, 15).

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal Fluminense e ao Programa de Pós-Graduação em História desta instituição.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas, pela paciência, presteza e solidariedade durante a elaboração desta dissertação, pela consideração e compreensão pela minha condição de morador em Vitória, o que em algumas ocasiões dificultou, mas nunca impediu os encontros de orientação. Sua ajuda foi crucial em momentos chave da pesquisa, ao indicar obras que provavelmente eu não obteria de maneira expontânea.

À minha família. Mônica, Ronaldo e Rebeca, obrigado pelo apoio incondicional e pelas palavras de incentivo nos momentos difíceis. Sem vocês eu nada seria, não alcançaria nenhum dos meus sonhos ou teria forças para superar os desafios. Portanto, faço da minha a nossa conquista. Ninguém imaginou que chegaríamos tão longe. Muitos desejaram o nosso fracasso. Porém, passo a passo, rompemos as dificuldades que pareciam intransponíveis e só temos os céus como limite. Obrigado pela compreensão, pelo esforço além das medidas para que eu estudasse, pela compreensão ao ceder o tempo em família, pelas privações que atravessamos em nome dos meus estudos. Nunca sintam que fizeram pouco por mim, pelo contrário: eu não poderia e nem desejaria nada além.

À minha namorada, que soube dividir ou até mesmo ceder o tempo comigo para que eu pudesse estudar adequadamente, além de ser um ombro amigo e a melhor companhia em todas as ocasiões. Reforço: por saber a importância que a História tem para mim, você nunca sentiu ciúmes do meu amor pelo passado, ou me fez escolher entre os estudos e a vida pessoal. De fato, você me ensinou a ponderar o tempo de cada uma dessas coisas e conseguiu tornar seu espaço tão obrigatório e insubstituível quanto precisa ser, embora este equilíbrio seja sempre um desafio em minha vida. Clarissa, em suma, esta tarefa seria impossível sem você.

Ao caloroso amigo Prof. Dtdo. Douglas Mota Xavier de Lima, o mais jovem e empolgado apoiador da minha ida à UFF, meus sinceros agradecimentos. Sua empolgação e devoção à História Medieval, independente das dificuldades do meio, pessoais e interpessoais, sempre foram motivo de admiração.

Ao estimado amigo e mestre Prof. Dr. Ricardo da Costa, que se tornou um amparo durante a Graduação, o responsável por me lançar na vida acadêmica ao oferecer as primeiras oportunidades que tive de pesquisa e publicação. Ricardo, você foi um dos pouquíssimos que sempre acreditou em meu potencial e sempre fomentou meus interesses na pesquisa em História. Sua amizade será sempre de grande valor. Mesmo que eu não siga seus conselhos em muitas ocasiões, eu sempre escuto e pondero sobre eles. Eu juro!

Alguns amigos, pela fortuna ou destino, imprimem marcas indeléveis de uma época ou de pontos de vista, ou ainda mostram-se como gratas surpresas no muitas vezes áspero ambiente acadêmico, sobretudo (e infelizmente) em relações com colegas de outras áreas ou recortes espaciais e temporais. Assim, devo bastante ao apoio e amizade do Prof. Msdo. Jardel Modenesi Fiorio e do Prof. Rubens Libardi Peruzzo, amizades de cinco anos ou mais, que ultrapassaram aos efêmeros laços hodiernos e transformaram-se

em verdadeiros irmãos, aqueles por quem eu sempre estive em todos os momentos e que sempre estiveram por mim. Embora a distância, a correria e as obrigações impeçam os encontros e conversas, elas nunca foram provas de desmazelo. Fico feliz pois toda vez que encontro vocês, parece que nunca deixamos de manter contato, nem mesmo por um único dia.

Neste mesmo espírito, devo agradecer aos amigos que me ouviram, riram das minhas piadas e me fizeram rir das suas; Que compartilharam minhas conquistas e derrotas, ou que me abrigaram em várias ocasiões no Rio de Janeiro e em Vitória, ou ainda que leram, comentaram e criticaram meu trabalho. Obrigado por dividir e praticar comigo a função precípua da Universidade. Todos vocês tem direito a um percentual de crédito nesta pesquisa. Torço por vocês assim como vocês torcem por mim: Aldenor, Fernanda, Mariana, Luiz, Anna, Viviane, Letícia, Pedro, Isabela, Sandro, Albert, Marina, Sarah, Ludmila; Ana Paula, Beatriz, Gabriela, Guilherme.

Além destes, seria uma negligência profunda obliviar o papel do Prof. Dtdo José Inaldo Chaves Júnior (UFF), pesquisador nato das Capitanias do Norte brasileiro, com quem eu tive a felicidade de compartilhar a alegria da publicação do primeiro livro e do recebimento da bolsa de mestrado. Pude acompanhar sua felicidade ao se casar e fui um dos primeiros a tomar conhecimento da notícia mais maravilhosa na vida de um homem: o nascimento de seu(ua) primeiro(a) filho(a)! Zé, sua amizade e apoio foram fundamentais e continuarão sendo. Uma de suas qualidades fundamentais é o valor que você dá aos verdadeiros amigos. Ademais, sou um enorme admirador de seu trabalho, de sua forma de escrever, seu empenho e amor pelos assuntos da Paraíba, Pernambuco e adjacências. Portanto, você atingiu um de seus objetivos mais primevos: Eu nunca mais verei o Nordeste da mesma maneira, mesmo que eu conheça tão pouco desta bela terra. Obrigado por essas dádivas!

Outrossim, cabe apontar e agradecer por uma surpreendente e importante amizade: Rafaella, obrigado por me ouvir tantas vezes, por compartilhar as agruras sem fim do ambiente universitário, por nunca sentir ciúmes ou monopolizar nosso orientador, por estar ao meu lado quando precisei. Admiro a força que você imprime em suas escolhas, a determinação para alcançá-las e o deleite das primeiras vitórias da vida adulta. A honestidade dos seus pensamentos, suas piadas e sua essência fazem o dia a dia ser menos sôfrego, apesar de todo tipo de mesquinharia, inveja e ignobilidade que pululam no meio acadêmico. Aprendi a amar uma amiga importante e imprescindível. Independente da distância, meus sentimentos por você serão sempre os mesmos. Do amigo *latin lover*, com carinho.

Aos professores arguidores deste trabalho, Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior (não esqueci o Dr. desta vez!) e Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos, que implementaram minhas lacunas, comentaram minhas falhas e foram muito gentis ao elogiar a pesquisa em várias ocasiões.

Aos docentes e colegas do estrangeiro, sempre gentis e solícitos em diversas ocasiões: Profª. Drª. Anne J. Duggan (King's College London, Inglaterra), Prof. Dr. Carl Phelpstead (University of Cardiff, País de Gales), Profª. Drª. Gunilla Iverssen (Stockholms Universitet, Suécia), Prof. Dr. Haki Antonsson (University College London, Inglaterra), Prof. Dr. Ian Wood (University of Leeds, Inglaterra), Prof. Dr. Johan Anund (Riksantikvarieämbetet, Suécia), Profª. Drª. Monica White (University of

Nottingham, Inglaterra), Prof. Dr. Neil Price (University of Aberdeen, Escócia), Prof. Dr. Poul Holm (Trinity College Dublin, Irlanda), Profª. Drª. Sæbjørg Walaker Nordeide (Universitetet i Bergen, Noruega), Prof. Dr. Skip Knox (Boise State University, EUA), Prof. Dr. Sverre Bagge (Universitetet i Bergen, Noruega), Prof. Dtdo. Timothy Barnwell (University of Leeds, Inglaterra), Prof. Dtdo. Santiago Barreiro (Universidad de Buenos Aires-CONICET, Argentina).

Aos docentes e colegas brasílicos que incentivaram, questionaram e auxiliaram muito na feitura deste trabalho: Profª. Drª. Adriene Baron Tacla (UFF), Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior (UFRJ), Prof. Dr. Johnni Langer (UFMA), Profª. Drª. Maria Cristina Correia Leandro Pereira (USP), Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos (UFF), Prof. Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa (UFES), Profª. Drª. Renata Rodrigues Vereza (UFF), Profª. Drª. Vânia Leite Fróes (UFF), Prof. Dr. Vinicius Dreger de Araújo (Centro Universitário Anhanguera), Profª. Dtda. Gabriela Cavalheiro (King's College London), Prof. Dtdo. Guilherme Queiroz de Souza (UNESP/Assis), Prof. Dtdo. André Szczawlinska Muceniecks (USP), Prof. Me. Raphael Leite Teixeira (Universidade de Lisboa), Prof. Msdo. Pablo Gomes de Miranda (UFRN), Prof. Tiago Quintana (UFRJ).

Agradeço mais uma vez ao Tiago Quintana, que revisou cuidadosamente a maior parte do texto original, livrando-o de vários erros e contribuindo com alguns pontos obscuros da pesquisa.

Aos colegas do curso de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, que propiciaram momentos ímpares de fruição e de desenvolvimento pessoal e intelectual.

À CAPES pela bolsa de mestrado, concessão governamental fundamental para consolidar minhas condições de estudo.

Satt er þat, sem mælt er, at öngum skyldi maðr treystast, því at sá kann mann mest at blekkja, er hann hefir mestan trúnað á.

É verdade, como dizem, que um homem não deve acreditar em ninguém, porque aquele em quem você mais confiou irá traí-lo da pior maneira (Fljótsdœla saga, 23).

Resumo

A pesquisa de mestrado intitulada *Rex perpetuus norvegiæ: a sacralidade dos reis noruegueses e a santificação de Óláfr Haraldsson (c. 995-1030) à luz da literatura nórdica latina e vernacular* (sécs. XI-XII) é um inquérito sobre as diferentes tradições de sacralidade régia na Noruega durante a Era Viking e a Escandinávia Medieval, sobre a santificação do viking, rei, mártir e santo norueguês Óláfr Haraldsson, além da utilização de sua imagem como padroeiro do reino para consolidar a monarquia, a Igreja da Noruega e a recepção da *biografia sagrada* do santo norueguês por parte dos fieis. Óláfr Haraldsson (c.995-1030) viveu como viking durante alguns anos. Em 1015 ele retornou à Noruega para reclamar o trono após ser batizado em Rouen. A grande tarefa deste rei foi consolidar a conversão de seu povo ao cristianismo, tarefa que cumpriu à maneira de Carlos Magno: conversões forçadas e destruição de objetos e espaços de veneração pagãos. Ele foi banido do reino após a derrota na *Batalha de Helgeå* (1026). Após como proscrito, ele retornou em 1030, mas foi morto na *Batalha de Stiklestaðir* (1030). O rei morto transformou-se num objeto de veneração pouco após a sua morte, e um ano após a derradeira batalha, seu corpo foi transladado das cercanias de Nidaróss para o seio dessa cidade, que ficava na região onde este rei encontrava o maior número de seus detratores. Há indícios de peregrinações em massa para o seu santuário, e os inimigos do controle dinamarquês sobre a Noruega viram em Óláfr a possibilidade de se fortalecer, assim como a Igreja local, que tentava se unir a monarquia para ganhar forças e sobreviver num território recém-convertido à fé cristã. Seus sucessores empenharam-se em utilizar o rei-mártir para fortalecer seu poder político no reino. Entrementes, elementos da antiga sacralidade régia pagã foram reaproveitados, como o *hamingja* (“sorte”), além da incorporação da sacralidade régia cristã e do monarca defunto como padroeiro do reino e rei perpétuo da Noruega. O modelo inicial da *biografia sagrada* do santo seguia o padrão anglo-saxão de reis mártires, embora tenha sofrido influências da cultura local e respondido aos anseios da comunidade.

Palavras-Chave: Realeza – Era viking – Idade Média – Noruega – Santidade – Sacralidade régia

Abstract

The master's research entitled *Rex perpetuus Norvegiæ: the sacred kingship in the norwegian monarchy and the sanctification of Óláfr Haraldsson (c.995-1030) in the light of latin and vernacular northern literature (11th and 12th centuries)* is an inquiry on the different traditions of sacred kingship in Norway during Viking Age and Medieval Scandinavia, on the sanctification of the viking, king, martyr and norwegian saint Óláfr Haraldsson, and the use of his image as patron saint of the kingdom to consolidate the monarchy, the norwegian church and the reception of the sacred biography by the faithful. Óláfr Haraldsson (c.995-1030) lived as a viking during some years. At 1015 he come back to Norway to claim the throne after his baptism in Rouen. The main task of this king was the conversion of his people to the christianism. He did it with forced conversions and destruction of temples and sacred pagan objects. He was banned of the kingdom after his defeat at the Battle of Helgeå (1026). The dead king became quickly in an object of veneration after their death, and one year later, his body was translated from the vicinity of Nidaróss for this town, place where his main opponents lived. There are indications of massive pilgrimage to his shrine, and some powerful norwegian nobles utilised Óláfr as a tool to improve the norwegian opposition and the local church. The church, by turn, united with the monarchy, wanted to strengthen the Christianism at the kingdom. The rulers after Óláfr utilised him to improve their political power in the kingdom. Meanwhile, elements of the pagan sacred kingship were reused, as the hamingja ("lucky"). At the same time, the christian sacred kingship and the dead king were utilised in the same purposes, and the last became the patron saint and the everlasting king of Norway. The initial model of sacred biography of Óláfr followed the anglo-saxon pattern of martyr kings, but he suffered influences from local culture and from the needs of faithful community.

Keywords: Kingship - Viking Age - Norway - Santicty - Sacred Kingship

Sumário

Introdução i

1. Autores, indícios e História: contexto político e religioso norueguês (séculos X ao XII) 1
As tentativas de cristianização precoce e a resistência pagã (séc. X). 4
A "virada" monárquica e cristã com os reis conversores Óláfr Tryggvason (c. 960-1000) e Óláfr Haraldsson (c. 995-1030) 6
O culto de santo Óláfr 22
O desenvolvimento da Igreja norueguesa com os sucessores imediatos de Óláfr, Magnús Olafsson e Haraldr *harðráði* 26
Óláfr *kyrre* e a situação político-religiosa da Noruega em fins do século XI e no início da centúria seguinte 30
A guerra civil norueguesa do século XII: os problemas sucessórios 34
A ascensão de Magnús Erlingsson (1156-1184) ao trono da Noruega. 37

2. As caracterizações do sagrado na monarquia norueguesa (sécs. X-XII) 51
As três dimensões da realeza germano-escandinava 53
A ventura do rei e sua linhagem 67
A "eleição" do rei 75
As insígnias e o início do rito sagrado cristão entre os reis noruegueses 80
A coroação dos reis noruegueses em Trondheim (séc. XII): o caso de Magnús Erlingsson 85

3. Santo Óláfr: a *biografia sagrada* do *rex perpetuus Norvegiæ* 106
A tradição oral com narrativas "contraditórias" 116
O controle clerical sobre o santo morto e o despontar de uma tradição escrita do culto 121
A inserção de novos milagres como artigos de fé 142

4. A recepção da *biografia sagrada* de santo Óláfr 161
O texto como relíquia 194
A legitimação da versão oficial em oposição à tradição oral 205

Conclusão 211

Anexos

Anexo 1 – Mapa da Noruega (principais locais citados) 237
Anexo 2 - Milagres na *Passio Olaui* 238
Milagres no tempo do arcebispo Eysteinn 240

Figura

Figura 1 79

Imagens

Imagem 1 42
Imagens 2 e 3 43
Imagem 4 84
Imagem 5 122
Imagem 6 128

Mapa

Mapa 1 29
Mapas 2, 3, 4 e 5 34
Mapa 6 127
Mapa 7 136
Mapa 8 141
Mapa 9 237

Tabela

Tabela 1 33
Tabela 2 157
Tabela 3. 164
Tabela 4 201

Introdução

Em meados do século XVI, o maior personagem religioso da Noruega sofreu seu mais duro e profundo golpe: "No ano 1568, o cavalheiro Jørgen Lycke, que naquele tempo veio para o Norte até este reino, teve, por ordens reais, que cobrir com solo o túmulo do corpo de santo Óláfr"[i].

O cenário desolador apontado de forma lacônica pelo cronista demonstra a atitude do reino dinamarquês, que uniu a coroa com o vizinho do norte, frente ao avanço protestante, em detrimento da antiga e até então única Igreja cristã ocidental. Mas quem foi santo Óláfr e como ele se tornou tão importante para o reino norueguês durante a Idade Média e o início da Era Moderna? Eis alguns dos questionamentos que guiaram a produção deste trabalho.

Óláfr Haraldsson (c.995-1030), também conhecido como Óláfr, *o forte*, foi um norueguês que desde a mais tenra idade entregou-se a pirataria. Após saquear do Báltico até a Península Ibérica, lutar por nobres e reis e enriquecer de maneira assombrosa, converteu-se ao Cristianismo e retornou ao reino natal para reclamar o trono, pois presumia que compunha a linhagem dos reis da Noruega.

Ele assumiu o desafio de fazer seu povo renunciar o paganismo, tarefa que empreendeu com eficácia e brutalidade. Certamente muitos ficaram descontentes com a opção religiosa do monarca, inclusive alguns ricos e poderosos nobres locais. A oposição política e religiosa tornou-se ainda maior graças à avidez que Knutr, o rei dinamarquês, nutria para assumir o governo do reino vizinho.

Isolado e enfraquecido após um malfadado ataque contra os dinamarqueses, Óláfr fugiu da Noruega em 1028 para retornar dois anos depois, crente que recuperaria o trono. Porém, ele pereceu na querela, que ficou conhecida como *Batalha de Stiklastaðir*. Assim como Cristo, o jovem rei foi morto pelo seu próprio povo. Ao fim da contenda, partidários do rei tomaram seu corpo caído e enterranam-no secretamente nas cercanias de Niðaróss, cidade do Centro-Oeste norueguês e conhecida na época como eixo dos opositores do Cristianismo no reino.

---

[i] "Anno 1568 hafuer Her Jørgen Lycke Ridder, som den Tid drog her op i Riget, effter Kongens Befaling ladet skiude Jord i Grafuen til S.Oluffs Lijg".

Curiosamente, o corpo do monarca caído realizou milagres, e rapidamente foi formado um culto local, reconhecido até mesmo pelos regentes dinamarqueses. Em pouco tempo Óláfr transformou-se no santo mais famoso e aclamado do Atlântico Norte, com devotos da Groenlândia até o Báltico.

A nobreza do reino, insatisfeita com o antigo governante, também fomentou rapidamente o desagrado pela regência imposta pela Dinamarca. Foram buscar Magnús, filho de Óláfr, que foi criado no exílio, para manter uma linhagem norueguesa. É certo que eles acreditavam num *status* especial dos monarcas, fornecidos pela estirpe de origem divina e imemorial, além do *hamingja*, uma espécie de sorte que acompanhava uma família.

Além disso, alguns poemas antigos apontam monarcas com *læknishendr*, *i.e.*, "mãos que curam", ideais para ajudar nos partos[ii]. Com o passar do tempo, Óláfr foi lembrado com esta habilidade singular, conectada à condição régia, mas que deixou de expressar um aspecto de taumaturgia régia dinástica para demonstrar a qualidade individual de um santo[iii]. O santo rei também ficou conhecido por curar cegos, e paulatinamente outras habilidades maravilhosas foram atribuídas ao rei-mártir de Niðaróss. Dessa maneira, ele passou a fazer parte das insígnias, da coroação e dos ritos da Igreja e da monarquia, transformando-se no *rex perpetuus Norvegiæ* (capítulo 2).

Os reis posteriores da Noruega, graças à devoção genuína e/ou com intenções políticas, aproveitaram o legado da sacralidade régia e o caso de Óláfr para reforçar seus governos. Os monarcas dependiam da aprovação do antigo rei em quesitos legais, religiosos e morais, inclusive no ato de coroação. Graças a participação popular num processo conhecido como *biografia sagrada*, O filho de Haraldr, assim, tornou-se o paradigma de monarca e de fiel perfeito na Europa Nórdica (capítulo 3).

Como alertado, Óláfr alcançou novas "especializações" curativas, além dos cegos e das mãos. Foi preciso registrar e cristalizar a tradição santoral do rei norueguês num documento da Igreja, a *Passio et Miracula Beati Olaui* (Paixão e milagres de santo Óláfr, c.1170).

Passo a passo com o culto "oficial", floresceu a devoção popular de diversos fieis pelo Atlântico Norte, piedade ainda bastante embebida nas antigas tradições e

[ii] *Sigrdrífumál*, est. 3; *Rígsþula*, est. 44.
[iii] *Óláfs saga helga*, 190. A taumaturgia régia no caso olafiano não foi abordada por estar mais vinculada ao século XIII, que foge ao escopo desta pesquisa. Para mais informações sobre o tema, ver: BIRRO, R. M. A taumaturgia régia na Idade Média: os indícios na monarquia norueguesa *In*: BIRRO, R. M.; CAMPOS, Carlos Eduardo; (orgs.). *Práticas religiosas no Mundo Antigo e Medieval*. Alumni, vol. 3.

crenças daqueles homens. Desse modo, amuletos, narrativas e temas contados nas fogueiras e rodas do reino, o que reforçava e recriava a recepção da *biografia sagrada* com o passar do tempo (capítulo 4).

Em suma, Óláfr foi um grande santo e símbolo religioso norueguês. Ele reinou e tornou-se o santo padroeiro do reino mais poderoso do Norte da Cristandade entre a metade do século XI até o início do século XIV. A ocultação de seu túmulo no século XVI, assim, não ocorreu apenas pelo impacto da *Reforma* nos reinos Setentrionais da Europa, mas também como uma política dinamarquesa após a união das coroas.

Esta manobra serviu principalmente para combater o movimento político e intelectual chamado pelos historiadores de *Norgesveldet* (*o império da Noruega* ou *A "era de ouro" da Noruega*), impulsionado sobretudo pelo crescimento político e territorial do reino nos sécs. XI-XIV. Foram precisos três séculos até que os estudos desse período ganhasse vigor, e o termo *Norgesveldet* fosse cunhado[iv].

Mas o que separa o *rex perpetuus*, a *Reforma* e o *Norgesveldet* do século XIX? O intervalo em questão foi um tempo difícil: a peste varreu a Europa e tocou profundamente a Noruega: cerca de 50% a 60% da população faleceu, o que representou um grave declínio social e econômico. Tamanha fraqueza facilitou a anexação das monarquias norueguesa e sueca pela Dinamarca, durante o reinado de Margrete *Valdemarsedatter* (1353-1412), na conhecida *União de Kalmar* (1397-1513) [v].

O efeito sobre a região que outrora representou o principal centro difusor da cultura escandinava foi aterrador. Com a transferência das questões reais, administrativas e intelectuais para Copenhagen, a Noruega perdeu sua identidade e manteve-se sob o jugo dinamarquês até o início do século XIX, que representou uma nova era para a futura nação[vi].

Vitória: DLL/UFES, 2014.

[iv] Existia um termo próximo em nórdico antigo: *noregs veldi*. A ideia representava o direito à autoridade legítima do rei em governar a Noruega. Para os historiadores do século XIX, no entanto, o conceito não estava restrito apenas a atual Noruega, mas também os territórios sob seu domínio histórico, como as Faroe, a Ilha de Man e as Orkney. Assim, para Imsen, os eruditos desse tempo "deram à Noruega um toque imperial" (IMSEN, Steinar. Introduction *In*: _____ (ed.). *The Norwegian Domination and the Norse World c. 1100-c.1400*. Trondheim: Tapir, 2010, p. 18-19).

[v] A ***União de Kalmar*** (1397-1513) manteve unidas as três coroas até 1521, quando a Suécia se tornou independente e, após dois anos, um rei assumiu o trono sueco. Porém, a união entre a Dinamarca e a Noruega prolongou-se até 1814 (DERRY, T. K. The union of three crows *In*: _____. *History of Scandinavia*. Minessota: University of Minessota Press, 2000, p. 64-85; OEDING, P. The black death in Norway *In*: *Tidsskr Nor Laegeforen*. 1990 Jun 30;110(17): p. 2204-2208).

[vi] DERRY, T. K. The union of three crows *In*: _____. *History of Scandinavia*. Minessota: University of Minessota Press, 2000, p. 64-85.

Para essa mudança, foi preciso a formação de uma elite intelectual que pressionasse o governo dinamarquês. Isso foi possível graças ao envio dos jovens para a Dinamarca, a Alemanha e outras nações, pois até então não havia universidades ou centros de educação na Noruega[vii].

Os intelectuais daquele tempo, portanto, desejavam recobrar os períodos de uma Noruega poderosa, independente e capaz de fazer frente aos demais reinos. Até mesmo intelectuais de calibre da época que divergiam entre si, como Henrik Wegeland (1808-1845) e Johan Sebastian Welhaven (1807-1873), concordavam que era preciso aliviar a opressão política e social da Dinamarca sobre a Noruega[viii].

Um bom instrumento para tal iniciativa foi a recuperação do legado histórico "oficial" e popular, levado a cabo por estes dois eruditos, além de outros, como Gustav Storm (1845-1903), o autor da *Monumenta Historica Norvegiæ* (MHN). Todavia, o século XII, assim como o período pós-anexação (1309), mostraram-se grandes obstáculos para a ideia de *Norgesveldet*: as lutas intestinas e fratricidas que grassaram o reino naquele período foram relegadas a segundo plano, motivo que justifica a não inclusão da *Privilegiebrev* na MHN.

Além disso, é preciso considerar a pressão por temas laicos sobre os intelectuais da academia alemã, ambiente que influenciou diretamente os noruegueses. O propósito era enfatizar a História do Estado e grandeza da nação alemã, tarefa levada a cabo pela *Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften* (*Real Academia Prussiana de Ciências*) graças à influência direta de Bismark. Tal medida conseguiu inclusive diminuir a participação dos cientistas da religião de grandes projetos, como na *Monumenta Germaniae Historica*[ix].

Para repetir a fórmula na Noruega, o caso norueguês apresentava algumas complicações: Óláfr era famoso demais durante o período do *Norgesveldet* e até mesmo depois dele. Ademais, ele representava um norueguês que lutou contra os dinamarqueses e que lutou pela unificação do reino. Apesar disso, o aspecto santoral foi

---

[vii] Wergeland defendia as tradições e o âmbito rural, enquanto Welhaven era um porta voz do povo e do ambiente citadino. Outrossim, o segundo ainda se inspirou na luta européia a favor da liberdade, e escreveu canções para os povos oprimidos da Espanha e da Rússia, para os negros da América e, particularmente, pela admissão de judeus no reino da Noruega. Porém, este era chamado de dinamarcomaníaco e de compor a *jung Deutscheland* (*juventude Alemã*), pois ele acreditava que a Noruega não poderia criar uma nova literatura do nada e, portanto, dependia da inspiração e da influência da literatura estrangeira (NÆSS, Harald S. Norwegian Literature 1800-1860 *In*: _____. *A history of Norwegian Literature*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1993, p. 82-105).

[viii] *Id.*

[ix] LIFSHITZ, Felice. Beyond positivism and genre: "Hagiographical texts" as Historical narratives, *Viator* 25, 1994, p. 109-115.

reduzido ao máximo, e a ênfase dos estudos olafianos no final do século XIX e no início do XX era nos feitos do rei enquanto tal, não em seu papel santoral.

Com a perda de prestígio do *Norgesveldet* em c.1920, o nacionalismo deixou de ser o principal tema dos trabalhos. A ênfase dos estudos históricos nesta fase continuou na História política e abriu certo espaço para os estudos de História social, graças ao empenho de historiadores marxistas como Halvdan Koht, Edvard Bull, Johan Schreiner e Andres Holmsen, preocupados com o papel do rei como um instrumento aristocrático num domínio baseado na coerção dos camponeses[x].

A ocupação alemã na década de 40, porém, reavivou as perspectivas nacionalistas, e teorias sobre a ascensão da monarquia norueguesa e seu declínio na Baixa Idade Média continuaram a influenciar os estudos sobre o reino e os monarcas noruegueses[xi].

A *virada antropológica* (*anthropological turn*), por sua vez, teve pouco espaço na Noruega até meados da década de 90, o que ofereceu pouco espaço sobre a história da Igreja, dos santos e de seu papel junto à monarquia. A abertura maior dos estudos passou a ocorrer no objeto de estudo, que passou a observar não apenas a relação monarquia/campesinato, mas também as lideranças locais e seus poderes[xii].

Sendo assim, os estudos santorais vinculados à monarquia e às lideranças locais tornaram-se mais frequentes na década de 90, sobretudo no início do século seguinte, graças ao *Senter for middelalderstudier* (*Centro de Estudos Medievais*) da Universitetet i Bergen (Universidade de Bergen)[xiii].

Nesse esforço, seria possível ainda incorporar as pesquisas de Haki Antonsson (University College London), Martin Chase (Fordham University), Gunilla Iverssen (Stockholms Universitet), entre outros colegas espalhados pelo mundo. Mas qual a contribuição desses estudos e como enquadrar este trabalho entre tantos esforços acadêmicos?

---

[x] ORNING, Hans Jacob. Introduction *In*: _____. *Unpredictability and Presence*: Norwegian Kingship in the High Middle Ages. Leiden: Brill, 2008, p. 28-29.

[xi] WÆRDAHL, Randi Bjørshol. The Norwegian Realm and the Norse World: a historiographic approach *In*: IMSEN, Steinar (ed.). *The Norwegian Domination and the Norse World c. 1100-c.1400*. Trondheim: Tapir, 2010, p. 45-47.

[xii] ORNING, *op. cit.*, p. 30-32, nota x.

[xiii] Destaco os projetos *Periphery and Centre in Medieval Europe* (2003-atual), *Nordic Centre for Medieval Studies* (2005-atual) e *The"Forging" of Christian Identity in the Northern Periphery* (c.820-c.1200) (2007-atual).

De maneira sintética, os grupos de pesquisa de Bergen têm focado as relações entre o as monarquias escandinavas e o Leste, os contatos com Bizâncio e os rus', e as relações centro/periferia com o Ocidente medieval. Tal tendência foi exposta na obra resultante do projeto *The"Forging" of Christian Identity in the Northern Periphery (c.820-c.1200)*, assim como Haki Antonsson, que se enveredou pelo mesmo caminho em sua maior obra[xiv].

Nestes estudos, os santos noruegueses e a cristianização da Escandinávia foram observados sob as duas possíveis influências, Bizâncio e Roma, além de suas diversas matizes, a saber, as disputas monárquicas e arquiepiscopais no seio da Igreja. Apesar de não fazer parte do projeto e ter tocado tardiamente no livro resultante do esforço acadêmico, considero-me um grato filho da iniciativa, que levou longos anos até sua definitiva implantação.

Ainda sou um profundo devedor das perspectivas de Martin Chase e Gunilla Iverssen, uma vez que trabalhei com o *Geisli* e o ofício divino de santo Óláfr. Todavia, estes trabalhos deixaram lacunas que pude desenvolver com mais propriedade nesta dissertação, como os indícios primitivos dos anseios expansionistas da Igreja e da monarquia norueguesa na Escandinávia, além das transformações do culto olafiano e da imagem piedosa do santo padroeiro da Noruega. Ademais, estas considerações não foram observadas pelos grupos de pesquisa de Bergen.

Talvez esta seja a maior contribuição deste esforço acadêmico: a evolução da sacralidade régia na Noruega e da imagem santoral olafiana através de vários olhares e sem restringir-se a uma única fonte[xv]. Além disso, a pesquisa toca quase inteiramente o período anterior à "Era de ouro" da literatura nórdico antiga (c.1180-1280), que legou à posteridade vários depoimentos sobre Óláfr que foram mais pesquisados, como a *Óláfs saga helga* de Snorri Sturlusson (c.1179-1241) e fragmentos da **Lífssaga Ólafs helga* de Styrmir Kárason (c.1170-1245).

Infelizmente não pude levar a cabos certos pedidos para a versão final da dissertação, como a inclusão de um glossário com os termos e os *kenningar*, limitação imposta pelas limitações temporais e de extensão de um trabalho desta natureza. Para

---

[xiv] ANTONSSON, Haki. *St. Magnús of Orkney*: a Scandinavian martyr-cult in context. London: Brill, 2007; ANTONSSON, Haki & GARIPZANOV, Ildar H. (eds.). *Saints and their lives on the periphery*: veneration of saints in Scandinavia and Eastern Europe (c.1000-1200). Turhhout: Brepols, 2011.

[xv] Martin Chase, por exemplo, teve dificuldades para compreender as amputações de línguas no *Geisli*, dificuldade causada provavelmente pelo estudo (CHASE, Martin. Appreciation *In*: _____. *Einar Skúlason's Geisli*. Toronto: Toronto University Press, 2005, p. 38). Os desdobramentos sobre a historiografia da sacralidade régia foram tratados num capítulo específico desta dissertação.

compensar, enriqueci o texto com fartas notas explicativas sobre termos específicos do universo nórdico. Como esta era uma diretriz do trabalho original, faria pouco sentido acrescentar informações que já estão distribuídas no decorrer da dissertação.

Outrossim, trabalhar com tantas fontes e metodologias exigiram uma leitura ampla, diversificada e bastante pessoal. Portanto, assumo quaisquer erros que porventura tenha cometido na interpretação das pesquisas de outrem.

Finalmente, entrego este texto aos cuidados dos ledores, para que tenham a ideia do desenvolvimento monárquico e cristão no Norte da Europa durante a Idade Média. Espero que a leitura propicie interesse a outros colegas, seja pelo tema ou por curiosidade. Trata-se de uma agradabilíssima seara aberta aos amantes da Idade Média, da Era Viking e da Escandinávia medieval, assim como eu.

Autores, indícios e História: contexto político e religioso norueguês (séculos X ao XII)

A primeira referência histórica à Noruega foi legada por Ottar, um viajante norueguês, que descreveu seus feitos pelas águas escandinavas ao rei Alfredo, *o Grande* (c. 849-899)[1]. A lívida narrativa foi disposta na versão anglo-saxã da obra de Orosius (c. 375-418?)[2]: a península vizinha era habitada pelos noruegueses na costa e pelos nômades saami no interior. Porém, nenhuma menção a situação política ou organizacional dos escandinavos foi mencionada[3].

Apesar do silêncio das fontes, a arqueologia sugere que os "noruegueses" dispunham de reizetes ou grandes líderes desde épocas primevas. Suas funções iam além do comando do exército, pois abrangiam também a manutenção da ordem social[4].

Para desnudar de forma mais minuciosa este processo, os eruditos se debruçam sobre as considerações das evidências escritas posteriores, como a *Heimskringla*. De acordo com Snorri Sturluson (c.1178-1241), o primeiro monarca bem sucedido na unificação da Noruega sob um rei nativo foi Haraldr inn *hárfagri* (c.850-933)[5], filho de

[1] **Alfredo, *o Grande*** (c. 849-899) foi rei das ilhas britânicas de 871 a 899. Ele recebeu a investidura do papa Leão IV (844-855) em 853, e dividiu com seus irmãos o controle da monarquia até sua ascensão ao trono. Alfredo foi um importante monarca por enfrentar a invasão dinamarquesa que teve início em 865 com a construção de fortificações e incursões nas regiões tomadas dos moradores da ilha. Ele também foi importante para a posteridade pela tradução e conservação de importantes obras da literatura clássica (NELSON, Janet L.; BATELY, Janet M. Alfred the great *In*: EMMERSON, Richard K. (ed.). *Key figures in medieval Europe:* an encyclopedia. Oxford: Blackwell, 2006, p. 26-30).

[2] **Orosius** (c. 375-418?) ou Paulos Orosius foi discípulo de Santo Agostinho (354-430) e historiador da Antiguidade Tardia. As informações que dispomos sobre a vida deste escritor limitam-se aos anos 414-418, quando se dirigiu para a Galícia e, depois disso, não foi mais citado. Sua principal obra é a *Historiarum Adversum Paganos Libri VII*, que sugere a queda do Império Romano como uma conseqüência da adoção do cristianismo (ROHRBACHER, David. *The Historians of Late Antiquity*. Oxford: Routledge, 2002, p. 135-149).

[3] ÆLFRED THE GREAT. *The Anglo-Saxon version from the historian Orosius*. By Ælfred the Great. Londres: W. Bowyer & J. Nichols, 1773, p. 13-16.

[4] ROESDAHL, Else. The Scandinavian kingdoms *In*: ROESDAHL, Else & WILSON, David M (org.). *From Viking to Crusader. The scandinavians and Europe, 800-1200*. New York: Rizzoli, 1992, p. 35.

[5] **Haraldr inn *hárfagri*** (Haroldo *dos Belos Cabelos*, c. 850-933) foi o primeiro rei da Noruega e prosseguiu com a tarefa de seu pai, Hálfdan svarti (Hálfdan, o Negro, c. 820-860), que desejava unificar todos os nobres noruegueses sob um mesmo comando (BOYER, Regis. Norway *In*: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten. *Medieval Scandinavia*: an encyclopedia. Oxford: Routledge, 1993, p. 1030). As pesquisas arqueológicas e literário-comparativas apontam que este reino abrangia apenas a porção sul da atual Noruega, e submetia muito menos homens do que foi registrado posteriormente nas sagas (KRAG, Carl. The early unification of Norway *In*: HELLE, Knut (org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 184-201).

Hálfdan *svarti*, um reizete de Vestfold, região do sudeste norueguês. De acordo com a *Haralds saga*, houve um conflito entre os reis locais, vencido por Haraldr.

Quando Haraldr conseguiu submeter à Noruega,

> Onde quer que o rei Haraldr obtivesse poder, ele estabelecia a lei que toda terra ancestral e possessões pertencia a ele. Igualmente, todos os proprietários rurais deveriam pagar taxas a ele, grandes e humildes. Ele apontou um *jarl* para cada distrito, cuja tarefa era administrar a lei e a justiça, além de coletar multas e taxas. E cada *jarl* dispunha de um terço das taxas e multas para sua manutenção, além de despesas diversas. Cada *jarl* deveria ter com ele quatro ou cinco *hersar*, e cada *hersir* deveria dispor de vinte marcas de receita. Cada *jarl* deveria ceder ao rei sessenta soldados para sua tropa, e cada *hersir* deveria ceder vinte. Mas o rei Haraldr aumentou impostos e taxas de tal maneira que seus *jarlar* alcançaram um grande poder, como os reis tiveram outrora. Quando souberam disso em Trondheim, muitos homens influentes juntaram-se ao rei e tornaram-se seus seguidores[6].

Apesar de a *Heimskringla* sugerir que Haraldr dispunha de um grande poder, os especialistas descartam essa hipótese, pois ele não conseguiu estender o *status* de suserano a toda Noruega. Os reis posteriores reclamavam uma pretensa ascendência em relação à Haraldr, ponto também questionado pelos eruditos[7].

Conforme Niels Lund, Haraldr inn *hárfagri* iniciou sua "carreira política" como vassalo do rei dinamarquês e assumiu o controle dos reinos vizinhos ao seu assim que a coroa dinamarquesa demonstrou incapacidade para controlar a Noruega da época[8].

Porém, é preciso ressaltar a complexa rede de pequenos reinos que juntos formariam séculos depois o único reino norueguês. A definição de Else Roesdahl é a mais precisa e concisa sobre esta questão: "muitos reinos que flutuavam numa constelação de poder sem fronteiras fixas"[9].

---

[6]Haraldr konungr setti þann rétt alt þar er hann vann ríki undir sik, at hann eignaðist óðul öll, ok lét alla bœndr gjalda sér landskyldir, bæði ríka ok úríka. Hann setti jarl í hverju fylki, þann er dœma skyldi lög ok landsrétt ok heimta sakeyri ok landskyldir, ok skyldi jarl hafa þriðjung skatta ok skylda til borðs sér ok kostnaðar. Jarl hverr skyldi hafa undir sér 4 hersa eða fleiri, ok skyldi hverr þeirra hafa 20 marka veizlu. Jarl hverr skyldi fá konungi í her 60 hermanna af sínum einum kostnaði, en hersir hverr 20 menn. En svá mikit hafði Haraldr konungr aukit álög ok landskyldir, at jarlar hans höfðu meira ríki en konungar höfðu fyrrum. En er þetta spurðist um Þrándheim, þá sóttu til Haralds konungs margir ríkismenn ok gerðust hans men (SNORRI STURLUSON. *Haralds saga hins hárfagra*, 6).

[7] KRAGG, Carl. The early unification of Norway *In*: HELLE, Knut (org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 191.

[8] LUND, Niels. Scandinavia, c. 700-1066 *In*: MCTTERICK, Rosamond (ed.). *The new Cambridge Medieval History*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 213.

[9] "many kingdoms in fluctuating power-constellations and without fixed borders" (ROESDAHL, Else. The Scandinavian kingdoms *In*: ROESDAHL, Else & WILSON, David M (org.). *From Viking to Crusader. The scandinavians and Europe, 800-1200*. New York: Rizzoli, 1992, p. 35).

A cronologia do reinado de Haraldr inn *hárfagri* é bastante incerta. A *batalha de Hafrsfjord*[10] foi datada em 872, confronto decisivo para os propósitos da recém-formada monarquia norueguesa. No entanto, alguns especialistas acreditam que o conflito tenha ocorrido por volta de 900. A morte do monarca também é motivo de divergência: os estudiosos a datam em c. 935, o que significa uma diferença de duas décadas em relação às fontes[11].

Haraldr era um rei pagão, e não há registros literários da presença cristã na Noruega do período. A mesma afirmação pode ser feita para o reinado de Eiríkr *blóðøx* (†c.954), que se converteu apenas após ser expulso da Noruega e assumir o governo da Northúmbria (c.947)[12].

Apesar de reclamar o governo de todo Norðvegr, o território do reinado de Haraldr e por Eiríkr provavelmente abrangia somente o sul da atual Noruega. No Norte, com base na região Trøndelag, outra família destacava-se entre os grandes proprietários. Portanto, é preciso retomar brevemente os passos da liderança vizinha para entrever o contexto político e religioso da época.

Hákon Grjotgardsson (c. 840-900), também conhecido como Hákon, *o jarl rico*, filho de Grjotgard Herlaugsson, foi o primeiro grande personagem do Norte norueguês. Conforme a *Haraldar saga Hárfagra* (c. 1230), ele foi um importante líder daquela região, e apoiou Haraldr inn *hárfagri* (c. 850-933) em seu projeto unificador do reino: "Það er sagt að Hákon jarl Grjótgarðsson kom til Haralds konungs utan af Yrjum og hafði lið mikið til fulltings við Harald konung" ("Dizem que o *jarl* Hakon Grjótgarðsson veio até o rei Haraldr de Yrjar, e trouxe consigo um grande número de homens para o seu serviço")[13].

A mesma narrativa apontou ainda que quatro reis dessa porção territorial enfrentaram a coligação, sem sucesso: eles foram derrotados pela união das forças do futuro rei e do *jarl* de Lade[14].

Assim como os vizinhos do sul, os *jarlar* de Trøndelag veneravam as deidades tradicionais do universo nórdico. A poesia escáldica da época, fragmentária com raras

---

[10] Para mais informações sobre a *Batalha de Hafrsfjord* (c. 890), ver: BIRRO, R. M. A Batalha de Hafrsfjord (c. 890) na Egils Saga *In*: _____. *Uma história da guerra viking*. Vitória: DLL-UFES, 2011, p. 105-116.
[11] LUND, *op. cit.*, p. 214, nota 8.
[12] FLETCHER, Robert. Scandinavians abroad and at home *In*: _____. *The barbarian conversion*: from paganism to Christianity. New York: Henry Holt, 1997, p. xxx.
[13] *Haraldar saga Hárfagra*, 7.
[14] *Haraldar saga Hárfagra*, 7.

exceções, demostra a força que o paganismo alcançou e sua íntima relação com os governantes.

As tentativas de cristianização precoce e a resistência pagã (séc. X).

O panorama da cristianização da Noruega sofreu uma leve alteração com Hákon *goði* (Hákon, *o bom*, ou Hákon *Aðalsteinsfóstri* [Hákon, *filho adotivo de Æþelstan*], c.920-961), irmão de Eiríkr *blóðøx*, então rei da Noruega. Hákon foi criado na Inglaterra como filho adotivo do rei Æþelstan (c.895-939), neto de Alfredo, *o Grande*.

Graças ao contato precoce com o séquito régio inglês, Hákon foi criado como cristão e retornou ao reino aos catorze anos para reclamar a coroa. Para conseguir o apoio dos proprietários de terra, o novo candidato prometeu desistir das taxações impostas por seu pai, Haraldr[15].

O compromisso mostrou-se eficaz: Eiríkr teve que fugir da Noruega após perder seus principais aliados. Todavia, o rei deposto e sua prole permaneceram poderosos, pois mantiveram o governo de York e da Northumbria. Assim, os filhos de Eiríkr intentaram diversas vezes derrubar Hákon do trono, o que ocorreu em c.961 na *Batalha de Fitjar*[16].

Entrementes, o novo elemento religioso parece ter encontrado resistências, principalmente no Norte[17]. Ao tentar converter seu povo para o cristianismo, Hákon *góði* estremeceu a frutífera relação do rei norueguês com os homens de Trøndelag. Ele, que foi criado na Inglaterra conforme a tradição cristã, desagradou os pagãos durante o *Yule*[18]:

---

[15] FLETCHER, Robert. Scandinavians abroad and at home *In*: _____. *The barbarian conversion*: from paganism to Christianity. New York: Henry Holt, 1997, p. xxx.

[16] A ***Batalha de Fitjar*** (c.961) ocorreu em Stord, Hordaland, na Noruega. Ela envolveu os três filhos de Eiríkr *blóðøx* (os *Eirikssønnene*). Eles lançaram um ataque surpresa contra o rei em Fitjar. Apesar da vitória de Hákon, ele foi ferido mortalmente e morreu pouco depois. Assim, os três irmãos sucederam o tio e governaram o reino como co-reinantes (FITJAR, Battle of *In*: HOLMAN, Katherine. *Historical Dictionary of the Vikings. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, No. 11*. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 95).

[17] CHRISTIANSEN, Eric. Families *In*: _____. *The norsemen in the Viking Age*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 51-52.

[18] O ***Yule*** um mês de cada ano, chamado desta forma ou de *Yuletide*, ou ainda mês de Þórr, era considerado sagrado para os deuses Frey e Þórr. Ele tinha início na noite mais longa do ano, que se chamava *a noite mãe*. Era um tempo de festa e alegria, com danças, banquetes e bebedeiras. O festival era comemorado em quase toda Europa Nórdica pré-cristã, mas persistiu em algumas localidades mesmo com o advento do Cristianismo. O rei Hákon *góði* conseguiu transferir sua data de Janeiro para Dezembro, para que fosse concomitante com o Natal(GUERBER, H. A. The Yule Feast *In*: _____. *The myths of the Norsemen*. Lawrence: Digireads, 2009, p. 94-96).

> No outono, logo no início do inverno houve um festim sacrificial em Hlaðir, e o rei participou dele. Antes disso, se estivesse presente no local onde o sacrifício pagão realizava-se, ele devia, conforme o costume, comer numa pequena casa separada, na companhia de poucos homens [...]
>
> Mas quando o primeiro chifre foi servido, o *jarl* Sigurðr propôs um brinde, dedicando o chifre a Óðinn, e bebeu para o rei. O rei tomou o chifre dele e fez o sinal da cruz sobre ele. Então Kár de Grýting disse, "Por que o rei fez isso? Ele não quer beber o chifre sacrificial?" O jarl Sigurðr respondeu, "O rei fez como todos que acreditam em seu próprio poder e força, e dedicou seu chifre a Þórr. Ele fez o sinal do martelo sobre ele antes de beber"[19].

A *saga* expôs inicialmente a reunião do rei com poucos homens, provavelmente o *jarl* e os outros grandes proprietários locais. Em seguida, o autor apontou a ojeriza do Hákon diante do costume pagão da libação para os deuses, e sua reação ao ungir a bebida com o sinal cristão. Por fim, após a reação negativa dos homens quanto ao gesto régio, o *jarl* Sigurðr (c. 895-962) reagiu com uma hábil resposta para tentar remediar a situação.

O conflito ressaltado pelo choque entre os sistemas de crenças pagão e cristão não deve ser deixado de lado. O reino de Hákon foi notável por essa característica: enquanto o rei esposou o cristianismo, a poesia escáldica do período permaneceu essencialmente pagã.

De fato, a poesia nórdica não foi fértil nessa época, e apenas dois poetas se dedicaram a louvar o monarca norueguês. Um deles o fez apenas após a sua morte, motivo pelo qual pode usar mais largamente as divindades do Norte como referência do que seu colega de profissão[20].

A confluência dos indícios denuncia a fragilidade que este reinado angariou com o passar do tempo, mesmo com as concessões de aspecto religioso que o monarca realizou. Por esta e outras razões ele caiu na *Batalha de Fitjar* após ser atingido por uma flecha, e o desenrolar dos fatos levou Haraldr *gráfeldr* (Haroldo *da capa cinza*, † c. 970) ao trono. O novo rei norueguês era, assim como o último, cristão.

Porém, este reinado foi efêmero. Haraldr eliminou o *jarl* Sigurðr e outros apoiadores do antigo monarca, motivo que levou a sua morte anos depois pela pressão

---

[19] Um haustið að vetri var blótveisla á Hlöðum og sótti þar til konungur. Hann hafði jafnan fyrr verið vanur ef hann var staddur þar er blót voru að matast í litlu húsi með fá menn [...]

En er hið fyrsta full var skenkt þá mælti Sigurður jarl fyrir og signaði Óðni og drakk af horninu til konungs. Konungur tók við og gerði krossmark yfir. Þá mælti Kár af Grýtingi: "Hví fer konungurinn nú svo? Vill hann enn eigi blóta?" Sigurður jarl svarar: "Konungur gerir svo sem þeir allir er trúa á mátt sinn og megin og signa full sitt Þór. Hann gerði hamarsmark yfir áður hann drakk" (*Hákonar Saga Aðalsteinsfóstra*, 17).

militar e política imposta por Hákon Sigurðsson (c. 937-995), filho do antigo líder de Hlaðir. Ele herdou o título do pai, mas fugiu da fúria do monarca norueguês e buscou asilo na Dinamarca, onde tramou a morte de Haraldr junto com o rei dinamarquês[21].

Com a ascensão do filho de Sigurðr para o posto de governante da Noruega, a iniciativa de expansão do cristianismo do rei Hákon *góði* foi cortada pela raiz. Após converter-se para agradar o rei Haraldr da Dinamarca e o imperador do Sacro império Otto III (980-1002), Hákon Sigurðsson renunciou a fé em Cristo e manteve-se fiel a crença nos deuses nórdicos[22].

Somente com a derrota do *jarl* e com ascensão de Óláfr Tryggvason (c. 960-1000), o primeiro rei missionário, que a Igreja pode agir novamente em solo norueguês.

A "virada" monárquica e cristã com os reis conversores Óláfr Tryggvason (c. 960-1000) e Óláfr Haraldsson (c. 995-1030)

Como demonstrado sucintamente outrora de forma sucinta, a Noruega atravessou um conturbado período entre os séculos X e XI: os nobres sofriam de enorme cupidez, eram insubmissos e brigões, e renitiam as pretensões de unificação.

Outros reinos, como a Dinamarca e a Suécia, controlavam periodicamente partes da Noruega, e as governavam a seu bel prazer. Óláfr Tryggvasson (c. 960-1000) tentou em vão firmar o poder régio e converter a população ao cristianismo. Seu reinado durou cerca de cinco anos (995-999) e foi marcado por conflitos com a aristocracia, influente nas regiões limítrofes do reino[23].

Uma das principais realizações de Óláfr Tryggvason foi erguer a cidade de Niðaróss (ou Trondheim), ou ao menos um esboço dela. Conforme a *Óláfs saga Tryggvasonar* (c. 1230) presente na *Heimskringla*,

> O rei Óláfr e o seu povo dirigiram-se à Niðaróss, e lá ergueram casas no lado plano do rio Nið; Ele as erigiu para ser uma cidade mercantil [*kaupstaður*], e deu terra ao povo para erguer casas. A casa do rei ele construiu na margem oposta, Skipakrók, e durante a colheita ele transportou para o outro lado tudo o que fosse necessário para sua residência de inverno, e tinha muitos homens com ele[24].

---

[20] ABRAM, Christopher. Myths in the Viking Age: Norway, Iceland and Beyond, c. 850-950 *In*: _____. *Myths of the Pagan North*. New York: Continuum International Publishing Book, 2011, p.101.
[21] *Haralds saga Gráfeldar*, 1-28.
[22] *Ólafs saga Tryggvasonar*, 1-49.
[23] LUND, *op. cit.*, p. 220, nota 8.
[24] Ólafur konungur fór liði sínu út til Niðaróss. Þá lét hann reisa þar hús á Niðarbakka og skipaði svo að

De acordo com o excerto, a cidade às margens do Nið foi erguida por intermédio do rei, e a região parecia até então desocupada. Ademais, ao erguer sua casa de inverno na margem oposta, Óláfr Tryggvason possivelmente planejou uma ocupação mais intensa do Norte norueguês, região bastante renitente à mudança religiosa. A saga deste rei demonstra quão intensa foi sua atividade cristianizadora nas províncias da costa leste da Noruega, além de métodos ortodoxos para impor a nova religião[25].

Esta questão provocou um intenso debate acadêmico, pois não havia provas de uma oposição ou reação forte ao avanço do cristianismo. Sæbjorg Walaker Nordeide, por exemplo, tentou analisar os martelos de Þórr encontrados na Noruega, um símbolo associado à resistência pagã.

A arqueóloga norueguesa concluiu que a compreensão hodierna da religião nórdica ainda está muito atenta às evidências provenientes das fontes escritas, o que destoa da interpretação da religiosidade escandinava clássica. O culto do deus Þórr não abrangia todo reino, o que sugere a existência de sistemas de crenças diferenciados. Ademais, a quantidade de martelos encontrados (doze no total) é muito escassa para concluir um conflito entre a crença pagã e o cristianismo[26].

Porém, uma descoberta recente pode revalidar a antiga interpretação: um templo de grandes proporções foi descoberto na Noruega em Ranheim, a 10km de Trondheim. O achado não tem precedentes no reino e é similar ao grande templo encontrado em Uppsala, na Suécia. A construção religiosa foi desmantelada e coberto por turfa por volta do ano 1000, numa provável tentativa de evitar a destruição por parte das iniciativas régias cristãs[27].

Consoante à descoberta arqueológica mais recente, por sua vez, está a *Historia de Antiquitate Regum Norwagiensium* (c. 1177-1188) de Þórir *munkr* (Monge Teodorico, séc. XII): para este beneditino, Óláfr encontrou um conglomerado de

---

þar skyldi vera kaupstaður, gaf mönnum þar tóftir til að gera sér þar hús en hann lét gera konungsgarð upp frá Skipakrók. Lét hann þannug flytja um haustið öll föng þau er þurfti til vetursetu og hafði hann þar allmikið fjölmenni (*Ólafs saga Tryggvasonar*, 70).

[25] *Ólafs saga Tryggvasonar*, 50-70.

[26] NORDEIDE, Sæbjørg Walaker. Thor's hammer in Norway: A symbol of reaction against the Christian cross? *In*: ANDRÉN, Anders, JENNBERT, Kristina & RAUDVERE, Catharina (eds.). *Old Norse religion in long-term perspectives*: origins, changes and interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 218-223.

[27] Fant hedensk helligdom uten sidestykke *In*: *Aftenposten*. Acesso em 02 fev 12. Disponível em http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/Fant-hedensk-helligdom-uten-sidestykke-6727104.html#.T2Nutexp6l2

casebres em Niðaróss que pertenciam a comerciantes. Portanto, conforme a fonte, a iniciativa de ocupação transparece certa autonomia[28].

A análise do material arqueológico da região que formou a cidade constatou que a ocupação na área era esporádica durante boa parte do século X, à revelia da fonte supracitada. As atividades artesanais, por sua vez, indicavam um caráter comercial meramente doméstico.

Todavia, a escassez material revelou a existência de um centro comercial pré-urbano com amplas possibilidades e anterior ao empreendimento régio afirmado na *Óláfs saga Tryggvasonar*. Os prováveis mentores deste "projeto comercial" foram os *jarlar* de Lade, que comandavam as atividades mercantis a partir da outra margem do rio[29].

A presença do cristianismo na Noruega durante o reinado de Óláfr Tryggvason parece indiscutível, ao menos no âmbito da corte. Todavia, as antigas crenças ainda abundavam, e a compreensão da nova fé ainda era grosseira. O melhor depoimento sobre a questão foi creditado ao skald Hallfreðr Óttarson *vandræðaskáld* (Hallfreðr, *o poeta problemático*, c.965-1007).

Este versejador islandês foi premiado com uma saga própria, a *Hallfreðar saga vandræðaskáld*, redigida provavelmente no final do século XIII[30]. Seu apelido faz jus ao temperamento desazado e aos comentários mordazes que tecia sobre tudo e todos, com raras exceções. Ele serviu na corte do *jarl* Hákon Sigurðarson, governante *de facto* da Noruega entre 975 e 995. Em homenagem ao seu líder, Hallfreðr compôs a *Hákonardrápa* (c.990), uma peça entusiástica das crenças pagãs[31].

No entanto, esta não foi a única composição deste islandês que sobreviveu: por sorte, nos versos conhecidos como *Lausavísur*[32] (c.995-1000), ele expressou sua profunda angústia ao abandonar o culto aos antigos deuses e adotar a fé cristã:

---

[28] ÞÓRIR MUNKR. Historia de Antiquitate Regum Norwagiensium, 10.

[29] ANDERSSON, Hans. Urbanisation *In*: HELLE, Knut (Org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 325-326.

[30] A *Hallfreðar saga* foi legada à posteridade em dois manuscritos: como a antepenúltima composição do *Möðruvallabók* (ou AM 132 fol, c.1350) e como parte da *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* do *Flateyjarbók* (também conhecido como GkS 1005 fol. ou *Codex Flateyensis*, c.1390). As duas versões diferem entre si e os eruditos tendem a considerar a última como uma fonte ficcional sobre a vida de Hallfreðr (ABRAM, Christopher. Pagan myths under conversion *In*: _____. *Myths of the Pagan North*: The gods of the Norsemen. London: Continuum International Publishing Group, 2011, p. 174-176).

[31] Esta questão será retomada no capítulo *As caracterizações do sagrado na monarquia norueguesa (sécs. X-XII)*, presente nesta dissertação.

[32] Os versos citados são conhecidos como *Lausavísur* no *Skjaldedigtning* de Finnur Jónsson ("Skj"), como est. 9-13 na *Hallfreðar saga* do *Möðruvallabók* ("M") e como est. 7-11 da *Óláfs saga*

> A raça inteira dos homens a vencer. A graça de Óðinn foi forjada em poemas – eu me lembro dos requintados trabalhos de meus antepassados). Com pesar, pelo bem, fez o poder de *Viðrir* [Óðinn] agradar o poeta. Mas posso conceber ódio pelo primeiro *marido de Frigg* [Óðinn]: agora eu sirvo a Cristo.
>
> Eu sou neutro, patrono de heróis, em direção ao nome do clérigo do *rito dos corvos* [Óðinn], daquele que reembolsa o louvor dos homens com fraude, dos tempos pagãos.
>
> Contra mim Freyr e Freyja – no último ano eu abandonei a prole de Njǫrðr; deixo os demônios pedir misericórdia para *Grímnir* [Óðinn]: deitarão com fúria, e o poderoso Þórr. De Cristo apenas eu irei implorar todo amor – odiosa para mim é a ira do filho; Ele detém famoso poder sob o pai da terra, e de Deus.
>
> É o costume do *soberano dos homens de Sogn* [Óláfr T.] que os sacrifícios sejam banidos. Nós devemos renunciar aos antiquíssimos decretos das *norns*.
>
> Toda humanidade atira o clã de Óðinn ao vento. **E eu sou forçado** a deixar a parentela de Njǫrðr e orar para Cristo[33].

Na primeira estrofe, Hallfreðr reestabeleceu o vínculo mitológico entre a poesia escáldica e o deus Óðinn. Conforme o *Skáldskaparmál*, um pote de hidromel foi preparado por dois anões com a mistura do sangue de Kvasi, homem muito sábio criado pelos deuses, e de mel. A mistura, conhecida como hidromel poético ou hidromel da poesia (*skáldskapar mjaðar*) permitia que qualquer um se tornasse "skáld eða frœðamaðr" ("poeta ou sapiente"). Óðinn, por sua vez, roubou a mistura dos anões e distribuiu este dom entre deuses e homens[34].

Contudo, a dádiva não foi suficiente para convencer o versejador a manter a crença nas antigas entidades divinas. Ele passou a odiar o deus que propiciou a graça poética e adorar Cristo. Tal sentimento, no entanto, arrefeceu na estrofe seguinte, quando Hallfreðr aclamou a neutralidade em relação à Óðinn: seja como for, seu amor foi direcionado somente ao poderoso Redentor.

Diferente das tradições religiosas do Norte, o poeta já havia percebido que o Deus cristão e os deuses pagãos eram indissociáveis. Num primeiro momento, o

---

Tryggvasonar ("O").

[33] Fyrr vas hitt, es harra | Hliðskjalfar gatk sjalfan, | skipt es á gumna giptu, | geðskjótan vel blóta. | Ǫll hefr ætt til hylli | Óðins skipat ljóðum, | algilda mank, aldar | iðju várra niðja, | en trauðr, þvít vel Viðris | vald hugnaðisk skaldi, | legg ek á frumver Friggjar | fjón, þvít Kristi þjónum. | Mér skyli Freyr ok Freyja, | fjǫrð lætk ǫðul Njarðar, | líknisk grǫm við Grímni, | gramr, ok Þór enn ramma; | Krist vilk allrar ástar, | erum leið sonar reiði, | vald es á frægt und foldar | feðr, einn ok goð kveðja. | Sá's með Sygna ræsi | siðr, at blót eru kviðjuð; | verðum flest at forðask | fornhaldin skǫp norna; | láta allir ýtar | Óðins ætt fyr róða; | verðk ok neyddr frá Njarðar | niðjum Krist at biðja (HALLFREÐR ÓTTARSON VANDRÆÐASKÁLD. *Lausavísur*, est. 6-10).

[34] SNORRI STURLUSON. *Skáldskaparmál*, 1-10.

politeísmo praticado na Noruega levaria os indivíduos a incorporar Cristo ao panteão nórdico como mais uma deidade a ser adorada[35].

Porém, a condenação da associação deífica fazia parte da prédica dos missionários que se aventuravam na conversão dos noruegueses e islandeses. A estratégia era aclamar a imagem de um *Christus victor*, que conquistou Roma e agora destronava Óðinn e os outros deuses nórdicos. Cabia aos homens abandonar as antigas deidades a favor de um novo, único e poderoso deus, como indica a *Abrenuntiatio diaboli*: "renuncio [...]Þórr, Óðinn, Saxnôt[36]„[37].

Em seguida, após sugerir que os demônios encaminhassem suas lamúrias ao *marido de Frygg*, ele comenta o papel de seu senhor, Óláfr Tryggvason, para a cristianização do reino: este rei proibiu os sacrifícios pagãos em suas terras. Com pesar Hallfreðr abandonou as crenças antigas e foi "forçado a abandonar a parentela de Njǫrðr e orar para Cristo".

No entanto, de acordo com a *Erfidrápa Óláfs Tryggvasonar*, ele só o fez após o senhor de Sogn, Óláfr, concordar em ser seu padrinho de batismo: "Eu ganhei um

---

[35] Num esforço de comparação, vale ressaltar o esforço dos missionários em exigir a confirmação da *Abrenuntiatio diaboli* em território saxão como primeira etapa do processo de cristianização. No juramento o recém-cristianizado assumia que "forsacho diobolae [...] diobolgeldae [...] dioboles wercum and wordum Thunaer ende Woden ende Saxnote ende allum them unholdum the hira genotas sint" ("renuncio o diabo, os ídolos diabólicos, os feitos do diabo, além de Þórr, Óðinn, Saxnôt e todos os outros demônios que os acompanham"). Em seguida, o novo adepto da fé cristã deveria confirmar a crença em Deus pai todo poderoso, em Cristo, seu único filho, e no Espírito Santo. Como os clérigos que atuavam na cristianização da Escandinávia eram de origem anglo-saxã, a fórmula foi utilizada e adaptada ao contexto de conversão. O método foi sem dúvida empregado também na cristianização da Polônia, coeva à conversão norueguesa (THIETMARI MERSEBURGENSIS, *Chronicon*, II.37 e VI.37; Abrenuntiatio Diaboli *In*: HODGKIN, R. H. *A history of the Anglo-Saxons*. Vol.1. Cambridge: Cambridge University Press, 1952, p. 302; TURVILLE-PETRE, Edward Oswald Gabriel. Thor *In*: _____. *Myth and Religion of the North*: the Religion of Ancient Scandinavia. London: Greenwood, 1975, p. 100; URBANCZYK, Przemyslaw & ROSIK, Stanilaw. The kingdom of Poland *In*: BEREND, Nora (ed.). *Christianization and the Rise of Christian Monarchy*: Scandinavia, Central Europe and Rus' c.900-1200, p. 276-277).

[36] ***Saxnôt*** (ou ***Sexneat***) são versões em Saxão antigo da mesma deidade, nome que significa "guia dos saxões" ou "amigo da espada". Ele foi associado ao deus nórdico Tyr em algumas narrativas. Seja como for, os saxões adoravam-no e defendiam que as linhagens régias saxônicas provinham desta deidade (NORTH, Richard. 'Uoden de cuius stirpe': the role of Woden in royal genealogy *In*: _____. *Heathen Gods in Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 111-114; KRASSKOVA, Galina. Saxnot/Seaxnéat *In*: _____. *Exploring the Northern tradition*: a guide to the gods, lore, rites and celebrations frmo the Norse, German and Anglo-Saxon traditions. Franklin Lakes: New Page Books, 2005, p. 114).

[37] Uma *helmingar* (meia-estrofe) do poeta Eilífr Goðrúnarson (c.950-1000) corrobora esta visão: "Eles dizem que ele se assenta no Sul sobre a fonte de Urð [Norn]; Então o forte rei de Roma [Deus] tem fortalecido a si próprio com a terra dos deuses" (Skj, A-1, 152 e Skj, B-1, 144; ÞORLÁKSSON, Helgi. Historical background: Iceland 870-1400 *In*: McTURK, Rory (ed.). *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. London: Blackwell, 2005, p. 144-147).

padrinho que foi o maior de todos os homens do Norte sob o *fardo da gente de Norðri* [anões -> céus][38]. Eu atesto isso"[39].

De fato, a *Hallfreðar saga vandræðaskáld* estabeleceu uma relação próxima e afetuosa entre o rei e o poeta, apesar das exigências e do temperamento esdrúxulo de Hallfreðr. Ele chegou inclusive a chantagear Óláfr em determinada ocasião para ser mantido vivo após assassinar um homem na corte régia, crime passível de morte. Conforme a saga, por esta e outras razões Hallfreðr foi chamado de *poeta problemático*, inclusive pelo rei Óláfr[40].

O sincretismo religioso deste poeta não impediu que ele encomendasse a alma de seu benfeitor para o novo Deus: "possa o puro Cristo ter a alma do rei sobre os céus"[41]. Tal citação aliada a outras opuseram eruditos quanto ao grau compromisso com a nova fé do versejador islandês[42].

Seja como for, Hallfreðr deve ser considerado como um poeta de transição religiosa: sua "conversão" ocorreu poucos anos antes da morte, durante uma fase inicial do processo missionário na Noruega e Islândia. O comportamento inconstante e o pesar para se livrar do paganismo, traços marcantes do *Poeta problemático*, demonstram que até mesmo no seio de uma corte "cristã" ainda havia uma presença considerável da antiga crença, sobretudo entre os versejadores.

Portanto, as evidências abordadas sugerem um conflito claro nas esferas política e religiosa, que opunha duas liderenças: os *jarlar* do Norte e a nascente monarquia norueguesa no Sul.

---

[38] Conforme o *Gylfaginning* (*A visão de Gylfi* ou *A alucinação de Gylfi*, c.1220) 8-14, ***Norðri***, ***Suðri***, ***Austri*** e ***Vestri*** (Norte, Sul, Leste e Oeste) são quatro anões que suportam cada um dos quatro pontos cardeais. Juntos eles sustentam o domo celestial, criado da caveira do *jötunn* (gigante) Ymir. Além das bases para a semiesfera astral, os anões corresponderiam aos ventos em cada direção.

[39] HALLFREÐR ÓTTARSON VANDRÆÐASKÁLD. *Erfidrápa Óláfs Tryggvasonar*, est. 26. Conforme a *Hallfreðar saga vandræðaskáld*, a conversão de Hallfreðr ao cristianismo foi uma exigência do rei Óláfr Tryggvason após ter salvado o poeta de uma tempestade. O islandês, porém, aceitou a demanda régia sob duas condições: que o rei nunca se afastasse dele e que fosse seu padrinho. O rei aceitou com renitência e após ouvir os conselhos de um bispo (*Hallfreðar saga vandræðaskáld*, 5).

[40] Certa vez, Hallfreðr solicitou que Óláfr ouvisse um poema que compôs, pedido que foi negado pelo rei. Em desafio, o versejador disse: "você decidirá isto, mas eu irei esquecer a doutrina que tu me ensinaste caso não ouça o poema, pois a doutrina que me ensinaste não é mais poética do que o poema que eu compus para ti." Óláfr, surpreso, respondeu "verdadeiramente tu serás chamado de *poeta problemático* (*vandræðaskáld*); mas o poema será ouvido." Sendo assim, a narrativa estabelece um paralelo direto entre a alcunha de Hallfreðr e o seu senhor, testemunho disponível apenas nesta fonte (*Hallfreðar saga vandræðaskáld*, 6).

[41] HALLFREÐR ÓTTARSON VANDRÆÐASKÁLD. *Erfidrápa Óláfs Tryggvasonar*, est. 29.

[42] FIDJESTØL, Bjarne. The contribution of scaldic studies *In*: FAULKES, Anthony & PERKINS, Richard (eds.). *Viking Revaluations*: Viking Society Centenary Symposium. London: University College of London/Viking Society for Northern Research, 1993, p. 100-120.

O desfecho das disputas entre Óláfr Tryggvason e os demais aristocratas deu-se na *Batalha de Svolðr* (1000), quando Oláfr sucumbiu ante uma coligação de forças escandinavas liderada por Sveinn *Tjúguskegg* Haraldsson (Svein *Barba bifurcada*, c.960-1014)[43], Óláfr *Skötkonung* Eriksson (Óláfr, *o rei tributário*, c.980-1022)[44] e Hákon *jarl*[45] Sigurðarson (Hákon, *jarl* de Lade e de Trøndelag, c.940-995)[46].

Como resultado das constantes refregas, algumas zonas de influência foram estabelecidas entre os vencedores do conflito para tentar reprimir a cobiça das lideranças locais. No entanto, isso não foi suficiente para suprimir a ambição daqueles nobres, pelo contrário. Aos poucos, eles desvencilharam-se do controle imposto por Sveinn, Óláfr e Hákon, e declararam-se governantes autônomos. Assim, a *Norðvegr*[47] não parecia caminhar para uma unificação[48].

Com a morte do *jarl* Hákon, que assumiu o poder entre a morte de Óláfr Tryggvason (c. 1000) e a ascensão de Óláfr Haraldsson, os seus sucessores optaram por

---

[43] **Sveinn *Tjúguskegg* Haraldsson** (Svein *Barba bifurcada*, c. 960-1014) foi o rei da Dinamarca entre 987-1014. Ele se lançou em campanhas consecutivas contra a Britania no final do século X, juntamente com Óláfr Tryggvason. Apesar desta aliança inicial, Sveinn derrotou o rei norueguês na *Batalha de Svolðr*, com ajuda de seu enteado Óláfr *Skötkonung*, e submeteu novamente a Noruega ao controle dinamarquês. Após uma série de campanhas nas ilhas britânicas, Sveinn as submeteu em 1013, mas pereceu no ano seguinte (Svein Forkbeard Haraldsson *In*: HOLMAN, Katherine. *Historical Dictionary of the Vikings. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, No. 11*. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 262-263).

[44] **Óláfr *Skötkonung* Eriksson** (Óláfr, *o Rei tributário*, c. 980-1022) foi assim chamado pela provável aliança com seu padrasto, Sveinn *Tjúguskegg*, embora esta não seja confirmada pelas fontes. Ele reinou algum tempo como consorte e, com a morte do pai, tornou-se o único monarca da região. Alguns anos após a *Batalha de Svolðr*, Óláfr *Skötkonung* aliou-se ao rei Óláfr Haraldsson (995-1030). De acordo com a tradição católica, o rei sueco se tornou santo após ser martirizado por não oferecer sacrifício aos deuses pagãos (SPRAGUE, Martina. Olof Skötkonung *In*: _____. *Sweden:* an ilustrated history. New York: Hippocrene Books, 2005, p. 60-62).

[45] O ***jarl*** (pl. *jarlar*, en. *earl*) era, depois do rei, o mais proeminente homem da *Era viking* (c. 800-1066). O título de *jarl* conferia ao seu detentor um *hird* (séqüito de nobres guerreiros), além do controle de um distrito como um oficial do rei ou a autonomia para governar um distrito de forma independente. Os *jarlar* mais famosos da Noruega foram os de Lade, extremamente poderosos durante os séculos X-XI (Earl [ON jarl] *In*: HOLMAN, Katherine. *Historical Dictionary of the Vikings. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, No. 11*. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 81-82).

[46] **Hákon *jarl* Sigurðarson** (Eiríkir, *jarl* de Lade e de Trøndelag, c. 940-995), conhecido também como Hákon inn *ríki* (Hákon, *o Grande*), foi o último governante pagão da Noruega. Ele fazia parte da poderosa família de *Hlaðarjarlar* (*jarls* de *Hlaðir*, Trøndelag) que controlava o comércio de marfim norueguês. Sua família foi poderosa o suficiente para manter a soberania "virtual" da região durante os reinados de Haraldr inn *hárfagri* (c. 850-933) e de Hákon *Aðalsteinsfóstri* (c. 920-961), apesar de sua tentativa de unificação norueguesa. O *jarl* Hákon também envolveu-se em conflitos políticos com o rei Otto II (955-983) do Sacro Império Romano Germânico em 974 (DAVIDSON, Daphne L. Hákon jarl Sigurðarson *In*: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten. *Medieval Scandinavia*: an encyclopedia. Oxford: Routledge, 1993, p. 259); SNORRI STURLUSSON. *Óláfs saga tryggvasonar*, cap. 98-113.

[47] A palavra ***Norðvegr*** (pl. *Norðvegar*) significa "o caminho do norte" (a variável *Norðweg* também é admissível). Esse era um dos sinônimos da Noruega durante a Era viking (Norðvegar *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 457; Norðweg *In*: BRIGHT, James W. *An Anglo-Saxon reader*. New York: Henry Holt & Co., 1912, p. 336).

[48] LUND, *op. cit.*, p. 220, nota 8.

abandonar Lade. Em seguida, eles adotaram Mære como novo lar, o que provocou a decadência temporária que viria a ser a cidade de Trondheim[49].

A troca da "sede" do poder no Norte talvez foi concomitante com o abandono do templo pagão de Ranheim. Outrossim, sugere um interesse político que destoa com o plano régio anterior, e provavelmente o *jarl* Hákon não queria estar associado a uma iniciativa promovida pelo rei Óláfr, numa cidade nascente e com um grau considerável de presença cristã e de estima régia[50].

O quadro desolador pressupunha que outra iniciativa unificadora demoraria. Contudo, bastaram cerca de quinze anos para que um pretendente homônimo reclamasse o reino da Noruega e cumprisse os propósitos de seu antecessor direto: Óláfr *digri*[51] Haraldsson (Óláfr, *o forte*, 995-1030). Descendente de Haraldr *inn hárfagri* Óláfr manifestou desde a juventude as qualidades de sua origem e linhagem. De acordo com a *Saga Ólafs hins helga* (c. 1230):

> Quando cresceu, Óláfr Haraldsson não cresceu, ficando com uma estatura média e um corpo poderoso, além de uma grande força. Seu cabelo era de tom castanho e sua face larga, rósea e de complexão leve. Seus olhos eram finos de um modo invulgar, brilhantes e penetrantes, e inspiravam terror quando ele mirava alguém quando estava furioso. Óláfr foi um homem de muitos talentos: era um grande atirador, um excelente nadador, e o mais hábil em atirar lanças.
>
> Ele era perito e tinha um olhar preciso para todo tipo de trabalho manual, quer as coisas fossem feitas por ele mesmo ou pelos outros. Ele foi apelidado de Óláfr *digri*: era vigoroso e apto no discurso, maduro desde a mocidade em todas as coisas, tanto no corpo quanto na astúcia, e amado por toda a sua parentela e seus conhecidos. Ele competia em todos os jogos e sempre desejava ser o primeiro em tudo, como era costumeiro, para justificar sua posição e nascimento[52].

---

[49] LONG, C.D. Excavations in the Medieval City of Trondheim, Norway *In*: *Medieval Archaeology* (19), 1975, p. 5-6.

[50] A pesquisa arqueológica de Sæbjørg Walaker Nordeide na Noruega comprovou que objetos cristãos estavam presentes em Trondheim pouquíssimo após a fundação do assentamento urbano (NORDEIDE, Sæbjørg Walaker. *Christianization of Norway*. Conferência. Université de Paris 1 et Paris 10. Disponível em https://bora.uib.no/handle/1956/3259 Acesso em 4 fev 12).

[51] O adjetivo ***digr*** (adj. neut.) ainda admite outros significados: corajoso, corpulento, robusto e musculoso (Digr *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 99; Gildr *In*: *ibid.*, p. 200).

[52] Ólafur Haraldsson, er hann óx upp, var ekki hár, meðalmaður og allþreklegur, sterkur að afli, ljósjarpur á hár, breiðleitur, ljós og rjóður í andliti, eygður forkunnarvel, fagureygur og snareygur svo að ótti var að sjá í augu honum ef hann var reiður.
Ólafur var íþróttamaður mikill um marga hluti, kunni vel við boga og syndur vel, skaut manna best handskoti, hagur og sjónhannar um smíðir allar hvort er hann gerði eða aðrir menn.Hann var kallaður Ólafur digri. Var hann djarfur og snjallur í máli, bráðger að öllum þroska, bæði afli og visku, og hugþekkur var hann öllum frændum sínum og kunnmönnum, kappsamur í leikum og vildi fyrir vera öllum öðrum sem vera átti fyrir tignar sakir hans og burða (SNORRI STURLUSSON. *Ólafs saga hins helga*, cap. 3).

A passagem supracitada reconstruiu a representação do rei. Óláfr era prodigioso, belígero e de fina sagacidade: não havia outro como ele. As qualidades de um jovem tão promissor eram a predição dos grandes feitos que este jovem empreenderia no futuro. Fosse por sua estirpe ou pelas condições inatas, Óláfr ocupou um importante papel na história política e religiosa da Noruega durante a Idade Média.

Como era comum na Escandinávia medieval, o futuro rei não foi criado na casa paterna, mas na companhia de Sigurðr *syr* Halfdansson (Sigurðr, *o semeador*, c.970-1018), rei de Østlandet e padrasto do jovem. De maneira assombrosa, Óláfr lançou-se às expedições *vikingar* ainda criança, aos doze anos, façanha que não o impediu de pilhar as costas da Noruega, Suécia, Dinamarca, Flandres e Francia. Ele serviu o duque normando Ricardo II (c.996-1026)[53] e o rei Æþelræd *Unræd* (Æthelred, *o Mal-aconselhado*, c.968-1016)[54] no conflito entre anglo-saxões e dinamarqueses pelo controle da Britania. Esta experiência manteve Óláfr em contato direto com cristãos por alguns anos, circunstância que provavelmente o influenciou a lutar também pela Cristandade[55]. Seja como for, em 1012 ele foi batizado na cidade de Rouen:

> Com efeito, o rei Olavo, deleitado pela religião cristã e desprezando o culto dos ídolos, foi convertido pela fé de Cristo com alguns de seus seguidores graças à exortação do arcebispo Roberto, e se converteu à fé de Cristo: foi batizado e ungido com o crisma sagrado. Ele se regozijou na graça e regressou para o seu reino[56].

---

[53] **Ricardo II** (c. 996-1026) ascendeu ao ducado após a morte de seu pai, Ricardo I (c. 942-996). Ele deu prosseguimento à política paterna de firmar o território normando em solo franco, após as investidas dos outros duques francos e dos reis Luís IV (c. 920-954) e Lotário (c. 941-986) em 942 e 960. Esta fase marcou o restabelecimento efetivo do controle ducal sobre a região, que mesclava tradições escandinavas e francas. A autoridade dos seis bispados sob a autoridade de Rouen foi revigorada durante o governo de Ricardo II, além do grande encorajamento que este líder promoveu para a restauração dos mosteiros. Outro marco deste soberano foi o aperfeiçoamento da administração regional, formada por *comes* e viscondes. O corpo administrativo ligava-se ao duque por laços de parentesco e por alianças de amizade (POTTS, Cassandra. Normandy *In*: KIBLER, William W. & ZINN, Grover A. *Medieval France*: An Encyclopedia. Oxford: Routledge, 1995, p. 1262-1267).

[54] **Æþelræd Unræd** (Æthelred, *o Mal-aconselhado*, c. 968-1016) foi rei da *Britania* entre 978-1013. Seu reino sofreu muitos problemas pelas invasões *vikingar* dinamarquesas. A contra-ofensiva local foi dificultada após a morte de seu irmão, Eduardo, *o Mártir* (c. 962-978), a mando de sua mãe, Ælfthryth (c. 945-1000). A crise tornou-se ainda maior quando seu irmão foi canonizado por aclamação popular. Posteriormente, Æthelred ordenou um massacre dos dinamarqueses colonizados na *Britania* (1002), e por tal ato pagou um tributo aos líderes dinamarqueses, o *Danegeld*. Em 1013, Æthelred fugiu para a Normandia e foi substituído por Sveinn *Tjúguskegg* da Dinamarca. O rei da *Britania* só retornou à sua terra no ano seguinte, após a morte do rei danês (WILLIAMS, Ann. The Gap of Corfe *In*: _____. *Æthelred the Unready*: the ill-counselled king. London: Continuum International Publishing Group, 2003, p. 1-18).

[55] IVERSSEN, Gunilla. Tranforming a Viking into a Saint: the Divine Office of St. Olav *In*: FASLLER, Margot Elsbeth & STEINER, Ruth. *The Divine Office in the latin Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 402.

[56] Rex etiam Olauus super Christiana religione oblectatus, spreto idolorum cultu, cum nonnullis suorum, ortante archiepiscopo Rodberto, ad Christi fidem est conuersus, atque ab eo batismate lotus sacroque chrismate delibutus, de precepta gratia gaudens, ad suum regnum est regressus (WILLIAM DE

Como a *Gesta Normannorum Ducum* (c. 1060) alude, Óláfr retornou ao seu reino de origem em 1015 (ou 1016) com a intenção de reclamar o trono e, para tanto, estava munido de riquezas e de homens. Pouco depois de declarar-se rei, ele recebeu o apoio de cinco reizetes das Upplands. Era pouco: Óláfr derrotou em 1016 o *jarl* Sweyn († 1016), então o governante da Noruega, na *Batalha de Nesjar*. Não foi necessário muito tempo para que o novo monarca estendesse seu controle sobre uma área muito maior que seus predecessores[57].

Além de unificar o reino, Óláfr foi o responsável pela cristianização da Noruega: perseguiu os pagãos relutantes e incentivou a construção de novas igrejas. Ele tomou Carlos Magno (747-814) como modelo régio, inclusive na expansão da fé cristã entre os pagãos. Óláfr empregou métodos brutais para a conversão; alguns o consideram um "*vikingr* de Cristo": ele "[...] executou os recalcitrantes, os cegou e os mutilou, os retirou de suas casas, removeu suas imagens e arruinou seus locais sagrados"[58]. Para efetivar uma campanha tão sangrenta, Óláfr convocou uma leva de missionários anglo-saxões para converter a população local[59].

O impulso conversor do segundo rei missionário foi importante para consolidar a posição de Niðaróss como principal centro político-religioso da Noruega. Conforme a *Óláfs saga helga* (*saga de santo Óláfr*, c. 1230),

> Quando Óláfr dirigiu-se para Trondheim ele não encontrou oposição, e foi eleito como rei neste local. Na colheita [c. 1015], ele tomou seu assento na cidade de Niðaróss, e coletou o necessário para as provisões de inverno [c. 1016]. Ele construiu uma casa régia, e ergueu a igreja de São Clemente no mesmo local onde hoje ela se encontra. Ele dividiu o chão edificável, o qual ele deu aos *bóndr* [proprietários de terras], aos mercadores, e aos demais que ele via condições de construir[60].

JUMIÈRES. *Gesta Normannorum Ducum*, V, 12). William de Jumièges é a única autoridade que confirma o batismo de Óláfr em Rouen em 1013 (ou 1014), antes de Óláfr retornar à Noruega (WILLIAM OF JUMIÈRES. *The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis, and Robert of Torigni: Books V-VIII*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 26).

[57] SNORRI STURLUSSON, *op. cit.*, cap. 42-49, nota 11. Todas as datas que envolvem a vida de Óláfr são aproximadas. Para facilitar a compreensão e a narrativa, segui a datação proposta em BAGGE, Sverre. Summary of Events in St. Óláfr's Reign [1015-1028] *In*: _____. *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*. Los Angeles: Berkeley University Press, 1991, p. 255-258.

[58] CUSACK, Carole M. Christianity in the North *In*: _____. *Conversion among the Germanic peoples*. London: Continuum International Publishing Group, 1998, p. 150; JONES, Gwyn. Svein Forkbeard, Saint Olaf, and Knut the Great *In*: _____. *A history of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 377.

[59] IVERSSEN, *op. cit.*, p. 402-404, nota 55.

[60] En er Ólafur konungur kom í Þrándheim þá varð þar engi uppreist í móti honum og var hann þar til konungs tekinn og settist þar um haustið í Niðarósi og bjó þar til veturvistar og lét þar húsa konungsgarð og reisa þar Klemenskirkju í þeim stað sem nú stendur hún. Hann markaði tóftir til garða og gaf bóndum og kaupmönnum eða þeim öðrum er honum sýndist og húsa vildu (*Óláfs saga helga*, 53. A tradução é minha).

Ao conceder terra aos seus seguidores, Óláfr Haraldsson imitou a prática do rei antecessor homônimo, o que pode ser interpretado como um exemplo de cidade erguida por iniciativa régia. Além disso, ao citar a Igreja de São Clemente (Klemenskirkju) como primeiro ato construtivo do monarca na região, o autor da saga queria enfatizar a aura religiosa que a cidade assumiria nos séculos a seguir, principalmente após a morte deste monarca em 1030[61].

A curta duração do reinado de Óláfr (1015-1028) não impediu que empreendesse seu projeto de consolidação política: após arrasar os pequenos reinos do sul norueguês, ele diminuiu a influência da aristocracia, sem poupar até mesmo o seu estimado padrasto em certa oportunidade[62]. O rei ainda ergueu para si um suntuoso palácio em Niðaróss, de onde expedia suas ordens, recebia os nobres e controlava o reino[63].

O esforço de Óláfr em adotar Trondheim como a urbe "capital" do reino repete a medida do rei homônimo anterior, *i.e.*, tentar estar presente no local de maior oposição política e religiosa em relação aos reis das regiões do Sul.

Para auxiliar a administração do reino, o filho de Haraldr criou os *lendir menn*, magnatas locais ligados ao rei por laços de fidelidade e serviço. O *landr maðr* recebia a terra do rei como um "feudo" pessoal, mas devia devolver a dádiva com o resultado da produção. Sendo assim, eles tornavam-se importantes aliados do monarca para fornecer recursos e homens em tempos de paz ou guerra[64].

Os *lendir menn* tinham uma ampla gama de responsabilidades políticas, militares, legais e administrativas. Uma de suas principais atribuições era a organização do *leiðangr*[65], além de agir como juiz em querelas[66].

Neste ínterim, havia ainda os *ármenn*[67] do rei, que junto com os *lendir menn* tinham o direito de *ýfirsókn* (alto direito de prossecução), *i.e.*, levar os casos para serem

---

[61] *Óláfs saga helga*, 53-55.
[62] *Óláfs saga helga*, 52.
[63] *Óláfs saga helga*, 52-53.
[64] KRAG, *op. cit.*, p. 197-201, nota 6.
[65] O ***leiðangr*** era a convocação real de determinados distritos costeiros para prover equipamentos e homens para um navio de guerra (Leiðangr *In*: HOLMAN, Katherine. *Historical Dictionary of the Vikings*. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, Nr. 11. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 173).
[66] KRAG, *op. cit.*, p. 197-201, nota 6.
[67] Os ***ármenn*** (sing. ***ármaðr***) agiam como "oficiais" régios ao recolher impostos e desempenhar a justiça contra os criminosos. Boa parte deles era de baixo nascimento, e nas sagas os *ármenn* agiam com ódio e desrespeito em relação aos homens nobres do reino (Ármaðr *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 41).

julgados no Þing apropriado. A assembléia local representaria uma primeira instância, enquanto os grandes Þings funcionariam como segunda instância. O *lendr maðr* e o *ármaðr* também definiam taxas e compensações pagas pelos culpados, que deveriam entregá-las ao rei ou aos afetados[68].

Além de solucionar os principais problemas locais, o rei norueguês ampliou o prestígio da monarquia além-mar. Óláfr foi reconhecido como o soberano das Orkney pelos *jarlar* das ilhas em 1021, e realizou bem sucedidas pilhagens na Dinamarca para alimentar sua sede de pirataria[69].

Porém, as principais aventuras do monarca norueguês em terras estrangeiras envolveram as filhas do rei Óláfr *Skötkonung* da Suécia, pouco tempo após selar a paz com o monarca sueco. Óláfr pediu a mão da princesa Ingegerd Óláfsdotter (1001-1050) sem o consentimento do pai. A tentativa de matrimônio durou pouco. Com a insistente negação paterna, o rei uniu-se a Astrid Óláfsdotter (c. 999-1070), filha ilegítima de Óláfr e meia-irmã de sua candidata à esposa anterior[70].

Mais preocupante que os *affairs* do monarca, a manutenção de Óláfr como mandante da Noruega foi ameaçada pouco tempo depois. A derrota da coligação noruego-sueca ante as forças dinamarquesas na *Batalha de Helgeå* (1026) fez com que os nobres insatisfeitos se aliassem a Knutr *inn ríki* (Knutr, *o Grande*, c. 985-1035)[71] e forçassem Óláfr a fugir para Kiev[72].

Embora algumas fontes posteriores atestem a oposição aristocrática a Óláfr por questões religiosas, parece mais provável que ela decorresse em virtude da derrota em Helgeå.

Para Bolton, estes homens não representavam uma facção integrada da nobreza norueguesa que clamava apoio do rei dinamarquês, mas indivíduos com fins mais

---

[68] *Id*.
[69] *Óláfs saga helga*, 100-102, 111, 144-159.
[70] *Óláfs saga helga*, 91-94.
[71] **Knutr inn *ríki*** (Knutr, *o Grande*, c. 985-1035) foi rei da *Britania* (1016/1017-1035), Dinamarca, Noruega e talvez de algumas partes da Suécia. Ele seguiu para a terra dos anglo-saxões com seu pai, Sveinn *Tjúguskegg*, em 1013, o mesmo ano em que este se tornou o rei de toda ilha. Porém, Sveinn faleceu no ano seguinte e o conselho insular (*witan*) votou pelo retorno do rei Æthelred. Assim, Knutr e sua frota foram expulsos da *Britania*. A situação do jovem nobre tornou-se ainda pior, quando seu irmão mais velho, Haraldr II (c. 980-1018), se negou a dividir o trono dinamarquês. A sorte de Knutr mudou, quando o *jarl* Þórkell se reconciliou com ele, além do *jarl* de Lade, Eiríkr Hákonarson. Com uma enorme frota, Knutr dirigiu-se à *Britania* em 1015 e a conquistou com o apoio de alguns nobres anglo-saxões. Em pouco tempo, ele submeteu as terras da Europa Setentrional ao seu comando, o que justifica sua alcunha, pois formou um dos maiores impérios do Ocidente medieval (BALLE, Søren. Knud (Cnut) the Great *In*: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten. *Medieval Scandinavia*: an encyclopedia. Oxford: Routledge, 1993, p. 357-359).
[72] *Óláfs saga helga*, 159-191.

pragmáticos, movidos por motivações próprias e pela vontade de fugir da justiça do rei da Noruega após assassinar oficiais régios que contestavam seus direitos em determinados territórios[73].

Sendo assim, as medidas unificadoras por parte de Óláfr desagradaram a nobreza. Porém, até certo momento, eles não puderam contestar as medidas régias. O contexto político externo que envolvia a Dinamarca, a Noruega e a Suécia, contudo, abriu a brecha para que a insatisfações adquirissem vigor e fossem capazes de expulsar Óláfr.

No entanto, o filho de Haraldr não se contentou com o exílio: o conversor da Noruega retornou anos depois para reclamar o trono, certo de sua boa sorte. Segundo a *Passio et Miracula Beati Olavi* (c. 1170),

> Finalmente, amadurecido pela chama da perseguição e pelo exílio, apto, idôneo, digno para sustentar grandes provações e instigado pela divina inspiração, ele retornou para sua terra pelo caminho da Suécia. Pela graça de Deus conferida de uma forma mais abundante que antes, ele foi recebido por muitos com um ardente desejo: favorecido e há muito desejado pelos bons homens, ele aparentava um aspecto horrendo e terrível aos adversários da sã doutrina[74].

Apesar de tamanho alarde entre os noruegueses, fossem eles amigos ou inimigos, o destino de Óláfr não era mais terreno: ele faleceu na *Batalha de Stiklestaðir* (1030), derrotado pelas forças do *jarl* Håkon († 1030), sobrinho fiel de Knutr[75].

A morte do rei não impediu que um de seus principais objetivos fosse alcançado. A nova "investida" cristã promovida por Óláfr reforçou a introspecção religiosa por parte dos noruegueses. Talvez um dos depoentes mais claros foi Sighvatr Þórðarson (†c.1042), separado de Hallfreðr por alguns anos e ao servir a corte de outro rei, Óláfr Haraldsson.

Nascido na Islândia em c. 995, Sighvatr cresceu em Apavatn, a Noroeste de Skálholt. Conforme uma lenda local, ele ingeriu um peixe que o transformou num sábio

---

[73] BOLTON, Timothy. Danish supremacy in Scandinavia in the early eleventh century: Cnut and the regimes of Norway and Sweden *In*: _____. *The Empire of Cnut the Great*: Conquest and consolidation of power in Northern Europe in the Early Eleventh Century. Leiden: Brill, 2009, p. 241-288.

[74] Denique decoratus igne persecutionis et exilii, acceptabilis unuentus et idoneus, qui maiora certamina posset sustinere, diuino inspiratus instinctu per sueci fines ad própria remeauit?. Ubi collata sibi a domino habundantiore gratia, a multis cum magno susceptus desiderio, graciosus et optabilis bonis, uerendus ac terribilis apparuit sane doctrine aduersariis (PASSIO ET MIRACULA BEATI OLAVI, *Corpus Christi College Oxford* (*CCCC*) Ms. 209, fol. 59v).

[75] *Óláfs saga helga*, 221-240.

e engenhoso poeta, pois era capaz de falar em versos mesmo durante conversas ordinárias[76].

Apesar de suas pretensas habilidades, este versejador apresentou uma origem comum a sua época e optou pela tradição familiar: filho de um *skaldr*, Sighvatr seguiu os passos de seu pai[77]. Conforme a tradição, ele foi para a Noruega jovem, quando soube que o *Forte* dirigiu-se para lá após anos de atividade *vikingr* na Europa Setentrional. A entrada de Sighvatr para o séquito real foi inicialmente negada. Porém, após declamar uma estrofe habilidosamente para o rei, Sighvatr recebeu um anel de ouro e tornou-se um *skaldr* real, um *hirdskaldr*[78].

Após ingressar na corte de Óláfr Haraldsson, o poeta lutou ao lado do rei na *Batalha de Nesja* (c.1015), na qual confrontaram e derrotaram uma aliança de poderosos rivais liderados pelo *jarl* Svein Hákonsson (†c.1015). Este conflito inspirou Sighvatr Þórðarson a compor a *Nesjavísur* em honra a vitória liderada por seu rei. O poema em questão foi um dos primeiros atribuídos a Sighvatr em homenagem a Óláfr[79].

Os indícios apresentam uma relação entre rei e poeta que extrapolavam o contato tradicional. Conforme as fontes, Sighvatr e Óláfr foram amigos íntimos, condição que motivou o príncipe a enviar o versejador como arauto e "diplomata" para certas missões no estrangeiro, certo de sua habilidade em matérias de extrema importância para o reino.

As composições de Sighvatr que sobreviveram – cerca de 160 estrofes – registram poucos *kennings* com referências deíficas pagãs, em contraposição a produção de Hallfreðr. Sighvatr demonstrou na *Austrfararvísur* (*Versos da jornada para o Leste*, c.1020), poema que registrou missão "diplomática" para o Leste, sua objeção aos praticantes da antiga religião ao ter sua entrada negada em Hof, certa localidade sueca:

> As portas estavam travadas; Então de fora eu fiquei batendo, e destemidamente enfiei meu nariz pela porta, resoluto. Uma resposta rude eles nos deram: "Vão embora!", e nos ameaçaram todos: "Esta é uma terra pagã." **Para o inferno todos aqueles homens!** "Vocês causarão a ira de Óðinn, miserável," disse uma velha descortês. "Se afaste," disse ela, "não se atreva

[76] ROSS, Margaret Clunies. From Iceland to Norway: Essential Rites of Passage for an Early Icelandic Skald, *Alvíssmál* 9 (1999), p. 55-72. userpage.fu-berlin.de/~alvismal

[77] Sighvatr compôs poucos anos antes a *Vikingarvísur* (HOLMAN, Katherine. Sighvatr Þórdarson *In*: _____. *Historical Dictionary of the Vikings*. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, N. 11. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 244).

[78] JESCH, Judith. Poetry in the Viking Age *In*: BRINK, Stefan (ed.). *The Viking World*. London: Routledge, 2008, p. 291-299.

[79] HOLMAN, Katherine. Sighvatr Þórdarson *In*: _____. *Historical Dictionary of the Vikings*. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, N. 11. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 244.

> a vir; nós somos pagãos". "Também", esta velha megera complementou – ela quem me proibiu de colocar o pé para dentro – "nós estamos fazendo sacrifício aos elfos"[80].

No plano da fé, o cristianismo exige uma completa quebra com as deidades anteriores. Não havia espaço para os deuses nórdicos no monoteísmo promovido pelos reis conversos e missionários[81]. Sendo assim, Sighvatr demonstrou sua oposição ao povo de Hof por se autodeclararem pagãos: a opção do poeta foi encomendar os habitantes do vilarejo ao inferno.

A curiosa passagem alude ainda ao sacrifício para os elfos (*alfa blót*), uma clara demonstração de religião popular, "oral e costumeira, a primeira acessível às categorias de tradição intelectual e espiritual", como afirmou Mitchell[82]. Para a velha que os recebeu, a cerimônia complementava a motivação que impedia a entrada de cristãos, facilmente identificáveis pelos moradores. A oposição, no entanto, parece recíproca por parte de Sighvatr.

Além de se mostrar hostil ao antigo credo, o poeta se mostrou perplexo pela tratativa de um fazendeiro vizinho à vila chamado Ölvir e apelou para seu Deus:

> Através de uma fenda da porta o grosseiro
> e rústico nos olhou,carrancudo:
> se o melhor é invocá-lo - Cristo! então
> logo virão maldições piores![83]

Orações e hinos conhecidos como *loricae* - palavra latina para couraça ou protetor peitoral metálico - eram empregados por missionários anglo-saxões como palavras que protegiam os indivíduos e suas almas contra demônios, doenças mortais ou morte súbita, ou ainda para neutralizar feitiços e encantamentos maléficos[84]. Sendo assim, Sighvatr conhecia a tradição dos clérigos e monges insulares a ponto de apelar para tal proteção contra os sortilégios que foram lançados contra ele.

Outrossim, ele foi o único depoente coevo ao primeiro milagre promovido por Óláfr Haraldsson pouco após a sua morte:

---

[80] SIGHVATR ÞÓRÐARSON. *Austfararvísur*, est. 3-6.
[81] DE REU, Martine. The missionaries: the first contact between Paganism and Christianity *In*: MILIS, Ludo J.R (ed.). *The Pagan Middle Ages*. New York: Boydell, 1998, p. 27-31.
[82] MITCHELL, Stephen A. Witchcraft and the Past *In*: _____. *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011, p. 17.
[83] SIGHVATR ÞÓRÐARSON. *Austrfararvísur*, est. 8.
[84] SKEMER, Don C. Christian doctrine and practice *In*: _____. *Binding Words*: Textual Amulets in the Middle Ages. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2006, p. 40-44.

> Homens disseram "não é um pequeno milagre" quando o sol sem nuvens não pode *aquecer* [lit. "abrigar"] os cavalos-*Njörðungar* [guerreiros]; um poderoso sinal a respeito do rei aconteceu naquele dia; o dia não empreendeu uma cor justa; Eu ouvi o resultado da batalha no Leste[85].

Sighvatr provavelmente conhecia a tradição cristã do eclipse e a tradição de reconhecimento divino de uma morte desonrada anglo-saxã[86]. Além disso, o fenômeno de fato aconteceu, mas com cerca de um mês de atraso em relação à morte de Óláfr[87]. O poeta, que estava em Roma, uniu os dois acontecimentos por crença genuína na sucessão dos fatos, pela transformação da narrativa ou por conveniência político-religiosa.

Por fim, Sighvatr demostra sua devoção ao santo norueguês ao interceder a seu favor: "Eu oro a Deus, o senhor, que receba o pai de Magnús [Óláfr], que está relutante em fugir"[88]. Apesar do compromisso aparente com a fé cristã, a conduta do poeta vai de encontro à recomendação de Agostinho: "É uma injúria orar em prol dos mártires ("Injuria est enim, prom martyre orare")[89].

Nota-se uma diferença considerável na percepção do cristianismo entre os principais poetas das cortes de Óláfr Tryggvason e Óláfr Haraldsson. Enquanto Hallfreðr sugere uma aceitação ao cristianismo antes de uma conversão genuína (ao menos na maior parcela da vida), Sighvatr despontou como um cristão mais "completo", cônscio das complexidades exigidas pela nova crença.

O intervalo de tempo entre estes dois depoentes também causa espanto, pois em pouco menos de uma geração já era possível perceber a diferença no trabalho evangelizador na Noruega.

---

[85] Sighvatr Þórðarson . *Érfidrapa Óláfs Helga*, est. 15.
[86] CORMACK, Margareth. Murder and martyrs in Anglo-Saxon England *In*: _____ (ed.). *Sacrificing the Self*: perspectives on Martyrdom and Religion. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 58-67.
[87] LINDOW, John. St. Olaf and the Skalds *In*: DUBOIS, Thomas Andrew (ed.). *Sanctity in the North*. Toronto: Toronto University Press, 2008, p. 18.
[88] SIGHVATR ÞÓRÐARSON. *Érfidrapa Óláfs helga*, est. 22.
[89] AUGUSTINUS. *Sermo CLIX* 1, PL 38, 868.

O culto de santo Óláfr

Com o desfecho da batalha, Óláfr foi secretamente sepultado nas cercanias de Niðaróss. Um ano e cinco dias depois alguns seguidores transladaram o corpo régio para a Igreja de São Clemente, erguida dentro da cidade.

A ocorrência de milagres atribuídos a Óláfr o levou a ser canonizado por aclamação popular em agosto de 1031. Formou-se um culto e uma peregrinação ao sepulcro, que, ironicamente, se situa na região onde este rei sofria mais rejeição inicial. A veneração popular tornou-se tão grande que, em algumas décadas, ele se tornou o principal santo do Atlântico Norte. Igrejas foram construídas em sua homenagem na *Britannia*, Dinamarca, Estônia, França, Islândia, Orkney e Suécia[90].

No contexto norueguês, o depoimento mais antigo dos feitos miraculosos *post mortem* de Óláfr foram registrados na *Glælognskviða* (*O encômio do mar calmo*, c. 1032), poema composto por Þórarinn *Loftunga* (Þórarinn *da língua suave*, séc. XI), skaldr cortesão que serviu como *skaldr* nos séquitos de Knutr, Sveinn (c. 1015-1035, filho de Knutr) e Óláfr.

Apesar da aparente contradição, a lealdade ambígua dos poetas islandeses era comum num ambiente de inconstância política, pois os reis e nobres morriam nas constantes refregas e os "tecelões das palavras" precisavam se manter sob as graças de algum senhor para sobreviver[91].

Sendo assim, Þórarinn compôs ainda outros poemas, como a *Tøgdrápa* (c. 1028), que comemorava a conquista da Noruega pelo rei dinamarquês, e a *Knútsdrápa* (c. 1035), a Sveinn, filho do governante da Dinamarca e suas qualidades como regente do reino norueguês. Além de suas composições, pouco sabemos sobre a vida e os feitos deste poeta, além de seu nascimento na Islândia e de sua ida para o Sul em direção a corte de Knutr (Inglaterra/Dinamarca) e Noruega.

---

[90] Não é fácil precisar a quantidade de templos construídos em homenagem a Óláfr. Muitos foram construídos em madeira e se perderam, principalmente na rota de peregrinação para a Igreja de São Clemente. A contagem se torna ainda mais complicada pelo fato de muitas igrejas terem sido construídas após a Idade Média. Seja como for, acredita-se que foram erigidas 45 igrejas nas ilhas britânicas (das quais apenas 17 ainda existem), 75 na Suécia, 20 na Dinamarca, 13 na Finlândia, 1 na Estônia e 75 na Islândia. A devoção ao santo não ficou restrita à Europa Setentrional: uma representação do santo está exposta em uma das colunas da Igreja da Natividade, em Bethlehem, templo erguido na época do reino cruzado de Jerusalém (RAJU, Alison. Churches *In*: _____. *Pilgrim road to Nidaros*. Cumbria: Cicerone Press, 2003, p. 14-17; BOAS, Adrian J. The fine arts *In*: _____. *Crusader archaeology*: the material culture of the Latin East, Part 183. Oxford: Routledge, 1999, p. 206).

[91] HARRIS, Richard. On the paroemiological conundrums of Sturlubók chapter 142: earth-lice and hair on the tongue! *In*: *The 4th Fiske Conference on Medieval Icelandic Studies*. Ithaca: Cornell University, 2009, p. 1-6.

O *Glælognskviða*, em conformidade com a poesia do período, incorporou o material cristão, além de apresentar um conteúdo pessoal e político. Óláfr estava diretamente relacionado à mudança da poesia escáldica graças ao seu trabalho como rei missionário e sua posterior santificação e veneração. A rápida e contagiante fé no santo do reino levou vários *skaldar* a divulgar seus feitos, inclusive Þórarinn[92].

O poema conta com dez estrofes, sendo que a quarta encontra-se incompleta, pois os dois últimos versos são ilegíveis. O *Glælognskviða* foi incorporado a *Olafs saga helga* (c. 1230), composta pelo poeta, historiador, literato, *lögsogumaður* e *goði* islandês Snorri Sturluson (c. 1178-1241), personagem épico na trama que envolvia o fim da autonomia islandesa por se relacionar com a monarquia norueguesa e prometer a submissão da ilha[93].

O manuscrito mais antigo da *Olafs saga helga*, por sua vez, é o *AM 75 a fol*, redigido em c. 1300 na Islândia. Conforme os especialistas, o documento pertenceu aos ancestrais de Þorvarður Magnússon (1623-1684) e Árni Gíslasson (séc. XVI). Após passar pelas mãos de alguns proprietários e copistas, Árni Magnússon (1663-1730), o famoso antiquário islandês que hoje batiza o instituto que guarda os principais manuscritos islandeses medievais, adquiriu o *codex* de Þórður Jónsson (1672-1720) antes de 1702, quando o último se tornou vigário de Staðastaður[94].

Tal poesia foi composta na métrica *kviðuháttr* (lit. "forma de encômio") como um panegírico a Óláfr, com ênfase nos milagres que ocorriam próximo ao santuário onde seu corpo repousava. O padrão da *kviðuháttr* são as três sílabas ímpares (ou irregulares) em meia-linha, que são contrabalanceadas por quatro sílabas regulares em meia-linha. Em oposição a outras formas métricas, o peso e a contagem da *kviðuháttr* são estritas[95].

Conforme os manuais poéticos do Nórdico Antigo, as sílabas podem ser contadas como longas ou curtas: a sílaba longa contém uma longa vogal ou um ditongo seguido

---

[92] ATTWOOD, Katrina. Christian Poetry *In*: McTURK, Rory (org.). *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. London: Blackwell, 2005, p. 47-51.

[93] O ***lögsögumaður*** era um recitador das leis que presidia o *þingi* (assembléia local) e o *Alþingi* (assembléia maior que reunia os representantes das assembléias locais). Este título foi introduzido na Islândia em 930 (BYOCK, Jesse L. Alþingi. *In*: PULSIANO, Phillip; WOLF, Kirsten. *Scandinavia Medieval*: an encyclopedia. Oxford: Routledge, 1993, p. 11). Os ***goðar*** faziam parte do modelo singular de governo adotado pelos islandeses (HAYWOOD, John. *The Penguin Historical Atlas of the vikings*. London: Penguin Classics, 1995, p. 92). Para mais informações sobre a história da Islândia medieval, Snorri Sturluson e seu papel nas relações entre a Islândia e a Noruega no século XIII, ver: BIRRO, Renan M. Uma contextualização histórica: os primeiros séculos *In*: _____. *Uma história da guerra viking*. Vitória: DLL/UFES, 2011, p. 15-47.

[94] AM 75 a fol *In*: *Handrit.is* Acesso em 02 jan 12 Disponível emhttp://handrit.is/en/manuscript/view/AM02-0075-a.

[95] POOLE, Russell. Metre and metrics *In*: McTURK, Rory (org.). *A Companion to Old Norse-Icelandic*

por uma ou mais consoantes; A sílaba é curta apresenta uma vogal curta e é seguida por uma consoante simples, ou ainda se uma vogal larga é seguida por outra vogal sem intervenção consonantal. Um aspecto não estrutural mas característico da *kviðuháttr* é a presença de "meia rimas" internas no decorrer da cesura métrica, com adornos poéticos adicionais e opcionais[96].

De acordo com a *Glælognskviða* (c. 1032)[97], os restos mortais encontravam-se em perfeito estado de conservação. A compleição de Óláfr era semelhante a de um homem em sono profundo; seus cabelos e unhas continuavam a crescer após seu sepultamento. Além disso, sinos tocavam por si só, e os reis deveriam buscar seu conselho para bem governar o reino[98].

Depois da contribuição de Þórarinn, a *Erfidrápa Óláfs Helga* (c. 1040) de Sighvatr Þórdarson vem como depoimento mais antigo. O poema foi declamado pouco após a morte do rei santo em 28 estrofes e 206 linhas no gênero *dróttkvætt*[99] e no formato de *drápa* (elogio). De fato, trata-se do maior poema deste estilo composto no século XI[100].

O *Erfidrápa* faz parte do *Flateyjarbók* (lit. "livro da ilha plana", também identificado como *GkS 1005 fol.* ou *Codex Flateyensis*), um códice medieval islandês composto entre 1387 e 1394[101]. A transcrição foi realizada por dois clérigos, Jon Þórðarson e outro homem desconhecido. O manuscrito foi deixado na ilha até receber atenção do bispo Brynjólfur Sveinsson de Skálholt (1605-1675), que solicitou ao povo da Islândia o direito de concedê-lo ao rei dinamarquês. O proprietário do livro, Jon

---

Literature and Culture. London: Blackwell, 2005, p. 267.

[96] POOLE, *op. cit.*, p. 268, nota 95.

[97] HARRIS, *op. cit.*, p. 1-6, nota 91.

[98] ÞÓRARINN LOFTUNGA. *Glælognskviða*, est. 3. Análises pormenorizadas do poema no âmbito político e religioso podem ser observadas nos capítulos *A biografia sagrada de santo Óláfr* e *As caracterizações do sagrado na monarquia norueguesa (sécs. X-XII)*, presentes nesta dissertação.

[99] A ***dróttkvaett*** é conhecida como "métrica dos nobres guerreiros". Ela era composta em três linhas tônicas de seis sílabas, seguida por uma linha não tônica. As linhas são unidas em pares por aliterações, e os dois sons da primeira linha encerram na primeira sílaba tônica da linha seguinte. Há também um sistema de rima interna: em cada linha a última sílaba tônica podem conter uma vogal e uma consoante que rima com a sílaba anterior (sons assonantes e consonantes). Na primeira linha uma "meia rima" pode ser formada - também chamada de *skoþending* ("golpe de relance"). A segunda linha pode conter uma rima completa, chamada de *ålhending* ("golpe cheio"). Usualmente ocorre uma divisão sintática (um período, dois pontos, ponto e vírgula, ponto ou hífen) no fim da quarta linha de cada estrofe para balanceá-la (LYON, Travis. The Drókktvaett *In*: _____. *Forms of Poetry*. Pittsburgh: TeaLemon, 2003, p. 237).

[100] GADE, Kari Ellen. The dating and attributions of verses in Skald sagas *In*: POOLE, Russel Gilbert (org.). *Skaldsagas*: text, vocation, and desire in the Icelandic sagas of poets. New York: de Gruyter, 2000, p. 70.

[101] A versão digitalizada do manuscrito está disponível *online* no site do *Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum*: www.am.is:8887.

Finsson, que habitava a ilha de Flatey em Breiðafjörður (costa Oeste da ilha), inicialmente negou o pedido do bispo, mas após receber uma proposta de cinco alqueires de terra, entregou o precioso livro para o clérigo[102].

O manuscrito foi entregue como um presente ao rei Frederico III da Dinamarca (1609-1670) em 1656 durante a visita episcopal, e foi armazenado na Biblioteca Real de Copenhagen. Apenas em 1971 o livro foi repatriado ao tesouro islandês, e hoje se encontra preservado no *Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum* (Instituto de Estudos Islandeses Arni Magnússon) e é objeto de várias pesquisas sobre a ilha durante a Idade Média[103].

Além da *Erfidrápa*, Sighvatr compôs ainda a *Nesjavísur* (*Versos da batalha de Nesjar*), que aborda a batalha entre Óláfr e o jarl Sveinn (c. 1015); a *Austrfaravísur* (*Versos da jornada para o Leste*), quando seguiu numa espécie de "embaixada" junto ao jarl Rögnvald de Västergötland, na Suécia, em 1017-1018; Em 1020 ele foi enviado para a Inglaterra com a intenção de descobrir os anseios de Knutr, e compôs a *Vestrfaravísur* (*Versos da jornada para o Oeste*). Com o exílio do rei em 1028, o poeta acompanhou seu rei, mas seguiu numa peregrinação para Roma e soube da morte do rei na cidade eterna[104].

Apesar do patronato, Sighvatr agiu como um poeta independente, pois compôs a favor de alguns inimigos de Óláfr, como Erlingur Skjálgsson e Sveinn Knutson. Ele foi criticado pelos outros poetas do rei por ter feito a peregrinação pouco antes da batalha que culminou com a morte do monarca. A acusação afetou tanto Sighvatr que ele afirmou que preferia ir ao inferno a traí-lo[105].

Como a poesia da época, a *Erfidrápa* reflete o período de transição religiosa e aceitação progressiva do cristianismo. Assim como a *Glælognskviða*, a composição de Sighvatr alude a cura dos cegos. Porém, de maneira ímpar, a *Erfidrápa* informa sobre o eclipse que ocorreu em concomitância com a morte do rei e que seu corpo foi depositado posteriormente num esquife dourado[106].

Quanto à Igreja, ela foi essencialmente missionária no início, sem um número estabelecido de dioceses, além de manter-se intimamente ligada à corte. Grimkell

---

[102] ANDERSON, Rasmus B. The Flatey book manuscripts *In*: *THE FLATEY BOOK*. Norræna Society: London, 1908. Disponível em www.northvegr.org Acesso em 15 dez 11.
[103] *Id*.
[104] HOLMAN, *op. cit.*, p. 244, nota 79.
[105] WILLIAMS, Mark F. Scaldic Poetry and Early Christianity *In*: _____. *The making of Christian Communities in Late Antiquity and the Middle Ages*. London: Anthem Press, 2005, p. 99-100.
[106] Uma análise mais contundente dos versos podem ser encontrada no capítulo *A biografia sagrada de*

(c.990-1047)[107], por exemplo, abandonou a Noruega junto com Óláfr, mas retornou para o reino e assentou-se em Oppland (Noruega central), permanecendo lá durante o assassínio do rei[108].

Após este fato, ele foi convocado pelos habitantes de Trondelag para exumar o corpo do rei e testar as relíquias, com um dos principais testemunhos e proponentes do culto. Ele provavelmente permaneceu na região por mais algum tempo até retornar à Inglaterra[109].

Durante o pequeno governo de Sveinn, Ælfgifu e Knútr sobre a Noruega, eles provavelmente mantiveram a vontade do povo em contar com este clérigo, além de incorporá-lo como um importante membro do governo anterior ao invés de aliená-lo.

Mesmo com o esforço de aproximação dos antigos aliados de Óláfr, Sveinn e Ælfgifu estavam acostumados com o modelo centralizador e legislador da Inglaterra, e apontaram leis e adotaram medidas que desagradaram as lideranças do reino[110].

Sendo assim, a aliança com Grimkell não foi suficiente para manter o controle dinamarquês sobre o reino vizinho: em 1035 ocorreu uma revolta aristocrática norueguesa, que procurou reestabelecer uma monarquia composta por homens ligados ao reino.

O desenvolvimento da Igreja norueguesa com os sucessores imediatos de Óláfr, Magnús Olafsson e Haraldr *harðráði*

Neste ínterim, a Arqueologia, a História e a Literatura comprovam que a procura pelo santuário do rei-mártir norueguês cresceu rapidamente, o que levou os reis da Noruega que sucederam Óláfr a manter e a ampliar o aspecto religioso de Trondheim.

Mágnus (c.1024-1047), filho de Óláfr, retornou para a terra de seu pai convidado por alguns aristocratas em 1035, fruto da insatisfação aristocrática com o governo de

---

santo Óláfr, presente nesta dissertação.

[107] **Grimkell** (ou **Grimkilus**, ou ainda **Grimcytel**, c.990-1047) foi um bispo missionário saxão que foi à Noruega para converter os pagãos renitentes do reino após o convite do rei Óláfr Haraldsson. Com a morte deste, Grimkell permaneceu alguns anos na Noruega, mas retornou à Britania para tornar-se bispo de Selsey, diocese que ocupou até a sua morte em 1047. Para mais informações, ver: *Santo Óláfr: a biografia sagrada do rex perpetuus Norvegiæ*, capítulo presente nesta dissertação.

[108] WILLSON, Thomas B. Church organization in the earliest times *In*: _____. *History of the church and state in Norway*. Westminster: Archbald Constable, 1903, p. 117-131; BOLTON, *op. cit.*, p. 241-288, nota 73.

[109] BOLTON, *op. cit.*, p. 241-288, nota 73.

[110] *Id*.

Knútr. Assim, o culto ao rei-santo foi incentivado a partir de seu reinado, como uma forma de legitimar a monarquia norueguesa em relação aos reinos rivais[111].

Magnús ficou conhecido também por incrivelmente erguer um palácio de rocha, além de um templo novo para abrigar os restos mortais de seu pai, construção completada por seu tio, Haraldr *harðráði* (Haroldo, *o severo,* c. 1015-1066):

> O rei Magnús Olafsson construiu a Igreja de Óláfr em Kaupang [Trondheim], no local onde o corpo de Óláfr foi deixado durante a noite e que, naquela tempo, estava fora da cidade. Ele também construiu ali uma corte régia. A Igreja [de Óláfr] não estava terminada quando o rei morreu, mas o rei Haraldr foi quem a completou. Lá, além da casa, ele começou a construir um castelo de pedra, mas ele [o castelo] não foi concluído quando ele [Magnús] morreu[112].

Além de reforçar o ímpeto construtor desses reis noruegueses, a *saga*[113] indica certa continuidade do projeto deixado por um rei anterior, ao menos quando havia interesse: Haraldr terminou a Igreja em homenagem ao meio-irmão, zelo que não se repetiu com o castelo do sobrinho, pois ele ergueu um novo para si também na margem oposta do Nið[114]. Talvez o rei severo tenha seguido à risca o exemplo dos seus reis-parentes anteriores, que erguiam novos castelos para si assim que alcançavam o *status* de monarca.

O testemunho da expansão da cidade legado pela *Haralds saga Sigurðarsonar* (c. 1230) também merece especial atenção. Como mencionei anteriormente, Óláfr foi enterrado nas cercanias da cidade logo após a batalha. Todavia, sob o comando de seus sucessores, a cidade rapidamente cresceu e passou a ocupar um sítio muito além do original. É possível relacionar a expansão acelerada com a política régia de construção e concessões de terra, além da peregrinação massiva em direção ao santuário de Óláfr.

Outra demonstração da devoção do rei Haraldr, *o severo* foi erguer um templo dedicado a virgem: "Um ano após a morte do rei Haraldr, seu corpo foi transportado da

---

[111] KRAG, *op. cit.*, p. 195-197, nota 7.

[112] Magnús konungur Ólafsson lét gera Ólafskirkju í Kaupangi. Í þeim stað hafði náttsætt verið lík konungs. Það var þá fyrir ofan bæinn. Hann lét þar og reisa konungsgarðinn. Kirkjan varð eigi alger áður konungur andaðist. Lét Haraldur konungur fylla það er á skorti. Hann lét og efna þar í garðinum að gera sér steinhöll og varð hún eigi alger áður hann lést. (*Haralds saga Sigurðarsonar*, 38).

[113] A palavra *saga* tem origem do nórdico antigo *segja*, que significa "dizer" ou "contar" um conto ou uma história. Logo, as *sagas* foram inicialmente transmitidas oralmente, em grandes festividades, audiências e assembléias. Algumas contém versos mesclados à prosa, o que atesta sua ancestralidade oral. Esta forma de composição foi um reflexo da poesia escáldica na Islândia, pois a ilha também foi reconhecida no continente pelos seus excelentes escaldos (ÓLASON, Vésteinn. Family Sagas *In*: MCTURK, Rory (ed.). *A companion of Old Norse Literature and culture*. Oxford: Routledge, 2005, p. 101-102; TÓMASSON, Sverrir. Old Iceland Prose *In*: NEIJMANN, Daisy. *A history of Icelandic literature*. Nebraska: University of Nebraska Press & The American-Scandinavian Foundation, 2006, p. 67-70).

Inglaterra para o Norte, até Niðaróss, e foi enterrado na Igreja de Maria, que ele construiu"[115].

Portanto, a construção de santuários estava vinculada inicialmente à iniciativa régia, que dispunha de bispos missionários, vindos da Inglaterra e da Germânia. Provavelmente eles estavam acompanhados de outros clérigos para consagrar Igrejas ou adaptar antigos templos, além de batizar as multidões que acorriam aos clérigos por própria vontade ou de maneira forçosa[116].

Os reis missionários homônimos foram os responsáveis pela construção de Igrejas em diversas localidades na Noruega, principalmente centros comerciais que se tornaram cidades ou já apresentavam tons urbanos. Entre elas, é possível citar Steinkjer, Niðaróss, Veøy (havia uma comunidade cristã antes destes reis), Kaupanger, Bergen, Stavanger, Skien, Tønsberg, Oslo, Borg e Hamar. Além dos reis, alguns membros da aristocracia e abastados homens do âmbito rural devem ter construído templos particulares, que contavam com clérigos mantidos pelo construtor da Igreja[117].

A missão por parte de homens da Igreja estrangeiros deve ter dificultado o processo de conversão inicial, uma vez que eles dependiam do aprendizado da língua local para ensinar os princípios da fé. A segunda geração, no entanto, foi formada por nativos, treinados pelos primeiros padres e admitidos em ordens inferiores. Para Willson, "eles eram homens sem saber, e dispunham apenas de instrução suficiente para habilitá-los a realizar o serviço divino"[118].

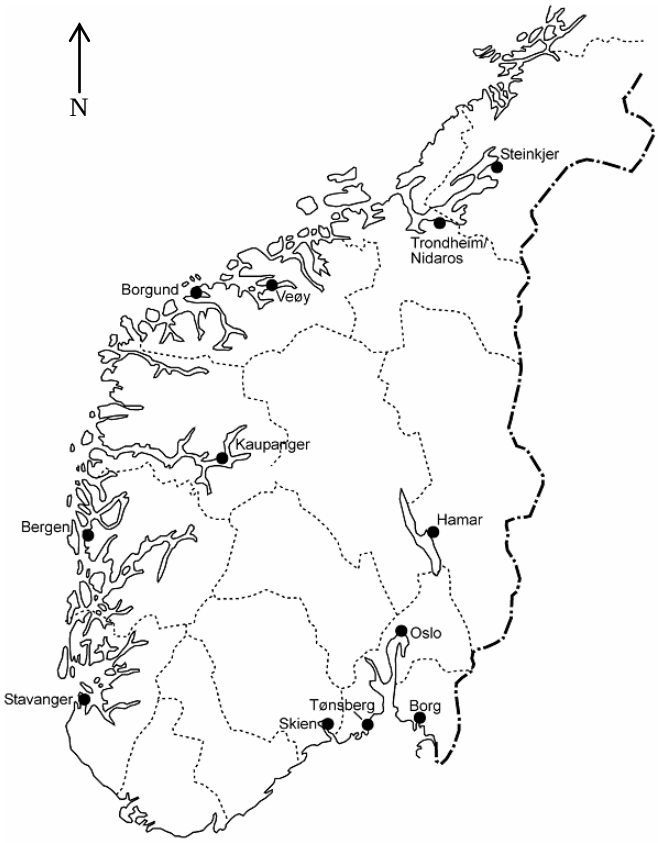
Tal afirmação encontra precedente em Adam de Bremen (c. 1050-1085)[119], que apontou a estultícia, o espírito bárbaro e a avidez na cobrança dos serviços prestados pela Igreja dos primeiros homens da Igreja norueguesa, à revelia do povo de maneira geral, considerado "cristianíssimo" (*christianissimi*)[120].

---

[114] *Haralds saga Sigurðarsonar*, 38.
[115] Einum vetri eftir fall Haralds konungs var flutt vestan af Englandi lík hans og norður til Niðaróss og var jarðað í Maríukirkju þeirri er hann lét gera (*Haralds saga Sigurðarsonar*, 101).
[116] WILLSON, *op. cit.*, p. 117-131, nota 108.
[117] NORDEIDE, *op. cit.*, nota 50.
[118] "they were unlearned men with just sufficient instruction to enable them to perform the Divine service" (WILLSON, Thomas B. Church organization in the earliest times *In*: _____. *History of the church and state in Norway*. Westminster: Archbald Constable, 1903, p. 117-131).
[119] **Adam de Bremen** (também conhecido como *Adam bremensis*) foi um dos mais importantes cronistas medievais em língua latina. Convidado pelo arcebispo de Bremen entre 1066 e 1067 para compor o corpo de clérigos dessa arquidiocese, em 1069 foi escolhido para o cargo de diretor da Escola da Catedral. Sua obra mais conhecida é a *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (*Feitos dos arcebispos de Hamburg e Bremen*), que registrou a história e geografia dos países escandinavos (NYBERG, Tory. Adam of Bremen *In*: PULSIANO, Phillip; WOLF, Kirsten. *Medieval Scandinavia*: An Encyclopedia. Oxford: Routledge, 1993, p. 1).
[120] ADAMUS BREMENSIS. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, Descriptio insularum

Quanto ao trabalho episcopal, restam poucas informações. Grimkell retornou à Inglaterra pouco após o reestabelecimento da monarquia norueguesa. Ele aguardou em Canterbury até ser apontado como bispo de Selsey em 1038 (ou 1039), onde permaneceu até a sua morte em 1047[121].

O trabalho na Noruega permaneceu como missionário após o "abandono" de Grimkell, e foi assumido pelo monge (*munkr*) Sigurðr, provavelmente ainda em 1035. A situação do novo epíscopo era curiosa: ele não compunha o séquito da corte, mas vivia em Niðaróss para exercer sua atividade, não como uma diocese estabelecida, mas em missão, como seu antecessor[122].



Mapa 1: O quadro acima apresenta uma parcela considerável do reino norueguês no século XI, com ênfase nas divisões "distritais" e nas "cidades" fundadas por Óláfr Tryggvason e Óláfr Haraldsson. Cada uma delas dispunha de um templo cristão para a instrução dos noruegueses recém-convertidos. Como é possível notar, o avanço do cristianismo não seguiu do Sul para o Norte, e este progresso estava restrito principalmente à iniciativa régia. Nordeide contesta a ideia de cidades como "portos de comércio" de Henri Pirenne para o caso norueguês, considerando as urbes como "portos da fé", *i.e.*, locais que irradiavam a mensagem cristã em determinada região. A partir da iniciativa régia, outros líderes noruegueses provavelmente construíram seus templos particulares. **Fonte**: Nordeide, 2007.

---

aquilonis, XXXI.

[121] HERON-ALLEN, Edward. *Selsey Bill Historic and Prehistoric*. London: Duckworth, 1911, p. 125.

[122] Biskoper i Trøndelag *In*: *Den Katolske kirke*. Acesso em 03 jun 12 Disponível em www.katolsk.no.

Para manutenção dos clérigos, foram instituídas algumas taxas. Antes da instituição do dízimo, que ocorreu apenas no reino de Sigurðr, *o cruzado*, havia uma cobrança chamada de *biskopsrede* (taxa do bispo). Em adição a esta, havia ainda uma série de demandas sancionadas por leis em caso de ofendas ao clero ou a Igreja, além da cobrança para a consagração de Igrejas, etc. Com a introdução do dízimo, no entanto, a *biskopsrede* entrou progressivamente em desuso.

Óláfr *kyrre* e a situação político-religiosa da Noruega em fins do século XI e no início da centúria seguinte

Com Óláfr *kyrre* ocorreu uma consolidação política e religiosa do reino norueguês. Por volta de 1170, ele fundou as dioceses de Niðaróss e Selja. Esta última foi provavelmente transferida para Bergen pouco antes da morte do rei, em 1093.

Quanto aos empreendimentos deste rei,

> No tempo do rei Óláfr havia muitas cidades mercantis na Noruega, e muitas novas foram fundadas. Foi assim que o rei Óláfr fundou a cidade de Bergen, onde pouco após muitos homens ricos assentaram-se, e que foi regularmente frequentada por mercadores de terras distantes. Ele ergueu as fundações da larga Igreja de Cristo, que deveria ser um templo de pedra. Mas naquele tempo pouco foi feito [da obra]. Outrossim, ele completou a antiga Igreja de Cristo, que era de madeira. O rei Óláfr também construiu um grande *veio comercial* em Niðaróss, e muitas outras cidades mercantes[123].

Como é possível notar, o reinado de Óláfr *kyrre* apresentou uma grande expansão na quantidade de templos, sob o controle direto da Igreja ou privados. Os bispos eram responsáveis pela consagração de Igrejas e pela ordenação de novos clérigos. Eles mantinham sob estrita vigilância a construção dos prédios religiosos, para que estivessem em conformidade com a tradição cristã, além das exigências mínimas

[123] Um daga Ólafs konungs hófust mjög kaupstaðir í Noregi en sumir settust að upphafi. Ólafur konungur setti kaupstað í Björgyn. Gerðist þar brátt mikið setur auðigra manna og tilsiglingar kaupmanna af öðrum löndum. Hann lét reisa þar af grundvelli Kristskirkju, hina miklu steinkirkju, og var að henni lítið gert en hann lét algera trékirkjuna. Ólafur konungur lét setja Miklagildi í Niðarósi og mörg önnur í kaupstöðum en áður voru þar hvirfingsdrykkjur (*Ólafs saga kyrra*, 2).Optei por traduzir *Miklagildi* como "grande veio comercial", uma vez que *mikla* significa"grande". A tradução de *gildi* em termos técnicos seria *guilda*, mas elas só foram estabelecidas na Noruega durante o reinado de Óláfr *kyrre* (1066-1093). Trata-se de um erro de Snorri, que empregou um termo usual em sua época para um período que desconhecia este significado. De fato, *gild* (ou *geld*) significava dinheiro, e conjugado com outra palavra poderia assumir a significância de pagamento, como no famoso *wergild* (Gildi *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 199; MIKILL *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 427-428).

para a ordenação de novos homens da Igreja, que deveriam exercer os sacramentos da Igreja satisfatoriamente[124].

As primeiras igrejas foram erguidas em madeira, sendo substituídas por templos de rocha, principalmente no século seguinte. Com a difusão e a consolidação das igrejas, o latim ganhou força na Noruega, assim como a escrita e o alfabeto, que passaram a substituir a antiga escrita rúnica. A influência eclesiástica também difundiu a Bíblia, as vidas de santos, as coletâneas de cartas, as crônicas e outros escritos de caráter histórico[125].

A presença dos bispos reforçava a governança dos reis, uma vez que eles atuavam como conselheiros do monarca. Eles foram responsáveis pela compilação das primeiras leis escritas, e passaram a modificar os costumes para que se adequassem à lei da Igreja[126].

Até a primeira metade do século XII, o rei era o cabeça *de facto* da Igreja. Os bispos eram missionários e compunham a *hirð*. Com Óláfr *kyrre* os episcopos assumiram residências permanentes em Bergen (c. 1068), Oslo (c. 1070) e Trondheim (c.1080)[127].

A Igreja podia manter o clero e os templos com doações de terra e de taxas para execução consagrar igrejas, sepultar os mortos, etc. Outrossim, taxas anuais para a manutenção dos bispos e do clero foram estabelecidas, até a instituição do dízimo com Sigurðr, *o cruzado*[128].

No aspecto político interno, os aristocratas uniram-se aos reis, o que trouxe maior estabilidade ao reino norueguês. Eles estavam mais próximos da *hirð* régia, que mudou sua organização com o rei Óláfr *kyrre*. Um novo grupo dentro deste chamado *skutilsveinar* (pajens) passou a ser responsável por servir a mesa régia, como o portador do copo (*skenkjari*) e o senescal (*dróttseti*), além dos tradicionais marechais (*stallari*) e do portador "comum" (*merkinsmaðr*)[129].

A estabilização interna, baseada na expansão legal e administrativa levou a consolidação das relações com reinos vizinhos. Até Óláfr *kyrre* ocorreu um grande reforço no controle de Viken e Bohuslän, localidades em que o poder dinamarquês era

[124] SAWYER, Birgir & SAWYER, Peter. Scandinavia enters Christian Europe *In*: HELLE, Knut (org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 154-156.
[125] SAWYER & SAWYER, *op. cit.*, p. 154-156, nota 124.
[126] *Id*.
[127] Biskoper i Bergen *In*: *Den Katolske kirke*. Acesso em 03 jun 12 Disponível em www.katolsk.no.
[128] KRAG, *op. cit.*, p. 197-201, nota 7.
[129] *Id*.

tradicionalmente dominante. Os limites noruegueses foram ampliados até Konghelle, no Sul[130].

No século seguinte, a vida monástica se enraizou no reino, e o nível educacional do clero norueguês foi aperfeiçoado, além da melhora na vida dos curas graças a introdução do dízimo. Em boa medida a mudança ocorreu no reinado de Sigurðr *Jorsalafári*, o rei que estabeleceu o dízimo na Noruega[131].

O dízimo passou a ser dividido em quatro partes, destinadas à paróquia, ao bispo, ao clérigo paroquial e, por fim, aos pobres. A introdução foi gradual e não popular, pois recaía não apenas nos gêneros agrícolas, mas também no resultado da pesca e da pecuária. Em Telemark, por exemplo, a resistência ao dízimo permaneceu até a Reforma Protestante no século XVI[132].

O modelo antigo de contribuição para a Igreja propiciava situações curiosas, como os padres que passavam dificuldades quando o povo do *fylki* ou do *herred* privavam os curas das doações como represália. Portanto, o dizimo foi importantíssimo para a Igreja, uma vez que os clérigos tornaram-se mais independentes da população[133].

Outro acontecimento importante para a evolução da fé cristã na Noruega foi a fixação de casas monásticas no reino. A primeira delas era beneditina, e foi estabelecida por iniciativa de Knútr na ilha de Nidarholm, próximo a Niðaróss, pouco após a morte de Óláfr Haraldsson (c.1030-1035)[134].

Contudo, o exemplo não motivou a instalação de outras abadias e mosteiros durante um longo tempo. As ordens religiosas encontraram mais facilidade de penetração no reinado de Óláfr *kyrre* e de seus sucessores[135].

Graças ao vínculo com a Inglaterra, os primeiros monges provinham desta ilha. Como expresso antes, os beneditinos foram os precursores, estabelecendo-se em Nidarholm e posteriormente na ilha de Selja, local do pretenso martírio de santa Sunniva[136]. Esta casa foi dedicada a santo Albano, um proto-mártir inglês[137].

---

[130] KRAG, *op. cit.*, p. 197-201, nota 7.
[131] WILLSON, *op. cit.*, p. 117-131, nota 108.
[132] NODTVEDT, Magnus. *Rebirth of Norway's peasantry*: folk leader Hans Nielsen Hauge. Washington: Pacific Lutheran University Press, 1965, p. 13-31.
[133] WILLSON, *op. cit.*, p. 117-131, nota 108.
[134] ORRMAN, Eljas. Church and Society *In*: HELLE, Knut (org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 440-463.
[135] *Id*.
[136] **Sunniva** (séc. X) foi uma princesa irlandesa que escapou de um pretendente pagão com seus seguidores. O grupo estabilizou-se na ilha de Selja, na costa Oeste da Noruega, para viver em condições ascésticas. Todavia, o *jarl* Hákon de Lade visitou a ilha com sua corte. Para escapar do líder pagão, os cristãos oraram, até que um deslizamento de terra selou-os numa caverna, o que proporcionou um refúgio e, consequentemente, uma tumba. Após a morte de Sunniva, vários milagres foram reportados no local,

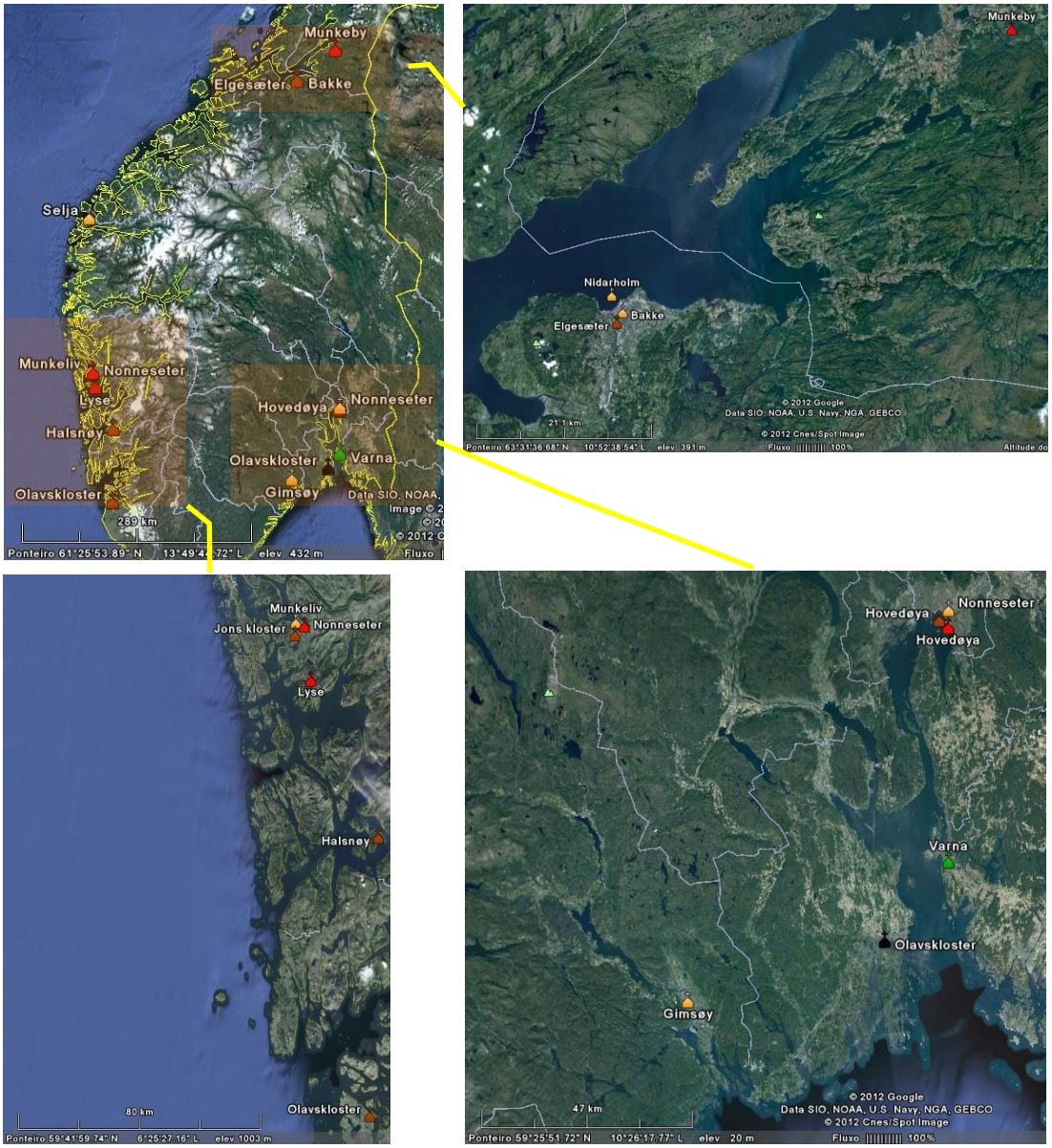
Após esta ordem, vieram os cistercienses e os agostinianos, sendo que os primeiros estavam em íntima ligação com os beneditinos. Eis a relação completa de mosteiros e abadias do século XI e XII:

Ordem	Data de fundação	Mosteiro/Casa religiosa	Localidade
Beneditinos	c.1028	Nidarholm	Niðaróss
	c.1070	Selja	Bergen
	c.1110	Munkeliv	Bergen
	c.1150	Bakke[i]	Niðaróss
	c.1150	Gimsøy	Gimsøy/Skien
	c.1161	Nonneseter	Oslo
Cistercienses	c.1146-1147	Lyse	Bergen
	c.1150	Hovedøya	Oslo
	c.1150	Nonneseter[ii]	Bergen
	c.1180	Munkeby	Okkenhaug/Levanger
Agostinianos	c.1100-1150	Elgesæter	Niðaróss
	c.1150	Jons kloster	Bergen
	c.1160	Olavskloster[iii]	Stavanger
	c.1163-1164	Halsnøy	Kvinnherad
	c.1181	Hovedøya	Oslo
Premonstratenses	c.1150-1200	Olavskloster	Tønsberg
Hospitalários	c.1150-1200	Varna	Rygge/Øtfold

Tabela 1: Os mosteiros foram dispostos conforme as ordens, as datas de fundação aproximadas, o nome do mosteiro e a localidade. Os mosteiros de Bakke (Niðaróss), Nonneseter (Bergen) e Olavskloster (Stavanger) não tem a ordem garantida, pois os indícios de época são parcos e todas as ordens foram dissolvidas após a Reforma Protestante na Noruega. Como é possível notar, com exceção da casa agostiniana de Halsnøy e Elgesæter, além do mosteiro dos Premonstratenses em Tønsberg e do mosteiro hospitalário de Varna, as demais casas estavam vinculadas a grandes centros políticos, religiosos e comerciais. Como será possível notar neste trabalho, o papel dos cistercienses foi além da mera difusão religiosa, sendo fulcral para o desenvolvimento de certos propósitos de cunho político-religioso para a Noruega, como a proeminência em relação aos demais monarcas escandinavos graças ao padroeiro do reino norueguês, santo Óláfr. Os cistercienses, como monges "reformados" da ordem beneditina, devem ter liderado o pensamento religioso e político dos mosteiros que seguiam a regra de são Bento na segunda metade do século XII. **Fonte**: Willson (1903) e Katolsk.no (2012).

até que Óláfr Tryggvason identificou a caverna e encontrou o corpo de Sunniva intacto (*Acta Sanctorum in Selio*, I-IX). Ao que tudo indica, a lenda foi inventada no século XII (ANTONSSON, Haki. The early cult of saints in Scandinavia and the conversion: a comparative perspective *In*: ANTONSSON, Haki & GARIPZANOV, Ildar H. (eds.). *Saints and their lives on the periphery*: veneration of saints in Scandinavia and Eastern Europe (c.1000-1200). Turhhout: Brepols, 2011, p. 21).

[137] WILLSON, *op. cit.*, p. 117-131, nota 108.



Mapas 2, 3, 4 e 5: Localização aproximada dos mosteiros e casas religiosas norueguesas erguidos nos séculos XI e XII. Em amarelo, os beneditinos, seguidos pelos cistercienses em vermelho, os agostinianos em marrom, os premonstratenses em preto e os hospitalários em verde. O mapa do canto superior direito mostra a região em torno de Niðaróss, enquanto o inferior esquerdo mostra a região que circunda Bergen. Por fim, no canto inferior direito, um recorte de Oslo e suas cercanias. A presença maciça das ordens da Igreja próximas aos grandes centros do reino (Bergen, Oslo e Trondheim) influenciou diretamente a percepção política e religiosa das elites e do povo norueguês.

A guerra civil norueguesa do século XII: os problemas sucessórios

Com a morte de Sigurðr, *o cruzado*, Magnús, seu filho, assumiu o reino como seu único sucessor. Porém, Haraldr *gille*, meio-irmão de Magnús, um pretendente ao trono que foi desconsiderado por Sigurðr, proclamou-se rei em 1130, na mesma data que o irmão, e eles reinaram conjuntamente[138].

[138] HELLE, Knut. The Norwegian kingdom: succession disputes and consolidation *In*: HELLE, Knut

Esta prática deitava raízes no antigo costume de que os filhos homens de um rei anterior, legítimos ou não, poderiam reclamar o trono, uma vez que fossem aceitos em uma assembléia distrital. Os Þings com encontros em cidade, como Eyraþing em Trondheim (cidade de santo Óláfr), alcançaram especial prestígio na época[139].

Caso um pretendente ao trono dispusesse de apoio militar suficiente, a aclamação não poderia ser refutada. Um caso clássico é a aclamação do rei Valdemar I como rei pelo Borgarþing em 1165[140].

Naquela época, um rei não conseguia fazer seu poder ser sentido por toda Noruega ao mesmo tempo. O controle direto era exercido apenas na porção do reino em que ele e sua *hirð* dominavam. Nas demais localidades, o governo era exercido por homens ligados ao rei por laços de lealdade, como os *lendir menn*, o estrato superior da hierarquia real[141].

Sendo assim, o co-reinado era uma solução pacífica para um problema de governança prático. Todavia, tal recurso não se mostrou possível para Magnús e Haraldr. O primeiro expulsou seu meio-irmão em 1134. Este, por sua vez, retornou com apoio dinamarquês no início ano seguinte e atacou Magnús em Bergen, torturou e mutilou o irmão[142]:

> Então os homens do rei Haraldr alcançaram o navio, e o rei Magnús foi capturado: ele esteve sob custódia do rei Haraldr por algum tempo enquanto seu caso foi discutido [...] Após a discussão, o rei Magnús foi cegado e castrado, e o bispo Reinaldr de Stavanger foi enforcado fora de Hólm, próximo à catapulta[143].

Inicialmente as guerras civis englobavam grupos de *lendir menn* e seus apoiadores, unidos por interesses comuns e laços de lealdade. Estes grupos eram determinados pelos laços sanguíneos e relações maritais, ou ainda por laços de "amizade" (relação formada entre iguais por troca de presentes ou favores, ou ainda de um indivíduo com maiores condições de proteção e ajuda a outro indivíduo submetido ao primeiro)[144].

(org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 369-374.

[139] Esta questão foi profundamente tratada no capítulo *As caracterizações do sagrado na monarquia norueguesa* (sécs. X-XII), presente nesta dissertação.

[140] GJERSET, Knut. *History of the Norwegian people*. Vol. 1. New York: AMS Press, 1969, p. 360.

[141] HELLE, *op. cit.* p. 369-374, nota 138.

[142] *Ibid*., p. 369-374.

[143] Þá kómu menn Haralds konungs á skipit, ok var þá Magnús konungr tekinn, ok var þá i gæzlu Haralds konungs um hríð. Var þá ráðit um hans mál. Eptir þetta var Magnús konungr blindaðr ok geldr, en Reinaldr biskup af Stafangri var hengðr úti í Hólmi við valslönguna (*Fagrskinna*, 95).

[144] HELLE, *op. cit.* p. 369-374, nota 138.

As alianças entre reinos nórdicos eram úteis para conseguir sobrepujar os adversários em força. No caso dinamarquês, havia a antiga querela quanto ao controle de Viken, no Sul da Noruega, que era prometida cada vez que um pretendente norueguês ia ao reino vizinho procurar apoio militar. Tais alianças eram cimentadas com casamentos, e algumas esposas foram importantes nas matérias políticas entre os reinos nórdicos[145].

Após uma fase expansionista com Magnús Olafsson, Haraldr Sigurdsson e Magnús *kyrre*, a aristocracia tendeu a política do reino, que enfatizava a honra e a riqueza na forma de butim e tributo. Após o ímpeto cruzadístico de Sigurðr *Jorsalafári*, os *lendir menn* estavam cheios de si, hábeis militarmente e com apetite de poder[146].

Sendo assim, o interesse aristocrata foi unido à ambição dos pretendentes ao trono. Para conseguir maior apoio, a população do extrato inferior que vivia nas piores condições foi incentivada a apoiar um ou outro lado[147].

A princípio, os interesses regionais e antagonismos condicionaram as guerras civis. Após a morte de Magnús, seus dois filhos, Inge e Sigurðr, foram aclamados como reis em Viken e Trøndelag, respectivamente, além de Eysteinn, um filho ilegítimo de Haraldr que vivia na Escócia, que foi aclamado no Eyraþing[148].

Com quatro reis co-reinantes, as particularidades regionais afloraram: havia uma tendência geral a refutar o poder régio a partir de outro distrito, que pressionava os distritos e as populações vizinhas[149].

Os particularismos regionais determinaram a transição de facções com poucos vínculos para grupos mais estáveis (*flokkar*), que dispunham de nomes próprios, força militar permanente e que tomavam seus próprios reis quando o monarca anterior morria[150].

Entrementes, este período foi concomitante com a criação do poema *Geísli* (*Raio de sol*, c. 1152), composto pelo poeta e clérigo islandês Einarr Skúlason (c. 1090-1160) em virtude da transladação do corpo de santo Óláfr para a nova catedral de

[145] GJERSET, *op. cit.*, p. 360, nota 140.
[146] HELLE, *op. cit.* p. 369-374, nota 138.
[147] GJERSET, *op. cit.*, p. 364-370, nota 140.
[148] HELLE, *op. cit.* p. 369-374, nota 138.
[149] LARSEN, Karen. *A History of Norway*. Princeton: Princeton University Press for the American-Scandinavian Foundation, 1950, p. 143-146.
[150] HELLE, *op. cit.* p. 369-374, nota 138.

Niðaróss. O autor era descendente de Egill Skallagrimsson (séc. IX-X), famoso guerreiro e poeta islandês[151].

Einarr provavelmente nasceu nas cercanias de Borgarfjörður, na última década do século XI. Em 1114 ele já servia o rei Sigurðr, quando deu início a carreira de *skaldr* cortesão. Em 1143 ele retornou à Islândia, pois seu nome consta numa lista dos clérigos que viviam na ilha. A posição de seu nome sugere que ele retornou ao distrito natal[152]. Ele compôs posteriormente algumas *drapur* para os reis noruegueses entre 1150 e 1160 além do *Geísli*.

A partir destes dados fragmentários é de suas composições é possível afirmar que o poeta não deixou de visitar a Islândia mas viveu a maior parte de sua vida na Noruega, onde serviu a três reis: Sigurðr *Jórsalafari* (c. 1090-1130), Haraldr *gilli* († c. 1136) e os filhos do último, especialmente Eysteinn Haraldsson (c. 1125-1157), a quem serviu com tamanho esmero que alcançou o status de líder de suas forças militares domésticas[153].

O poema foi declamado pela primeira vez na presença dos três governantes co-reinantes (Eysteinn, Sigurdr e Inge), além do primeiro arcebispo norueguês, Jón Birgerson. O *Geísli* foi composto na métrica *dróttkvætt* e é o poema mais antigo deste gênero com conteúdo cristão e o mais longo e bem preservado deles: ele conta ao todo com 71 estrofes e 530 versos[154].

Juntamente com a *Privilegiebrev*, a *Historia Norwegie* e a *Passio et miracula beati olaui*, esta composição faz parte da tradição histórica e literária em torno da fundação e da consolidação do arcebispado da Noruega e das tentativas de fortalecer o reino a partir de uma união entre o clero e a monarquia.

A ascensão de Magnús Erlingsson (1156-1184) ao trono da Noruega.

Um destes grupos apoiou o rei Inge após a morte de Haraldr *gille*. A coligação unia *lendir menn* com amplo suporte em Vestlandet e em Viken, e aos poucos ela forjou um dos grandes "partidos" do conflito:

---

[151] Uma abordagem minuciosa com base no *Geisli* pode ser observada no capítulo *A biografia sagrada de santo Óláfr*, presente nesta dissertação.

[152] CHASE, Martin. Introduction *In*: _____. *Einarr Skúlason's Geisli*: a critical edition. Toronto: Toronto University Press, 2005, p. 8-10.

[153] Einarr Skúlason *In*: LECHE, V. et alli (ed.). *Nordisk Familjebok: Konversationslexikon och realencyklopedi*. Uggleupplagan. 7. Egyptologi – Feinschmecker. Stockholm: Nordisk familjeboks förlags aktiebolag, 1907, p. 59.

> Magnús e Erling recebiam um forte apoio de homens poderosos e de todos os demais. O rei [Magnús] era amado e popular, e o *jarl* [Erlingr] era poderoso e sábio, enérgico e vitorioso, e eles governavam toda a terra. Havia muitos ali, grandes e pequenos, aqueles que desejassem seu mal, especialmente na comunidade de Trondheim, no Norte da terra. Mas o arcebispo Eysteinn, aquele que controla todo o Norte, era um grande amigo do rei Magnús, e assegurava para ele toda força[155].

Após ajudar a eliminar os irmãos do rei que apoiavam, Inge morreu em uma batalha em 1161, o que levou o grupo a apoiar o infante Magnús Erlingsson como seu sucessor (1161-1184). Ele era descendente de Sigurðr, *o cruzado* por parte de sua mãe, Kristin (c.1125-1179). Além disso, ele era filho de Erling *skakke* (Erling, *o inclinado*, c.1115-1179)[156], um *lendr maðr* do Oeste norueguês que liderava este grupo político[157].

Kristin era prima de Valdemar I (c.1131-1182), rei dinamarquês interessado no controle na região de Viken. Além desta ajuda, Erling foi apoiado pelo arcebispo de Niðaróss Eysteinn (ou Øystein) Erlendsson (†1188)[158]. Este clérigo pertenceu a uma linhagem nobre da Noruega e foi encaminhado para os estudos em Saint-Victor, em Paris. Após a ordenação, Eysteinn serviu como administrador na corte do rei da Noruega Inge *Krokrygg* (Inge, *o corcunda*, c.1135-1161)[159].

Indubitavelmente ele atuou como padre paroquial em Konghelle, na diocese de Oslo, durante a década de cinquenta, quando teve contato com alguns monges agostinianos com vínculos com a abadia de Wellow em Grimsby, em Lincolnshire. Este

---

[154] CHASE, *op. cit.*, p.16-20, nota 152.

[155] Magnús ok Erlíngr höfðu í þenna tíma kikinn styrk af ríkismönnum ok af allri alþýðu; var konúngr vinsæll ok ástsæll en jarl var ríkr ok vitr, harðráðr ok sigrsæll; voru þar öll landráðin er hann var. öfunduarmenn átii hann marga bæði ríka or órika, ok var mest [at þvi norðr í land i þrædalögdum. En Eysteinn erkibiskup, er norðr þar stýrði öllu fólki, var hinn mesti ástvin Magnúss konúngr, ok hélt þar öllum styrk undir hann (*Sverris saga*, 3).

[156] **Erling *skakke*** (Erling, *o inclinado*, c.1115-1179) alcançou grande reputação após tornar-se cruzado junto do *jarl* Rögnvaldr Kali Kolsson (c. 1100-1158) das Orkney. Os dois lutaram juntos no Mediterrâneo entre 1152 e 1155, e após um ferimento no pescoço por um muçulmano ele recebeu a alcunha de *inclinado*, pois passou a pender a cabeça para o lado. Erling visitou ainda a Terra Santa, Constantinopla e Roma. Ele se casou com Kristin, a filha de Sigurðr *Jorsalafári*. Ele era o guardião do rei Inge e foi um dos líderes de seus *lendir menn* até a morte de seu protegido em 1161. Graças ao prestígio alcançado, Erling influenciou a eleição de seu filho, Magnús Erlingsson, ao cargo de rei da Noruega (GJERSET, Knut. *History of the Norwegian people*. Vol. 1. New York: AMS Press, 1969, p. 360-384).

[157] HELLE, *op. cit.* p. 369-374, nota 138.

[158] *Id*.

[159] BAGGE, Sverre. Nordic Students at Foreign Universities *In*: *Scandinavian Journal of History*, vol. 9, nr. 1, 1984, p. 3-4. **Inge *krokrygg*** (Inge, *o corcunda*, c. 1135-1161) foi rei da Noruega a partir de 1136 até a sua morte. Durante a infância de Inge e de seus meio-irmãos Magnús Erlingsson e Sigurðr *Jórsalafari*, eles foram aclamados reis em *Þingar* diferentes (assembleias distritais), e seus tutores se uniram contra Sigurðr Magnusson *slembe* (Sigurðr, *o diácono*, †1139), o assassino de seu pai. Eles se tornaram co-reinantes até a sua morte, o que encadeou o período conhecido como *A era da guerra civil* norueguesa (MUSSET, Lucien. *Les peuples scandinaves au moyen age*. Paris: Université de France, 1951, p. 198).

convívio, além do possível contato com os beneditinos de Munkholmen (Norte de Trondheim, c.1100) podem ter sido importantes no futuro deste clérigo[160].

Quando o arcebispo Jon Birgersson faleceu em fevereiro de 1157, Eysteinn foi prontamente indicado para o cargo. Contudo, ele assumiu a condição de *archiepiscopus* apenas três ou quatro anos depois, após uma viagem que empreendeu para Roma. O norueguês foi consagrado pelo próprio papa Alexandre III entre 9 de Abril e 14 de Junho de 1161, a única "janela de oportunidade" do período[161].

Em 1161, após a confirmação papal, ele aproveitou a oportunidade para estreitar as relações entre a Santa Sé e o arcebispado de Niðaróss. A principal contribuição do arcebispo aconteceu durante a guerra civil da Noruega, pois apoiou e coroou Magnús Erlingsson (1154-1184)[162] como rei em c. de 1163[163].

Ao apoiar um candidato ao trono, Eysteinn desafiou diretamente o outro pretendente, Sverrir Sigurðarson (c.1148-1202)[164], que venceu seu adversário em 1184. Sem apoio e temendo por sua vida, o arcebispo fugiu para a Inglaterra e excomungou o novo monarca[165].

O exílio deste clérigo secular deve ter ocorrido pouco após a *Batalha de Hevolden* (27 de Maio de 1180) de maneira clandestina. Graças aos contatos entre o

---

[160] NYBERG, Tore. *Monasticism in North-Western Europe, 800-1200*. Aldershot: Ashgate, 2000, p. 70-145.

[161] DUGGAN, Anne. The english exile of archbishop Øystein of Nidaros (1180-83) *In*: HOUTS, Elisabeth van & NAPRAN, Laura (eds.). *Exile in the Middle Ages*: selected proceedings from the International Medieval Congress, University of Leeds. Brepols: Turnholt, 2004, p. 125-126.

[162] **Magnús Erlingsson** (1156-1184) foi rei da Noruega durante a *guerra civil*. Filho de um homem nobre com uma filha de **Sigurðr Jórsalafari**, Magnús foi o candidato preferido de Eysteinn e o primeiro rei a ser coroado na Noruega, quando dispunha de apenas sete (ou oito) anos. Ele permaneceu rei até ser derrotado na *Batalha de Kalvskinnet* (1179) e na *Batalha de Fimreite* (1184), onde sucumbiu ante a seu adversário e futuro monarca, Sverrir Sigurðarson (c. 1148-1202) (BAGGE, Sverre. Propaganda, ideology and political power in Old Norse and European historiography: a comparative view *In*: L'historiographie médiévale en Europe. *Éditions du CNRS*, 1991, p. 199-208).

[163] MAILLEFER, Jean Marie. Nidaros *In*: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten. *Medieval Scandinavia*: an encyclopedia. Oxford: Routledge, 1993, p. 1022.

[164] **Sverrir Sigurðarson** (c.1148-1202) foi um dos mais importantes governantes da história norueguesa. Ele assumiu a liderança de um grupo rebelde, os *Birkebeinar*, durante os conflitos contra o rei Magnús Erlingsson. Após a morte de Mágnus em 1184, Sverrir se tornou o governante único da Noruega. Ele se tornou famoso ao ser excomungado ao menos duas vezes (c. 1180 e 1194), e outra guerra civil liderada pelos *Baglar* (ou *Baglerne*), o outro grupo rebelde, desencadeou a sua morte em 1202 (GATHORNE-HARDY, Geoffrey Malcolm. *A royal impostor*: King Sverre of Norway. London: Oxford University Press, 1956).

[165] "E Agostinho, arcebispo de Nidaros, não acordou com a eleição do presbítero Sverre. Ele abandonou sua arquidiocese e veio para a Inglaterra, e excomungou o presbítero Sverri. Deve ser ainda dito que o rei Magnús foi o primeiro rei coroado no reino da Noruega" ("Et Augustinus Nidrosiensis Archiepiscopus noles aliquam facere subie electionem Swerra presbyter Archiepiscoparum suum reliquit, & venit in Angliam, & excommunicauit Swerre presbyterum. Est autem sciendum quod iste Magnum rex, primus fuit rex coronatus de regno Norweiae.")(ROGERI DE HOVEDEN. Annalium pars posterior *In: Rervm Anglicarvm Scriptores Post Bedam Praecipvi:* Ex Vetvstissimis Codicibvs manvscriptis nvnc primvm in lvcem editi. Frankfurt, 1601, p. 600).

clero inglês e as casas monásticas instaladas na Noruega, ele conseguiu refúgio, ao que tudo indica, em Yorkshire e/ou Lincolnshire[166].

Durante sua estada na Inglaterra, Eysteinn instalou-se entre 1180 e 1182 na *abadia vacante*[167] de São Edmundo em Suffolk como convidado do rei. Durante sua estada nesta casa, foi recebido pelo monarca e auxiliou na escolha do novo prior. Em seguida, assumiu a diocese vacante de Lincoln por c. de vinte quatro semanas em 1182. Nas duas ocasiões ele recebeu largos estipêndios mensais da bolsa régia, igualáveis ao repasse fornecido ao abade de Suffolk (20 libras), valor dez vezes maior a o destinado a um cavaleiro comum ao ano[168].

Eysteinn não abandonou o exercício do arcebispado enquanto permaneceu no reino vizinho. Ao que tudo indica, o afastamento propiciou uma fase de ampla produção intelectual, pois vários documentos da história política e eclesiástica norueguesa foram provavelmente concluídos no período, pelas mãos do clérigo ou sob sua direta supervisão. Entre eles, é possível ressaltar a *Historia Norwegie*, a *Privilegiebrev*, os *Canones Nidrosienses*, a *Passio et miracula beati olaui*, a **Gullfjær*[169] e uma série de missivas entre o arcebispo e o papa.

As últimas fontes, por sua vez, demonstram o esmero de Eysteinn pelo exercício da função arquiepiscopal. Em nenhum momento ele comentou seu afastamento com Alexandre III, e questionava o herdeiro de são Pedro sobre questões administrativas para gerir Niðaróss como, por exemplo, a dispensa de consanguinidade a partir do quinto grau concedida aos habitantes de uma ilha a doze dias de viagem da Noruega[170].

A tarefa intelectual do arcebispo, por sua vez, posiciona a sé metropolitana norueguesa como um centro literário escandinavo em c.1200. Para Lars Boje Mortensen, a oposição entre a monarquia e o clero simplifica demais as relações político-religiosas, uma vez que os altos dignitários da Igreja local eram, em sua

---

[166] DUGGAN, *op. cit.*, p. 109-115, nota 161.

[167] As abadias, como grandes centros da fé cristã junto com as catedrais, foram fundadas na Idade Média por iniciativa régia ou de ricos proprietários rurais. Quando o posto de abade ficava vago, os laicos solicitavam ao senhor responsável pela fundação do mosteiro que indicasse um novo líder dos monges. Porém, o rei, como o protetor nominal da Igreja no reino, agia muitas vezes na nomeação dos abades. Esta prática permaneceu muito comum na igreja inglesa até a instituição da *Magna Carta* em 1215 (Custody of Vacant abbeys *In*: *MAGNA CARTA*: Legend and legacy. Tradução e comentários por William F. Swindler. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965, p. 330-331).

[168] DUGGAN, *op. cit.*, p. 109-112, nota 161.

[169] O asterisco (*) indica que o trabalho está perdido, mas sua existência é confirmada pelas referências nos trabalhos que sobreviveram. Um caso semelhante ao **Gullfjær* é a **Hryggjarstykki*, considerada a primeira saga régia escrita (JAKOBSSON, Ármann. Royal Biography *In*: McTURK, Rory (org.). *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. London: Blackwell, 2005, p. 389).

[170] British Museum, *Codex Vitellius E XIII*, fol. 216b.

maioria, filhos de nobres que estavam imbuídos de valores guerreiros. Além disso, este arranjo binário oculta o papel das dioceses e arquidioceses como centros institucionais das elites do reino: tal condição só foi alcançada pela presença das melhores bibliotecas nos conjuntos arquidiocesanos e a vizinhança composta por homens influentes[171].

Mortensen forneceu ainda outras evidências para sua hipótese. Segundo o historiador norueguês, Sverre desejava que a arquidiocese mantivesse sua prerrogativa independente do conflito, como forma de diminuir o interesse dinamarquês em seu reino. Para tanto, dispunha de livros em seu arsenal que foram usados na composição do *En tale mot biskopene* (*Discurso contra os bispos*, c.1200), que citava o textos teológicos como o *Decretum Gratiani* e os escritos de Agostinho para mostrar que a excomunhão do rei foi injusta[172].

Por fim, Mortensen propôs que os clérigos e monges que escreviam os documentos legais e "históricos" da Noruega eram filhos da elite local, *i.e.*, estavam imbuídos dos valores militares intrínsecos daquele grupo. Sendo assim, o propósito destes trabalhos era fornecer a primeira versão escrita de autoconsciência e autocongratulação da elite norueguesa. A fraca circulação das obras, para o historiador norueguês, é um indício que enfraquece o argumento da oposição discursiva entre a monarquia e a Igreja, que propagandeavam com o intuito de convencer um "terceiro grupo", fosse ele um mal definido "povo" ou alguma opinião externa[173].

Outrossim, o "período inglês" transformou Eysteinn num amplo promotor do culto de são Tomás, *o mártir*, na Escandinávia. É possível que o arcebispo tenha conhecido o colega em vida e visitado seu túmulo em 1182, após a eleição na abadia de Suffolk. Eysteinn e Tomás também compartilhavam algumas semelhanças: foram arcebispos, seculares, amigos dos cistercienses, regularam cânones e eram próximos da abadia de Saint-Victor em Paris. Ademais, ambos defendiam a dignidade eclesiástica e foram perseguidos pelos seus reis[174].

O arcebispo de Niðaróss foi igualmente responsável pela construção básica da *Ordo* litúrgica metropolita, que introduzia por último as festividades de são Tomás, *o mártir*. A presença deste santo confessor na Escandinávia pode ser sentida não somente na liturgia, mas também na literatura e na arquitetura: a *Thómas Saga Erkibyskups* foi

[171] MORTENSEN, Lars Boje. The Nordic archbishoprics as literary centres around 1200 *In*: FRIIS-JENSEN, Karsten & SKOVGAARD-PETERSEN, Inge (eds.). *Archbishop Absalon of Lund and his world*. Roskilde: Roskilde museums forlag, 2000, p. 133-142.
[172] *Ibid*., p. 142-145.
[173] *Ibid.*, p. 133-157.

composta na Islândia no século XIII, e o santo inglês foi venerado na abadia instalada pelo colega nas cercanias da arquidiocese norueguesa.

Imagem 1: a "caixa de Tomás Becket" está aos cuidados da Igreja de Hedalen, em Valdres, Oppland. Após a popularização da santidade de Tomás, *o mártir*, e da peregrinação ao seu santuário, sua devoção se espalhou pela Escandinávia sob a aprovação do arcebispo de Nidaróss Eysteinn. A caixa foi esculpida em madeira e forrada com placas metálicas, forjada num modelo que mescla estilos da Europa Nórdica. Na parte superior se destaca uma cruz que se assemelha a fusão da *Cruz de Lorena*, da *Cruz patriarcal* e da *Cruz celta*. Na parte central, cenas da vida e do martírio de Tomás Becket, além da representação da adoração de Cristo, da devoção a são Jorge e santo Óláfr. A caixa foi elaborada em c.1250. **Fonte**: Norsk Folkemuseum (2012).

Por fim, a catedral de Trondheim foi reformada sob os auspícios do arcebispo conforme o estilo gótico a partir de 1183, como um impressionante eco da capela da Trindade de Canterbury, que abrigava o túmulo de são Tomás[175]. Neste mesmo ano, Eysteinn se reconciliou com o rei norueguês e retornou a sua arquidiocese, onde permaneceu como autoridade suprema da Igreja regional até sua morte, em 1188[176].

Tamanho empenho na promoção deste santo inglês tinha um provável significado simbólico. Eysteinn via no colega de ofício um modelo de santidade diferenciado de são Edmundo ou santo Óláfr. Sendo assim, ao incentivar a devoção ao santo inglês de origem clerical e com qualidades diferenciadas, o arcebispo da Noruega visava o fortalecimento da posição eclesiástica frente aos poderes seculares.

---

[174] DUGGAN, *op. cit.*, p. 125, nota 161.
[175] DUGGAN, *op. cit.*, p. 125, nota 161.
[176] MAILLEFER, *op. cit.*, p. 1022, nota 163.

Imagens 2 e 3: A igreja medieval de são Tomás de Filefjell em Oppland não mais existe, o que prejudica a interpretação deste relicário. Contudo, tudo indica que o templo serviu como um túmulo e local de peregrinação local com conexões e relíquias de procedência desconhecidas. O objeto foi elaborado e esculpido em madeira com pintura a ouro, além de placas de ouro arrebitadas na madeira. A decoração superior é caracteristicamente nórdica com elementos celtas. Na parte central superior, cinco indivíduos foram dispostos, com santo Óláfr ao centro, sentado no trono em posição de majestade. Na porção central inferior, uma cena da crucificação de Cristo. Nas laterais foram representados ainda outros dois santos, incluindo Tomás, *o mártir*. As extremidades foram decoradas com pinturas em padrões geométricos. O relicário foi elaborado entre 1250 e 1300. **Fonte:** Pilegrimsspor (2012).

Igualmente, o culto de são Tomás, *o mártir* impedia a disputa entre a monarquia e o clero por seu emprego simbólico, pois tratava-se de um exemplo das disputas entre o *sacerdortium* e o *sæculum* no período de vida de Eysteinn. O contexto do metropolitano norueguês e a situação política do reino foram compatibilizados a favor da veneração do santo inglês.

Sendo assim, a Igreja local podia empregá-lo a seu bel prazer, sem dividir com os monarcas o disputado imaginário em torno de santo Óláfr, o principal santo da Noruega, embora nunca tenha prescindido da primazia do culto olafiano. Ao que tudo indica, a associação entre são Tomás e santo Óláfr manteve-se na pauta arquiepiscopal também no século seguinte, como atestam alguns relicários noruegueses (imagens 1 e 2).

***

Duas obras latinas destacam-se das demais nesta fase e foram escritas pelo arcebispo Eysteinn, ou estiveram sob sua supervisão direta. Vale ressaltar o contexto de elaboração e transmissão deste legado escrito antes de prosseguir com o contexto político-religioso da Noruega no século XII.

A primeira delas chama-se *Historia Norwegiæ* (c. 1150-1200) que inicia, após um breve prólogo, com a descrição geográfica da Noruega e da Groenlândia, seguida por uma rápida abordagem dos costumes lapões.[177] Também comenta a respeito das ilhas Orkney, das Hébridas, das Faroe e, finalmente, da Islândia.

O restante do texto narra a história norueguesa, desde sua origem legendária, com a dinastia Ynglingar, até o retorno do rei e mártir Óláfr Haraldsson para a Noruega em 1016. A fonte dedica uma desproporcional atenção aos reis missionários, pois se direciona, em maior parte, aos feitos dos reis missionários Óláfr Tryggvason e Óláfr Haraldsson.

O único manuscrito sobrevivente da *Historia Norwegiæ* (intitulado *Ystoria Norwegie*) é de propriedade privada do conde de Dalhousie e encontra-se no castelo de Brechin, na Escócia. O documento também é conhecido como *Panmure codex*. Ele possui atualmente 35 folhas com oito textos históricos, sete em latim e um em *inglês escoto*[178]. Três dessas histórias abordam a Noruega e o condado norueguês das Orkney[179].

Alguns estudiosos atribuem a existência do documento a uma ordem do último conde das Orkney, William Sinclair, que exerceu seu título entre 1434-1470. No entanto, não é possível estabelecer uma conexão entre esse nobre e os documentos que abordam a ilha e a Noruega, embora se saiba que existiu uma cópia em Kirkwall, nas

---

[177] Os **lapões**, também conhecidos como *sami*, são um povo seminômade, com aparência mongólica, que pertencem ao grupo lingüístico ugro-finlandês. Eles não compartilham os costumes e tradições dos povos germânicos da Escandinávia, e vivem há vários séculos no extremo norte da Europa setentrional (DERRY, Thomas Kingston. *The History of Scandinavia*: Norway, Sweden, Denmark, Finland and Iceland. Minnesota: Minnesota Press, 2000, p. 9).

[178] O ***inglês escoto*** (ou ***inglês escocês***, ou ainda ***scots***) é algo difícil de precisar: o termo tenta conglomerar línguas escocesas variadas que derivam historicamente do inglês antigo. Stuart-Smith descreveu o *inglês escoto* como "um continuum bipolar linguístico", que teria o escocês numa ponta e o inglês padrão praticado na Escócia. Esta variação do inglês seria o fruto dos contatos frequentes entre a Inglaterra e a Escócia, sobretudo após o influxo de ingleses do Norte no território vizinho a partir do século XII. O primeiro grande texto literário em *scots* foi o *The Bruss* (1375) de John Barbour (c.1320-1395), poeta que escreveu um encômio ao rei Robert *the Bruce* (1274-1329), monarca escocês entre 1306 e 1329 (STUART-SMITH, Jane. Scottish English: phonology *In*: KORTMANN, Bernd & SCHNEIDER, Edgar W. (eds.). *A Handbook of Varieties of English*: A Multi-Media Reference Tool. Vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter, 2004, p. 47-48).

[179] *A HISTORY OF NORWAY AND THE PASSION AND MIRACLES OF THE BLESSED ÓLÁFR*. Traduzido e comentado por D. e I. Devra Kunin. Editado por Carl Phelpstead. Text Series XIII. London: Viking Society for Northern Research, 2001, p. ix-x.

Orkney, durante a primeira metade do século XV. Esse texto foi usado como base para compilar a genealogia dos condes das ilhas. Provavelmente o documento das Orkney deu origem à cópia escocesa da *Historia Norwegiæ*[180].

Acredita-se que o escritor do *Panmure codex* era um nativo da Escócia, fato constatado pela ortografia dos nomes nórdicos à moda escocesa. As controvérsias sobre a composição do manuscrito limitam-se aos anos 1440-1510. Contudo, os estudiosos acreditam que o texto original da *Historia Norwegiae* foi escrito entre 1170 e 1230.

Infelizmente não sabemos ao certo a origem de todos os textos que influenciaram a composição da *Historia Norwegiæ*. A única certeza é a influência da *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (c. 1068-1075), redigida por Adam de Bremen, pois a organização dos textos são muito semelhantes.

Os especialistas divergem quanto às outras obras que inspiraram a *Historia*: alguns acreditam na *konunga aevi*, de Ari Þorgilsson (c. 1067-1148)[181]; outros conjecturam sobre um texto norueguês perdido e desconhecido. Porém a possibilidade de um texto desaparecido e ignorado ter influenciado a *Historia Norwegiæ* perdeu crédito nos últimos anos, pois a admissão dessa hipótese afirmaria a existência de uma escola histórica norueguesa independente, algo considerado pouco provável.

Alguns estudos recentes sobre a *Historia Norwegiæ* apontam uma relação estreita entre a obra e o estabelecimento do arcebispado de Niðaróss (atual Trondheim) entre 1152-1153. De acordo com essa perspectiva, a obra foi redigida para convencer o papa Adriano IV (1154-1159)[182] de que a Noruega era digna de receber seu próprio arcebispado.[183]

Além dessa hipótese, as novas contribuições para o tema sugerem que a interrupção da narrativa no processo de conversão da Noruega seria um forte indício de

---

[180] *A HISTORY OF NORWAY...*, *op. cit.*, p. xi, nota 179.

[181] **Ari Þorgilsson**, ou Ari *fróði* (Ari, *o Sábio*), foi o primeiro cronista de destaque na história islandesa. Ele estudou na escola de Haukadalur como aluno de Teitur Ísleifsson (filho de Ísleifur Gissurarson, o primeiro bispo da Islândia). Os textos remanescentes de Ari nos sugerem que ele conhecia as crônicas latinas, mas, ao mesmo tempo, foi influenciado pela tradição oral islandesa. Ele redigiu o *Íslendingabók* (*Livro dos islandeses*), narrativa em nórdico antigo sobre as várias famílias que se assentaram na Islândia. (BENEDIDIKTSSON, Jakob. Íslendingabók *In*: PULSIANO, Phillip; WOLF, Kirsten. *Medieval Scandinavia*: An Encyclopedia. Oxford: Routledge, 1993, p. 332-333).

[182] **Nicholas de Breakspear** (c. 1100-1059) foi educado na Abadia de Santo Albano, na Inglaterra. Ele se integrou ao mosteiro como clérigo logo que atingiu a maioridade e, em 1137, ascendeu ao título de abade. O zelo reformista de Nicholas o levou várias vezes a Roma, o que atraiu a atenção do papa Eugênio III (1145–1153), que o indicou ao bispado de Albano em dezembro de 1149. Entre 1152 e 1154, ele foi núncio apostólico papal e organizou a arquidiocese de Niðaróss. Além disso, criou a diocese de Hamar (Noruega) e organizou o assentamento de Gamla Upssala (Suécia) como centro metropolitano. Em 1154, Nicholas foi eleito papa e recebeu o nome de Adriano IV (Adrian IV *In*: BUNSON, Matthew. *OSV's Encyclopedia of Catholic History*. Indiana: Our Sunday Visitor Publishing, 2004, p. 47).

que a fonte que chegou até nós é incompleta. Nesse ínterim, outro texto sobre a vida de santo Olavo, intitulado *Passio et miracula beati Olavi*, seria a segunda parte da *Historia Norwegiæ*.

Muitos estudos foram dedicados à autoria da obra. A corrente tradicional acredita que o autor foi um norueguês que habitou as Órcades, viajou para a Dinamarca e, foi educado na França ou mais provavelmente na Inglaterra. Ao passo que os revisionistas sobre o assunto acreditam que o autor da obra foi Eysteinn Erlendsson, futuro arcebispo de Niðaróss. A *Historia Norwegiæ* seria um trabalho jovem complementado com a *Passio et miracula beati Olavi*, hoje atribuída a Eysteinn.[184]

Ademais, os novos estudos acreditam que a *Historia Norwegiæ* serviu como texto divulgador para a fixação do arcebispado. A proposta da obra é diametralmente oposta à oferecida por Adam de Bremen na *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Esta última defendia a supremacia do arcebispado da cidade germânica sobre as dioceses setentrionais européias. Se essa hipótese for considerada, a datação da obra seria anterior à proposta pela maioria dos estudiosos, e seria fixada entre os anos 1152-1153.

Os últimos eruditos que estudaram esse assunto merecem crédito quando atribuem a autoria da *Historia Norwegiæ* ao arcebispo Eysteinn. Graças aos indícios encontrados no documento, nota-se que o compositor da obra conhecia a *Eneida* de Virgílio[185], além da obra de Solinus[186] (conhecida como *Collectanea rerum mirabilium*, *De mirabilibus mundi* ou *Polyhistor*, c. 200).

A exuberância do texto e a influência da *Vulgata* na *Historia Norwegiæ* sugerem que o autor foi um grande conhecedor da Bíblia, se comparado a outros monges do período, o que reforça a indicação da autoria atribuída a Eysteinn.[187]

Quanto às edições modernas da obra, P. A. Munch (1810-1863) foi o primeiro a fazê-lo em 1850. A primeira tradução do texto foi oferecida trinta anos depois por

---

[183] *A HISTORY OF NORWAY…*, *op. cit*., p. x-xvii, nota 179.
[184] *A HISTORY OF NORWAY…*, *op. cit*., p. xvii-xx, nota 179.
[185] **Publius Vergilius Maro** (70-23 a.C.), também chamado tardiamente de Virgílio, foi um poeta clássico romano. As principais composições desse escritor épico são as *Bucólicas*, as *Éclogas* e, finalmente, a muito conhecida *Eneida*. Esta última refere-se a Enéias, que fugiu para a Itália após a guerra de Tróia e tornou-se o antepassado do povo romano (ROSS, D. O. *Aeneid*: A readers guide. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 120-124).
[186] **Gaius Julius Solinus** (séc. III-IV) foi um gramático latino e compilador. Ele compôs a *Collectanea rerum mirabilium* (*Coleção das Maravilhas*) em homenagem a Oclatinius Adventus, cônsul romano em 218. Essa obra apresenta uma breve descrição dos aspectos históricos, sociais, religiosos e naturais do Império Romano (KISH, George. *A Source Book in Geography*. Harvard: Harvard University Press, 1978, p. 131-132).
[187] *A HISTORY OF NORWAY…*, *op. cit*., p. xx-xxii, nota 179.

Gustav Storm (1845-1903). Em seguida, no início do século XX, foi lançada uma série de traduções para a língua inglesa[188].

***

Outra importante obra do período foi a *Passio et miracula beati olaui* (c.1170), texto que apresenta uma história textual complexa. Essencialmente há duas versões em latim: a mais curta, intitulada *sancti Olavi regis et martyris*, que se encontra disponível na edição da *Monumenta historica Norwegiæ* de Storm (1880); e a mais longa, chamada de *Passio et miracula beati olaui*, editada por Metcalfe (1881). Os eruditos se referem a primeira como *Acta Olavi* e a segunda como *Passio olavi*[189].

A versão mais curta foi amplamente disseminada na forma de lições para a festa do dia de Santo Óláfr, e pode ser encontrada em muitos manuscritos e nas primeiras fontes impressas da França, Inglaterra, Alemanha e Escandinávia[190].

A versão mais antiga da *Acta Olavi* veio à luz após a edição de Storm, em 1901: um *Legendarium* de um mosteiro beneditino de Anchin, próximo a Arras, o MS Douai 295, de c. 1200. Storm, porém, utilizou como base o *Codex Bodecensis* (c. 1400), que pertencia aos cânones agostinianos em Böddeken, na diocese de Paderborn. Esta obra foi perdida após a edição dos bollandistas da *Acta sanctorum* (*Julii* VII, 124-27). Dois outros manuscritos do mesmo período são o sueco *Liber Laurentii Odonis* de c. 1400 (Dresden, Sächsische Landesbibliothek MS A182) e uma legenda de c. 1500-12, o *Codex Neoclaustrensis*, escrito por um cânone agostiniano de Bordesholm, na diocese de Slesvig[191].

Storm tomou o *Gamal Norsk Homiliebok* (*Livro de homilias da antiga Noruega*) como parâmetro para a forma original e os elementos da *Acta Olavi*, que se assemelha a edição da *Acta sanctorum* e as lições do *Breviarium Nidrosiense* (Paris, 1519), além de outros breviários impressos[192].

A *Acta Olavi* começa com uma breve história da vida de Óláfr, mas se concentra nas paixões. Os estudiosos do tema chamam este início tanto de *vita* quanto de *passio*.

---

[188] *A HISTORY OF NORWAY…*, *op. cit.*, p. x, nota 179.
[189] *Ibid.*, p. xxvi-xxvii. Uma abordagem densa com base na *Passio olaui* pode ser observada no capítulo *A biografia sagrada de santo Óláfr*, presente nesta dissertação.
[190] *Ibid*., p. xxvii.
[191] *Id*.
[192] *Ibid*., p. xxvii-xxviii.

Seja como for, utilizarei o critério de Metcalfe, que a intitulou de *vita*[193]. Portanto, a *vita* é seguida por uma coleção de vinte histórias milagrosas. Vale lembrar que Storm deixou lacunas em sua edição, pois não inseriu cinco histórias milagrosas presentes no *Gamal Norsk Homiliebok, mas* ausentes de qualquer fonte latina que ele conhecia[194].

Metcalfe publicou em 1881 uma edição da mesma narrativa, a *Passio et miracula beati Olaui*, a partir de um manuscrito desconhecido por Storm, o *Corpus Christi College (CCC) Oxford* MS 209 (c. 1200). Este texto era muito maior: apresentava as cinco histórias que Storm não identificou nas fontes latinas que dispunha, além de mais duas que só estão presentes neste documento[195].

Logo após a publicação da *Passio Olaui*, teve início um debate sobre a prioridade entre as fontes. Metcalfe saiu em defesa de seu trabalho: alegou que a *Acta Olavi* era uma abreviação posterior da *Passio Olavi*. Para Sigurðr Nordal, a *Passio Olavi* foi abreviada por ser muito grande para propósitos litúrgicos, dando origem a *Acta Olavi*. Phelpstead, porém, acredita que a *Passio Olavi* é uma expansão posterior da *Acta Olavi*, pois não faria sentido um texto para fins litúrgicos ignorar os sete últimos milagres[196].

O CCC MS 209, da Abadia de Fountains, é um claro e bem preservado manuscrito redigido em pele de foca, e contém cinco textos religiosos copiados por diversos escribas. A *Passio Olavi* ocupa os fólios 57-90, precedida por duas obras de Santo Agostinho e seguida por dois textos com conexões particulares com a abadia. Os erros nos nomes escandinavos é um indício que o autor não era de origem nórdica. A obra foi provavelmente copiada na Inglaterra no início do século XIII[197].

A curiosa conexão entre o santo norueguês e a abadia de Fountains, fundada em 1132, pode ser explicada por sua relação com a casa irmã em Lyse (Lysekloster), vinte milhas ao Sul de Bergen, que foi fundada em 1146. O interesse pelo protomártir

---

[193] Optei pela escolha de Metcalfe graças à diferença entre os gêneros nas narrativas santorais anglo-saxãs, das quais a *Passio Olaui* é herdeira. Assim, a *vita* dispõe sobre um indivíduo bem nascido, que manifesta precocemente sua vocação santa ao realizar vários milagres. Ao perceber que a morte se aproxima, o personagem santo reúne seus discípulos e seguidores para morrer calmamente, e seu túmulo transforma-se num local sagrado, responsável por outros milagres. A *Passio*, por sua vez, envolve um indivíduo nobre de nascimento, que aceita o Cristianismo e morre pela fé num território pagão após ser martirizado. Como prova da santidade, o túmulo deste missionário transforma-se num local de milagres como prova de santidade e do reconhecimento divino. Apesar das semelhanças, é possível enquadrar Óláfr no segundo caso, i.e., na *Passio* (PIECK, Michael. Saints' lives - a typical christian genre *In*: _____. *Old English Prose*: passio and Vita - Two concepts of Saint's life in Anglo-Saxon England. Munich: Grin, 2011, p. 8-9).

[194] *A HISTORY OF NORWAY…*, *op. cit*., p. xxvii-xviii, nota 179.

[195] *Ibid*., p. xxviii.

[196] *Ibid*., p. xxviii-xxix.

norueguês na abadia de Fountains deve ter fomentado a relação entre os dois mosteiros[198].

A *Passio Olavi* pode ser dividida em quatro partes: 1) a vida de Óláfr, 2) as vinte primeiras histórias de milagres atribuídos ao santo norueguês, 3) uma atualização dos milagres da primeira coleção, 4) um "tratado adicional" compilado pelo bispo Eysteinn (*Augustinus episcopus*) que inclui milagres nos quais ele estava envolvido ou que ele ouviu de primeira mão[199].

Aarno Malin chamou a atenção dos especialistas em 1920 para um fragmento de um breviário finlandês que apontava a *Passio Olavi* poderia ser maior que a edição de Metcalfe baseada no CCC MS 209. O manuscrito identificado por Malin apresentava três milagres que não estavam presentes na *Passio Olavi* ou no *Gamal Norsk Homiliebok*, inclusive sobre um cavaleiro inglês ("Miles quidam de Britannia"), mas que está registrado nos manuscritos de Douai, Rawlinson e Bordesholm, além dos manuscritos vernaculares posteriores[200]. Como Phelpstead mencionou,

> O texto no manuscrito de Douai e no fragmento de Helsinki termina com uma seção final que também é encontrada na conclusão das narrativas milagrosas no vernacular *Antigo Livro de Homilías Norueguês*. Malin argumentou convincentemente que, mais do que uma interpolação posterior, este história milagrosa adicional pertence ao texto original[201].

***

O arcebispo Eysteinn comungava da mesma coligação de Erling *skakke*, motivo pelo qual direcionou sua ação política e religiosa neste sentido. Sendo assim, enquanto estes aliados representavam os interesses aristocráticos de Vestlandet e Viken, os opositores do rei concentravam-se em Trøndelag, Opplandene (no interior de Østlandet) e na porção Sudeste de Viken (atual Bohuslän)[202].

Erling *skakke* conseguiu derrotar a maioria dos grupos opositores ao reinado de seu filho entre 1160 e 1170. Sua sorte durou até que os remanescentes dos *Birkibeinar* ("pernas de bétula"), derrotados severamente por Magnús em 1177, unirem-se sob o

---

[197] *A HISTORY OF NORWAY…*, *op. cit.*, p. xxx, nota 179.
[198] *Id.*
[199] *Id.*
[200] *Id.*
[201] The text in the Douai manuscript and the Helsink fragment ends with a concluding section which is also found at the end of the miracles stories in the vernacular Old Norwegian Homily Book. Malin argues convincingly that rather than being a later interpolation this additional miracle story belonged to the original text (*A HISTORY OF NORWAY…*, *op. cit.*, p. xxx, nota 179).

comando do rei Sverre, trazido das Faroes e aclamado como filho do rei Sigurðr Haraldsson. Sob seu comando, os *Birkibeinar*, composto por grupos de homens de baixo extrato social das regiões periféricas de Østlandet, desenvolveram-se como um dos "partidos" mais fortes das guerras civis norueguesas[203]:

> Estes homens [os *Birkebeinar*] vieram uma segunda vez até Sverri, trazendo cartas do rei Knútr e do *jarl* Birgi [...] Não obstante, Sverri percebeu a falta de meios para a grandeza dos desígnios pretendidos, e mais uma vez recusou o pedido daqueles homens. Eles então chamaram a atenção para as últimas palavras do *jarl* Birgi e ofereceram-lhe duas escolhas óbvias: ele poderia preferir ter piedade da causa ou observar os profundos problemas dos seus homens: "pela causa de teu pai nós perdemos nossos pais e irmãos, assim como todos os nossos parentes, e nós não temos terra em qualquer lugar onde possamos viver pacificamente. E agora nós oferecemos nosso labor a ti, mas você prefere desprezar a nós e a nossa honra"[204].

O conflito entre Magnús e Sverre foi descrito detalhadamente na *Sverris saga* (c.1200), obra composta inicialmente a pedido do rei homônimo. Conforme a fonte, ele pesou as duras palavras daqueles homens e aceitou liderá-los, dando início ao grupo opositor a Magnús e Erling.

As regiões controladas por cada rei eram convocadas no *leiðangr* anual e tomavam parte de grandes batalhas navais e terrestres. Apesar da morte de Magnús em 1184, a oposição a Sverre continuou, sobretudo por iniciativa episcopal: com o levantes dos *Baglar* ("cruzados"), liderados pelo bispo de Oslo Nikolas Arnesson (c.1150-1225) em 1196, e com o apoio do arcebispo exilado de Niðaróss Eirik Ivarsson , sucessor de Eysteinn Erlendsson[205].

O clero enfrentou duramente o rei Sverri, como reação as tentativas de limitar a liberdade da Igreja: os bispos acompanharam seu arcebispo no exílio, Sverri foi excomungado pouco depois e, em 1198, o papa Inocêncio III marcou com interdito as porções da Noruega que apoiavam o rei. Apesar da oposição eclesiástica e dos *Baglar* até a sua morte, Sverri paulatinamente foi alcançando o controle sobre o período mais longo de guerra civil no reino[206].

---

[202] HELLE, *op. cit.* p. 369-374, nota 138.
[203] *Id*.
[204] Nú komu þessir menn í annat sinn aptr til Sverris við bréfum Knúts konúngs ok Birgis jarls [...] En þóat þeir lokkaði hann [við þessu fargr mæli, þá sá hann eigi at síðr sín vaneifni til svá mikils ráðs, ok neitaði hann þeirra bæen. þá minnsturst þeir ályktarorða Birgis jarls, ok báðu hann þá um il kosti kjósa: hvárt hann vildi heldr þeirra máli miskunna, eðr eiga af þeim van skjótra vandræða, ok segja á þá leið: vér höfum lengi þjónat yðrum frædum, látit feðr vára ok bræðr ok náliga alla frædr, ok friðlöndin fyrir sakir föður þins; ok nú bjóðumst vér allir en í vandann fyrir sjálfan þij; en þú vill fyrirlíta bæði oss ok sæmð þína sjálfs (*Sverris saga*, 9).
[205] *Sverris saga*, 115-135.
[206] HELLE, *op. cit.* p. 369-374, nota 138.

As caracterizações do sagrado na monarquia norueguesa (sécs. X-XII)

O estabelecimento da monarquia norueguesa ocorreu de maneira tardia quando comparado ao continente. Enquanto os ostrogodos, os visigodos, os francos e os lombardos realizaram essa tarefa com séculos de antecedência, sendo os últimos seus parentes mais próximos, a primeira menção do *norðvegr konungr* (lit. "rei do caminho do Norte") ocorreu apenas no século IX com Haraldr inn *hárfagri*[207].

Por se tratar de um processo moroso em relação aos demais, é preciso ressaltar suas singularidades, ou seja, sopear e manifestar esse fenômeno que permanece recôndito a boa parte dos estudiosos da realeza européia medieval. A Antropologia e a História já consumaram o aspecto diferenciado das sociedades fronteiriças, que recebem influências mútuas e forjam um amálgama em relação aos centros das tradições[208].

Esse estudo permite um balanço da recepção ou não desses costumes, dos processos de significação locais e das adaptações necessárias para que ela se realizasse. Desse modo, formou-se uma área de interpenetração cultural, que mesclava elementos estrangeiros com características da cultura local[209].

Contudo, a efetivação dessa tarefa é extenuante, não apenas pelas características circunstanciais ou pelos aspectos sacros inerentes da realeza germano-escandinava, ou ainda pela escassez de indícios primevos: sem dúvida, a lógica própria daqueles homens dificulta deveras o esforço do cognoscível, o que em muitas ocasiões resulta em erros crassos e/ou interpretações superficiais[210].

Além dos entreveros promovidos pela distância temporal, não se deve ignorar o problema de objetividade das fontes. Boa parte do legado monárquico inicial da Noruega do qual dispomos atualmente foi registrada séculos depois dos acontecimentos, apesar dos meios peculiares de conservação da literatura escandinava graças à proeza

---

[207] As pesquisas arqueológicas e literário-comparativas apontam que este reino abrangia um pequeno território e submetia muito menos homens do que foi registrado posteriormente nas *sagas* (KRAG, Carl. The early unification of Norway *In*: HELLE, Knut (org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 184-201).

[208] LE GOFF, Jacques. Centro/Periferia *In*: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (Orgs). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. 1. São Paulo: Edusc, 2006, p. 201-218.

[209] BEREND, Nora. Medievalists on the frontier *In*: _____. *At the gate of Christendom*: Jews, Muslins and 'Pagans' in Medieval Hungary. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 6-16.

[210] COSTA, Ricardo da. Para que serve a História? Para nada... *In*: *SINAIS - Revista Eletrônica* 03 (01), Junho, 2008, p. 43-70 (www.indiciarismo.net/sinais).

métrica e metafórica dos *skalds*[211]. Todavia, a dificuldade para interpretar os poemas repousa parcialmente no zelo dos compositores, uma vez que o afastamento temporal não nos confere garantias de uma interpretação *ipsis litteris* dos poemas[212].

Outrossim, a perda de boa parte desses registros merece nota não apenas pelo efeito do tempo, mas também pela cristalização que a escrita confere. No bojo dessa questão, a seleção do que merecia ser legado à posteridade ia além das preferências estéticas ou de conteúdo, ou seja, é preciso enfatizar as escolhas políticas na sobrevivência dos fragmentos do passado por parte dos escribas e de seus benfeitores[213].

Outro fator digno de nota foi a prevalência de registros prosaicos, e não poéticos, compostos principalmente na grande *Era das sagas* (c. 1180-1280)[214]. Portanto, houve um esforço de reinterpretação e ressignificação do passado independente das razões do compositor, elas vão além das motivações políticas na escolha da produção textual que sobreviveria[215].

Todavia, as tribulações provocadas pela limitação dos indícios não impossibilitam o trabalho do historiador. Ao criticar a parcialidade de Saxo Gramático (c. 1150-1220)[216] a favor dos islandeses, Georges Dumézil não ignorou a importância da *Gesta Danorum* (c. 1210):

> Não se deve concluir destas considerações que Saxo é um testemunho ruim. Mesmo que o fosse, continuaria sendo, não obstante, um testemunho necessário, uma vez que suas fontes desapareceram em grande parte e só são acessíveis através dele. Mas está longe de ser esse o caso, e o objetivo do presente trabalho é mostrar, num ponto importante, com que substancial esforço, pelo contrário, Saxo contribuiu, por vezes, para a nossa documentação mitológica[217].

---

[211] Os **skalds** ou escaldos (nor. ant. *skaldr*) eram poetas das cortes escandinavas. Sua produção foi a base de boa parte das narrativas que dispomos hoje do mundo viking (HOLMAN, Katherine. Skaldic Poetry *In*: _____. *Historical Dictionary of the Vikings. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, No. 11*. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 249-250).

[212] CLUNIES ROSS, Margaret. Circumstances of Recording and transmission: Poetry as quotation *In*: _____. *A history of old Norse poetry and poetics*. London: DS Brewer, 2005, p. 40-68.

[213] ANDERSSON, Theodore Murdock. Introduction *In*: _____. *The growth of medieval icelandic sagas (1180-1280)*. Cornell: Cornell University Press, 2006, p. 1-19.

[214] ANDERSSON, *op. cit.*, p. 1-19, nota 213; CLUNIES ROSS, *op. cit.*, p. 40-41, nota 212.

[215] ANDERSSON, *op. cit.*, p. 1-19, nota 213.

[216] **Saxo Gramático** (c. 1150-1200) era um clérigo a serviço de Absalon, bispo de Roskilde entre 1158e 1192 e arcebispo de Lund entre 1178 e 1201. Proveniente de uma família guerreira, Saxo compôs a *Gesta Danorum* (c. 1210) em homenagem ao seu povo, uma narrativa que aborda desde o passado mítico danês até os feitos coetâneos dos reis dinamarqueses (HOLMAN, Katherine. Saxo Grammaticus *In*: _____. *Historical Dictionary of the Vikings. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, No. 11*. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 236-237).

[217] DUMÉZIL, Georges. Introdução *In*: _____. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 11.

Desse modo, a escassez documental não impede a tarefa de entrever o passado, mas a torna mais complexa. A comparação entre fontes é desejável, se possível. Na ausência dos testemunhos escritos, os indícios arqueológicos podem substituí-los, embora esses recursos também não estejam isentos de parcialidade[218].

Nesse caso, o ofício da História carece de cuidados especiais para que o esforço intelectual não se perca. Logo, o rigor metodológico no trabalho com as fontes é vital nesse sentido. Ademais, boa parte dos empecilhos supracitados podem se tornar maiores de acordo com as limitações do método utilizado pelo historiador.

Portanto, empreguei em boa medida a abordagem comparativa para cotejar os indícios. Nesse ínterim, ressaltei as características sugeridas por Jacques Le Goff ao analisar a monarquia francesa, pois, conforme Jacques Revel, a comparação, nesse caso, pode facilitar sobremaneira a compreensão dos componentes sagrados da monarquia norueguesa[219]. Porém, não generalizarei seu uso ao empregar as fontes e a bibliografia mais específicas do universo nórdico.

As três dimensões da realeza germano-escandinava

De maneira geral, o estudo da realeza germano-escandinava é concretizado a partir de três aproximações possíveis: com foco na realeza guerreira (*Heerkönigtum*), na realeza tribal ou popular (*Volkskönigtum*), e, por fim, na realeza sagrada (*Heiliges Königtum*). Todavia, a interdependência desses pontos de vista, algumas vezes tomados como tipos de monarquia, inibe as diferenças entre os aspectos régios. Como tentei demonstrar neste trabalho, certos elementos pertenciam às três esferas e/ou serviam como meios de transição entre um foco e outro[220].

---

[218] STTAFORD, Pauline. Sources *In*: _____ (Org.). *A companion to the early Middle Ages*: Britain and Ireland, c.500-c.1100. London: John Wiley and Sons, 2009, p. 23-37.

[219] LE GOFF, Jacques. Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X^{e} au XIII^{e} siècle *In*: BOUREAU, Alain & INGERFLOM, Claudio Sergio. *La royauté sacrée dans le monde chrétien*. Paris: EHESS, 1992, p. 19-28; REVEL, Jacques. La royauté sacrée: elements pour un débat *In*: BOUREAU, Alain & INGERFLOM, Claudio Sergio. *La royauté sacrée dans le monde chrétien*. Paris: EHESS, 1992, p. 7-18.

[220] Worlmald, por sua vez, sugeriu que a realeza escandinava passou de uma realeza tribal (*Volkskönigtum*) para a realeza militar (*Heerkönigtum*), posição também partilhada por Rory McTurk. Contudo, considerei a proposta de interdependência de Vestengaard mais completa e compatível com os indícios fornecidos pelas fontes, como apresentado em seguida. A primeira interpretação também é perigosa, pois pode fomentar a classificação social em níveis evolutivos, postura bastante criticada pelos antropólogos atualmente (VESTENGAARD, Elisabeth. A note on Viking Age Inauguration *In*: BAK, János M. *Coronations*: Medieval and Early Modern monarchic ritual. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 119; McTURK, Rory. Kings and kingship in Viking Northumbria *In*: The Thirteenth International Saga Conference. Durham: Durham University, 2006. Disponível em

A primeira menção à realeza guerreira provém da *Germania* (c. 98) de Tácito (c. 55-110)[221], que assim determinou a função régia e sua ênfase belicosa:

> Os reis são escolhidos pela nobreza, os *duces* pela virtude [...] É desonroso para o príncipe ser excedido em bravura no campo de batalha pelos seus soldados, como é desonra para estes, em iguais circunstâncias, não igualar o príncipe em valor. É, porém, acima de tudo, opróbrio e covardia sobreviver ao seu chefe morto na peleja [...]A munificência dos chefes é alimentada pela guerra e pelo saque. Mais facilmente se deixarão persuadir pela necessidade de provocar o inimigo, de se exporem aos ferimentos ou mesmo à morte do que pelas vantagens do cultivo das terras e pela promessa das abundantes colheitas. Demais, afigurar-se-ia-lhes objeção e poltronaria adquirir as coisas com o suor do rosto, se o podem conseguir ao preço de sangue[222].

Conforme o autor, o destaque no aspecto belígero sobrepunha o interesse pela agricultura, pois era preferível obter algo pela espada a alcançá-lo com o próprio esforço. Além disso, o romano ressaltou a importância da valentia para os guerreiros e para o rei com ênfase no coletivo, pois o príncipe e os seus homens deveriam ser igualmente bravos. Caso o líder morresse, os guerreiros deveriam compartilhar sua sorte para não serem reputados como covardes. Por fim, o termo escolha (*sumo*) envolvia desde características objetivas até qualidades subjetivas, que eram demonstradas principalmente no campo de guerra. Logo, essa interpretação mescla tanto elementos da realeza guerreira quanto da realeza popular.

A importância do coletivo foi enfatizada também na tradição germânica posterior. Jordanes (séc. VI)[223], ao descrever uma vitória dos godos sobre os romanos, afirmou que

> Então os godos, que estavam alertas, tomaram as armas, e venceram os romanos no primeiro enfrentamento, no qual pereceu o *dux* Fusco, e

---

www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/home.htm Acesso em 05 jun 11; WORMALD, C. Patrick. Viking studies; whence and whither? *In*: FARRELL, R.T. (ed.). *The Vikings*. London: Phillimore, 1982, p. 128-53.

[221] **Tácito** (c. 55-110) foi um grande historiador latino nascido no sul da Gália. Ele se mudou para Roma após ter sido reconhecido como orador e empreendeu uma carreira como senador. Tácito era também um amigo íntimo de Plínio *o jovem* (c. 61-112). Além da obra *Germania*, Tácito escreveu o diálogo *De Oratoribus*, a *Agricola*, uma biografia de seu pai adotivo, a obra *Historia*, que cobre os fatos entre 69 e 96 d.C, e a obra *Annales*, que sobreviveu incompleta (MOLINA, Luis. TACITUS, Cornelius *In*: TRAVER, Andrew G. *From polis to empire, the ancient world, c. 800 B.C.-A.D. 500*: a biographical dictionary. London: Greenwood, 2002, p. 370-371).

[222] Reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt [...] Cum ventum in aciem, turpe principi virtute vinci, turpe comitatui virtutem principis non adaequare. Iam vero infame in omnem vitam ac probrosum superstitem principi suo ex acie recessisse [...] Materia munificentiae per bella et raptus. Nec arare terram aut exspectare annum tam facile persuaseris quam vocare hostem et vulnera mereri. Pigrum quin immo et iners videtur sudore adquirere quod possis sanguine parare (TACITUS, *Germania*, VII, XIV. Tradução disponível em www.ricardocosta.com. Acesso em 05 jun 11).

[223] **Jordanes** (séc. VI) foi secretário de um líder "bárbaro" e ele mesmo era secretário de um general godo no exército romano do Leste. Seu pai e seu avô tinham nomes germânicos, o que sugere sua ascendência alana ou goda (GILLETT, Andrew. Jordanes (Wrote c. 554) *In*: SCHULMAN, Jana K. *The rise of the medieval world, 500-1300*: a biographical dictionary. London: Greenwood, 2002, p. 256-257).

> saquearam o espólio de seu castro militar. Pela magnanimidade da vitória, eles chamaram seus chefes, que pareciam vencer pelo **desígnio da fortuna**, não como puros homens, mas como semideuses, ou seja, *Æ*sir[224].

Os heróis godos foram apresentados somente após este feito (IORDANES, *De origine actibusque Getarum*, XIV, 79). Esse caso é ainda mais claro que o anterior, uma vez que a vitória foi alcançada não por intermédio de um homem, mas de todo o povo[225]. Contudo, a sorte dos líderes envolvia os seus e, dessa forma, eles puderam vencer por uma característica dos chefes que beirava a divindade (*semideos*). Seja como for, a ênfase maior repousa na realeza popular e guerreira, pois foi a ação dos godos que possibilitou a ascensão da monarquia e sua posterior comparação com os deuses.

Entre os lombardos, por sua vez, o acaso e a simpatia dos deuses de maneira mais explícita determinaram o sucesso desse povo. De acordo com a *Historia Langobardorum*,

> A tradição refere-se neste ponto a uma fábula ridícula: os vândalos foram perante Godan [Wodan] para pedir-lhe a vitória sobre os vinilos, [e] aquele respondeu que ele daria a quem visse primeiro ao sair do Sol. Então, segundo a narrativa, Gambara foi ante a Frea [Frigg], a esposa de Godan, e lhe pediu a vitória para os vinilos; Frea aconselhou-a que as mulheres dos vinilos soltassem seus cabelos sobre a face como barbas, [e] que se apresentassem com seus maridos cedo de manhã e se colocassem, para que Godan os visse, para o Leste, o lado que ele costumava olhar por uma janela. Assim fizeram, e quando o Sol saiu e Godan olhou para o Oriente, disse: "Quem são esses *longobardos* [barbas longas]?" Então Frea sugeriu que ele outorgasse a vitória a quem ele havia nomeado. E dessa maneira Godan concedeu a vitória aos vinilos[226].

---

[224] Tum Gothi haut segnes reperti arma capessunt primoque conflictu mox Romanos devincunt, Fuscoque duce exstincto, divitias de castris militum spoliant, magnaque potiti per loca victoria, jam proceres suos, quorum quasi fortuna vincebant, non puros homines, sed semideos, id est Ansis, vocaverunt (IORDANES, *De origine actibusque Getarum*, XIII, 78).

[225] Apesar das questões de etnicidade que envolvem os povos do período das migrações, é preciso lembrar os objetivos para a redação da *De origine actibusque Getarum*: uma grande narrativa "nacional", i.e., de um povo com origem e destino privilegiados. A narrativa culmina, assim, num evento específico, o nascimento de uma criança com sangue romano e godo, que simboliza a assimilação ou fusão combatida pelo imperador Justiniano (GOFFART, Walter. Jordanes and his three histories *In*: _____. *The narrators of barbarian history (a.d. 550-600)*: Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 20-110.

[226] Refert hoc loco antiquitas ridiculam fabulam: quod accedentes Wandali ad Godan victoriam de Winilis postulaverint, illeque responderit, se illis victoriam daturum quos primum oriente sole conspexisset. Tunc accessisse Gambaram ad Fream, uxorem Godan, et Winilis victoriam postulasse, Freamque consilium dedisse, ut Winilorum mulieres solutos crines erga faciem ad barbae similitudinem componerent maneque primo cum viris adessent seseque a Godan videndas pariter e regione, qua ille per fenestram orientem versus erat solitus aspicere, collocarent. Atque ita factum fuisse. Quas cum Godan oriente sole conspiceret, dixisse: "Qui sunt isti longibarbi?". Tunc Fream subiunxisse, ut quibus nomen tribuerat victoriam condonaret. Sicque Winilis Godan victoriam concessisse (PAULUS DIACONUS. *Historia Langobardorum*, I, 8).

Paulo Diácono (c. 720-800)[227] ofereceu-nos um importante testemunho para essa questão, mesmo sem acreditar na anedota. A intervenção de Wodan (ou Óðinn) era essencial para que a vitória fosse alcançada, sem ignorar, contudo, a necessidade da participação de todos os vinilos para obter a mercê odínica.

Contudo, a relação entre a sorte, a realeza e a divindade entre os lombardos provém da *Origo gentis Langobardorum*, uma das fontes de Paulo. A mesma narrativa foi descrita na fonte com uma informação crucial, que foi suprimida na *Historia Langobardorum*: "Et erat cum eis mulier nomine Gambara, habebatque duos filios, nomen uni Ybor et nomen alteri Agio; ipsi cum matre sua nomine Gambara principatum tenebant super Winnile." ("E com eles [os vinilos] havia uma mulher chamada Gambara, que tinha dois filhos, Ybor e Ágio; e com sua mãe chamada Gambara, eles tinham a soberania sobre os Vinilos")[228]. Portanto, Gambara e seus filhos governavam seu povo, e a intervenção da matrona junto aos deuses uniu diretamente os três focos da realeza (guerreira/popular/sagrada).

A união entre a realeza e o deus Wodan tornou-se ainda mais explícita com o rei seguinte, Agilmundo, monarca lendário desse povo. Conforme a *Origo gentis Langobardorum*, ele pertencia à raça de Gunginus (*ex genere Gunginus*) e foi tomado rei pelos recém-nomeados lombardos[229]. O nome da cepa em questão, por sua vez, apresenta o mesmo radical da lança desse deus, Gungnir[230]. As antigas histórias e poesias nórdicas demonstram como a sorte da batalha era decidida pela direção que a lança divina apontava, e os guerreiros ofereciam seus inimigos como um tributo a Wodan ao atirar lanças sobre as cabeças, deus também conhecido como *geirs dróttin* ("o senhor da lança")[231]. Dessa forma, o rei lombardo vinculou-se ao clã odínico, e a lança

---

[227] **Paulo Diácono** (c. 720-800) nasceu na Cividale del Friuli em c. 720. Ele era descendente de uma família de estirpe nobre que acompanhou o rei Alboíno durante a invasão da Itália, em 568. Paulo foi educado numa escola da sua cidade e, quando jovem, foi enviado para Pavia, onde viveu entre 740 e 750. Ele tornou-se diácono em meados do século e talvez até mesmo monge: o jovem friuliano abandonou os privilégios cortesãos e seguiu para Monte Cassino. Paulo foi um dos eminentes membros da *Schola palatina* da corte carolíngia, de 782 a 787, período em que escreveu a *Historia Langobardorum*. Ele seguiu para Monte Cassino, onde morreu no final do século VIII (FIORIO, Jardel Modenesi. Os Lombardos, Paulo Diácono e a Historia Langobardorum *In*: _____. *Mito e Guerra na Historia Langobardorum*. Vitória: DLL-UFES, 2011, p. 8-9).

[228] *Origo gentis Langobardorum*, I.

[229] *Origo gentis Langobardorum*, II.

[230] HEDEAGER, Lotte. Migration period europe: the formation of a political mentality *In*: NELSON, Janet L. & THEUWS, Frans (eds.). *Rituals of power*: from late antiquity to the early Middle Ages. London: Brill, 2000, p. 22-23.

[231] PATTON, Kimberley Christine. "Myself to Myself": the Norse Odin and divine autosacrifice In: _____. *Religion of the gods*: paradox and reflexivity. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 220-225.

logo tornou-se um símbolo daqueles monarcas, um sinal que a fortuna divina estava a seu lado e a favor de seu povo [232].

A filiação divina também está presente entre os anglo-saxões. De acordo com Beda (c. 672-735)[233], dois reis anglos eram filhos de Woden (Óðinn):

> Os primeiros *duces* foram dois irmãos, Hengist e Horsa, dos quais Horsa, que foi posteriormente assassinado em batalha pelos Bretões, foi enterrado nas partes orientais de Kent, onde há um monumento que carrega seu nome. Eles eram filhos de Victgilsus, cujo pai foi Vecta, filho de Woden; estirpe da qual os reis de muitas províncias deduzem sua origem[234].

Diferente das anedotas anteriores, a filiação dos anglos aos deuses não é adotiva ou apenas uma alcunha, mas de "sangue". A linhagem divina, conforme o historiador da *gentis anglorum*, ainda abastecia outras terras com seus filhos. Essa genealogia oculta, entre outros fatores, uma tradição relevante: os reis de origem germano-escandinava estavam relacionados ao funcionamento das coisas, como boas colheitas. Assim, estes reis manifestavam o poder divino e eram capazes de agir sobre a natureza[235]. Qualquer rei incapaz de manifestar esses dons estava em desfavor perante os deuses e sua morte e substituição era uma forma de reestabelecer a ordem natural para o bem dos homens.

O mesmo princípio encontra-se na tradição norueguesa mesmo em tempos relativamente cristãos. Conforme a *saga Óláfs kyrra* (*saga de Ólafr, o gentil*, c. 1230), "Um daga Ólafs konungs var mikit ár í Noregi ok margföld gœzka, ok um engis manns ævi var jafngott í Noregi sem hans, síðan er var Haraldr konungr hárfagri" ("Nos dias do rei Ólafr houve excelentes colheitas, além de muitas coisas boas na Noruega, e na vida de nenhum homem na Noruega houve tempos tão bons desde os dias do rei Haraldr hárfagri")[236].

---

[232] HEDEAGER, *op. cit.*, p. 23, nota 230.

[233] **Beda** (c. 672-735), citado muitas vezes como *Bede venerabilis* (*Venerável* Beda), foi um monge no mosteiro de Wearmouth-Jarrow na Northumbria. Ele foi o responsável por escrever uma enorme matéria de livros sobre a gramática latina, a cosmologia, a métrica, a álgebra, a exegese bíblica, a hagiografia e, por fim, a história. Beda é o nome mais conhecido da tradição escolar latina que floresceu durante os séculos VII e VIII no Norte da atual Inglaterra. Ele compôs a *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (*A história eclesiástica do povo inglês*, c. 731), uma crônica desde a conversão dos anglo-saxões (séc. VI) até os dias de vida do autor (DAY, David. *In*: SCHULMAN, Jana K. *The rise of the medieval world, 500-1300*: a biographical dictionary. London: Greenwood, 2002, p. 57-59).

[234] Duces fuisse perhibentur eorum primi duo fratres Hengist et Horsa; e quibus Horsa postea occisus in bello a Brettonibus, hactenus in orientalibus Cantiae partibus monumentum habet suo nomine insigne. Erant autem filii Uictgilsi, cuius pater Uitta, cuius pater Uecta, cuius pater Uoden, de cuius stirpe multarum prouinciarum regium genus originem duxit (BEDA, *Historiam Ecclesiasticam Gentis Anglorum*, Liber primus, I, 15).

[235] BLOCH, Marc. As origens do poder curativo dos reis: a realeza sagrada nos primeiros séculos da Idade Média *In*: _____. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Cia das Letras, 2005, p. 71-72.

[236] *Saga Óláfs kyrra*, 8.

Ólafr *kyrre* (*Ólafr, o gentil*, c. 1050-1093)[237] ficou conhecido por dar prosseguimento à política de seu pai, além de agir como um legislador rigoroso. De acordo com a saga homônima, ele era amado pelo povo, que foi extremamente acossado no passado pela guerra e pela rapina. Suas atividades como promotor da ordem e da justiça, portanto, foram recompensadas com o apreço dos seus súditos e com excelentes colheitas e bons tempos. Ao agir com equidade e "inclinado à paz durante todo seu reino, amante da gentileza e da moderação de todas as maneiras"[238], ele conseguiu o favor divino que não apenas cobria seus atos, mas todo seu povo.

A importância da fertilidade proporcionada pelo líder e/ou rei estava presente desde o período pagão na Noruega. Hallfreðr Ottárson alude na *Hákonardrápa* a importância do *jarl* Hákon de Lade neste processo:

> O sagaz *domador-do-corcel-do-vento* [Óðinn/Hákon] atrai sob si com a verdadeira *linguagem da espada* [batalha] a *desamparada esposa de Þriði de cabelos de pinheiro* [Jörð]. Assim, eu acredito que o *célebre distribuidor* [Hákon] - a terra está sob aquele que *diminui-o-laço-do-pescoço* [Hákon] – relutará muito para deixar a *esplêndida irmã de Auðr* [Jörð] sozinha. O confronto foi depois consumado pelo *sábio-governante amigo íntimo dos reis* [Hákon]; uniu a árvore-que-cresce à *única filha de Onar* [Jörð]. O *guia dos cavalos ancorados* [Hákon] administrou para atrair para si *a noiva de rosto amplo de Báleygi* [Jörð] pela *política do aço* [batalha][239].

Os versos selecionados, rebuscados com vários *kennings* e *heiti*[240], aludem ao domínio de Hákon sobre as terras do Norte. A Noruega – descrita como a esposa de

---

[237] **Ólafr *kyrre*** (Ólafr, *o quieto* ou Óláfr, o *gentil*, c. 1050-1093) esteve presente na *Batalha de Stamford Bridge* (1066), quando o exército norueguês liderado por Haraldr harðráði (Haroldo, *o severo*, c. 1015-1066) foi derrotado pelas forças anglo-saxãs. O reinado de Ólafr foi reconhecido pela fase pacífica que a Noruega viveu, marcada pela aliança entre a monarquia e o clero. A ele também é atribuída a fundação de Bergen, importante cidade norueguesa (Olav 3 Haraldsson Kyrre *In*: Store Norske Lekisikon. Disponível em www.snl.no/.nbl_biografi/Olav_3_Haraldsson_Kyrre/utdypning, acesso em 13 jul 11).

[238] *Saga Óláfs kyrra*, 1.

[239] Ok geir-Rótu gǫtvar | gagls við strengjar hagli | hungreyðǫndum hanga | hléðut, járni séðar. | Grams rúni lætr glymja | gunnríkr, hinns hvǫt líkar, | Hǫgna hamri slegnar | heiptbráðr of sik váðir. | Sannyrðum spenr sverða | snarr þiggjandi viggja | barrhaddaða byrjar | biðkvôn und sik Þriðja. | Því hykk fleygjanda frakna | (ferr jǫrð und menþverri) |ítra eina at láta | Auðs systur mjǫk trauðan. HALLFREÐR ÓTTARSON VANDRÆÐASKÁLD. *Hákonardrápa*, est. 3-6.

[240] O ***heiti*** (pl. *heiti*) era um sinônimo usado na poesia nórdico antiga ao invés da palavra usual. O poeta poderia, por exemplo, substituir *jór* ("corcel") pelo prosaico *hestr* ("cavalo"). Além do tipo prosaico, os *heiti* poderiam ser empréstimos de outra língua (*sinjór*, "senhor", do latim *senior*), ou ainda sinedóques, metonímias ou, mais raramente, metafóricos (*gotnar*, "góticos", para homens ou povo; *stál*, "aço", como sinônimo de batalha; *hríð*, "tempestade", para "ataque, choque maior numa querela"). Havia ainda uma lista extensa de *heiti* usados frequentemente pelos poetas e que se tornaram conceitos, como *sækonungar* ("rei do mar") e outros que envolviam navios e o mar (FAULKES, Anthony. Introduction to the study of Old Norse *In*: _____. *A New introduction to Old Norse*. Vol.2. London: Viking Society for Northern Research, 2007, p. xxix-xxx).

Óðinn, Jörð – foi tomada como mulher pelo *jarl*. O poema iguala o nobre em questão, que reclamava uma descendência divina, ao deus nórdico da batalha[241].

A união entre Jörð e o *jarl*, contudo, não foi descrita em termos amáveis, mas com violência: ele consumou a cerimônia com a *linguagem da espada* e a *política do aço, kennings* da batalha. Esta conquista da terra pela força a partir de conotações poéticas sexuais enalteceu a reputação de Hákon, seu poder e potência para eliminar os adversários e obter tudo que desejasse[242].

Ademais, alguns eruditos consideram o poema de Hallfreðr como uma manifestação explícita do *ιερός γάμος* ("*hieros gamos*", lit. *casamento sagrado*), *i.e.*, a união entre duas deidades que combinavam o caos a ordem. Para os adoradores, certas cerimônias reestabeleciam o laço deífico associado à fertilidade. Deste modo, Hákon, um membro da família dos deuses, pode substituir Óðinn no ritual de união com a terra. Vale ressaltar que a preocupação com a fertilidade era *pivotal* nos cultos noruegueses do período pagão[243].

Porém, Hákon não era um rei, mas um *jarlar*. De forma menos erotizada, o *Ynglingatal* (c.900) de Þjóðólfr de Hvinir (c.860-920), *skaldr* na corte de Rognvaldr *heiðumhœri* (Rognvaldr, *o honradíssimo*, c. 850-930), um pequeno monarca de Vestfold (Sudeste norueguês), extende o mesmo princípio aos reis míticos Vanlandi e Dyggvi:

> Mas para conhecer o irmão de Vilir [Óðinn], o "ser do encantamento" enviou Vanlandi; ali o *nascido da troll* deve trilhar - a comitiva de [ou o hidromel de] Grimhild - sobre o inimigo dos povos [...] Eu não escondo que o corpo de Dyggvi teve para seu prazer a mulher de Glitni, pois pela irmã de Ulfr e Narvi o homem régio deve ter sido escolhido. E o governante de todos os povos de Yngvi Teve a filha de Loki como diversão[244].

De acordo com a *Ynglinga saga* (c.1225), Vanlandi foi um rei que se casou com uma mulher *finn*, mas se esqueceu dela. Para se vingar, Driva, a esposa, solicitou que uma feiticeira de seu povo o levasse para a sua terra ou o matasse. Após realizar um

---

[241] A ascendência divina de Hákon Sigurðarson e, por consequência, dos *jarlar* de Hlaðir (região Centro-Oeste da costa Norueguesa) foi manifesta no *Háleygjatal* (c. 990), poema composto por Eyvindr Finnsson *skáldaspillir* (Eyvindr, *o pilhador de skalds*, séc. X) que, a semelhança da *Ynglingatal*, liga os *jarlar* a Óðinn (STEINSLAND, Gro. Origin Myths and Rulership. From the Viking Age ruler to the ruler of Medieval historiography: continuity, transformations and innovations *In*: BEUERMANN, Ian et alli (eds.). *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages*: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes. Leiden: Brill, 2011, p. 15-67).

[242] ABRAM, *op. cit.*, p. 134-139, nota 20.

[243] ABRAM, *op. cit.*, p. 136, nota 20; STEINSLAND, *op. cit.*, p. 15-67, nota 241.

[244] En á vit Vilja bróður | vitta véttr Vanlanda kom, | þás trollkund of troða skyldi | liðs grímhildr ljóna bága, | ok sá brann á beði Skútu | menglötuðr, es mara kvaldi [...] | Kveðkat dul, nema Dyggva hrør | Glitnis gnó at gamni hefr, | þvít jódís Ulfs ok Narfa | konungmann kjósa skyldi;| ok allvald Yngva þjóðar | Loka mær of leikinn hefr (ÞJÓÐÓLFR ÓR HVINI. *Ynglingatal*, est. 3 e 7).

feitiço que lançou Vanlandi num sono profundo, ele acordou e disse aos seus homens que uma *mara*[245] estava sobre ele: o espírito pressionou sua cabeça e pernas até que ele morresse[246].

No entanto, o que importa na narrativa é que Vanlandi era o irmão de Óðinn com uma *mulher troll* (de origem ugro-fínica, provavelmente), *i.e.*, estabelecia o laço fértil entre a ordem e o caos. Ele, assim como seu pai, casou-se com uma mulher também vinculada ao caos, mantendo o caráter hierogâmico da linhagem.

Dyggvi, por sua vez, uniu-se a filha do deus Loki, Hel, a governante do Niflheim (o "mundo dos mortos"), que também era filha de uma gigante. Assim, Hel era um das figuras monstruosas da mitologia nórdica. O *Ynglingatal*, desta maneira, sugeriu que o rei foi escolhido por esta deusa após a morte[247]. Portanto, a união entre Dyggvi e Hel reestabeleceu o laço hierogâmico presente na tradição dos reis noruegueses, ao unir um ser de origem divina (ordem) com um ser que era fruto de uma união caótica.

Pela descrição e comparando a *Hákonardrápa*, Hel era uma deusa vinculada a terra. A palavra nórdica *hel* era usada mais frequentemente como significado da morte ou do túmulo: *Fara til heljar* ou *drepa mann til heljar*, frases comum para "morrer" ou "matar". Frases como *bidja heljar* ("esperar a morte") e *þykkir eigi betra lif en hel* ("a vida não parece melhor que a morte") a palavra equivale ao uso moderno da "morte"[248].

O costume exposto no *Hákonardrápa* e no *Ynglingatal*, também presente no *Háleygjatal* (c.990) e no *Vellekla* (c.993), encontra precedentes também em Amiano Marcelino (c. 325-391)[249] quanto aos burgúndios, pois

---

[245] A ***mara*** é um espírito demoníaco ou goblin do folclore germânico que "monta" o ventre da pessoa enquanto esta dorme, o que proporciona pesadelos. A *mara* era associada as meninas nascidas pelas mães que não queriam sentir a dor do parto. Além da grande força, ela desaparecia rapidamente, podia transpor grandes distâncias, paredes e portas sem problemas (RAUDVERE, Catharina. Now you see her, now you don't: some notes on the conception of female shape-shifters in Scandinavian traditions *In*: BILLINGTON, Sandra & GREEN, Miranda (eds.). *The concept of the Goddess*. London: Routledge, 1996, p. 41-54). Conforme a *Historia Norwegie*, "Vanlandi, que foi sufocado durante o sono por um demônio, uma espécie de demônio que os noruegueses chamam de mara" ("Wanlanda, qui in somno a dæmone suffocatus interiit, quod genus dæmoniorum norwegico sermone mara vocatur", *Historia Norwegie*, IX).

[246] Ynglinga saga, 16.

[247] LINDOW, John. Hel *In*: _____. *Norse Mythology*: *A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 172.

[248] DAVIDSON, Hilda Roderick Ellis. The conception of the future life *In*: _____. *The road to Hel*: a study of the conception of the Dead in Old Norse Literature. New York: Greenwood, 1968, 83-87. Porém, Davidson não considerou que a morte apresentava qualquer relação com a terra.

[249] **Amiano Marcelino** (c. 325-391) foi um oficial militar de Antioquia que escreveu uma história do Império Romano no quarto século. Ele nasceu na mesma cidade, no seio de uma família grega que dispunha de recursos. Em 354 Amiano tornou-se um membro de destaque à disposição do general Ursicinus. Sob as ordens desse comandante, ele serviu em Nisibis, Milão, Samosata e Amida. O antíoco estava presente na captura desta última cidade, após o seu cerco em plena Pérsia, em 359. Por fim, eledirigiu-se à Roma, onde escreveu sua história. Ao que tudo indica, ele viveu na Cidade Eterna até a sua

> Entre eles seu rei é chamado pelo nome comum de "Hendinos", e de acordo com o rito antigo, sua autoridade era removida se a fortuna titubear na guerra ou se a terra negar uma boa colheita [...] O sacerdote maior entre os burgúndios é chamado de "Sinisto", e [ele] é perpétuo e não está exposto a qualquer discriminação como os reis [estão][250].

Cabia aos homens, portanto, remover o rei que estava em desgraça, para que a vantagem na guerra e as bênçãos da terra voltassem a atender às necessidades humanas. Diferente do sacerdote, o monarca era encarado como o principal responsável por qualquer mal-estar que afligisse seu povo. Ele era, acima de tudo, o intermediário entre os deuses e os homens, a personificação da fortuna popular. A origem ancestral do monarca era uma comprovação de que ele guardava o *heil*[251] de seu povo[252].

Nessa lógica, o rei poderia até ser derrotado em guerra sem perder seu prestígio, pois sua valentia e morte como tributo aos deuses seriam retribuídas pela companhia divina em outra vida. Contudo, um líder perdedor que sobrevivesse à querela era um desventurado, indesejado no além e também na Terra, pois sua permanência na função de líder só traria infelicidade e arrependimento aos seus homens. Como apontou Chaney, "when he has lost his 'luck' and is impotent to secure the divine blessings, his people are justified, even obliged, to do the only thing possible, to replace him with another who can make the office once more effective"[253].

O mitólogo holandês Jan de Vries sugeriu que o papel central da sorte foi originalmente uma diferenciação expressa em Tácito: o *rex* era escolhido pelo nascimento e o *dux* pela virtude (virilidade). Esses dois aspectos régios portavam, por sua vez, funções diferentes junto aos deuses Tiwaz e Óðinn. As funções sacerdotais refletem-se nos aspectos sacralizados do governante centrados em Tiwaz, deus da

---

morte (LEADBETTER, William *In*: TRAVER, Andrew G. *From polis to empire, the ancient world, c. 800 B.C.-A.D. 500*: a biographical dictionary. London: Greenwood, 2002, p. 18-19).

[250] Apud hos generali nomine rex appellatur Hendinos, et ritu veteri potestate deposita removetur, si sub eo fortuna titubaverit belli vel segetum copiam negaverit terra[...] Nam sacerdos apud Burgundios omnium maximus vocatur Sinistus, et est perpetuus, obnoxius discriminibus nullis, ut reges (AMMIANUS MARCELLINUS. *Rerum Gestarum libri qui supersunt*, XXVIII, 14). Esta posição levou alguns eruditos a sugerir que a realeza germânica contava com dois reis: um de caráter militar e outro de cunho sacerdotal (KING, P. D. The Barbarian Kingdoms *In*: BURNS, James Henderson (ed.). *The Cambridge history of medieval political thought*, c. 350-c. 1450. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 152-153).

[251] O ***heil*** era uma imanência divina que propiciava a boa fortuna. O mesmo radical deu origem a palavra *heilag*, que significava um presente sobrenatural de boa fortuna. Os intermediários dessa dádiva transmitiam seus efeitos para os lugares, os objetos ou as pessoas que se relacionavam (GREEN, Dennis Howard. Religion *In*: _____. *Language and History in the Early Germanic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 16-20).

[252] CHANEY, William A. The woden-sprung kings: germanic sacral kingship and divine descent *In*: _____. *The cult of Kingship in England*: the transition from paganism to christianity. Berkeley: University of California Press, 1970, p. 11-12.

ordem e da lei, características demonstradas em Tácito na conjunção de *sacerdos ac rex*[254].

O *dux*, contudo, incorporava a função régia com eixo em Óðinn, deus do elemento criativo e que expressava o papel régio de líder de guerra. Nesses termos, Vries sustentou que a fase de migrações germânicas acentuou o papel do líder guerreiro e, consequentemente, de Óðinn, o que eclipsou Tiwaz e fundiu as duas funções "régias" em uma realeza centralizada na figura odínica[255].

Todavia, a genialidade dessa hipótese carece de constatações empíricas. Com efeito, ela repousa no reino das conjecturas pré-históricas, pois os relatos germano-escandinavos dão conta do rei como líder das hostes, mas também como guardião da "sorte" tribal[256].

O testemunho de Procópio de Cesaréia (c. 500-565)[257] é vital para tornar essa conjectura ainda menos plausível. Os eruli, povo (ou povos) germano-escandinavo(s)[258], após assassinar o seu rei de forma intempestiva, "*Admissum scelus subsecuta est poenitentia negantium posse fieri, ut sine* ***Rege ac Duce*** *viverent*" ("Agora, quando o mal fora realizado, eles se arrependeram imediatamente, pois não podiam viver sem um rei e *duce*")[259]. Nesses termos, as funções de *rex ac duce* (rei e *duce*) coadunavam em um único indivíduo, ou seja, apenas um homem representava o princípio da paz, lei e abundância sem ignorar a essência belígera daqueles homens.

---

[253] CHANEY, *op. cit.*, p. 12, nota 252.
[254] DE VRIES, Jan. Das Königtum bei den Germanen *In*: *Saeculum* (7), 1956, p. 290, 296-300.
[255] *Ibid.*, p. 298-300.
[256] CHANEY, *op. cit.*, p. 12-13, nota 252.
[257] **Procópio** (c. 500-565) era grego e escreveu três trabalhos no tempo de Justiniano (483-565): os *Bella*, longas histórias no estilo clássico sobre as batalhas contra os Persas, os Vândalos e os Godos; as *Anecdota* (ou *Histórias secretas*), uma criação que mancha a reputação de Justiniano e Teodora, sua esposa; e uma obra que descreve as construções públicas no período de Justiniano. Procópio foi educado na Palestina, onde foi instruído sobre as leis. Em 527, o general Belisário o apontou como sucessor, e aquele acompanhou o comandante na fronteira Leste (Pérsia, 529-531), na fronteira Oeste (Norte da África, 533-534) e, por fim, na Itália, nas campanhas contra Teodorico (535-552).Com o fim das guerras, retornou à corte, onde escreveu seus trabalhos e viveu até a sua morte (GILLETT, Andrew. Procopius *In*: SCHULMAN, Jana K. *The rise of the medieval world, 500-1300*: a biographical dictionary. London: Greenwood, 2002, p. 353-354).
[258] Um debate há décadas recai sobre a formação étnica dos eruli. De acordo com a interpretação antiga de Jordanes pelos historiadores do séc. XIX e da primeira metade do séc. XX, esse "povo" (ou uma união de etnias) procedia do sul da atual Dinamarca ou do norte da atual Alemanha. Porém, a nova interpretação do cronista aliada à análise linguística e à Arqueologia sugere, por sua vez, que os eruli eram godos e sármatas/alanos do Mar Negro que se uniram a uma dinastia da Frísia do Norte e que posteriormente marcharam pelo Mar do Norte entre Schleswig e Holstein. Para um resumo da disputa acadêmica e os argumentos de cada interpretação, ver: BRANDT, Troels. Herulernes sydeuropæiske historie *In*: _____. *Herulernes*. Disponível em www.gedevasen.dk acesso em 27 jun 11.
[259] PROCOPIUS, *De bello Ghotico*, II, 14. Vale ressaltar que o original encontra-se em grego, idioma que conheço muito pouco. Por sorte, encontrei uma versão bilíngue (grego/latim) à cura de H. B. Dewing,

Outro depoimento de Amiano Marcelino poderia justificar a leitura de Vries, embora, a meu ver, reforce ainda mais a união das funções na pessoa régia. De acordo com este historiador romano,

> Quando essas disposições [foram feitas], [eles] protegeram seu flanco destro com insídias clandestinas e obscuras. Lideravam todos esses pugnazes e selvagens povos Chnodomarius e Serápio, **de poder maior frente aos outros reis** [...] **Cinco reis de poder próximo seguiam esses poderes** [Chnodomarius e Serápio], [além de] **dez reizetes** e muitos *homens bons* [nobres], [assim como] trinta e cinco mil homens armados de várias nações, parte deles mercenários, [e outra] parte por pacto com de reciprocidade na vicissitude[260].

Os dois reis que entraram em confronto com o Imperador Juliano, *o apóstata* (c. 331-363)[261] colocaram-se em destaque pela questão bélica, e não por qualquer divisão de atividades (como no *rex ac duce*) explícita no excerto. Talvez o cronista equivocou-se quanto à organização do "exército" inimigo e nomeou alguns líderes mais prestigiosos como reis. Uma divisão semelhante existiu na Escandinávia, como na diferença entre os reis, os *jarlar*[262] e os nobres escandinavos.

Os termos políticos adotados por Amiano, por sua vez, foram descritos conforme a tradição latina (*rex*, *regalis*), ou seja, o senso de independência e exercício autônomo do poder e, ao mesmo tempo, a diferença de grau de influência entre as lideranças. A descrição do romano indica que as forças que enfrentaram Juliano compunham-se de notáveis *alamanni* e seus seguidores, e alguns deles eram mais influentes que os demais[263].

---

autor da tradução bilíngue (grego/inglês) mais conhecida que, por logro do destino, encontra-se indisponível para mim no momento.

[260] Hoc itaque disposito dextrum sui latus struxere clandestinis insidiis et obscuris. ductabant autem populos omnes pugnaces et saevos Chonodomarius et Serapio potestate excelsiores ante alios reges [...] hos sequebantur potestate proximi reges mumero quinque regalesque decem et optimatum series magna armatorumque milia triginta et quinque, ex variis nationibus partim mercede, partim pacto vicissitudinis reddendae quaesita (AMMIANUS MARCELLINUS. *Rerum Gestarum libri qui supersunt*, XVI, 23 e 26).

[261] **Juliano** (c. 331-363), o *apóstata* foi um imperador romano (355-363), além de um notável filósofo e escritor grego. Tornou-se famoso por tentar suprimir a aliança entre a Igreja e o Império, com o retorno da religião pagã (ROBERTS, Walter E. & DiMAIO, Michael. *Julian the Apostate (360–363 A.D.), De Imperatoribus Romanis (2002)* Disponível em http://www.roman-emperors.org/julian.htm. Acesso em 04 jun 11).

[262] O ***jarl*** (pl. *jarlar*) era, depois do rei, o mais proeminente homem da *Era Viking* (c. 800-1066). O título de *jarl* conferia ao seu detentor um *hird* (séqüito de nobres guerreiros), além do controle de um distrito como um oficial do rei ou a autonomia para governar um distrito de forma independente. Os *jarlar* mais famosos da Noruega foram os de Lade, extremamente poderosos durante os séculos X-XI (Earl [ON jarl] *In*: HOLMAN, Katherine. *Historical Dictionary of the Vikings. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, No. 11*. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 81-82).

[263] HUMMER, H. J. Franks and Alamanni: A discontinuous ethnogenesis *In*: WOOD, I (Org.). *Franks and Alamanni in the Merovingian period*: an ethnographic perspective. London: Boydell, 1998, p. 15-16.

A narrativa também expõe que mesmo a união entre povos diferentes não suprimia a crença de que alguns homens, por linhagem, pela sorte ou pela escolha divina fossem destinados a governar sobre os demais. Nesse ínterim, Chnodomarius e Serápio destacaram-se dos reis que existiram antes e puderem exercer um papel de destaque frente a homens de origens clânicas diferentes, mas com um fundo de crenças comum.

Um testemunho similar e que foi interpretado de diversas formas pelos historiadores encontra-se nos *Libri Historiarum* (c. 594) de Gregório de Tours (c. 538-594)[264], a saber, o episódio da ascensão de Clóvis (ou Chlodovechus, c. 466-511)[265], o rei franco:

> **Após esses eventos, Childerico morreu, [e] reinou Chlodovechus, seu filho, em seu lugar**. No quinto ano do seu reino, Siágrio, rei dos romanos, filho de Egídio, tinha como sede a cidade de Soissons, assim como o supramencionado Egídio teve. **Sobre este caíram Chlodovechus com Ragnechario, seu parente, que também tinha um reino**, [e] desafiou que ele se preparasse para o campo de batalha[266].

Clóvis assumiu o reino no lugar de seu pai, numa clara referência à questão patrilinear tão valorizada entre os germanos. Para se lançar contra um adversário poderoso, detentor de hostes que rivalizavam com as suas, o jovem rei, em seu quinto ano nessa condição, aliou-se a Ragnechario, também rei, para juntos desafiarem Egídio.

Conforme a fonte, entre Clóvis e seu parente não havia uma hierarquia explícita, pois o segundo também era rei (*quia et ipse regnum tenebat*). Diferente da história dos

---

[264] **Gregório de Tours** (c. 538-594) foi bispo de Tours e o autor da *Historia Francorum*, um trabalho monumental que incorporava a defesa do cristianismo e uma descrição valiosa dos acontecimentos contemporâneos. Ele nasceu batizado como Georgius Florentinus, em c. 538 (ou 539), possivelmente em Clermont, a capital do Auvergne (no centro da Gália). Os dois lados de sua família provinham do extrato senatorial e há muito serviam a Igreja. Gregório adotou o novo nome e aceitou o ofício divino. Ele tornou-se bispo em 572 (ou 573) por indicação popular e manteve o título até sua morte (c. 594) (ESTES, Heide. Gregory of Tours (538/539-593-594) *In*: SCHULMAN, Jana K. *The rise of the medieval world, 500-1300*: a biographical dictionary. London: Greenwood, 2002, p. 353-354).

[265] **Clóvis** (c. 466-511) era filho de Childerico I, e tornou-se rei dos francos sálios ainda jovem. Ele logo se lançou às expansões militares: em 486, Clóvis derrotou o general romano Siágrio em Soissons. Conforme a tradição, ele converteu-se ao cristianismo em 493 após a vitória numa batalha, em uma situação análoga a conversão do imperador Constantino. Três anos depois, o rei dirigiu-se à Reims com vários homens para ser batizado e, de acordo com a lenda franca, foi ungido com um óleo trazido por uma santa pomba. Clóvis ainda derrotou os visigodos na *Batalha de Vouillé* (507) e obteve o controle de Toulouse como recompensa. Clóvis consolidou o reino no aspecto político quando chegava ao fim de sua vida: ele autorizou a compilação de leis para o seu povo, a *Lex Salica* (McINTYRE, Olivia H. Clovis (c. 466-511) *In*: SCHULMAN, Jana K. *The rise of the medieval world, 500-1300*: a biographical dictionary. London: Greenwood, 2002, p. 106-107).

[266] His ita gestis, mortuo Childerico, regnavit Chlodovechus, filius eius pro eo. Anno autem quinto regni eius Siacrius Romanorum rex, Egidi filius, apud civitatem Sexonas, quam quondam supra memoratus Egidius tenuerat, sedem habebat. Super quem Chlodovechus cum Ragnechario, parente suo, quia et ipse regnum tenebat, veniens, campum pugnae praeparare deposcit (GREGORII TURONENSIS. *Historiarum*,

alamanni contada por Amiano Marcelino, Gregório enfatizou a relação de sangue entre os dois reis "francos". Dessa forma, seria difícil admitir que o substrato germânico quanto à realeza atávica possa ser ignorado, apesar dos outros títulos que os francos receberam dos imperadores romanos do Oriente e da manutenção da administração à romana na Gália[267].

Para Ian Wood, "For royal office to be sacral I would argue that there must be some institutionalised charisma attached to kingship itself, and that the **fortuna** of an individual is not enough to indicate sacrality"[268]. J. L. Nelson, por sua vez, foi ainda mais longe ao afirmar que "if Merovingian sacrality ever existed, it is very unlikely to have survived the powerful impact of Christianity on Frankish royal ideology and practice in the sixth and seventh centuries"[269].

Em oposição a estes autores, sugiro que a sacralidade dependia de uma sorte "familiar" pela manutenção do *heil* tribal, conferida pela origem mítica dos reis germano-escandinavos. O carisma individual elencado por Wood não se aplica ao caso, pois ele era coletivo, transmitido pelo sangue e expresso por uma linhagem tradicional do grupo[270].

Markus sugeriu que a adoção do cristianismo por Clóvis não destruiu sua *fortuna* real: a realeza que lhe foi atribuída agora serviria ao Deus cristão para tornar-se seu campeão[271]. Essa passagem da sorte tribal pagã para o âmbito cristão pode parecer ambígua, mas não deve ser ignorada ou considerada impossível. Diesenberger defendeu

---

II, 27).

[267] SILVA, Marcelo Cândido da. A fundação do Regnum francorum *In*: _____. *A realeza cristã na Alta Idade Média: Os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008, p. 43-75; SILVA, Marcelo Cândido. A "Realeza Constantiniana" (c. 481-561) *In*: _____. *A realeza cristã na Alta Idade Média: Os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008, p. 77-125.

[268] WOOD, Ian. Deconstructing the Merovingian family *In*: CORRADINI, Richard & DIESENBERGER, Maximillian & REIMITZ, Helmut (Orgs.). *The construction of communities in the early Middle Ages*: texts, resources and artefacts. London: Brill, 2003, p. 153. O grifo é meu.

[269] NELSON, J. L. The Lord'd anointed and the people's choice. Carolingian royal ritual *In*: PRICE, S. & CANNADINE, D. *Rituals of Royalty*: Power and Ceremonials in Traditional Societies. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 141.

[270] Esta sorte, conhecida como "hamingja (lit. 'sorte' ou 'fortuna'), espécie de gênio guardião familiar. Em sua forma masculina, ele também era conhecido como *spámaðr*. Essa 'essência' fornecia informações e bons conselhos, além de tentar alertar seu portador contra as possíveis catástrofes que aconteceriam. Ademais, ela era transmitida para um membro da linhagem com a morte de seu portador" (BIRRO, R. M. Os Sonhos no Norðvegr: do período pagão aos santos cristãos (sécs. X-XII) *In*: COSTA, Ricardo (org.). *Os sonhos na História*. San Vicente del Raspeig: IVITRA/Universitat d'Alicant, 2013 [no prelo]).

[271] MARKUS, Robert Austin. In cunctis mundi partibus: the far West *In*: _____. Gregory the Great and his world. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 169.

que "the various royal images available are also an indication of the plurality of forms of belief: some groups cultivated traditions which meant nothing to others"[272].

Da mesma maneira, a meu ver, a imagem real poderia variar para indivíduos "híbridos", ou seja, que transitassem entre as crenças cristãs e pagãs. Em casos especiais, uma tradição poderia pertencer aos dois pólos possíveis[273]. Avitus (c. 470-523)[274], em uma carta ao rei Clóvis, registrou que

> Enquanto eles observam uma fútil reverência aos seus ancestrais ao permanecer na incredulidade, eles confessam que não sabem o que eles poderiam fazer. Portanto, deixe o perigoso [sentimento] de vergonha forçar o abandono desta escuza após o milagre de tua decisão. Tu, de toda tua antiga origem, foste escolhido para conter sua própria nobreza, [e] ornar todos da generosidade da [tua] linhagem; tua prosápia preparou-te para um grande destino; tens bons apoiadores, a quem tu desejas o melhor[275].

Após admoestar Clóvis por permanecer pagão (ou ariano)[276], Avitus afirmou que o franco foi escolhido por sua antiga origem e apresentar magnificência da sua origem. Para fazer jus a tal condição, ele deveria escolher o melhor para os seus homens. Dessa forma, ao aceitar o cristianismo, o rei franco faria justiça com seus antepassados e com os seus seguidores, fossem estes galo-romanos ou germanos, cristãos ou pagãos.

O bispo conseguiu de maneira hábil e sutil valorizar o aspecto atávico de Clóvis, ao elaborar um argumento capaz de convencer o rei a seguir sua orientação: ela servia tanto do ponto de vista romano (o rei legitimado pela Igreja) quanto sob a perspectiva germânica (o rei legitimado pela linhagem). Assim, qual fosse a compreensão religiosa

---

[272] DIESENBERGER, Maximillian.Symbolic capital in the frankish kingdoms *In*: CORRADINI, Richard & DIESENBERGER, Maximillian & REIMITZ, Helmut (Orgs.). *The construction of communities in the early Middle Ages*: texts, resources and artefacts. London: Brill, 2003, p. 189.

[273] Um bom exemplo é a sacralidade dos reis cabeludos e a tradição do cabelo também entre os romanos, ver: DIESENBERGER, Maximillian. Symbolic capital in the frankish kingdoms *In*: CORRADINI, Richard & DIESENBERGER, Maximillian & REIMITZ, Helmut (Orgs.). *The construction of communities in the early Middle Ages*: texts, resources and artefacts. London: Brill, 2003, p. 183-189.

[274] **Avitus de Viena** (c. 470-523) se tornou bispo de Viena em c. 495. Pouco se sabe sobre sua vida antes de sua eleição ao cargo episcopal. Sem dúvidas, ele foi educado na tradição retórica. Sua erudição lhe rendeu um elogio por Ennodius, que o considerou "o mais eminente bispo da Gália, cuja sabedoria o envolve como uma casa brilhante" (ENNODIUS, *Vita Epifani*, 173). Além desse comentário, as demais informações sobre a vida desse bispo encontram-se disponíveis somente em seus próprios escritos (SHANZER, Danuta & WOOD, Ian N. The life of Avitus *In*: _____. *Avitus of Vienne, letters and selected prose*. Liverpool: Liverpool University Press, 2002, p. 7-10).

[275] Ita saluti nocenter verecundiam praeferentes, dum parentibus in incredulitatis custodia futilem reverentiam servant, confitentur, se quodammodo nescire, quid eligant. Discedat igitur ab hac excusatione post talis facti miraculum noxius pudor. Vos de toto priscae originis stemmate sola nobilitate contentus, quicquid omne potest fastigium generositatis ornare, prosapiae vestrae a vobis voluistis exurgere. Habetis bonorum auctores, voluistis esse meliorum (AVITUS. Epistola XXXXVI *In*: *Monumenta Germaniae Historica*, Auctores antiquissimi, 6, 2, 1883, p. 75).

[276] Há uma discussão acadêmica se Clóvis converteu-se diretamente ao cristianismo ou tornou-se inicialmente ariano e apenas depois optou pelo cristianismo nos moldes de Roma. Para um resumo das

do franco entre os dois pólos religiosos, ela alcançaria o mesmo êxito para convencer o rei a adotar o credo romano.

Nora Berend, ao estudar o processo de cristianização dos cumanos na Hungria medieval, afirmou que "the process of Christianization was faster for some of the Cuman groups than others; in some areas of Cuman settlement churches were built only in the fifteenth, or even in the late sixteenth century, sometimes over previous 'pagan' cemeteries"[277]. Essa conclusão consoa com o depoimento de Avitus e sua tentativa de converter Clóvis.

O fato da realeza merovíngia e de seus servidores enfatizarem paulatinamente os elementos cristãos da realeza não significa que ela fosse vista dessa maneira pelos seus súditos de origem germânica. Os elementos sacros em questão provavelmente demoraram até ser assimilados, como em circunstâncias análogas (Hungria, Noruega, etc.).

Minha intenção nessa breve exposição sobre os francos não foi de rejeitar completamente o aspecto cristão da realeza na Alta Idade Média[278], mas reintroduzir a presença de elementos sacros inerentes à influência germânica nos reis merovíngios, assim como em outros reis "bárbaros". Essa influência bipolar fez-se presente em outras circunstâncias, como no caso norueguês, que será explicitado a seguir.

A ventura do rei e sua linhagem

A sorte manteve-se como um verdadeiro *topos* nas poesias escáldicas e nas sagas[279]. O norueguês Kveld-Úlfr (séc. IX)[280], ao ser convidado para lutar contra Haraldr inn *hárfagri*, afirmou que

> Deveis dizer, quando encontrares vosso rei, que Kveld-Úlfr se manterá em casa desta vez que lhe pede ajuda para a guerra; e que tampouco ele deveria reunir suas tropas ou sair de sua terra para combater Haraldr *o peludo* [inn

posições, ver: CUSACK, Carole M. Arianism and Catholicism *In*: _____. *Conversion among the Germanic peoples*. London: Continuum International Publishing Group, 1998, p. 70-78.

[277] BEREND, Nora. The Cumans *In*: _____. *At the gate of Christendom*: Jews, Muslins and 'Pagans' in Medieval Hungary. Cambridge: Cambridge University Press, p. 253.

[278] SILVA, *op. cit.*, nota 267.

[279] BIRRO, *op. cit.*, p. 105-116, nota 10.

[280] **Kveld-Úlfr** (séc. IX) foi um dos proprietários de terra que supostamente abandonaram a Noruega por cair em desgraça perante o rei Haraldr inn *hárfagri* (*Egils saga*, IV; I-XXVIII). Conforme a tradição islandesa, ele era truculento e se transformava em lobo ao anoitecer, características herdadas por Egill, o herói da saga. Após assistir a morte do primeiro filho, Kveldr-Úlfr devolveu a afronta ao assassinar homens do rei. Ele morreu pouco antes de chegar à Islândia (BIRRO, R. M. *Uma história da guerra Viking*. Vitória: DLL-UFES, 2011).

> *hárfagri*], pois penso que sua grande sorte lhe protege, enquanto nosso rei tem apenas um bocado dela[281].

O testemunho desse islandês deixa implícita a influência divina na sorte dos reis. A crença na fortuna era tamanha que ela poderia servir como estímulo ou desânimo na ação dos homens[282]. Nesse caso, a crença de Kveld-Úlfr motivou não apenas sua decisão, mas ainda foi capaz de lançar conselho ao rei que lhe pedia auxílio. O vaticínio se mostrou correto: pouco depois, Haraldr inn *hárfagri* venceu a guerra e eliminou seu adversário[283].

A sorte, como foi possível notar, era tomada em alta conta pelos governantes e até mesmo pelos homens comuns durante a era pagã na Escandinávia. Esse respeito se devia principalmente a dois princípios divinos: o controle dos acontecimentos pelas três fiandeiras do destino (*norns*) ou a intervenção de um deus maior a favor deste ou daquele indivíduo[284].

Ao que tudo indica, Urðr ("fatalidade"), Verðandi ("ser") e Skuld ("necessidade"), as três *norns* que controlam o destino humano mencionadas como *destino*, governavam o cotidiano, enquanto Óðinn se envolvia diretamente no resultado das refregas, embora a divindade compartilhasse também a inexorabilidade da fortuna que submetia os homens[285].

---

[281] Er yðr flat skjótast at segja, flá er flér hittið konung yðvarn, at Kveld-Úlfr mun heima sitja um fletta herhlaup ok hann mun eigi herliði safna ok eigi gera sína flá heimanferð at berjask móti Haraldi lúfu, flví at ek hygg at hann hafi flar byrði gnóga hamingju er konungr várr hafi eigi krepping fullan (*EGILS SAGA*, 3).

[282] COSTA, Ricardo & ZIERER, Adriana. Boécio e Ramon Llull: a Roda da Fortuna, princípio e fim dos homens *In*: *Convenit International*, 5. Disponível em http://www.hottopos.com/convenit5/08.htm Acesso em 16 jun 11.

[283] *Egils saga*, 4.

[284] No caso das *Norns*, um dos versos do poema anglo-saxão *The Wanderer* (*O viajante*, séc. VI) presente no *Livro de Exeter* (séc. X) expressa o sentido exato que tento apresentar neste trabalho: "*Wyrd bið ful aræd*" ("O *destino* é inexorável" ou "O *destino* é imutável") (*THE WANDERER*. Edição bilíngue e comentada por Clifford A. Truesdell, 2007. Disponível em http://clifftruesdell.com/wanderer/ Acesso em 07 jun 11; *THE WANDERER*. Edição bilíngue com fac-símile do original e comentada por Tim Romano, 2010. Disponível em http://www.aimsdata.com/tim/anhaga/WandererMain1.htm?p=1307463457087 Acesso em 07 jun 11; GARDNER, Barbara. Norns *In*: LITTLETON, Scott C (ed.). *Gods, goddesses, and mythology*. Vol. 1. New York: Marshall Cavendish, 2005, p. 992-993).

[285] O herói Sigmundr questionou Oðinn pela sua sorte do rei norueguês Eiríkr *blóðøx* (Eric *do machado sangrento*, c. 895-954) no poema *Eiríksmál* (c. 954). O monarca, como devoto da divindade, não deveria ser derrotado e morto em batalha. Eis a pergunta e a resposta do deus na sétima estrofe: "| *Hví namt hann sigri þá,* | *es þér þótti snjallr vesa?* | *Óvíst's at vita,* | *sér ulfr enn hösvi* | *[greypr] á sjöt goða*." ("[Sigmundr]: 'Porque privá-lo da vitória, | se ele parece valente para ti?' | 'Pois o futuro é desconhecido', disse Oðinn, | 'o lobo cinza espreita | atentamente a morada dos deuses'."). O lobo em questão é Fenrir (ou *Fenrisúlfr*, lit. "O lobo de Fenrir"), inimigo dos deuses e assassino de Oðinn no *Ragnarök*, a hecatombe que encerraria um ciclo humano e divino. A explicação do poema é simples: Oðinn desejava os melhores homens ao seu lado para o confronto final contra os gigantes do mundo dos gigantes (*Jötunheimr*), motivo pelo qual também traiu a confiança de Sigmundr na *Volsunga Saga* (séc. XIII): ele presenteou o herói com uma espada que lhe conferia vitórias, para quebrá-la depois e mudar a sua sorte. Nesses termos,

A sorte de Haraldr, que culminou em sua ascensão à condição de rei, se deve ao caráter sagrado da realeza, um homem escolhido pelos deuses para submeter todos os demais através do aval que a guerra proporcionava. O fato de ter ele alcançado esta proeza se devia, conforme as crenças vigentes no período, à vontade das *norns* e de Óðinn. O *ordálio da fortuna*, portanto, ocorreu no campo de batalha, onde ele provou seu valor e as características desejáveis pelos deuses para exercer o poder[286].

Determinadas atividades sacerdotais também faziam parte do cotidiano régio durante a *Era Viking*. Hákon *góði*, filho de Haraldr educado na Britania, participou da seguinte cerimônia:

> No outono, logo no início do inverno houve um festim sacrifical em Hlaðir, e o rei participou dele. Antes disso, se estivesse presente no local onde o sacrifício pagão realizava-se, ele devia, conforme o costume, comer numa pequena casa separada, na companhia de poucos homens [...]
>
> Mas quando o primeiro chifre foi servido, o jarl Sigurðr propôs um brinde, dedicando o chifre a Óðinn, e bebeu para o rei. O rei tomou o chifre dele e fez o sinal da cruz sobre ele. Então Kár de Grýting disse, "Por que o rei fez isso? Ele não quer beber o chifre sacrificial?" O jarl Sigurd respondeu, "O rei fez como todos que acreditam em seu próprio poder e força, e dedicou seu chifre a Þórr. Ele fez o sinal do martelo sobre ele antes de beber"[287].

Para evitar um conflito, Sigurðr convenceu o rei a abrir a boca para aspirar a fumaça do sangue do cavalo que provinha de um vasilhame. Além disso, Hákon mordeu a carne envolvida num pano de linho, para em seguida cuspi-la[288].

Apesar da carência de indícios coevos a Hákon, esse testemunho não merece total descrédito. A autoridade religiosa era aproximada da autoridade política, pois os líderes serviam também como sacerdotes. O sacrifício animal era essencial e, no caso do

---

o limite premonitório de Oðinn o colocava também sob a égide do destino, pois o deus cairia perante a fera cinzenta (Eiríksmál *In*: *FAGRSKINNA*. Bjarni Einarsson (ed.). Ágrip af Nóregskonungasogum: Fagrskinna - Nóregs konunga tal.Íslenzk fornrit XXIX. Reikjavik: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1984, p. 77, l. 58-60; CAMPBELL, Andrew. Odin *In*: LITTLETON, Scott C (ed.). *Gods, goddesses, and mythology*. Vol. 1. New York: Marshall Cavendish, 2005, p. 1024-1031; LINDOW, John. Fenrir *In*: _____. *Norse Mythology*: *A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2001; FRANKLIN, Christopher. *Organic Mythology and the immortalization of Eirikr in 'Eiríksmál' and 'Hǫfuðlausn'*. Sumission draft. York: University of York: MA in Medieval Studies, 2010. Disponível em http://york.academia.edu/ChristopherFranklin/Papers/445321/ORGANIC_MYTHOLOGY_AND_THE_IMMORTALIZATION_OF_EIRIKR_IN_EIRIKSMAL_AND_HOFUDLAUSN_ Acesso em 07 jun 11. A tradução é minha).

[286] BIRRO, *op. cit.*, p. 105-116, nota 10.

[287] Um haustið að vetri var blótveisla á Hlöðum og sótti þar til konungur. Hann hafði jafnan fyrr verið vanur ef hann var staddur þar er blót voru að matast í litlu húsi með fá menn [...] En er hið fyrsta full var skenkt þá mælti Sigurður jarl fyrir og signaði Óðni og drakk af horninu til konungs. Konungur tók við og gerði krossmark yfir. Þá mælti Kár af Grýtingi: "Hví fer konungurinn nú svo? Vill hann enn eigi blóta?" Sigurður jarl svarar: "Konungur gerir svo sem þeir allir er trúa á mátt sinn og megin og signa full sitt Þór. Hann gerði hamarsmark yfir áður hann drakk"(*Hákonar Saga Aðalsteinsfóstra*, 27).

[288] *Hákonar Saga Aðalsteinsfóstra*, 27.

cavalo, animal odínico por excelência, nota-se o caráter régio e a busca da vitória em seu culto[289].

O sinal da cruz sobre o chifre, porém, parece uma invenção posterior do autor com base na semelhança entre a cruz e o martelo do deus nórdico, embora a parecença fosse reconhecida em sua época. Seja como for, não há nenhuma referência à crença no próprio poder e sua aproximação com Þórr.

O conflito ressaltado pelo choque entre os sistemas de crenças pagão e cristão não deve ser deixado de lado. O reino de Hákon foi notável por essa característica: enquanto o rei esposou o cristianismo, a poesia escáldica do período permaneceu essencialmente pagã. De fato, a poesia nórdica não foi fértil nessa época, e apenas dois poetas se dedicaram a louvar o monarca norueguês. Um deles o fez apenas após a sua morte, motivo pelo qual pôde usar mais largamente as divindades do Norte como referência do que seu colega de profissão[290].

O desfecho do ciclo real de Hákon também não deixa dúvidas na crença no destino, mesmo nesse período de conflito religioso. Após perder a *Batalha de Fitjar* (c. 961) e ser ferido mortalmente, o rei norueguês supostamente disse aos seus homens:

> "Mas mesmo se eu sobreviver", disse ele, "Eu devo deixar a terra para viver entre cristãos e fazer penitência pelo que eu pequei contra Deus. Mas se eu morrer aqui, entre pagãos, então escolham meu local de sepultamento como parecer mais apropriado para vocês"[291].

Entre os pecados em questão, provavelmente a cerimônia pagã exposta anteriormente estava entre os erros que mais lhe atormentavam a memória. O cristianismo "adaptável" de Hákon permitiu, sobretudo, que seu local de descanso de seu corpo fosse feito conforme o costume local.

Se fosse seu destino sair da Noruega e entrar em contato com o cristianismo, o rei deveria arrepender-se pelos seus erros. Se o destino fosse morrer entre os homens pagãos de sua terra, que fosse à maneira deles. Independente do desfecho de sua vida, Hákon entregou-a aos deuses, fossem eles os pagãos ou o cristão. Neste caso, ele foi

---

[289] BAGGE, Sverre. A Hero between Paganism and Christianity. Håkon the Good in Memory and History *In*: BENEDIKT, Jager et all (Orgs.). *Poetik und Gedächtnis*. Beiträge zur Skandinavistik. Vol. 17. Frankfurt: Peter Lang, 2004, p. 185-210; ABRAM, Christopher. Myths in the Viking Age: Norway, Iceland and Beyond, c. 850-950 *In*: _____. *Myths of the Pagan North*. New York: Continuum International Publishing Book, 2011, p. 100-101.

[290] ABRAM, *op. cit.*, p.101, nota 20.

[291] "En þótt mér verði lífs auðið," segir hann, "þá mun eg af landi fara og til kristinna manna og bæta það er eg hefi brotið við guð en ef eg dey hér í heiðni þá veitið mér hér gröft þann er yður sýnist" (*Hákonar Saga Aðalsteinsfóstra*, 32).

enterrado de acordo com a tradição pagã e os noruegueses sugeriram sua ida ao Valhöll[292].

Com a introdução do cristianismo na Noruega, a questão da fortuna não foi abandonada, apesar de sua íntima ligação com o sagrado pagão. Os reis posteriores reclamavam uma pretensa ascendência em relação à Haraldr inn *hárfagri*, graças aos seus feitos, fortuna e a condição de primeiro rei norueguês[293].

Não devemos ignorar o aspecto atávico da monarquia norueguesa, pois os descendentes do rei por linhagem patrilinear podiam reclamar o trono nas *Þing* (assembleias distritais) norueguesas[294]. Essa característica leva a crer que o sangue destacava o "príncipe" dos demais homens, atributo que se manteve na sociedade cavaleiresca posterior[295].

O que também diferenciava o rei dos demais homens era, assim, seu direito ao trono. Mas tratava-se de um direito hereditário e não apenas de um governante individual, mas de uma família (ou linhagem). Logo, esse direito familiar conferia ao monarca um *ius ad rem* independente e subjetivo. Por esta razão a sucessão não se dava pelos indivíduos, mas por todo clã, como na pretensão e ascensão de Haroldo, *o severo* ao trono da Noruega[296]. Conforme Kern & Chrimes, "The word 'king' itself expressed 'kin-right,' for etymologically it signified 'son of the king' or 'scion of the ruling family'. All members of the ruling family are royal"[297].

Essa ascendência poderia se expressar não só pelos feitos vindouros, mas também nas qualidades proporcionadas pelo nascimento e a boa linhagem. Atalarico (516-534)[298], em uma carta escrita por Cassiodoro (c. 485-585)[299] ao senado romano, explicou a indicação do último ao posto de pretor:

---

[292] *Hákonar Saga Aðalsteinsfóstra*, 32; *Historia Norwegie*, 8, 8r.
[293] KRAGG, *op. cit.*, p. 191, nota 7.
[294] JOCHENS, Jenny M. The politics of Reproduction: Medieval Norwegian Kingship *In*: *The American Historical Review* (02), vol. 92, 1987, p. 327-349.
[295] DUBY, Georges. *Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo*. Rio de Janeiro: Graal, 1995, p. 81.
[296] *Historia Norwegie*, 15, 8v.
[297] KERN, Fritz & CHRIMES, S. B. Germanic kin-right *In*: _____. *Kingship and law in the Middle Ages*. New Jersey: The Lawbook Exchange, 2006, p. 12-13.
[298] **Atalarico** (516-534) foi um rei ostrogodo que alcançou seu status com apenas dez anos, após a morte de seu pai, Teodorico. Após alcançar a maioridade, o novo rei foi persuadido a afastar sua mãe, que agiu como regente durante sua infância, por adotar uma política pró-Romana (FRASSETO, Michel. Ostrogoths *In*: _____. *Encyclopedia of barbarian Europe*: society in transformation. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2003, p. 280-285).
[299] **Cassiodoro** (c. 485-585) foi um dos grandes eruditos da Antiguidade tardia. Junto com Boécio, ele foi um importante conselheiro do rei ostrogodo Teodorico. Nascido de uma família nobre do sul da Itália, ele seguiu os passos de seu avô, que serviu ao imperador como um enviado à Átila o huno, e de seu pai, que serviu o rei Odoacro. Diferente de Boécio, ele nunca perdeu a confiança de seus mestres. Cassiodoro

> De origem gótica, ele fez uma história romana [...] Penseis, quão grande sua admiração por vós em louvar-me, quando [ele] ensinou que a nação de seu príncipe foi a maravilha da Antiguidade; assim, como vós pensastes ser nobres devido a seus antepassados, vós sereis governados por uma antiga linhagem de reis[300].

Atalarico inicialmente se mostrou maravilhado com a história e a tradição que os godos portavam. Em seguida, empregou o argumento da autoridade utilizado pelos senadores contra eles próprios: a antiguidade da linhagem senatorial era importante, mas inferior à estirpe régia que Atalarico fazia parte.

Portanto, o líder germânico ressaltou a superioridade de sua linhagem de maneira explícita e de seu povo de forma implícita, que deveria por direito sobrepujar os romanos[301]. A narrativa completa em questão, presente na *Historia Gothorum* (c. 525), infelizmente foi perdida, mas há esparsas evidências de seu conteúdo em outros textos do mesmo autor.

Entre os eruli, a prática de escolher governantes de alguma linhagem régia parecia óbvia. Conforme Procópio, "*Re saepius in medium vocata, placuit ominibus sententia, quae potior visa est, aliquem, genere natum regio, accersendum esse ex insula Thule*" ("[E] após intensa deliberação, todos concordaram com a sentença que lhes parecia melhor, ou seja, invocar alguém de gênero régio proveniente da ilha de Thule")[302].

O cronista enfatizou a escolha que os eruli fizeram quando estavam carentes de um rei, assassinado pouco antes pelos seus próprios homens sem aparente motivo[303]. Contudo, não havia um representante digno do *heil* entre eles, o que tornou necessária a busca por um indivíduo digno e de linhagem reconhecida, mesmo que ele estivesse distante do grupo.

---

trocou muitas cartas com os papas romanos. Após servir muitos anos ao reino ostrogodo e à Igreja, Cassiodoro se retirou para ensinar, tarefa que executou até a sua morte em c. 585 (FRASSETO, Michel. Cassiodorus (c. 490–c. 585) *In*: _____. *Encyclopedia of barbarian Europe*: society in transformation. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2003, p. 103).

[300] Originem Gothicam historiam fecit esse Romanan [...] Perpendite, quantum vos in mostra laude dilexerit, qui vestri principis nationem docuit ab antiquitate mirabilem, ut, sicut fuistis a maioribus vestris semper nobiles aestimati, ita vobis antiqua regum progenies imperaret (CASSIODORUS. *Variae*, IX, 5-6).

[301] Os godos também se diferenciavam dos romanos pela função social militar, pela religião (arianismo) e por uma legislação específica, a *lex gothorum*.(MOORHEAD, John. Ostrogothic Italy and the lombard invasions *In*: ABULAFIA, David et alli (Orgs.). *The New Cambridge Medieval History, Vol. I c. 500-c. 700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 144-145).

[302] PROCOPIUS, *De bello Ghotico*, II, 14.

[303] PROCOPIUS. *De bello Ghotico*, II, 14.

Se o testemunho de Procópio for digno de crédito, os germano-escandinavos eram cônscios que uma genealogia antiga e de provável origem divina era a única forma legítima de instituir um monarca, ao menos quando os homens optavam em ter um representante com esse título.

Quando possível, os germanos optavam pela manutenção da linhagem. Ao menos foi assim que Hidácio (c. 400-469)[304], o cronista da Galiza, registrou: "*Rechila, rex Suevorum, Emeritae gentilis moritur mense Augusto: cui mox filius suus catholicus Rechiarius succedit in regnum [...]*" ("Requila, rei dos Suevos, morreu pagão em Mérida, no mês de agosto; após isso, seu filho próximo, Rechiarius, católico, o sucedeu no [comando do] reino [...]")[305]. O mesmo autor referendou essa opção em uma narrativa anterior da crônica[306].

Entre os vândalos, por sua vez, a manutenção da estirpe patrilinear foi observada por mais de um cronista: Gregório de Tours afirmou (imprecisamente) que após a morte de Genserico, seu filho, Thrasamundo, assumiu o trono[307]. Procópio corrigiu a afirmação e indicou que Genserico foi seu sucessor, embora ele fosse fruto da bastardia[308]. Hidácio, finalmente, confirmou o último escritor[309].

Portanto, a prole masculina parecia a escolha mais óbvia para manter a "sorte" e a essência clânica do grupo, como seu pai fizera outrora, fosse ele um bastardo ou não[310]. A troca do governante, nesse caso, devia ocorrer nos casos em que a conservação dessas qualidades não transparecia, e não por uma escolha aleatória ou suscitada pelo barbarismo dos germanos, como alguns escritores da época sugeriram[311].

Hidácio teve essa sensibilidade ao registrar a ascensão de Requila, pois quando seu pai, "*Hermericus rex morbo oppressus Rechilam filium suum substituit in regnum*

---

[304] **Hidácio (c. 400-469)** nasceu em Lémica, cidade da Ribeira-Lima. Pouco se sabe de concreto sobre sua vida, além de ter sido bispo da Galécia e de ter escrito uma crônica sobre a Hispânia no quinto século (CARDOSO, José. Nota preambular *In*: _____. *Crônica de Idácio*: descrição da invasão e conquista da Península Ibérica pelos suevos (séc. V). Braga: Livraria do Minho, 1995, p. i-xxiii).

[305] HYDATIUS. Hydatii Episcopi Chronicon, XXIV.

[306] HYDATIUS. Hydatii Episcopi Chronicon, XIV.

[307] GREGORII TURONENSIS. *Historiarum*, II, 2.

[308] PROCOPIUS. *De bello Vandalum*, III, 23-24.

[309] HYDATIUS. Hydatii Episcopi Chronicon, XXIX, 4.

[310] De fato, a sucessão pela "bastardia" não era um problema para os reis noruegueses, ao menos até o século XIII. A única exigência era ser filho de um rei anterior. Para um estudo mais aprofundado dessa tradição, ver: JOCHENS, *op. cit.*, p. 327-349, nota 273.

[311] Como no juízo de valor de Procópio (*De bello Ghotico*, II, 14, transcrito *a posteriori*) quanto aos Eruli, por exemplo.

[...]" ("O rei Hermerico, oprimido pela doença, [foi] substituído no reino pelo seu filho, Requila")[312].

A validade do sangue nobre, característica comum aos povos indo-europeus, perpetuou-se também entre os escandinavos: Ólafr *digri*[313] Haraldsson (Ólafr, *o Forte*, 995-1030), descendente de Haraldr *inn hárfagri*, manifestou desde a juventude as qualidades de sua origem e linhagem. De acordo com a *saga Ólafs hins helga* (c. 1230):

> Quando cresceu, ele tinha um cabelo denso, ficando com uma estatura média e um corpo poderoso, além de uma grande força. Seu cabelo era de tom castanho e sua face larga, rósea e de complexão leve. Seus olhos eram finos de um modo invulgar, brilhantes e penetrantes, e inspiravam terror quando ele mirava alguém quando estava furioso. Ólafr foi um homem de muitos talentos: era um grande atirador, um excelente nadador, e o mais hábil em atirar lanças.
>
> Ele era perito e tinha um olhar preciso para todo tipo de trabalho manual, quer as coisas fossem feitas por ele mesmo ou pelos outros. Ele foi apelidado de Ólafr *digri*: era vigoroso e apto no discurso, maduro desde a mocidade em todas as coisas, tanto no corpo quanto na astúcia, e amado por toda a sua parentela e seus conhecidos. Ele competia em todos os jogos e sempre desejava ser o primeiro em tudo, como era costumeiro, para justificar sua posição e nascimento[314].

A passagem supracitada construiu a representação do futuro rei. Ólafr era prodigioso, belígero e de fina sagacidade: não havia outro como ele. As qualidades de um jovem tão promissor eram a predição dos grandes feitos que ele empreenderia no futuro.

A *Historia Norwegie* (c. 1150-1200), documento anterior à *saga Ólafs hins helga*, estabeleceu que o futuro rei vencia por sua "astúcia belígera ("belligera astucia")[315]. Talvez por esta razão o rei dinamarquês da época tenha firmado um pacto de irmandade com o viking norueguês posteriormente.

Portanto, a limitação da realeza germano-escandinava nesse período era determinada pelo seu poder carismático, do qual o povo dependia para seu bem-estar. A

---

[312] HYDATIUS. Hydatii Episcopi Chronicon, XIV.

[313] O adjetivo *digr* (adj. neut.) ainda admite outros significados: corajoso, corpulento, robusto e musculoso (Digr *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 99; Gildr *In*: BRIGHT, James W. *An Anglo-Saxon reader*. New York: Henry Holt & Co., 1912, p. 200).

[314] Ólafur Haraldsson, er hann óx upp, var ekki hár, meðalmaður og allþreklegur, sterkur að afli, ljósjarpur á hár, breiðleitur, ljós og rjóður í andliti, eygður forkunnarvel, fagureygur og snareygur svo að ótti var að sjá í augu honum ef hann var reiður.

Ólafur var íþróttamaður mikill um marga hluti, kunni vel við boga og syndur vel, skaut manna best handskoti, hagur og sjónhannar um smíðir allar hvort er hann gerði eða aðrir menn.Hann var kallaður Ólafur digri. Var hann djarfur og snjallur í máli, bráðger að öllum þroska, bæði afli og visku, og hugþekkur var hann öllum frændum sínum og kunnmönnum, kappsamur í leikum og vildi fyrir vera öllum öðrum sem vera átti fyrir tignar sakir hans og burða (*Ólafs saga hins helga*, 3).

[315] *Historia Norwegie*, 18, 11v.

mana (nor. *mattr, megin*, "poder") do rei, uma força absolutamente diferente do poder físico ou força, cuja possessão garantia sucesso e a boa fortuna de seu portador. Esse poder não permeia apenas o rei, mas toda a *stirps regia* de um deus[316].

A "eleição" do rei

A função régia pressupõe algum ritual específico para a candidatura, a escolha e a aclamação do rei. Há, como em outros aspectos, poucos e pobres relatos sobre a aclamação dos candidatos, e os mais ricos são tardios. De acordo com o *Hirðskrá* (*O livro do hird*, c. 1270),

> E todos os homens da Noruega, por si e por seus descendentes, ratificam e entram em acordo com o rei da Noruega e seus descendentes no *þing* (e eles também ratificam e concordam); essas ordenanças têm efeito perpétuo como elas foram formuladas e como nós as seguimos agora[317].

Assim, a escolha do candidato ainda dependia da chancela do povo neste momento; para evitar querelas posteriores, todos os lados da eleição deviam chancelar o acordo, o que denota mais uma vez a tentativa de legitimação e fortalecimento da figura do rei. O papel popular encontra-se destacado, pois um candidato só conseguiria se eleger se este fosse o desejo dos homens presentes na *Þing*.

A *Gesta Danorum* de Saxo, escrita cerca de sessenta anos antes, reflete o mesmo testemunho entre os suecos. Ao abordar a eleição irregular de um rei de sua terra ao trono da Dinamarca, o danês elogiou o povo vizinho, pois a escolha popular não

---

[316] Para Marcel Mauss, "a palavra *mana* por si só simboliza não apenas a força mágica em cada criatura, mas também sua honra, e uma das melhores traduções da palavra é 'autoridade', 'prosperidade'." (MARCEL MAUSS. Extension de ce système: Libéralité, honneur, monnaie *In*: _____. *Essai sur le don*: forme et raison de l'echange dans les sociétés archaïques. L'année sociologique, tome 1. Paris: Librairie Félix Alcan, 1923-1924, p. 97). O sentido de "autoridade" proposto por Mauss, assim, encontrou em *máttr* e *megin* uma semelhança poderosa, empregada neste sentido pelos estudiosos da "sorte" régia germano-escandinava. Ademais, a menção ao *Havámal* no início do *Essai sur le don* provavelmente facilitou a absorção da obra entre os eruditos da Europa Setentrional. Neste ínterim, houve um intenso debate sobre a essência do poder carismático dos reis germânicos: Kern, Naumann, Tellenbach e Chadwick interpretaram-no sob a perspectiva da *mana* mágica, enquanto Vries considerou a sacralidade régia como um conceito religioso baseado na ancestralidade divina. Como Chaney, acredito que não há diferenças entre os dois posicionamentos, exceto quanto à ojeriza de Vries ao termo *mágica*. Para um resumo da querela, ver: CHANEY, *op. cit.*, p. 16, nota 252.

[317] Ok þui iattado oc samþnctu allir noregs men firir sit or sit alfspringi við noregs konong oc hans alfspringi mæd retto þingtate oc at þettor skipan skal [ganga oc standa æuenlega sem þa var gor oc no fijlghir her (Hirdskraa *In*: KEYSER, R. & MUNCH, P.A. (eds.). *Norges gamle Love indtil 1387*. Vol 2. Christiania, 1848. 392).

permitiria que a inveja fosse o principal motivador para que os homens alçassem à condição de rei[318].

Assim, este clérigo era favorável ao antigo costume de eleição do rei pelo povo, e não à aclamação do próprio candidato[319]. Não há como estimar quão antigo este costume era ou sua abrangência na Europa Nórdica, mas a menção do mesmo hábito entre os daneses leva a crer que a manutenção do poder entre os germano-escandinavos provinha de baixo para cima, inclusive nas decisões que afetavam a todos[320]. Esse costume foi reforçado pela *Vita Anskarii* (c. 875):

> "Antes disso", ele disse, "havia clérigos aqui, que foram embora por sedição do povo, não pelo comando régio. Sobre este assunto eu não tenho poder ou poderia ousar, a saber, aprovar os assuntos de sua missão até que eu consulte nossos deuses pelo lançamento de sortes e até que eu interrogue a vontade do povo sobre isto. Deixe que um mensageiro seu participe comigo da próxima assembleia, e irei falar ao povo a teu favor. E se eles aprovarem sua vontade e os deuses consentirem, o que você pediu será realizado com êxito, mas caso contrário, você tomará conhecimento. Este é o nosso costume: o controle dos assuntos públicos de qualquer tipo repousam no povo como um todo, e não apenas no poder do rei"[321].

Nesses termos, um rei que contrariasse a vontade dos homens do reino estava fadado a perder também o seu cargo. Como as leis eram compostas nas *Þing*, o rei era apenas o primeiro entre iguais, ou, na melhor das hipóteses, pouquíssimo superior aos homens que governava[322].

A escolha do governante obedecia ao mesmo princípio que regia os demais assuntos. Ao reler novamente a *De bello Gothico*, me deparei com o seguinte

---

[318] SAXO GRAMMATICUS. *Gesta Danorum*, 13.5.

[319] STRAND, Birgit. Women in Gesta Danorum *In*: FRIIS-JENSEN, Karsten. *Saxo Grammaticus*: a medieval author between Norse and Latin culture. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1981, p. 162.

[320] LINE, Philip. Sweden before 1130 *In*: _____. *Kingship and state formation in Sweden, 1130-1290*. London: Brill, 2007, p. 36-38; ULLMANN, W. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Ariel, 1999, p. 1-12.

[321] "Antea tamen hic", inquit, "fuerunt clerici, qui populari hinc seditione, non regio iussu, eiecti sunt. Quapropter et ego hanc legationem vestram confirmare nec possum nec audeo, priusquam sortibus deos nostros consulam et populi quoque super hoc voluntatem interrogem. Sit missus tuus in placito mecum proximo, et ego pro te loquar populo. Et, si quidem diis fautoribus illi tuae consenserint voluntati, quod quesisti prosperabitur. Sin autem, et hoc tibi notum faciam. Sic quippe apud eos moris est, ut quodcumque negotium publicum magis in populi unanimi voluntate quam in regia constet potestate" (*Vita Anskarii*, 26).

[322] Nessa questão, optei pela leitura de Vestengaard e não pela interpretação de Jón Viðar Sigurðsson, que considerou que a "sorte" do rei o colocaria em uma condição superior, o que impossibilitaria sua condição de *primus inter pares*. Conforme este historiador, "*the kings possessed abilities other men did not have*".Contudo, a leitura das fontes me condicionou a uma interpretação mais abrangente e menos restritiva (VESTENGAARD, Elisabeth. A note on Viking Age Inauguration *In*: BAK, János M. *Coronations*: Medieval and Early Modern monarchic ritual. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 120; SIGURÐSSON, Jón Viðar. Iceland, Orkney and Norway *In*: SMITH, Beverley Ballin &

depoimento, muito instrutivo para compreender a pequena diferença entre o rei e os seus "súditos":

> Antes disso, enquanto o rei tinha esse título, ele não obtinha qualquer vantagem sobre nenhum cidadão privado; mas todos reclamaram o direito de sentar com ele e comer com ele, e quem quer que fosse desejava insultá-lo sem restrição; pois homens de nenhuma nação superaram os eruli em frenesi e inconstância[323].

O hábito do rei de dividir o mesmo banco ou a mesa com homens "comuns" foi curioso o suficiente para que o cronista o registrasse. Pior: insultavam o monarca sempre que pudessem. O autor, embebido nos costumes de Constantinopla, considerava essas práticas incomuns, e talvez por esta razão as associasse aos costumes negativos daquele povo (frenesi, inconstância, ferocidade, fúria, etc.).

Contudo, acredito que a visão pessimista de Procópio quanto aos Eruli proviesse da comparação entre o *basileus* (o imperador romano do Oriente) e dos reis essencialmente germânicos e do afastamento sócio-cultural que o primeiro desenvolveu junto aos indivíduos sujeitos ao seu poder.

Nesse ínterim, a *Upplandslag* (*lei de Uppland*, c. 1350) rememora que os reis eram escolhidos através de uma eleição (*välja*). A corte escolhida para o pleito era purificada com fogo, e proibiam-se as atividades profanas nesse dia (lutas, comércio, etc.), como forma de acentuar a inviolabilidade da corte. Essa consagração delimitava o local de aceite régio no tempo e no espaço. Na Suécia e na Dinamarca, o rei era colocado sobre uma pedra pelo *lagmänn* (pronunciador das leis) ou outro indivíduo com prestígio naquela sociedade[324].

Entre os noruegueses foi introduzida uma colina em vez da rocha, e o candidato deveria se assentar na parte mais baixa desse montículo de terra durante a escolha. Conforme a *Haraldar saga hárfagra* (*Saga de Haraldr inn hárfagri*),

---

TAYLOR, Simon & WILLIAMS, Gareth (Orgs.). *West over sea*: studies in Scandinavian sea-borne expansion and settlement before 1300. London: Brill: 2004, p. 101-107).

[323] Quanquam antea rex nomine tenus, nihil fere amplius, quam privatus quivis, habebat: cum nemo non consessor et conviva illius esset, et contumelias, quicunque vellet, in ipsum iaceret impudenter: nulla quippe est hominum natio, quae vecordia ac levitate Erulos superet (PROCOPIUS, *De bello Ghotico*, II, 14).

[324] *Konungabalken*, I-IV; VESTENGAARD, Elisabeth. A note on Viking Age Inauguration *In*: BAK, János M. *Coronations*: Medieval and Early Modern monarchic ritual. Berkeley: University of California Press, 1990, p.120.

> O rei Hrollaug se dirigiu à colina na qual os reis devem se sentar. Ali ele tinha um alto assento preparado para si, e se sentou. Então ele havia colocado almofadas sob o estrado, onde era costume os *jarls* se sentarem. Assim, o rei Hrollaug deslizou do alto assento régio até o assento do *jarl* e deu a si mesmo o título de *jarl*[325].

A narrativa abordou a atitude de Hrollaug frente à vinda de Haraldr, que reclamaria o trono para si. Temeroso em perder a vida, o rei acovardou-se e aceitou a submissão para que fosse poupado. Portanto, um rei poderia considerar-se menos digno que outro e ceder seu assento a um candidato mais adequado. Para os escandinavos, o alto assento (*hásæti*) era um local de poder no sentido religioso, pois servia como um canal de comunicação com o mundo sobrenatural. Como centro geográfico e de expressão da liderança, os *jarlar* e reis minavam o poder dos seus adversários ao destruir suas residências, e para onde deslocava seu alto assento após a escolha do novo líder local. Assim, eles destituíam o centro de estabilidade anterior e podiam implementar um novo, sob sua tutela[326].

A deposição poderia ser seguida em alguns casos pelo assassinato sacrificial do rei rejeitado, como atesta a morte do monarca Dómaldi na *Ynglinga saga*:

> Então os líderes tomaram conselho, e eles concordaram que a fome devia-se a Dómaldi, seu rei, e que eles deveriam sacrificá-lo por melhores colheitas, a saber, eles deveriam atacá-lo e matá-lo e avermelhar os altares com seu sangue; e assim eles fizeram[327].

Essa passagem rememora o caso burgúndio de deposição do rei acentuado outrora. Porém, diferente do caso anterior, a troca do líder depende de um sacrifício. Seja como for, a situação é parecida: qualquer monarca incapaz de manifestar esses dons estava em desfavor perante os deuses, e sua substituição e/ou morte era uma forma de reestabelecer a ordem natural para o bem dos homens, ou seja, com a apresentação de um *heil* que de fato expressasse a essência daquele conjunto humano para as divindades.

Assim, a opção pelo regicídio era coletiva, assim como a escolha do novo rei. Ao retornar à exposição dos eruli elaborada por Procópio: "Os eruli, cobertos pela

---

[325] Hrollaugur konungur fór upp á haug þann er konungar voru vanir að sitja á og lét þar búa hásæti konungs og settist þar í. Hann lét leggja dýnur á fótpallinn er jarlar voru vanir að sitja. Þá veltist Hrollaugur konungur úr konungshásætinu og í jarlssæti og gaf sér sjálfur jarlsnafn (*Haraldar saga hárfagra*, 8).

[326] HEDEAGER, Lotter. Scandinavian "Central Places" in a Cosmological Setting *In*: *Uppåkrastudier 6* Central Places in the Migration and Merovingian Periods. Stockholm: Uppåkra, 2002, p. 6. Disponível em http://www.uppakra.se/backup/eng/studie_6_eng.htm Acesso em 15 jun 11.

[327] Þá áttu höfðingjar ráðagerð sína og kom það ásamt með þeim að hallærið mundi standa af Dómalda konungi þeirra og það með að þeir skyldu honum blóta til árs sér og veita honum atgöngu og drepa hann og rjóða stalla með blóði hans, og svo gerðu þeir (*Ynglinga Saga*, 15).

ferocidade e pelo gênio furioso, executaram seu rei, cujo nome [é] Ochon, de forma súbita [e] sem causa alguma, mesmo que no futuro não soubessem viver posteriormente sem rei"[328].

O autor provavelmente não sabia os motivos para o assassinato do rei Ochon que, como demonstrei nos exemplos anteriores, podia repousar tanto no fracasso militar quanto nas más colheitas. Seja qual for o motivo, eles dependiam do rei para permanecer na graça dos deuses e, conforme o restante da narrativa, os eruli logo acolheram um novo monarca, um que portasse a "sorte" tribal e integrasse a linhagem antiga de origem divina[329].

Os manuscritos mais antigos (1226, 1290 e 1296) da *Upplandslag* apontam um processo duplo durante a eleição do pleiteante a monarca: "tomar" (*taga* ou *nämna*) e "julgar" (*döma*) o candidato a rei. A primeira fase era realizada pelo *fylki* (representantes na assembleia distrital), e a segunda pelo *lagmänn*[330]. Caso fosse aceito, o rei jurava manter a paz e a lei. Para ser aceito em mais de uma região, a cerimônia se repetia nos demais *Þing* e, para não ser considerado um invasor, deveria ceder reféns em cada localidade[331].

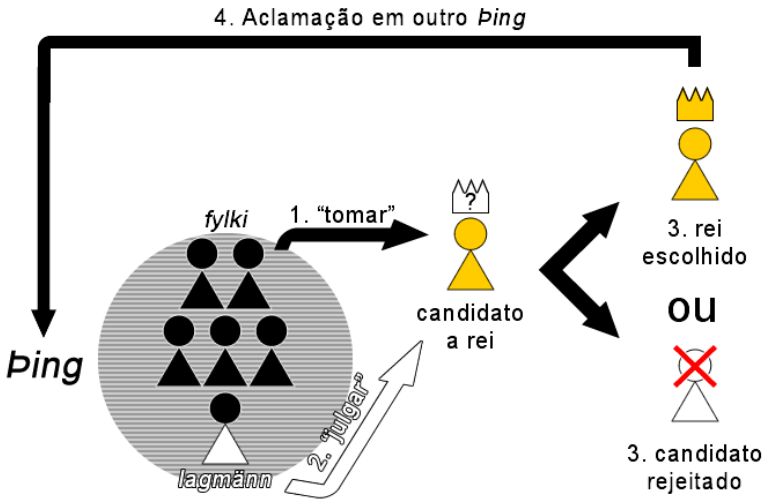


Figura 1: Esquema simplificado do processo de escolha dos reis noruegueses. Vale lembrar que um candidato podia ser eleito em um *Þing* e outro candidato em outro *Þing*, o que dava início a uma série de disputas entre reis eleitos de maneira legítima. Cada *fylki* tendia a escolher um homem que atendesse aos requisitos mínimos para a candidatura e que fosse conivente com os interesses locais. O século XII foi, sem dúvidas, o que apresentou a maior quantidade de querelas para a escolha do governante da Noruega.

[328] Eruli in Regem suum, cui nomen Ochon, ferini hac furialis ingenii virus ira exeruerunt, ut ipsum, nihil male meritum, ex improviso occiderint, hoc unum causati, se in posterum nulli Regi subesse velle (PROCOPIUS. *De bello Ghotico*, II, 14).
[329] PROCOPIUS. *De bello Ghotico*, II, 14.
[330] *Konungabalken*, I-IV.
[331] *Konungabalken*, VI.

À luz dessa discussão, a eleição tribal de um líder sacralizado não foi uma instituição democrática, como os historiadores constitucionalistas do século XIX propuseram, mas o direito de assumir para o seu clã a permanência da *mana* e as benesses dos deuses, obtidas na escolha de um candidato que apresentasse a "sorte" de maneira óbvia. Nas palavras de Vries, a eleição era o direito do grupo de escolher aquele que manifestava "a encarnação dos poderes místicos de toda a comunidade"[332].

As insígnias e o início do rito sagrado cristão entre os reis noruegueses

Para além dessas tradições, a mensagem de Cristo favoreceu a introdução paulatina de novos costumes e formas de expressar a dimensão sagrada. Para Russell, a elite grupal optava pelo cristianismo devido ao seu poder de coesão aperfeiçoado. Contudo, o autor descartou qualquer possibilidade de uma evolução religiosa ou a feitura de uma taxonomia dos movimentos religiosos[333].

A sacralização da escolha, da coroação e da unção régia sob a égide cristã foi mais precoce e documentada entre visigodos, francos e anglo-saxões se comparada aos demais povos germânicos[334]. Todavia, não farei um levantamento prévio desse aspecto cerimonial, pois ele já foi devidamente explorado por historiadores de renome, como Marc Bloch e Ernst Kantorowicz[335].

Conforme essa perspectiva, o sagrado é uma faculdade sobrenatural vinculada diretamente a Deus, que vai além de uma simples delegação do poder, expressa principalmente pela coroação, pela unção e, por fim, pelo uso de insígnias como símbolos da autoridade monárquica[336].

A tentativa de interpretar a monarquia norueguesa a partir desse viés promoveu algumas leituras equivocadas da realeza local. A meu ver, a introdução da coroação, da unção e das insígnias no rito real da Noruega aconteceu somente no século XII, embora certos autores vejam no capacete dourado de Hákon *góði* uma coroa à viking:

---

[332] DE VRIES, *op. cit.*, p. 298, nota 254.
[333] RUSSELL, James C. Sociohistorical aspects of Religious Transformation *In*: _____. *The Germanization of Early Medieval Christianity*: A sociohistorical Approach to religious transformation. Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 50-51.
[334] HEN, Yitzhak. The Christianization of Kingship *In*: BECHER, Matthias & JARNUT, Jörg (Orgs.). *Der Dynastiewechsel von 751*: Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung. Münster: Scriptorium, 2004, p. 163-177.
[335] BLOCH, *op. cit.*, nota 235.
[336] LE GOFF, *op. cit.*, p. 20, nota 219.

> Lançando fora as ervas daninhas, o senhor de grande coração se livrou de sua cota de malha antes de começar a batalha. Riu com seus homens jurados, e sua terra seria seu escudo; O contente herói esperava sob seu capacete de ouro[337].

Nesse poema, a proteção do peito e do ventre se mostrou desnecessária e até mesmo desonrosa, e por isso foi descartada pelo rei. Ademais, a fonte sugere o júbilo entre aqueles que participariam da batalha, que deveriam ser muito afeitos ao monarca conforme o epíteto "senhor de grande coração".

A terra como defesa é uma referência ao *óðal*[338], o território ancestral que pertenceu à sua família desde que seu pai, Haraldr, conquistou a Noruega no exercício da guerra. Após a morte de um ente querido e próximo em certo local, aquela terra se misturava aos ossos e à carne e se tornava quase uma extensão da própria família. Assim, era um dever de qualquer membro defendê-la de qualquer ameaça. Ademais, a terra era o símbolo-mor da bonança, o que provia a mesa do rei e dos seus.

Outro rei mencionado com capacete foi Chnodomarius, mencionado anteriormente na narrativa de Amiano Marcelino: *"Et Chonodomarius quidem nefarius belli totius incentor, cuius vertici flammeus torulus aptabatur [...]"* ("E [foi] Chnodomarius quem incentivou a nefasta guerra, cujo vértice acomodava um capacete rubro [...]")[339].

Para Eric Hoffman, o capacete dourado servia como um elemento que distinguia o rei após sua ascensão ao trono, antes mesmo da entrada do cristianismo na Escandinávia: *"Before their conversion Norwegian Kings did not have crows, but golden helmets"*[340].

---

[337] Hrauðst úr hervoðum, | hratt á völl brynju | vísi verðungar, | áðr til vígs tæki. | Lék við ljóðmögu, | skyldi land verja | gramr hinn glaðværi, | stóð und gullhjálmi (Hákonar Saga Aðalsteinsfóstra, 30).

[338] O ***óðal*** era o reconhecimento da terra ancestral, transmitida pelo direito de herança. Para aqueles que reclamavam o título de rei da Noruega naquele tempo, *óðal* reunia também o *Vestlandet* (a costa ocidental da Noruega), fato que motivou, conforme as sagas, a fuga em massa de noruegueses temerosos em perder suas vidas junto com suas propriedades. Boa parte dos emigrados foi para a Islândia, e os traços dessas memórias foram gravados nas sagas islandesas (*Íslendingasögur*) (BOULHOSA, Patrícia Pires. Sagas islandesas como fontes da história da Escandinávia Medieval *In*: *Signum* 7, 2005, p. 13-40; ZORI, Davide Marco. Historical Framework: Iceland from Colonization to the Loss of Independence *In*: _____. *From Viking Chiefdoms to Medieval State in Iceland*: The Evolution of Social Power Structures in the Mosfell Valley. Tese. Califórnia: UCLA, 2010, p. 5-6).

[339] AMMIANUS MARCELLINUS. *Rerum Gestarum libri qui supersunt*, XVI, 16.

[340] HOFFMAN, Erich. Coronation and Coronation Ordines in Medieval Scandinavia *In*: BAK, János M. *Coronations*: Medieval and Early Modern monarchic ritual. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 128.

Não se deve ignorar que a menção ao adorno foi retirada do *Skáldskaparmál*, texto mitológico escandinavo antiquíssimo somente registrado no século XIII na *Edda* de Snorri Sturluson (1178-1241). Conforme o verso,

> Bragi contou a Æger que Þórr foi ao Leste trucidar trolls. Óðinn montou em seu cavalo Sleipnir em direção a Jötunheim, e foi até o gigante que se chamava Hrungner. Então perguntou Hrungner quem era o homem que estava cingido com um capacete dourado através do ar e sobre o mar, e complementou que ele tinha um cavalo extraordinariamente bom[341].

Nesse excerto, o gigante expressou toda sua admiração pelo ser que pairava sobre o oceano e cruzava os ares com seu capacete dourado e um cavalo de valor. Seja como for, a ênfase da narrativa não repousa na proteção, mas no cavalo: logo em seguida, Hrungner e Óðinn apostam uma corrida com seus cavalos, vencida pelo deus nórdico. A intenção da narrativa foi estabelecer uma clara superioridade dos deuses de Asgard em relação aos seus parentes, os gigantes de Jötunheim[342].

Hoffman apóia sua ideia da coroação graças ao capacete devido também à menção de um rito similar entre os anglo-saxões, a saber, uma *ordo* instituída pelo rei Edgar, *o pacífico* (c. 943-975). Assim, *"Hic omnes pontifices sumant galeum et ponant super capud ipsius"* ("Aqui todos os bispos devem tomar o capacete e colocá-lo na cabeça do rei")[343].

Conforme a cerimônia, o capacete destaca o indivíduo perante Deus. Todavia, para alcançar esse estágio do rito, o homem escolhido como futuro rei já recebera a unção, o cetro (símbolo do poder judicial) e, como no caso de Hákon, as bênçãos da terra, que providenciariam conforto material ao monarca[344]. Assim, Hoffman ignorou que o indivíduo já era um eleito por Deus ao receber o capacete, e a imposição da proteção estava no encerramento do evento.

Nesse ínterim, concordo com Elisabeth Vestengaard, especialista que considerou a menção no capacete como uma função épica[345]. A *saga de Hákon góði* esclarece bem essa questão:

---

[341] Svá sem Bragi sagði Ægi, at Þórr var farinn í austrvega at berja troll, en Óðinn reið Sleipni í Jötunheima ok kom til þess jötuns, er Hrungnir hét. Þá spyrr Hrungnir, hvat manna sá er með gullhjálminn, er ríðr loft ok lög, ok segir, at hann á furðugóðan hest (*Skáldskaparmál*, 24).
[342] *Skáldskaparmál*, 24.
[343] *Missa pro rege inde benedictionis eius In*: Rouen, Bib. Munic. Ms. A. 27, fo. 88, fol. 92a.
[344] *Missa pro rege inde benedictionis eius In*: Rouen, Bib. Munic. Ms. A. 27, fo. 88, fol. 90a-92a.
[345] VESTENGAARD, *op. cit.*, p. 122, nota 220.

> O rei Hákon foi facilmente reconhecido, mais facilmente que os outros homens. Seu capacete brilhava como se o sol refletisse sobre ele. Ele era o alvo de todos. Então, Eyvind Finnsson tomou um capuz e o colocou sobre o capacete real[346].

A proteção servia, como é possível notar, como um alvo das atenções. Nesse caso, não como atributo da função régia, mas como um objeto de valor utilizado por um homem de bravura e de destaque, que o obteve após muitas provas de coragem no coração da batalha. O capacete dourado era, portanto, um atributo que caracterizava um grande herói ou um poderoso rei e, na maioria dos casos, ambos[347]. A mesma leitura pode ser feita na passagem do rei *alamanni* Chnodomarius citado anteriormente, pois o capacete foi inserido junto com outros adjetivos que valorizavam seu caráter belicoso (*audax*, *lacertorum*, etc).

Eyvindr *skreyja*, adversário de Hákon, sugeriu que o sumiço da proteção de ouro era um sinal da covardia do rei, que se escondia em meio aos seus homens. Ao ouvir isso, Hákon bradou em alta voz que o inimigo avançasse se quisesse enfrentar pessoalmente o rei da Noruega[348].

Uma aplicação semelhante de coragem foi empregada na *Hálfs saga og hálfsrekka* (*Saga de Hálfr e de seus irmãos*, séc. XIV). O rei Hálfr, ao aportar em Horgaland (Noruega Oriental) após uma terrível tempestade, participou de uma "disputa" em versos com Insteinn, um de seus guerreiros, para decidir se lançariam ou não um ataque contra o rei local. Assim,

> Disse o rei: "Eu darei um capacete dourado a cada herói galante, aos intrépidos camaradas que me seguirem. Eles brilharão como fogo. [Será] o bando de guerra do senhor, cujas cabeças brilham"[349].

Nesse contexto, todo guerreiro receberia a ferramenta de guerra dourada, não apenas o rei a cingiria. Apesar da *Hálfs saga* ser bastante posterior ao período em análise, ela denota perfeitamente a utilização do capacete por qualquer guerreiro valoroso, fosse ele rei ou não. As menções à mitologia nórdica na disputa versada corroboram com esta interpretação, além das promessas de riquezas em geral. Nesse ínterim, a menção ao capacete dourado em Hákon parece uma construção literária

---

[346] Hákon konungur var auðkenndur, meiri en aðrir menn. Lýsti og af hjálminum er sólin skein á. Var vopnaburður mikill að honum. Þá tók Eyvindur Finnsson hött og setti yfir hjálm konungs (*Hákonar Saga Aðalsteinsfóstra*, 30).
[347] VESTENGAARD, *op. cit.*, p. 122, nota 220.
[348] *Hákonar Saga Aðalsteinsfóstra*, 30.
[349] Konungr kvað: | "Gefa mun ek hverjum | hjálm gullroðinn | frænkra drengja, | er fylgja mér. | Þat mun at líta | sem logi brenni | skjöldungs liði | of skarar fjöllum.» (*Hálfs saga og hálfsrekka*, 11).

posterior, herdeira da *Edda* prosaica, mas não uma tradição dos reis noruegueses coeva à *Era Viking* (c. 800-1066).

A utilização de coroa pelos monarcas noruegueses parece ter começado com o rei Eystein Magnusson (1088-1123, rei a partir de 1103), pois uma escultura de pedra contemporânea ao monarca presente na abadia de Munkeliv o retratou com uma coroa, um largo diadema adornado com quatro cruzes[350]. A relação entre a sua família e o cristianismo é notória: ele foi co-reinante da Noruega junto com seus irmãos Ólafr (1099-1115) e Sigurðr (c. 1090-1130), governantes anteriores ao período das guerras civis. Esse governo a três foi considerado pacífico e benéfico ao povo de maneira geral, visto como o último digno de menção antes da conturbada fase posterior[351].

Imagem 4: Cabeça em mármore esculpida em homenagem a Eystein Magnusson (c.1088-1123). O rei foi retratado com um rosto comprido e com o queixo largo, sem barba, mas com um longo bigode. A posição dos olhos e da boca sugerem severidade, enquanto seu nariz, queixo e parte da bochecha esquerda encontram-se danificadas. O cabelo parece ser longo, e preenche parcialmente a testa lisa até a altura da nuca. Sob sua cabeça, uma coroa larga com a longa e legível inscrição *Eystein Rex* ("rei Eystein"). Acima da coroa encontra-se uma das quatro cruzes em evidência, no ponto central da fronte do diadema, com uma parte da trave maior oculta pelo própria coroa. **Fonte**: Bergen Museum (2011).

[350] HOFFMAN, *op. cit.*, p. 128, nota 340.

[351] A *Historia de antiquitate regum norwagiensium* (c. 1177-1188) do monge beneditino norueguês Þórir *munkr* (séc. XII) não narrou sobre o reino norueguês após a morte de Sigurðr porque considerou totalmente impróprio legar à posteridade os crimes, as mortes, os perjúrios, os parricídios, as profanações de locais sagrados, o menosprezo para com Deus, os despojos contra o clero e contra a população comum, o rapto das mulheres e outras abominações que ocorreram com o óbito do monarca (THEODORICUS MONACHUS. *Historia de Antiquitate Regum Norwagiensium.* Introdução por P. Foote. Text Series XI. London: Viking Society for Northern Research, 2006, p. 53).

Sigurðr, por sua vez, foi o primeiro rei europeu a se dirigir para as Cruzadas no Oriente, em 1107, o que lhe valeu o epíteto *Jórsalafari* (*o cruzado* ou lit. *o que viajou para Jerusalém*)[352]. Seus principais feitos foram a conquista de Sídon, em 1110, a introdução da cobrança do dízimo na Noruega, e a fundação da diocese de Stavanger. Ele morreu em 1130 e foi sepultado na Igreja de Hallvardskirken. A falta de herdeiros legítimos originou exatamente a supracitada era de guerras civis na Noruega, que perdurou até 1240[353].

A coroação dos reis noruegueses em Trondheim (séc. XII): o caso de Magnús Erlingsson

O primeiro rei ungido na Noruega foi Magnús Erlingsson (1156–1184, rei a partir de 1162), sob as mãos do arcebispo de Niðaróss, Eysteinn Erlendsson († 1188). Como seu vínculo com a linhagem dinástica provinha do laço matrilinear, Erling, pai de Magnús, uniu-se ao bispo para que o seu filho recebesse a consagração eclesiástica e se sobrepusesse a todos os demais candidatos ao trono[354].

Tentaram com este rei algo semelhante ao que foi bem sucedido posteriormente com Luís IX (1214-1270)[355], ou seja, a formação de um sistema que fundasse a sacralidade do poder real em novas bases, que alterasse a transmissão hereditária do poder pela primogenitura em um rei pela unção divina[356].

A Noruega, porém, apresenta suas especificidades: a transformação partiu do rei designado pela *fortuna* e pela linhagem somente patrilinear que comporta o *heil* para o rei pela unção divina e, também, pela escolha de santo Ólafr. Os juramentos, a unção, as insígnias régias, a coroação e entronização e a legitimidade oferecida diante do próprio *rex perpetuus* foram, a meu ver, as bases para dar vigor à coroação do jovem rei.

---

[352] Para mais informações sobre a cruzada norueguesa, ver: DOXEY, Gary B. Norwegian Crusaders and the Balearic Islands *In*: *Scandinavian Studies* (68), 2, 1996, p. 138-160.
[353] KENDRICK, T. D. *A history of the vikings*. USA: Courier Dover Publications, 2004, p. 126-127.
[354] HOFFMAN, *op. cit*, p. 125, nota 340.
[355] **Luís IX de França** ou **São Luís de França** (c. 1214-1270) foi rei de França de 1226 até sua morte. Seu reinado ficou conhecido pelo caráter excepcional nos aspectos político, econômico, militar e cultural, e o século em que viveu foi batizado de "século de ouro". Exemplo de conduta e do bom governante, ele se envolveu em duas cruzadas, e morreu na última. O motivo de sua óbito influenciou em grande medida a sua posterior canonização (LE GOFF, Jacques. *São Luís*: Biografia. 3 a ed. Trad. de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record,. 2002).
[356] LE GOFF, *op. cit.*, p. 22, , nota 219.

A cerimônia de coroação de Magnús ocorreu em 1163 (ou 1164), mas há poucas referências sobre ela. Snorri Sturlusson, cronista dos reis noruegueses, se preocupou mais com o festim do que com a coroação de fato:

> Assim, o rei Magnús recebeu a consagração/coroação[357] régia do arcebispo Eysteinn, e participaram da consagração cinco outros bispos e o legado, além de numerosos outros clérigos. Erling Skakke, e com ele doze outros líderes, administraram o juramento de justiça do rei.
> E no dia da consagração, o rei e Erling tomaram o legado, o arcebispo e todos os outros bispos como convidados[358].

A parca menção sugere a existência de um rito razoavelmente estabelecido, que exigia a presença de um grande aparato clerical. O arcebispo da Noruega era o principal sacerdote da cerimônia e contava com a ajuda dos cinco bispos sufragâneos da sé metropolitana de Niðaróss, além de um corpo de padres expressivo. Após a benção sobre o rei, ele realizava os juramentos de justiça com o apoio dos líderes que apoiavam a ascensão de um nobre à condição de rei.

O desinteresse na consagração na *Magnúss saga* não foi aplicado ao juramento que o rei pronunciou durante a cerimônia. A promessa, conhecida como *Privilegiebrev* (*Carta de privilégios*, c. 1163-1164), foi legada à posteridade e fornece mais bases sobre o rito régio norueguês no século XII. Apresentarei os excertos da carta que considerei mais interessantes, seguidos pelos comentários:

> Privilégio e juramento do rei Magnús, o primeiro coroado em Niðaróss.
>
> Magnús, rei da Noruega pela graça de Deus, assim como o arcebispo de Trondheim [Niðaróss] Agostinho [Eysteinn], o legado da sé apostólica, e a todos os bispos: o clero e todo povo da Noruega estabelecido saúde-te[359].

A obra destaca inicialmente a relevância do primeiro rei coroado em Niðaróss, local de descanso eterno do santo mártir Ólafr Haraldsson e principal centro de

---

[357] A palavra pode ser traduzida não apenas como consagração, mas também como coroação, motivo pelo qual eu separei a primeira menção com a barra à direita, que se aplica também às demais menções com o radical *vígsla*. Ao que tudo indica, não havia uma distinção clara para o autor que exigisse a existência de duas palavras. Logo, Snorri deve ter considerado que o ungido recebia necessariamente a coroa, ou a semântica assim o fez (Konungs-vígsla *In*: CLEASBY & VIGFUSSON, *op. cit.*, p. 351, nota 34; TRÉTEL, Helene. La mort édifiante de Charlemagne *In*: EGGERTSDÓTTIR, Margrét et alli (ed.). *Gripla*. Vol. 14. Reykjavik: Stofnun Árna Magnússonar, 2003, p. 113).

[358] Magnús tók þá konungsvígslu af Eysteini erkibiskupi og þar voru að vígslunni aðrir fimm biskupar og legátinn og fjöldi kennimanna. Erlingur skakki og með honum tólf lendir menn sóru lagaeiða með konungi.
Og þann dag er vígslan var, hafði konungur og Erlingur í boði sínu erkibiskup og legátann og alla biskupa og var sú veisla hin vegsamlegsta (*Magnúss saga Erlingssonar*, 22).

[359] *Privilegium et iuramentum Regis Magni qui primus coronatus Nidrosiæ*. Magnus dei gracia rex Norwegie. Augustino eadem gracia Throndensium archiepiscopo. apostolice sedis legato. et uniuersis episcopis. clero et omni populo per Norwegiam constitutis salutem (Privilegiebrev *In: Diplomatarium Islandicum.* Bänd I. Kaupmannahöfn: 1857-1876, p. 226).

peregrinação do Atlântico Norte. O túmulo do padroeiro da Noruega era o local mais indicado e abençoado devido a uma antiga premissa, fixada por Þórarinn *Loftunga* no *Glælognskviða* (*Encômio do mar calmo*, c. 1032) para consolidar o reino de Sveinn Knutsson (c. 1016–1035). De acordo com o poema, "Ore para Ólafr que ele lhe garantirá (ele é um homem de Deus) seus territórios. **Ele irá providenciar do próprio Deus paz e prosperidade para todos os homens"**[360].

De fato, como atesta o poema, comprometer-se a algo nessas circunstâncias era um acordo não só com os vivos, mas com o santo morto que ali repousava e servia como intermediário entre os homens e Deus. O santo surgiu, assim, como um guardião do território norueguês e uma garantia para a bonança a todo homem que nascesse nessa região ou se submetesse ao seu patronato. Ólafr recebeu o título de defensor da paz (logo, da lei) devido à suposta autoria das leis do *Gulaþing*, uma das mais antigas assembleias norueguesas.

Ólafr também foi conhecido por libertar a Noruega dos ladrões e vikings. De acordo com a *Érfidrapa Ólafs helga* (c. 1040), este rei decretou que cada ladrão descoberto perdesse uma mão e um pé, além de dar "novos cortes de cabelo" aos vikings que assolavam a terra. Com essas medidas ele "cortou fora o roubo" como "defensor do território do reino". Ólafr agiu como legislador e o executor da justiça local e dessa forma "melhorou o *status* de muitos"[361]. Assim, jurar aos pés do santo era um compromisso com o antigo *rex justus et pacificus*[362], aquele que garantiu durante seu reino a vida ordeira e plena em bonanças para os justos.

O privilégio (*privilegium*), por sua vez, era uma lei de direito particular garantida pelo direito canônico[363]. Essa concessão pode ser interpretada não apenas pelo ato de coroação em si, mas pelo local em que a cerimônia se desdobrou, ou seja, o túmulo de Ólafr. Pelas condições especiais da ascensão de Magnús ao trono, que ocorreu pela linhagem matrilinear, considerar-se-ia como um *privilegium iuris* (privilégio de lei) uma dispensa concedida a uma *persona iuridica* (o rei) e garantida ou por um ato especial de um legislador ou pela autoridade executiva que garante poder ao

---

[360] Bið Áleif, at unni þér | (hann's goðs maðr) | grundar sinnar | **hann of getr | af goði sjǫlfum | ár ok frið | ǫllum mǫnnum** (ÞÓRARINN LOFTUNGA. *Glælognskviða*, v. 9. O grifo é meu).
[361] ÞÓRARINN LOFTUNGA. *Érfidrapa Ólafs helga*, est. 5-6.
[362] BIRRO, Renan M. Os primeiros milagres de Ólafr Haraldsson (c. 995-1030) na literatura nórdica dos séculos XI e XII *In*: AMARAL, Clínio et alli (orgs.) *Caderno de Resumos do Colóquio de Pesquisadores e Pós-graduandos em História Medieval*. Niterói: EdUFF, 2011 (no prelo).
[363] BRETZKE, James T. Privilegium *In*: _____. *Consecrated phrases - a Latin theological dictionary*. Collegeville: Liturgical Press, 1998, p. 110.

legislador[364]. Ademais, como abordarei a seguir, esse privilégio inclui também uma série de benefícios à arquidiocese de Niðaróss.

A presença de todo povo não deve ser considerada em termos absolutos, mas relativos: era comum na época que a escolha do novo rei contasse com representantes de cada *fylki*. Nesse hábito está latente o princípio da representação na sucessão e mantém o aspecto da cerimônia de aclamação[365]. Com efeito, o aspecto eletivo da monarquia norueguesa foi consolidado logo numa lei presente em outro indício, a *Gulaþinglogen* (*leis do Gulaþing*, c. 1170).

Esse documento é crucial para determinar a guinada política da monarquia, pois estabeleceu o princípio eleitoral régio por um sínodo composto pelo arcebispo e pelos bispos; estes últimos, por sua vez, deveriam indicar doze homens das suas dioceses para participar do pleito[366].

Alguns elementos interessantes da *Privilegiebrev* carecem igualmente de atenção. Consoante à fonte, Magnús foi aclamado novamente como rei, e de certa forma repete o conteúdo da *Magnúss saga*:

> Visto a decisão do conselho e o presente com o domínio e o diadema régio, invocamos o Espírito Santo, com a imposição das mãos do seu reverendo padre Agostinho [Eysteinn], suporte da mão do Senhor, [e] solicitamos convenientemente ao que tem o potentado sublime e a liberdade maior para comandar, assim como em todos os costumes e vida conforme a humildade e, para Deus, Senhor dos Senhores (por quem reinam os reis) me faço em dívida; devotar-me-ei ao serviço de obrigação e confiança perpétua, pois servi-lo será reinar[367].

Todavia, o escriba deu maior ênfase ao legado, que recebeu o adjetivo apostólico (*apostolice*). Além dos bispos e o clero, fez-se presente "todo povo da Noruega". Essa

---

[364] *Ibid.*, p. 111.

[365] ORNING, Hans Jacob. The relationship to the king *In*: _____. *Unpredictability and presence*: Norwegian kingship in the High Middle Ages. London: Brill, 2008, p. 83-84.

[366] *Gulaþinglogen*, 2. Além disso, a mesma lei estabeleceu que o novo candidato fosse indicado de acordo com a seguinte hierarquia: o filho mais velho do rei; caso ele fosse indigno, débil da mente ou do juízo, outro filho do mesmo pai; caso não houvesse outro, o próximo homem na linha de sucessão; caso não houvesse outro homem apto nessa linhagem ou este indivíduo fosse indigno, o concílio "eleitoral" estava liberado para deixar "*ero nemdir at bazt höve bæðe guðrs rettar at gæta oc lannz laga*" ("ser rei o homem que for apontado, na crença de ser o mais próximo do desejo de Deus e da lei a terra"). Essa construção tentava resolver os problemas de sucessão que assolaram o reino durante as guerras civis. Contudo, o princípio só foi seguido à risca a partir do século seguinte (JOCHENS, Jenny M. The politics of Reproduction: Medieval Norwegian Kingship *In*: *The American Historical Review* (02), vol. 92, 1987, p. 327-349).

[367] Quoniam communicato sapienciorum consilio dominatum et diadema regni huius. inuocato spiritu sancto. vestre manus imposicione. reuerender pater Augustine. de manu domini suscepimus. expedit. ut quo potentatus sublimior. quo libertas imperandi maior. eo in omnibus moribus et vita conformer humilior. et erga deum. dominium dominancium (per quem reges regnant) me debiti famulatus obsequio perpetuo deuoueam et confliem obligacius. cui seruire regnare est (Privilegiebrev *In: Diplomatarium Islandicum.* Bänd I. Kaupmannahöfn: 1857-1876, p. 227).

inteligente construção era uma tentativa de legitimar o monarca, como ressaltado outrora, vide a complexa fase de guerras civis que o reino atravessava. Nesse ínterim, todos os componentes da sociedade norueguesa saúdam o rei, como uma medida de aprovação pela sua escolha.

A construção dissertativa se uniu ao princípio teológico, pois a presença dos noruegueses como um todo (arcebispo, legado apostólico, bispos, clero e povo constituído) era uma combinação que garantia a legitimidade do novo rei coroado por Deus, por seu padroeiro escolhido, pelo clero de maneira geral e, principalmente, pelos homens. Com a presença de todos os seguimentos sociais, o *privilegium iuris* se tornaria inconteste.

O compromisso de Magnús também assinala que ele foi escolhido e reina por Deus, e este compromisso será uma divida eterna; servi-Lo seria a melhor maneira de honrá-Lo por esta graça. A ajuda divina repousa em outro problema coetâneo: a imaturidade provocada por sua idade. Portanto, as dificuldades que a infância impõe seriam dirimidas com o socorro divino:

> Portanto, executará tantos e tão árduos negócios tão jovem, [e como] a debilidade traduz a enfermidade humana, [e] uma vez que não há autoridade exceto em Deus, eu invoco seu auxílio [e] requeiro sua cooperação[368].

A debilidade infantil e os problemas de um governante nessa fase foram bastante explorados na Idade Média. Um rei criança era um rei precoce, incompleto, imperfeito, alvo de más intenções e dos maus conselhos. Portanto, o autor da carta tentou a todo custo diminuir o peso dessa condição transitória do monarca. Ao situar a autoridade *(potestas*) como um atributo divino, o novo rei assumia que recebia o poder pela graça de Deus (*rex gratia Dei*)[369]. Porém, ostentar tamanha responsabilidade ainda imberbe, mesmo com o apoio divino, era impossível[370].

---

[368] Igitur in tantis et tam arduis iam a teneris annis exequendis negociis. quia debilis redditur humana infirmitas. cum non sit potestas nisi a deo. ipsum in auxilium inuoco. ipsum cooperatorem exposco (Privilegiebrev *In: Diplomatarium Islandicum.* Bänd I. Kaupmannahöfn: 1857-1876, p. 227).

[369] Com efeito, os reis e reis-mártires da Escandinávia receberam esse epíteto de forma explícita ou implícita a partir do final do século XI: Knutr IV *den Hellige* (Knutr IV, *o santo* ou são Knutr c. 1042-1086), rei e mártir da Dinamarca; Niels (c. 1065-1134), rei da Dinamarca que utilizou São Knutr para reclamar esse título; por fim, Magnús Erlingsson da Noruega em seu reinado. Em seguida, a fórmula se tornou um lugar comum, como no restante da Europa (SAWYER, Birgit & SAWYER, Peter. Uses of the past *In*: _____. *Medieval Scandinavia*: from conversion to Reformation, circa 800-1500. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 216; HOLMAN, Katherine. After the Norman conquest *In*: _____. *The northern conquest*: Vikings in Britain and Ireland. Oxford: Signal Books, 2007, p. 199).

[370] LE GOFF, Jacques. Rei *In*: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. 2. Bauru: EDUSC, 2006, p. 403.

Nesse ínterim, foram necessários outros argumentos para tornar menos relevante essa questão. O juramento propunha um ponto geográfico específico (Niðaróss) e uma hierarquia muito peculiar entre o divino, o novo e o antigo rei.

A cerimônia ocorria no santuário *santíssimo* do reino, a saber, a arquidiocese de Niðaróss, o centro religioso do reino, onde repousava o corpo incorruptível de Ólafr, "o mais próximo de Deus":

> E então, nesse glorioso dia da ressurreição, eu submeto minha pessoa e meu reino a Deus perpetuamente, e por uma devoção integralmente especial eu encomendo o reino da Noruega ao glorioso mártir rei Olavo, **que é o próximo após o Senhor**; [e], com a complacência de Deus, presidirei sobre este reino como possessão hereditária do glorioso mártir sob seu domínio, como seu vigário e tenente[371].

Tão importante quanto a proximidade entre o santo e Deus, numa analogia ao laço entre o Senhor e Cristo, foi o compromisso do rei em presidir o reino como *vigário* e *tenente*[372]. Assim, o novo monarca tentava não só legitimar sua coroação pela proximidade com o santo, mas também ao assumir a sacralidade de Ólafr por exercício do cargo como seu substituto no governo local.

Ólafr fez parte de um seleto grupo de governantes que recebeu o título de *rex perpetuus*. A incorruptibilidade do corpo do mártir expressa no *Glælognskviða* foi o provável ponto de partida para o desenvolvimento desta complexa construção hierárquica da monarquia norueguesa[373].

O novo rei se colocou na condição de regente de forma explícita, pois a Noruega foi vista como possessão hereditária de Ólafr. Logo, o novo governante era sagrado por ser subordinado ao rei *indesligável*, e esta condição só era alcançada por intermédio e escolha do senhor perante o vassalo[374]. Sem dúvida esta poderosa construção

---

[371] Deo namque in hac die gloriose resurreccionis me cum regno in perpetuum et glorioso martyri regi Ola(u)o [cui] integraliter speciali deuocione **secundo post dominum** regnum assigno Norwegie, et huic regno, quantum deo placuerit, velut eiusdem gloriosi martyris possessioni hereditarie sub eius dominio tamquam suus vicarius et ab eo tenens presidebo (Privilegiebrev *In: Diplomatarium Islandicum.* Bänd I. Kaupmannahöfn: 1857-1876, p. 227-228).

[372] **Vigário** (s. *uicārius*) aqui interpretado no sentido estrito, a saber, como "substituto", assim como **tenente** (s. *tenens*), compreendido nessa leitura como "aquele comanda, que preside na ausência".

[373] *Glælognskviða*, est. 5.

[374] A **vassalagem** foi um sistema de relações sociais baseado em laços pessoais e privados. Na sociedade germânica, ele originalmente significava uma dependência pessoal de alguém de baixo extrato social que frequentemente era associado à escravidão. O homem livre, ao engajar-se no laço vassálico, oferecia-se como presente ao seu mestre. A partir do século VIII, o termo *vassus* passou a designar o "homem" de um senhor, recomendado por ele e a seu serviço, usualmente militar. Os escandinavos não tinham esse costume entre si, de acordo com o testemunho de Dudo, o diácono de Quentin (c. 963-1043), sobre Rollo (c. 846-931), o pirata viking, registrado na *Dudonis sancti Quintini* (ALTHOFF, Gerd. (Royal) Favor: A central concept in Early Medieval Hierarchical Relation *In*: JUSSEN, Bernhard. *Ordering medieval society*: perspectives on intellectual and practical modes of shaping social relations. Philadelphia:

dissertativa tentou instrumentalizar a fé que os noruegueses tinham no santo de Niðaróss a favor de Magnús, um monarca fraco e com problemas de legitimidade por dois fatores principais: a guerra civil norueguesa e a baixa idade de que dispunha.

Com efeito, o gênero de causa dúbio (*dubium*) era empregado para dispor os ouvintes a favor do orador quando o tema é controverso, pois é em parte honrado e em parte incorreto. Ele apela frequentemente à benevolência (a devoção ao santo, a complacência divina, a submissão ao santo) para que a parte torpe não prejudique o convencimento do público[375].

Cabe nesse momento uma breve comparação: na monarquia francesa dos séculos X ao XIII, como demonstrou Le Goff, uma medida foi adotada para igualar o rei ao clero, pois o primeiro deveria ser inferior ao segundo (o consagrador é superior ao consagrado): o beijo de paz (uma homenagem) que o arcebispo de Reims dava ao "futuro" rei promovia este último, que se tornava um rei "sacralizado"[376].

O aspecto *sacerdotal* ou *eclesiástico* designava tudo o que conferia ao rei características ou funções de homem da Igreja. O ritual da sagração evocava certas características episcopais, sacerdotais e diaconais do rei. Porém, limitações estritas impossibilitavam que o monarca se tornasse um *rex sacerdos*[377].

Os reis capetíngios, apesar da semelhança dos ritos de sagração régia e sacerdotal, nunca reclamaram para si o *status* de *rex sacerdos*. Em determinados momentos eles se aproximavam do diácono, de um prelado (comunga sob as duas espécies, i.e., o vinho e a hóstia), e, por fim, até mesmo de um bispo (a unção sobre a testa). Porém, a dupla comunhão realiza-se apenas uma vez, e os monarcas franceses não reclamavam para si as mesmas benesses do estatuto episcopal.

Porém, Magnús, diferentemente do caso franco, foi aparatado pela sacralidade de seu antecessor, e esta era sua principal garantia para reclamar o trono e sobrepujar os demais candidatos à coroa. A homenagem episcopal simbolizada pelo beijo da paz foi substituída pela escolha de Ólafr, um verdadeiro *rex sacerdos post mortem*. Portanto, a opção do patrono da Noruega era a condição *sine qua non* para alçar qualquer pretendente ao trono à condição de seu sucessor terreno.

University of Pennsylvania Press, 2001, p. 254; VASSALAGE *In*: DOBSON, Richard Barrie (Org.). *Encyclopedia of the Middle Ages*. London: Routledge, 2000, p. 1500-1501).

[375] CICERO. *De inventione*, XXIII; PSEUDO-CICERO. *Rhetorica ad Herennium*, I, 4-7.

[376] LE GOFF, *op. cit.*, p. 21, nota 219.

[377] *Ibid.*, p. 20.

Portanto, a confiança nas qualidades divinas do antigo rei garantiria a bonança e o bom funcionamento das posses que Mágnus governaria como segundo. Outrossim, conforme a *Gulaþinglogen* (*leis do Gulaþing*, c. 1170),a escolha "humana" do novo rei era precedida por um juramento, para *"synizt firi guði at bazt se til fallenn"*, "selecionar aquele que eles consideram melhor qualificado diante de Deus"[378].

Além disso, como apontado outrora, a eleição deveria ser realizada na presença do antigo rei: *"En efter frafall konongs. þa se sialfbodet biscopom allom. oc abbotom. oc hirðstiorom með hið allre at sökia norðr til hins helga Olafs konongs. til umræðes við ærkibiscop"* ("Sobre a morte do rei, todos os bispos e abades e os líderes das casas reais com toda *hird* devem sem mais apelos fazer uma jornada ao Norte para [o santuário do] santo rei Ólafr para tomar concílio com o arcebispo")[379].

A adoção do santuário como local da eleição referendava a escolha divina assim como a do santo, ou seja, para legitimar o ato vassálico entre o antigo e o novo rei. O aval de Ólafr era imprescindível para o bom funcionamento da justiça e do reino como um todo, inclusive da frutificação dos campos. De acordo com a tradição das sagas, o reinado de Ólafr *kyrre* foi o mais proveitoso para as colheitas depois de pouco mais de duzentos anos, e a lei e a ordem imperavam. Este contexto, contudo, foi precedido pela ação do santo de Niðaróss como legislador durante uma procissão na mesma cidade[380].

Conforme este documento, o caixão de Ólafr se tornou tão pesado que os homens não puderam carregá-lo. Ao cair, o caixão abriu uma fenda na rua, e sobre o calçamento foi encontrado o corpo de uma criança que foi assassinada e selada ali. O defunto foi retirado e provavelmente recebeu o devido tratamento, e a procissão seguiu normalmente.

Acredito que a descrição desse milagre antes da valorização do rei Ólafr *kyrre* e de seu reinado não foi casual, mas relacional e complementar. Em certa medida, o encadeamento das narrativas sugere a escolha e apoio do antigo rei ao novo: nas duas circunstâncias ocorreram milagres (revelação do corpo oculto, colheitas abundantes) seguidos da ação legisladora (o milagre de Ólafr Haraldsson para fazer justiça, as colheitas como consequência do papel legislador de Ólafr *kyrre*). O silogismo envolvido na complementaridade em ambas as circunstâncias não deve ser ignorado: houve

[378] *Gulaþinglogen*, 2.
[379] *Gulaþinglogen*, 2.
[380] *Saga Óláfs kyrra*, 7-8.

bonança porque houve justiça, e essas situações só foram possíveis graças ao rei, santo e mártir.

Vale lembrar que as mesmas prerrogativas foram propostas no século anterior por Þórarinn *Loftunga* no *Glælognskviða* para consolidar o reino de Sveinn Knutsson. O poema aconselha o regente a buscar no rei-mártir as qualidades para bem governar aquela terra e garante que o falecido monarca garantiria paz e bonança a todos[381].

Não é possível ignorar a dimensão *miraculosa* da realeza norueguesa e, em certa medida, que engloba também aspectos curativos. Uma breve comparação com o reino franco também se mostra muito útil neste momento: a esfera *taumatúrgica*, próxima da mágica, apoiava-se no poder sobrenatural do rei em certas circunstâncias solenes que possibilitavam a cura pelo toque – acompanhado por um sinal da cruz – de moléstias específicas. No caso francês, tratavam-se das *ecrouelles* (escrófulas), também conhecidas à época como *morbus regius* (o mal do rei)[382].

O rei da Noruega poderia manifestar milagres espontâneos quando agia como legislador e executor da justiça, expressos não apenas com o bem estar proporcionado pela paz do rei, mas também ao possibilitar a abundância dos campos. A taumaturgia, por sua vez, era uma qualidade que cobria apenas o santo rei e mártir Ólafr, suserano dos demais monarcas locais e sagrado intercessor entre os homens e Deus. Nenhum outro rei, por mais devoto que fosse, manifestou as mesmas características que Ólafr.

Apesar do antigo monarca não tratar um mal estrito, ele incorporava a justiça régia, que coadunava com a justiça divina. O santo de Niðaróss se tornou o intermediário da boa ordem no reino, e uma parte considerável dos seus milagres expressos na *Passio Olavi* (c. 1150-1200) cumprem esse princípio[383].

Ólafr era o justiceiro-mor do reino e, em determinados casos, a diferenciação entre o seu papel como santo e o próprio sentido de justiça é de difícil definição. Segui-lo e servi-lo eram condições básicas para garantir um reto julgamento. Em suma, Ólafr era a expressão da justiça da Noruega.

A partir dessas premissas, a expressão "religião real" utilizada por Jacques Le Goff para o rei medieval é muito útil, embora imprecisa: o historiador francês em

[381] *Glælognskviða*, v. 9.
[382] LE GOFF, *op. cit.*, p. 20, nota 219.
[383] Essa ideia foi melhor desenvolvida no capítulo *A biografia sagrada de santo Óláfr*, presente nesta dissertação.

questão defendeu que a santidade régia dependia da evolução da ideia dessa própria santidade[384]. A seguir, ele concluiu que

> Na Alta Idade Média, o personagem do rei sofredor é predominante. **Em torno do ano 1000, a santidade é voluntariamente concedida ao rei que converte o povo: é o caso dos reis escandinavos** e de Santo Estevão da Hungria [...] **Apenas Luís IX (São Luís) se beneficiará dessa evolução, em 1297 (27 anos após a sua morte). A expressão "religião real", que se tornou usual, deve, portanto, ser matizada em relação à Idade Média**[385].

Assim como esse eminente pesquisador, concordo com a evolução da ideia de santidade régia de acordo com o período em discussão. Todavia, os excertos do *Glælognskviða*, da *Gulaþinglogen* e da *Privilegiebrev* supracitados esboçam e consolidam respectivamente a formação de uma "religião real" muito antes de São Luís, assim como da condição de *rex pacificus et justus*.

Porém, apenas evocar o rei anterior e se colocar como seu vassalo não era suficiente: era preciso reforçar o papel que Ólafr executou a favor do povo norueguês. Nesse ínterim, os votos de Magnús ao antigo rei ainda se prolongaram no documento:

> O presente reino foi consagrado pela efusão de seu precioso sangue; Assim, ele [me] desejou como seu sucessor no reino, entre tantos homens capazes, com a ajuda de Deus e do mesmo mártir, como um imitador das [suas] Virtudes e, desta forma, invocarei-o na necessidade, na tribulação ou na angústia; Preservarei a lei e da justiça a favor da pátria, tão quão santo Olavo preservou; Divina e sua é a segurança da imunidade no certame; Por ti os duques, assim como os cavaleiros e os seus castros, lutarão com intrepidez; E se o adversário contra mim se levantar acampamento, meu coração não temerá[386].

O juramento liga a Noruega ao sangue do rei-mártir, que foi capaz de morrer para defendê-la em nome da fé e dos seus. Conforme o depoimento, Ólafr, querido e amado pelo povo norueguês por esse sacrifício, escolheu Magnús como seu sucessor entre tantos homens possíveis.

Com base na experiência do velho rei, o jovem monarca se propôs a invocá-lo sempre que necessário; ademais, decretaria leis e aplicaria a justiça conforme seu antecessor. Essa questão poderia, contudo, ser problemática se encarada de maneira mais ampla.

---

[384] LE GOFF, *op. cit*, p. 403, nota 370.
[385] LE GOFF, *op. cit*, p. 403, nota 370.
[386] Presens regnum sui preciosi sanguinis efiusione consecrauit. eius cupiens. sicut in regno successor. sic et. in quantum vires suppetunt. adiutus a deo et ab eodem martyre. sic quoque Virtutum imitator. quecumque me vocauerit necessitas . tribulacio siue angustia. pro lege et iusticia tenenda. pro patria tamquam sancti Olaui possessione tuenda. [diuina et eius tutus immunitate. adcertamen. ipso [pro duce tamquam eius miles et in suis castris pugnaturus. intrepidus accedam. et si consistant aduersum me castra.

A preocupação com os assuntos legais era notória na época. A palavra inglesa para lei (*law*) provém do nórdigo antigo *lög* (lit. "o que foi decidido em acordo"). A menor e mais antiga unidade política norueguesa era o *bygd* (assentamento ou paróquia), de caráter principalmente político. Sua obrigação era guardar a lei do *fylki* (ou *herred*, espécie de condado) proposta pela *þing*. Quando a Noruega se unificou como um reino, havia cerca de trinta *þing*; elas se uniram em unnidades maiores (*lögs*), como jurisdições. Cada *log* tinha o seu *þing* central[387].

O *þing*, por sua vez, era composto por trinta e seis membros, escolhidos entre os mais sábios e/ou proeminentes líderes. Esses homens formavam o *logretta*. A função legislativa e a adjudicação estavam, portanto, intimamente conectadas. A interpretação da lei dependia de um amplo debate e, ao chegar a um consenso, o procedimento judicial era concluído[388].

Nesses termos, esse modelo legislativo proporcionava uma ampla participação e, por sua vez, permitia que diversos interesses estivessem em jogo ao mesmo tempo. Cada distrito desejava manter seus costumes e leis, mesmo que elas não fossem compartilhadas pelo restante do reino. Ólafr foi envolvido no conflito civil por cristianizar seu povo à revelia das decisões legislativas provinciais. Magnús *goði* filho de Ólafr, também foi acusado pelo poeta Sighvatr Þórðarson de não cumprir seu juramento com o povo e perseguir aqueles que foram contra seu pai[389].

Apesar da tradição "não legalista" de Ólafr ter perdido espaço para o seu papel como homem de justiça, qualquer rei que desejasse ser aclamado como líder único da Noruega deveria comprometer-se a respeitar as decisões provinciais. Em certa medida, assumir esse compromisso retirava parte dos poderes régios como legislador. Contudo, devo lembrar que o próprio juramento fazia da Noruega um *feudum* do antigo rei[390]; como tal, Magnús exerceria o poder régio de Ólafr em nome do rei-mártir.

Os duques e cavaleiros (*duces et miles*), vassalos e devotos de Ólafr, socorreriam o novo rei para honrar sua fé, e seus castelos serviriam a causa de Magnús. Desde Hákon *goði*, conforme as fontes coevas, que o rei norueguês pôde convocar o

---

non timebit cor meum (Privilegiebrev *In: Diplomatarium Islandicum.* Bänd I. Kaupmannahöfn: 1857-1876, p. 227-228).

[387] ORFIELD, Lester B. & BOYER, Benjamin F. Norwegian Law *In*: _____. *The Growth of Scandinavian Law*. Clark: The Lawbook Exchange, 2002, p. 161-162.

[388] *Ibid*., p. 162.

[389] SIGHVATR ÞÓRÐARSON. *Bersöglisvísur*, est. 10-11.

[390] RYAN, Magnus. Feudalism *In*: BEVIR, Mark (Org.). *Encyclopedia of Political Theory*. Thousand Oaks: Sage, 2010, p. 508-511.

leiðangr[391]. Porém, foi com Haraldr, *o severo* que essa convocação passou a ser cada vez mais controlada pelo rei[392]. A influência sobre o aparato militar do reino, ainda que não fosse um exército profissional, era sem dúvida uma maneira de se impor frente aos eventuais inimigos que o principal líder do reino identificasse.

Por fim, a última sentença faz menção direta à Bíblia; o verso foi copiado, porém, de forma incompleta[393]. O restante do versículo em questão expressa que *"si exsurgat adversus me proelium. in hoc ego sperabo"* ("Se uma batalha contra mim se levantar, Nele eu confiarei").

A intenção implícita ao "esquecer" o restante da passagem servia como um lembrete aos eventuais inimigos do rei coroado: como eleito por Deus e por sua santa Igreja, qualquer adversário iria contrariar a vontade divina. De fato, todo *Salmo* 26 evoca a proteção celestial e o alerta do salmista, ao registrar que *"Dominus protector vitae meae a quo trepidabo"* ("O Senhor é o protetor da minha vida; a quem temerei?")[394].

Sem dúvidas, o último excerto que selecionei foi inspirado nesse cântico, pois o autor já havia estabelecido que Magnús *"Ut inter hujusmodi. timiditatis procellas cum Dauid"* ("E durante este caminho, proceda com timidez como Davi")[395]. Este hebreu, inicialmente tímido, foi posteriormente coberto pela dignidade régia. Apesar de todas as tentativas do rei Saul, a graça de Deus cobria Davi, e após a morte do rei, ele assumiu seu lugar como rei das doze tribos.

A analogia não deve ser entendida como uma simples transposição da passagem bíblica, ou seja, admite significados implícitos. Como afirmou Mary Garrison,

> A comparison can express a wish, a hope or an attitude. Moreover it is in the nature of typological thought that images are not borrowed merely as discrete units: rather, a transplanted image [...] may imply a whole network of accompanying relationships. So to liken a king to an Old Testament king may, in some cases, imply a corresponding likeness between the people he rules and the Israelits[396].

---

[391] O **leiðangr** era a convocação real de determinados distritos costeiros para prover equipamentos e homens para um navio de guerra (Leiðangr *In*: HOLMAN, Katherine. *Historical Dictionary of the Vikings*. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, Nr. 11. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 173).

[392] LUND, Niels. Danish Military Organisation *In*: COOPER, Janet (ed.). *The Battle of Maldon: fiction and fact*. London: Continuum International Publishing Group, 1993, p. 115.

[393] Sl 26:3.

[394] Sl 26:1.

[395] Privilegiebrev *In: Diplomatarium Islandicum.* Bänd I. Kaupmannahöfn: 1857-1876, p. 227-228.

[396] GARRISON, Mary. The Franks as the New Israel *In*: HEN, Ytzhak & INNES, Matthew (Orgs.). *The uses of the past in the early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 122.

Apesar da pesquisadora se dedicar aos francos, acredito que a passagem expressa uma mudança também para o caso norueguês. A situação da monarquia não era confortável para Magnús: o apoio eclesiástico por parte do arcebispo de Niðaróss tentava a todo custo modificar a imagem deste rei ao associá-lo ora ao padroeiro da Noruega, ora a Davi.

O modelo de escolha do rei baseado nos *þing* e na linhagem patrilinear que não excluía a bastardia possibilitava que um leque de potenciais inimigos políticos se levantasse contra o jovem monarca. Nesse ínterim, Eysteinn sugeriu uma escolha divina proporcionada não só por São Ólafr, mas também por Deus, ao estimular que Magnús agisse como o rei hebreu e ao sugerir que sobre ele também se deitavam as bênçãos divinas:

> Conforme o perpétuo testemunho anterior, em meu nome e, como todos meus sucessores católicos, concedo este privilégio à igreja metropolitana, e confirmo essa carta com meu selo; após a minha vocação e a do meu diadema régio, ofereço neste dia a confirmação no sacro altar, e de todos meus seguidores, e dos presentes delegados da igreja[397].

Após reclamar o amparo de Deus e de Ólafr, o jovem rei aponta quais eram as demais bases de sua legitimidade como rei, que se apoiava num tripé: a confirmação sacra, a confirmação de todos os seguidores (povo norueguês composto pelos *fylki*) e pelo clero de maneira geral.

O juramento de Magnús expôs ainda que uma aliança foi feita com a arquidiocese para conseguir seu apoio. Essa ajuda dependia de uma contrapartida que beneficiasse a Igreja, sob a forma de um privilégio (*privilegium*). Como é possível notar pelo teor desta carta, o rei coroado manifestou seu primeiro ato legislativo ao conceder essa graça, o que reforça ainda mais a necessidade do apoio eclesiástico em sua tentativa de legitimação. Com efeito, as concessões ocupam quase um terço do documento, o que sugere um amplo acordo com o arcebispo Eysteinn para que a Igreja norueguesa o apoiasse.

A primeira concessão à Igreja foi de caráter econômico: ela estava habilitada a despachar os trinta últimos navios das colheitas norueguesas para a Islândia. A ilha em questão, que não produzia cereais e nessa época não dispunha de árvores para produzir

---

[397] In perpetue quoque subieccionis testimonium. hoc pro me et pro omnibus meis cathoiicis successoribus priuilegium huic metropolitane ecclesie concedo et literis meis sigillatis confirmo . ut post vocacionem meam regale diadema et meum. quod hodierna die sacro altari in confirmacionem offero. et omnium mihi succedencium. presenti delegetur ecclesie (Privilegiebrev *In: Diplomatarium Islandicum.* Bänd I. Kaupmannahöfn: 1857-1876, p. 227-228).

suas próprias embarcações, dependia do comércio com a Noruega para suprir a carestia de gêneros básicos, como o trigo[398].

Assim, essa concessão era uma boa fonte de receitas, pois o isolamento islandês e o "monopólio" comercial dava ao fornecedor dos cereais a autonomia para vendê-los ao preço que ele considerasse justo. A concessão previa ainda que a ilha não poderia abrir mão desse fornecimento caso ela se tornasse fértil[399].

Além do amparo econômico, Magnús também forneceu asilo legal à Igreja para protegê-la dos seus eventuais adversários:

> A essas [considerações], adicionamos: qualquer um que ataque essa igreja orará ou oferecerá doação, tanto estrangeiro quanto nativo. E se não selar a paz integral real, mas discordar pacificamente, em paz aceitaremos [se] partires. Mas se qualquer um deles injuriar, ou trabalhar aconselhando a fraude e o roubo, ou planejar o mal, ou for conivente com a rapina, em tais assuntos ante ao arcebispo, assim como aos cânones de Santo Olavo, [será] intimado a exilar-se perpetuamente. E se esse agente se ferir e vir a perecer, lhe será proibido uma sepultura no cemitério, [e] não terá a seu favor ou rei ou sábio parente que possa exigir satisfação por algum ladrão[400].

Aos ofensores da Igreja, restavam poucas opções: ou selar a paz com orações e doações, ou se exilar e perder os bens, ou ainda ser exilado à força e perder suas propriedades da mesma maneira. Além da implicação financeira e social (perda de bens, direitos e títulos), o meliante era condenado perante o arcebispo e as leis do santo padroeiro da Noruega. Ademais, caso o inimigo da Igreja morresse, era-lhe negada a sepultura. Tamanha pena era terrível à época: acreditava-se que o solo do cemitério estava imbuído de um poder sagrado, e era um pré-requisito para a salvação ser enterrado nesse local[401].

No século XII, essa convicção foi consagrada pelo princípio canônico de que apenas os batizados poderiam ser sepultados em solo sagrado. Portanto, era uma

---

[398] KARLSSON, Gunnar. Population and sustenance *In*: _____. *The history of Iceland*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 50-51.

[399] Privilegiebrev *In: Diplomatarium Islandicum.* Bänd I. Kaupmannahöfn: 1857-1876, p. 227-228.

[400] His addimus. quod quicunque pecierit hanc ecclesiam oraturus vel eleemosynam oblaturus. tam aduene. quam indigene. et si pacis integritas regna [non federet sed dissensio distrahat pacifice in pace suscipiantur et dimittantur. Quod si quis eis iniurias vel opere aut consilio fraude et finandis vel aliis maligne moliatur aut rapinam arbitretur. in tali opere ante archiepiscopum vel canonicos sancti Olaui conuictum in perpetuum exulamus. et si hoc agens aut vulneretur aut mori detur. ei in cemiterio sepultura denegetur. nec debet pro eo vel regi vel parentibus magis quam pro latrone aliqua exhiberi satisfaccio (Privilegiebrev *In: Diplomatarium Islandicum.* Bänd I. Kaupmannahöfn: 1857-1876, p. 227-228).

[401] RIVARD, A Derek. Sacred Places and Sacred Space *In*: _____. *Blessing the world*: ritual and lay piety in medieval religion. Washington: The Catholic University of America Press, 2009, p. 89-94.

desventura perder esse importante contato com Deus, que poderia garantir a salvação da alma do morto[402].

Vale ainda lembrar que, conforme a tradição escandinava, um indivíduo que sofreu exílio (*exsilum*) poderia ser assassinado sem nenhuma punição imposta ao homicida, independentemente do crime cometido ou da duração da pena imposta; sua esposa era considerada uma viúva, seus filhos eram considerados órfãos, e ele era banido daquela sociedade para sempre, sob a pena de morte (*skóggangr*, lit. "ir à madeira")[403].

Ao decretar essa lei, Magnús aceitou a condição de braço secular a favor da proteção dos clérigos. O infrator deveria doar à Igreja provavelmente para reparar o prejuízo causado, sem oferecer nenhum tipo de retribuição ao monarca, em oposição ao que as leis do *Gulaþing* previam como punição para ladrões de bens[404].

Acredito que os apoiadores do rei previram uma ofensiva dos seus adversários contra o clero, que não poderia se defender caso sofresse um ataque, mas apoiava sua candidatura e coroação. Até mesmo a rapina, que poderia ser dissimulada como um mal sem intenções políticas, integrava o conjunto de atitudes nocivas para a monarquia e o clero. Dessa maneira, o criminoso recebia uma pena gravíssima, quase um sinônimo de pena capital.

Outrossim, sugerir que os inimigos que realizassem tais feitos perdessem suas sepulturas quase equivalia a uma excomunhão. Além disso, a decisão era irrevogável (*"nec debet pro eo vel regi vel parentibus magis quam pro latrone aliqua exhiberi satisfaccio"*), diferente do roubo comum previsto na lei, que previa uma assembléia

---

[402] *Id*.

[403] ***Skóggangr*** (*skóg*, "mata" ou "floresta", *gangr* "caminhante" ou "qualquer tipo de ação") é um termo legal para os proscritos, que eram banidos para as florestas. Outros termos próximos eram *skóggangsmaðr* (lit. "homem da mata", fora da lei), *skóggangsstefna* (ordálio para revelar um malfeitor), *skóggangssök* (um caso de crime) e *skóggangsþýfi* (roubo punível com skóggangr)(Skóggangr *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 555). STEIN-WILKESHUIS, Martine. Punishment in Iceland, a survey *In*: SOCIÉTÉ JEAN BODIN POUR L'HISTOIRE COMPARATIVE DES INSTITUTIONS. *La peine*: Europe avant le XVIIIe siècle. Bruxelas: De Boeck Université, 1992, p. 96-97.

[404] Conforme este conjunto de leis, o ladrão deveria carregar o(s) item(ns) roubado(s) sobre os homens, encaminhado pelo indivíduo lesado no ato de rapina. O larápio deveria pagar uma taxa de quinze marcos se o bailio não o recebesse. Nesse caso, o criminoso era encaminhado ao aristocrata responsável pela justiça local, e deveria pagar outra taxa de igual valor se este nobre se recusasse a recebê-lo. Desse total, metade era destinada ao rei e metade aos homens livres. Apenas após esse procedimento ele poderia convocar a *þing*, devolver os bens roubados na presença de testemunhas e obter a sentença (*Gulaþinglogen*, 253).

para solucionar a questão (*"þa scolo þingmenn um döma"*, "[e] assim os homens da *þing* devem dar a decisão")[405].

Dessa maneira, o braço secular do jovem rei atingiria até mesmo aquele que não mais integrava o mundo dos vivos, aos destiná-lo às mazelas do Inferno. Os parentes do falecido não poderiam também reclamar qualquer direito a favor do larápio. Magnús e seus ajudantes demonstraram, portanto, que o apoio da Igreja era de extrema serventia e que ela seria defendida com extremo rigor.

No bojo dessas questões está a esfera do *religioso*. Os homens daquele tempo tinham dificuldades em conceber a ideia do *civil*, mas distinguiam o temporal do espiritual. Dessa maneira, a Igreja assumiu tudo que envolvia o funcionamento regular do sagrado. Portanto, a função religiosa da monarquia era facilitar o papel e a ação da Igreja[406].

As prerrogativas eclesiásticas, porém, ainda se prolongam nesse interessante documento. O rei exigiu que seus súditos seguissem os conselhos do arcebispo de Niðaróss e que lhe pagassem o dízimo:

> De fato, aos pequenos eu exorto [com essas] palavras: quem não confirmar o exemplo [e] as admoestações de vosso reverendo padre Agostinho [Eysteinn], firmemente prometido ao voto divino, que na nossa terra e pleno de casas segundo Deus, doravante, [que lhe] pagarão os dízimos; [e] todos os conselheiros com estipêndio, pois certos nativos ao bispado foram visitar; sobre seus estipêndios o bispo igualmente [deve] constituir a dízima. Se, porém, for invocado enquanto exercer a tributação na corte do rei, o débito deverá ser entregue para a igreja episcopal para sua sepultura[407].

As reprimendas de Eysteinn, portanto, deviam ser seguidas à risca, e sua negação era sentenciada pelo pagamento de uma pesada multa. Esse direito era pleno, ou seja, abrangia o fruto da colheita, da pesca, da caça e do jogo. O montante dos impostos eclesiásticos era dividido na seguinte proporção: um quarto ao bispo, um quarto aos pobres, um quarto para a Igreja e um quarto para o clérigo. De acordo com essa partilha, o arcebispo recebia metade do total arrecadado pela arquidiocese, pois ele concatenava a função de clérigo da catedral e a função episcopal[408].

---

[405] *Gulaþinglogen*, 253.
[406] LE GOFF, *op. cit.*, p. 20, nota 219.
[407] Parui quidem est momenti hortari verbo. quod non confirmatur exemplo. ammonitu vestro. reuerende pater Augustine. firmiter deo uouendo promittimus. quod de terris nostris et mansionibus plenas secundum deum amodo persoluemus decimas. Guriales quoque stipendiales. in quo episcopatu certa natale conuersati fuerint. de suis stipendiis episcopo ibidem constituto decimabunt. Quorum decime communiter per episcopos distribuentur. Si vero ipsi vocati fuerint dum stipendialiter regis adherent curie. in episcopali ecclesia debita erit eis sepultura (Privilegiebrev *In: Diplomatarium Islandicum.* Bänd I. Kaupmannahöfn: 1857-1876, p. 227-228).
[408] *Gulaþinglogen*, 8.

Caso algum fiel atrasasse o pagamento das dízimas eclesiais na jurisdição do *Gulaþing*, era multado entre três a seis marcos, respectivamente, se ele passasse de dois a três invernos sem cumprir suas obrigações fiscais. Na hipótese de seu débito se prolongar por mais doze meses, ele seria punido com extremo rigor: o proprietário deveria vender todos os seus bens e entregar metade ao rei e metade à Igreja[409]. No *Frostaþing*, por sua vez, o credor também estava submetido a pesadas taxações[410].

Além da sanção econômica, o devedor era privado de receber a extrema unção no *Gulaþing*, caso fosse de sua vontade recebê-la antes de abraçar a morte[411]. No *Frostaþing*, porém, o indivíduo era obrigado a pagar o *auðninni* (*rectorial*)[412] para gozar do mesmo privilégio[413]. Igualmente, conforme a *Privilegiebrev*, os homens que buscassem a erudição e a sabedoria do sumo pontífice da Noruega para receber conselhos deveriam ser taxados em dez por cento.

A união deste esforço tributário conferia ao arcebispo um poder econômico de imensas proporções. O pacto entre a Igreja e o recém-coroado monarca conferia à primeira uma condição ímpar de se sobrepor na sociedade por meios coercitivos e pelos recursos reunidos com a entrega dos dízimos pelos fieis. Dessarte, o arcebispo fazia jus à política papal vigente na época, que tentava desvincular as dioceses Setentrionais da influência dos imperadores do Sacro Império e da arquidiocese de Hamburgo e Bremen, ou que os reis do extremo Norte seguissem o exemplo do imperador[414].

A presença do legado apostólico na cerimônia de coroação é, sem dúvidas, a maior prova das tratativas da Santa Sé para isolar cada vez mais o imperador no seu território, para que ele cumprisse e ambicionasse apenas seus deveres temporais[415]. Em certa medida, tanto a *Historia Norwegie* quanto a *Privilegiebrev* demonstram o esforço da arquidiocese de Niðaróss para se livrar das tentivas de controle do metropolitano da Germânia.

---

[409] *Gulaþinglogen*, 8.
[410] *Frostaþingloven*, 18-19.
[411] *Gulaþinglogen*, 23.
[412] O dízimo sofreu uma transformação na Idade Média, ao ser dividido em "grande" dízimo (*rectorial*) e "pequeno" dízimo (*vicarial*); O primeiro era composto pelos principais produtos agrícolas e rendimentos, e o segundo por produtos agrícolas *in natura* (ovos, leite, etc) de pequeno porte (CONSTABLE, Giles. Monastic possession of tithes in the twelfth century *In*: _____. *Monastic tithes*: from their origins to the twelfth century. Cambridge: Cambridge University Press, 1964, p. 102-103).
[413] *Frostaþingloven*, 17.
[414] FORTE, Angelo & ORA, Richard D. & PEDERSEN, Frederik. Scandinavia and European integration: reform and rebirth *In*: _____. *Viking Empires*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 380-382.
[415] *Id*.

O primeiro documento consolidou essa posição ao apresentar geograficamente os territórios que fariam parte da diocese, numa clara alusão à *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (c. 1068-1075), redigida por Adam de Bremen, que manifesta a mesma pretensão, mas em benefício da arquidiocese de Hamburgo e Bremen[416].

A segunda fonte, por sua vez, complementava o poder conferido pela *Historia Norwegie* à arquidiocese, expresso pelas concessões monárquicas ao arquiepíscopo de Niðaróss, como a proteção legal irrestrita e os privilégios fiscais.

Por fim, A *Privilegiebrev* conferiu a anuência dos privilégios abordados a Magnús, e ele confirmou as doações à Igreja:

> Outrossim, as dignidades e o privilégio que essa igreja próxima me honra, [e] concede o manto e confirma as leis, certamente sobre o incremento dos cavalos e sobre o comando da refeição, trinta naves; e [também] sobre a herança dos estrangeiros o clero, exceto para fins de eleição e igrejas disponíveis; nas questões decididas outrora, o rei consente em abolir e abjurar, [e] obviamente que o rei não as requisitará; [e] o episcopado deve dar [anuência], assim como a Igreja e as relíquias concedem-na.E saúdo seu uso com meu âmago, e anuo e confirmo[417].

Portanto, o rei coroado prescindiu da herança dos forasteiros, que deveria ser entregue também aos sacerdotes. Também vale ressaltar que o rei renunciou o direito a qualquer benefício que tenha cedido nessa carta, qual fosse a norma prévia que estabelecia seu controle sobre tais assuntos. A irregovabilidade e a perenidade do acordo, nesse ínterim, eram as garantias de que posteriormente o monarca não reclamaria as importantes concessões feitas à Igreja da Noruega.

Por fim, os bispos confirmaram as tratativas precedentes. O restante do clero e as relíquias, outrossim, reendossaram o acordo. Como a cerimônia ocorreu em Niðaróss, é possível que os restos mortais em evidência fossem o de Ólafr. Como exposto outrora, o principal santo do Atlântico Norte era o principal dispositivo na indicação do novo rei. Dessarte, sua indicação dividia espaço com os bispos e o clero norueguês ao aquiescer à escolha do governante.

---

[416] PHELPSTEAD, Carl. Introduction *In*: *A HISTORY OF NORWAY AND THE PASSION AND MIRACLES OF THE BLESSED ÓLAFR.* Traduzido e comentado por Devra Kunin. Text Series XIII. London: Viking Society for Northern Research, 2001, p. ix-xxv.

[417] Preterea dignitates et priuilegia. huic ecclesie propter honorem pallii concessa et legibus confirmata. scilicet de augmento equorum. et de farina ducenda. xxx. lest. Et de hereditate aduenarum clericorum. et preter hoc de eleccionibus faciendis et ecclesiis disponendis. in quibus olim [regius consensiis abolitiis est et abiuratiis. scilicet [quod] regibus inrequisitis. et episcopatus darentur et ecclesie. et reliqua tunc concessa. in honorem dei et meiniet salutem his Uteris et annuo et confirmo (Privilegiebrev *In: Diplomatarium Islandicum.* Bänd I. Kaupmannahöfn: 1857-1876, p. 227-228).

Quanto às relíquias, cabe ainda uma explicação pormenorizada. A tradição das sagas colocava-as sob o controle direto do rei da Noruega. Ao dividir o reino com seu tio, conforme a *Haralds Saga Sigurðarsonar* (c. 1230), Magnús *goða* ofereceu um anel que recebera de seu pai na última festa que participaram juntos; o filho do santo também *"hafði varðveitt helgan dóm Ólafs konungs síðan er hann kom í land, klippti hár hans og negl á hverjum tólf mánuðum og hafði sjálfur lykil þann er skrínið mátti upp lúka með"* ("teve especial cuidado com os restos sagrados do rei Ólafr após ele ter vindo à terra; [ele] tinha seu cabelo e unhas cortado a cada doze meses, e [Magnús] guardava para si as chaves que abriam o relicário")[418].

Haraldr *harðráði*, ao se dirigir para a *Batalha de Stamford Bridge* (1066)[419], também manifestou a posse dos restos mortais de Ólafr: conforme a saga homônima, *"Harald konung dreymdi enn um nótt að hann var í Niðarósi og hitti Ólaf konung bróður sinn og kvað hann vísu fyrir honum"* ("Quando o rei Haraldr estava pronto para deixar Niðaróss, ele foi até o relicário do rei Ólafr, cortou seu cabelo e suas unhas, e trancou o relicário novamente, e atirou as chaves no rio [Nid]")[420]. A mesma narrativa estabelece pouco depois que com a perda das chaves, o relicário nunca mais foi aberto.

As relíquias eram o ponto de conexão entre o santo e os homens e eram capazes de unir os céus à terra de forma perene, a principal via para a comunhão dos santos. Como tal, elas se tornavam o destino de peregrinações em toda Cristandade. Os restos mortais de Ólafr não fugiram desse fado, e tanto o arcebispo de Niðaróss quanto os reis consideravam-se como herdeiro das funções do antigo rei, cada qual na sua função[421].

A relação entre esse legado dos santos e seu espaço dentro da Igreja não deve ser ignorado. O *Concílio de Nicéia* (787)[422] referendava o uso das relíquias nos altares das

---

[418] *Haralds Saga Sigurðarsonar*, 24-25.

[419] A ***Batalha de Stamford Bridge*** (1066) ocorreu ma vila de Stamford Bridge, em Yorkshire, no dia 25 de Setembro de 1066. Nesta ocasião o exército anglo-saxão liderado pelo rei Harold enfrentou uma força invasora norueguesa dirigida pelo rei norueguês Haraldr, o severo e pelo irmão do rei inglês, Tostig. O exército nórdico foi dizimado na batalha, e o rei Haraldr foi morto. Apesar da vitória, os locais não tiveram muito tempo para comemorar: o exército da Britania foi derrotado na Batalha de Hastings três semanas depois. A Batalha de Stamford Bridge tornou-se um marco do fim da Era Viking, embora outras campanhas tenham ocorrido nas décadas seguintes (DeVRIES, Kelly. *The Norwegian Invasion of England in 1066*. London: Boydell & Brewer, 1997).

[420] *Haralds Saga Sigurðarsonar*, 82.

[421] ELLINGTON, Donna Spivey. Relics *In*: BENEDETTO, Robert (Org.). *The New Westminster Dictionary of Church History*: The early, medieval, and Reformation eras. Westminster: Westminster John Knox Press, 2008, p. 568.

[422] O ***Concílio de Nicéia*** (787) O segundo Concílio de Nicéia foi aberto inicialmente em Constantinopla, no dia 1 de Agosto de 786. Porém, um grupo de iconoclastas tentou matar Tarásio, bispo de Constantinopla, o que forçou a mudança do Concíclio para Nicéia, que ocorreu em 24 de Setembro de 787. O concílio foi convocado para reestabelecer a veneração aos ícones (ou imagens santas), que foram suprimidas pelo edito imperial dentro do império bizantino durante o governo de Leo III (717-741)

igrejas, e progressivamente esse costume ajudou a estabelecer seu papel central na religião medieval[423]. Além disso, conforme a tradição bíblica do Antigo Testamento, o altar era o local mais santo do templo, e propagava a sacralidade para o espaço que o cercava, imbuindo-o dessa essência divina. A combinação entre o altar, as relíquias e as purificações do templo (água benta e hissopo) fazia desse lugar um dos espaços mais adequados para se sentir a presença de Deus[424].

Assim como na Inglaterra, modelo-base da Igreja norueguesa, o altar cumpria um papel funcional ao estar imbuído das relíquias do santo. O objetivo dessa união era reduzir o número de sítios sagrados dentro da Igreja, o que forçava os peregrinos a se congregarem ao redor do altar. Esse costume foi extremamente eficaz na Europa Setentrional: Niðaróss se tornou uma rota de peregrinação nessa região, além de compor uma via maior, que unia o santuário de Ólafr a Santiago de Compostela[425].

***

Acredito que a presença da relíquia do santo e a legimitação do seu aval serviam para infundir no monarca a sacralidade cristã, o que, por sua vez, diminuiu a presença do sagrado pagão na realeza norueguesa. Sem dúvida, os fundamentos da antiga religião que sustentavam a realeza perderam paulatinamente seu vigor. Todavia, os aspectos de *rex bellorum* e *rex populi* mantiveram sua importância, pois foram incrementados com elementos da fé cristã.

Diferentemente da opção dos reis na Inglaterra Angevina, os monarcas noruegueses não abriram mão do papel cristocêntrico do rei, simbolizado por Ólafr. Porém, simultaneamente, adotaram o modelo salomônico do rei baseado na lei (*rex iustus*), outra característica que cercava o monarca anterior e que tentava ser incorporada pelos novos reis[426]. A falta de novos reis santos precisava ser compensada com outro fator que referendasse os reis, o que se mostrou ainda mais necessário no caso de Magnús, candidato altamente contestado na Noruega.

(KELLY, Joseph F. The second council of Nicaea *In*: _____. *The Ecumenical Councils of the Catholic Church*: A History. Collegeville: Liturgical Press, 2009, p. 110-112).

[423] NILSON, Ben. The Architectural Setting *In*: _____. *Cathedral Shrines of Medieval England*. London: Boydell & Brewer, 2001, p. 63-65.

[424] GOUDRIAAN, Koen. Conclusion *In*: DEKEYZER, Brigitte et alli (Orgs.). *The use and abuse of sacred places in late medieval towns*. Louvain: Leuven University Press, 2006, p. 210-212.

[425] NILSON, *op. cit.*, p. 14-17, nota 411.

[426] VINCENT, Nicholas. The pilgrimages of the Angevin kings of England, 1154-1272 *In*: MORRIS, Colin & ROBERTS, Peter (Orgs.). *Pilgrimage*: the English experience from Becket to Bunyan. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 12-44.

Para tornar a coroação do novo rei ainda mais efetiva, a *Privilegiebrev* evocava ora a tradição régia escandinava, ora a relação pessoal do monarca com santo Ólafr. A situação peculiar de Magnús Erlingsson e de sua ascensão ao trono da Noruega, aliadas ao papel do arcebispo de Niðaróss, Eysteinn Erlendsson, foram cruciais nesse novo projeto real.

Portanto, os projetos de legitimidade régia da Noruega nos séculos XI e XII dependiam necessariamente do *rex perpetuus Norvegiæ*, que agia como reto juiz nas questões legislativas e sucessórias. A participação da Igreja local nas questões políticas também deve ser igualmente enfatizada, com o estabelecimento de zonas de interpenetração e de áreas de atuação isoladas tanto do *sæculum* quanto do *sacerdotium*.

Consoante às atribuições de cada extrato da sociedade, além da problemática situação de sucessão ao trono, a união entre a monarquia e a Igreja previu que reações contrárias aconteceriam. Para rechaçá-las, leis de extremo rigor foram estabelecidas, com o intuito de coibir os possíveis candidatos ao trono desgostosos com a conclusão dos fatos. Essas leis protegiam sobremaneira o clero, que era mais débil para garantir sua própria segurança. Contudo, a realeza também foi envolvida nesse amparo, ora de Ólafr em pessoa, ora pela lei, ora por punições de caráter religioso.

Apesar do malogro desse candidato, que foi morto no decorrer da guerra civil, a evocação do padroeiro da Noruega pelos reis manteve-se, assim como da proeminência do seu santuário na escolha do rei sobre qualquer outro lugar. Por fim, a legitimação e o *status* do *rex perpetuus* foram perpetuados na monarquia até meados do século XV, uma longeva tradição que encontrou seu fim com a conversão dos países escandinavos ao protestantismo na centúria seguinte.

Santo Óláfr: a *biografia sagrada* do *rex perpetuus Norvegiæ*

Como este capítulo abrange a *biografia sagrada* de um rei, mártir e santo, faz-se necessária a distinção entre as categorias elencadas para evitar a má compreensão dos termos, sobretudo pela possibilidade de sobreposição de alguns conceitos.

Quanto ao martírio, a *Homilia de Cambrai* (c.650-750) estabeleceu três "modelos" possíveis, dos quais apenas o "vermelho" interessa neste trabalho. Diferente do "martírio branco" (abandonar as coisas que mais ama mas não praticar o jejum) e o "martírio azul" (jejum e constrição), a versão escarlate exige um esforço adicional:

> Há agora três tipos de martírio que são computados como a cruz do homem: o martírio branco, o martírio azul e o martírio vermelho [...] **O martírio vermelho para o homem é quando ele tolera a cruz ou a própria destruição por causa de Cristo, como aconteceu aos apóstolos nas perseguições aos perversos e ao ensinar a lei de Deus**. Estes são os três tipos de martírio que abrange a carne daqueles que empreendem o bom arrependimento, que se separam de seus desejos, ou que derramam seu sangue em jejum e constrição pela causa de Cristo[427].

O que diferencia um personagem sacro de um santo, por sua vez, é o óbito do último e a condição de realizar milagres graças ao seu corpo, relíquias ou a partir de sua veneração. Ademais, a santidade deve ser reconhecida pela Igreja, embora a necessidade de aceitação popular também seja igualmente relevante[428].

Além de definir estas questões, cabe estabelecer qual modelo de estudo foi adotado. Ao estudar historicamente a santificação de Ólafr Haraldsson (c. 995-1030) a partir das fontes escáldicas, das *biografias sagradas* e dos aspectos santorais, produz-se uma pesquisa intitulada como *nominalista* pelos especialistas em santos e em santidade. Tal abordagem pressupõe uma análise deste fenômeno a partir de um caso específico,

---

[427] Filus trechenélae martre daneu adrímiter ar chruich du duiniu. mad esgre báanmartre ocus glasmartre ocus dercmartre [...] Issí in dercmartre dó foditu chruche ocus diorcne ar Chríst amail tondeccomnuccuir dundaib abstolaib oc ingrimmim inna clóen ocuis oc forcetul recto Dée. Congaibetarinnatrechenélmartresoissnibcolnidibtuthégotdagathrigi,scardefriatola,céste sáithu, tuesmot a fuil i náini ocuis i laubair ar Chríst (Cambrai, MS. 679, anteriormente 619, fols. 38a. Tradução disponível em: The Cambrai Homily *In*: STOKES, Whitley & STRACHAN, John. *Thesaurus Palaeohibernicus*: a collection of old-irish glosses scholia prose and verse. Vol.II. Cambridge: Cambridge University Press, 1903, p. 247-248).

[428] NELSON, Janet. L. Royal saints and early medieval kingship *In*: _____. *Politics and ritual in Early medieval Europe*. London: Hamblendon Press, 1986, p. 69-74.

modelo que se tornou o preferido dos eruditos sobre o tema e, neste caso, de óbvia escolha[429].

A pesquisa a partir de casos individuais divide-se em dois tipos de abordagem: 1) a santidade *per se*, ou seja, os valores santos cultivados por determinado indivíduo dotado de qualidades excepcionais para a Igreja, 2) a santidade como fenômeno coletivo a partir da manifestação mais ampla de devoção dentro de um grupo[430].

O estudo dos santos de maneira geral visa a compreensão da santidade, pois se acreditava na época que os santos dividiam coletivamente a vida luminosa do Cristo encarnado. Segundo Delehaye, para um texto ser hagiográfico, ele deve ser religioso e edificativo[431].

Assim, a vida do santo registrada é um modelo para veneração e imitação dos fiéis, para o aperfeiçoamento da vida e, finalmente, para adorar a Deus. Estes aspectos estão expressos na seção de milagres da *Passio Olavi*[432] e pela poesia cortesã da época. Para encontrar a santidade do rei norueguês, é preciso procurar os indícios a partir do martírio do santo norueguês, a saber, a *Batalha de Stiklastaðir* (1030). Não obstante, como será apresentado no decorrer desta pesquisa, o culto olafiano integrou progressivamente novas virtudes ao rei mártir e santo da Noruega.

Vale ressaltar que até a Idade Média Central um rei era aclamado como santo sob três condições, salvo raras exceções: 1) quando abandonava a função régia e adotava o hábito, 2) quando o monarca era martirizado num conflito contra pagãos, 3) como vítima inocente num contexto político desfavorável ou morto por ação traidora[433]. Assim, dadas as circunstâncias, Ólafr enquadra o último grupo, mortificado pela ação traidora de alguns nobres noruegueses e em batalha.

No contexto clássico, o martírio representava uma conquista da morte: para os cristãos, nada melhor que vencer os pagãos em seus próprios termos ao apresentar uma conduta plena em virtude e piedade. Sobretudo, a morte violenta era um exemplo de

---

[429] BELL, Rudolph & WEISTEIN, Donald. Introduction: the historian and the hagiographer *In*: _____. *Saints and Society Christendom, 1000-1700*. Chicago: University of Chicago Press, 1986, p. 1-2.

[430] *Ibid.*, p. 4.

[431] Trata-se de uma visão tradicional, que sera desnudada com mais acuidade a partir da pág. 111 (DELEHAYE, Hippolyte. *The legends of Saints*. Fordham: Fordham University Press, 1962, p. 3).

[432] PASSIO ET MIRACULA BEATI OLAVI, CCCC 209, fol. 60v.

[433] Esta categorização foi elaborada por František Graus em clássico estudo e tem sido usada pela maioria dos estudiosos do fenômeno santoral (GRAUS, František. *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger* [Povo, governantes e os santos no reino dos merovíngios]. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd, 1965, 390 ff.).

abnegação, o fenecer do corpo pela vida eterna e gloriosa da alma e, em última instância, o controle da própria morte por parte do santo[434].

Portanto, é preciso ressaltar os diferentes modelos de santo à época de Ólafr: os *santos-mártires* e os santos convencionados como *confessores*. Os últimos, nas palavras de Gregório de Tours, eram "aqueles que o tempo da perseguição não provocou o martírio, tornaram-se seus próprios perseguidores para que refletissem a dignidade de Deus."[435]

Para Margaret Cormack, "In spite of such teaching on 'martyrdom by intent,' saints who died in their beds never achieved the same spiritual status as those who had been persecuted for their faith"[436]. Dentre estes, é possível destacar os bispos-mártires nos conflitos políticos da Gália merovíngia (séc. VII) e os reis-mártires da Inglaterra anglo-saxônica, além de alguns príncipes e nobres da Europa Setentrional.

Vale ressaltar que as teorias que justificam os reis santos e mártires dividem-se em duas correntes principais, que partem da importância do sangue real para o desenvolvimento do culto: 1) a ideologia dos mártires régios a partir das crenças e práticas pré-cristãs, 2) o desenvolvimento da realeza cristã pela graça de Deus.

O melhor e mais citado representante dos eruditos que defendem a primeira corrente é William A. Chaney. Ele seguiu a visão comumente aceita de que o rei sacralizado foi um ancestral imediato do rei santo. Nas palavras do pesquisador, "The sacral nature of kingship [...] would lead the folk to expect God to honour the stirps regia. The recognized form of this in the new religion was sainthood"[437]. O cristianismo, na explicação de Chaney, simplesmente substitui o rei sacro pelo rei santo: em essência, pouco ou nada muda após a transição[438].

Dada a simplificação, poucos pesquisadores defendem o autor americano ou seu posicionamento. Folz, por exemplo não considerou o "rei santo" como um santo usual,

---

[434] STRAW, Carole. "A very special death": christian martyrdom in it's classical context *In*: CORMACK, Margareth (ed.). *Sacrificing the Self*: perspectives on Martyrdom and Religion. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 32-57.

[435] GREGORIUS TURONENSIS. *Vitae Patrum*, II.

[436] "Apesar destes ensinamentos sobre o 'martírio intencional', os santos que morreram em suas camas jamais alcançaram o mesmo status espiritual como aqueles que foram perseguidos por sua fé"(CORMACK, Margareth. Murder and martyrs in Anglo-Saxon England *In*: _____ (ed.). *Sacrificing the Self*: perspectives on Martyrdom and Religion. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 59). No entanto, a afirmação da erudita é bastante exagerada, vide a extensa lista de santos confessores que alcançaram grande devoção.

[437] "A natureza sagrada da realeza […] pode ter conduzido o povo a experar que Deus honrasse a *stirps regia*. A forma reconhecida desta nova religião era a santidade"(CHANEY, William. A. The royal priesthood *In*: _____. *The cult of Kingship in Anglo-Saxon England*. Berkeley: University of California Press, 1970, p. 81).

e defendia uma dissociação entre o monarca com aspectos santorais e a realeza sagrada. Desta maneira, o personagem régio compartilhava a proximidade com Deus devido às suas qualidades pessoais manifestas na vida terrena[439].

Ainda conforme este erudito, a associação entre o rei e a santidade tem como base a influência cultural germano-escandinava. Todavia, a genealogia divina dos monarcas não seria um indício de sua prevalência sobre os demais membros do clã, pois a linhagem régia não era a única abordada. Portanto, para Folz, o historiador deve procurar referências anteriores às genealogias, ligadas às casas reinantes, para identificar os elementos que impeliam a sociedade a considerar determinados reis ou casas reinantes como sacras por inerência[440].

Outrossim, ele refutou qualquer concepção "pagã" nos reis santos e redigiu uma tipologia da santidade régia medieval a partir de critérios regionais. Vale ressaltar que o principal elemento para inclusão foi o martírio dos monarcas, numa associação direta com a imagem de Cristo, o que resultou na formação de um *topos* da santidade monárquica medieval[441].

František Graus, assim como Folz, rejeitou qualquer possibilidade de realeza sacralizada em sua pesquisa. Para este erudito tcheco, a hagiografia merovíngia deixa clara a inexistência de qualquer mágica ou valor sagrado nos reis até que outro santo o dotasse dessa qualidade ou fizesse manifestar suas habilidades concedidas pelo divino[442].

Haki Antonsson, por sua vez, seguiu a premissa de Folz ao estudar São Magnús das Orkney e, de maneira mais ampla, o fenômeno dos governantes santos da Escandinávia (Dinamarca, Noruega, Orkney e Suécia). Para o historiador islandês, a morte violenta de um indivíduo de origem monárquica seguida por milagres eram os motivadores essenciais para a santificação dos reis, príncipes, princesas e *jarlar* escandinavos, além do contexto político das sucessões monárquicas e da influência do clero e das igrejas dos reinos. Ademais, o sucesso na santificação de São Ólafr serviu como um paradigma nos demais reinos[443].

---

[438] CHANEY, *op. cit.*, nota 252.
[439] FOLZ, Robert. *Les saints rois du Moyen Age en Occident (VI^e - XIII^e siècles)*. Bruxelles: Société des Bollandistes. Collection Subsidia Hagiographica, nr. 68, 1984.
[440] *Ibid*., p. 20-21.
[441] *Ibid.*, p. 50.
[442] GRAUS, František. *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd, 1965, p. 50.
[443] ANTONSSON, Haki. *St. Magnús of Orkney*: a Scandinavian martyr-cult in context. London: Brill, 2007.

Apesar de reunir evidências de vários santos da Europa Nórdica Ocidental, o islandês não conseguiu demonstrar as razões que levavam à santificação dos príncipes e nobres nórdicos. Cormack, no entanto, alcançou uma percepção interessante e válida para corroborar com a premissa de Haki: a honra, valor básico da sociedade germano-escandinava, desempenhava um importante papel na aclamação do rei martirizado como santo[444].

Este valor era simbolizado pela coragem física na batalha, no enfrentamento da morte. Ademais, em caso de morte desonrosa, a estirpe – outro valor daquela cultura – era privada da vingança. Uma forma de compensação da morte do rei injustiçado, portanto, era o reconhecimento por Deus de sua santidade perante a sociedade. Sendo assim, a historiadora britânica identificou analogias entre as práticas cotidianas dos povos recém-convertidos e os valores santorais cristãos. A semelhança de determinados aspectos culminou na adoção dos cultos santorais régios com maior facilidade[445].

O fator monárquico – ou nobre – do santo foi refutado por Cormack, pois considerou a hipótese falha em evidências. Susan J. Ridyard, por sua vez, foi mais sensível que a colega: ela admitiu que alguma medida de ambiguidade e sincretismo deve ter ocorrido, em parte pela necessidade de certos clérigos que operavam junto ao *sæculum*, integrantes de jogos políticos e envolvidos em sucessões régias[446]. Porém, ela considerou que os líderes cristãos criaram uma realeza que não era sacra, e que a santidade diferia fundamentalmente da sacralidade. Conforme Ridyard, este último aspecto era caracterizado como uma transmissão de poderes de outro mundo para este que transcendiam a divisão entre clerical e secular. Nestes termos, a sacralidade era um atributo da função, portada pelo sangue. A santidade, no entanto era um *status* que deveria ser alcançado individualmente e não era transmitido pelo sangue[447].

André Vauchez, em oposição aos colegas supracitados, cunhou o conceito de *hagiogracia, i.e.*, a ideia de que "um santo deveria ser nobre e um nobre tem mais possibilidades de ser santo do que outro homem"[448]. O francês estava alinhavado com o historiador alemão Friedrich Prinz, que chamou este aspecto de *Adelsheiligen* (lit.

---

[444] CORMACK, Margareth. Murder and martyrs in Anglo-Saxon England *In*: _____ (ed.). *Sacrificing the Self*: perspectives on Martyrdom and Religion. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 63.
[445] *Ibid.*, p. 64-66.
[446] RIDYARD, Susan J. Royal birth and the foundations of sanctity: theoretical interpretations *In*: _____. *The royal saints of Anglo-Saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 74-78.
[447] *Ibid*., 77.
[448] VAUCHEZ, André. O Santo *In*: LE GOFF, Jacques (org.). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial

"santos nobres"), ou seja, santos de linhagens aristocráticas que eram considerados por seus seguidores como reflexo da santidade e glória de sua estirpe, em menor ou maior grau[449]. Contudo, Vauchez não se preocupou com os aspectos do paganismo que poderiam influenciar a santidade régia.

Por sua vez, em oposição a Folz e Antonsson, o breve porém penetrante estudo de Karol Górski aponta para outra direção. De acordo com o erudito polonês, a ocorrência de certos reis-santos na Escandinávia e no Leste Europeu pode ser usada como um índice do progresso para a formação dos Estados. Em suma: onde o poder político era fraco, a igreja procurou fortalecê-lo ao promover cultos de reis santos[450].

Por fim, Klaniczay seguiu o colega do Leste Europeu ao deixar a pergunta da santidade régia de origem pagã em aberto e sugerir o estudo do tema como um fenômeno medieval amplo. O erudito húngaro estudou a formação de cultos dinásticos do século VII ao XI, relacionando-os como um atenuador das disputas entre o poder secular e o eclesiástico, ou ainda como um fator de legitimação da nascente monarquia (como no caso inglês)[451].

Com ênfase no caso húngaro, Klaniczay apontou o culto de Santo Estevão (1000-1038) como a difusão de uma "razão de Estado" cristã pautada na proteção da Igreja, da manutenção da paz, da proteção dos pobres, etc[452].

***

Após esta breve explanação sobre os modelos de santidade dos reis mártires, cabe justificar qual escolha teórica foi aplicada neste trabalho. Como será possível observar, tentei revalidar alguns pontos da realeza sacra pré-cristã a partir de uma ampla base de indícios, mas sem a simplificação sugerida por Chaney.

O valor da honra nas sociedades germano-escandinavas merece atenção, embora com bastante cuidado: Ólafr Tryggvason, assim como seu sucessor homônimo, foi responsável pela conversão de seu povo e morreu na *Batalha de Svold* (c.1000), mas

---

Presença, 1989, p. 215.

[449] PRINZ, Friedrich. *Frühes Mönchtum im Frankenreich* [Monaquismo primitivo no reino franco]. München und Wien: Oldenbourg 1965, p. 489-509.

[450] GÓRSKI, Karol. Le roi-saint: um problème d'ideologie feudale *In*: *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 24^{e}. annéé (2), 1969, p. 370-376.

[451] KLANICZAY, Gábor. Martyr kings and blessed queens of the Early Middle Ages *In*: _____. *Holy rulers and Blessed Princesses*: dynastic cults in Medieval Central Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 62-112.

[452] *Ibid.*, p. 114-153.

não foi promovido ao status de santo pela baixa adesão popular, ainda que algumas tentativas tenham sido feitas.

Portanto, meu posicionamento aproveita também da ambiguidade e do sincretismo apontado por Ridyard, uma vez que as compreensões da realeza e da santidade variavam entre grupos de um mesmo reino. A *hagiocracia* (ou *Adelsheiligen*), no entanto, foi um indicativo relevante nas fontes que segui com afinco.

A meu ver, a hipótese de Górski deve ser refutada *a priori* devido à desorganização da Igreja norueguesa nos primeiros tempos, incapaz de promover um culto monárquico na primeira metade do século XI[453]. Apesar do mérito em aliar a autoridade religiosa ao poder político, a teoria seria aplicável somente ao contexto conflituoso na segunda metade do século seguinte, que envolvia Magnús Erlingsson, Sverre, Eysteinn Erlendsson e seu sucessor, o arcebispo Erik.

Klaniczay, apesar de seguir Górski, optou por uma linha mais ampla e menos restritiva ao pensar o fenômeno da santidade régia em um contexto abrangente, posição que permite a comparação entre reinos de um mesmo período. Haki Antonsson, por exemplo, se aproveitou deste aspecto ao sugerir que o culto olafiano na Noruega possa ter absorvido alguns elementos do culto de Bóris e Gleb em Kiev graças à promoção do culto por parte de Haraldr, sucessor e meio-irmão de Ólafr, que viveu algum tempo naquele principado.

Porém, a função atenuadora dos cultos régios para os conflitos entre o clero e a monarquia foi discutida e rejeitada na Escandinávia. Os *skalds*, clérigos e monges que promoveram o culto de Ólafr eram membros das elites locais que enfatizavam o aspecto militar daquela sociedade.

Em suma, o propósito de suas produções e esforços era conscientizar e elogiar os valores nobiliárquicos e elitistas. Porém, dentro de suas obras é possível identificar "horizontes dos livros" e "horizontes de uso", indícios que auxiliam na identificação de influências literárias, teológicas e conhecimentos compartilhados em toda sociedade[454].

Este último aspecto, por sua vez, mostra-se útil para revelar milagres e histórias do santo comuns aos diferentes grupos que compunham o reino norueguês.

A análise da santidade no caso olafiano pode ser observada a partir do conceito de *biografia sagrada* proposto por Heffernan. Trata-se de um texto narrativo de *vita*

[453] LARSON, Laurence M. Problems of the Norwegian church in the eleventh century *In*: *Church History* (03), vol. 4, 1935, p. 159-172.
[454] MORTENSEN, *op. cit.*, p. 133-157, nota 171.

escrito por um membro de uma comunidade de crentes. Este tipo de texto permite ao historiador um olhar documental no processo de santificação realizado pela comunidade. Com o passar do tempo, a obra tornava-se parte da própria tradição sagrada. A apropriação desses escritos nas celebrações litúrgicas das igrejas medievais atesta que, em muitos templos, os textos eram sagrados por inerência[455].

A definição de *biografia sagrada* implica ainda na interpretação circular da composição e na recepção das obras. Logo, é possível observar os documentos santorais a partir da tradição da vida de santos, das convenções usadas no desenvolvimento das obras com estes parâmetros, além das caracterizações do santo como vítima heróica[456].

Ao escrever a vida do santo, os fatos já se transformam em lenda, e a vida sagrada é criada, recriada e reapropriada conforme a imaginação dos fiéis em cada período histórico. O biógrafo sagrado devia, portanto, dar forma ao material "recebido", além de informações políticas, sociais e populares. Assim como Delehaye, Bell & Weinstein defenderam que o autor não era um biógrafo no sentido moderno, mas um agente do mecanismo que faz mitos e que serve a vários públicos[457].

Esta forma de análise mostra-se útil para os santos nórdicos, pois a pressão da comunidade para o registro da tradição dificultava inclusive uma liberdade artística excessiva por parte do autor. Dada tal limitação, Steblin-Kamenskij, um eminente escandinavista russo, chegou inclusive a questionar um possível posicionamento político por parte dos autores das *sagas familiares*, ao menos consciente[458].

Porém, Andersson mostrou claramente que a visão política do autor era um elemento necessário e importante para a composição dos documentos islandeses no final do século XII e início do XIII[459]. A meu ver, esta interpretação pode ser estendida aos documentos noruegueses em torno de São Ólafr.

A partir destas premissas, a abordagem de Heffernan segue as seguintes etapas: 1) a tradição oral com narrativas "contraditórias", 2) o controle clerical sobre o santo morto e o despontar de uma tradição escrita do culto, 3) a inserção de novos milagres

---

[455] HEFFERNAN, Thomas J. From Logos to Canon: the making of Saint's Life *In*: _____. *Sacred biography*: saints and their biographers in the Middle Ages. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 16.
[456] *Id*.
[457] BELL, & WEISTEIN, *op. cit.*, p. 1-2, nota 429.
[457] *Id*.
[458] STEBLIN-KAMENSKIJ. *The Saga Mind*. Odense: Odense University press, 1973.
[459] ANDERSSON, *op. cit*., p. 1-20, nota 213.

como artigos de fé, 4) a compreensão da santidade para a comunidade, 5) o texto como relíquia e, por fim, 6) a legitimação da versão oficial em oposição à tradição oral[460].

O conceito de *biografia sagrada* proposto por Heffernan e a trajetória da *vita post mortem* de Ólafr são extremamente próximos e se tornaram o objeto de minha escolha para este estudo. A opção pela *biografia sagrada* em detrimento da *hagiografia*, por sua vez, repousou na natureza do termo, que foi reajustado na segunda metade do século XIX para situar em opostos a *História*, um conhecimento considerado como verdadeiro e científico, e a *hagiografia*, considerado como falso e propenso aos engodos das lendas religiosas[461].

De fato, até os líames da supracitada centúria, *hagiografia* designava os últimos livros das escrituras hebraicas (Salmos, Provérbios e Lamentações), como atesta o *Oxford English Dictionary* entre 1583 e 1888. Neste ínterim, o *Dictionnaire de l'Académie françai*se definiu *hagiographie* somente no sentido das escrituras sagradas nas seis primeiras edições (1696, 1718, 1740, 1762, 1798 e 1835). A mudança de significado ocorreu apenas em 1878[462].

Similarmente, a *Monumenta Germaniae Historica* (Volume 2, 1829) incorporou as vidas de vários santos, sem distingui-las das biografias de Carlos Magno escritas por Einhard e Notker de Saint Gall, as histórias de Nithard, a narrativa de Abbo sobre o cerco de Paris, entre outros textos de natureza similar. Porém, no Volume 13 (1881), apenas os textos de caráter real e imperial foram incluidos, e as *gesta* de bispos e abades foram cuidadosamente inseridos em outras seções da coletânea[463].

Assim, os estudiosos das obras santorais perderam seu prestígio, embora praticassem suas pesquisas nos mesmos termos que os antigos colegas de ofício[464]. Destarte, "o conceito de um gênero de 'hagiografia' é uma construção historiográfica e, *ipso facto*, uma ferramenta ideológica"[465]. Por fim, a as classificações de certas obras como textos híbridos comprova a imperfeição desta corrente interpretativa[466].

---

[460] HEFFERNAN, *op. cit.*, p. 1-38, nota 455.
[461] SOBRAL, Cristina. O modelo discursivo hagiográfico *In*: LARANJINHA, Ana Sofia & MIRANDA, José Carlos Ribeiro (orgs.). *Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Tipografia Nunes, 2005, p. 97-98.
[462] LIFSHITZ, Felice. Beyond positivism and genre: "Hagiographical texts" as Historical narratives, Viator 25, 1994, p. 109.
[463] *Ibid*, p. 111.
[464] SOBRAL, *op. cit*, p. 97-99, nota 461.
[465] "The concept of a genre of 'hagiography' is a historiographical construction and, *ipso facto*, an ideological tool" (LIFSHITZ, *op. cit.*, p. 113, nota 462).
[466] SOBRAL, *op. cit.*, p. 97, nota 461.

Por outro lado, Thomas Heffernan considerou a narrativa "hagiográfica" como histórica, um emblema da consciência coletiva num dado lugar e num dado tempo, e por modelar o entendimento posterior sobre o santo. Outrossim, ele identificou de forma precoce que a *historiografia* e *hagiografia* compartilhavam o mesmo campo epistemológico. Porém, para evitar as rejeições inatas da ideia de *hagiografia*, ele optou pelo conceito de *biografia sagrada*, mais amplo e capaz de abarcar uma quantidade maior de indícios[467].

Nestes termos, a historiadora Anneke B. Mulder-Bakker apontou três questões principais para o estudo dos santos: 1) o que entender por santo e santidade na Idade Média, 2) quem constitui o santo, 3) quais as melhores fontes e métodos de trabalho. A partir das indagações anteriores, a pesquisadora observou que a definição de santidade seguida pelos estudos a partir de fontes santorais segue, grosso modo, as premissas propostas pelos cânones da Igreja sobre os santos, instituídos sobretudo pelo Cardeal Lambertini (posterior Papa Benedito XIV) em meados do século XVIII[468].

Ademais, como Gabrielle Spiegel apontou há alguns anos, o debate pós-moderno abriu novos campos de observação mas ocultou questões relevantes para a Idade Média, como o contexto de criação dos textos e como pesquisá-los adequadamente. O foco num modelo epistemológico puramente linguístico tem ignorado a gênese das obras e as referências textuais dos agentes sociais, ou seja, a esfera de atividade dos historiadores[469].

Portanto, para o estudo da devoção dos santos na Idade Média, a definição canônica de santidade não é útil. Uma vida exemplar ou a veneração litúrgica não são os critérios decisivos para esta empreitada, assim como o aspecto heróico do santo não o é. É preciso definir para cada comunidade textual individual como a santidade se inscreve naquele local, quais são os agentes sociais envolvidos e, por fim, quais componentes são decisivos[470].

Destarte, tal abordagem amplia a quantidade de documentos para além dos reconhecidos pelos bollandistas, autores das *Acta Sanctorum* (coletânea de documentos santorais considerados "oficiais" pela Igreja). Todos os gêneros de indícios que tem

---

[467] SOBRAL, *op. cit.*, p. 99-100, nota 461.
[468] MULDER-BAKKER, Anneke B. The invention of saintliness: texts and contexts *In*: MULDER-BAKKER, Anneke B. (ed.). The invention of Saintliness. London: Routledge, 2002, p. 3-9.
[469] SPIEGEL, G. M. History, historicism, and social logic of the text *In*: SPIEGEl, G. M. (ed.). *The past as a text*: the theory and practice of Medieval historiography. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997, p. 15-16.
[470] SPIEGEL, *op. cit.*, p. 17-18, nota 469; ZUMTHOR, Paul. O espaço oral *In*: _____. *A letra e a*

como objeto o santo podem ser considerados fontes santorais: documentos históricos, imagens, artefatos, cultura material. O estudo das técnicas de produção de cada um deles aliado ao trabalho crítico histórico-literário (para as fontes escritas) parece ser a melhor saída para os estudos santorais, embora não a mais fácil[471].

A tradição oral com narrativas "contraditórias"

> A espada sangrenta nas mãos dos homens avermelhou o escudo no sangue dos guerreiros, onde a hoste atacou o esplêndido rei; e [o rei], valente no *jogo de ferros* [espadas], provocou a espada vermelha e marrom até que ela encontrasse *os limites do cabelo* [as caveiras] dos homens do interior de Trøndelag[472].

Em 1030 Ólafr Haraldsson lutou a batalha de sua vida: após anos como rei da Noruega, foi obrigado a fugir e abandonar seu trono pelas ameaças do rei Knutr inn *ríki*, rei da Dinamarca, da Inglaterra e de algumas regiões na Suécia. Não bastasse a afronta, o belicoso norueguês se viu despojado de seu *óðal*, as terras ancestrais que pertenceram a sua família há gerações, e enfrentava os homens de Trøndelag (Anexo 1), renitentes quanto à abdicação do paganismo.

O confronto antagonizava os noruegueses partidários de Ólafr e uma coligação escandinava formada por noruegueses, dinamarqueses e suecos liderados pelo sobrinho de Knutr, o *jarl* Hákon Eiriksson. O *skaldr* Sighvatr Þórðarson, um dos "contadores de histórias" da corte de Ólafr Haraldsson, mencionou a perícia dos guerreiros do rei norueguês, além da coragem régia para reagir frente aos adversários no *Érfidrapa Óláfs Helga* (*Encômio memorial para Ólafr, o santo*, c. 1040). Este confronto ficou conhecido como *Batalha de Stiklastaðir* (c. 1030), e seu desfecho definiria a condição política da Europa Setentrional dos anos subsequentes.

Porém, apesar da importância elementar do episódio na história política norueguesa, a ênfase da obra sofreu uma brusca mudança: abandonou o seio da batalha e o trono dos reis para abraçar o sobrenatural:

> Homens disseram "não é um pequeno milagre" quando o sol sem nuvens não pôde *aquecer* [lit. "abrigar"] os cavalos-*Njõrðungar* [guerreiros]; um poderoso sinal a respeito do rei aconteceu naquele dia; o dia não empreendeu uma cor justa; eu ouvi o resultado da batalha no Leste[473].

---

voz: a "literatura" medieval. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p. 35-36.

[471] SPIEGEL, G. M, *op. cit.*, 18, nota 469.

[472] Rauð í rekka blóði | rõnd með gumna hõndum | dreyrugt sverð, þars dýran | drótt þjóðkonung sótti; | auk, at ísarnleiki, | Innþrœndum lét finnask, | rœkinn, gramr í reikar | rauðbrúnan hjõr túnum (*Érfidrapa Óláfs Helga*, est. 14).

[473] Undr láta þat ýtar eigi smátt, es máttit skæ-Njõrðungum skorðu skýlauss rõðull hlýja; drjúg varð á því

Se dermos crédito às fontes, este rei guerreiro, que se tornou *vikingr* aos doze anos e tornou-se rei aos quinze, após derramar muito sangue para atingir o trono e converter o seu povo, foi o protagonista de um momento similar ao desfecho do martírio Cristão: "E desde a hora sexta houve trevas sobre toda a terra, até a hora nona" [474].

Vale lembrar que os homens daquele tempo acreditavam que o eclipse concomitante ao martírio não era algo natural, pois o universo estava entrelaçado e, com a morte de um indivíduo santo ou inocente, alguma engrenagem do mundo deixava de funcionar[475]. Assim, como no martírio cristológico, até mesmo o universo interrompeu sua lógica por algum tempo após a morte do missionário da Noruega.

Assim, os medievais olhavam para o céu em busca dos desígnios divinos[476]. A descrição de Sighvatr demonstra que ele não esteve presente ("homens disseram") e ouviu o relato após o seu retorno à Noruega, o que ocorreu poucos anos após a morte de Ólafr. Porém, não podemos ignorar a referência ao plural e a difusão da notícia, pois o poeta soube do fato enquanto visitava a Cidade Eterna. Portanto, tamanha ênfase no rompimento da ordem natural pode ser interpretada sob a perspectiva *simbólica*[477].

Outrossim, o eclipse na narrativa de Sighvatr de fato aconteceu, mas com cerca de um mês de atraso em relação à morte de Ólafr[478]. Para os fiéis, contudo, os dois fatos estavam intimamente conectados, até que a diferença entre a *Batalha de Stiklastaðir* e o fenômeno solar desapareceu e eles foram combinados na mesma data.

---

dœgri (dagr náðit lit fõgrum) orrostu frák austan atburð, konungs furða (SIGHVATR ÞÓRÐARSON. Érfidrapa Óláfs Helga, est. 15. O grifo é meu).

[474] Mt 27:45.

[475] Desde o **Pseudo-Dionísio** (sécs. V-VI) os homens acreditavam que o eclipse durante o martírio não era algo natural. Ao comentar a paixão de Cristo em sua sétima carta, o Pseudo-Dionísio afirmou que foi testemunha ocular do fenômeno. **João de Sacrobosco** (c. 1195-1256), por sua vez, comentou no quarto capítulo de sua obra *De Sphaera* (c. 1230) que "illa eclipsis non fuit naturalis, immo miraculosa et contraria nature" ("Este eclipse não foi natural mas, certamente, miraculoso e contrário à natureza"), para, em seguida, utilizar a autoridade do pretenso filósofo grego e reforçar sua posição (*Epistole VII*. Polycarpo Antisti *In*: SANCTI DIONYSII AREOPAGITAE. *Opera Omnia quae extant*.Brixle: Impensis Fratum Valentini, 1854, p. 279; JOHANNES DE SACROBOSCO. On the sphere *In*: GRANT, Edward. *A source book in medieval science*. Harvard: Harvard University Press, 1974, p. 451; BARTLETT, Robert. "The Machine of this World": Ideas of the Physical Universe *In*: _____. *The natural and the supernatural in the Middle Ages: the Wiles lecture given at the Queen's University of Belfast, 2006*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 65-70).

[476] COSTA, Ricardo. Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final – Astronomia e Astrologia na Idade Média e a visão medieval do Cosmo *In*: *Dimensões - Revista de História da UFES*. Vol. 14. Dossiê Territórios, espaços e fronteiras. Vitória: Ufes, Centro de Ciências Humanas e Naturais, EDUFES, 2002, p. 481-501.

[477] Como afirmou Pastoureau, "transgredir uma sequência, um ritmo ou uma lógica no interior de determinada obra [neste caso, o funcionamento celeste] é um meio comumente utilizado para fazer intervir o símbolo" (PASTOUREAU, Michel. Símbolo *In*: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. 2. Bauru: EDUSC, 2006, p. 503).

[478] LINDOW, John. St. Olaf and the Skalds *In*: DUBOIS, Thomas Andrew. *Sanctity in the North*.

Conforme a tradição escáldica, esta manifestação divina não foi o único acontecimento ímpar que ocorreu após o rei cair em batalha. Pouco após a morte de Ólafr, alguns outros milagres foram atribuídos à intercessão do rei. De acordo com o *Glælognskviða* (*Encômio do mar calmo*, c. 1032) de Þórarinn *Loftunga*, alguns milagres chamaram a atenção do poeta: "De modo que o louvável rei [Ólafr] jaz puro e seu corpo está intacto; E com ele, como um vivo homem, o cabelo e as unhas [são capazes de] crescer"[479].

Esta estrofe denota bem a dupla relação dos milagreiros, que estão ligados à Terra e ao Céu. Assim, Ólafr vive, o que motiva o caráter incorruptível de seu corpo. Mas seu corpo não apenas se mantém intacto: ele continua a crescer, ao menos em algumas extremidades, como as unhas e o cabelo. Diferente do fenômeno reverso como no episódio do eclipse, que tendia à situação normal após um breve período de anormalidade, um milagre "permanente" tem raros precedentes nas *biografias sagradas*[480].

Mais comuns que o crescimento dos cabelos e das unhas, os sons sobrenaturais também chamavam a atenção popular e se disseminavam rapidamente. No caso de Ólafr, "E sinos de igrejas [conseguem] tocar por si próprios sobre sua cama de *muros de madeira* [esquife]; E cada dia as pessoas ouvem o som dos sinos sobre o personagem real"[481].

Os sinos serviam como alertas ou em comemorações, para alertar quanto a um incêndio ou ao celebrar a ascensão de um novo rei, por exemplo, e alcançavam grandes distâncias.De fato, os sinos e as torres sineiras apresentavam uma série de funções: alarme contra ataques, contra incêndios, anúncio de morte de reis, bispos, nobres e personalidades importantes, para a reunião dos citadinos, etc. Em tempos de paz, suas funções mais importantes eram três: vigilância, alerta de calamidades e proteção dos documentos que comprovavam os direitos da cidade[482].

Toronto: Toronto University Press, 2008, p. 18.

[479] Þar svát hreinn | með heilu liggr | lofsæll gramr | líki sínu, | ok þar kná, | sem kvikum manni, | hár ok negl | hônum vaxa (ÞÓRARINN LOFTUNGA. *Glælognskviða*, est. 5).

[480] BELL & WEISTEINN, *op. cit.*, p. 147-149, nota 429.

[481] Þar borðveggs | bjöllur kneigu | of sæing hans | sjalfar hringjask, | ok hvern dag | heyra þjóðir | klokna hljóð | of konungmanni (ÞÓRARINN LOFTUNGA. *Glælognskviða*, est. 6).

[482] DE SMET, Marjan. Heavenly quiet and the Din of War: Use and abuse of religious buildings for purposes of safety, defence and strategy *In*: DE SMET, Marjan & TRIO, Paul (Orgs.). *The use and abuse of sacred places in late medieval towns*. Leuven: Leuven University Press, 2006, p. 3-6; HUIZINGA, Johan. O teor violento da vida *In*: _____. *O declínio da Idade Média*. 2.ed. Lisboa: Editora Ulisseia, 1996, p. 10-11.

Ao ser ouvido, os habitantes da cidade corriam em direção ao templo em busca de conselho ou proteção, e conforme o dobre, o sinal era replicado por outros templos, o que ampliava o poder de alcance da "mensagem". Desta forma, o dobre dos sinos sobre o santo corpo apresenta também um significado *simbólico*[483]: a atenção de todos noruegueses deveria se voltar para o túmulo do rei e mártir, pois Þórarinn afirmou poucas estrofes depois que "ele [Ólafr] irá providenciar do próprio Deus paz e prosperidade para todos os homens" [484].

Embora estes feitos fossem notáveis, os milagres "pragmáticos", como as curas e a proteção das colheitas e dos animais, atraíam mais a atenção o povo, que prevaleciam sobre os milagres autênticos mas pouco práticos. No caso de Ólafr, os milagres não se detêm apenas quanto à sobrevida do rei ou ao dobre dos sinos, mas repousam também na capacidade de promover curas: "E uma multidão de pessoas, onde o santo e próprio rei está, dobram-se por uma mercê e oram; homens cegos procuram o conselho do rei e vão embora saudáveis"[485].

Neste ínterim, Ólafr conseguiu reunir um grande séquito que acorria ao seu templo em busca de suas benevolências curativas *post mortem*. Ao mencionar uma multidão de pessoas, Þórarinn nos fornece um precedente para acreditar num culto intenso e precoce em torno do túmulo do rei norueguês, num fenômeno de verdadeira peregrinação: crentes se humilhavam (o radical *krýp* admite este uso)[486], prostrados, e oravam em busca dos milagres que Ólafr podia proporcionar aos fiéis.

Os cegos destacavam-se entre os peregrinos, procurando o túmulo do santo rei para reestabelecer a visão. Ao que tudo indica, Ólafr era considerado um especialista para este mal. Sighvatr também confirmou a peregrinação e a habilidade taumatúrgica específica do santo de Niðaróss:

> Um esquife dourado foi feito em torno do meu senhor, que porta um bom coração – Eu *louvo o santo rei*, pois ele buscou a Deus.Muitas *árvores de anéis* [homens] que *em algum momento estiveram cegos se dirigem rapidamente e de longe para o famoso local de descanso do puro rei*[487].

---

[483] Ver **nota 477**.
[484] ÞÓRARINN LOFTUNGA. *Glælognskviða*, est. 9.
[485] En herr manns, | es heilagr es | konungr sjalfr, | krýpr at gagni, | ok beiðendr | blindir sœkja | þjóðan máls, | en þaðan heilir (ÞÓRARINN LOFTUNGA. *Glælognskviða*, est. 8).
[486] Krýp *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 356.
[487] Gǫrt's, þeims gótt bar hjarta, gollit skrín of mínum (hrósak helgi ræsis; hann sótti goð) drótni; ár gengr margr frá mæru meiðr þess konungs leiði hreins með heilar sjónir hrings, es blindr kom þingat (SIGHVATR ÞÓRÐARSON. *Érfidrapa Óláfs Helga*, est. 24. O grifo é meu)

De fato, o depoimento deste *skaldr* confirma a peregrinação e a cura dos cegos, além de atualizar a condição do féretro olafiano: de "cama de muros de madeira" da *Glælognskviða* para "esquife dourado" na *Érfidrápa*. Tal alteração é notável para um intervalo de poucos anos, o que poderia indicar uma rápida adesão ao culto por parte dos noruegueses.

No entanto, Sighvatr confirma na estrofe seguinte que comemorava a festa de São Ólafr em sua casa e prossegue: "Eu sou obrigado a proteger sem deslealdade a santidade da morte dolorosa deste rei"[488]. Porém, a asserção indica um culto particular e restrito, apesar da romaria em homenagem ao santo, além da ressalva por parte de alguns quanto à santidade deste monarca[489].

Como é possível notar, Þórarinn e Sighvatr chamaram Ólafr de santo rei (*heilagr konungr* e *helgi ræsis*, respectivamente), as menções mais antigas da santidade do padroeiro da Noruega. Tal epíteto foi mantido nas poesias escáldicas do século XI, embora usado apenas em duas composições, curiosamente por poetas da corte de Haraldr, *o severo*: a primeira citação na *Runhent* de Þjóðolfr Arnórsson (†1066), ao descrever Haraldr como irmão do santo rei (*Helga grams*)[490].

A segunda alusão, na *Óláfsdrápa* de Steinn Herdisarson (c.1050-1100), então a serviço de Ólafr, *o gentil*, é um pouco maior e se repete: "Ele manterá Sveinn sem seu *óðal* em Kaupang [Niðaróss], onde o *santo rei* repousa. O *santo rei* Ólafr protegerá todos os seus amados"[491].

Outrossim, o depoimento de Sighvatr é singular, pois foi o primeiro a mencionar o rei enquanto mártir, embora não de forma direta. A "santidade da morte dolorosa" relembra as perspectivas santorais defendida por Haki Antonsson e Cormack, *i.e.*, a ênfase no óbito violento para obtenção da santidade e a questão morte por causa desonrosa. Para o poeta, não defender o *status* alcançado por Ólafr após a morte seria uma traição ao seu antigo senhor.

---

[488] Oss dugir Áleifs messu (jǫfur magnar goð) fagna meinalaust í mínu, Magnúss fǫður, húsi (SIGHVATR ÞÓRÐARSON. *Érfidrapa Óláfs Helga*, est. 25).

[489] Snorri Sturlusson registrou na *Óláfs saga helga* (cap. 258) que a rainha Ælfgifu (c.990-1040), esposa de Knutr e co-regente da Noruega, exigiu a realização de um ordálio com os cabelos de Ólafr para atestar sua santidade. Porém, nenhum outro cronista documentou esta exigência. Þórarinn *loftunga*, por sua vez, sugeriu que Sveinn, filho de Ælfgifu e co-reinante da Noruega entre 1030-1035, "Ore para Ólafr que ele lhe garantirá (ele é um homem de Deus) seus territórios; Ele irá providenciar do próprio Deus paz e prosperidade para todos os homens" (*Glælognskviða*, est. 9). Portanto, é possível que o islandês tenha redigido a narrativa ao fundir os depoimentos da *Érfidrápa* e da *Glælognskviða*, além de ter conhecimento de alguma outra tradição oral perdida. Neste ínterim, a rejeição à Ólafr parece ter ido além do que a historiografia tem apontado.

[490] ÞJÓÐOLFR ARNÓRSSON. *Runhent*, est. 3.

[491] STEINN HERDISARSON. *Óláfsdrápa*, est. 7.

O alcance das palavras de Sighvatr deve sempre considerar o ambiente da corte: o poeta provavelmente inseriu esta estrofe por verificar certa oposição ao aspecto santo de Ólafr junto aos homens próximos do rei Magnús. Sendo assim, é possível estender a dúvida a porções do povo norueguês, embora não esclarecidas. Ademais, a ênfase na santidade do rei anos depois de sua morte talvez fizesse parte da pauta do poeta para fortalecer seu novo senhor, bastante criticado anos antes pelo versejador[492].

Nestes termos, Gjerløw e Egilsdóttir erraram ao apontar que os monarcas seguintes a Ólafr não usaram sua santidade com intenções políticas, ao menos durante o governo de seu filho. A Arqueologia inclusive aponta para a mesma direção com a construção de palácios próximos ao santuário olafiano e a *translatio* executada pelos dois reis seguintes, Haraldr, *o severo*, e Ólafr *kyrre*.

Vale ressaltar que a defesa da santidade e do martírio de Ólafr Haraldsson abriu precedentes para o desenvolvimento do culto, que alcançou um novo patamar nas décadas seguintes, sobretudo em solo inglês.

O controle clerical sobre o santo morto e o despontar de uma tradição escrita do culto[493]

A ausência de um aparato eclesiástico mínimo na Noruega minou a possibilidade de acompanhar qualquer desenvolvimento do culto olafiano neste reino. Todavia, a íntima relação dos clérigos em missão com a Inglaterra propiciou uma base de relatos disponíveis na produção da ilha, que usarei como parâmetro para o desenvolvimento do culto na península vizinha.

Os depoimentos em questão são litanias, saltérios e ofícios divinos para a devoção de São Ólafr. As referências bíblicas e dos padres da Igreja nos trabalhos litúrgicos, que incluem interpretações alegóricas e tipológicas, formavam camadas

[492] Magnús foi acusado por Sighvatr por não cumprir seu juramento com o povo e perseguir aqueles que foram contra seu pai (SIGHVATR ÞÓRÐARSON. *Bersöglisvísur*, est. 10-11).

[493] A redação deste tópico seria muito prejudicada sem a ajuda da Profa. Dra. Gunilla Iverssen (Universidade de Estocolmo, Suécia), que gentilmente me enviou pelos Correios uma cópia do texto *Tranforming a Viking into a Saint: the Divine Office of St. Olav In*: FASLLER, Margot Elsbeth & STEINER, Ruth (eds). *The Divine Office in the latin Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 2000, 401-429. Usei fartamente as citações latinas que a Profa. Iverssen apontou no texto para enriquecer meu objeto de análise e complementei com trechos da poesia escáldica e com a inclusão de Adam de Bremen e de outros autores.

interpretativas para os fiéis[494]. Dentro do possível, usarei estas referências para compreender o esforço produtivo dos indícios e contextualizar seu uso.

Conforme Lapidge, as litanias do *Cotton Vitellius A.vii* (c. 1030-1050)[495] apresentam a menção mais antiga a São Ólafr, logo no fim do documento. O manuscrito foi feito em Exeter ou Ramsey e data da primeira metade do século XI. Caso seja verdadeiro, trata-se da primeira ocorrência litúrgica do santo norueguês. O texto, agora bastante deteriorado, foi escrito com bastante esmero e inclui iniciais em vermelho, azul e verde. A litania foi composta para dedicação a uma igreja[496].

O *London BL Add. 28188* (c.1050-1100)[497], por sua vez, manuscrito similar em tamanho e coloração de iniciais ao *Cotton Vitellius A.vii*, foi composto em Exeter na segunda metade do século XI. A obra foi também composta em dedicação a uma igreja. Porém, diferente da obra anterior, Ólafr foi o penúltimo santo citado ("*Olavus rex et martyr*"), seguido por São Pancras[498]. Ambos tem igrejas dedicadas em Exeter.

Imagem 5: MS Cotton Vitellius A.vii, fol. 196r. O manuscrito foi decorado com letras em vermelho, verde e azul, embora neste fólio apenas a primeira cor tenha destaque. A fonte reúne uma série de textos legais e manuais de ordálio compostos durante o bispado de Leofric (1050-1072). Os documentos da Biblioteca de Cotton, reunidos por Sir Robert Bruce Cotton (1571–1631), um antiquário e bibliófilo, compõem a base principal da Biblioteca Britânica (*British Library*). Dentre os documentos coletados, os *Evangelhos de Lindisfarne* (c.715) talvez sejam os mais conhecidos. Porém, diferente deste último, o Cotton Vitellius A.vii, batizado em homenagem ao César, sofreu muitos danos após o incêndio de Ashburnham House em 1731, motivo pelo qual ele está bastante fragmentado. **Fonte**: Early English Laws (2012).

[494] BOYNTON, Susan. The Bible and the Liturgy *In*: BOYTON, Susan & REILLY, Diane J (eds.). *The practice of Bible in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 10-14.
[495] *MS Cotton Vitellius A.vii*, British Library, Londres.
[496] LAPIDGE, Michael. *Anglo-Saxon Litanies of the Saints*. London: Boydell, 1999, p. 74.
[497] *Add MS 28188*, British Library, Londres. Disponível em http://www.le.ac.uk/english/em1060to1220/index.html Acesso em 20 mar 12.
[498] Additional MS 28188, fol. 3.

O *Livro vermelho de Derby* (ou Darley, c.1061)[499] foi escrito em algum mosteiro da diocese de Winchester, ao que tudo indica, na província de Canterbury. O material era levado em alta conta conforme uma citação na última página: "The rede boke of darbye in the peake of darbyshire. This booke was sumtime had in such reverence in darbieshire that it as comonlie beleved that whosoever should sweare untrulie uppon this book should run mad" ("O livro vermelho de Darbye, sob auspício do condado de Darbye. Este livro foi usado às vezes com tal reverência no condado de Darbye que acreditam que qualquer um que jurar em falso sobre o livro enlouquecerá")[500].

O livro em questão apresenta três orações dedicadas à festa de Ólafr:

> [Coleta] Deus, coroa dos reis e triunfo dos mártires, deixe-nos experimentar a piedosa proteção de Olavo, *o santo rei e mártir*, que através de Sua magnificência nós glorificamos nesta paixão. Deixe-nos receber a coroa da vida eterna que foi prometida a todo aquele que amá-Lo.
>
> [Secreta] Tremendo diante do inescrutável poder de teu mistério, nós imploramos a Ti, Todo Poderoso Pai, que possas santificar estas criaturas escolhidas para o sacrifício sagrado da carne e do sangue de Cristo no paraíso e que permitas que Olavo, *o santo rei e mártir*, interceda por nós, para que nós alcancemos a salvação da vida e da alma.
>
> [Pós-comunhão] Revivido pelos desejos de do sacrifício da própria vida, a palavra se fez carne. Nós rogamos a Ti, Todo Poderoso Pai, que os nossos pecados possam ser reconsiderados por Ti, e através da intervenção de Olavo, *o mais santo rei e teu mártir*, que nós possamos desfrutar dos frutos da vida presente e participar da vida eterna[501].

A referência de Deus como coroa dos reis é bíblica: "O rei se alegra na tua força, ó Senhor! [...] Tu o recebeste dando-lhe ricas bênçãos, e em sua cabeça puseste uma coroa de ouro puro"[502]. Logo, o Criador é a origem do poder régio, aquele que confere o

---

[499] Ms. C.C.C.C. nr. 422, f. 586r.

[500] Cambridge, Corpus Christi College, MS 422 / The Red Book of Darley In: 422: Sources for Medieval History. Lancaster University. Disponível em http://www.lancs.ac.uk/staff/haywardp/hist422/seminars/Corpus422.htm Acesso em 21 mar 12; The Red book of Derby *In*: *The Leofric missal as used in the Cathedral of Exeter during the episcopate of its first bishop, A.D. 1050-1072*. Edição, Introdução e Notas por F. E. Warren. Oxford: Clarendon Press, 1883, p. 271-275.

[501] Deus, regum corona et martirum victoria, annue nos beati Olavi regis et martiris apud te pia experiri patrocinia, ut per tuam quam in eius glorificamos passione magnificentiam coronam uite diligentibus te percipiamus repromissam. Per.
Incrustabilem secreti tui virtutem trepiditi imploramus, omnipotens pater, has electas ad sanctam sacrificium criaturas in corpus et sanguinem Christi tui de celo sanctifices, et interventum sancti Olavi regis et martiris nobis in salutem vite et anime provenire concedas. Per.
Vitalis hostie verbi caro facti delicta refocillati per ipsum, et per suffragia sanctissimi Olavi regis et martiris tui, omnipotentie deus, obsecramos reconciliari, ut presentis vite commoda prefrui, et eterne digni abeamus participari. Per (Ms. C.C.C.C. nr. 422, f. 162r-163r).

[502] Sl 21:1 e 21:4.

poder ao monarca. O salmista prosseguiu o cântico com referências a Deus como fonte da majestade, protetor do rei e flagelo dos adversários[503].

A coroa da vida eterna, por sua vez, deita suas raízes em duas passagens. Na primeira delas, Tiago[504] afirmou que "Feliz é o homem que persevera na provação, porque depois de provado receberá a coroa da vida"[505]. Na segunda, presente nas profecias do apóstolo João, Deus solicitou no imperativo afirmativo que o seguidor de Cristo: "sê fiel até a morte, e dar-te-ei a coroa da vida"[506].

Sendo assim, o autor do *Livro vermelho de Derby* uniu a *gratia Dei rex* com a salvação. Portanto, crer e amar o rei fazia parte do plano divino para a salvação de todos os homens do reino. A questão foi retomada sucessivamente no excerto. Esta noção, presente no reino carolíngio mas ainda imberbe na Noruega, foi bastante reforçada no final do século seguinte no reinado de Sverre[507].

Nas preces, Ólafr foi apresentado ora como "*beati Olavi regis et martiris*" além de "*sanctissimi Olavi regis et martiris*", numa evolução clara de "*Olavus rex et martyr*" do *Cotton Vitellius A.vii* e no *London BL Add. 28188*, um avanço no status santoral olafiano. A redação repete os louvores dedicados aos reis e mártires ingleses, uma equiparação manifesta entre os santos reis e mártires da ilha e da península.

Outrossim, o monarca norueguês foi descrito de maneira piedosa, com ênfase no papel intercessor do santo para que os homens alcançassem a vida eterna. Este mote permaneceu na tradição posterior, o que contrasta diretamente com o perfil belicista da poesia escáldica composta enquanto Ólafr estava vivo.

A invocação sistemática do nome do santo e mártir na litania levou a arquidiocese de Nidaros a incorporar este trecho do *Livro vermelho de Derby* ao *Ordo Nidrosiense* em 1519.

***

[503] Sl. 21:5-13.
[504] Os especialistas ainda divergem sobre quem foi Tiago. Ele pode ter sido o irmão de Jesus (Gl 1:1-19), o filho de Zebedeu (Mt 10:2) ou ainda o apóstolo Tiago, filho de Alfeu (Mt 10:3).
[505] Tg 1:12.
[506] Ap 2:10.
[507] CANNING, Joseph. The growth of specifically medieval political ideas, c. 750-1050 *In*: _____. *A History of Medieval Political Tought*: 300-1450. New York: Taylor & Francis, 2006, p. 47-59; GARIPZANOV, Ildar H. Conclusion: The transformation of the Symbolic Language of Carolingian Authority *In*: _____. *The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c. 751-877)*. London: Brill, 2008, p. 305-318; ORNING, Hans Jacob. The relationship between the king and the magnates *In*: _____. *Unpredictability and Presence*: Norwegian Kingship in the High Middle Ages. London: Brill, 2008, p. 164-170.

O *Saltério de Leofric* (c.1050-1060) foi doado à catedral de Exeter pelo Bispo Leofric. Ólafr foi inserido na litania entre numerosos reis e nobres ingleses, a saber: santo Albano, santo Osvaldo (†c.642), santo Edmundo (c.841-869), santo Eduardo, *o mártir* (962-979), são Kenelm (†c.812 ou 821), são Frederico (séc. XI), santa Ermenegilda (†c.700), santo Alfego (c.953-1012), santo Etelberto (†c.794) e santa Etelreda (†c.679).

O *Leofric Collectar* (c.1050-1060), também doado por Leofric e provavelmente composto em Winchester, é o mais antigo ofício divino em homenagem a São Ólafr. Como o nome indica, o *Collectar* reúne uma série de preces usadas para os ofícios e, como era o costume nos textos antigos, oferta orações para todas as horas, exceto a *Primeira* e as *Completas*. A *Primeira véspera* é idêntica à disponível no *Livro vermelho de Derbye*, motivo pelo qual eu apresento o texto a partir da *Matina*:

> [Matina] Todo Poderoso e Eterno Deus, fortaleza dos guerreiros e vitória dos mártires, zela graciosamente pela festa solene deste dia e permita que Vossa Igreja regozije-se na solenidade sem fim, e com a intercessão de *santo Ólafr, rei e mártir*, torna perfeitas as orações de todos os Teus fiéis.
>
> [Terça] Todo Poderoso e Eterno Deus, aquele que santificou as bênçãos e feliz regozijo deste dia quando nós celebramos Teu *santo servo Ólafr*, preenche nosso coração com Teu amor e cuidado, para que nós possamos celebrar o derramar de seu santo sangue sobre a terra e que por seus méritos tenha recebido Teu apadrinhamento nos céus.
>
> [Sexta] Deus de inefável compaixão, aquele que permitiu ao *santo rei Ólafr* conquistar o inimigo ao morrer em defesa de Teu nome, piedosamente garante aos Teus servos que com Vossa intervenção e em Teu nome possamos obliterar e extinguir as tentações do antigo Inimigo.
>
> [Nona] Deus, aquele que através da Paixão de *santo Ólafr, rei e mártir*, consagrou este dia, nós oramos a Ti: que possas com a mesma intervenção florescer em nossas ações, que serão recompensadas com graças celestiais.
>
> [Segunda Véspera] Todo Poderoso Deus, nós oramos a Ti: garante-nos que como nós veneramos os divinos milagres da paixão do *santo rei Ólafr*, assim também através de nossas pias orações nós recebamos Vossa indulgência[508].

[508] Omnipotens sempiterne deus fortitudo certantium et martyrum palma sollemnitatem hodierne diei propitius intuere, et ecclesiam tuam continua fac celebritate letrari et intercessione beati Olavi regis et martiris omnium in te credentium vota perficias. Per.
Omnipotens sempiterne deus qui huius diei iocundam beatamque leticiam in sancti servi tui Olavi sollemnitate consecrasti, da cordibus nostris tui amoris caritatisque augmentum, ut cuius in terris sancti sanguinis effusionem celeramus, illius in celo collata patrocinia meritis sentiamus. Per.
Deus ineffabilis misericordia qui beatum Olauum regem tribuisti pro tuo nomine inimicum moriendo vincere, concede propitius familie tue, ut eo interveniente mereatur in te antiqui hostis incitamenta superando extinguere. Per.
Deus qui hunc diem eati Olavi regis et martyris passione consecrasti presta quesumus ut ipsius interventu hoc in nostris floreat actibus quod premiis remuneretur celestibus. Per.
Presta, quesumus omnipotens deus ut sicut divina laudamus in sancti Olavi regis passione magnalia sic indulgentiam tuam piis eius precibus assequamur. Per (*Leofric Collectar, HBS v45* Disponível em http://hlub.dyndns.org/pub/webplek/CANTUS/HTML/CANTUS_index.htm Acesso em 13 abr 12).

A *Matina* tem claramente como tema a oração: "torna perfeitas as orações", "com Vossa intervenção", "nós oramos a Ti", "através de nossas pias orações". O Pai sabe claramente os desejos do coração do homem[509], antes mesmo até do pedido[510]. Na hora *Sexta*, a prece encerra com uma reminiscência do *Pater Noster*, "e não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal"[511].

Apesar da manutenção dos aspectos santorais de Ólafr manifestos nos documentos anteriores, uma nova evolução de seu perfil desponta no texto: evocar o nome do santo norueguês permite extirpar os impulsos maléficos de Satanás. O Inimigo da humanidade, sempre disposto a provar os homens com tentações (sobretudo sexuais), estava sob o controle de Cristo e de seus santos.

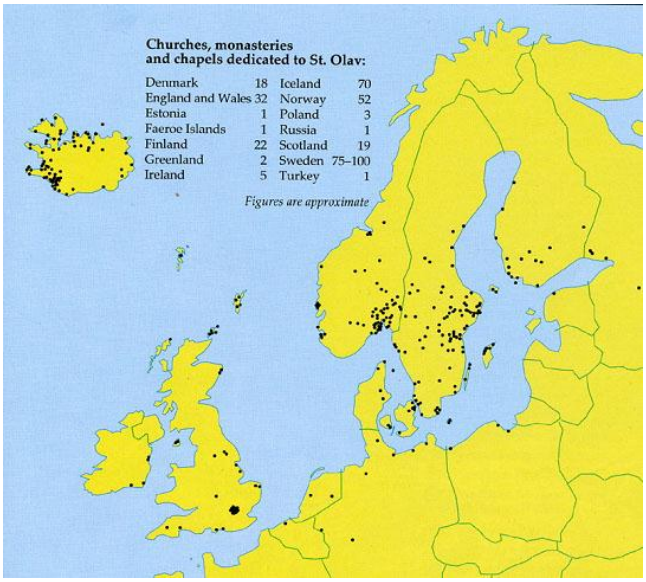
Apelar à comunidade dos santos era um dos meios mais comuns para se livrar dos artifícios de Lúcifer[512]. Sendo assim, o santo rei se livrou da cilada do Adversário, defendeu o nome do Salvador e com o sacrifício da própria vida obteve a coroa do martírio, em conformidade com a *Homília de Cambrai*: "O martírio vermelho para o homem é quando ele tolera a cruz ou a própria destruição por causa de Cristo [...]"[513].

Portanto, a intercessão de Ólafr confere àqueles que rogam a perfeição da prece, a proteção contra o mal, a recompensa da graça e o perdão dos pecados. Ele foi ainda um modelo de piedade e fidelidade, comprovados pelos milagres que executava por intermédio de Deus.

Ademais, o reconhecimento dos milagres da paixão olafiana sugere a difusão das narrativas do santo de Niðaróss para além da Noruega. De fato, Ólafr alcançou inclusive a devoção de indivíduos de destaque, como o *jarl* Siward (ou Sigeward) da Northumbria (†1055), fiel servidor da dinastia canutiana[514].

---

[509] Sl 37:4.
[510] Mt 6:8.
[511] et ne nos inducas in tentationem; sed libera nos a Malo (*Pater Noster*).
[512] BASCHET, Jérôme. Devil *In*: BARRIE, Richard et alli (eds.). *Encyclopedia of the Middle Ages*. Vol.1. Cambridge, James Clarke and Co, 2000, p. 423-425.
[513] Issí in dercmartre dó foditu chruche ocus diorcne ar Chríst [...] (Cambrai, MS. 679, anteriormente 619, fols. 38a. Tradução disponível em: The Cambrai Homily *In*: STOKES, Whitley & STRACHAN, John. *Thesaurus Palaeohibernicus*: a collection of old-irish glosses scholia prose and verse. Vol.II. Cambridge: Cambridge University Press, 1903, p. 247-248).
[514] Para mais informações sobre Siward, ver: BIRRO, R. M. Siward da Northumbria († 1055) e a Batalha dos sete dormentes (c. 1054) *In*: *Brathair*, v. 11 (1), 2011, p. 23-40. www.brathair.com



Mapa 6: Os pontos negros no mapa indicam as igrejas, mosteiros e capelas dedicadas ao santo de Niðaróss na Europa Nórdica até os dias de hoje. Vale ressaltar o grande número de templos fora da Noruega, o que demonstra a difusão do culto olafiano com o decorrer do tempo. É possível que o número de templos tenha sido bem maior, mas a mudança de devoção das igrejas alterou o quadro final. Ademais, algumas igrejas dispunham de ofícios divinos em homenagem ao santo, mesmo quando não eram dedicadas a Ólafr. **Fonte**: Trondheim.no (2012).

Conforme a *Vita Aeduuardi Regis qui apud Westmonasterium requiescit* (sécs. XIII-XIV): "E pouco tempo depois jazeu e morreu o *dux* Siward da Northumbria, que foi memorado principalmente por ser **sepultado na igreja que ele próprio fundou e construiu em nome do santo rei e mártir Olavo**"[515].

Este é apenas um caso dentre vários: outros templos foram dedicados ao santo norueguês na Inglaterra e em outras regiões. É possível que descrições escritas e cenas da Paixão de Ólafr estivessem à disposição dos fiéis nos ofícios divinos e nas paredes destas igrejas[516].

[515] Nec multo post tempore occubuit etiam moriens Northumbrorum dux Sipardus, cujus meminimus supra, sepultusque est in ea quam ipse a fundo construxerat in beati Olavi regis et martyris (nomine) ecclesia (*Vita Aeduuardi Regis qui apud Westmonasterium requiescit*, 408. O grifo é meu).

[516] Não é fácil precisar a quantidade de templos construídos em homenagem a Ólafr. Muitos foram construídos em madeira e se perderam, principalmente na rota de peregrinação para a Igreja de São Clemente. A contagem se torna ainda mais complicada pelo fato de muitas igrejas terem sido construídas após a Idade Média. Seja como for, acredita-se que foram erigidas 45 igrejas nas Ilhas Britânicas (das quais apenas 17 ainda existem), 75 na Suécia, 20 na Dinamarca, 13 na Finlândia, 1 na Estônia e 75 na Islândia. A devoção ao santo não ficou restrita à Europa Setentrional: uma representação do santo está exposta em uma das colunas da Igreja da Natividade, em Belém, templo erguido na época do reino cruzado de Jerusalém (RAJU, Alison. Churches *In*: _____. *Pilgrim road to Nidaros*. Cumbria: Cicerone Press, 2003, p. 14-17; BOAS, Adrian J. The fine arts *In*: _____. *Crusader archaeology*: the material culture of the Latin East, Part 183. Oxford: Routledge, 1999, p. 206).

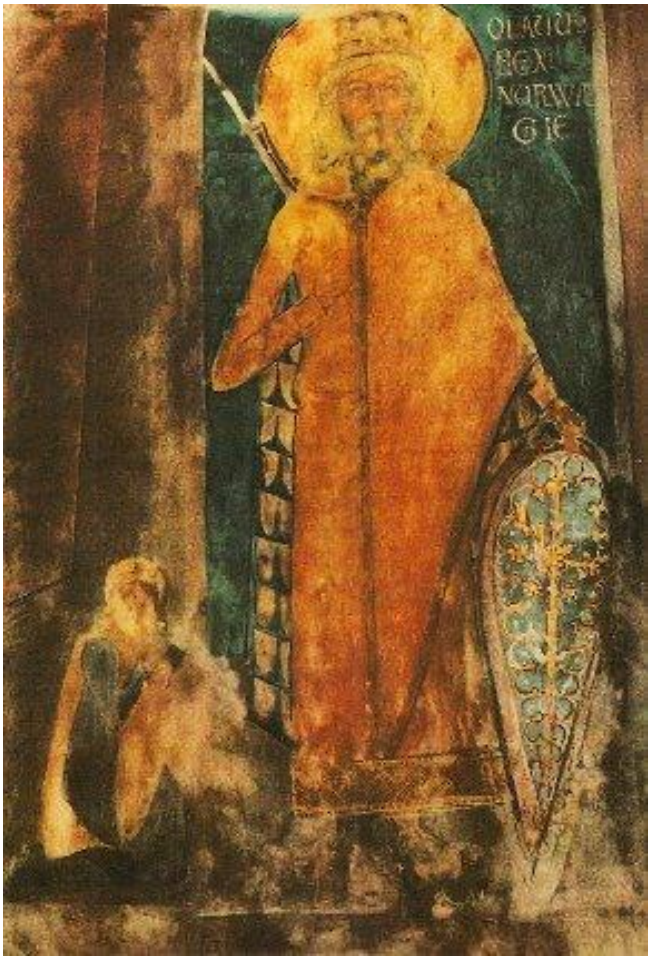


Imagem 6: Coluna dedicada a São Ólafr na Igreja da Natividade, Jerusalém (c.1100-), a pintura mais antiga do santo que sobreviveu ao efeito do tempo. O rei foi pintado com uma veste simples, apresenta longa barba e cabelo. Sobre sua cabeça está cingida a coroa e destaca-se a aura de santidade. O rosto de Ólafr foi traçado de maneira sisuda e seus olhos estão direcionados para o auto. Com a mão direita abençoa os visitantes, enquanto a mão esquerda segura um escudo bastante adornado em formato de gota com uma cruz estilizada dourada que preenche o centro da peça. No alto, à esquerda, a epígrafe "Olavo, rei da Noruega" ("*Olauus* | *Rex Norwegie*"), e sob seus pés, à direita, uma moça está ajoelhada. A elaboração da coluna é atribuída à viagem do rei norueguês Sigurðr, *o cruzado* (1090-1130), para a terra santa (c.1107) **Fonte**: Trondheim.no (2012).

Os *capitula* em devoção a Ólafr, por sua vez, não foram tomados pela comunidade dos mártires, mas por passagens bíblicas. Eles aludem às orações a Moisés, Josias e Elias, *i.e.*, textos que louvam a Deus pela escolha dos profetas e grandes líderes de seu povo. Por questão didática, dividi a citação em duas para facilitar os comentários:

> [Primeira Véspera] Abençoado é o homem em cuja cabeça o Senhor impôs a coroa e que está cercado com o muro da Salvação, armado com o escudo e a espada da fé, por conquistar o povo e todos os inimigos.
>
> [Matina] O Senhor conduziu o homem justo através dos caminhos corretos. Sua memória está na benção. Com suas palavras o vento é acalmado, e com suas palavras ele apazigua o abismo: o Senhor Jesus o instalou.

> [Terça] Na benevolência e prontidão de sua alma o homem justo apaziguou Deus para Israel. Ele implorou ao todo poderoso Senhor, e Deus garantiu a ele, o homem forte na batalha, assentar à sua direita e exaltar o chifre de seu povo[517].

A *Primeira véspera* menciona indiretamente a figura do rei coroado por Deus, "*cuius capiti dominus coronam imposuit*", como exposto outrora. Em seguida, menciona a armadura para defender-se de Satanás: o muro da salvação e o escudo e o gládio da fé. A citação bíblica, porém, confere a salvação ao elmo, e a espada ao Espírito, *i.e.*, a palavra de Deus[518].

O texto também relembra as palavras do profeta Isaías ("usou a justiça como couraça, pôs na cabeça o capacete da salvação"[519]) e de Sirach ("E ele o circundou com um cinto de honra, e o vestiu com o manto da glória, e o coroou com um aparato majestoso"[520]).

Com o armamento espiritual, Ólafr foi encarregado da conquista do povo e, em conformidade com a *Epístola aos Efésios*, "para poder ficar firme contra as ciladas do Diabo". São armas da fé, que visam os seres das trevas. Portanto, o santo rei trabalha depois de morto para a derrota do inimigo de Deus e de seus asseclas[521].

Ao prosseguir para a *Matina*, Ólafr foi descrito como pacificador dos ventos, pois o Senhor comanda os ventos, desde sua força até os seus feitos. Deus poderia, como em inúmeros exemplos, conduzir a natureza para a destruição do homem[522]. Sendo assim, cabia ao santo homem arrefecer o coração do Criador a favor da humanidade.

Além disso, Ólafr era capaz de apaziguar o Abismo, referência clássica ao Apocalipse e às profundezas do Inferno:

> O quinto anjo tocou a sua trombeta, e vi uma estela que havia caído do céu sobre a terra [...] Quando ela abriu o Abismo, subiu dele fumaça como a de uma gigantesca fornalha [...] Da fumaça saíram gafanhotos, e lhes foi dado poder como o dos escorpiões da Terra [...] Tinham caudas e ferrões como de

---

[517] Beatus vir, cuius capiti dominus coronam imposuit, muro salutis circumdedit, scuto fidei et gladio munivit, ad expugnandas gentes et omnes inimicos [Cf. Is 59:17-18; Ecl 45:9].
Iustum deduxit dominus per viam rectam, cuius memoria in benedictione est in sermone eius siluit ventus et cogitatione sua [sic] placuit abissum et plantavit eum dominus Ihesus [Cant 10:10; Ecc 45:1 e 43:25].
In bonitate benignitatis et alacritate anime sue placuit iustus deo Israhel, invocavit dominum omnipotentem et dedit in dextera eius tolerare hominem fortem in bello et exaltare cornu gentis sue [Ecc 45:29; Cf. 1Sam. 2:1] (*Leofric Collectar*, HBS v45. Disponível em http://hlub.dyndns.org/pub/webplek/CANTUS/HTML/CANTUS_index.htm Acesso em 18 jan 12).
[518] Ef 6:13-17.
[519] Is 59:17.
[520] Ecl 45:9.
[521] Ef. 6:11-12.
[522] Jó 28:25 e 37:17; Sl 78:26, 105:32 e 147:18; Is 28:2; Jr 4:11-12 e 49:36; Ez 13:13; Mt 27:51.

> escorpiões, e na cauda tinham poder para causar tormento aos homens durante cinco meses[523].

A justificativa aqui expressa é próxima à do vento: assim como Deus permitiu que Satanás afligisse Jó, o *Príncipe deste mundo*[524] só agia com a permissão divina. Logo, cabia igualmente a Ólafr afastar o mal e acalmar o Todo Poderoso[525]. A prece da *Terça* reforça esta questão, pois "o homem justo apaziguou Deus para Israel"[526]. Outrossim, suas súplicas permitiram que ele estivesse à direita do Autor da Vida[527], assim como Jesus estava, o que exalta o papel do rei e santo norueguês nos céus.

Por fim, cabia ao antigo monarca carregar "o chifre de seu povo", uma referência à trombeta que anunciou a coroação do rei Salomão (1Rs 1:41 e 1:44-48). Como seu portador, Ólafr estava simbolicamente encarregado da função de rei e porta-voz dos noruegueses, sendo capaz de escolher e interceder pelo melhor para os seus.

Quanto aos demais *Capitula*,

> [Sexta] Em seus dias o homem justo não temeu nenhum príncipe e nenhum homem foi mais poderoso que ele. Nenhuma palavra podia impedi-lo, e após a morte seu corpo profetizou.
>
> [Nona] Em sua vida o homem santo fez maravilhas, e em sua morte ele operou milagres. Sua lembrança será doce como o mel em toda boca, como a música num banquete de vinho.
>
> [Segunda Véspera] O homem justo foi direcionado por Deus para o arrependimento da sua gente, e ele apartou as abominações da maldade. Ele direcionou seu coração ao Senhor e nos dias dos pecadores ele fortaleceu a piedade: seus ossos foram visitados, e após a morte ele profetizou[528].

A leitura dos *Capitula* como um todo permite ainda outras constatações. Em oposição aos outros excertos, o santo norueguês não foi nomeado, apenas apontado como "Este é o homem" (*hic est vir, iste est vir*), "abençoado é o homem (*beatus vir*),

---

[523] Ap 9 :10.
[524] Jo 12:35.
[525] RUSSEL, Jeffrey Burton. Early Medieval Diabology *In*: _____. *Lucifer*: The Devil in the Middle Ages. Cornell: Cornell University Press, 1986, p. 98-101.
[526] alacritate anime sue placuit iustus deo Israhel (*Leofric Collectar*, HBS v45. Disponível em http://hlub.dyndns.org/pub/webplek/CANTUS/HTML/CANTUS_index.htm Acesso em 18 jan 12).
[527] At 3:15.
[528] In diebus suis non pertimuit iustus principem et in potentia nemo vicit illum nec superavit illum verbum aliquod et mortuum prophetavit corpus eius [Ecc. 48:13-14].
In vita sua fecit sanctus monstra et in morte operatus est mirabilia in omni ore quasi mel indulcabitur eius memoria et ut musica in convivio vini [Cf. Ecc. 48:15 e 49:2].
Iustus directus est divinitus in poenitentia gentis et tulit abhominationes impietatis et gubernat ad dominum cor ipsius et in diebus peccatorum corroboravit petatem et ossa ipsius visitata sunt et post mortem prophetaverunt [Ecc. 49:3 e 49:18] (*Leofric Collectar*, HBS v45. Disponível em http://hlub.dyndns.org/pub/webplek/CANTUS/HTML/CANTUS_index.htm Acesso em 18 jan 12).

etc. Os textos estão perfeitamente ajustados para qualquer mártir, mas pouco se enquadram na tradição heroica de Ólafr enquanto rei[529].

Todavia, para contrastar com as outras passagens, Ólafr reassumiu seu aspecto como *rex victor*, embora de maneira simbólica e com as armas da fé. O autor da *Leofric Collectar* foi hábil para forjar qualidades piedosas com a imagem de um rei invencível e justo. Após deixar este mundo, operou milagres, e seus restos mortais profetizavam.

Vale ressaltar o papel dos *capitula* da *Terça*, *Sexta* e da *Segunda Véspera*. A primeira e a terceira apontam o papel de Ólafr como conversor e interventor de seu povo. Ele estava à direita de Deus para rogar pelos seus, e em vida foi capaz de suprimir o mal e ampliar a piedade. O perfil milagreiro, como indicado na *Primeira Véspera*, foi mantido.

A *Sexta* sugere um cenário bastante diferenciado quando comparado à realidade: Ólafr morreu ao enfrentar Knutr, um monarca mais poderoso. No entanto, a leitura aponta o contrário: ele tombou como um *rex invictus*, e o aspecto profético de seus empreendimentos tornou-se claro após sua morte.

O texto é interessante, pois contraria alguns indícios escáldicos coevos à morte do rei norueguês. Ademais, a obra dá indícios a uma crítica velada ao monarca dinamarquês que causou a morte de Ólafr, talvez pela conquista forçosa da ilha por Sveinn e, posteriormente, por Knutr.

No caso das antífonas da *Primeira Véspera*, a segunda e a quarta não foram identificadas em nenhuma outra fonte, enquanto a quinta foi transposta para as fontes inglesas mais recentes e para o antifonário de Niðaróss:

> [Antífona 1] Este é o homem que no dia de seu conflito não foi abandonado por Deus, e foi ele quem esmagou a cabeça da antiga serpente pouco após ser coroada: ele foi vitorioso ao seguir os comandos do Senhor. Aleluia.
>
> [Antífona 2] Abençoado é o homem que resiste à tentação, pela qual ele foi tentado: ele irá receber a coroa da vida eterna, prometida por Deus a todos que o amam.
>
> [Antífona 3] Este homem santo lutou até a morte pela lei de seu Deus e não temeu as palavras do ímpio, pois ele estava assentado na rocha.
>
> [Antífona 4] Esté é um homem de misericórdia: aquele que prontamente segui-lo em seu caminho de justiça não será esquecido e a sua memória nunca deixará este mundo. Que a sua intercessão traga para nós a graça e a misericórdia do Senhor.

[529] SIGHVATR ÞÓRÐARSON. *Érfidrapa Óláfs Helga*, est. 14.

> [Antífona 5] Abençoado é o homem que é encontrado sem mácula, que não deixa o caminho correto pela glória do ouro ou entrega sua esperança aos tesouros da riqueza. Este é o homem e nós vamos venerá-lo, pois ele fez milagres em vida. Aleluia[530].

As cinco antífonas aludem às primeiras preces: aquele que recebeu a coroa da vida (Antífona 2 -*Matina*), portador da graça e misericórdia divinas (Antífona 4 – *Matina* e *Terça*), guerreiro de Deus (Antífona 1 e 3 – *Primeira Véspera*, *Terça* e *Sexta*), milagreiro (Antífona 5 – *Sexta*, *Nova* e *Segunda Véspera*). Trata-se de um claro reforço da imagem santoral que Ólafr assumiu e que pretendia ser transmitida aos fiéis.

Embora o ofício divino não registre nenhum milagre olafiano, ele empreendeu maravilhas enquanto vivo e milagres depois da morte, conforme o ofício divino. Como afirmou Lars Boje Mortensen em um estudo recente, uma menção apressada indica um "horizonte de uso" de uma tradição pelo público alvo do documento. Neste caso, os principais milagres promovidos por eram Ólafr eram notórios e não precisavam de maiores esclarecimentos[531].

Outrossim, o amor às riquezas condenado pela quinta antífona vai de encontro à tradição escáldica retratada por Óttarr *svarti* (Óttarr, *o negro*, séc. XI), por exemplo:

> Agora tu quebraste, chefe guerreiro, a ponte de Londres, com força (tu tens sorte contigo para ganhar o ouro na batalha). Os escudos duros e martelados ressoaram quando a batalha tremulou, e os velhos anéis de ferros saltaram em pedaços na tensão da batalha[532].

Neste verso, Ólafr foi descrito como um líder escandinavo comum, feroz em batalha e ávido pela riqueza, num claro contraste com o texto latino anterior: "*qui post aurum non abiit nec speravit in thesauris peccuniæ*". A riqueza era uma qualidade que

---

[530] Hic est qui non est derelictus a deo in die certaminis sui et ipse conculcavit caput serpentis antiqui modo coronatur quia fideliter vicit in mandatis domini. Alleluia.
Beatus vir qui suffert temptationem quoniam cum probatus fuerit accipiet coronam vite quam repromisit deus diligentibus se.
Iste sanctus pro lege dei sui certavit usque ad mortem et a verbis impiorum non timuit fundatus enim erat supra firmam petram.
Iste est vir misericordiæ cuius oblivionem non acceperunt iustitiæ cum semine eius perseverant bona et memoria eius non derelinquetur in secula; gratiam et misericordiam a dominus eius nobis optineat intercessio.
Beatus vir qui inventus est sine macula qui post aurum non abiit nec speravit in thesauris peccuniæ quis est hic et laudabimus eum fecit enim mirabilia in vita sua. Alleluia (*Leofric Collectar*, HBS v45. Disponível em http://hlub.dyndns.org/pub/webplek/CANTUS/HTML/CANTUS_index.htm Acesso em 18 jan 12).

[531] MORTENSEN, *op. cit.*, p. 133-142, nota 171; IVERSSEN, *op. cit.*, p. 409, nota 55.

[532] Enn brauzt, éla kennir | Yggs, gunnþorinn bryggjur, | linns, (hefr lǫnd at vinna) | Lundúna (þér snúnat); | hǫfðu hart of krafðir | (hildr óx við þat), skildir, | gang, en gamlir sprungu, | gunnþings éarnhringar (ÓTTARR SVARTI. *Höfuðlausn*, est. 8).

os guerreiros e *skalds* procuravam, como bem demonstrou o principal poeta de Ólafr, Sighvatr:

> Ele está em dívida total contigo, Ólafr. "Tu deve", disse ele, "abrigo-de-anéis, protegendo aquele que é o portador do poder da Noruega, que veio até mim sem demora". "Vá até Rognvaldr"[, disse ele]. E também se o rei-ouvidor enviar *hurscarls* [homens] para o Leste, principalmente sob o teu comando [de Ólafr], seus homens devem alimentar-se com Rognvald"[533].

O epíteto de "guardião-de-anéis" chama a atenção e abre uma discussão interessante entre os excertos. Poder, generosidade e guerra são elementos da cultura germano-escandinava que devem ser analisados conjuntamente. A condição de *doador de anéis* (IA *bēahgifa*, AS *bôggebo*) e do seguidor como *recebedor* (ou portador) *de anéis* (AS *bôgwini*) constitui um *ethos* guerreiro: para manter os seus seguidores leais, o líder deveria distribuir presentes a partir dos tributos e espólios de guerra. Para alguns eruditos, a necessidade contínua de riquezas proveniente dos butins justifica o aspecto endêmico da guerra na Europa Setentrional medieval[534].

Destarte, no contexto religioso, a abastança de Ólafr foi suprimida: a necessidade de enaltecer o rei, mártir e santo norueguês com virtudes cristãs sobrepujou em parte a tradição poética nórdica.

Quanto às antífonas dos evangelhos, a *Leofric Collectar* apresenta quatro preces que mencionam diretamente o rei norueguês. A primeira, que não menciona o nome de Ólafr, indica que ela pode ser usada "*in natale unius martyris qui non fuit pontifex vel sacerdos*" ("nas festividades de qualquer mártir que não foi bispo ou clérigo")[535]. Esta antífona é seguida pela *Exultemos omnes*:

> Exultemos todos em Deus, nosso Salvador, aquele que, recordando sua misericórdia, recebeu o *santo rei Olavo* na companhia dos mártires, a quem rogamos todos para que por nós ele possa sempre adorar o Rei dos Reis, Jesus Cristo[536].

---

[533] SIGHVATR ÞÓRÐARSON. *Austrfararvísur*, est. 17-18.

[534] IA = Inglês Antigo, AS = Antigo Saxão. GREEN, Dennis Howard. Warfare *In*: _____. *Language and History in the Early Germanic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 67-68.

[535] Ms Harley 2961, fol. 123v. Eu optei pela tradução de *pontifex* como "bispo", embora o termo possa ser empregado como referência ao papa. Contudo, até certa época, o vigário de Roma foi chamado de *pontifex maximus*, enquanto o termo simples fazia referência aos demais bispos da Cristandade (HILLE, E. European Theology *In*: DYRNESS, William A & KÄRKKÄINEN, Veli-Matti (eds.). *Global Dictionary of Theology*: A Resource for the Worldwide Church. Nottingham: InterVarsity Press, 2008, p. 288).

[536] Exultemos omnes in deo, salutar nostro, qui recordatus misericordie sue suscepit sanctum regem Olavum in collegio martyrum, quem rogemus omnes ut pro nobis ipsum regem regum semper adoret Ihesum Christum (*Leofric Collectar*, HBS v45. Disponível em http://hlub.dyndns.org/pub/webplek/CANTUS/HTML/CANTUS_index.htm Acesso em 18 jan 12).

Conforme a citação, o santo rei foi incorporado à companhia dos santos, situação ainda não mencionada nas outras preces do ofício divino. A manutenção de Ólafr como adorador de Jesus Cristo, no entanto, é atribuída ao esforço coletivo de orações e súplicas dos fiéis.

A antífona seguinte, dos evangelhos da *Matina*, fornece um elemento fundamental para o futuro desenvolvimento de Ólafr como *rex perpetuus*. Conhecida como *Sit semper summa laus*, ela conclui a oração com outra referência ao rei norueguês:

> Glória eterna ao Deus Pai, através do qual triunfam os santos e que hoje colocou as ordens angelicais na mais alta coluna e deu aos mortais um glorioso patrono. *Que ele, cujos braços agora abraçam a Noruega e cuja alma está no reino celeste, possa então reinar junto com Cristo e sempre interceder por nós*. Oramos[537].

Assim, Ólafr, embora anunciado como patrono da humanidade, foi disposto na condição de protetor do reino ao abarcar com seus membros a Noruega. Ele reina junto a Cristo com a coroa da glória e serve aos homens como intercessor eterno junto ao Rei dos Reis.

O ato de igualar o monarca norueguês a Jesus foi uma construção analógica com base bíblica. A antífona inicia com um encômio ao Deus Pai, "que triunfa sobre todos os santos". Sendo assim, Ólafr estaria abaixo de Cristo, nunca na mesma condição. Outrossim, abundam as referências bíblicas que aludem ao filho de Deus como principal rei[538].

Portanto, a analogia repousa no ofício régio. Como vigário de Jesus, era o dever de Ólafr reinar sobre seu povo: a coroa celestial que os reis mártires e santos recebiam não diminuía em nada a glória do próprio Cristo[539].

Não obstante, cabia ao monarca norueguês manter o seu povo no reto caminho, por vontade divina, como exercício de sua função. Tal princípio foi registrado na antífona seguinte, *Auctor iustitie legis divine*, e foi relevante para o desenvolvimento

---

[537] Sit semper summa laus deo patri per quem triumphant sancti quique ordines angelicos victorioso hodie cumulavit colono et mortales glorioso fovit patrono cuius nunc membra felix amplectitur norvegia animam habet celestis regia in qua cum christo nunc regnat pro nobis precamur semper intercedat (*Leofric Collectar*, HBS v45. Disponível em http://hlub.dyndns.org/pub/webplek/CANTUS/HTML/CANTUS_index.htm Acesso em 18 jan 12).

[538] Rei (Zc. 9:9); Rei dos Séculos (1 Tm. 1:17); Rei das Nações (Ap. 15:13); Rei dos Reis (Ap. 19:16); Príncipe (Is. 55:4); Príncipe dos Reis (Ap. 1:15) Senhor de Todos (At. 10:36); Senhor dos Senhores e Bendito e único soberano (1 Tm. 6:15), entre outras.

[539] KLANICZAY, *op. cit.*, p. 55, nota 451.

futuro da iconografia do culto olafiano[540]: "O autor da justiça da lei divina plantou *o rei Olavo* como uma árvore próspera, frutífera e permanentemente no caminho dos justos"[541].

Por fim, a antífona da *Segunda Véspera*, *Corde et ore*, situa Ólafr como rei coroado pelo martírio, nos céuse santo:

> Louvamos o Senhor com o coração e a boca, que fez os santos sagrados, que é sempre maravilhoso nos seus santos, que transferiu da terra *o santo rei e venerável mártir Olavo, coroado pelo martírio com glória e honra, para o palácio real celestial*. Oramos: *possa sua vitoriosa alma, exaltada e coroada nos céus*, reforçar nossas humildes preces[542].

De acordo com o testemunho, Ólafr recebeu um epíteto inédito: *venerável*, título destinado às autoridades da igreja que viveram as virtudes cardinais e teológicas. Contudo, os mártires recebem-no igualmente, motivo pelo qual o santo norueguês foi agraciado[543].

Ólafr ainda foi coroado em duas ocasiões, no ato do martírio e posteriormente nos céus. Ele foi recebido no palácio real do reino celestial, espaço destinado aos mártires. Finalmente, o papel do santo como interventor e reforço nas preces foi evocado mais uma vez no final da antífona.

***

Santo rei: este foi o principal título evocado para a devoção olafiana (*sanctus, beatus rex*). Ao que tudo indica, o empréstimo do material martirológico dos reis anglo-saxões e ingleses foi imprescindível neste desenvolvimento, que visava inserir o rei Ólafr nas festas regulares.

Como mencionado outrora, o rei, santo e mártir norueguês recebeu vários epítetos, como possuidor da coroa da vida, detentor da graça e misericórdia divinas, guerreiro de Deus, operador de milagres, reto e justiceiro. Este legado foi reaproveitado na literatura vernacular e latina nórdica posterior com os mesmos títulos ou similares.

---

[540] BIRRO, *op. cit.*, nota 270.

[541] Auctor iusticie legis divine plantavit regem olavum tamquam lignum fructiferum prosperantem permansurum in via iustorum (*Leofric Collectar*, HBS v45. Disponível em http://hlub.dyndns.org/pub/webplek/CANTUS/HTML/CANTUS_index.htm Acesso em 18 jan 12).

[542] Corde et ore laudemus pariter sanctorum sanctificatorem dominum qui in sanctis suis semper est mirabilis quique sanctum regem olavum martyrem venerandum gloria et honore coronatum de terris transtulit per martyrium ad celestis regni palacium cuius anima victoriosissima in celis sublimiter coronata nobis optata quesumus amplificet suffragia (*Leofric Collectar*, HBS v45. Disponível em http://hlub.dyndns.org/pub/webplek/CANTUS/HTML/CANTUS_index.htm Acesso em 18 jan 12).

[543] Venerable *In*: BUNSON, Matthew et alli (eds.). *OSV's Encyclopedia of Catholic History*. Huntington: Our Sunday Visitor, 2004, p. 1018.

Mapa 7: Mapa físico de uma porção considerável da atual Grã-Bretanha. Os pontos assinalados no mapa marcam Exeter (Rosa), Winchester (Vermelho), Selsey (Azul), Abadia de Abingdon (Azul com ponto negro, ver nota 120), Londres (Verde), Canterbury (Amarelo) e a Igreja de Santo Olavo em York (Lilás). A proximidade da diocese de Selsey das demais auxiliou a incorporação do culto olafiano ao ofício divino praticado. **Fonte**: Google Maps (adaptado, 2012).

Os manuscritos apresentados aqui foram centros litúrgicos do Sul inglês, como Winchester, Canterbury, Londres e Exeter, uma localização que merece maior atenção para o culto olafiano no século XI. Alguns eruditos atribuem a crescente devoção nesta região ao bispo missionário Grimkell, que agiu na transladação de São Ólafr em 1031[544].

Ele foi identificado como o episcopo inglês Grimkill da *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (c.1070) de Adam de Bremen (c.1050-1085)[545] e como Grimkilus

[544] IVERSSEN, *op. cit.*; p. 401-405, nota 55; JOHNSEN, Arne Odd. Om misjonsbiskopen Grimkellus, *Historisk tidsskrift* (54), 1975, p. 22-34.

[545] "Havia com ele muitos bispos e clérigos da Inglaterra que, com admoestações e ensino, prepararam seu coração para seguir a Deus, e ele encomendou seu povo nesta direção para regê-los. Aqueles de clara doutrina e virtudes eram Sigafrid, Grimkil, Rudolf e Bernard" ("Habuitque secum multos episcopos et presbyteros ab Anglia, quorum monitu et doctrina ipse cor suum Deo praeparavit subiectumque populum illis ad regendum commisit. Quorum clari doctrina et virtutibus erant Sigafrid, Grimkil, Rudolfo et Bernard" (ADAMUS BREMENSIS. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, ii, 55). Sigafrid foi considerado por Tschan como o bispo missionário João, responsável pelo batismo de Ólafr Tryggvason. Ele empreendeu missões na Noruega e Suécia; Rudolf (ing. ant. Hrothwulf) era um homem do rei Eduardo, *o confessor*, durante seu exílio na Normandia. Após a morte de Grimkill, ele se tornou o bispo missionário da Noruega. Em seguida, viveu 19 anos na Islândia (Hróðólfr, *Íslendingabók*, 8) até retornar à Inglaterra e assumir a abadia de Abingdon em 1051 (*Historia Coenobii Abendoniensis*, 1050); Por fim, Bernard pode ter sido bispo da Escânia (ADAMUS BREMENSIS. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, ii, 53 e iv, 33; TSCHAN, Francis J. Notas 204-207 do livro II *In*: ADAM OF BREMEN. *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*. New York: Columbia University Press, 1959, p. 94;

(ou Grimcytel) de Selsey (bispo entre c.1039-1047) na *Crônica Anglo-Saxônica* (Ms. C, D e F, 1047-1048) em outros documentos legais ingleses[546].

O trabalho na missão norueguesa e a morte e milagres à vista devem ter impressionado Grimkell, que promoveu arduamente o santo norueguês no merídio da Inglaterra. O mesmo pode ser dito sobre Rudolf (ou Hrothwulf, †c.1052), abade de Abingdon e um dos bispos em missão na Noruega no tempo de Ólafr. É possível que outros clérigos anônimos tenham empreendido o mesmo esforço[547].

Sendo assim, a proximidade entre a diocese de Selsey e a abadia de Abingdon das demais dioceses, notadamente Winchester, Londres e Canterbury, foi um provável catalizador da difusão da devoção a São Ólafr na região.

O estilo de redação dos primeiros manuscritos de origem inglesa na Noruega para ofícios litúrgicos indica uma forte presença de clérigos provenientes de Winchester. Ademais, a presença de documentos devocionais precoces a santo Swithun também atesta a atividade de homens da igreja da região Sul inglesa[548].

Outrossim, talvez esta seja uma das razões para a grande participação de bispos e clérigos ingleses na missão norueguesa: os devotos do rei, santo e mártir buscariam, assim, prosseguir com a tarefa de seu padroeiro.

A devoção de Siward, por sua vez, pode ser entendida através das constantes viagens que os nobres empreendiam naquela época para as reuniões do conselho régio. Como importante nobre de Knutr, o *earl* da Northumbria acorreu ao monarca em diversas ocasiões, razão pela qual teve contato com o culto olafiano no Sul e adotou o monarca norueguês como seu padroeiro[549].

Acrescento ainda outra hipótese que corrobora as demais: a presença em vida de Ólafr no limite meridional da Inglaterra enquanto serviu Æþelræd *Unræd* no conflito entre anglo-saxões e dinamarqueses pelo controle da Britania. A fama do rei norueguês pode ter contribuído com a identificação da região com o santo do reino vizinho à revelia do interesse dinamarquês.

Os boatos que circulavam sobre uma nova invasão escandinava entre 1043-1048 durante o reinado de Eduardo*, o confessor* (c.1003-1066), provavelmente motivaram a

---

LAPIDGE, Michel. The development of the cult of St Swithun. iii. Scandinavia *In*: _____ (ed.). *The Cult of St Swithun*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 54-59).

[546] Grimcytel 3 *In*: *Prosopography of Anglo-Saxon England*. King's College London. Disponível em http://www.pase.ac.uk Acesso em 01 abr 2012.

[547] LAPIDGE, Michel. The development of the cult of St Swithun. iii. Scandinavia *In*: _____ (ed.). *The Cult of St Swithun*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 55-56.

[548] *Ibid.*, p. 56.

suave crítica na *Sexta* hora da *Matina*[550]: "Em seus dias o homem justo não temeu nenhum príncipe e nenhum homem foi mais poderoso que ele".

Ademais, a mudança eclesiástica, nobiliárquica e política empreendida por Eduardo para minar as ameaças externas e internas encontrou em Ólafr um exemplo ideal para o contexto de uma nova invasão: a promoção de um mártir, santo e rei que defendeu a Inglaterra e desafiou a Dinamarca[551].

O súbito enfraquecimento da promoção de Ólafr deve-se sobretudo à morte do bispo Grimkell em 1047 e do abade Hrothwulf em 1052. Aliada a esta questão, cito ainda a crise política motivada pela disputa da arquidiocese de Canterbury no limiar da década seguinte entre o rei Eduardo e o *earl* de Wessex, Godwin (†1053)[552].

***

Fora da esfera inglesa, Adam de Bremen legou mais alguns relatos sobre o rei norueguês. Ele testemunhou sobre os milagres e o culto olafiano que se formou após a *Batalha de Stiklastaðir*:

> Assim, **Ólafr, rei e, como acreditamos, mártir**, chegou ao seu fim. Seu corpo foi tumulado na grande cidade de Trondheim com decência e honra. Por intermédio do Senhor, **até os dias de hoje numerosos milagres e curas ocorrem por seus desígnios**, e por sua ostensão digna os seus méritos nos céus àquele que também é glorificado na Terra. **Sua festividade**, nas Calendas de Agosto, **é memoravelmente lembrada em culto eterno** por todos os povos do Oceano Setentrional: noruegueses, suecos, godos, sembi, daneses e eslavos[553].

Adam, em conformidade com a tradição litúrgica supracitada, apresentou Ólafr como rei e, no juízo do cronista, mártir[554]. O epíteto de santo não foi ofertado, mas os

---

[549] BOLTON, *op. cit.*, p. 109-126, nota 73.
[550] *Crônica Anglo-Saxônica*, Ms. C e E, 1043-1048.
[551] BARLOW, Frank. *Edward the Confessor*. Los Angeles: University of California Press, 1970, p. 73-135.
[552] *Id*.
[553] Igitur Olaph rex et martyr, ut credimus, tali fine consummatus est; corpus eius in civitate magna regni sui Trondemnis cum decenti est honore tumulatum. Ubi hodieque pluribus miraculis et sanitatibus, quae per eum fiunt, Dominus ostendere dignatur, quanti meriti sit in coelis, qui sic glorificatur in terris. [Regnavit autem annis 12.] Agitur festivitas eius 4. Kal. Augusti, omnibus septentrionalis occeani populis Nortmannorum, Sueonum, Gothorum, [Semborum], Danorum atque Sclavorum aeterno cultu memorabilis (ADAMUS BREMENSIS. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, ii, 59). O grifo é meu).
[554] A confirmação de Ólafr como mártir despontou na Schol. 42. Ólafr dormia quando foi alertado do ataque inimigo por um servidor. Ao acordar, ele disse: " 'Ó! O que você fez?', inquiriu, 'pois vi a mim mesmo ascendendo numa escada cujo vértice toca as estrelas. Ai de mim! Eu alcancei o topo da escada e os Céus foram abertos para que eu entrasse, se você não tivesse me chamado de volta para me alertar'. Após a visão que o rei viu, ele foi circundado pelos seus [seu próprio povo] e, como não podia repugná-los, morreu e foi coroado com o martírio." (" 'O! quid fecisti?' inquit, 'videbam me per scalam, cuius

milagres e curas não deixam dúvidas quanto ao seu *status* junto a Deus. A difusão do culto também foi objeto de destaque, pois a festa de Ólafr era lembrada em todo Atlântico Norte.

De fato, a alcunha de santo foi lembrada no IV livro da *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*:

> A cidade metropolitana dos noruegueses é Trondheim que, agraciada com igrejas, é celebrada por muitas pessoas. **Nesta cidade está o corpo do beatíssimo Olavo, rei e mártir. Em sua tumba até os dias hodiernos o Senhor tem operado grandes milagres de cura, e aqueles que não se consideram hábeis para obter ajuda através dos méritos do santo confluem juntos para lá vindos de ilhas longínquas**[555].

O cronista de Bremen foi mais específico quanto à cidade que abrigava o túmulo do santo. *A priori*, identificou-a como o principal centro urbano da Noruega daquele tempo. Além disso, repete o testemunho anterior das curas promovidas por intermédio de Ólafr e o tema da peregrinação mencionado por Þórarinn *loftunga*: "E uma multidão de pessoas, onde o sagrado e próprio rei está, se dobram por uma mercê e oram, homens cegos procuram o conselho do rei e vão embora saudáveis"[556].

A meu ver, os *sanitatum miracula* citados por Adam são um eco da cura dos cegos da *Glælognskviða* e da *Érfidrápa*, incorporados posteriormente à *Passio Olaui* no século XII[557]. Como citado anteriormente, os primeiros anos de culto apontam para uma especialização do santo na cura dos males da visão, enquanto o depoimento de Adam de Bremen menciona estes milagres, mas de forma não específica. Sendo assim, é preciso respeitar os limites impostos pela documentação e considerar que curas de outra natureza foram atribuídas ao santo de Niðaróss.

Quanto à peregrinação, outros indícios atestam a procura por este santuário, o que levou os reis da Noruega que sucederam Ólafr a manter e a ampliar o aspecto religioso de Trondheim. Magnús (c. 1024-1047), filho de Ólafr, retornou para a terra de

---

vertex sidera tangeret, ascendisse. Heu! iam perveneram ad summun illius scalae, coelumque mihi apertum est ingredienti, nisi tu me suscitando revocasses'. Postquam visionem vidit rex, circumventus a suis, cum non repugnaret, occiditur et martyrio coronatur", ADAMUS BREMENSIS. Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, ii, 59).

[555] Metropolis civitas Nortmannorum est Trondemnis, quae nunc decorata ecclesiis, magna populorum frequentia celebratur. In qua iacet corpus beatissimi Olaph regis et martyris. Ad cuius tumbam usque in hodiernum diem maxima Dominus operatur sanitatum miracula, ita ut a longinquis illic regionibus confluant hii qui se meritis sancti non desperant iuvari (ADAMUS BREMENSIS. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, iv, 32). O grifo é meu.

[556] ÞÓRARINN LOFTUNGA. *Glælognskviða*, est. 8.

[557] *Passio et Miracula Beati Olaui*, Corpus Christi College (CCC) Ms. 209, f. 61r.

seu pai convidado por alguns aristocratas em 1035[558]. Assim, o culto ao rei-santo foi incentivado a partir de seu reinado, como uma forma de legitimar a monarquia norueguesa em relação aos reinos rivais.

Magnús ficou conhecido também por incrivelmente erguer um palácio de rocha, além de um templo novo para abrigar os restos mortais de seu pai, completado por seu tio, Haraldr *harðráði* (Haroldo, *o severo*, c. 1015-1066):

> O rei Magnús Olafsson construiu a Igreja de Óláfr em Kaupang [Trondheim], no local onde o corpo de Óláfr foi deixado durante a noite e que, naquela tempo, estava fora da cidade. Ele também construiu ali uma corte régia. A Igreja [de Óláfr] não estava terminada quando o rei morreu, mas o rei Haraldr foi quem a completou. Lá, além da casa, ele começou a construir um castelo de pedra, mas ele [o castelo] não foi concluído quando ele [Magnús] morreu[559].

Além de reforçar o ímpeto construtor desses reis noruegueses, a *saga* indica uma espécie de continuidade do projeto deixado por um rei anterior, ao menos quando havia interesse: Haraldr terminou a igreja em homenagem ao meio-irmão, zelo que não se repetiu com o castelo do sobrinho, pois ele ergueu um novo para si também na margem oposta do Nið[560]. Talvez o rei severo tenha seguido à risca o exemplo dos seus reis-parentes anteriores, que erguiam novos castelos para si assim que alcançavam o *status* de monarca.

O testemunho da expansão da cidade legado pela *Haralds saga Sigurðarsonar* (c. 1230) também merece especial atenção. Como mencionei anteriormente, Ólafr foi enterrado nas cercanias da cidade logo após a batalha. Todavia, sob o comando de seus sucessores, a cidade rapidamente cresceu e passou a ocupar um sítio muito além do original. É possível relacionar a expansão acelerada com a política régia de construção e concessões de terra, além da peregrinação massiva em direção ao santuário de Ólafr[561].

Com a grande circulação de fiéis, a atividade mercantil ampliou-se e passou a exigir cada vez mais especialidades para atender à demanda da cidade. A menção da cidade com seu nome mercantil (Kaupang) talvez seja uma reminiscência da principal atividade da cidade naquele tempo. Bons exemplos de construções, que exigiram um aperfeiçoamento dos serviços prestados em Trondheim, são o castelo de Magnús, que

---

[558] KRAG, *op. cit.*, p. 195-197, nota 7.

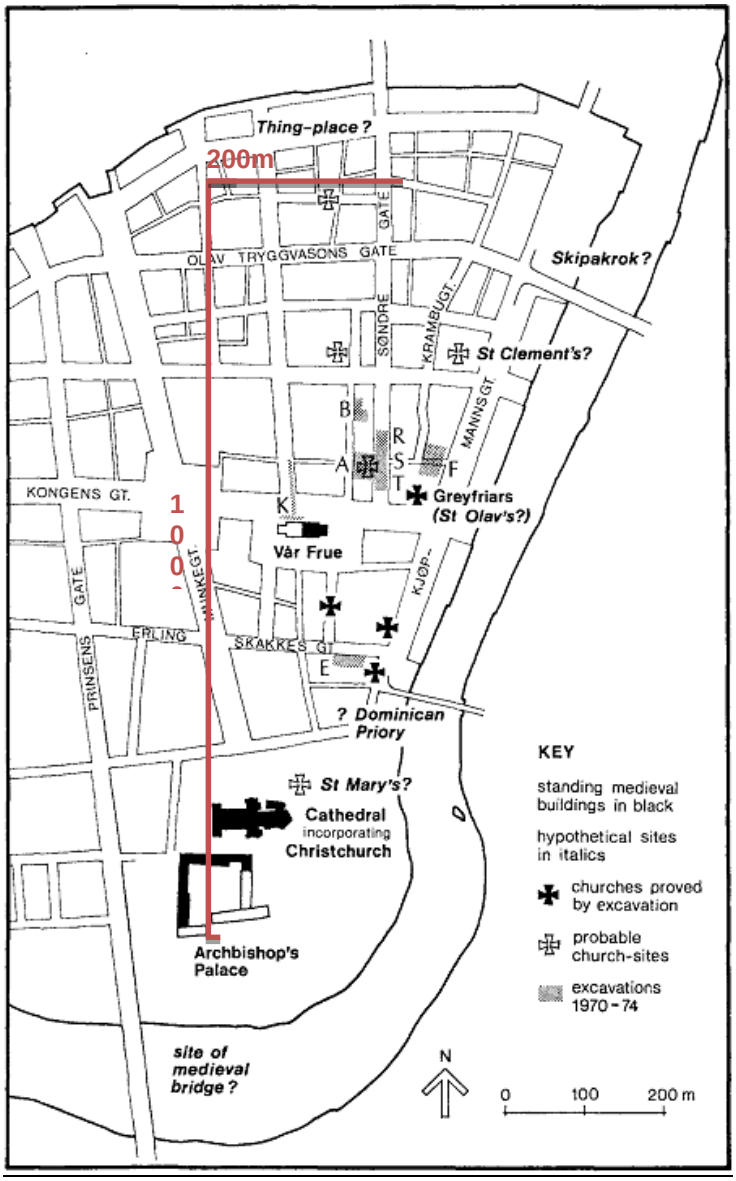
[559] Magnús konungur Ólafsson lét gera Ólafskirkju í Kaupangi. Í þeim stað hafði náttsætt verið lík konungs. Það var þá fyrir ofan bæinn. Hann lét þar og reisa konungsgarðinn. Kirkjan varð eigi alger áður konungur andaðist. Lét Haraldur konungur fylla það er á skorti. Hann lét og efna þar í garðinum að gera sér steinhöll og varð hún eigi alger áður hann lest (*Haralds saga Sigurðarsonar*, 38).

[560] Haralds saga Sigurðarsonar, 38.

[561] BIRRO, R. M. A morada do rei perpétuo: poder, política e religião em Trondheim nos séculos XI e

exigia pedreiros, além das igrejas, erguidas por iniciativa real ou por ação dos próprios clérigos.

Apesar do depoimento posterior oferecido pela *Haralds saga Sigurðarsonar*, o comentário de Adam de Bremen sobre Trondheim não deixa dúvidas quanto ao papel do santo para a ampliação da cidade e a peregrinação ao túmulo de Ólafr. Outrossim, a arqueologia corrobora o *skaldr* e os cronistas dos séculos XI e XII.



Mapa 8:Mapa com o traçado moderno da cidade de Trondheim, mas com a localização aproximada de alguns templos do período medieval. Como é possível notar, o complexo original da cidade era pleno em prédios da Igreja (possivelmente 12) em um perímetro relativamente pequeno (2000m²). Todos os templos apresentados são do período medieval, variando do século XI ao século XIV. **Fonte**: Long (adaptado, 1975).

A inserção de novos milagres como artigos de fé

O *Geisli* foi composto pelo poeta e clérigo islandês Einarr Skúlason (c. 1090-1160) por ocasião da fundação da arquidiocese de Niðaróss e do encontro dos três reis noruegueses, Sigurdr *Jórsalafari*, Eysteinn Haraldsson (c.1125-1157) e Inge *krokrygg* (Ingi, *o corcunda*, 1135-1161).

O poema inicia com o *Credo*, seguido por um encômio à Trindade. O rompante da composição interrompeu uma tradição escáldica de três séculos: em vez de afirmar o empreendimento do *skaldr*, Einarr inicia à maneira da poesia latina medieval, *i.e.*, com uma oração inspiradora. Em seguida, Deus, o supremo governante (*allsráðanda*), é apresentado como o Sol (*sólar*), enquanto Ólafr seria um raio solar (*geisli*), o que justifica o título da composição e a quem o poema foi dedicado[562].

Da primeira estrofe até a sexta, o poeta se ocupa da Encarnação, Paixão, Ressurreição e Ascensão do Salvador, além do envio do Espírito Santo. A ênfase na luz, mencionada acima, se faz notar numa ligação entre Ólafr e o Redentor: o santo rei é "o raio forte da batalha" ("*Gunnǫflugr geisli*") do "Sol de misericórdia" ("*sólar miskunnar*")[563]. A seguir, as boas novas foram apresentadas como "a luz do Sol da verdadeira fé" ("*Ljósi sólar heilags siðar*")[564].

A menção a Deus (ou Jesus) como a suprema estrela corrobora a liturgia do Advento e do Natal vigente na Noruega e na Islândia da época. Conforme o *Oriens* (21 de Dezembro) do *Ordo Nidrosiense*, "Ó Sol ascendente, esplendor da luz eterna e Sol da justiça: venha a nós e ilumine aqueles assentados nas trevas, à sombra da morte"[565].

No *Islandsk Homiliebok* (Stock. Perg. 4to no. 15, c.1200), por sua vez, "O Sol é o próprio Cristo, que ilumina todo mundo do erro da cegueira"[566]. As referências bíblicas a Jesus como Sol e fonte de luz abundam, além da passagem neotestamentária de seus apóstolos como filhos da luz[567]. O *Credo niceno-constantinopolitano* (325), que

[562] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 1.
[563] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 1.
[564] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 3.
[565] "O Oriens, splendor lucis aeternae, et sol justitiae: veni, et illumina sedentes in tenebris, et umbra mortis".
[566] sol cristr sialfr sa er lyser allan heim. af villo eilifs blindleix.
[567] Lâmpada (2Sm 22:29); Grande luz (Mt. 4:16); Sol nascente (Lc. 1:78-79); Luz dos homens e verdadeira luz (Jo 1:4-9); Luz do mundo (Jo 8:12 e 9:5); "Creiam na luz enquanto vocês a tem, para que se tornem filhos da luz [Jesus aos apóstolos]" (Jo 12:36); "Deus é luz; nele não há treva alguma" (1Jo 1.5); Estrela da Manhã (Ap 22.16).

faz parte da tradição da Igreja, menciona Cristo como "Luz da Luz" ("φῶς ἐκ φωτός", "*lumen de lúmine*")[568].

Como raio de Sol, portanto, Ólafr era um portador do brilho divino, que dissipa as trevas para clarear o caminho daqueles que estão na escuridão. Seu papel se equipara ao dos apóstolos na difusão da mensagem de Cristo e de suas boas novas. Ademais, a citação aproxima o mártir norueguês do próprio Redentor em ofício, especificamente no trabalho de conversão e guia de seu povo.

Tamanha referência ao raio de Sol justifica em parte o velho enunciado da cura dos cegos por parte do santo de Niðaróss. A menção é uma analogia à viagem de Paulo a Chipre. Após o apóstolo condenar Elimas, *o mago*, por perverter os retos caminhos do Senhor, ele disse: "Saiba agora que a mão do Senhor está contra você, e você ficará cego e incapaz de ver a luz do sol durante algum tempo"[569].

Tal afirmativa é alegórica: o feiticeiro, incapaz de alcançar a Cristo e ver a sua luz, foi lançado às trevas a que fazia jus, incapaz de ver a estrela solar. O fulgor, nesse sentido, seria o reconhecimento da verdadeira salvação, alcançável apenas pelo reto caminho e intangível para os usuários dos engodos e malevolências do inimigo[570].

Ólafr, como portador da luz divina, oferecia não apenas a cura e a visão do Sol: através dele era possível chegar ao "Senhor da luz" (*"dróttin aldar"*), pois "ele vive no castelo de Cristo" (*"Krists lifir hann í hæstri hǫll"*)[571]. Conforme o poeta, Deus concedia graças e protegia os homens por intermédio do rei-mártir da Noruega, "que a sua força, guia poderoso de sua gente, possa fortalecer este poema" (*"yðvarrar biðk styðja mærð, þat's miklu varðar, máttigt hǫfið áttar"*)[572].

Miklu varðar. Esta é a mais antiga menção de Ólafr como supremo guia de seu povo *post mortem*, que foi ecoada nas fontes seguintes de maneira análoga. Como "amigo do Senhor do Sol" (*"vin rǫðuls tyggja"*), não caberia ao reino um melhor intercessor além daquele que está ao lado de Deus, que ilumina o reto caminho, o defensor da justiça e da verdade.

---

[568] Σύμβολον τῆς Πίστεως ou Symbolum Nicaenum.
[569] At 13:11.
[570] At 13:9-10. "Mas isto deve ser observado: foi dito que ele [Satanás] esteve na presença do Senhor, mas não que ele viu o Senhor; Pois ele pode ser visto, mas não pode ver. Ele estava à vista do Senhor, mas o Senhor não estava à vista dele. Como quando um homem cego permanece diante do Sol: de fato, ele foi banhado pelos raios de luz e, embora não pudesse ver nenhuma luz, por ela ele foi abrilhantado. Foi desta maneira que Satã apareceu à vista do Senhor entre os Anjos" (GREGORIUS MAGNUS. *Moralia in Job*, II, 4).
[571] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 7-11.
[572] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 9.

Mesmo após o óbito, o papel do rei santo como raio de luz e sua proximidade com o Criador habilitavam-no a manter seu *statu quo*, independentemente do monarca vigente; o aporte celestial sobrepunha qualquer feito empreendido por um governante terreno. Sendo assim, todo rei ansiava pela dádiva do patrono do reino, Ólafr, amigo do Senhor.

O encomiasta descreveu sucintamente a vida do santo. Sua justificativa para esta lacuna repousa na qualidade dos antigos poetas, Sighvatr e Óttarr. Conforme o islandês, o Senhor de Mære governou por quinze anos e, escondido dos homens, realizou muitos feitos para que sua alma alcançasse Deus[573].

Para o poeta foi mais relevante descrever o que ocorreu pouco antes da *Batalha de Stiklastaðir*:

> Eu ouvi em verdade que o *rei de Raumar* contou seu sonho ao esperto bando antes da batalha (o *drótt* [povo] regozija o poderoso príncipe). O *rei de Hordar*, acostumado com a liderança, viu uma bela escada ascendendo da terra aos céus (deve-se louvar sua grandeza).
>
> E então o *inimigo do covil da escuridão* enrolou o *peixe da urze*, que ele facilmente ergueu no ar. O *pio mais marcante, aquele que enxerga todo povo da terra*, segurando todo o mundo em suas mãos, permitiu que o *reino dos céus* fosse aberto ante o *esperto rei*[574].

Einarr descreveu Ólafr como rei de duas regiões, Raumar e Hordar, no Sudoeste e Oeste do reino, respectivamente, embora tenha nascido em Hringaríki, no Sudeste. A ideia do poeta era afirmar a unidade do reino e o comando do monarca sobre todo território norueguês[575].

A sequência leva em conta o processo de conquista dos territórios ao Norte dos reis da linhagem *hárfagra*, provenientes do Sul. Paulatinamente estes reis prolongaram seu território para além de suas fronteiras, e encontraram nos limites setentrionais a maior resistência à expansão[576].

O sonho do monarca, por sua vez, encontra um paralelo na experiência de Jacó no Deserto:

---

[573] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 12-14.

[574] Fregit hefk satt, at segði snjallri ferð, áðr berðisk, (drótt nýtr dǫglings máttar) draum sinn konungr Rauma, - stiga sá standa fagran styrjar fimr til himna (rausn dugir hans at hrósa) Hǫrða gramr af jǫrðu.
Ok hagliga hugðisk hrøkkviseiðs ens døkkva lyngs í lopt upp ganga látrs stríðandi síðan; lét, sás landfolks gætir, líknframr himinríki umbgeypnandi opnask alls heims fyr gram snjǫllum (EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 15-16).

[575] KRAG, *op. cit.*, p. 184-201, nota 7.

[576] *Id*.

> E [Jacó] sonhou: e eis uma escada posta na terra, cujo topo tocava nos céus; e eis que os anjos de Deus subiam e desciam por ela; e eis que o Senhor estava em cima dela, e disse: Eu sou o Senhor Deus de Abraão teu pai, e o Deus de Isaque; esta terra, em que estás deitado, darei a ti e à tua descendência577.

A semelhança pode ser interpretada também de forma simbólica. O sonho era um sinal da escolha divina do governante, que foi entronizado nos céus pelo próprio Criador. Apesar da morte de Ólafr em batalha, o *inimigo do covil da escuridão* entregaria o seu reino à sua prole, assim como prometeu Israel aos filhos de Abraão, Isaque e Jacó.

Um homem fraco poderia girar os calcanhares e escapar da fortuna anunciada pelo sonho. Todavia, o monarca norueguês enfrentou seus temores e abraçou o destino propiciado por Deus: conforme a revelação, sua sina era eterna, não mais terrena. O sonho olafiano encontra semelhança também na descrição de Adam de Bremen, "eu alcancei o topo da escada e os Céus foram abertos para que eu entrasse"[578].

O sonho de Ólafr pertencia sem dúvida à tradição onírica bíblica, como uma ordem ou aviso de Deus a um de seus eleitos. Ademais, ele estava vinculado também ao legado martiriológico cristão, uma revelação prévia dada àquele que morreria pela defesa da fé[579].

Embora a relação entre o cristianismo e o universo onírico fosse ambígua (poderia ser uma ilusão satânica), principalmente quando ligada ao futuro, a semelhança com a passagem veterotestamentária e com o alerta da morte de outros santos não lançava dúvidas da origem divina daquele sonho[580].

O poeta islandês afirmou que no derradeiro embate o rei "sangrou pelas feridas", pois "homens em erupção mataram o rei: eles cometeram o mal"[581]. A influência da tradição dos monarcas mártires anglo-saxônicos apresenta-se mais uma vez, mas revisitada por uma nova demonstração da escolha divina.

Como demonstrado anteriormente, o ofício divino do século XI apontou Ólafr como um mártir e santo por morrer em defesa da fé. Einarr, no entanto, registrou o milagre do sonho como uma confirmação da santidade olafiana antes da morte do rei. Ele era esperado nos céus, bastava apenas consolidar os acontecimentos.

---

577 Gn 28:12-13.
578 ADAMUS BREMENSIS. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, ii, 59. Schol. 42.
579 LE GOFF, Jacques. O Cristianismo e os sonhos *In*: _____. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 283-288.
580 *Ibid.*, p. 300-302.
581 EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 17.

Notadamente o monarca foi comparado ao próprio Cristo, que sabia de sua missão neste mundo e a anunciou pouco antes de ocorrer aos seus apóstolos:

> Estamos subindo para Jerusalém e o Filho do homem será entregue aos chefes dos sacerdotes e aos mestres da lei. Eles o condenarão à morte e o entregarão aos gentios que zombarão dele, cuspirão nele, o açoitarão e o matarão[582].

O modelo da morte de Cristo encaixou-se perfeitamente aos fatos em torno de Ólafr: ele foi perseguido pelo seu próprio povo e entregue aos seus chefes, que estavam aliados a um rei estrangeiro que cobiçava o seu trono. Em confronto com um desfecho pré-configurado por uma revelação deífica, o monarca norueguês sucumbiu diante da coligação noruego-danesa para servir como interventor eterno de seu povo em outra vida.

De fato, tamanha coragem foi ressaltada no encômio poético. Einarr resgatou inclusive a imagem guerreira do monarca ao aclamá-lo como *ríðari stríðum*, i.e., "cavaleiro de Deus". Este epíteto foi repetido em dez ocasiões no poema, e o autor foi hábil suficiente para repeti-lo de três em três estrofes[583]. Sua primeira menção ocorre da seguinte maneira: "Que o cavaleiro de Deus possa aliviar as aflições dos homens: o bravo Ólafr obtém tudo que deseja do rei do Sol"[584].

Pelo depoimento é possível sentir os efeitos das três primeiras Cruzadas (1095, 1107-1110 e 1147-1149) nas palavras do versejador islandês. Morto em defesa da fé com a espada nas mãos, o rei norueguês foi transfigurado num *miles Christi*[585]. Seu respaldo era tamanho que todos seus pedidos eram concedidos pelo Pai.

Outra prova incontestável da preferência divina por Ólafr foi o eclipse após a sua morte, uma vez que "Assim, não foi permitido ao brilhante Sol fulgurar quando o

---

[582] Mc 10:33-34. Mt 16:21-23 e Lc 18:32-33 tem menções semelhantes, sobretudo a segunda. Além disso, Mt 12:39-40, Mc 8:31-33 e 9:31, Lc 9:21, Jo 2:19-22 já anunciavam a morte de Cristo, além de inúmeras passagens veterotestamentárias (entre elas, Dn 9:26; Nm 9:12, Sl 14:16. Is 53:4-11 e 63:1-5).

[583] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 18, 21, 24, 27, 30, 33, 36, 39, 42, 45.

[584] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 18.

[585] A noção cruzadística norueguesa alcançou um grau tão elevado na segunda metade do século XII que os *skrælings* (esquimós) e a colonização da Groenlândia foram descritos em várias fontes com tons de guerra contra os infiéis pela defesa do cristianismo. Sigurðr, *o cruzado* (1090-1130) foi inclusive o primeiro rei a lutar na terra santa (c.1107). Na supracitada ilha foram cobrados impostos para a Cruzada e os habitantes desta região remota tinham conhecimento do conflito que ocorria no Oriente Próximo. Como afirmou Janus Møller Jensen, "Não há razão para assumir que o encontro cultural com os pagãos na Groenlândia ou na América do Norte no mesmo período foi percebido de maneira diferente do resto da Escandinávia, onde as ideias cruzadísticas tinham uma profunda influência" (JENSEN, Janus Møller. Greenland and the Crusades *In*: _____. *Denmark and the Crusades, 1400-1650*. London: Brill, 2007, p. 165).

desejoso dos escudos de anéis perdeu sua vida: *o guardião do castelo da terra* mostrou seus sinais"[586].

A menção ao fenômeno astral ecoa o *Érfidrapa Óláfs Helga* de Sighvatr, "Homens disseram 'não é um pequeno milagre' quando o Sol sem nuvens não pode aquecer os guerreiros; um poderoso sinal a respeito do rei aconteceu naquele dia", assim como a remissão bíblica da morte de Jesus[587]. O objetivo é o mesmo das estrofes anteriores: aproximar o rei norueguês da figura de Cristo.

O reconhecimento divino "daquele que não acostumou a si próprio ao pecado" após a morte ocorreu com um novo milagre: "a luz incidiu sobre o corpo do príncipe". Nas palavras de Einarr, a manifestação aconteceu quando o próprio Deus buscou a alma de Ólafr para si naquele dia[588].

Em seguida, o versejador atestou a primeira cura promovida pelo "querido de Deus", quando um cego "lavou seus *visores dos caminhos* no líquido ao qual o sangue de Ólafr se misturou". Diferentemente do legado escáldico do século XI, que definia o rei como um especialista na cura dos cegos, o islandês registrou que "o homem obteve sua visão graças ao puro sangue do rei", pois "o cavaleiro de Deus pode facilmente aliviar as aflições do homem" [589]. A cura de um indivíduo específico, explicitado no *Geisli*, foi mantida na tradição clerical do século XII como, por exemplo, na *Passio Olaui*.

Após estes acontecimentos, o rei morto foi enterrado nas areias de Nið "por doze meses e cinco noites". Um homem mudo que visitou o local "de descanso do belo rei" recuperou o discurso e passou a divulgar os feitos olafianos. Conforme Einarr, "a fama do *líder forte* do povo de Agdir viajou por causa de seu feito; a honra do jovem rei avançou em qualquer lugar onde a *danska tunga* [língua danesa] era falada"[590].

O verso corrobora a fama precoce dos milagres promovidos pelo santo de Niðaróss expressa na poesia nórdica do século XI. O afã era tamanho que o escaldo afirmou: "Nós, bravos homens, devemos orar ao pai de Magnús, *o bom*, por ajuda". Como nas preces com resposta da congregação, o poeta repetiu o verso "o bravo Ólafr obtém tudo que deseja do rei do Sol"[591].

---

[586] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 19.
[587] Mt 27:45.
[588] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 22.
[589] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 23-24.
[590] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 26.
[591] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 27.

Alguns elementos da morte do rei (morte, "traição" do povo, raio de luz sobre o corpo régio, recuperação do corpo) encontram paralelos na morte de muitos príncipes anglo-saxões. Para Rollason, os milagres representavam um reconhecimento da inocência do assassinado pelo próprio Deus. Para evitar a vendeta divina, a melhor opção era venerar o santo e, em certos casos, erguer igrejas em sua homenagem[592].

Destarte, a maior parte destes homens estava envolvida em complexos arranjos políticos, apesar dos modelos santorais justificarem os assassinatos de diversas maneiras. Posteriormente, alguns cultos foram promovidos como forma de legitimação e propaganda monárquica, sobretudo durante o reinado de Knutr. O apoio régio ocorria na forma de doações para a construção de igrejas e abadias e na transladação das relíquias[593].

O caso olafiano assumiu um modelo próximo. Os primeiros reis após Ólafr, a saber, Magnús, Haraldr e Ólafr *kyrre*, realizaram uma *translatio* do corpo em cada reinado. Como supracitado, a cidade de Trondheim cresceu rapidamente após a morte e os milagres de Ólafr, além da escolha destes reis em erguer castelos na região, sempre próximos da Igreja na qual o corpo do antigo monarca jazia[594].

A aristocracia local empregou uma nova *translatio* em 1152 para comemorar a criação da arquidiocese norueguesa em Niðaróss. A nova metrópole cobria toda Escandinávia com exceção da Dinamarca. Nesse intuito, a presença de Ólafr justificava a criação da casa arquiepiscopal, pois ele era o santo escandinavo mais famoso e grande promotor de milagres em todo Atlântico Norte.

No bojo da questão, a Igreja e a monarquia do reino se uniram para fomentar a independência política e religiosa em relação à Dinamarca e ao Sacro Império e a supremacia da arquidiocese local. Sendo assim, eles acentuaram os milagres do santo rei no estrangeiro, inclusive em território vizinho[595].

---

[592] Segundo os santorais, a coluna de luz surgiu sobre o corpo inerte de *Æ*thelberht (c.560-616), *Æ*thelred (m.c.669), *Æ*lfwald (m.788), *Æ*thelberht de Hereford (m.794), Kenelm (ou Cynehelm, 814-821), Wigstan (m.849), Wulflad e Rufinus (c.850-875) e Eduardo, *o mártir* (c.962-978). Eles foram mortos por seguidores ou enviados inimigos de forma traiçoeira (ROLLASON, D. W. The cults of murdered royal saints in Anglo-Saxon England *In*: *Anglo-Saxon England*. Vol. 11. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 13-14).

[593] ROLLASON, D. W. The cults of murdered royal saints in Anglo-Saxon England *In*: *Anglo-Saxon England*. Vol. 11. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 14-20.

[594] BIRRO, *op. cit.*, nota 561.

[595] Estes elementos estão mais explícitos na *Historia Norwegie* e na *Passio Olaui*, moldadas em oposição a *Gesta* de Adam de Bremen. A primeira fonte foi analisada rapidamente no capítulo anterior, enquanto a segunda será bastante utilizada no capítulo seguinte.

Ao prosseguir com o poema, é possível identificar esta agenda eclesiástica e régia. O milagre seguinte descrito por Einarr envolve o sucessor de Ólafr, Magnús. O santo rei apareceu ao seu filho em sonho para que ele completasse a tarefa que empreendeu em vida: a luta contra o paganismo. Ciente de sua tarefa, "o sisudo rei [Magnús] lutou contra o povo pagão de Hlyrskógsheiðr; o lobo teve abundância de boa comida"[596].

A batalha em questão ocorreu na atual Lyrskovshede (Sul da Jutlândia, Dinamarca) contra os *wends* em 28 de Setembro de 1043, pouco depois da união das duas coroas após um acordo entre os reis Magnús Haraldsson e Harthacnut da Dinamarca: o primeiro que morresse unificaria as duas coroas[597].

Outro milagre inédito e que envolvia um conflito foi promovido pelo santo a favor de seu sobrinho Guthormr Ketilsson (séc. XI). No ano de 1052, ele se dirigiu para uma incursão vikingr na Irlanda e, no depoimento de Einarr, "então, o *rei de alegres batalhas* adornou aquele dia com a vitória", mesmo que seu parente tivesse "três vezes menos homens na batalha". Como é possível notar e foi constatado em verso, "o irmão de sua mãe o ajudou bem"[598].

Agradecido pela dádiva, o filho de Ketil depositou uma grande cruz de ouro e prata na Igreja onde Ólafr repousava. O poeta afirmou que "a marca daqueles milagres ainda permanece no centro da Igreja de Cristo: foi o descendente do rei que a deu"[599].

Para Antonsson, o santo desempenhava um papel que ia além da devoção religiosa ao escolher um sucessor e proteger uma linhagem régia, tradição que encontra indícios no século XI em diante[600]. Na *Glælognskviða* de Þórarinn, ele deu o seguinte conselho a Sveinn, filho de Knutr: "Ore para Ólafr: ele lhe garantirá (ele é um homem de Deus) seus territórios"[601]. Como governava por conquista e não por *óðal*, a monarquia dinamarquesa precisava apelar ao santo protetor e defensor do reino vizinho para manter as terras que havia obtido pelo choque das espadas.

Na *Fagrskinna* (c.1220) e na *Haralds saga Sigurðarsonar* (c.1230), Haraldr, *o severo*, sonhou que o seu meio-irmão, Ólafr, o visitou pouco antes da invasão da Inglaterra de 1066 e pronunciou o seguinte verso:

---

[596] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 28.
[597] LARSEN, Karen. *A History of Norway*. Princeton: Princeton University Press, 1950, p. 110.
[598] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 31-32.
[599] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 34.
[600] ANTONSSON, *op. cit.*, p. 212-220, nota 443.
[601] ÞÓRARINN LOFTUNGA. *Glælognskviða*, est. 9.

> O *grande e forte rei* [Ólafr], para sua glória alcançou a principal vitória. Para uma queda santa eu estava destinado no campo, pois eu permaneci em casa. Eu temo, rei, Que sejas condenado por tua espera. Tu satisfazes o *corcel da gananciosa esposa do troll* [lobo]; Deus não irá ajudá-lo nisto [*i.e.*, na invasão][602].

O santo rei, na condição de protetor da Noruega, era incapaz de proteger o monarca em uma invasão ao território vizinho. Como permaneceu em seu reino, Ólafr foi capaz de cumprir o propósito divino. Ao cobiçar a Inglaterra, no entanto, Haraldr poderia encontrar um fim trágico. É desnecessário informar qual foi o desfecho da *Batalha de Stamford Bridge* (1066).

A *Sverris saga* (c. 1185-1210), por sua vez, tratou de um sonho do rei homônimo. De acordo com o autor, o monarca dormiu e encontrou com Ólafr, o rei anterior. Neste encontro ele estava acompanhado de quinze ou dezesseis homens, e lavou os pés de todos eles. Um indivíduo anônimo tentou obter a mesma graça, mas foi afastado pelo santo. Em contrapartida, o antigo rei chamou Sverre e lavou seus pés[603].

Pouco depois, outro homem invadiu o salão armado e, alarmado com a situação, Sverre conclamou as armas. Todavia, Ólafr o acalmou e disse que protegeria todos com seu escudo, e assim o fez. Por fim, ele tomou uma espada e a ofereceu a Sverre, que deveria portá-la como o estandarte olafiano, e que o ajudaria a conquistar o reino à custa de Magnús Erlingsson[604].

Apesar do sonho de Sverre conclamar objetivos políticos, ele deveria estar minimamente relacionado a concepções e motivações efetivas ou ao menos genuínas para alcançar o sucesso[605]. Nesse ínterim, a mesma leitura pode ser feita sobre os milagres de Ólafr a favor de seus descendentes.

Os santos príncipes escandinavos, embora fossem capazes de realizar milagres fora de seus reinos, se "especializavam" no atendimento aos fiéis locais e, na medida do possível, atendiam somente a eles, protegendo o povo e seus reis[606]. A presença do

---

[602] Lôgu fallnir | í fen ofan | Valþjófs liðar | vôpnum hǫggnir, | svát gunnhvatir | ganga môttu | Norðmenn yfir | at nôum einum. *FAGRSKINNA*, 63; *Haralds saga Sigurðarsonar*, 82.
[603] *Sverris saga*, 5.
[604] *Sverris saga*, 5.
[605] WOLFRAM, H. Origo et religio. Ethnic traditions and literature in early medieval texts, *Early Medieval Europe* 3, 1994, p. 19-38; ANDERSSON, *op. cit.*, p. 1-19, nota 213.
[606] Conforme a *Hákonar saga Hakonársonar* (c.1260), o rei Alexandre II da Escócia (1198-1249), ao tentar ampliar seu território para as Hébridas, teve o seguinte sonho: "Três homens vieram até ele. Ele sonhou que um estava vestido com aparência real: este homem era muito assustador, de face rosada e estatura média. O segundo homem era alto para ele, esbelto e jovem; O mais belo dos homens, e estava vestido como nobre. O terceiro era a maior figura, e o mais assustador de todos. Ele era muito careca na fronte. Ele falou com o rei e perguntou seus motivos para ir às Hébridas. Ele respondeu que, de fato, ele desejava ir para conquistar as ilhas. O homem do sonho respondeu a ele que o rei não deveria ouvir mais ninguém... O rei contou seu sonho e, por mais desejoso que estivesse por voltar, não pode fazê-lo. E

santo em outro território, por sua vez, pode ser interpretada como uma extensão da região que poderia proteger e, por consequência, do amparo que o monarca norueguês receberia.

Embora o poeta tenha prosseguido com o *Geisli* em outro tom, os milagres permaneceram no reino vizinho. Neste ínterim, o santo rei, por intermédio divino, transformou pães em pedras para auxiliar uma senhora pobre e atormentada por seu senhor, que a obrigou a assar pães no dia de seu santo padroeiro: "a refeição da mulher dinamarquesa tornou-se rocha cinza". O feito ativou a devoção olafiana no reino vizinho, "do sul até toda Dinamarca"[607].

Na esteira do milagre anterior, o versejador afirmou que "Uma nobre Horn [...] decidiu cortar fora a língua [...] de um pobre perseguidor de riquezas, por uma pequena falta do jovem". O pobre rapaz, por sua vez, "procurou a casa do *redutor de prejuízos*, aquele que poderia dar ajuda ao miserável homem". Como recompensa, ele "recebeu o discurso perdido e a língua"[608].

O autor do encômio fez uma breve pausa nos milagres e concluiu que "a fama do poderoso homem nobre renovou-se com estas coisas: o grande louvor ao rei de Hordar viajou sobre toda morada do mundo"[609].

Em seguida, ele voltou à carga:

> Eu soube que os Wends mutilaram o *galho* [língua] da *casa do som* [boca] no banco do rio, e eles cortaram-nas dolorosamente. Poesia foi feita: e o homem perdeu a sua fé há muito, pois horrivelmente cortaram o *remo da poesia* [língua] da boca do mais honrado distribuidor de riqueza.
>
> Então, o *corredor do ski das ondas* [o homem aleijado] foi ao santuário de Ólafr, ornamentado com a *morada do dragão* [ouro] (palavras vieram até mim); e o *santo príncipe*, aquele que *despertou a alegria do corvo*, deu ao homem a saúde do discurso; Eu sou a verdadeira prova disto[610].

Nos indícios escáldicos e no ofício divino do século XI, Ólafr foi apresentado como um mártir de Cristo, ou seja, que morreu em defesa da fé. Ao que tudo indica, o

---

pouco tempo depois ele foi ferido e morto ... Os homens das Hébridas dizem que aqueles homens que apareceram ao rei em sonho eram são Ólafr, rei da Noruega, são Magnús, jarl das Orkney e são Columba" (Hákonar saga Hakonársonar *In*: *FLATEYJARBÓK*. En samling af norske konge-sagaer med indskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler. Vol. 3. Edição por Guðbrandur Vigfússon e Carl Rikard Unger. P.T. Malling, 1868, p. 178).

[607] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 35-36.

[608] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 37-38.

[609] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 39.

[610] Veitk, at Vinðr fyr skauti (verðr bragr af því) skerði gjalfrs Niðbranda grundar (greiddr) sárliga meiddu, ok endr frá trú týndir tírar sterks ór kverkum auðskýfanda óðar ôr grimmliga skôru.
Sótti skrín et skreytta skíðrennandi síðan (orð finnask mér) unnar Óláfs dreka bóli; ok þeim, es vel vakði (veitk sǫnn) hugins teiti, máls fekk hilmir heilsu heilagr (á því deili) (EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est.

seu papel como cavaleiro de Deus foi ampliado ao contexto dos pagãos eslavos, uma vez que a cristianização da Noruega estava completa.

Os *wends*, também conhecidos como *abodrites* ou *serebi*, eram povos eslavos que viviam nas cercanias ou dentro da própria Germânia. No século IX, os abodrites eram organizados em estruturas tribais e clânicas e, apesar da semelhança entre a sociedade *wend* e os germanos, eles não compartilhavam a mesma língua, deidades ou costumes. Graças a essas características, este povo foi amplamente empregado por Carlos Magno para a conquista da Saxônia e, em seguida, para fazer frente aos desejos expansionistas dinamarqueses do período[611].

Durante os séculos X ao XII, os *wends* empreenderam migrações e razias na Dinamarca e no Sacro Império. Os topônimos das ilhas em Sealand e na Escânia atestam a chegada dos eslavos na região. Foi preciso enfrentá-los em época enquanto invasores e convertê-los ao cristianismo. A convocação para a II *Cruzada* (1145-1149) no Oriente Próximo foi estendida aos eslavos ocidentais conforme a bula papal *Divina dispensatione* (1147) [612].

Com a ajuda do imperador, os dinamarqueses se lançaram às campanhas organizadas, que culminaram com a conquista completa dos *wends* entre 1161 e 1162[613]. Desse modo, era preciso incentivar a participação na *Cruzada* mais próxima contra um inimigo feroz: a cura da "saúde do discurso" dos homens aleijados pelos eslavos era uma maneira eficaz para garantir o constante suprimento de homens para a guerra.

Outrossim, era preciso refutar o controle imposto pela arquidiocese de Lund ou um retorno ao desmandos de Hamburgo e Bremen. A influência externa era exercida sobretudo na escolha dos bispos, uma prerrogativa eclesiástica que remonta ao século anterior[614].

40-41).

[611] VLASTO, A. P. *Entry of Slavs Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 142-143.

[612] HYBEL, Nils & POULSEN, Björn. Human Resources *In*:_____. *The Danish resources, c.1000-1550*. London: Brill, 2007, p. 136-137;

[613] PREVITÉ-ORTON, Charles William. Henry the Lion and Barbarrosa's reign *In*: _____. *The Shorter Cambridge Medieval History*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 573-575.

[614] Conforme a Gesta de Adam de Bremen, O rei Haraldr, *o severo*, intencionava indicar os bispos locais e entrou em conflito direto com a metrópole da Germânia entre 1061 e 1066. Para o monarca, não havia outro governante da Igreja norueguesa além de si próprio. O papa, por sua vez, redigiu uma carta que expunha a inexperiência do reino do Norte quanto aos caminhos do Cristianismo e das leis da Igreja. Testemunho semelhante foi elaborado pelo papa Gregório VII ao rei Ólafr Kyrre em c.1078, que estabelecia, de acordo as ideias gregorianas de *libertas ecclesiae*, a escolha de clérigos e as eleições episcopais sem a interferência real. O rei Sverre, no entanto, desejava revogar a prerrogativa da Santa Sé,

Para situar melhor a querela, é preciso contextualizar a relação entre a Igreja dinamarquesa, o Sacro Império e a Santa Sé. A crise entre o papa e o imperador germânico teve início com a deposição malograda do arcebispo Liemar de Hamburgo e Bremen (1074), o que levou o Vigário de Roma a considerar o enfraquecimento forçado da sé metropolitana imperial. O rei dinamarquês Erik *ejegod* (Eric, *o sempre bom*, c.1060-1103) enxergou a janela de oportunidade e, durante uma visita ao papa, solicitou a criação de uma arquidiocese em território dinamarquês. Sendo assim, em 1104 Asser, o primeiro arcebispo, recebeu o pálio das mãos do papa[615].

Contudo, com a ascensão de Frederico Barbarossa (1122-1190) em 1152 e a submissão dinamarquesa ao império pouco posterior, a emancipação das Igrejas norueguesa e sueca se fazia evidente, o que ocorreu no mesmo ano ou no ano seguinte. A medida suprimiu o uso da arquidiocese de Hamburgo e Bremen pelo imperador com intenções políticas. Ao mesmo tempo, tal recurso formulou novos poderes que poderiam reclamar a autoridade espiritual e as leis canônicas para desafiar as pautas régias[616].

Naquele momento, porém, a Igreja e a monarquia do reino caminhavam lado a lado e a união mostrava-se próspera. Afirmar o domínio norueguês frente à expansão dinamarquesa era necessário, e, com o estímulo da tradição e da benção do padroeiro e benfeitor do reino, tal intuito era fortalecido. Talvez os monarcas em época também planejassem alguma medida contra a Dinamarca, enfraquecida por guerras entre candidatos ao trono.

Além do confronto político e religioso deste nível, havia outro problema. O *status* de principal santo escandinavo do rei norueguês era ameaçado por dois "concorrentes" dinamarqueses, a saber, São Canuto (Canuto IV, conhecido também como São Canuto, *o rei*,c.1042-1086) e São Canuto Lavard (ou São Canuto, *o duque*, 1096-1131).

Assim como Ólafr, eles foram reis martirizados, e seus sucessores promoveram sua devoção também com propósitos políticos. Ao considerar a questão na perspectiva

---

o que forjou um conflito entre a Igreja e a monarquia (BAGGE, Sverre e NORDEIDE, Saebjörg Walaker. The kingdom of Norway *In*: BEREND, Nóra. *Christianization and the Rise of Christian Monarchy*: Scandinavia, Central Europe and Rus', c. 900-1200. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 149-162).

615 OORMAN, Eljas. Church and Society *In*: HELLE, Knut (ed.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 428-431.

616 *Ibid.*, p. 431.

da topografia do poder, há uma relação intrínseca entre a topografia física e sua contrapartida mental[617].

Ao seguir a proposta de Wickham, o culto das relíquias apresenta-se como um indicativo do desenvolvimento da arena pública, *i.e.*, o controle desta manifestação pela aristocracia, pelo poder régio e pelo clero[618].

No bojo da questão, é possível seguir o modelo devocional de Ian Wood proposto para a Gália merovíngia[619]. O interesse dos noruegueses na promoção dos milagres e da proteção de Ólafr passou a ser oposta aos reis mártires dos outros reinos, assim como pelos seus nobres e homens da Igreja. Sendo assim, era preciso reforçar o papel do santo no aspecto regional, com milagres realizados dentro e fora da Noruega. Outrossim, a pauta incluía ainda a inserção de Ólafr nos planos da Igreja na esfera global, como apresentado a seguir.

A narrativa do *Geisli* prossegue com outro milagre por intermédio de Ólafr, mas desta vez em terras distantes. Conforme Einarr, a espada do rei, que se chamava Hneitir, foi tomada após a *Batalha de Stiklastaðir* por um sueco e levada posteriormente para o "exército dos gregos" (*Girkja liði*)[620].

Durante três noites seguidas a espada se afastou de seu portador sem causa aparente. O imperador João Komnenos II (1087-1143), aclamado como "supremo rei" (*yfirskjǫldungr*, *kenning* do imperador), soube da história e ergueu uma igreja dedicada ao santo norueguês. Todavia, as fontes bizantinas indicam que a *Panhagia Varangiotissa* também foi consagrada à bem-aventurada Virgem Maria[621].

Outro motivo para erguer o templo em devoção a Ólafr foi a vitória na *Batalha de Beroia* (atual Stara Zagora, na região central da Bulgária) em 1122. O conflito colocou em rota de colisão o exército de Bizâncio e os pechenegues, que até então viviam de maneira autônoma.

De acordo com o historiador grego Niketas Chroniates (Νικήτας Χωνιάτης, c.1155-1215):

---

[617] WICKHAM, Cris. Topographies of power: Introduction *In*: JONG, Mayke de & RHIJN, Carine Van & THEWWS, Frans (ed). *Topographies of Power in the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2001, p. 1-8.
[618] *Id*.
[619] WOOD, Ian. Topographies of Holy Power in sixth-century Gaul In: JONG, Mayke de & RHIJN, Carine Van & THEWWS, Frans (ed). *Topographies of Power in the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2001, p. 137-154.
[620] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 45.
[621] BLÖNDAL, Sigfús. Varangians during the period 1081-1204 *In*: _____. *The Varangians of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 148-153

> João engajou os pechenegues em combate durante o amanhecer, e ali aconteceu uma das mais assustadoras e terríveis batalhas já lutadas. Os pechenegues embateram nossas tropas bravamente, fazendo a resistência difícil com suas cargas de cavalaria, descargas de flechas e gritos de guerra. Uma vez que os romanos entraram na batalha, eles foram induzidos a lutar até a morte ou a vitória.
>
> O imperador, escoltado por sua companhia de guardas [varangianos], providenciou toda assistência para suas tropas sitiadas. No grosso da batalha contra os pechenegues [...] frustrado o assalto romano [...] João [...] desbaratou os batalhões pechenegues assim como Moisés contornou as tropas de Amaleque [...] tomando consigo a sua guarda [...] João a enviou como um muro inquebrável ao encontro dos pechenegues [...] O inimigo foi ingloriosamente posto em fuga[622].

A fonte bizantina destacou a participação da guarda imperial, formada por varegues, no conflito. Sem a intervenção das forças escandinavas, a vitória seria frustrada. Inicialmente o exército pessoal era usado somente como apoio das forças principais de assalto, mas foram empregadas como elemento principal no momento mais salutar do conflito para desbaratar o acampamento pecheneg.

O depoimento do *Geisli* ofereceu fartos detalhes da *Batalha de Peizínavǫllum*, nome dado talvez em alusão ao povo que enfrentava os cristãos do Oriente. Conforme o poema, os gregos evadiram, pois nos "campos de Pezinavoll [...] os gregos fugiram, onde pessoas caíam aos milhares ante a espada"[623]. A primeira coluna bizantina foi desbaratada pelo adversário, e apenas os varangianos queriam se manter firmes[624].

Einarr descreveu ainda que "As *casas de Reifnir* [escudos] avermelhavam-se nas rachaduras com as *ondas de ferimentos*: havia ali sessenta homens contra um na *batalha das setas*"[625]. A exposição se adequa ao relato de Niketas quanto à descarga de flechas ("fazendo a resistência difícil com suas [...] descargas de flechas"), além da disposição regimental das tropas por origem e do uso de exércitos contratados regulares pelo império oriental[626].

---

[622] NIKETAS CHRONIATES. Nicetae Choniatae Historia, 14.62 – 16.10. Tradução disponível em: IVANOV, Sergey A. & LUBOTSKY, Alexandr. An Alanic Marginal Note and The Exact Date of John II's Battle with the Pechenegs, *Byzantinische Zeitschrift*, Volume 103 (2), 2010, p. 599.
[623] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 52.
[624] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 53.
[625] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 54.
[626] Os imperadores Comnenos fizeram da tropa varangiana sua principal força de ataque e defesa. A utilização de exércitos contratados foi uma política usual no Oriente, que empregava tropas turcas, varegues, macedônias, francas, inglesas, nórdicas, entre outras. É preciso ressaltar que eles não eram mercenários comuns, mas soldados de outras origens contratados e treinados para servir o Império do Oriente. A disposição de tropas conformes suas origens era uma medida para controlar os conflitos entre soldados de origens diversas e estabelecer unidades de batalha bem definidas (BIRKENMEIER, John W. Supporting the Komnenian army *In*: _____. *The development of the Komnenian Army*: 1081-1180. London: Brill, 2002, p. 159-163).

A quantidade de varegues descrita no indício está bem abaixo da quantidade usual de homens, que variava entre 3.000 e 6.000 homens. De acordo com o islandês,

> Homens fortes clamaram alto para o brilhante Ólafr, com confiança *no barulho do aço*: a *contenda do destruidor do medo* cresceu. Metade dos quinhentos homens do Norte, aqueles que se preocuparam em alimentar *os falcões do som da espada*, foram para casa com vantajosas honras[627].

Mesmo longe de seu território, Ólafr guardava seus devotos noruegueses. Ao solicitar a ajuda do santo, ele foi capaz de revigorar aqueles soldados, cansados e assustados com o frenesi do adversário, e possibilitar a vitória. Apesar das mortes, a vitória só pôde ser alcançada por intermédio santoral, dada a disparidade grotesca entre as forças beligerantes. O óbito da metade dos corajosos foi remediada no verso seguinte, "onde os lobos encontraram *o cadáver rasgado pela arma*: o nobre rei salvou homens"[628].

***

Einarr dispendeu uma parcela considerável do *Geisli* descrevendo milagres que envolviam a luta e a cristianização dos pagãos. A tabela abaixo apresenta um demonstrativo de cada milagre relacionado ao tema, quantos versos ocupam a descrição de cada milagre, e, por fim, a quantidade e o percentual de estrofes dentro desta temática conforme o total de estrofes com milagres promovidos por Ólafr:

[627] Os historiadores militares tem se debruçado sobre o relato e questionado a veracidade dos números prestados. A meu ver, o poeta foi claro ao descrever que nem todos tomaram parte do combate: somente os corajosos, ou seja, os quinhentos, pelejaram contra o inimigo (BIRKENMEIER, John W. Supporting the Komnenian army *In*: _____. *The development of the Komnenian Army*: 1081-1180. London: Brill, 2002, p. 159-163; D'AMATO, Raffaelle. Organization *In*: _____. *The Varangian Guard, 988-1453*. Westminster: Osprey, 2010, p. 14-15; IVANOV, Sergey A. & LUBOTSKY, Alexandr. An Alanic Marginal Note and The Exact Date of John II's Battle with the Pechenegs, *Byzantinische Zeitschrift*, Volume 103 (2), 2010, p. 595-612).
[628] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 56.

Milagres	Estrofes
A cura de um aleijado da língua	26 (1)
A *Batalha de Hlyrskógsheiðr*	28-30 (3)
O aleijado da língua pelos wends	37-38 (2)
Um aleijado da língua curado	40-42 (3)
A espada de Ólafr em Constantinopla	43-50 (8)
A Batalha de Peizínavǫllum	51-56 (6)
Total de estrofes com milagres desta temática:	23
Total relativo ao poema e percentual:	23/71 – 29,58%
Total relativo aos milagres e percentual:	23/44 – 52,27%

Tabela 2: A tabela apresenta os milagres relacionados à cruzada contra os eslavos e no Oriente próximo – seis no total. Os feitos empreendidos por Ólafr quanto aos wends envolve um terço do total de milagres descritos no *Geisli*. Os milagres olafianos envolvem diretamente as cruzadas em cinco oportunidades de seis.

Algumas questões envolvidas nestes milagres merecem maiores aprofundamentos. A suposta violência dos *wends* para, ao que tudo indica, uma contrapartida do tratamento dos cruzados ofertado aos conquistados. O corte de orelhas, narizes e de línguas como punições para os crimes cometidos, além da tortura dos prisioneiros, provavelmente fomentou a revanche por parte dos eslavos[629].

Outrossim, a convocatória da *Cruzada* contra os *wends* por são Bernardo (1090-1153) estabeleceu um parâmetro curioso do empreendimento defendido pela Igreja no Báltico. Nas palavras do Homem de Clairvaux, o inimigo deve "ser destruído completamente, ou pelo menos converter aquelas nações que receberam o sinal da salvação" (*"delendas penitus, aut certe convertendas nationes illas signum salutare suscipere"*)[630].

Portanto, a violência usual do exercício belígero aliada às preocupações escatológicas de são Bernardo foram a provável motivação das amputações de ambas as partes. A atividade milagrosa de Ólafr era consoladora para o cenário, uma vez que a quantidade de aleijados de guerra e, consequentemente, de peregrinos, deve ter ampliado a procura pelo santo.

---

[629] MITCHELL, Piers D. Tortures and mutilation *In*: _____. *Medicine in the Crusades*: Warfare, Wounds, and the Medieval Surgeon. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 128-129.

[630] BERNARDI CLARAEVALLENSIS. EPISTOLA CDLVII. *AD UNIVERSOS FIDELES. De expeditione in terram sanctam. Festum SS. Petri et Pauli quo apud Magdeburgum conveniant, designat*, 0651D. O rigor e severidade do discurso, contrários a teologia e a lei canônica, devem ser matizados pelo contexto: Bernardo acreditava que o fim do mundo era iminente. Portanto, uma atitude drástica era necessária para cumprir a obrigação cristã de batizar todos os pagãos e salvar suas almas antes que fosse tarde (KAHL, Hans-Dietrich. Crusade Eschatology as Seen by St. Bernard in the Years 1146 to 1148 *In*: GERVERS, Michael (ed.). *The Second Crusade and the Cistercians*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, p. 35-48; PHILLIPS, Johanthan. The Crusades: sources, impact and context *In*: RIDYARD, Susan Janet (ed.). *The Medieval Crusade*. London: Boydell Press, 2004, p. 10-11.).

As palavras do abade, escritas em c.1146-1147 e direcionadas aos *wends*, foram quase concomitantes com a expansão cisterciense na Noruega e na Dinamarca. A instalação das casas teve início entre 1143-1146; o primeiro mosteiro cisterciense dinamarquês era uma fundação afiliada a Citeaux, enquanto na Noruega os mosteiros eram afiliados a algumas casas inglesas, como Fountains em Yorkshire e Kirkstead em Lincolnshire[631].

Como centros de produção literária e novo elemento no contexto religioso e letrado escandinavo, as casas cistercienses devem ter influenciado na renovação da imagem de Ólafr. O epíteto do rei como *ríðari stríðum* ("cavaleiro de Deus") e a ênfase na *Cruzada* contra os *wends* e na Terra Santa proposta no *Geisli* mudaram o foco da antiga "especialização" taumatúrgica do rei, a saber, a cura dos cegos.

Neste ínterim, a descrição do monarca norueguês encontra novo paralelo nos dizeres do Abade de Clairvaux. Ao descrever os guerreiros do templo, ele assim afirmou:

> Um novo e desconhecido tipo de cavalaria nasceu: que gemina de maneira igual e infatigável um conflito contra a carne e o sangue, assim como contra a iniquidade espiritual dos céus [...] Mas quando Ele vê um homem que poderosamente cinge o gládio e nobremente seu cinto, como não poderá estimá-lo pleno em dignidade e admiração, pois até então isto era insólito? Fez-se um cavaleiro impávido e seguro de todas as partes, pois sua alma é protegida pela loriga da fé assim como seu corpo é protegido pela loriga de ferro[632].

No louvor à cavalaria perfeita, Bernardo mencionou temas que fazem parte da tradição olafiana. O monge menciona a perene luta contra os vícios, fruto da carne, além do embate *versus* os inimigos espirituais que afligem a humanidade e acentuam a força da corrupção humana. A armadura relembra Efésios 6:13-17, e garante ao soldado a proteção completa: ela salvaguarda do ataque do inimigo a partir de qualquer frente, seja no exercício da guerra, nas tentações e, por fim, na outra vida.

---

[631] OORMAN, *op. cit.*, p. 440-442, nota 615.

[632] Novum, inquam, militiae genus, et saeculis inexpertum: qua gemino pariter conflictu infatigabiliter decertatur, tum adversus carnem et sanguinem, tum contra spiritualia nequitiae in coelestibus [...] Caeterum cum uterque homo suo quisque gladio potenter accingitur, suo nobiliter insignitur; quis hoc non aestimet omni admiratione dignissimum, quod adeo liquet esse insolitum? Impavidus profecto miles, et omni ex parte securus, qui ut corpus ferri, sic animum fidei lorica induitur (S. BERNARDI ABBATIS.*De laude novae militiae ad Milites Templi liber*, I, 1 *In*: OPERUM S. BERNARDI TOMUS SECUNDUS. Acesso em 15 mai 12 Disponível em http://www.binetti.ru/bernardus/15.shtml).

No entanto, a constante querela contra a devassidão intrínseca da humanidade era uma das várias habilidades exigida pelo cavaleiro perfeito. Os *milites Christi* deveria cultivar outras qualidades como a pobreza, a castidade e a obediência[633].

Além do cisterciense, é preciso retomar a tradição do santo quanto às questões levantadas. Conforme a *Primeira Véspera* da *Leofric Collectar*, "Abençoado é o homem [...] que está cercado com o muro da Salvação, armado com o escudo e a espada da fé, por conquistar o povo e todos os inimigos"[634].

Cerca de um século depois, Einarr rememorou a questão ao descrever Ólafr, mas de outra forma: "O bravo que *avermelha a boca de Huginn* realizou muitos feitos em batalha. É verdade que o rei fez expiação a Deus somente por seus erros"[635]. Em parte, o poeta tentava justificar as atitudes terrenas do rei: à primeira vista, a vida de Ólafr não parecia cristã. Todavia, ele vivia de forma santa, condição conhecida somente por Deus, numa comunhão mística na conformidade espiritual de Cristo[636].

De fato, o rei norueguês era lembrado historicamente por métodos de conversão drásticos. Ele tomou Carlos Magno (747-814) como modelo régio, inclusive na expansão da fé cristã entre os pagãos. Alguns o consideram um "*vikingr* de Cristo": ele "[...] executou os recalcitrantes, os cegou e os mutilou, os retirou de suas casas, removeu suas imagens e arruinou seus locais sagrados"[637].

Porém, os homens da Igreja como Bernardo e Einarr viam nestas ações os planos de Deus num momento de tormenta espiritual. A iminência do Apocalipse e a necessidade de confrontar os pagãos exigiam medidas excepcionais que estavam em conformidade com os planos divinos. Assim, Ólafr era obediente a Deus e cumpria a vontade do Criador ao empreender o embate com os infiéis e a conversão forçada.

A *Leofric Collectar* aludiu ainda à negação das riquezas pelo santo rei. De acordo com o texto, "abençoado é o homem [...] que não deixa o caminho correto pela glória do ouro ou entrega sua esperança aos tesouros da riqueza"[638]. O versejador da centúria seguinte retomou a medida, pois mencionou Ólafr como um doador de ouro

---

633 RALLS, Karen. In praise of new Knighthood *In*: _____. *Knights Templar Encyclopedia*: The Essential Guide to the People, Places, Events, and Symbols of the Order of the Temple. Franklin Lakes: Career Press, 2007, p. 105-106.

634 *Leofric Collectar*, HBS v45. Disponível em http://hlub.dyndns.org/pub/webplek/CANTUS/HTML/CANTUS_index.htm Acesso em 18 jan 12.

635 EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 13.

636 CHASE, *op. cit.*, p. 29, nota 152.

637 CUSACK, *op. cit.*, p. 377, nota 58.

638 Beatus vir qui inventus est sine macula qui post aurum non abiit nec speravit in thesauris peccuniæ (*Leofric Collectar*, HBS v45. Disponível em http://hlub.dyndns.org/pub/webplek/CANTUS/HTML/CANTUS_index.htm Acesso em 18 jan 12).

(*stridandi oatrs hins dockua lyngs hrockuiseids*)[639]. Portanto, o que ele recebia era distribuído entre os seus.

A presença da espada no Oriente, por sua vez, alude a uma relação entre o doador e o recebedor, numa clássica reciprocidade do tipo significado/significante. A espada era um presente "útil" como ferramenta, diferente dos anéis, por exemplo. Seu significado simbólico porta um grau de ambivalência: ela conclama a paz e justiça, mas também pode evocar conflitos e a morte[640].

Todos os significados supracitados estão relacionados à *Cruzada* e, concomitantemente, aos costumes nórdicos. Vale relembrar que a tradição germano-escandinava aponta a espada como símbolo na legitimidade de um empreendimento[641]. Este recurso foi usado pouco tempo depois por Sverre para reclamar o trono norueguês[642].

Sendo assim, presença da espada no Oriente e a defesa da guarda varangiana legitimam o conflito e fazem jus às intenções de Ólafr, ou seja, da *Cruzada* empreendida por João II contra os infiéis. A vinculação dos dois movimentos cruzadísticos foi fortalecida com as bênçãos do padroeiro da Noruega, que protegia explicitamente aqueles que cingiam a cruz em defesa da fé cristã, feito que o santo também empreendeu em vida.

Assim como Sverre empregou Ólafr neste contexto para fortalecer seu direito ao trono, o arcebispo Eysteinn Erlendsson, partidário de Magnús Erlingsson, lançou mão do mesmo recurso na *Passio Olaui* e nos *Canones Nidrosienses*. Seu objetivo era reforçar a posição de seu candidato à coroa durante o conflito sucessório norueguês.

---

[639] EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 16. O *kenning* em questão apresenta inúmeros significados e, entre eles, "dispensador de ouro" é o mais evidente.
[640] POOLE, Russell. Claiming Kin Scaldic-Style *In*: HARBUS, Antonina & POOLE, Russell (eds.). *Verbal Encounters*: Anglo-Saxon and Old Norse Studies for Roberta Frank. Toronto: Toronto University Press, 2005, p. 278-280.
[641] ANTONSSON, *op. cit.*, p. 212-220, nota 443.
[642] *Sverris saga*, 5.

A recepção da *biografia sagrada* de santo Óláfr[643]

O principal indício para analisar este capítulo será a *Passio et miracula beati Olaui* (c.1170), fonte composta pelo arquiepíscopo de Niðaróss Eysteinn Erlendsson. O documento em questão aborda 49 milagres, sendo a fonte do período mais completa dos feitos miraculosos empreendidos por Óláfr.

Com raras exceções, as graças alcançadas pelos devotos descritas neste indício encontram-se presentes nas fontes anteriores. Estes casos serão abordados no último tópico deste capítulo.

A quantidade de narrativas oferece uma rica oportunidade de pesquisa, mas também explicita seus empecilhos: 1) delimitar o que entendo por recepção da *biografia sagrada*, 2) precisar a metodologia para o trabalho, visto que alguns milagres são muitos semelhantes ou com descrições parcas, o que dificulta uma análise qualitativa de todos os casos, pois tornaria o trabalho repetitivo e, consequentemente, enfadonho.

Debruçarei sobre a primeira questão, empregando as definições propostas por Roger Chartier. Sendo assim, o fenômeno da recepção e da construção de sentido vale-se de duas hipóteses: a primeira sustenta a construção de sentido conforme a leitura (ou a escuta) a partir de um processo determinado historicamente, com modos e modelos cambiantes de acordo com o período, o local e a comunidade; A segunda fita as múltiplas e moveis significações de um texto, que variam mediante os meios de recepção por seus leitores (ou ouvintes)[644].

De fato, o texto não é uma fonte abstrata ideal e imaterial: "é preciso considerar que as formas produzem sentido, e que um texto estável na sua literalidade investe-se de uma significação e de um estatuto inédito quando mudam os dispositivos do objeto tipográfico que o propõem à leitura"[645].

---

[643] A redação deste capítulo foi auxiliada pela excelente obra de Raymond van Dam, *Saints and their miracles in Late Antique Gaul* (Princeton: PUP, 1993). Apesar do recorte espaço-temporal diferenciado, a aproximação antropológica foi utilíssima para o estudo do caso norueguês.
[644] CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 5 (11), abril, 1991, p. 177-178.
[645] *Ibid.*, p. 178.

A leitura é ainda uma prática plena em gestos, espaços e hábitos, sem postulados universais. A separação ocorre desde a competência do leitor, a comunidade de leitores, o uso do texto, ou os procedimentos de interpretação[646].

No caso norueguês aqui abordado, o processo de leitura envolve a proposta de Chartier na íntegra. Tentei demonstrar no capítulo anterior como a construção de sentido varia conforme o local de produção do texto e seus diversos intérpretes (Inglaterra, Germânia, Noruega), e como a recepção da santidade olafiana variava conforme o senso construído e de acordo com as opções individuais e/ou de um grupo.

Ademais, será possível observar o processo de produção santoral que provocava uma significação diferenciada em alguns milagres, conforme a origem do indivíduo/grupo, seu papel social, sem ignorar ainda o diálogo entre a tradição da Igreja e o legado cultural nórdico. Tal pressuposto relembra o biógrafo como um desencadeador na elaboração de mitos no ato de servir a vários públicos[647].

Portanto, este capítulo enalteceu as últimas etapas da *biografia sagrada*, a saber, a compreensão da santidade para a comunidade, o texto como relíquia e, por fim, a legitimação da versão oficial em oposição à tradição oral, diretamente envolvida na recepção e numa tentativa de regulação das tradições santorais em torno de santo Óláfr·.

[646] CHARTIER, *op. cit.*, p. 178, nota 644.
[647] BELL & WEISTEIN, *op. cit.*, p. 1-2, nota 429.

Milagre	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49		PERCENTUAL EM
Marcos cronológicos	1152-1153																																			1161-1188														REL. AO TOTAL
Local do milagre																																																	TOTAL	
Constantinopla				1																																													1	2,04
Dinamarca					1																																													1	2,04
Estônia																																									1									1	2,04
Irlanda			1																																															1	2,04
Islândia																								1																												1	2,04
Montanhas do Sul																													1																					1	2,04
Noruega	1	1				1	1	1		1		1		1		1	1	1	1		1	1	1		1	1		1		1	1		1	1	1	1		1	1	1		1		1	1	1	1	1	1		35	71,43
Rússia															1					1																																2	4,08
Terras eslavas													1																																						1	2,04
Não identificado									1		1															1					1									1									5	10,20
Procedência dos personagens atend.																																																			
Constantinopla				1																																														1	2,04
Dinamarca					1								1																1																					3	6,12
Estônia																																									1									1	2,04
Francia																									1																										1	2,04
Galícia																															1																			1	2,04
Noruega	1		1							1						1	1	1	X		1	1	1			1		1					1	1	1			1	1	1		1				1	1			22	44,90
Suécia																			1																																1	2,04
Não identificado		1				1	1	1	1		1	1		1	1					1				1			1		1			1					1				1				1	1		1			1		20	40,82
Tipo de milagre																																																			
Aparição/Visão/Sonho	1			X		X			X		1		X							X								X	X	X			X						X									14	28,57
Controle de Incêndio												X			1										1									1																4	8,16
Cura		1				1	1	1	1					1					1	1	1	1	1	1	X				1		1	1			1		1	1		1	1	1	1			1	1	1	1		27	55,10
Outro					1					1		1	1			1	1								1		1	1	1		1														1	1					14	28,57
Livramento																		1																				1												2	4,08
Vitória em Batalha			1	1																																														2	4,08

(continua)

Milagre	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49		PERCENTUAL EM
Gênero																																																				
Feminino					1			1						1					X			1	1											X						1					1					9	18,37
Masculino	1	1	1	1		1	1		1	1	1	1	1		1	1	1	1	1	1	1			1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1		1	1	1		1	1	1	1	1		1	1	1		42	85,71
Perfil																																																			
Camponês											1															1							1					1												4	8,16
Construtor																1																																		1	2,04
Criança						1											1					1						X					1														1	1	7	14,29
Fazendeiro(a)																																												1						1	2,04
Homem da Igreja									1			1			1														1									1												5	10,20
Marinheiro/Pescador																										1																			1					2	4,08
Mercador																								1																												1	2,04
Nobre			1																									1																								2	4,08
Rei/Imperador	1			1						1											1															1																5	10,20
Servo(a)					1																																															1	2,04
Não identificado		1					1	1					1	1				1	1	1			1		1				1		1	1				1			1		1	1	1	1			1	1				21	42,86
Temas																																																			
Milagre de Natureza											X			1												1																	X		X						5	10,20
Criança perdida/salva																	1												1																						2	4,08
Culpa do pecador													X	1				X							X					X												X		X							7	14,29
Eslavos							X						1							1																															1		4	8,16
Irmãos estrangeiros assassinos																									1						X																				2	4,08
Milagre no dia do santo ou em outr	1	1	1																1			1	1	1																		1		1			1			1	1	1		14	28,57
Mutilação						1	1																																													2	4,08
Outro								1													1											1	1		1															1	6	12,24
Punição					1							1						1							1					1	1								1		1										8	16,33
Reparação de Justiça									1		1																																									2	4,08
Tentação Satânica																		1																						1											2	4,08
Trabalhar em dia santo					1					1																																									2	4,08
Votos ao santo				1			1						1			1										1		1		1				1													1	1		1	1				12	24,49

Tabela 3 - Milagres na *Passio Olaui*: A tabela apresenta na linha superior a ordem os milagres conforme apresentado na Passio Olaui. Na primeira coluna foram dispostos o local dos milagres, a procedência dos atendidos pelo santo e os tipos de milagres e, dentro de cada tabela, as ocorrências em ordem alfabética. Em seguida, o gênero dos atendidos, o perfil de cada um e uma série de temas que elenquei para abordagem. Cada ocorrência foi atribuída com o peso 1. Vale ressaltar que nos casos em que o milagre compõe mais de uma procedência, tipo, gênero, perfil ou tema, o primeiro critério foi marcado com a letra "X", mas foram igualmente computados na soma da penúltima coluna. Em seguida, segue o percentual de ocorrências em relação ao total de manifestações miraculosas. A intenção foi acentuar a visibilidade para os casos que atendem a mais de um tipo de milagre ou eixo temático. O objetivo da tabela de forma geral é distinguir determinadas "especializações" do santo conforme os critérios adotados. Uma síntese dos milagres encontra-se disponível em anexo (Anexo 2).

Para solucionar o segundo problema, de cunho metodológico, optei por averiguar cada ocorrência miraculosa conforme determinados índices. Em seguida, tentei agrupar os fenômenos religiosos nos parâmetros indicados de maneira que eu pudesse estimar quais milagres ocorriam com maior frequência e quais foram os principais beneficiados de acordo com gênero, atividade, tipo de solicitação e/ou pecado, etc.

A estrutura da tabela foi estimulada pelo trabalho quantitativo e serial de Rudolph Bell e Donald Weinstein, um amplo levantamento dos santos do Ocidente cristão entre 1000-1700. Ademais, retirei alguns índices do trabalho de Raymond van Dam, mesmo que sua pesquisa seja de outra natureza[663].

Contudo, é preciso ressaltar algumas diferenças entre as propostas. Minha pesquisa apresenta um recorte muito menor: diferente do estudo santoral realista, *i.e.*, total, proponho um estudo nominalista, a partir de um santo apenas e de um recorte espaço-temporal muito inferior ao sugerido pelos historiadores americanos (sécs. XI-XII).

Além disso, não pretendo abrir mão da análise qualitativa dos milagres: explorarei as narrativas dentro de grupos, realçando aqui e acolá as exceções. A intenção deste tópico é ainda mais específica: compreender como a comunidade entendia a santidade de Óláfr. A forma mais eficiente para alcançar este fim é a interpretação dos milagres que o santo norueguês empreendia, que estavam dentro do esperado pelos devotos.

Portanto, uma observação quantitativa dos milagres oferece a oportunidade de alcançar quais graças divinas eram mais atendidas. Além disso, interessei-me em saber quais indivíduos estavam mais propensos ao amparo dos feitos miraculosos que o santo norueguês intermediava junto a Deus.

No bojo da questão, propor uma tabela foi a forma gráfica mais eficaz para expressar esse conjunto de informações de maneira sucinta. Os dados podem ser conferidos na página anterior.

A tabela em questão oferece levantamentos cruciais: a maior parte dos milagres acontece na Noruega, algo esperado e notável numa leitura prévia da fonte. Além disso, a difusão de milagres estende por várias regiões, tendo Constantinopla e Islândia como

[663] BELL & WEISTEIN, *op. cit.*, nota 429; VAN DAM, Raymond. Bodily miracles *In*: _____. *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 82-110.

extremos no eixo Leste-Oeste e o a porção Setentrional da Noruega e “as montanhas meridionais” no eixo Norte-Sul.

A maior parte dos atendidos nos feitos do santo era norueguesa, embora a quantidade de indivíduos sem origem declarada seja alta (40,82%). Os dinamarqueses, em proporção muito inferior (c.6%), e das demais localidades com um milagre cada. Graças à origem é possível estender o leque de atuação do santo para alguns cristãos da Galícia e da França, no caso dos irmãos assassinos (milagres 25 e 31).

As curas foram o tema da maior parte dos milagres descritos na *Passio olaui* (55,10%), sobretudo de cegos, surdos, mudos e aleijados. Ólafr também aparecia com frequência em sonhos e visões, e estes milagres quase sempre estavam associados a cura ou outro feito do santo (12 de 14 ocorrências, 7 curas com sonhos). Diferente do *Geisli*, as vitórias em batalha perderam prestígio, pois representam apenas 4,08% dos milagres do santo (2 ocorrências).

O maior quinhão de indivíduos atendidos era composto por homens (85,71%), mas dois milagres descritos atenderam homens e mulheres. Vale ressaltar que os milagres para personagens do sexo feminino apresentam uma descrição menor e nenhuma destas narrativas nomeia a beneficiada pela mercê divina.

Cerca de 43% dos atendidos não foram descritos dentro de seus extratos sociais ou atividade que exerciam, dentre eles nove mulheres em 21 casos. Dos indivíduos que preenchem este quesito, a maior parcela era composta por crianças (c.14,30%), seguida por monarcas (c.10%), homens da Igreja (c.10%) e, por fim, homens do campo (8,16%).

Quase um terço dos milagres ocorreu no dia da festa do santo (29 de junho) ou em dia de outra festa temporal ou santoral, o que corrobora a informação dos milagres realizados na Noruega: boa parte dos devotos era atendida em seu túmulo em Niðaróss ou em outros santuários dedicados a Ólafr. Em oposição ao *Geisli*, os eslavos e as mutilações perderam prestígio, com 4 e 2 menções, respectivamente.

Dos 49 milagres, 12 envolveram votos ao santo (c.24,5%), realizados antes ou depois da graça ser atendida. A relação entre a culpa do pecador (7 ocorrências) e a punição divina (8 ocorrências) também é interessante: cinco milagres envolvem simultaneamente as duas temáticas e dentre eles, dois feitos do santo tem alusões ao Diabo.

O controle sobre a natureza, expresso no controle do fogo, do mar ou de outras maneiras, preenche cerca de 10% da narrativa. Mais destaque foi dado às punições divinas ou por ofensa ao santo (18,37%, somadas) e para a culpa do pecador (14,29%).

Há ainda duas menções a trabalho no dia santo e casos de crianças perdidas e/ou salvas por intermédio do santo (4,08% cada).

De maneira geral, Ólafr atendia no dia de sua festa os homens noruegueses anônimos que acorriam ao seu templo para serem curados: boa parte dos agraciados pela intervenção divina também sonhavam ou tinham visões do santo de Niðaróss.

Ademais, a comunidade estava mais preocupada com os milagres "pragmáticos" promovidos pelos santos, que encontravam maior aceitação pública. Doenças e colheitas afetavam o cotidiano de maneira direta e, conforme a *Passio Olaui*, o recurso ao santo norueguês era uma medida direta para rechaçar as enfermidades da natureza ou dos corpos.

Porém, o trabalho quantitativo oculta a relevância dada pelo autor para certos milagres. Algumas narrativas ocupam poucas linhas, enquanto outras, de natureza semelhante ou diversa, prolongam-se. Certas intervenções divinas são genéricas, mencionando apenas que um homem, mulher ou criança foi curado, enquanto outras oferecem o distrito de origem, o nome do agraciado e uma série de detalhes que são ricos para a análise.

***

Para alcançar alguma graça por intermédio do padroeiro da Noruega havia dois recursos principais: apelar a Ólafr *in loco*, quando o translado até o túmulo do santo era impossível pelas circunstâncias, ou empreender a peregrinação a Niðaróss e solicitar a cura diretamente aos ouvidos do rei mártir.

No entanto, certas curas devem ser observadas como experiências sociais, pois apresentam significados simbólicos. Os rituais e símbolos envolvidos podem afirmar ou redefinir noções para a comunidade, para o outro, e para si próprio. Portanto, a medicina, definida como um sistema cultural, deve ser analisada pelas relações comunais, pelas atitudes, pela maneira de agir e pensar da época[664].

Em muitos casos, as curas envolvem sanções coletivas nas interações entre indivíduos, como no perdão/cura de ladrões, clérigos que fogem dos preceitos da Igreja, etc. Sendo assim, a culpa e o pecado estavam diretamente ligados à doença. Para sanar o problema, a cura do indivíduo estava sujeita ao perdão[665].

[664] VAN DAM, *op. cit.*, p. 84-85, nota 663.
[665] *Ibid.*, p. 85-86.

Na *Passio Olaui* algumas narrativas são apresentadas dentro deste padrão. Certa vez, um grande incêndio atingiu a cidade de Niðaróss. Os prédios ao redor do templo de Ólafr queimavam em altas chamas. Receosos que o fogo varresse o santo repouso do rei, seu caixão foi colocado do lado de fora para proteger o templo: a construção permaneceu intacta, embora a cidade continuasse a arder[666].

Todavia, um cura se revoltou com a destruição de toda cidade, pois o santo não manifestou sua ajuda costumeira, e esmurrou o caixão de Ólafr seguidas vezes. Como punição, "na noite seguinte, aquele clérigo sofreu correção com graves dores nos olhos, que foram sanadas naquela mesma igreja com preces ao santo mártir"[667].

O homem da Igreja foi afligido com males em virtude de seu comportamento reprovável. Ao questionar o santo, ele colocou em dúvida os desígnios divinos, que ultrapassam a racionalidade humana. Para puni-lo, ele precisou buscar auxílio do ofendido, ou seja, do próprio santo, que de forma misericordiosa intercedeu por sua melhora.

Um indício semelhante e muito interessante também merece destaque. Certo diácono dinamarquês foi à cidade de Niðaróss para dedicar sua vida a Deus. Todavia, ele falhou em seu objetivo, cedeu à carne e engendrou várias crianças. A situação se tornou problemática pois quanto mais filhos tinha, mais pobre ficava. Temendo pela penúria de sua prole, caiu em si e requereu conselho dos clérigos: ele assumiu que foi monge, e os homens da Igreja admoestaram-no a retomar o hábito.

> Mas pouco tempo depois ele fraquejou, pois foi compelido ao sufocante e nocivo amor. Assim que retornou à insolúvel volúpia anterior, por retribuição divina foi atacado por um tumor intolerável na virilha. Assim, vagou e, devido às dores do erro daquela circunstância, permitiram que ele prosternasse diante do altar de santo Olavo, embora fosse indigno e perdurasse no pecado, e o fez de maneira ansiosa[668].

Pouco tempo depois, ele dormiu diante do altar. O santo veio em seu remédio e chamou o monge pelo nome. De forma surpreendente, Ólafr "o fez sofrer ao perfurar e cauterizar sua verga com ferro em brasas"[669]. O dinamarquês acordou horrorizado com o sonho do ferro flamejante em seu pênis, pois sentiu de fato a dor da queimadura.

---

[666] Ms. C.C.C.C. 209, fol. 67r.

[667] Set minister ille, nocte sequenti, graui oculorum dolore correptus, tandem in ipsa ecclesia sancti martiris precibus sanitatem recepit (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 67r).

[668] Elabente autem paulisper tempore, que concept erat compunctionis scintilla nociuo suffocatur amore, cumque insolubiliter pristina teneretur uoluptate, ex diuina ultione tumore uirilium intolerabiliter percutitur. Uagus itaque, et pre nimio dolore errabundus effectus, siquando sinebatur, ante altare beati Olaui, licet indignus, et in peccato perdurans, anxius prosternitur (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 79v).

[669] Dolentem neruum transfixit cauterio (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 79v-80r).

Ensopado de suor, o monge solicitou um banho quente, e, milagrosamente, o contato da água com seu órgão reprodutor foi tolerável e o mal aos poucos se foi.

Em ambos os casos Ólafr "agiu" como se estivesse vivo, como se fosse o responsável pela justiça na cidade e pudesse reparar pessoalmente um comportamento reprovável, embora tenha realizado este último milagre ainda com uma punição agregada.

Em outra narrativa, o santo agiu de maneira parecida. Uma mulher que sofria de epilepsia escondeu a doença de um pretendente ao casamento para evitar que ele desistisse do matrimônio[670].

Dias depois da união se firmar, "a enfermidade retornou, e seu espírito a fez espumar; seu corpo mudou de forma horrível;ela parecia sem alma e mudou de cor". O marido passou a reclamar que por seus pecados ele era molestado por este mal. A mulher, por sua vez, se arrependeu e confessou que sofria crises todos os meses, e nenhum médico ou tratamento pôde curá-la[671].

Com piedade do marido, a mulher se arrependeu e "postou suas angústias à gloriosa virgem, de fato a mãe da misericórdia, e a Ólafr interpelou continuamente", confessou ao padre e pediu conselho[672]. Este indicou a passagem neotestamentária "Este mal não te deixarás sem oração e jejum"[673]. Ela acompanhou o ofício noturno do santo com preces e abstinência alimentícia, conforme indicado pelo padre, e foi curada.

Portanto, a aura santa de Ólafr cobria toda a cidade e a transformava numa morada quase celestial: os erros deviam ser rapidamente corrigidos para evitar a corrupção humana[674]. Além disso, os homens deveriam se portar de forma adequada de acordo com seu papel social: os clérigos deveriam dar o exemplo de vida casta e de resignação aos propósitos de Deus, e a mulher não deveria mentir ao marido.

Certas curas não beneficiavam somente o doente, mas a comunidade como um todo. No caso de aleijados e coxos que buscavam o túmulo de Ólafr, era preciso alguém para guiá-los ou carregá-los, o que tornava o indivíduo um peso para todos os membros daquela rede de relações sociais[675].

---

[670] Ms. C.C.C.C. 209, fol. 69v-71r.
[671] Infirmitas reuertitur, et elisa spiritu uolutabatur spumans; corpus autem, quase exanime factum, in horribilem, mutato colore, conuertitur formam (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 70v).
[672] In his posita angustiis gloriosam uirginem, misericordie scilicet matrem, et sanctum martirem olauum iugi prece interpellabat (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 71r).
[673] Mt 17:21.
[674] BIRRO, *op. cit.*, nota 561.
[675] VAN DAM, *op. cit.*, p. 87-88, nota 663.

Nesse ínterim, um dos milagres descritos por Eysteinn chama atenção. Um homem do distrito de Rendal chamado Þórir, que era feliz e bem sucedido, sofreu simultaneamente de uma paralisia de todos os membros e sua mente se tornou inválida. De forma milagrosa ele sobreviveu a oito semanas sem água e alimento, e depois a outras três semanas.

> Assim, por caminhos perigosos seus parentes e amigos trouxeram seu corpo quase sem vida para a igreja de santo Olavo. Aqueles que o trouxeram louvavam com devoção e admirável constância da festa de são Miguel até o recebimento da graça [...] e serviam na igreja dia e noite[676].

Alguns doentes passavam por um período de afastamento de suas funções e/ou da comunidade, conforme o mal que afligia o indivíduo. Caso seu papel fosse fundamental para o funcionamento de um grupo, todos os membros da comunidade eram diretamente e pesadamente afetados[677].

Pela descrição, aqueles que levaram Þórir eram familiares e amigos, dependentes de sua riqueza e proteção. Na sociedade nórdica, alguns homens se colocavam sob a proteção dos mais abastados. A incapacidade do protetor era um grave problema para todos aqueles que estavam diretamente ligados a ele, pois eles poderiam sofrer ameaças e ataques sem condições de reagir ou exigir reparação nas assembléias distritais[678].

Conforme o depoimento, Þórir foi completamente curado no dia da festa de santo Ólafr durante os sacramentos: seu corpo caiu junto ao túmulo como se tivesse sido puxado e ele se levantou como se nada tivesse ocorrido[679].

O fato de os doentes caírem ou estarem muito próximos do túmulo do santo sugere outra associação. A indefectibilidade do santo após a morte, *i.e.*, sua aparência sã, era um retrato da boa saúde buscada pelos enfermos. Como muitos peregrinos nestas condições eram deixados nos santuários para clamar por milagres até serem atendidos, possivelmente eles dormiam durante o período de clamor[680].

O estado de "animação suspensa" do santo que dorme em seu túmulo aliado ao descanso dos miseráveis acometidos por males era o *link* necessário para algumas curas

---

[676] Hic cum per multa uiarum discrimina a parentibus et amicis, quase corpus exanime, ad ecclesiam beati Olaui duceretur, laudabili deuocione et mira constantia eorum, qui eum duxerant, a festo beati Michaelis, usque ad perceptam gratiam […] die noctuque in ecclesia seruatus est (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 83r).
[677] VAN DAM, *op. cit.*, p. 88-89, nota 663.
[678] CHRISTIANSEN, Eric. Families *In*: _____. *The Norsemen in the Viking Age*. London: Blackwell, 2002, p.38-62.
[679] Ms. C.C.C.C. 209, fol. 83r-83v.
[680] VAN DAM, *op. cit.*, p. 89-90, nota 663.

descritas na *Passio Olaui*. De fato, muitos sonhavam com Ólafr reestabelecendo suas funções e quando acordavam, o milagre estava operado[681].

Com a cura, o indivíduo era reconciliado com a comunidade e podia realizar as ações ordinárias de outrora. Além disso, o milagre estabelecia um renascimento espiritual do indivíduo, o que em alguns casos poderia significar uma etapa de transição[682].

Nestes parâmetros, uma manifestação miraculosa por intervenção olafiana segue este preceito mas amplia a reconciliação para além da cura. Igualmente, ela chama duplamente a atenção: primeiro quanto ao tema e segundo pela extensão.

Um jovem se comprometeu a trabalhar numa fazenda chamada Uttorgar. Certo dia ele se dirigiu à floresta para extrair madeira para lareira. Para realizar sua tarefa, ele se embrenhou nas árvores e montanhas, e "viu duas mulheres formadas naquela província a distância, que calmamente o flanquearam"[683]. Elas eram muito belas: o lenhador resolveu segui-las até uma caverna numa rocha, que elas atravessaram sem temor. Ao adentrar o espaço, ele viu uma turba e, no meio deles, um homem que parecia um rei (*regi uidebatur*). Em seguida,

> Quando aquele nobre o viu, ele congratulou-o com boas vindas [...] e, finalmente, eles ofereceram imediatamente diversas coisas muito desejáveis [...] Por isso, ele não cessou de invocar Deus e santo Olavo. Quando ele recursou aquelas oblações por ajuda da piedade divina, e com o auxílio de Deus superou as dolosas astúcias do inimigo [...] que claramente frustrou a demonstração de suas armas da confusão e da malícia[684].

Então a caverna, que transparecia uma corte luxuosa, tornou-se assustadora, e aqueles que pareciam gentis homens transfiguraram-se em espíritos do mal. Um fogo com cheiro sulfúrico inundou o espaço. Embora o lenhador tremesse de medo na carne, "ele fez-se forte em espírito" (*"eo fortior fit spiritu"*). Como não dispunha de qualquer ajuda humana, ele clamou em espírito e, subitamente, uma forte luz iluminou as trevas, e os demônios desapareceram[685].

---

[681] VAN DAM, *op. cit.*, p. 90, nota 663.
[682] *Ibid.*, p. 90-91.
[683] duas mulieres e latere lenientes, illius prouincie feminis cultu et specie longe prestantiores prospexit (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 83v).
[684] Hunc cum isdem nobilis intrasse conspiceret, bene eum uenisse gratulabatur [...] et tandem diuersarum concupiscibilium rerum genera, indistanter offerunt [...] Unde deum et sanctum olauum nunquam onuocare cessabat. Cumque oblata queque, diuina pietate adiutus, recusaret, et dolosas inimici uersucias dei fretus auxilio superasset [...] confusus ad malicie arma patenter prorupit (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 83v-84r).
[685] Ms. C.C.C.C. 209, fol. 84r.

"Em seguida, surgiu o vulto de um homem, que disse de forma plácida 'Invocaste-me: eis-me aqui' [...] e disse 'Eu sou santo Olavo, quem tu invocaste: não é necessário que te conturbes ampliando o temor'." Salvo, ele adormeceu e acordou entre outros trabalhadores, que estavam em estado de sono[686]."

No dia seguinte, o lenhador procurou um clérigo, contou-lhe sua aventura e comprometeu-se a servir perpetuamente na igreja do mártir como contrapartida pelo livramento[687].

Embora o milagre não seja taumatúrgico, ele se enquadra e mantém o princípio expresso outrora. Após a tentação diabólica e a libertação divina, o jovem se comprometeu a amparar o templo de Ólafr até o fim de seus dias. Portanto, ele mudou sua postura religiosa de forma notável ao jurar serviços ao santo norueguês.

A investida dos verdugos infernais ocorreu por duas razões. A primeira graças ao contato com a floresta, o habitat das tentações e morada dos demônios, *i.e.*, a transfiguração medieval do deserto bíblico cristão, local em que o Diabo tentou Jesus antes de sua missão (Mt 4:1). As margens geográficas faziam prevalecer o poder do mal, e aqueles que para lá se dirigiam estavam mais propensos aos seus logros[688].

Na antiga tradição nórdica, as forças do caos habitavam as montanhas e as florestas, ou ainda nas regiões geladas em que os lapões e saami viviam, povos que permaneceram pagãos por mais algum tempo em relação aos demais[689]. Como ambiente selvagem e em oposição constante à segurança das cidades e fazendas, a escolha das regiões limítrofes, geladas e isoladas como o refúgio das forças diabólicas foi a solução norueguesa encontrada para substituir o deserto bíblico.

A outra razão para a tentação foi a lascívia do lenhador após ver as belas jovens que passeavam pela floresta. A mulher da floresta de origem lapônica era considerada um tipo de feiticeira, praticante da *finnvitka*, ou seja, magia à maneira deste povo[690].

---

[686] Ms. C.C.C.C. 209, fol. 84v.
[687] Ms. C.C.C.C. 209, fol. 84v.
[688] LE GOFF, Jacques. O deserto no Ocidente medieval *In*: _____. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 83-99; GOODICH, Michael. Victims of the Devil: the possessed, the ecstatics, and the suicidal *In*: _____. *Other Middle Ages*: Witnesses at the Margins of Medieval Society. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998 p. 150-151.
[689] STEINSLAND, *op. cit.*, p. 59, nota 241; MUNDAL, Else. The perception of the Saamis *In*: PENTIKÄINEN, Juha (eds.). *Shamanism and Northern Ecology*. New York: Mouton de Gruyter, 1996, p. 110-112.
[690] MUNDAL, *op. cit.*, p. 112-113, nota 689; MUNDAL, Else. Coexistence of Saami and Norse culture – reflected in and interpreted by Old Norse Myths *In*: ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse myths, literature and society*. Proceedings of the 11th International Saga Conference. Sidney: Centre for Medieval Studies, 2000, p. 346-355.

Outrossim, as jovens e a floresta evocam outra figura mítica e demoníaca da literatura cristã mais antiga desta região: os *trolls*. Esses, por sua vez, compunham um grupo de seres sobrenaturais com parca definição na mitologia nórdico antiga. Eles eram seres maus, que habitavam florestas, montanhas e regiões geladas, e agiam sozinhos ou em grupos, como um dos símbolos da força do caos. Na literatura escandinava cristã mais antiga, os *trolls* equivaliam a demônios, espíritos malignos e monstros[691].

Alguns códigos legais noruegueses do período dispunham sanções contra a magia feminina e ligavam a mulher-troll também às mulheres *lapônicas*[692]. Por fim, a Bíblia também dá suporte à relação entre o pecado e a mulher, pois foi Eva quem caiu pela sedução da serpente, levando o homem ao erro (Gn 3:17)[693].

Portanto, é possível que o milagre tenha aproveitado as várias tradições maléficas em torno das mulheres e da floresta para tomá-las como ponto de partida para o erro do lenhador. Ao perseguir as jovens até a caverna, ele foi "enfeitiçado" pelos principais agentes satânicos, as mulheres, e não percebeu o perigo que corria.

Ao penetrar o covil (*antrum*), o homem se afastou do Sol, ou seja, da luz. A escuridão é em essência a morada de Lúcifer, e a dicotomia luz/trevas explica em essência a diferença entre um ambiente sob os auspícios divinos ou demoníacos[694]. Sendo assim, ele se colocou num espaço propício para a investida do Inimigo da humanidade.

Nas palavras do profeta João atribuídas a Jesus, "quem anda de dia não tropeça, pois vê a luz deste mundo. Quando anda de noite, tropeça, pois nele não há luz"[695]. Apesar da situação calamitosa, o lenhador clamou por Deus e por santo Olavo: este veio com um grande brilho e extinguiu o potentado de Satanás que habitava a caverna.

Na intervenção santoral é possível encontrar ainda mais duas remissões ao Evangelista: 1) a Deus, pois "nele estava a vida, e esta era a luz dos homens. A luz brilha nas trevas, e as trevas não a derrotaram", 2) ao santo, que agiu como o profeta,

---

[691] RAUDVERE, Catharina. The Concept of Trolldómr: mentalities and beliefs *In*: JOLLY, Karen & PETERS, Edward & RAUDVERE, Catharina. *Witchcraft and Magic in Europe*. Vol. 1. London: Athlone Press, 2002, p. 87-88.
[692] McKINNELL, John. Aims, methods and sources *In*: _____. *Meeting the other in Norse Myth and Legend*. Cambridge: Brewer, 2005, p. 45.
[693] KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Masculino/Feminino *In*: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (cords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol.2. Bauru: EDUSC, 2006, p. 137-142.
[694] RUSSELL, Jeffrey Burton. Folklore *In*: _____. *Lucifer*: The Devil in the Middle Ages. Cornell: Cornell University Press, 1986, p. 76-78.
[695] Jo 11:10.

uma vez que "ele não era a luz, mas veio como testemunho da luz"[696]. A associação entre a luz e Ólafr, como raio de Sol, já foi amplamente abordada no capítulo anterior.

***

Dentre os feitos miraculosos promovidos pelos santos, os *milagres de natureza* destacam-se pelo controle dos elementos naturais, uma prova de que Deus seria capaz de suprimir a ordem do mundo temporariamente para demonstrar seu poder. Em alguns casos, tal intuito era uma prova da superioridade divina sobre o inimigo ou o engano humano.

Um dos milagres desta categoria chama a atenção, pois, assim como o último explicitado, está relacionado aos lapões e aos seus credos ilusórios. Conforme o depoimento, um jovem que "veio dos limites pagãos", *i.e.*, do extremo Norte do reino, confidenciou a Eysteinn um milagre oferecido aos pescadores noruegueses que buscavam seu sustento nestas ricas águas[697].

Porém, após três ou quatro semanas de tentativas, os resultados da empreitada foram pífios, e eles estavam "consternados tanto pelo tédio quanto pela falta de alimento"[698]. E então:

> Certo dia, quando uma calamitosa tempestade empurrava o mar aos golpes contra as rochas com tamanha força que elas ressoavam, de maneira que eles podiam conceber a mínima serenidade no clima dos elementos, suplicaram pela misericórdia de Deus e pela intervenção de santo Olavo com voz e votos, segundo confirmação unânime de que os melhores peixes provenientes daquele navio seriam transmitidos à Igreja de santo Olavo, se a divina misericórdia respeitasse-os[699].

Próximos aos cristãos estavam alguns lapões que, assim como eles, pretendiam pescar. Ao ver os votos perpretados pelos seus vizinhos do Sul, eles acreditaram que era um bom plano, mas que seus deuses promoveriam a mesma honra que santo Olavo concedia aos seus fiéis, e também clamaram às suas divindades.

---

[696] Jo 1:4-5 e Jo 1:8.
[697] Se nouiter a finibus paganorum uenisse (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 87r).
[698] Non minus tedio quam ciborum defectu consternuntur (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 87r).
[699] Die uero aliqua, quando circumiacentibus scopulis illisum mare miris amfractibus resonaret, totusque era caliginosa tempestate commotus perstreparet, quia ex elementorum turbatione minimam serenitatis spetiem concipere poterant, dei misericordiam et sancti Olaui interuentum uoce et uoto suppliciter adeunt, secum unanimiter confirmantes, ut optimum piscem, cuique nauie prouenientem, ad ecclesiam beati Olaui transmittere deberent, si diuina miserationi respecti forent (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 87r).

"Todavia, nula é a convergência entre Cristo e Belial"[700]: no dia seguinte, a tempestade retrocedeu e ambos os grupos lançaram novamente suas iscas. Os lapões mantiveram-se ao lado dos cristãos. No entanto, à revelia de suas habilidades, eles pescavam pouco, como se fossem preteridos por Deus.

Em compensação, "como resultado dos votos dos cristãos, conforme a quantidade de navios, vinte e quatro grandes peixes vieram a nós na Páscoa, assim como a relação anterior [de barcos]"[701]. O arcebispo, porém, só confirmou o milagre quando visitou a região no verão seguinte, e a narrativa foi ratificada por outras testemunhas[702].

O milagre em questão rememora algumas passagens neotestamentária de Cristo acalentando tempestadas e as pescas milagrosas promovidas pelos discípulos de Jesus no Mar da Galiléia. Assim como o filho de Deus, a intervenção olafiana poderia promover manifestações divinas semelhantes no reino norueguês, demovendo a iniciativa da natureza[703].

Porém, para uma sociedade em que a pesca era um importante fator comercial e de sobrevivência, a ênfase em tais milagres não pode ser entendida como uma simples reprodução de alguns temas bíblicos. Como afirmou Benedicta Ward, as narrativas miraculosas estavam "intimamente associadas com a sociedade na qual elas ocorrem", *i.e.*, atendiam as necessidades sociais diretamente[704].

A pesca dos peixes também relembra o ritual de passagem de Sighvatr Þórdarson quando jovem. A temática da captura do peixe foi uma provável metáfora no ambiente literário e cultural nórdico nos séculos XII e XIII, que simbolizava simultaneamente obter uma dádiva e o aperfeiçoamento espiritual do indivíduo após esta recompensa[705].

No milagre dos pescadores, esta percepção é nítida: ao receber o livramento e serem agraciados com um pescado abundante, aqueles homens do mar se tornaram cristãos melhores, cumpriram seus votos à risca e ainda foram testemunhas do poder de Deus e da intercessão de santo Óláfr para os pagãos do reino.

---

[700] Set quia nulla est conuentia christi ad belial (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 87v; 2 Co 6:15).
[701] De uoto autem christianorum, pro numero nauium, in uigilia pasce xx iiii magni pisces simul cum prefata relatione ad nos usque peruenerunt (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 87v).
[702] Set cum in dei cultu ueritas sit pernecessaria, huius rei assignationem distulimus, donec estate próxima ad confinia paganorum lenientes, de aliis, qui facti noticiam etiam presentialiter habuerant, certitudinem caperemus (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 87v).
[703] Mc 4:37; Lc 5:6; Lc 8:23; Jo 21:6-11.
[704] WARD, Benedicta. *Miracles and the Medieval Mind*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987, p. 150.

Neste ínterim, a narrativa prega a superioridade do Deus cristão frente aos deuses dos lapões. Apesar destes homens do extremo Norte terem clamado às divindades que cultuavam, os resultados alcançados foram paupérrimos comparados aos cristãos.

Ao forjar a narrativa desta maneira, Eysteinn explicitou as crenças dos *finns* como uma espécie de superstição, inferior a Deus, a Cristo e aos santos da Igreja. Além disso, o arcebispo almejava que aquela região se dobrasse ao cristianismo, e a melhor maneira era provar que Cristo e os antigos deuses eram indissociáveis.

O depoimento demonstra que, assim como Nordeide afirmou a partir da Arqueologia, a fé cristã avançou em velocidades diferentes conforme o distrito norueguês. Apesar das tratativas para tentar suprimir outros credos, fossem eles da raiz ugro-fínica ou germânica, estas formas religiosas ainda resistiram por bastante tempo[706].

A estratégia retórica adotada pelo arquiepíscopo é interessante também por outros fatores: ele utilizou o aspecto natural para enfatizar a superioridade do Deus cristão, uma preocupação direta de um povo que vivia da agricultura, pecuária e pesca. Além disso, ele rememorou a função do rei como promotor da fertilidade, embora sob o viés cristão e dentro da tradição bíblica[707].

Embora a "magia dos lapões" fosse mais praticada entre as mulheres e visasse a previsão do futuro, há indícios de que alguns homens eram hábeis nestes sortilégios. Porém, como não há menção de magia entre os pescadores, é possível que eles fossem descritos apenas como homens "comuns", sem habilidades excepcionais[708].

Vale lembrar que em quase todas as culturas politeístas há ao menos uma deidade responsável pelas águas e/ou pela tempestade. Os pescadores provavelmente clamaram aos deuses Ukko (deidade dos céus, do clima e do trovão), Ahto (ou Ahti, deus das águas e dos peixes), Vellamo (a sereia e deusa das águas, esposa de Ahto) ou ainda Azer-Ava ("A grande amante", deusa das águas e da fertilidade), capazes de protegê-los do perigo das águas bravias durante a tempestade. Para as três últimas deidades, ainda seria útil solicitar uma pesca abundante[709].

---

[705] ROSS, *op. cit.*, 55-72, nota 76.
[706] NORDEIDE, *op. cit.*, nota 50.
[707] A questão do rei como promotor da fertilidade no reino foi melhor explorada no capítulo *As caracterizações do sagrado na monarquia norueguesa (sécs. X-XII)*, presente nesta dissertação.
[708] KLEIN, Sebastian L. Christianizing the living Norse *In*: _____. *The Christianization of the Norse c.900-c.1100*: A Premeditated Strategy of Life and Death. Thesis. Trondheim: NTNU/Departament of History and Classical Studies, 2011, p. 46-49.
[709] PARKER, Janet & STANTON, Julie. Finnish mythology *In*: _____. *Mythology: Myths, Legends and Fantasies*. Cape Town: New Holland, p. 250-255; MONAGHAN, Patricia. Azer-Ava *In*:

A descrição milagrosa também chama atenção pela desconfiança inicial do arcebispo quanto ao depoimento do jovem. Este foi o único milagre da *Passio Olaui* em que o feito de santo Óláfr dependeu de uma confirmação após uma viagem de Eysteinn. Talvez a presença ainda forte do paganismo nos limites setentrionais do reino causasse uma reação duvidosa dos noruegueses do Sul em relação aos seus conterrâneos do Norte. Os primeiros deveriam ser vistos como "bons" cristãos, enquanto os demais ainda eram influenciáveis pelos *finns* e *saamis*, que viviam na região ártica e nas montanhas da Noruega.

De fato, o início da *Passio Olaui* rememora que os noruegueses habitavam a região Norte:

> E, neste mesmo Norte, de onde todo mal do mundo expande sobre a terra, o gelo da infidelidade tenazmente os possui e os liga. Em sua face Jeremias viu [estas terras] em chamas, e Isaías arrogantemente profetizou: "Sobre os astros do céu exaltarei o meu trono; Eu sentarei no monte da congregação, nos lados do Norte"[710].

Ainda conforme o autor da fonte, "Mas o Senhor, grande e digno de louvor, que posteriormente ali edificou sua cidade, dissipou a dureza do Norte com a chama plácida do Sul"[711].

A relação era ambígua: ao mesmo tempo em que desconfia daqueles homens, o autor coloca-os próximo de Deus. Com base em diversas passagens bíblicas, o autor insere o plano divino de estabelecer seu trono na cidade do Norte. Implicitamente a urbe é Trondheim, e o santo desta cidade é Óláfr, o escolhido de Deus para converter ao cristianismo as regiões geladas e insubmissas, para mostrar àqueles homens o amor de Cristo[712].

Sendo assim, a conversão dos lapões estava inserida nos anseios do Criador, assim como a conversão dos noruegueses estava no século anterior. Eysteinn usou no Norte a mesma ferramenta que os missionários cristãos empregaram com seus antepassados, a saber, a inferiorização dos deuses locais.

_____. *Encyclopedia of Goddesses and Heroines*. Santa Barbara: Greenwood, 2010, p. 359.

[710] Ita familiarius eas possederat, et tenaciori glacie infidelitatis astrinxerat aquilo ille, a quo panditur omne malum super uniuersam faciem terre, et a cuius facie ollam succensam uidet ieremias, et qui in ysaia iactanter profert: Super astra celi exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 57r).

[711] Ceterum magnus dominus et laudabilis, que de lateribus edificat ciuitatem suam, austri placido flamine aquilonis dissipauit duriciam (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 57r).

[712] Je 1:13-14; Is 14:13 e Sl 48:8.

Para tanto, os livramentos dos males da natureza e a fertilidade foram bastante úteis, assim como os milagres de cura concedidos pela intervenção de santo Óláfr.

***

Portanto, retornarei aos casos taumatúrgicos. Em alguns casos, uma doença poderia ser causada pela exigência de aprovação do santo em determinada função ou algo que seria empreendido no futuro. Simultaneamente, o parecer positivo por parte de Ólafr significava a aceitação pública[713].

A indicação de Eysteinn Erlendsson para a função arquiepiscopal em Niðaróss foi acompanhada por um milagre que se encaixa nos parâmetros acima. A partir da intervenção miraculosa nr. 36, o autor criou uma seção intitulada "Também o tratado do arcebispo da Noruega, Agostinho [Eysteinn], sobre os milagres do abençoado Olavo"[714]. A seguir, o autor descreveu os milagres que testemunhou, e o primeiro deles foi uma graça alcançada pelo próprio arquiepíscopo.

Conforme o clérigo norueguês,

> E então, eu, Agostinho, por vontade de Deus, certa vez gerenciava a arquidiocese a partir da Igreja de santo Olavo, fui ter com o mestre, que estava a cargo dos operários da Igreja, para dispor acerca da obra. Mas o muro sobre o qual as pedras eram carregadas quebrou e cedeu sob o peso da multidão que nos seguiu[715].

Para Eysteinn, seus pecados foram responsáveis pela queda, pois ele deveria ser mais cuidadoso com sua vida e com a importância da tarefa que executava. Ele caiu de lado sobre uma calha de argamassa, e foi levado quase sem alma (*quase exanimis*) para cama. Nas palavras do arcebispo, seu terror era duplo: "Pois, de fato, feri e fraturei minhas costelas, o que não martirizou menos minha alma do que ser negada a solenidade, uma vez que logo em seguida, em três dias, seria a homenagem ao mártir"[716].

---

[713] VAN DAM, *op. cit.*, p. 91-92, nota 663.

[714] ITEM TRACTATUS AUGUSTINI NOREWAGENSIS EPISCOPI DE MIRACULIS BEATI OLAUI (Ms. C.C.C.C. 209, fol. xx). Para Metcalfe, o epíteto *episcopus* pode ser uma prova de que o tratado foi escrito na Inglaterra, pois o termo era usado na ilha para indicar o sumo pontífice metropolitano (METCALFE, F. Note 1 *In*: *PASSIO ET MIRACULA BEATI OLAUI*. Introduction and notes by F. Metcalfe. Oxford: Clarendon Press, 1881, p. 104).

[715] Ego itaque augustinus, per uolutatem dei in ecclesia beati martiris Olaui episcopalem ad tempus sollicitudinem gerens, cum a magistro, qui operariis ecclesie preest, pro quibusdam in opere disponendis super muri fastigium euocarer, pons in quo lapides trahebantur, multitudinis, que nos sequebatur, molem non ferens, confractus cecidit (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 81v).

[716] Dolet enim costarum confractio, nec minus animum instans martiris, set negata, sollempnitas; post

Atormentado pela perspectiva, o metropolitano invocou seu padroeiro, crente na tradição de que ele, Ólafr, atendia aos que clamavam seu nome. No dia da festa, as pessoas foram convocadas e os sinos tocavam: Eysteinn, porém, ainda com os sintomas da queda, foi carregado ao templo, pois estava muito fraco e não podia andar.

Ele ainda temia que suas forças pudessem falhar, mas, ao entrar na Igreja, o arcebispo teve pouco tempo para reunir seu vigor e sua convicção para solicitar que fosse novamente vestido e compor a procissão de clérigos. A procissão alcançou o ponto onde costumeiramente ocorria um sermão. *A priori*, Eysteinn não iria predicar, apenas expor um pouco sobre a indulgência papal e a remissão dos pecados. Mas

> Mas, em resposta às orações, minhas forças cresceram, e eu usualmente e inopinadamente protraí a exortação em sermão. E assim eu concluí toda missa e a solenidade oficial sem sentir a fadiga do labor [...] embora a dor não tenha retrocedido totalmente, meus ossos foram plenamente consolidados, e minha saúde perfeita foi gradual e consecutiva[717].

O problema da aceitação santoral tocava diretamente os fiéis. Assim como o papa era o sucessor de Pedro, ou seja, a cabeça da Igreja no mundo, o arcebispo metropolitano era responsável pelos fiéis das dioceses colocadas sob sua responsabilidade[718].

Contudo, este encargo não abrangia apenas aos assuntos da fé. As metrópoles e as sedes diocesanas eram vistas como fonte de cura graças aos milagres promovidos pelos santos e aos *hospitalia*. Os bispos, por sua vez, como *promotores charitatis*, distribuíam as casas para o tratamento dos doentes em rotas peregrinacionais e em mosteiros[719].

Portanto, um alto clérigo que caía doente não podia realizar os ritos ordinários em sua metrópole, além de limitar a supervisão do auxílio curativo aos fiéis acometidos pelos males, fossem eles da própria sé ou provenientes de outras regiões graças aos caminhos da peregrinação[720].

---

triduum enim futurum erat martiris natalitium (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 82r).

[717] At cum in oratione ad uotum uires accrescerent, solitum, set inopinatum, exhortationis protraxi sermonem. Sicque missarum tociusque sollempnitatis official compleuimus, ut non labor fatigationem […] licet ad plenum nondum dolor recessisset, ossa tamen ad plenum sunt consolidate, et perfecta sanitas sensim est consecuta (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 82v).

[718] SULLIVAN, Francis A. The Holy See *In*: BUCKLEY, James et alli (eds.). *The Blackwell Companion to Catholicism*. London: Blackwell, 2011, p. 420-422.

[719] AGRIMI, Jole & CRISCIANI, Chiara. Charity and aid in Medieval Christian Civilization *In*: GRMEK, Mirko D. (ed.). *Western Medical Thought from Antiquity to the Middle Ages*. Harvard: Harvard University Press, 1993, p. 184-187.

[720] A aplicação dada ao bispo doente parece comungar com os reis medievais acometidos por males. Conforme Le Goff, "O rei doente é um personagem diminuído, não apenas como todo homem doente,

Além disso, um vício corporal por permissão divina poderia cair sobre o bispo responsável pela sede metropolitana como forma de punir este clérigo por alguma má conduta, ou ainda como sinal da reprovação do escolhido para a tarefa[721].

Sendo assim, cabia a Eysteinn seguir certas recomendações para evitar a indisposição de São Ólafr, que em último caso poderia se converter em uma doença ou mal. Os fiéis, por outro lado, temiam que um arcebispo em atrito com o padroeiro norueguês fomentasse uma interrupção nas curas e intervenções divinas por intermédio do rei-mártir. A queda de Eysteinn pouco antes da principal festa da cidade pode, nesse ínterim, ser lida como uma ruptura com o santo e com a comunidade que dependia deste.

A queda e a posterior fraqueza do metropolita, como ele próprio confirmou, foram causadas como pagamento pelo pecado, assim como pela pouca precaução com a própria vida e a função[722]. Era notório o medo de que se o bispo local caísse doente, "eles [os fiéis] poderiam ser destruídos pelo Inimigo"[723].

Desse modo, a reabilitação do clérigo não apenas o levou ao caminho da perfeição espiritual, mas também o realocou na estima de Ólafr e da comunidade. Apenas uma demonstração taumatúrgica pública seria eficiente para comprovar a regeneração do arcebispo perante a audiência.

***

A capacidade de empreender milagres curativos longe de Niðaróss era possível com relíquias, quadros, imagens ou painéis do santo. O objeto garantia a presença

---

mas porque a plena realização de seu poder e de suas funções dá-se melhor quando goza de boa saúde" (LE GOFF, Jacques. Rei *In*: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. 2. Bauru: EDUSC, 2006, p. 409).

[721] Na *Miracula sancti Apri* (*Milagres de são Áprio*, c.996), o bispo Ludelm (m.906) foi acometido misteriosamente por uma doença. O motivo do mal foi revelado em visão para um clérigo local: são Áprio apareceu pessoalmente e acusou em fúria Ludelm de tomar o prado do mosteiro de Saint-Evre a favor dos cavalos episcopais, mas à revelia dos cavalos criados na abadia dedicada ao santo. Apesar do alerta, Ludelm negou-se a restaurar o terreno alienado e morreu pouco depois (REUTER, Timothy. Bishop Gerard of Toul (963-94) and Attitudes to Episcopal Office *In*: _____. *Warriors and Churchmen in the High Middle Ages*: Essays Presented to Karl Leyser. London: Continuum International Publishing Group, 1992, p. 52-55).

[722] Ms. C.C.C.C. 209, fol. 81v.

[723] Frase atribuída ao imperador bizantino Maurício (539-602) para forçar o papa Gregório, *o grande*, a substituir o bispo João de Justiniana Prima (c.535-602). Contudo, o sumo pontífice não cedeu às pressões e apontou um auxiliar (*dispensator*) para prosseguir com o trabalho episcopal. Embora o contexto seja diferente, é possível que esta crença tenha se arraigado na Idade Média (MANN, Horace K. St. Gregory I., the Great (590-604) *In*: _____. *The Lives of the Popes in the Early Middle Ages*. Vol. VI. Saint Louis: Kegan Paul, 1925, p. 72).

efetiva do próprio santo naquele local, como se os fiéis estivessem diante do túmulo do rei mártir[724].

Uma narrativa breve mas atraente abrange esta questão. Conforme a *Passio Olaui*,

> Em certa cidade russa chamada Holmgarðr, aconteceu um súbito incêndio, e toda cidade estava visivelmente à iminência da devastação. Os habitantes, sem dúvida temerosos, resolveram ir até certo clérigo latino, de nome Stefano, que ministrava na Igreja de santo Olavo daquela cidade. A massa confluiu ao templo, pois tamanha necessidade fez-lhes experimentar os méritos do santo mártir, além de certos indícios que aprovavam sua fama, disseram. Assim, o sacerdote, que não era lento e estava certo de seu propósito, tomou para si a imagem [do santo], e com seus próprios braços a opôs diante das chamas. Mas o fogo ulterior não pode transgredir, e parte da cidade que permaneceu [incólume] foi liberada do incêndio[725].

Holmgarðr, a cidade russa em questão, corresponde à atual Veliky Novgorod, urbe de múltipla composição étnica (ugro-fínicos, eslavos, escandinavos) e que compartilhou uma estreita relação com Ólafr Haraldsson, Magnús e Haroldo, *o severo*, reis que em algum momento viveram nesta cidade como exilados[726].

Além disso, a cristianização do principado russo e do reino norueguês são quase concomitantes, tendo seu início na última parcela do século X. Todavia, o território dos *Rus* fazia parte do Patriarcado de Constantinopla e acompanhou a opção pela ortodoxia proposta pela Igreja do Leste após o *Grande Cisma* (1054)[727].

O templo em questão, todavia, foi construído antes da separação entre as Igrejas do Oriente e do Ocidente, assim como o templo em devoção a São Pedro na mesma cidade. A existência destes santuários em território eclesiástico da Igreja Ortodoxa envolvia o direito a confissão e de padroado dos estrangeiros. Outrossim, os acordos comerciais perpetrados por praticantes do rito latino eram garantidos nestes templos, tornando-os imprescindíveis para o comércio da cidade e da Europa Nórdica[728].

---

[724] VAN DAM, *op. cit.*, p. 92-93, nota 663.

[725] In ciuitate quadam ruscie, que holingarder appellatur, contigit tale incendium subito uenisse, et tocius urbis uastatio uideretur imminere. Cuius habitatores nimirum timore resoluti ad quendam latinum sacerdotem, nomine Stephanum, qui in ecclesia sancti Olaui ibidem ministrabat, cateruatim confluunt, ut in tanta necessitate experiantur beati martiris merita, et certis probentur indiciis que de ipso, fama referente, didicerant. Sacerdos autem haut segnis eorum fauet uoluntati, ymaginem eius arripit, brachiis suis ignibus opposuit; set nec ignis ulterius transgreditur, et pars relicta ciuitatis ab incendio liberatur (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 70v-71r).

[726] IANIN, V. L. Medieval Novgorod *In*: PERRIE, Maureen (ed.). *The Cambridge History of Russia*: From early Rus' to 1689. Vol.1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 188-192.

[727] *Ibid.*, p. 192-193.

[728] MURRAY, Alan V. Orthodox Churches in Medieval Livonia *In*: _____. *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*. Farnham: Ashgate, 2009, p. 286-287.

A presença de devotos do santo norueguês justificava a existência de um templo em homenagem a Ólafr. Eysteinn, consciente da separação provocada pelo cisma, quis acentuar a diferença dogmática de Stefano, o cura local, que estava submisso ao papa e compunha o mesmo grupo eclesiástico do qual o arquiepíscopo participava.

A igreja de Ólafr em Novgorod sofreu ao menos cinco incêndios, três antes ou durante o período de vida do Eysteinn (c.1075, 1152 e 1181)[729]. O arcebispo provavelmente referiu-se a uma das ocasiões. É possível que ela tenha sido uma das mais antigas construções em pedra da cidade, motivo pelo qual os habitantes buscavam refúgio nos templos locais quando ocorriam calamidades públicas[730].

O depoimento sugere a fama do santo norueguês entre os habitantes daquela cidade longínqua, não como consequência da presença de devotos de Ólafr na região, mas pelos indícios milagrosos que ele propiciava.

Ademais, apesar da oposição dogmática entre as Igrejas do Ocidente e do Oriente, a Igreja dos *Rus* não oferecia grande resistência às tradições ocidentais. O melhor exemplo foi a comemoração da festa da transladação de Nicolau de Myra em c.1090, pouquíssimo após a sua introdução por Urbano II em 1089[731].

A influência ocidental permaneceu no século XII e também se fez sentir no calendário litúrgico: eles veneravam são Bento de Núrsia (c.480-547)[732] – pai do monasticismo no Ocidente, santo Albano (†c.304)[733], santo Apolinário (c.20-80)[734], são

---

[729] *НОВГОРОДСКАЯ ПЕРВАЯ ЛЕТОПИСЬ* [*A PRIMEIRA CRÔNICA DE NOVGOROD*], Anno Mundi 6660 e 6689. Disponível em http://www.lrc-lib.ru/rus_letopisi/Novgorod/ Acesso em 04 mai 12; PRITSAK, Omeljan. *The origin of Rus'*. Cambridge: Harvard University Press, 1981, p. 370-371.

[730] A Catedral de Santa Sofia (c.1000) foi destruída por um incêndio anos depois, sendo substituída por um novo templo erguido entre 1045-1050, o mais antigo templo da Igreja russa e a construção em pedra mais antiga ainda utilizada (IANIN, V. L. Medieval Novgorod *In*: PERRIE, Maureen (ed.). *The Cambridge History of Russia*: From early Rus' to 1689. Vol.1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 188-193).

[731] KORPELA, Jukka. Between East and West without Vladimir *In*:_____. *Prince, Saint, and Apostle*: Prince Vladimir Svjatoslavič of Kiev, His Posthumous Life, and the Religious Legitimization of the Russian Great Power. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2001, p. 152-154.

[732] **São Bento de Núrsia** (c.480-547) nasceu na cidade de Sabina, na Núrsia. Desde jovem foi atraído pelo estudo da Retórica, e se mudou para estudar em Roma. Após se afastar da cidade, ele foi convidado a morar numa caverna como hermitão por Subiaco, um monge. Ele viveu três anos como hermitão nesta cova, alimentado pelo monge que o convidou. Em 525, ele foi ao Monte Cassino e destruiu o templo de Apolo que foi construído no topo do morro. Em seu lugar, ele começou a erguer em c.530 o que daria origem ao mosteiro de são Bento, o local de nascimento do monasticismo ocidental. Ele foi procurado por muitos discípulos que buscavam seus conselhos e os seus poderes proféticos. Bento também foi responsável pela redação da *Regula Monachorum* (também conhecida como *Regra de são Bento* ou *Regra beneditina*), *i.e*., uma série de preceitos sobre a vida monástica da ordem que criou (GUILEY, Rosemary Ellen. Benedict (ca.480-ca.547) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 41-42).

[733] **Santo Albano** (†c.304) Albano nasceu pagão e vivia em Verulamium (atual St. Alban em Hertfodshire, cidade entre Birmingham e Londres). Ele abrigou um clérigo cristão que fugia de perseguidores e, impressionado pela humildade, oração e sabedoria do hóspede, converteu-se e foi

Botwulf (†c.680)[735], são Magnús (c.1075-1116)[736], são Martinho de Tours (c.316-397)[737], santo Olavo, são Venceslau (ou Wenceslas, ou ainda Václav, c.907-935)[738],

---

batizado. As autoridades locais descobriram que o cura escondia-se na casa de Albano, que trocou de vestes com o perseguido e possibilitou a sua fuga. Após se negar a renunciar a nova fé, ele foi severamente surrado, torturado e condenado à morte. No local de sua morte milagrosamente brotou uma fonte do chão. Apesar da veneração ao santo ser proveniente da Britania desde o séc. V, ele ficou conhecido na França. Outrossim, uma vida deste santo afirma que ele foi um soldado. No local da execução, uma igreja e um mosteiro foram erguidos tempos depois do martírio (GUILEY, Rosemary Ellen. Alban (d. ca. 304) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 7).

[734] **Santo Apolinário** (c.20-80) Ele foi um dos primeiros grandes mártires da Igreja. Apolinário foi eleito como bispo de Ravenna pelo próprio são Pedro, e durante sua vida foi cercado por milagres e perseguições. Foi morto após o banimento imposto pelo imperador Vespasiano. O dia de sua consagração não é certo, embora ele tenha sido mantido como bispo de Ravena por vinte e seis anos (CAMPBELL, Thomas. St. Apollinaris *In*: *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 1. New York: Robert Appleton Company, 1907. Disponível em 27 Jun. 2012 http://www.newadvent.org/cathen/01616a.htm Acesso em 13 jun 12).

[735] **São Botulf** de Thorney (†c.680) foi um abade e santo inglês. Ele foi um importante santo da Britania na Alta Idade Média, muito venerado na Ânglia do Leste. Nascido numa família saxã cristã no início do século VII, ele foi educado no mosteiro de Cnobersburg. Após a invasão mércia, ele foi enviado ao continente e se tornou beneditino. Em 647 foi enviado à Britania novamente para estabelecer a ordem beneditina na ilha, o que ocorreu em 654, em Ikanhoe (ilha de Ox). Ele empreendeu ainda viagens missionárias à Ânglia do Leste, Kent e Sussex. Ele faleceu após anos de doença em c.680, e foi carregado para o mosteiro que construiu (Botulph In: Diocese of Ely. Disponível em http://ely.anglican.org/about/good_and_great/botulph.html Acesso em 04 jun 12).

[736] **São Magnús** (c.1075-1116) foi um *jarl* das Orkney. Sua trajetória de vida foi retradada em duas fontes: a *Magnus saga* e na *Legenda de sancto Magno*. Ele inicialmente serviu como camareiro do rei Magnús, *o descalço* (Magnús *berfœttr*, c.1073-1103). Ele depôs seu pai e irmão em 1098, apontando seu sobrinho, Hákon, para o cargo de regente, até que o último recebesse o título de *jarl* em 1105. Após uma série de incursões nas ilhas da Britania, ele recebeu o direito do *earldom* das Orkney e governou amigavelmente com o sobrinho até 1114. Após uma querela entre os seguidores dos *jarlar*, ele foi morto numa tentativa de acordo na ilha de Egilsay em c.1116. Após a sua morte, uma série de milagres denunciaram sua santidade, e Magnús tornou-se o santo protetor das Orkney (HAKI, Antonsson. *St. Magnús of Orkney*: a Scandinavian martyr-cult in context. London: Brill, 2007).

[737] **São Martinho de Tours (c.316-397)** nasceu em c. 316 na Sabaria, Panônia (atual Hungria), proveniente de uma família pagã. Seu pai era um tribuno militar. A família foi transferida para Pavia, na Itália, quando Martinho ainda era criança. Aos dez anos ele foi encaminhado à Igreja e tornou-se um catecúmeno. Aos doze, ele retirou-se para uma hermida, onde viveu até os quinze, quando foi convocado para o exército romano. Após sonhar com Cristo, que exigia sua conversão explícita, ele foi batizado. Após pedir sua liberação do serviço militar, Martinho tornou-se um exorcista a serviço do bispo de Poitiers. Após viver alguns anos próximo de Tours, ele tornou-se o bispo da cidade após certa resistência, em c.373. Martinho ficou conhecido por resistir aos arianos e maniqueus, além de fundar mosteiros pela Gália (GUILEY, Rosemary Ellen. Martin of Tours (ca. 316-ca.397) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 228-230).

[738] **São Venceslau** (ou Wenceslas, ou ainda Václav, c.907-935) nasceu em Praga, como filho mais velho de Ratislav, rei da Boêmia, e de sua esposa, Drahomira. Graças ao empenho de sua avó, Ludmila, o jovem príncipe converteu-se. Wenceslau tornou-se órfão de pai ainda jovem, e sua mãe assumiu o governo. Porém, diferente de seu marido, Drahomira deu início a uma vigorosa política anti-cristã, que foi encerrada apenas quando Wenceslau derrotou a mãe em 924 (ou 925) e a baniu para Budech. Assim, teve início um ducado favorável ao Cristianismo e com relativa paz, interrompida assim que Boleslaus (ou Boleslav), irmão de Wenceslau, perdeu o direito ao trono com o nascimento do filho do duque. Em Setembro de 929, após convidar o irmão para uma festa religiosa, Boleslaus assassinou o governante da Boêmia. Pouco após, Wenceslau foi proclamado como santo, e milagres foram empreendidos em sua tumba. Com o crescimento do culto, os restos mortais do duque foram transladados para a Igreja de são Vitus em praga, que se tornou um sítio de peregrinação. Ele foi e é considerado o padroeiro da Boêmia e de outras partes da atual República Tcheca (GUILEY, Rosemary Ellen. Wenceslaus (d. 929) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 349-350).

santo Adalberto (ou Vojtĕch, c.956-997)[739], santa Walburga (710-779)[740], são (ou santa) Whyte[741] e muitos outros.

Tão notável quanto o fenômeno anterior foi a introdução de alguns papas-santos romanos nas celebrações, como santo Estevão (†257)[742], são Martinho (†655)[743], santo Sexto III (†440)[744] e são Silvestre (†335)[745746].

---

[739] **Santo Adalberto** (ou Vojtĕch, c.956-997) foi um arcebispo e missionário na Polônia, também conhecido como apóstolo dos prussianos. Ele estudou com são Adalberto de Magdeburg, e tomou o nome de seu mentor após a sua morte em 981. Adalberto de Praga foi o segundo bispo da cidade, e empreendeu grandes esforços pela conversão dos pagãos da Bohêmia. Ele entrou em conflito direto com o duque Boleslaus II da Bohêmia, e teve que deixar Praga e se dirigir à Roma em 990. Dispensado das responsabilidades episcopais pelo papa João XV, Adalberto dirigiu-se para o mosteiro beneditino de são Bonifácio e Aléxio. Em 992, Adalberto foi autorizado pelo duque a retornar para Praga, e foi recebido com alegria pelo povo da cidade. Adalberto fundou o mosteiro cluniacense de Brevnov logo após a sua chegada. Após novos conflitos com Boleslaus e outros nobres, ele fugiu para Roma, de onde seguiu para a Hungria, convertendo os magiares. Ele foi convidado pelo príncipe Boleslaus I da Polônia para dirigir-se à Pomerânia e evangelizar os prussianos. Porém, estes pagãos viram Adalberto e seus clérigos como espiões poloneses, e eles foram assassinados em 997, próximo a Danzig. Após sua morte, vários milagres ocorreram na região, o que levou Adalberto a ser aclamado como Apóstolo dos prussianos (Adalbert of Prague (GUILEY, Rosemary Ellen. Adalbert of Prague (b. ca. 939-956-d. 997) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 1-2).

[740] **Santa Walburga** (710-779) nasceu em Devonshire, na Britania, em 710. Ela era filha de um líder saxão do Oeste e irmã de são Willibald e Winebald. Ela foi educada no mosteiro de Wimborne em Dorset, onde se tornou freira. Ela foi enviada em 748 para a Germânia para auxiliar são Bonifácio em seu trabalho missionário. Ela permaneceu dois anos em Bishofsheim. Seu irmão Winebald, bispo de Eichstadt, apontou Walburga como abadessa do mosteiro duplo de Heidenheim, que ele fundou. Ela se manteve como superior de homens e mulheres até a sua morte, em 779. Ela foi enterrada em Heindenheim, e após nove anos seu corpo foi movido para a Igreja da Cruz sagrada em Eichstadt, e seus ossos passaram a secretar um líquido sem sabor ou cor curativo (GUILEY, Rosemary Ellen. Walburga (710-779) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 1-2).

[741] **São** (ou **santa**) **Whyte** tem sua data de vida desconhecida. Pouco se sabe sobre o santo (ou santa), e há várias possibilidades conforme as lendas: 1) ela pode ser uma saxã do Oeste sem maiores recordações, 2) ela pode ser a santa galesa Gwen, cujas relíquias foram dadas ao rei Athelstan, 3) Ele pode ser o santo e bispo Albino de Buraburg, também conhecido como santo Witta, um companheiro de são Bonifácio, que foi martirizado e transladado de volta para Wessex, ou ainda, 4) Ela pode ser uma saxã assassinada por daneses. A igreja na qual as relíquias foram acomodadas foi dada pelo rei Alfredo a seu filho mais jovem (St. Whyte, Anchoress and Martyr In: Celtic Saints. Disponível em http://celticsaints.org/2011/0601c.html Acesso em 05 jun 12).

[742] **Santo Estevão, *o papa*** (†257) nasceu em Roma, filho de Júvio, patricarca do clã Julia. Ele foi arquidiácono na Igreja de Roma sob os papas Cornélio e Lúcio, e foi indicado como sucessor do último em 3 de Maio, sendo consagrado nove dias depois no ano de 254. Ele foi o primeiro papa a defender a supremacia do bispo de Roma sobre a Igreja cristã, conforme o vínculo com são Pedro. Estevão também determinou que as vestimentas usadas pelos clérigos para propósitos eclesiásticos não deveriam ser empregadas no cotidiano. Ele despendeu a maior parte de seu reinado na luta contra a controvérsia novacionista (GUILEY, Rosemary Ellen. Stephen I (d. 257) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 312).

[743] **São Martinho** (†655) nasceu em Todi, na Úmbria (Itália). Filho de uma família nobre, detentor de grande saber e comando inteligente, ele foi marcado pela caridade aos pobres. Membro da Ordem de são Basílio, Martinho tornou-se diácono da Igreja de Roma em 649, e foi indicado como sucessor do papa Teodoro I. Mesmo sem a confirmação imperial, ele convocou um consílio para considerar sobre o Monotelitismo, uma heresia que defendia que Cristo portava apenas a vontade divina, faltando-lhe a vontade humana. O imperador Constâncio II era um defensor da heresia, e enviou soldados para prender e humilhar o papa. Após condições vexatórias de viagem e tratamento, o papa se negou a retroceder quanto ao monotelitismo e foi condenado a morte, tendo a pena posteriormente reduzida ao exílio em Cherson, na Criméia. Abandonado pela Igreja e pelos amigos, ele sobreviveu dezoito meses até morrer em 16 de Setembro de 655. Após a morte, suas relíquias foram levadas à Roma, e muitos milagres foram creditados

Portanto, apesar da surpresa do arcebispo Eysteinn, a igreja pertencia a um santo venerado entre cristãos pertencentes às duas tradições. Ele tentou enfatizar que o milagre ocorreu pelas mãos de um clérigo latino, consciente de que Ólafr poderia protegê-los das chamas.

O fogo, como boa parte dos símbolos medievais, tinha significado ambíguo: representava o amor e a vida na tradição greco-romana (Eros, que inflamava o coração dos apaixonados, e Vesta, deusa da virgindade e guardiã do fogo). No cristianismo, a palma de fogo era o símbolo do Espírito Santo, mas as chamas também poderiam simbolizar o sofrimento dos danados que queimavam no Inferno. Em suma, o fogo variava como portador tanto da existência e do afeto, mas também da dor e da morte[747].

A evocação de Ólafr como protetor das chamas ocorreu em poucas ocasiões (4 de 49), e todos estes milagres foram descritos na seção que antecede as intervenções divinas testemunhada pelo arcebispo. *A priori*, outros santos tinham a preferência dos fiéis nas preces contra incêndios, como São Floriano e Santo Antônio de Pádua[748].

Na tradição escandinava, por sua vez, o fogo era considerado um elemento selvagem, capaz de rapidamente varrer a existência das coisas. Numa disputa, Loki, o deus nórdico, foi ludibriado a competir contra Logi pelo título de maior glutão. O adversário da deidade era, na verdade, o próprio fogo, que rapidamente varreu uma mesa coberta de alimentos, comeu os ossos e até mesmo os pratos! Após descobrir o

---

a Martinho (GUILEY, Rosemary Ellen. Martin I (d. 655 *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 226)

[744] **São Sexto III** (†440) foi um proeminente clérigo da Igreja Romana até ser elevado à cadeira de são Pedro, sucedendo são Celestino I em 31 de Julho de 432. Sexto III foi falsamente acusado de simpatia ao Nestorianismo e ao Pelagianismo, heresias que ele combateu. Ele também defendeu o direito da supremacia papal na província de Illyricum contra Proclus de Constantinopla. Em Roma, ele restaurou a basílica de Libério (agora santa Maria maijor) e ampliou a basílica de são Laurêncio *fora dos muros*. Ele recebeu maravilhosos presentes do imperador Valentiano III para a basílica de são Pedro e a basílica de Latrão (GUILEY, Rosemary Ellen. Sixtus III (d. 440) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 307).

[745] **São Silvestre** (†335) nasceu em Roma, filho de Rufinus e Justa. Ele se tornou clérigo da Igreja de Roma, servindo na paróquia de Equitius, e sucedeu são Miltiades na cadeira de são Pedro em 31 dew Janeiro de 314. Ele foi um conselheiro espiritual e temporal do imperador Constantino, o Grande, líder simpático ao cristianismo. Silvestre recebeu do imperador as ilhas da Sicília, Sardenha e a Córsega, presente conhecido como Doação de Constantino e importante para a formação do estado papal. Apesar de não ser um mártir, ele foi venerado como santo cerca de 150 anos após a sua morte (GUILEY, Rosemary Ellen. Sylvester I (d. 335) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 314).

[746] KORPELA, *op. cit.*, p. 152-154, nota 699.

[747] FOSSIER, Robert & COCHRANE, Lydia. Fire and Water *In*: _____. *The Axe and the Oath: Ordinary Life in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 154-157.

[748] FERGUSON, George Wells. Fire and Flames *In*: _____. *Signs & Symbols in Christian Art*. Oxford: Oxford University Press, 1954, p. 41-42.

engodo, até mesmo os deuses reconheceram que ninguém poderia vencer a competição contra tal adversário[749].

No milagre de Holmgarðr, o sentido evocado foi o da mais completa destruição. De fato, Novgorod foi marcada nos anais não apenas por sua vocação comercial, mas também pela propensão ao incêndio. Apenas alguns templos eram de pedra, à revelia das casas, feitas de madeira, material de fácil combustão[750].

Para o autor da *Passio Olaui*, o que restou da cidade foi salva graças ao santo e a coragem do clérigo Stefano, que impôs a imagem do padroeiro norueguês no caminho das chamas. Embora não fosse a especialidade do santo, ele livrou os moradores, o que oferece sinais de que Ólafr era evocado para proteger os homens contra calamidades públicas e naturais.

***

Por fim, as curas e milagres também ajudavam a definir a alocação da autoridade e influência na região. Em certas ocasiões Ólafr saneava pessoas que foram injustiçadas e, por esta razão, mutiladas[751].

Uma intervenção do santo chama atenção das demais que se enquadram neste grupo, além de abordar questões retomadas em outros milagres. Apesar de poucos depoimentos da *Passio Olaui* estarem relacionados com os *wends*, a narrativa em questão é a maior em extensão desta fonte. A questão dos eslavos se faz presente nos moldes do *Geisli*, inclusive quanto à captura e amputação dos cristãos tornados cativos após as refregas contra os pagãos[752].

Sendo assim,

> Certo jovem de origem dinamarquesa fez-se detento dos eslavos, e com outros se tornou cativo em estritíssima custódia. Durante o dia mantinham-no cativo sem custódia, e de noite o estrangeiro estava sob estreita custódia do filho do vigia, com um pé agrilhoado ao do captor. Mas este infeliz não podia dormir pela ansiedade [...] [Ele era submetido a um] horrível labor, temerosas

[749] *Gylfaginning*, 46.
[750] KOWALESKI, Maryanne. Fires in Novgorod *In*: _____. *Medieval towns*: a reader. Peterborough: Broadview Press, 2006, p. 316.
[751] VAN DAM, *op. cit.*, p. 94-95, nota 663.
[752] A questão tornou-se tão problemática que algumas fraternidades foram criadas para lutar e recuperar cativos, como a fraternidade da cidade de Roskilde (c.1150), fundada por Wetheman (†1170), um aristocrata dinamarquês. O estatuto da união de guerreiros apresentava tons ascéticos e até mesmo penitenciais, como cabia ao contexto cruzadístico da época (JENSEN, Janus Møller. Wetheman (d. c.1170) *In*: MURRAY, Alan V. *The Crusades*: An encyclopedia. Vol. 4. Oxford: ABC-Clio, 2006, p. 1276).

> penas e, enquanto não esperava redenção, foi destruído pelas profundezas da miséria[753].

O depoimento expressa o terror que os cativos passavam. O teor dramático pode transparecer um exagero literário deliberado, mas outras evidências apontam que os eslavos podem realmente ter empreendido uma série de mutilações. O *Magdeburger Aufruf* (*Apelo de Magdeburg*, c.1146), por exemplo, também aborda uma série de torturas sofridas pelos cristãos nas mãos dos pagãos, além do sacrifício humano ao deus *wend* Pripegala[754].

De fato, as fontes deste conflito demonstram que as razias promovidas pelos eslavos visavam, além do gado, metais e espadas, a obtenção de força de trabalho escrava. Os cativos eram usados como servos domésticos e nas criações de gado ou na agricultura, mas poderiam ser vendidos em mercados vizinhos[755].

A ameaça do povo vizinho poderia se manifestar ainda de outras formas. A *Gesta Danorum* (c.1200) de Saxo Gramático (c.1150-1220) alude que

> Portanto, devido às incursões naquele tempo de ladrões do mar [wends] que varriam as águas, um grupo naval teve início sob autoria de Wetheman de Roskilde [...] Aos cristãos cativos que a divisão de assalto descobria eles doavam capas e os traziam para suas próprias regiões[756].

Como afirmei no capítulo anterior, não é impossível supor que a agressividade junto aos cativos fosse uma marca daquele conflito. A quantidade de registros deixa claro que as incursões foram intensas e que muitos cristãos tornaram-se cativos do inimigo. Sendo assim, o temor de cair nas mãos do adversário era real, e a expectativa do tratamento ofertado pelos captores não era reconfortante.

A criação de uma confraria para combater os piratas *wends* e o terror imposto pela escravidão são provas de que muitos se tornavam escravos e não retornavam aos

---

[753] Iuuenis quidam, natione dacus, a sclauis detentus ducitur, et cum aliis captiuis custodia strictissime mancipatur. Nam diebus cathenatus sine custode manebat, noctibus uero ipse hospitis filius, ut cum artius custodiret, uno pede secum boiis religatur. Set miser ille, pre anxietate dormire non ualens [...] Horret laborem, ueretur penas, dumque redemptionem desperat, tollit finem miserie (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 67r-67v).

[754] FLETCHER, Richard. The Sword our Pope: the Baltic and Beyond *In*: _____. *The barbarian conversion*: from paganism to Christianity. New York: Henry Hold and company, 1997, p. 486-487.

[755] Além das passagens citadas, ver: HELMOLDI PRESBYTERI BOSOVIENSIS CHRONICORUM SCLAVORUM. *Helmoldi Chronica Slavorum*, I, 21, I, 63, II, 109; ADAMUS BREMENSIS. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, 18).

[756] Eo tempore propter incursus, qui a maritimis crebri praedonibus edebantur, apud Roskildiam Wethemanno auctore piratica coepit [...] Christianos, quos expugnata classe captivos repererant, amictu donatos ad propria dimittebant; tanta iis in conterraneos humanitas erat (SAXO GRAMMATICUS. *Gesta Danorum*, XIV, 6, 2).

seus lares. O jovem dinamarquês do milagre, por exemplo, foi capturado antes em duas ocasiões, sendo liberto por sua família[757].

A preferência pelos ataques marítimos deve-se a duas questões relacionadas: a ausência de um controle central e a liberalidade dos homens. Como a criação de animais sobrepujava a agricultura, a necessidade de aumentar a riqueza e conceder presentes era alimentada com o butim, principalmente dos vizinhos germânicos e daneses[758].

A falta de um poder único, por sua vez, impedia qualquer tentativa de controle das ações coletivas. Pribislav (†c.1156), rei dos obodrites do Oeste, percebeu a importância da pirataria marítima na cultura de seu povo, e tentou promover a agricultura para modificar a forma de obtenção de riqueza e manter a paz com os germânicos. Todavia, ele obteve poucos resultados: as incursões e a escravização de daneses prosseguiram[759].

A reincidência da prisão deve ter tornado a prisão do danês mais austera, além da ampliação no rigor da vigilância. Conforme a narrativa do milagre, ele estava tão perturbado mentalmente devido à miséria que

> Ele matou o filho do vigia, abscidiu-lhe o pé e, portando os grilhões recuperados, foi à floresta. Mas descobriram-no quando amanheceu: fez-se um clamor, e o malfeitor foi revelado. Dois cães, treinados maravilhosamente para investigar fugitivos cristãos, foram soltos, cuja sagacidade imediatamente tomou o caminho, e seus latidos denunciaram o ladrão. Capturaram o miserável, afligiram-lhe açoites, e foi entregue quase à morte. Nenhum dos homens deu-lhe sufrágio, nem qualquer misericórdia para ajudá-lo houve das ignaras mentes pagãs[760].

O excerto demonstra a que ponto os aprisionados chegavam para se verem livres dos eslavos, e qual o tratamento destinado aos que fossem capturados de novo. Além disso, era preciso punir aqueles que tentavam fugir: eles poderiam denunciar o local do cativeiro, e uma ofensiva dos exércitos cristãos poderia cortar uma importante atividade comercial praticada pelos wends[761].

---

[757] Ms. C.C.C.C. 209, fol. 67v.
[758] KNOX, E.L. Skip. Invadere et subiugare *In*: _____. *The Destruction and Conversion of the Wends*. Master's Thesis. Salt Lake City: Utah University, 1979. Disponível em http://www.rastko.rs/rastko-lu/istorija/eknox-destruction/eknox-destruction0.html Acesso em 30 mai 12.
[759] *Id*.
[760] Necat hospitis filium; pedem abscidit, et, ad portandum recollectis cathenis, nemora petit. Set diluculo factum detegitur; clamor extollitur, et nocens exquiritur. Duo canes soluuntur ad inuestigandum fugitiuos christianos mirabiliter edocti; quorum sagacitas ilico uiam pandit querentibus, et latratus prodit latentem. Capitur miser, trahitur, ceditur uerberibus afflictus, morti fere addicitur; cui nequaquam pictas hominis constat suffragio, nec ulla miseratio pagane mentis ignara fui presidio (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 67v-68r).
[761] KNOX, *op. cit.*, nota 758.

O jovem foi mantido com outros dezesseis cristãos, mas dessa vez aprisionado por grilhões de madeira e de ferro. Sua condição instigou a piedade dos companheiros de cativeiro, que o aconselharam a fazer um voto de serviço perpétuo na Igreja de São Ólafr. Ele prontamente aceitou e, após o voto, caiu no sono.

A *Passio Olaui* atesta que ele viu um novo homem preso entre seus colegas de cela: ele apresentava estatura mediana e calmamente dirigiu as seguintes palavras ao dinamarquês: " 'Eu sou Olavo, a quem tu invocaste'. E ele [o dinamarquês] disse: 'Senhor, eu de bom grado posso me erguer, mas um pé está preso em grilhões, e estou preso a correntes com meus companheiros' "[762].

Ele acordou e contou aos presos o sonho, e eles libertaram-se dos grilhões e correntes. Todavia, a cela era trancafiada com ferrolhos e barras, e eles temeram por um instante que não conseguiriam fugir. Um dos cativos, porém, mais idoso e sábio, afirmou que nenhum milagre desta magnitude realizar-se-ia de maneira incompleta[763].

Os aprisionados cristãos fugiram novamente para as florestas. Assim que a retirada sorrateira foi descoberta, colocaram homens e cães a segui-los, "mas a visão dos homens enegreceu, e o poder natural para o odor dos cães teve o efeito privado, e assim eles [os cães] percorreram as adjacências e reverteram para casa da ocasião muito surpresos e dolentes"[764].

Em constante fuga, eles alcançaram a costa e seguiram num navio até o santuário de Ólafr. O jovem dinamarquês, talvez o mais afetado pelo cativeiro, perdeu completamente a audição após as surras dos wends. Todavia, ao agradecer a libertação, ele recuperou completamente o dom de ouvir.

Apesar do livramento e da cura,

> Mas assim que o voto teve efeito, ele pensou em pagá-lo de forma módica, até que, subvertendo plenamente o conselho, agora saudável e forte, ele empreendeu a fuga. E quando, após um dia de viagem, certo homem venerável recebeu-o com afeto caritativo, viu de noite três virgens brilhantes e com belas faces diante dele. Elas gravemente castigaram-no inquirindo se não temia ofender o santo após ver tantos milagres virtuosos, e como ele presumiu a redenção do serviço e subtraiu o voto firmado[765].

---

[762] Ego sum, inquid, ille olauus, quem tu uocasti. Et dixit: Domine, lienter surgerem, sed uno pede compede stringor, altero sum in boiis sociis meis concathenus (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 68v).

[763] Ms. C.C.C.C. 209, fol. 68v.

[764] Sed hominum uisus caligatur, et uis odora canum naturali priuatur effectu, sicque iacentem pertranscunt, et de euentu tam mirantes quam dolentes domum tandem reuertuntur (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 69r).

[765] Uoti autem compos effectus, uotum persoluere mens ad modicum cepit refugere, donec, ad plenum subuerso consilio, ualidus iam et fortis effectus iter arripuit recedendi. Cumque una dieta profectus, a quodam venerabili uiro caritatis affectu hospitio esset receptus, uidit nocte tres uirgines uultu decores, habitu nitidas, sibi astare, et se grauiter castigando inquirere quomodo temerario ausu sanctum, cuius tot uiderat uirtutum miracula, offendere non timeret, et sibi redemptum mancipium et uoto firmatum

Assim, o jovem se arrependeu, retornou ao templo do santo norueguês e manteve o juramento perpétuo. O autor da *Passio Olaui* atesta que ainda era possível ver o jovem cumprir a promessa, e que suas pernas ainda carregavam a marca dos grilhões[766].

Como expresso anteriormente, este milagre coaduna diversos "temas" da coletânea dos feitos de São Ólafr. Além disso, é possível compará-lo aos casos aqui abordados para identificar semelhanças e disparidades.

Ao cotejar este milagre com a intervenção miraculosa a favor do clérigo dinamarquês "compelido ao sufocante e nocivo amor", percebe-se que no primeiro caso não há razão para a punição do jovem dinamarquês, enquanto no segundo caso transparece a correção do santo que tenta manter os homens da Igreja no reto caminho. A mesma afirmação pode ser feita para o milagre da mulher que sofria de epilepsia: a crise veio como um "castigo" por ter escondido sua doença do marido.

A exigência pela manutenção do voto envolve diretamente a comunidade em todas as intervenções: o milagre deixa claro que o jovem permaneceu por algum tempo na cidade de Niðaróss, e provavelmente ele afirmou seu voto diante dos sacerdotes que serviam no templo de Ólafr. Sendo assim, ele deve ter recebido obrigações diárias, e a fuga prejudicaria o funcionamento dos serviços prestados pelo santuário, problema que afetaria toda comunidade servida pela Igreja.

Vale ressaltar que neste milagre e na intervenção santoral a favor do lenhador, a narrativa se encerra com o cumprimento do voto. Embora o lenhador não tenha voltado atrás, ele agiu de maneira irrefletida, seguindo as mulheres na floresta. Portanto, o jovem servidor da fazenda de Uttorgar precisou passar pelo arrependimento, assim como o dinamarquês, para enfim consolidar o voto ao padroeiro da Noruega.

Ólafr mostrou-se capaz de alterar o funcionamento regular do universo, como nos milagres em que o incêndio retrocede (ou em outras interferências sobre a natureza) ou ao "enegrecer" a vista dos homens e afetar o olfato dos cães que perseguiam os cristãos.

Diferentemente do arcebispo Eysteinn, o dinamarquês não sofreu punição, mas apenas foi ameaçado de recebê-la. Vale ressaltar também que a tentativa inicial de fuga malogrou, pois o jovem não solicitou a ajuda do santo em questão e tentou fugir graças

---

subtrahere presumeret (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 69r-69v).
[766] Ms. C.C.C.C. 209, fol. 69v.

ao seu próprio esforço. Todavia, apenas por intermédio do rei-mártir ele conseguiu alcançar a graça da fuga e da cura.

O alerta, que veio na forma de um sonho, foi entregue por três jovens. Pude perceber que em três milagres a presença de dois indivíduos (homens ou mulheres) sem uma identificação clara foi permanentemente associada a situações nefastas. No entanto, a presença das três mulheres (provavelmente angelicais) foi um recado santo capaz de recobrar o juízo do rapaz para que retornasse ao templo de Ólafr.

Assim que o "filho pródigo" reassumiu seu compromisso, ele foi restituído à comunidade, para exemplo pessoal e coletivo de um livramento bem sucedido, de um voto que deveria ser cumprido à risca e, por fim, do papel do santo na resolução de problemas de saúde e cotidianos dos fiéis no Atlântico Norte.

***

Exaltei há pouco como a presença de dois indivíduos, independente do sexo, implicava em algo maléfico na narrativa. Para tornar este ponto mais claro, dois outros milagres muito semelhantes foram bastante úteis. A primeira narrativa em questão afirma que

> Também vieram dois irmãos da Gália, de Carnutes [próximo a Chartres]: um deles era clérigo e o outro era laico. Eles, ao serem privados da herança paterna, evidentemente foram excitados a um grande furor, e mataram a mãe e o irmão mais jovem num incêndio, juntamente com um cavaleiro que com ela se casou e os privou da herança. Por esta razão eles [os irmãos] se tornaram penitentes, foram até Jerusalém, ao sepulcro do Senhor, presos a ferros, e assim que lá chegaram, os grilhões que estavam ligados ao braço do irmão laico se quebraram. Mas incansavelmente, peregrinaram por todo mundo cristão em busca da graça da absolvição. Eles vieram então até a Igreja de santo Olavo: o predito irmão no qual ainda restavam ferros, que circundavam os quadris, foi absolvido no terceiro Domingo da Quaresma[767].

O segundo milagre é muito semelhante ao primeiro: dois irmãos da Galícia mataram sua mãe, que se lançou para as espadas quando eles tentaram matar seu padrasto. Este, por sua vez, escapou e encontrou refúgio num mosteiro, certo de que se

[767] Item uenerunt duo fratres de ciuitate galliarum, que carnotis dicitur, quorum unus clericus, alter uero laicus erat. Qui cum ab hereditate paterna expulsi essenti, nimirum nimio furore commoti, matrem et fratem paruulum, cum milite qui cam duxerat, et eos de hereditate expulerat, incendio peremerunt: qua de causa penitentiam agentes, ierosolimam usque uenerunt, ibique ad sepulchrum domini ferrum, quo laicus frater in brachio ligatus fucrat, abruptum est. Set, quia nondum requies dabatur post laborem, totum pene christianum orbem absolutionis gratia peragrarunt. Uenerunt itaque ad ecclesiam beati Olaui; predictus frater reliquo ferro, quo circa lumbos astrictus uenerat, tertia quadragesime dominica ante altare absolutus est (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 76r).

salvaria da fúria dos irmãos. Porém, eles queimaram o mosteiro, o esposo da mãe e cinco monges[768].

Para redimir seus pecados, "eles peregrinaram até os limites do universo dos cristãos a ferros e em gravíssima penitência"[769].O irmão mais novo, que recebeu um tumor no braço mortal e voraz, estava à beira da morte pela dor do ferimento, provocada pelas más condições de viagem e cuidado. Todavia, "na noite de Domingo, antes da Matina, o vínculo foi partido e a dor foi liberada"[770].

Os depoimentos dos irmãos assassinos franceses e espanhóis são muito semelhantes quanto ao tema (erro grave, peregrinação, penitência, perdão/cura). Ao que tudo indica, trata-se de um empréstimo da tradição legal anglo-saxã: os parricidas deveriam ser atados a ferros quentes, independente dos ferimentos proporcionados, deveriam raspar a barba e os cabelos, andar descalços e mal vestidos, além de jejuar durante rigorosas jornadas para a remissão do grave pecado[771].

Em suma, a queda das cadeias era um claro sinal do perdão divino. Este *topos* santoral (a queda de grilhões e a libertação da "prisão" real ou penitencial), presente também na libertação do dinamarquês explorada outrora, também compõe a tradição dos documentos santorais da Alta Idade Média, como na *De virtutibus S. Martini* de Gregório de Tours[772].

O rigor da punição imposta ao pecador, a saber, ser cincurdando por ferros quentes, foi registrado inclusive numa fonte inglesa do século anterior, o *Cambridge Corpus Christi College Ms. 265* (*CCCC Ms. 265*, c.1050-1100):

> Vemos frequentemente parricidas exauridos pelo jejum, além de justamente vinculados com ferros quentes, assim como um homem é circundado em seu meio com a espada com a qual ele feriu enquanto enfurecido, utilizando correntes triplas, além de prendê-lo em um braço: e que nunca o libertem, a menos que ele seja liberado por arrependimento verdadeiro realizado em lugares santos[773].

---

[768] Ms. C.C.C.C. 209, fol. 80r.

[769] unde ferro et grauissima penitentia astricti universos fidelium peragrant fines (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 80r).

[770] ante altare Olaui quadam nocte dominica, in ipsis matutinis, uinculo partier et dolore liberator (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 80r).

[771] O'KEFFE, Katherine O'Brien. Body and law in late Anglo-Saxon England *In*: GODDEN, Malcolm; KEYNES, Simon & LAPIDGE, Michael (eds.). *Anglo Saxon England*. Vol. 27. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 220-221.

[772] *Ibid.*, p. 221-222.

[773] Sepe etiam et nos vidimus ipsi parricidas jejuniis macerari vinclisque ferreis quantotiens coartari, ita ut proprio quis circumcinctus ense medius cum quo iracundus perculit, trinisque vinclis adhibitis, uno vinciretur brachio [et] numquam solvi aliquem nisi vera penitentia subveniente sacris solveretur in locis (Ms. *Corpus Christi College*, 265, fol. 107r-108r. Disponível em http://individual.utoronto.ca/michaelelliot/manuscripts/texts/transcriptions/wigorniensisC.pdf Acesso em 21 jun 12).

A fonte em questão, produzida em Worcester, faz parte de uma recensão de cânones conhecida como *Collectio canonum Wigorniensis*. Do segmento A, ao qual o *CCCC Ms. 265* pertence, também faz parte o *Cambridge Corpus Christi College, Ms. 190*, disponível em Exeter desde a metade do século XI[774]. A relação entre a tradição dos clérigos anglo-saxões desta cidade com o culto olafiano foi esclarecida no capítulo anterior.

Após os *Canones Wallici*, segue uma coleção de excertos de clara fonte continental, mas de difícil identificação. A *collectio* é interessante porque menciona ordálios e punições incomuns, como enterrar os parricidas sob nove, sete ou três palmos de terra respirando através de um junco fixado em sua boca, ou ainda passar pelo fogo sem injúrias[775].

O longo trajeto dos quatro irmãos não deve ser ignorado: a prática de peregrinações impostas revela que pessoas eram enviadas a centros cúlticos ao redor do mundo, como Riga, Novgorod, Constantinopla, Chipre, a Terra Santa, Goa, Sinai, Messina, Granada, Cabo de são Vicente, Lough Derg e Trondheim. Num estudo sobre este tipo de devoção na Baixa Idade Média, Jan Van Herdwaarden identificou 525 locais de peregrinação forçada no mundo cristão[776].

Portanto, é possível que tal punição tenha sido incorporada ao legado missionário dos clérigos insulares durante o século XI, ou ainda graças a influencia das casas religiosas instaladas na Noruega, sobretudo na centúria seguinte. O tema, um provável eco dos problemas proporcionados na divisão das heranças, encontra respaldo também nas antigas leis norueguesas do *Gulaþing* e do *Frostaþing*, com um tópico específico para a partilha dos bens[777].

O legado cultural nórdico também apresenta suas peculiaridades com o contexto das narrativas. O número dois era associado aos *berserks*, que andavam em par ou em grupos de doze. Quando andavam em pares, eram usualmente irmãos e descritos como vilões nas sagas[778].

---

[774] Collectio canonum Wigorniensis *In*: *Anglo-Saxon Canow Law*. Disponível em http://individual.utoronto.ca/michaelelliot/manuscripts/texts/wig.html Acesso em 21 jun 12.
[775] *Gulaþinglogen*, 103-131; *Frostaþinglogen*, VIII, 1-18 e IX, 1-30.
[776] HERDWAARDEN, Jan Van. Medieval Pilgrimages *In*: _____. *Between Saint James and Erasmus*: Studies in Late-Medieval Religious Life: Devotions and Pilgrimages in the Netherlands. Leiden: Brill, 2003, p. 177.
[777] BATESON, Mary. A Worcester Cathedral Book of Ecclesiastical Collections, made c. 1000 A.D, *The English Historical Review* (10). London: Longmans & Green, 1895, p. 725.
[778] *Eyrbyggja saga*, 25; *Kristni saga*, 2.

É possível que estes sonhos expressem uma reminiscência do temor popular em relação aos guerreiros odínicos, incorporado *a posteriori* ao número dois e a qualquer guerreiro que pertencesse a uma cepa que fosse associada a esta tradição[779]. A influência que as reminiscências pagãs causaram nestas circunstâncias merece maiores aprofundamentos e tem sido ostensivamente esquecida pelos pesquisadores.

O texto como relíquia

Como uma análise transcultural demonstrou, o contexto social, as relíquias e a *biografia sagrada* que promovem um santo e seus restos mortais são objetos físicos com poder simbólico, com a intenção de inspirar e promover "padrões de prática" (ética, padroado[780], peregrinação, constrição[781], etc.)[782].

O tópico anterior foi uma demonstração de que os milagres promovidos por Óláfr advertem sobre as virtudes e a importância do santo, assim como incrementam a quantidade de peregrinos ao seu santuário. A presença física do santo, no entanto, é o motivo primeiro de integração social, identidade, proteção e suporte econômico para a comunidade ao qual ele está associado[783].

Além dos restos mortais, é possível ainda acrescentar que a tradição santoral, em diferentes moldes (textos, imagens, etc), poderia representar a "presença física" do santo num lugar remoto: um processo de *santidade por inerência*, graças ao conteúdo do texto em questão, ou ainda pelo seu contato, leitura e/ou aprovação por parte do indivíduo santificado[784].

---

[779] BLANEY, Benjamin. Berserkr *In*: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten (eds.). *Medieval Scandinavia*: an Encyclopedia. London: Routledge, 1993, p. 37-38.

[780] No sentido original latino de *patronatus*, a saber, "condição de patrono", protetor, santo padroeiro, defensor. Sendo assim, o fiel colocava-se sob a tutela de um ser de perfeição religiosa superior, o santo. O termo deu origem ao *ius patronatus*, noção jurídica instalada no século XII para coibir os direitos dos proprietários de igrejas particulares, sobretudo quanto ao patrimônio do templo. Os mandatários exigiam ainda a nomeação de um clérigo à revelia do interesse eclesiástico (GAUDEMET, Jean. Patronage, Eclesiastical *In*: DOBSON, Richard Barrie (org.). *Encyclopedia of the Middle Ages*. London: Routledge, 2000, p. 1099-1100).

[781] Conforme a palavra latina *constrictum*, no sentido de tolher ou embaraçar alguém por algum ato realizado considerado reprovável (JONAS DE BOBBIO. *Vita Columbani*, 1, 19).

[782] Vale ressaltar que esta perspectiva teórica, embora aplicada ao contexto dos budas tibetanos, utilizou referenciais ocidentais como base para a análise dos santos desta religião oriental (SCHAEFFER, Kurtis R. Dying like Milarépa *In*: CUEVAS, Bryan J. & STONE, Jacqueline I (eds). *The Buddhist Dead*: practices, discourses, representations. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, p. 224-225).

[783] GEARY, Patrick J. The saint and the shrine: The pilgrim's goal in the Middle Ages *In*: _____. *Living with the Dead in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 171.

[784] SCHAEFFER, Kurtis R. Dying like Milarépa *In*: CUEVAS, Bryan J. & STONE, Jacqueline I. *The Buddhist Dead*: practices, discourses, representations. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, p. 225; HEFFERNAN, *op. cit.*, p. 16, nota 455.

Sendo assim, é possível identificar a utilização de alguns "textos" como relíquias no culto olafiano, como no outrora citado *Livro vermelho de Derby*. De acordo com o depoimento na última página da obra, "este livro foi usado às vezes com tal reverência em Darbyeshire que acreditam que qualquer um que puder jurar mentiras sobre o livro enlouquecerá"[785].

Embora o *Livro vermelho de Derby* não seja exclusivamente um compêndio sobre a vida de santo Óláfr, uma vez que reunia referência a vários santos, o rei e mártir norueguês fazia parte daquele grupo de indivíduos que, por suas virtudes e comportamentos em vida, foram incorporados à comunidade dos santos.

Para os homens de Darbyeshire, os perjuros enlouqueciam pelo contato da mão com as orações dos santos presentes no livro. Graças à proximidade destes indivíduos com Deus, a obra era aparatada pela sacralidade divina. Nesse ínterim, aqueles que entravam em contato com o texto para este fim juravam, de maneira simbólica, diante do próprio Criador.

A utilização de vidas de santos ou objetos santificados (como pães ou queijos benzidos) pelo laicado para casos judiciais ou ordálios parece ter sido comum, ao menos na Inglaterra anglo-saxônica[786]. De maneira geral, o direito canônico reconhece textos escritos por santos como relíquia de segunda ordem, enquanto objetos que tiveram contato com homens e mulheres santificados seriam de terceira ordem[787].

Godefridus J.C. Snoek percebeu que portar uma relíquia, os Evangelhos ou uma cruz aproximava-se do costume de carregar amuletos pagãos. Não era um perigo imaginário, porque as pessoas tendiam a transferir às relíquias o poder do santo que as originou. Desta maneira, o livro do santo era visto como uma fonte do poder divino, e os medievais utilizavam-no como um amuleto textual[788].

---

[785] Cambridge, Corpus Christi College, MS 422 / The Red Book of Darley *In*: *422*: Sources for Medieval History. Lancaster University. Disponível em http://www.lancs.ac.uk/staff/haywardp/hist422/seminars/Corpus422.htm Acesso em 21 mar 12; The Red book of Derby *In*: *The Leofric missal as used in the Cathedral of Exeter during the episcopate of its first bishop, A.D. 1050-1072*. Edição, Introdução e Notas por F. E. Warren. Oxford: Clarendon Press, 1883, p. 271-275.

[786] NILES, John D. Trial by ordeal in Anglo-Saxon England: what's the problem with barley *In*: BAXTER, Stephen David, KARKOV, Catherine E. & NELSON, Janet L. (eds.). *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald*. Farham: Ashgate, 2009, p. 369-282.

[787] DOODLEY, Eugene A. *Church Law on Sacred Relics*. Canon Law Studies, nr. 70. Washington: Catholic University Press of America, 1931, p. 4.

[788] SNOEK, Godefridus J. C. Use on journeys *In*: _____. *Medieval piety from relics to the Eucharist*: a process of mutual interaction. Leiden: Brill, 1995, p. 88-89; SKEMER, *op. cit.*, p. 50, nota 84.

Ademais, certos homens adotavam *amuletos textuais* mais práticos e portáteis, como pequenas gravações em madeira, *vellum*, pedra, ferro, ossos, ou outros materiais que permitem gravações. A opinião negativa dos teólogos medievais quanto ao uso destes recursos protetores não impediu que eles fossem muito empregados naquele tempo[789].

A influência dos clérigos ingleses na fase de cristianização da Noruega pode ter auxiliado a difusão destes objetos e gravações. Para Poole, "English preachers had been devoting considerable attention to educating the laity at all levels of society". Esta "democratização" religiosa facilitou inclusive o desenvolvimento da literatura religiosa vernacular na Inglaterra[790].

Parece verossímil que tais preceitos fossem seguidos também no reino vizinho, e a gravação de frações de preces, nomes santos e solicitações de amparo divino fizesse parte do cotidiano religioso da Noruega.

Neste quesito, os arqueólogos conseguiram identificar alguns indícios vinculados a Óláfr usados para cura ou proteção. Uma cruz de bronze encontrada em Bru, na Noruega, demonstra em letras romanas e talvez em abreviações rúnicas as seguintes palavras: *Athanatos* ("Imortal"), *crux* ("cruz"), *Domini* (?) ("... do Senhor"), *serpens* ("serpente"), *aries* ("carneiro"), *leo* ("leão"), *vermis* ("verme"), *Arretôn* ("Aquele que não se deve pronunciar"), *Olauus* ("Olavo"), além de símbolos animais que representam fragmentos de um hino medieval, *Alma chorus Domini* ("Querido coro do Senhor")[791].

O cântico em questão foi gravado em vários amuletos rúnicos e seu uso não foi casual: ele foi incorporado ao ofício norueguês no século XII e era bastante popular na literatura e epigrafia norueguesa e islandesa. Segundo a *Sverris saga* do *Flateyjarbók* (GkS 1005 fol., c.1390), o rei Sverre cantou o *Alma Chorus* durante a *Batalha de Nordnes* (c.1181), um dos conflitos abertos entre este monarca e Magnús Erlingsson[792].

Certos objetos portáveis eram gravados pelos fieis para obter a proteção do santo norueguês. Uma inscrição bilíngue de Bergen registrou que "Ari á. Sancti Óláfr..." ("Ari

---

[789] SKEMER, *op. cit.,* p. 3, nota 84.
[790] POOLE, Russell. Cyningas sigefæste þurh God: contributions from Anglo-Saxon England to Early Advocacy for Óláfr Haraldsson *In*: FOX, Michael & SHARMA, Manish (eds.). *Old English Literature and the Old Testament*. Toronto: Toronto University Press, 2012, p. 266-268.
[791] MacLEOD, Mindy & MEES, Bernard. Christian amulets *In*: _____. *Runic Amulets and magic objects*. Woodbridge: Boydell Press, 2006, p. 190.
[792] *Sverris saga*, 56.

possui (?) de santo Óláfr")[793]. A menção é dúbia e permite múltiplas interpretações: o fiel disporia de uma relíquia ou até mesmo da benção olafiana?

Parece verossímil que os gravadores destas runas esperassem alguma ajuda a partir da invocação do santo norueguês. Neste ínterim, um objeto semelhante encontrado na catedral de Trondheim expõe que "Guð ok hinn helgi Ólafr konungr hjalpi þeim manni, er þessar rúnar reist með sínu heilagu árnaðarorði" ("Possa Deus e santo Óláfr com suas santas intercessões ajudar o homem que gravou estas runas")[794].

De fato, o ato de evocar o nome do rei-mártir era um chamado para a santidade divina. Conforme uma vareta de Bergen gravada em runas, um devoto apelou assim: "Michel (?), Pedro, João, André, Laurêncio, Tomás, Oláfr, Clemente, Nicolau. Que todos os homens santos possam proteger-me de dia e de noite, minha vida (*i.e.*, corpo) e alma. Que Deus possa ver-me e abençoar-me"[795].

Uma narrativa "oficial" e mais precisa sobre a tradição santoral olafiana foi relatada na *Morkinskinna* (c.1220) acerca da declamação do *Geisli* por Einar Skúlason na arquidiocese de Niðaróss. Conforme o texto,

> Einarr Skúlason estava na companhia dos irmãos Sigurðr e Eysteinn, e o rei Eysteinn era um grande amigo dele. Eysteinn pediu que ele compusesse um poema em honra de santo Óláfr, e ele assim o fez. Ele apresentou-o no Norte, em Þrandheimr, nos verdadeiros confins da Igreja de Cristo, **e o ato foi acompanhado por grandes milagres. Uma doce fragrância preencheu a Igreja, e as pessoas disseram que aquilo foi uma constatação de que o próprio rei [Óláfr] pensou bem daquele poema**[796].

O depoimento não deixa dúvidas que a proclamação do poema provocou manifestações miraculosas de grande porte. O rei-mártir, a partir da presença de seu corpo no local, pode ouvir e constatar a qualidade do material relatado. A afirmação "*segia men*" ("homens disseram") após a propalação do doce perfume confirma a crença no poder daqueles versos rimados.

Sendo assim, onde quer que a narrativa fosse proferida daquela maneira, o santo rei, a partir de sua aprovação prévia, se faria presente. Esta é uma possível razão para

---

[793] MacLEOD, *op. cit.*, p. 201, nota 791.
[794] N 478 - Nidaros domkirke, Trondheim, Sør-Trøndelag *In*: *Norske runeinnskrifter i nummerrekkefølge*. Disponível em http://www.arild-hauge.com/innskrifter-etter_nummer.htm Acesso em 14 mai 12.
[795] Mikael(?), Pétr, Jóhannes, Andrés, Lafrans, Tomas, Ólafr, Klemet, Nikulás. Allir helgir menn, gæti mín nótt ok dag, lífs míns ok sálu. Guð sé mik ok signi (MacLEOD, Mindy & MEES, Bernard. Christian amulets *In*: _____. *Runic Amulets and magic objects*. Woodbridge: Boydell Press, 2006, p. 207).
[796] Einar S. s. var meþ þeim brøðom S. oc Eysteini. Oc var Eysteinn konvngr mikkil vin hans. oc Eysteinn konvngr bað han til at yrkia Olafs drapo. oc hann orti. oc førþi norþr iþrandheime iKristz kirkio **sialfri ov varþ þat með miclom iartegnom. oc kom dyrlingr ilmr ikirkiona. oc þat segia men at þer aminingar vrþo af konvngiom sialfum. at honom virþiz vel qveþit** (*Morkinskinna*, 97, Ms. GKS 1009. O grifo é meu).

que a composição fosse preservada apesar de muitas outras narrativas do santo norueguês.

Os indícios apresentados, embora fragmentários, diferenciados no uso cotidiano, em sua origem e criação, demonstram que tanto a aristocracia letrada quanto homens comuns acreditavam que o nome de Óláfr ou que as palavras aprovadas por ele rendiam curas, bençãos e a proteção divina.

Vale ressaltar que muitos amuletos cristãos encontrados são identificáveis apenas pelos formatos (cruzes) e datas, e o mau estado de conservação e a redação dos textos mostra-se ilegível. Porém, a falta de compreensão também pode indicar que o gravador não compreendia o que estava sendo escrito (latim ou em outra língua). Outrossim, a gravação sem sentido ou pseudo-escrita pode sugerir uma tentativa de ocupar o demônio, e assim desabilitar seus intentos[797].

Portanto, a liturgia e a *biografia sagrada* deste santo fomentaram a transformação do texto em relíquia, e manifestavam a presença olafiana na ausência do corpo do santo. Seu nome foi incluído na lista de nomes santos, e invocá-lo era uma forma de se precaver do mal. Sendo assim, amuletos com gravações devem ter sido usado para proteger os devotos e fieis de santo Óláfr, materializando trechos de orações e preces, transformando estes objetos em relíquias textuais.

***

No bojo da questão, é preciso sugerir quais eram os parâmetros de *conversão* e *cristianização* daquele tempo, aspectos cruciais para determinar a recepção da *biografia sagrada*. Eu percebi que a utilização destes termos é empregada com frequência pelos antropólogos e historiadores, embora raramente seja conceituada ou tal empreendimento deixe muito a desejar.

Langer, por exemplo, definiu estas noções em nota:

> Aqui diferenciamos *conversão* (que implica uma metanóia completa e absoluta, com o abandono radical de todas as crenças anteriores) e *cristianização* (que é menos enfático e pode ser apenas a sobreposição híbrida ou não de uma religião sobre outra)[798].

[797] MacLEOD & MEES, *op. cit.*, p. 194, nota 791.
[798] LANGER, Johnni. A Cristianização da Escandinávia nas sagas Islandesas In: CAMPOS, Luciana & LANGER, Johnni (orgs.). *A religiosidade dos celtas e dos germanos*. São Luís: UFMA, 2010, p. 143.

Porém, o segundo termo deve ser relativizado para além de seu uso corriqueiro, i.e., "a rejeição de uma tradição religiosa a favor de outra"[799]. Ao utilizar o termo *conversão* para descrever uma gama de experiências religiosas, ocorre uma simplificação demasiada de seu significado. É impossível, ao comparar dois casos, que as experiências de Paulo de Tarso e de Constantino fossem idênticas, embora o termo empregado para descrevê-las seja o mesmo[800].

De maneira geral, a noção de *conversão* tem sido empregada ora para ilustrar situações que abarcam apenas um indivíduo, ora circunstâncias que envolvem grupos. Nesse ínterim, James Muldon empregou o termo *conversão* (*conversion*) para ilustrar os casos de Paulo de Tarso e Constantino, e *conversão comunal* ou *conversão popular* (*communal conversion*) para o mesmo fenômeno expresso em grupos[801].

Karl Morrison considerou a palavra *conversão* como uma metáfora, vide a obscuridade e a incomunicabilidade da experiência conhecida metaforicamente como conversão. Sendo assim, a evidência histórica escrita é apenas uma "ficção poética" do fenômeno religioso. Embora a *conversão* seja uma experiência individual, ela é reconhecida e tem significado apenas como um artefato histórico, produzido a partir de vários estágios de transmissão e do contexto das sociedades e das tradições as quais está inserida[802].

Paralelamente, Lewis Rambo considerou que a conversão apresenta padrões gerais, apesar das experiências individuais e coletivas diversas e dos modos de interação diferenciados. Este erudito defendeu que "a experiência humana é, por definição, moldada pelo *milieu*; há uma dialética constante entre a experiência humana e o ambiente da pessoa"[803].

Por outro lado, os estudos mais recentes têm demonstrado os múltiplos significados da *conversão* e a natureza negociada do compromisso com a Cristandade[804]. "Na mesma medida, a definição moderna de Cristandade para o período

---

[799] MULDON, James. Introduction: the conversion of Europe *In*: _____ (ed.). *Varieties of religious conversions in the Middle Ages*. Gainesville: University Press of Florida, 1997, p. 1.
[800] *Ibid*., p. 1-2.
[801] *Ibid.*, p. 2-4.
[802] MORRISON, Karl F. Perspectives from a Historian's Desk *In*: _____. *Understanding Conversion*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1992, p. 1-5.
[803] RAMBO, Lewis. Conclusion *In*: _____. *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press, 1993, p. 170-171.
[804] BEREND, Nóra. Introduction *In*: _____. *Christianization and the Rise of Christian Monarchy*: Scandinavia, Central Europe and Rus', c. 900-1200. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 4.

sob investigação precisa estar baseado na compreensão medieval do que constituía um cristão, para evitar o anacronismo"[805].

Destarte, estas questões rememoram o debate dos anos oitenta entre John Van Engen e Jean-Claude Schmitt acerca da Idade Média Cristã. Em suma, o primeiro defendia contestou vigorosamente a "lenda da Idade Média Cristã", e sugeriu que a sociedade medieval era composta por uma minúscula elite clerical e uma massa de pessoas que viviam na cultura folclórica, como observado por antropólogos nos países subdesenvolvidos em nosso tempo[806].

Van Egen, por outro lado, rejeitou a concepção da Idade Média em duas culturas distintas, i.e., uma clerical e letrada, outra oral e costumeira. Ele afirmou que a maioria absoluta dos homens comuns no medievo não tinha acesso direto as normas escritas da cultura cristã. Assim, a verdadeira questão repousava no grau de Cristianismo frente à cultura oral nos rituais, na arte, na literatura e na cosmologia[807].

A divergência entre os dois é fruto não só das diferenças teórico-metodológicas entre as escolas francesa e americana, mas também entre os indícios utilizados: Schmitt deu preferência a evidências da cultura popular, oral e costumeira, enquanto Van Engen debruçou sobre os documentos clericais da cultura escrita.

Vale ressaltar que o americano não rejeitou a importância da cultura popular, mas acredita num amálgama muito profundo entre esta e a prática cristã. O francês, por sua vez, enxergou a cultura popular como uma manifestação de como os rituais cristãos foram secularizados ou ao menos despidos de sua santidade.

Para sistematizar as oposições foi preciso traçar uma separação entre *conversão* e *cristianização*. Ao seguir as tendências supracitadas, é possível observar uma inclinação do primeiro termo para a experiência individual, enquanto o segundo está voltado para a sociedade. Desse modo, Kilbride forjou algumas comparações conforme a tabela a seguir:

---

[805] *Id*.
[806] SCHMITT, Jean-Claude. Religion, folklore and society in the medieval West *In*: LITTLE, Lester. K. & ROSENWEIN, Barbara. (eds.). *Debating the Middle Ages*: Issues and Readings. Malden: Blackwell, 1998, p. 376-387; VAN ENGEN, John. The Christian Middle Ages as an historiographical problem, *The American Historical Review* 91 (3), 1986, p. 519-552.
[807] SCHMITT, *op. cit*., p. 376-387, nota 794; VAN ENGEN, *op. cit.*, p. 519-552, nota 794.

A *Cristianização* preocupa-se com as formas	A *Conversão* ocupa-se da fé
A *Cristianização* é um processo de longa duração	A *Conversão* é um evento singular e único
A *Cristianização* é um fenômeno social	A *Conversão* é um fenômeno individual
Os alvos da *Christianização* são as estruturas de reprodução social, como a família, o Estado, a comunidade local, a prática social	O alvo da *Conversão* é o indivíduo removido ou independente de seu contexto social
A *Cristianização* está situada numa estrutura de poder e dependência	A *Conversão* é independente ou ao menos isolado das estruturas de poder e dependência
A *Cristianização* é construída antropologicamente	A *Conversão* é construída psicologicamente, não sendo tratada pela Antropologia

Tabela 4: Quadro comparativo entre os conceitos de cristianização e conversão proposto por Kilbride. Nota-se a ênfase do autor repousa no primeiro termo. **Fonte**: Kildare (2000, adaptado).

Um bom parâmetro para entrever a presença e a penetração cristã entre os noruegueses são as inscrições rúnicas, como apresentado até então. Uma porção considerável destes indícios citam personagens cristãos, como uma das runas encontradas na Igreja de Oddernes, em Kristiansand (Sul da Noruega): "Eyvindr, afilhado de Óláfr, o santo, ergueu esta igreja em seu óðal" ("Eyvindr gerði kirkju þessa, goðsonr Óláfs hins hala, á óðali sínu")[808].

A inscrição foi gravada entre 1030-1050, e serviu para ligar ainda mais o santo com Eyvindr Urarhon, um magnata de Agder e homem do rei. Ademais, este tipo de inscrição era uma forma de demarcar os direitos de certa família ou indivíduo sobre determinado quinhão de terras[809]. Curiosamente o santo régio foi evocado como principal identificador de Eyvindr, o que provavelmente afastou qualquer questionamento quanto ao proprietário do *óðal*.

O registro ressaltou um caso de piedade (a construção da Igreja e a referência ao santo) ligado à propriedade da terra[810]. Todavia, é um indício raro, único no caso olafiano. A maioria dos indícios rúnicos sobre o santo são *amuletos textuais*, apresentados outrora.

Outro problema sobre estes registros, além da *conversão* e a *cristianização*, é a distinção entre *religião* e *magia*. A *religião* expressa uma dependência humana do divino, enquanto o crente em *magia* age independente da deidade ou exerce influência sobre esta (coerção) para obter seus desejos[811]. Nesse contexto, as conversões para o

[808] N 210 (N210) – Oddernes *In*: Runic Dictionary. Disponível em http://abdn.ac.uk/skaldic/db.php?if=runic&table=mss&id=19938 Acesso em 11 dez 12.
[809] SPURKLAND, Terje. Viking Age Scriptions *In*: _____. *Norwegian Runes And Runic Inscriptions*. Woodbridge: Boydell, 2005, p. 114-115.
[810] LAGER, Linn. Runestones and the conversion of Sweden *In*: CARVER, Martin (ed.). *The Cross goes North*: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300. York: York Medieval Press, 2003, p. 497-507.
[811] SPURKLAND, Terje. How Christian Were the Norwegians in the High Middle Ages? The Runic Evidence *In*: JESCH, Judith & ZILMER, Kristel (eds.). *Epigraphic Literacy and Christian identity*.

Cristianismo, da Antiguidade Tardia até as atividades missionárias coevas, tem demonstrado que, na visão dos conversos, eles recebiam não apenas a salvação, mas também uma nova e mais poderosa mágica[812].

De fato, a distinção entre religião como ritual e religião como crença é complexa no caso das inscrições rúnicas. Salvo alguns indícios, como indicar qual registro era uma expressão genuína de crença e devoção ou então uma intenção coertiva?

A questão torna-se ainda mais problemática ao rememorar o *Galdrabók* (c.1600)[813], que contém feitiços cantados da tradição nórdica:

> Escreve estes versos numa pele de bezerro branco com seu próprio sangue. Tire o sangue de sua coxa e diga: Eu escrevi você, oito runas *àss*, nove runas *nauð*, trezes runas *þurs* - que aflijas teu vente com fezes negras e gás, e tudo isto aflijas teu ventre com muita flatulência. Que esta runa te derrube de teu lugar e queime tuas entranhas. Que tua flatulência nunca seja interrompida, nem de dia ou de noite. Tu serás tão fraco quanto o espírito Loki, que está ligado a todos os deuses. Em teus poderosos nomes: Senhor, Deus, Espírito, Criador, Óðinn, Þórr, Salvador, Frey, Freyja, Oper, Satan, Beelzebub, auxiliadores, poderoso deus, protegidos com os guias de Oteos, Mors, Notke, Vitale[814].

Neste excerto, o autor grava com o próprio sangue a pele de carneiro, costume que encontra paralelo em outros indícios daquele tempo[815]. A escrita com sangue para práticas mágicas não era uma exclusividade da Escandinávia. O intuito deste tipo de ritual envolvia os sigilos ao escrever com sangue humano. De fato, a palavra inglesa *bless* ("abençoar"), do Inglês antigo *blēdsjan*, originalmente significava "causar

---

Turnhout: Brepols, 2012, p. 198.

[812] THOMAS, Keith. The magic of the Medieval Church *In*: _____. *Religion and the Decline of Magic*: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England. London: 1971, p. 25.

[813] O ***Galdrabók*** (*Livro de Galdrar*, c.1600) é um manual de feitiços islandês composto na era moderna, mas que remonta práticas antiquíssimas. Ele está disponível no manuscrito *Svartkonstboken* (Riksantikvarieämbetet), disposto em 32 fólios. O *Galdrabók* dispõe de 47 (quarenta e sete) sortilégios de natureza diversa, como a proteção individual, a revelação de ladrões, propiciar nascimentos, interromper sangramentos, etc. Apesar de ter sido composto na Islândia, o *galdr* também era conhecido também neste reino, vide a proibição da prática na *Gulaþinglogen*, 28 (Svartkonstbok från Island *In*: *Riksantikvarieämbetet* Disponível em http://katalog1974.raa.se Acesso em 11 dez 12).

[814] *Svartkonstbok från Island*, fol. 28r-29v. As runas gravadas no feitiço são ᚨ ou "àss" (deus ou estuário), ᚾ ou "*nauð*" (necessidade, angústia) e ᚦ ou "*þurs*" (gigante)(àss, nauð e þurs *In*: *An English Dictionary of Runic Inscription in the Younger Futhark* Disponível em runicdictionary.nottingham.ac.uk Acesso 12 dez 12).

[815] Na *Guðrúnarkviða hin forna* (*Antigo encômio de Guðrún*, c.1000) est. 23, Grimhild, mãe de Guðrún, grava um chifre com runas avermelhadas para a filha. A bebida transformou-se numa poção do esquecimento. A *Egils saga*, 44, por sua vez, legou um depoimento sobre a tentativa de envenenamento de Egil por parte do rei Eiríkr e da rainha Gunnhild. Antes de tomar o corno, o herói islandês gravou runas com o próprio sangue no recipiente, que se partiu em pedaços.

sangramento" ou "ensanguentar", assim como o termo *blóta* em Nórdico antigo, que significava "sacrificar"[816].

Naquele tempo havia diversos tipos de runas, como *aldr-rúnar* (runas da vida), *gaman-rúnar* (runas de dádivas), *biarg-rúnar* (runas de nascimento), *sig-rúnar* (runas de vitórias) e *öl-rúnar* (runas para bebidas). Como é possível notar, o uso era bastante amplo, e ainda pode incluir runas de maldição[817], como no caso das fezes e flatulência citado.

A repetição das runas (*àss*, *nauð*, *þurs*) era comum neste tipo de prática e estava diretamente envolvida com o sucesso do procedimento. O sangue era um provável elo místico entre aquele que pronunciava o encantamento e as runas gravadas, o que possivelmente direcionava as intenções do sortilégio. Não se tratava, no entanto, de uma transmissão simpatética das vontades humanas para uma pequena tábua ou osso. O ato de gravar as runas fornecia uma força especial para a fórmula, o que convertia o encantamento do status efêmero para uma condição permanente e concreta[818].

Ainda mais impressionante foi a conjunção de Deus, Satã, Belzebu, além dos deuses nórdicos, desde os mais conhecidos até a prováveis deidades locais ou ancestrais. Com efeito, os *galdraboekr* (*livros de galdrar*) faziam parte da tradição medieval islandesa de tal maneira que eles foram citados nos estatutos da Igreja e em outros escritos eclesiásticos, além de despontar também numa curiosa narrativa do século XIV: um estudante da escola catedral leu um livro dessa natureza pertencente ao bispo Jón Halldórsson (c.1275-1339) de Skálholt, o que provocou uma forte tempestade. Para corrigir o erro do discente, Jón leu outro capítulo, o que interrompeu o temporal[819].

Assim, o contexto social daquele tempo lança o historiador num ambiente de profundo sincretismo religioso. O que os escandinavos daquele tempo preocupavam-se quanto à mágica, fosse para eles com elementos cristãos ou pagãos, era a eficácia. Os posicionamentos apontados outrora são muitas vezes radicais e extrapolam condições mínimas da vida humana, como a conversão do indivíduo para além do contexto social.

---

[816] MacLEOD & MESS, *op. cit.*, p. 235, nota 791.
[817] TALLEY, Jeannine E. Runes, Mandrakes, and Gallows *In*: LARSON, Gerald James (ed.). *Myth in Indo-European Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1974, p. 159-160.
[818] ROBERTSON, David. Magical medicine in Viking Scandinavia, *Medical History* 20 (3), 1976, p. 320.
[819] MITCHELL, Stephen. Learning Magic in the Sagas *In*: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (eds.). *Old Norse Myths, Literature and Society*: Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2-7 July 2000, University of Sydney. Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000, p. 336-337.

A meu ver, havia naquela época dois pólos religiosos, assim como no caso da sacralidade régia. Os posicionamentos individuais transitavam de maneira não-ortodoxa entre eles, apesar das campanhas da Igreja pare regular a fé. Nesses termos[820], aos olhos dos noruegueses de outrora,

> A Igreja medieval dispunha-se como um vasto reservatório de poder mágico, capaz de ser explorado por uma variedade de propósitos seculares. Quase qualquer objeto associado com o ritual eclesiástico poderia assumir uma aura especial para os olhos do povo[821].

Provavelmente a recepção da *biografia sagrada* de santo Óláfr foi auxiliada por estes "emprestimos culturais", o que não representa a continuação do paganismo ou a vitória definitiva da fé cristã, mas o ajuste de antigos costumes a novas condições e novos *frameworks* interpretativos[822]. A imagem santoral olafiana transitava entre estes pólos de explicação de maneira mais ou menos fluida, embora regidas por algumas tendências.

Dessa maneira, o indício "possa Deus e o santo rei Óláfr, com suas santas intercessões, ajudar o homem que gravou estas runas" aponta para a piedade cristã genuína do fiel,[823] enquanto "esta igreja é dedicada a santo Óláfr, o rei"[824] pode flutuar entre a devoção e uma tentativa de obter uma graça de forma mais pragmática, a partir de uma negociação com o santo.

Por fim, a inscrição "Þórir gravou estas runas na véspera da festa de Ólafr, quando outrora ele [Þórir] viajou para cá. As *norns* fazem tanto o bem quando o mal, grande trabalho [ilegível] elas criaram para mim"[825] encontra-se mais inclinada para o pólo pagão, embora o santo rei e sua festividade fossem o principal motivo para a peregrinação de Þórir. Ironicamente, o devoto manteve a crença nas fiandeiras do

---

[820] MITCHEL, *op. cit.*, p. 42-45, nota 82.
[821] THOMAS, Keith. Religion and the Decline of Magic *In*: HALVERSON, James L (ed.). *Contesting Christendom*: Readings in Medieval Religion and Culture. Plymouth: Rowman & Littlefield, 2008, p. 217.
[822] MITCHEL, *op. cit.*, p. 44, nota 82.
[823] "guþ * ok : hin : hiælgi : olafr : kongr (:) hialpe (:) þæim (:) mane (:) er : þesar : runar : ræist : meþr : sinu : hæilahu : arnaþar:orþe" (N 478 - NIDAROS DOMKIRKE, TRONDHEIM, SØR-TRØNDELAG *In*: Samnordisk runtextdatabas. Disponível em www.nordiska.uu.se Acesso em 05 jan 13).
[824] "÷ þæsse : kirka : æ=r (:) uig=d (:) sa(k)=t(s) (:) (o)l(a)=u(e) (:) ko(n)o=g(e)" (N 172 - NESLAND KIRKE, NESLAND KOMMUNE, TELEMARK *In*: Samnordisk runtextdatabas. Disponível em www.nordiska.uu.se Acesso em 05 jan 13).
[825] "þo=rir * ræist * runa=r * þessa=r * þan * olaus*mess*o=æpþa=n ¶ ...r han * fo=r * he=r um ¶ ÷ bæþe= =ge=rþo= =no=(r)ne=r * uæl * o=k * il=la * mikla * møþe ¶ g skapaþu * þær mer" (N 351 - BORGUND KIRKE, BORGUND KOMMUNE, SOGN OG FJORDANE *In*: Samnordisk runtextdatabas. Disponível em www.nordiska.uu.se Acesso em 05 jan 13).

destino, apesar de todos os esforços do santo norueguês para extirpar os elementos pagãos entre seu povo.

A legitimação da versão oficial em oposição à tradição oral

Pouco tempo após a composição do *Geisli*, a *Passio Olaui* "cristalizou" os milagres olafianos referendados pela Igreja. Apesar do pequeno intervalo entre os dois indícios, foi possível identificar convergências e divergências entre os milagres e os temas adotados pelos dois autores.

Para tanto, recobrarei algumas narrativas já abordadas sucintamente. A *Érfidrapa Óláfs helga* de Sighvatr Þórðarson atestou o eclipse logo após a morte do rei, sinal da injustiça cometida contra o monarca norueguês. Este milagre também lembrado no *Geisli*, mas esquecido na *Passio Olaui*.

A diferença temporal simbólica entre as duas últimas fontes sugere que a narrativa do fenômeno astral era conhecida, embora não fosse considerada relevante para o autor da vida e milagres do santo de Niðaróss. O "apagar do Sol", crucial na primeira fase e vinculado à tradição anglo-saxônica da morte injusta de um rei/nobre mártir, foi provavelmente ofuscado por novos modelos e influências de santidade no século seguinte.

Outrossim, na *Glælognskviða* de Þórarinn *Loftunga*, o corpo de Óláfr manteve seu vigor, os cabelos e unhas do rei-mártir continuavam a crescer após a sua morte. Além disso, vários cegos dirigiam-se ao santuário de Niðaróss em busca da cura, e sinos tocavam sozinhos. Até então estas eram as evidências da santidade olafiana.

Destas afirmações, o milagre da cura dos cegos é o único que desponta também na *Passio Olaui* (c. 1170), que ocorreu logo após a morte do rei:

> Portanto, quando o tempo do martírio passou e os ministros reais tinham lavado seu santíssimo corpo em certa casa, o sangue misturado com água se projetou ante a porta, que fluía das feridas do santo mártir.
>
> Certo cego que transitava em frente à casa caiu neste local, que ainda estava molhado, e o sangue infectava a água. Assim que ele colocou seus dedos na água, seus olhos voltaram a enxergar, e as trevas foram removidas pela luz; Ele recebeu a visão de outrora[826].

[826] Euoluto itaque passionais illius tempore, cum in domo quadam sanctissimum corpus eius regales lauissent ministri, proiecta est ante ostium domus aqua mixta sanguine, que de uulneribus martiris beatis defluxerat.
Cecus igitur quidam ante domum candem transiens, prolapsos est in locum, qui adhuc aqua infecta sanguine madebat. Cumque digitos suos madefactos eadem aqua ad oculos suos reduxisset, illico detersa

Como atesta a *Passio Olaui*, a primeira cura promovida por Óláfr nas fontes santorais ocorreu de maneira acidental. Diferente do milagre cristológico na cura da mulher com fluxo de sangue[827], o cego não tinha intenção de ser curado. A fonte nos informa que o homem curado buscou a origem do milagre e disseminou a história do milagre promovido pelo rei-mártir[828].

A narrativa expõe que ao invés de vários cegos, apenas um foi curado da cegueira neste momento. É verdade que outros cegos foram curados, assim como indivíduos que sofriam de outros males (aleijados de toda forma, possuídos, epiléticos, etc).

A difusão das curas das vistas por parte de Óláfr pode ter fomentado outros doentes a procurar seu santuário. A demanda dos enfermos cobrou um dom taumatúrgico mais abrangente, que atendesse mais males: a afirmação transicional da *Gesta* de Adam de Bremen e a *Passio Olaui* demonstram que, para além das doenças visuais, o rei-mártir poderia atender qualquer mal que afligisse os devotos.

Outrossim,a *Passio Olaui* também eliminou a narrativa da *Batalha de Hlyrskógsheiðr*, vencida por Magnús, filho de Óláfr, e mencionada por Einarr no *Geisli*. Todavia, o indício santoral mais recente manteve o milagre a favor de Guthormr, sobrinho do rei-mártir.

Diferentemente de Einarr, que compôs o poema a pedido do rei Eysteinn, o autor da vida e milagres de Olavo estava a serviço da Igreja. Sendo assim, o biógrafo se sentiu constrangido a inserir uma intervenção miraculosa direta a favor do rei. Atestar tal questão reforçaria a posição do rei vigente perante o padroeiro da Noruega, o que diminuiria o prestígio eclesiástico.

Em suma, os monarcas noruegueses poderiam usar esta narrativa como uma comprovação de que Óláfr atendia diretamente os pedidos dos reis, além de legitimá-los. Num contexto de conflito entre a monarquia e o clero, reforçar a posição do grupo rival seria uma medida catastrófica.

Todavia, um milagre a favor de um primo na Irlanda não transmitia perigo, pois ele era um parente mais distante e em um território longínquo. Portanto, esta narrativa oferecia pouco risco nos meandros políticos noruegueses da época.

---

caligine iumen pristinum recepit (Ms. C.C.C.C. 209, fol. 61r).
[827] Lc 8:43-48.
[828] Ms. C.C.C.C. 209, fol. 61r.

Quanto à relação entre Óláfr e os sonhos, a menção primeira na *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* não faz jus à atenção dada nas manifestações oníricos do século seguinte. Este rei era presença constante nos sonhos dos noruegueses dispostos na *Passio Olaui*, para curas e livramentos, para alertar e fazer valer sua vontade e justiça.

A "epidemia de sonhos" demonstra uma afirmação do indivíduo perante a sociedade, embora o sonho seja um fenômeno coletivo[829]. Destarte, a penetração das noções de julgamento individual proporcionadas pelo cristianismo alcançou um amplo alcance na *Passio Olaui*, num provável reflexo da introspecção religiosa do povo norueguês daquele tempo, além da recuperação e democratização dos sonhos no século XII[830].

A diferença explícita entre os depoimentos demonstra uma tendência santoral que, se era conhecida por Einarr Skúlason, foi pouco mencionada no *Geisli*. Em contrapartida, o atender das necessidades ao adormecer, frequentemente vinculado às Igrejas, orações e demandas, foi uma provável tentativa de aproximação com o povo por parte dos clérigos.

Este argumento parece mais válido ainda ao recordar que Sverre, candidato opositor a Eysteinn, também reclamava um sonho com o rei-mártir e que era apoiado por este. Sendo assim, não é surpreendente que o biógrafo tardio tenha vinculado os milagres olafianos durante o sono com a devoção sob a égide da Igreja, mantendo a figura dos reis afastada ao máximo[831].

O mesmo argumento pode ser utilizado na questão da cruzada contra os *wends*. No *Geisli*, o tema foi introduzido com a precoce *Batalha de Hlyrskógsheiðr*, como um chamado de longa data para eliminar e converter os infiéis.

---

[829] LE GOFF, *op. cit.*, p. 330, nota 579.

[830] LE GOFF, Jacques. Sonhos *In*: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol.2. Bauru: EDUSC, 2006, p. 521-526.

[831] A questão dos sonhos na Escandinávia durante a Era Viking e o período medieval mereceu pouca atenção dos pesquisadores. O esquecimento é justificado em parte pela profundidade da obra *Dreams in Old Norse Literature and their affinities in folklore* de Georgia Dunham Kelchner (Cambridge: Cambridge University Press, 1935). Um trabalho menor mas mais recente foi realizado por Patrick J. Geary no capítulo *Germanic Tradition and royal ideology in the ninth century: the Visio Karoli Magni* da obra *Living with the dead in the Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 49-69). Outra iniciativa deste quinhão histórico é o projeto interinstitucional de pesquisa *As Projeções Oníricas na História: Lo Somni de Bernat Metge (1340-1413)*, com base na Universidade Federal do Espírito Santo e organizado pelo Prof. Dr. Ricardo da Costa. O projeto engloba duas pesquisas paralelas sobre o universo escandinavo: 1) *Os sonhos no Norðvegr: do período pagão aos santos cristãos (sécs. X-XII)*, proposto por Renan M. Birro (mestrando pela Universidade Federal Fluminense) e, 2) *Sonhos e visões em Saxo Grammaticus (sécs. XII-XIII)*, aos cuidados do Prof. Ms. André Szczawlinska Muceniecks (doutorando pela Universidade de São Paulo). Para mais informações, ver: www.ricardocosta.com.

Com exceção do papel régio, o tema foi mantido e, *sui generis*, reforçado na *Passio Olaui*, graças às curas e outras intervenções divinas. A querela, de maior interesse para a Igreja, precisava ser mantida, numa rara justaposição do interesse clerical e monárquico.

Ademais, o ideário cruzadístico foi empregado também no aspecto político pouco tempo depois. A terceira instrução dos *Canones Nidrosienses* (c.1160-1170) informa que

> [...] ou se um forte exército pagão entrar no reino, os livres e servos da pátria por lei compelirão para debelá-los [...] Nós desejamos, entretanto, que os bispos, abades e outros clérigos em cada cidade, burgo e vila possa com todos os meios exortar todos, de maneira que lutem virilmente contra os excomungados e pertubadores da paz, lembrando-os ao mesmo tempo que se eles morrerem fielmente pela defesa da paz e pela salvação da pátria, eles receberão o reino dos céus[832].

O autor da fonte baseou-se claramente no *Decretum Gratiani* (c.1140), texto canônico legal que contém contribuições patrísticas, decretos conciliares e pronunciamentos dos papas acerca da disciplina da Igreja. Na seção que aborda a *bellum iustum*, Graciano citou uma passagem da carta escrita pelo papa Leo IV (c.853)[833], na qual ele expressa as suas esperanças que qualquer um que morrer lutando contra os inimigos da fé obterá a salvação eterna[834].

Erik Gunnes afirmou que o *Canone Nidrosienses 2* encapsula a cooperação entre a Igreja e a Coroa proposta por Eysteinn Erlendsson, que também foi expressa no *Privilegiebrev*[835]. Neste contexto, uma promessa semelhante foi proposta no *Sínodo de*

---

[832] [...] vel si forte paganus exercitus regnum intraverit, ad quos debellandos liberos et servos patria lex ire compellit [...] Volumus autem, ut episcopi abbates et reliqui sacerdotes per singulas civitates burgos et villas populum sibi commissum modis omnius exhortentur, quatenus contra excommunicatos et turatores pacis viriliter studeant dimicare, eos pariter commonentes, quod si pro defensione pacis et salvatione patrie fideliter morientur, regna celestia consequentur (*Canone Nidrosienses*, 2).

[833] **Leo IV** (790-855, reinado de 847-855) era romano, filho de Radoaldo, eleito de forma unânime para suceder Sérgio II (reinado 844-847). Como a cidade foi atacada por sarracenos pouco antes da indicação, ele foi nomeado sem o consentimento imperial. Leo foi educado em Roma no mosteiro de São Martinho, próximo a São Pedro. Sua conduta pia atrai a atenção de Gregório IV, o que lhe rendeu uma nomeação de subdiácono. Em seguida, ele recebeu o recém-criado cargo de clérigo cardeal na Igreja de Quatuor Coronati por Sérgio II. Uma de suas primeiras medidas após a nomeação papal foi se precaver contra os ataques sarracenos, ao erguer e fortalecer as muralhas de Roma e instalar torres de vigia, além revitalizar a cidade e o porto de Roma. Leo convocou um importante sínodo em Roma (853) para tratar da disciplina eclesiástica e o aprendizado, condenando alguns clérigos (MANN, Horace. Pope St. Leo IV *In*: *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. Disponível em http://www.newadvent.org/cathen/09159a.htm Acesso em 13 jun 12).

[834] CATHOLIC CHURCH. *Corpus iuris canonici*. Vol. 1. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959, p. 889-894.

[835] GUNNES, Erik. Erkebiskop Øystein som lovgiver, *Lumen* (39). København: Katolsk teologisk tidsskrift, 1970, p. 127-149.

Segóvia (c.1166) em Castela[836]. Ao que tudo indica, vários arcebispos e epíscopos autorizavam campanhas militares em troca de recompensas espirituais.

No bojo da questão, a *Privilegiebrev* atesta que Magnús era o único e inconteste rei, e que apenas seus descendentes poderiam herdar o trono norueguês, assim como suas obrigações com a arquidiocese. Os *Canones Nidrosienses*, por sua vez, foram um reforço deste contexto político, uma vez que a causa mútua da Igreja e da monarquia eram consolidadas pelas bençãos divinas e na proteção contra inimigos potenciais[837].

De fato, o clero utilizou o documento de caráter santoral para regular o "rebanho" de diversas maneiras, *i.e.*, manter afastado o contato com as práticas pagãs (como a magia), a má conduta, a exigência da vida virtuosa e em conformidade com a fé cristã e o esforço militar contra os pagãos.

Dentro desta temática, a insistência na questão dos votos para com o santo era um provável problema da época: a *Passio Olaui* atesta que alguns o faziam e depois abandonavam a promessa. Sendo assim, o perjúrio deveria ser punido rigorosamente e aqueles que se atrevessem deveriam temer as consequências.

Os milagres e as intervenções divinas na *biografia sagrada* de santo Óláfr me fizeram refletir e buscar informações sobre as deformações das narrativas dos santos durante o passar do tempo e a taumaturgia régia na Idade Média.

Neste ínterim, Delehaye afirmou em seu estudo clássico sobre os santos que a inteligência popular não era grande e, desta forma, determinados argumentos que promoviam a santificação de homens e mulheres podiam ser replicados com base em outras narrativas populares ou beatas, ou até mesmo sofrer deformações nos processos de apropriação de memória[838].

Apesar de não concordar com a suposta "falta de inteligência" popular exposta pelo bollandista, fruto das considerações de Hume acerca da ascensão do cristianismo em detrimento do paganismo[839], sustento a crença na deformação das narrativas apontadas por este pesquisador.

---

[836] LINEHAN, Peter. The Synod of Segovia (1166), *Bulletin of Medieval Canon Law 10*, Berkeley: Institute of Medieval Canon Law, 1980, p. 31-44; RIST, Rebecca. The Eleventh and Twelfth Century Background *In*: _____. *The Papacy and Crusading in Europe, 1198-1245*. London: Continuum, 2009, p. 25-26.

[837] ANTONSSON, Háki. Some observations on martyrdom in post-conversion Scandinavia In: *Saga-book*. Vol. 28. London: Viking Society for Northern Research/UCL, 2004, p. 79-85. Um estudo mais aprofundado e a tradução comentada da *Privilegiebrev* estão dispostos no capítulo *As caracterizações do sagrado na monarquia norueguesa* (sécs. X-XII), presente nesta dissertação.

[838] DELEHAYE, *op. cit.*, p. 19, nota 431.

[839] BROWN, Peter. The holy and the grave *In*: _____. *The cult of saints: It's rise and function in Latin Christianity*. Chicago: Chicago University Press, 1982, p. 01-22.

Esta alteração devocional levava em conta inúmeros fatores, entre eles as transformações e necessidades por parte dos fieis, as demandas e disputas políticas dentro do próprio clero ou entre este e a monarquia, ou ainda influência dos novos modelos pios e santorais.

As mudanças nas descrições taumatúrgicas e miraculosas de santo Óláfr não devem ser tomadas como uma inconsistência da veneração deste santo. Como afirmou Aviad M. Kleinberg em certa ocasião, "The tacit 'pact' between saint and community had to be constantly renegotiated"[840].

A lida com a tradição santoral olafiana encampava públicos e legados heterogêneos, que deveriam ser atendidos de maneira diferente conforme dois períodos demarcados: a fase de cristianização e a etapa de consolidação da Igreja no reino norueguês.

Portanto, o esforço para recuperar as etapas deste fenômeno religioso oferece uma observação do passado em diversos níveis, desde os extratos sociais, as modificações religiosas conforme a Igreja se tornou mais sólida na Noruega, até as perspectivas de compreensão e emprego do santo em diferentes questões ou contextos.

Sem dúvida, tal empenho favorece sobremaneira a análise e compreensão da afirmação régia e das disputas políticas que envolviam a Noruega durante os séculos XI e XII. Com o decorrer do tempo, a relação entre a igreja e a monarquia tornou-se mais complexas conforme o clero local obteve mais prestígio e pode fazer frente aos interesses nobiliárquicos.

[840] KLEINBERG, Aviad M. Saints and saintly situations *In*: _____. *Prophets in Their Own Country*: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages. Chicago: University of Chicago Press, 1997, p. 6.

Conclusão

> Ele tomou uma esposa muito elegante chamada Asta,
> filha de Gudbrand Cula, que deu à luz Óláfr,
> rei perpétuo da Noruega[841].
> (*Historia Norwegie*, XV)

O papel fulcral de Óláfr para a Cristianização da Noruega é inegável, tanto em vida quanto após a morte. Após cair na *Batalha de Stiklastaðir*, o legado olafiano foi consolidado pelos monarcas seguintes, e seu exemplo e apoio foram reclamados e utilizados com frequência para justificar ações político-religiosas no reino e fora dele.

Assim, o santo de Niðaróss mantinha seu *status* não apenas como padroeiro norueguês, mas também como rei vitalício. O impacto de Óláfr foi tão significativo que os indícios textuais foram forjados de maneira teleológica: o Cristianismo e a unidade da Noruega dependiam do nascimento do filho de Haraldr, e sua permanente supervisão era a liga que garantia a manutenção desses desígnios divinos.

Em certa medida, uma difusa sacralidade régia permeava os eleitos ao trono norueguês, seja por questões inatas relacionadas ao nascimento, ou pela presença do *hamingja*, a "sorte" ou "fortuna" que acompanhava certa linhagem ou soberano. Embora esses aspectos representassem resquícios de crenças pagãs, acredito que Óláfr abarcou parte desse passado: ele transformou-se paulatinamente na própria sorte dos reis seguintes, um lavor possibilitado pelo duplo papel que desempenhava, i.e., de santo padroeiro e de *rex perpetuus*.

Porém, o *Norðvegr*, após anos de relativa paz interna, enfrentou uma grave crise durante o século XII: guerras civis grassaram o reino e ameaçaram um projeto político e literário que começou a ser costurado neste tempo. Candidatos como Magnús Erlingsson e Sverrir Sigurðarson, por sua vez, tentavam atrair homens para sua causa, e lançaram mão do apoio de Óláfr para atingir seus objetivos.

Curiosamente, o termo *rex perpetuus* foi forjado sob a tutela do arcebispo Eysteinn Erlendsson, que apoiava Magnús Erlingsson e suas pretensões ao trono da

[841] Iste duxit uxorem ualde elegantem nomine Asta, filiam Gudbrandi Culu, que sibi peperit Olauum, perpetuum regem Norwegie.

Noruega. Todavia, o apoio olafiano era tão necessário que Sverrir não pode ignorá-lo. Para comprovar a aceitação do antigo monarca, a *Sverris saga* habilmente mencionou a presença deste num sonho do pretendente a rei, o que retomou a questão do *hamingja* (ou *sorte régia*) com novas influências e dentro de um novo contexto social, político e cultural.

Nesse ínterim, Óláfr fez parte da simbologia e dos ritos de aceitação dos novos monarcas, de ações político-legais, dos projetos eclesiásticos e diplomáticos, do cotidiano religioso "oficial" e "popular", entre outros aspectos. A aura olafiana era tão intensa que cobria a cidade de Niðaróss, a capital politico-religiosa do reino, e emanava para as demais regiões da Noruega.

A *biografia sagrada* olafiana, por sua vez, foi construída inicialmente dentro do arquétipo anglo-saxão de rei-mártir graças à colaboração dos clérigos das ilhas britânicas no reino vizinho. No entanto, foram respeitados os anseios da comunidade que circundava o santo defunto, tanto na "especialização" na cura dos cegos, quanto nos acontecimentos naturais e políticos daquela época, como o eclipse e a constante ameaça dinamarquesa.

Este impulso inicial recebeu o apoio dos monarcas subsequentes, sobretudo Magnús, Haraldr e Óláfr, *o quieto* (ou *o gentil*), que enfatizaram a santidade e a devoção olafiana. Eles fomentaram o crescimento do culto e cimentaram as bases para que santo Óláfr fosse usado como um importante aliado durante as guerras civis norueguesas.

Além disso, o trio pode ser considerado fundador do que foi conhecido posteriormente como *Norgesveldet*, condição percebida graças às políticas expansionistas e de fomento da ideia de uma Noruega forte e que liderasse os reinos escandinavos naquele tempo.

Pari passu às guerras civis, a piedade olafiana cresceu vertiginosamente no Atlântico Norte e relativamente em toda Cristandade, como atestam os indícios de diversas origens. O povo norueguês via no antigo monarca um exemplo moral, um regulador, um severo vigia da vontade divina, que estava assentado próximo a Deus. Em certa medida, Óláfr estava tão próximo do Criador que sua figura era justaposta à imagem crística, uma vez que santo de Niðaróss desempenhava as funções do Messias junto aos fieis.

A ação popular, contudo, não era passiva. Aos poucos ela foi capaz de adaptar o culto olafiano para atender novos anseios e demandas. Óláfr, assim, passou a propiciar novos milagres e intervenções, ratificadas, após algumas intervenções, pela Igreja.

Apesar das tentativas de controle clerical, certos formas de devoção não foram mantidas dentro da ortodoxia, como é possível observar em certas relíquias textuais e amuletos.

Os monarcas e nobres, por sua vez, observavam tanto a devoção "oficial" quanto a "popular", para se adequarem as transformações do culto olafiano com o decorrer do tempo. Sem ignorar a devoção genuína, é possível entrever a utilização de Óláfr para justificar intenções políticas, como na ascensão de certos candidatos ao trono da Noruega.

Num plano mais amplo, o padroeiro norueguês foi importante para consolidar a supremacia de seu reino no Atlântico Norte, principalmente sobre sua tradicional inimiga política, a Dinamarca. Os monarcas, com ajuda do clero e, em certa medida, dos fieis, ampliava a área de atuação do rei, o que demonstra novos contornos do território legítimo sob o controle do *Norðvegr*.

Assim, milagres por intervenção olafiana foram realizados em outras regiões, como a Islândia, a Dinamarca e o Báltico. Quanto à última região, Óláfr parece ter fomentado a piedade de fieis noruegueses, ávidos para participar das Cruzadas num contexto próximo, a saber, a Cruzada contra os wends. Esta participação santoral foi muitas vezes ignorada pelos historiadores, assim como a participação da Noruega, relegada ao plano secundário quando comparada aos saxões, aos dinamarqueses e suecos.

Outrossim, a presença de milagres em Bizâncio e nas terras eslavas estendia não só o campo atuação do padroeiro da Noruega, mas também ressaltava a rede de ligações entre homens, reis e nobres com outras regiões. No contexto cruzadístico, a presença de Óláfr era um importante fator na época para catalisar o interesse dos fieis em tornarem-se cruzados.

O advento das cruzadas ainda foi importante no aspecto local. A proteção do soberano garantia a remissão dos pecados de maneira análoga com a defesa dos interesses cristãos na terra santa. Tal esforço reforça ainda mais minhas convicções sobre a intensidade da piedade norueguesa neste contexto, tema pouco abordado e que meria maiores aprofundamentos.

Como dito outrora, a presença do cristianismo e a força do culto olafiano não foram capazes de suprimir as antigas tradições, que despontavam aqui e acolá, além das tentativas da Igreja em cristalizar a *biografia sagrada* do santo. Os monarcas, por outro lado, com necessidades diferenciadas dos demais membros daquela sociedade, ficavam atentos para manterem-se dentro das perpectivas populares e eclesiásticas. Porém,

agiram assim sem submeterem-se de forma cega, pois acrescentaram ou realçaram aspectos que repercutiram nos demais entre a nobreza, o clero e o povo.

Portanto, a vida de Óláfr Haraldsson foi continuamente transformada, readaptada e rememorada por diferentes seguimentos sociais da Noruega. Neste jogo de múltiplos atores, alguns anônimos, outros notórios, o *rex perpetuus* ganhou cada vez mais importância no desenvolvimento político, religioso e cultural do reino.

A vida e o *post mortem* do padroeiro norueguês são uma importante janela para entrever a Cristianização, as transformações na monarquia e na política escandinava, além das formas de devoção no mundo nórdico. A observação das fases iniciais do culto é tão importante quanto o papel olafiano durante o período de consolidação do *Norgesveldet*, notadamente a partir do século XIII, recorte que concentrou muito mais a atenção dos historiadores.

Com a revalorização do passado norueguês a partir do século XIX, Óláfr recuperou paulatinamente seu espaço na história nacional. O epíteto de *rex perpetuus* passou a ser relembrado e lentamente as peregrinações e o culto olafiano foram reestabelecidos. Acima de tudo, Óláfr contribuiu sobremaneira na Cristianização e na consolidação da monarquia, atuações que marcaram a identidade norueguesa frente às nações vizinhas, lembranças importantes na difícil tarefa de emancipação do reino nos séculos XIX e XX, além da ocupação nazista na década de 40.

Ele transformou-se num elemento tradicional da história norueguesa, e as marcas culturais deixadas por este monarca são indeléveis, como nos provérbios “não se surpreenda se os vales confrontarem a montanha” (*Orkneyinga saga*, 18) ou “cada um tem um amigo entre seus inimigos” (*Óláfs saga helga*, 132). Assim, mesmo após tantos séculos, sua memória permaneceu ligada à História do *Norðvegr* como eterno rei e protetor da terra de seus ancestrais.

Referências

Fontes

Abrenuntiatio Diaboli.
Acta Sanctorum in Selio.
ADAMUS BREMENSIS. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum.*
Additional MS 28188.
AM 75 a fol.
AMMIANUS MARCELLINUS. *Rerum Gestarum libri qui supersunt*.
AUGUSTINUS. *Sermo CLIX* 1, PL 38, 868.
AVITUS. *Epistola XXXXVI.*
BEDA. *Historiam Ecclesiasticam Gentis Anglorum*.
BERNARDI CLARAEVALLENSIS. *EPISTOLA CDLVII*. AD UNIVERSOS FIDELES. De expeditione in terram sanctam. Festum SS. Petri et Pauli quo apud Magdeburgum conveniant, designat.
Canone Nidrosienses.
CASSIODORUS. *Variae*.
CICERO. *De inventione.*
Codex Vitellius E XIII.
Crônica Anglo-Saxônica, Ms. C e E.
Egils saga.
Eiríksmál.
EINARR SKÚLASON. *Geisli*.
ENNODIUS, *Vita Epifani*.
Érfidrapa Óláfs Helga.
Eyrbyggja saga.
Fagrskinna.
GREGORIUS TURONENSIS. *Historiarum*.
GREGORIUS TURONENSIS. *Vitae Patrum*.
Gylfaginning.
Gulaþinglogen.
Hákonar Saga Aðalsteinsfóstra.
Hálfs saga og hálfsrekka.
Hallfreðar saga vandræðaskáld.
HALLFREÐR ÓTTARSON VANDRÆÐASKÁLD. *Erfidrápa Óláfs Tryggvasonar*.
HALLFREÐR ÓTTARSON VANDRÆÐASKÁLD. *Hákonardrápa*.
HALLFREÐR ÓTTARSON VANDRÆÐASKÁLD. *Lausavísur*.
Haraldar saga Hárfagra.
Haraldar saga hárfagra.
Haralds saga Gráfeldar.
Haralds saga hins hárfagra.
Haralds saga Sigurðarsonar.
Haralds Saga Sigurðarsonar.
Hirdskraa.
Historia Coenobii Abendoniensis.
Historia Norwegie.
HYDATIUS. *Hydatii Episcopi Chronicon*.
IORDANES. *De origine actibusque Getarum*.
JONAS DE BOBBIO. *Vita Columbani*.
Konungabalken.

Leofric Collectar.
Ms. Cambrai nr. 679.
Ms. Corpus Christi College Oxford (CCCC) nr. 209.
Ms. Corpus Christi College Oxford (CCCC) nr. 422.
Ms. Cotton Vitellius A.vii.
Ms. Harley nr. 2961.
NIKETAS CHRONIATES. *Nicetae Choniatae Historia*.
Ólafs saga Tryggvasonar.
PAULUS DIACONUS. *Historia Langobardorum*.
Privilegiebrev.
PROCOPIUS, *De bello Ghotico*.
PROCOPIUS. *De bello Vandalum*.
PSEUDO-CICERO. *Rhetorica ad Herennium*.
ROGERI DE HOVEDEN. *Annalium pars posterior*.
S. BERNARDI ABBATIS. *De laude novae militiae ad Milites Templi liber*.
Saga Óláfs kyrra.
SAXO GRAMMATICUS. *Gesta Danorum*.
SIGHVATR ÞÓRÐARSON. *Austfararvísur*.
SIGHVATR ÞÓRÐARSON. *Bersöglisvísur*.
SIGHVATR ÞÓRÐARSON. *Bersöglisvísur*.
SIGHVATR ÞÓRÐARSON. *Érfidrapa Óláfs helga*.
Skáldskaparmál.
STEINN HERDISARSON. *Óláfsdrápa*.
Sverris saga.
TACITUS, *Germania*.
THE WANDERER.
THEODORICUS MONACHUS. Historia de Antiquitate Regum Norwagiensium..
THIETMARI MERSEBURGENSIS, *Chronicon*.
ÞJÓÐOLFR ARNÓRSSON. *Runhent*.
ÞJÓÐÓLFR ÓR HVINI. *Ynglingatal*.
ÞÓRARINN LOFTUNGA. *Glælognskviða*.
ÞÓRIR MUNKR. Historia *de Antiquitate Regum Norwagiensium*.
Vita Aeduuardi Regis qui apud Westmonasterium requiescit.
Vita Anskarii.
WILLIAM DE JUMIÈRES. *Gesta Normannorum Ducum*.
НОВГОРОДСКАЯ ПЕРВАЯ ЛЕТОПИСЬ.
Ynglinga saga.
Svartkonstbok från Island.
N 210 (N210) – ODDERNES.
N 478 - NIDAROS DOMKIRKE, TRONDHEIM, SØR-TRØNDELAG.
N 172 - NESLAND KIRKE, NESLAND KOMMUNE, TELEMARK.
N 351 - BORGUND KIRKE, BORGUND KOMMUNE, SOGN OG FJORDANE.

Bibliografia

A HISTORY OF NORWAY AND THE PASSION AND MIRACLES OF THE BLESSED ÓLÁFR. Traduzido e comentado por D. e I. Devra Kunin. Editado por Carl Phelpstead. Text Series XIII. London: Viking Society for Northern Research, 2001, p. ix-x.

ABRAM, Christopher. Myths in the Viking Age: Norway, Iceland and Beyond, c. 850-950 *In*: _____. *Myths of the Pagan North*. New York: Continuum International Publishing Book, 2011, p.101.

ABRAM, Christopher. Myths in the Viking Age: Norway, Iceland and Beyond, c. 850-950 *In*: _____. *Myths of the Pagan North*. New York: Continuum International Publishing Book, 2011, p. 100-101.

ABRAM, Christopher. Pagan myths under conversion *In*: _____. *Myths of the Pagan North*: The gods of the Norsemen. London: Continuum International Publishing Group, 2011, p. 174-176.

Adrian IV *In*: BUNSON, Matthew. *OSV's Encyclopedia of Catholic History*. Indiana: Our Sunday Visitor Publishing, 2004, p. 47.

ÆLFRED THE GREAT. *The Anglo-Saxon version from the historian Orosius*. By Ælfred the Great. Londres: W. Bowyer & J. Nichols, 1773, p. 13-16.

AGRIMI, Jole & CRISCIANI, Chiara. Charity and aid in Medieval Christian Civilization *In*: GRMEK, Mirko D. (ed.). *Western Medical Thought from Antiquity to the Middle Ages*. Harvard: Harvard University Press, 1993, p. 184-187.

ALTHOFF, Gerd. (Royal) Favor: A central concept in Early Medieval Hierarchical Relation *In*: JUSSEN, Bernhard. *Ordering medieval society*: perspectives on intellectual and practical modes of shaping social relations. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001, p. 254

ANDERSON, Rasmus B. The Flatey book manuscripts *In*: *THE FLATEY BOOK*. Norræna Society: London, 1908. Disponível em www.northvegr.org Acesso em 15 dez 11.

ANDERSSON, Hans. Urbanisation *In*: HELLE, Knut (Org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 325-326.

ANDERSSON, Theodore Murdock. Introduction *In*: _____. *The growth of medieval icelandic sagas (1180-1280)*. Cornell: Cornell University Press, 2006, p. 1-19.

ANTONSSON, Háki. Some observations on martyrdom in post-conversion Scandinavia *In*: *Saga-book*. Vol. 28. London: Viking Society for Northern Research/UCL, 2004, p. 79-85.

ANTONSSON, Haki. *St. Magnús of Orkney*: a Scandinavian martyr-cult in context. London: Brill, 2007.

ANTONSSON, Haki. The early cult of saints in Scandinavia and the conversion: a comparative perspective *In*: ANTONSSON, Haki & GARIPZANOV, Ildar H. (eds.). *Saints and their lives on the periphery*: veneration of saints in Scandinavia and Eastern Europe (c.1000-1200). Turhhout: Brepols, 2011, p. 21.

ANTONSSON, Háki. The popular context *In*: _____. *St. Magnús of Orkney*: a Scandinavian martyr-cult in context. London: Brill, 2007, p. 212-220.

Ármaðr *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 41.

Áss, nauð e þurs *In*: *An English Dictionary of Runic Inscription in the Younger Futhark* Disponível em runicdictionary.nottingham.ac.uk Acesso 12 dez 12.

ATTWOOD, Katrina. Christian Poetry *In*: McTURK, Rory (org.). *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. London: Blackwell, 2005, p. 47-51.

BAGGE, Sverre e NORDEIDE, Saebjörg Walaker. The kingdom of Norway *In*: BEREND, Nóra. *Christianization and the Rise of Christian Monarchy*: Scandinavia, Central Europe and Rus', c. 900-1200. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 149-162.

BAGGE, Sverre. A Hero between Paganism and Christianity. Håkon the Good in Memory and History *In*: BENEDIKT, Jager et all (Orgs.). *Poetik und Gedächtnis*. Beiträge zur Skandinavistik. Vol. 17. Frankfurt: Peter Lang, 2004, p. 185-210

BAGGE, Sverre. Nordic Students at Foreign Universities *In*: *Scandinavian Journal of History*, vol. 9, nr. 1, 1984, p. 3-4.

BAGGE, Sverre. Propaganda, ideology and political power in Old Norse and European historiography: a comparative view *In*: L'historiographie médiévale en Europe. *Éditions du CNRS*, 1991, p. 199-208.

BAGGE, Sverre. Summary of Events in St. Óláfr's Reign [1015-1028] *In*: _____. *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*. Los Angeles: Berkeley University Press, 1991, p. 255-258.

BALLE, Søren. Knud (Cnut) the Great *In*: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten. *Medieval Scandinavia*: an encyclopedia. Oxford: Routledge, 1993, p. 357-359.

BARLOW, Frank. *Edward the Confessor*. Los Angeles: University of California Press, 1970, p. 73-135.

BARTLETT, Robert. "The Machine of this World": Ideas of the Physical Universe *In*: _____. *The natural and the supernatural in the Middle Ages: the Wiles lecture given at the Queen's University of Belfast, 2006*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 65-70).

BASCHET, Jérôme. Devil *In*: BARRIE, Richard et alli (eds.). *Encyclopedia of the Middle Ages*. Vol.1. Cambridge, James Clarke and Co, 2000, p. 423-425.

BATESON, Mary. A Worcester Cathedral Book of Ecclesiastical Collections, made c. 1000 A.D, *The English Historical Review* (10). London: Longmans & Green, 1895, p. 725.

BELL, Rudolph & WEISTEIN, Donald. Introduction: the historian and the hagiographer *In*: _____. *Saints and Society Christendom, 1000-1700*. Chicago: University of Chicago Press, 1986, p. 1-2.

BENEDIDIKTSSON, Jakob. Íslendingabók *In*: PULSIANO, Phillip; WOLF, Kirsten. *Medieval Scandinavia*: An Encyclopedia. Oxford: Routledge, 1993, p. 332-333.

BEREND, Nóra. Introduction *In*: _____. *Christianization and the Rise of Christian Monarchy*: Scandinavia, Central Europe and Rus', c. 900-1200. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 4.

BEREND, Nora. Medievalists on the frontier *In*: _____. *At the gate of Christendom*: Jews, Muslins and 'Pagans' in Medieval Hungary. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 6-16.

BEREND, Nora. The Cumans *In*: _____. *At the gate of Christendom*: Jews, Muslins and 'Pagans' in Medieval Hungary. Cambridge: Cambridge University Press, p. 253.

BIRKENMEIER, John W. Supporting the Komnenian army *In*: _____. *The development of the Komnenian Army*: 1081-1180. London: Brill, 2002, p. 159-163.

BIRKENMEIER, John W. Supporting the Komnenian army *In*: _____. *The development of the Komnenian Army*: 1081-1180. London: Brill, 2002, p. 159-163.

BIRRO, R. M. A Batalha de Hafrsfjord (c. 890) na Egils Saga *In*: _____. *Uma história da guerra viking*. Vitória: DLL-UFES, 2011, p. 105-116.

BIRRO, R. M. A morada do rei perpétuo: poder, política e religião em Trondheim nos séculos XI e XII. *In*: *XXI Ciclo de debates em História Antiga*. Comunicação. Rio de

Janeiro: IH/UFRJ, 2011.
BIRRO, R. M. Os Sonhos no Norðvegr: do período pagão aos santos cristãos (sécs. X-XII) *In*: COSTA, Ricardo (org.). *Os sonhos na História*. San Vicente del Raspeig: IVITRA/Universitat d'Alicant, 2013 (no prelo).
BIRRO, R. M. Siward da Northumbria († 1055) e a Batalha dos sete dormentes (c. 1054) *In*: *Brathair*, v. 11 (1), 2011, p. 23-40. www.brathair.com
BIRRO, R. M. *Uma história da guerra Viking*. Vitória: DLL-UFES, 2011.
BIRRO, Renan M. Os primeiros milagres de Ólafr Haraldsson (c. 995-1030) na literatura nórdica dos séculos XI e XII *In*: AMARAL, Clínio et alli (orgs.) *Caderno de Resumos do Colóquio de Pesquisadores e Pós-graduandos em História Medieval*. Niterói: EdUFF, 2011 (no prelo).
BIRRO, Renan M. Uma contextualização histórica: os primeiros séculos *In*: _____. *Uma história da guerra viking*. Vitória: DLL/UFES, 2011, p. 15-47.
Biskoper i Trøndelag *In*: *Den Katolske kirke*. Acesso em 03 jun 12 Disponível em www.katolsk.no.
BLANEY, Benjamin. Berserkr *In*: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten (eds.). *Medieval Scandinavia*: an Encyclopedia. London: Routledge, 1993, p. 37-38.
BLOCH, Marc. As origens do poder curativo dos reis: a realeza sagrada nos primeiros séculos da Idade Média *In*: _____. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Cia das Letras, 2005, p. 71-72.
BLÖNDAL, Sigfús. Varangians during the period 1081-1204 *In*: _____. *The Varangians of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 148-153
BOAS, Adrian J. The fine arts *In*: _____. *Crusader archaeology*: the material culture of the Latin East, Part 183. Oxford: Routledge, 1999, p. 206.
BOLTON, Timothy. Cnut and the Imperium of late Anglo-Saxon England: Northumbria, Wales, Scotland and Ireland *In*: _____. *The Empire of Cnut the Great*: Conquest and the Consolidation of Power in Northern Europe in the Early Eleventh Century. London: Brill, 2008, p. 109-126.
BOLTON, Timothy. Danish supremacy in Scandinavia in the early eleventh century: Cnut and the regimes of Norway and Sweden *In*: _____. *The Empire of Cnut the Great*: Conquest and consolidation of power in Northern Europe in the Early Eleventh Century. Leiden: Brill, 2009, p. 241-288.
Botulph *In*: *Diocese of Ely*. Disponível em http://ely.anglican.org/about/good_and_great/botulph.html Acesso em 04 jun 12).
BOULHOSA, Patrícia Pires. Sagas islandesas como fontes da história da Escandinávia Medieval *In*: *Signum* 7, 2005, p. 13-40; ZORI, Davide Marco. Historical Framework: Iceland from Colonization to the Loss of Independence *In*: _____. *From Viking Chiefdoms to Medieval State in Iceland*: The Evolution of Social Power Structures in the Mosfell Valley. Tese. Califórnia: UCLA, 2010, p. 5-6.
BOYNTON, Susan. The Bible and the Liturgy *In*: BOYTON, Susan & REILLY, Diane J (eds.). *The practice of Bible in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 10-14.
BRANDT, Troels. Herulernes sydeuropæiske historie *In*: _____. *Herulernes*. Disponível em www.gedevasen.dk acesso em 27 jun 11.
BRETZKE, James T. Privilegium *In*: _____. *Consecrated phrases - a Latin theological dictionary*. Collegeville: Liturgical Press, 1998, p. 110.
BROWN, Peter. The holy and the grave *In*: _____. *The cult of saints: It's rise and function in Latin Christianity*. Chicago: Chicago University Press, 1982, p. 1-22.
BYOCK, Jesse L. Alþingi. *In*: PULSIANO, Phillip; WOLF, Kirsten. *Scandinavia Medieval*: an encyclopedia. Oxford: Routledge, 1993, p. 11.

CAMPBELL, Andrew. Odin *In*: LITTLETON, Scott C (ed.). *Gods, goddesses, and mythology*. Vol. 1. New York: Marshall Cavendish, 2005, p. 1024-1031; LINDOW, John. Fenrir *In*: _____. *Norse Mythology*: *A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

CAMPBELL, Thomas. St. Apollinaris *In*: *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 1. New York: Robert Appleton Company, 1907. Disponível em 27 Jun. 2012 http://www.newadvent.org/cathen/01616a.htm Acesso em 13 jun 12.

CANNING, Joseph. The growth of specifically medieval political ideas, c. 750-1050 *In*: _____. *A History of Medieval Political Tought*: 300-1450. New York: Taylor & Francis, 2006, p. 47-59.

CARDOSO, José. Nota preambular *In*: _____. *Crônica de Idácio*: descrição da invasão e conquista da Península Ibérica pelos suevos (séc. V). Braga: Livraria do Minho, 1995, p. i-xxiii.

CATHOLIC CHURCH. *Corpus iuris canonici*. Vol. 1. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959, p. 889-894.

CHANEY, William A. The woden-sprung kings: germanic sacral kingship and divine descent *In*: _____. *The cult of Kingship in England*: the transition from paganism to christianity. Berkeley: University of California Press, 1970, p. 11-12.

CHANEY, William. A. The royal priesthood *In*: _____. *The cult of Kingship in Anglo-Saxon England*. Berkeley: University of California Press, 1970, p. 81.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos avançados*, São Paulo, v. 5 (11), abril, 1991, p. 177-178.

CHASE, Martin. Introduction *In*: _____. *Einarr Skúlason's Geisli*: a critical edition. Toronto: Toronto University Press, 2005, p. 8-10.

CHRISTIANSEN, Eric. Families *In*: _____. *The norsemen in the Viking Age*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 51-52.

CHRISTIANSEN, Eric. Families *In*: _____. *The Norsemen in the Viking Age*. London: Blackwell, 2002, p.38-62.

CLUNIES ROSS, Margaret. Circumstances of Recording and transmission: Poetry as quotation *In*: _____. *A history of old Norse poetry and poetics*. London: DS Brewer, 2005, p. 40-68.

Collectio canonum Wigorniensis *In*: *Anglo-Saxon Canow Law*. Disponível em http://individual.utoronto.ca/michaelelliot/manuscripts/texts/wig.html Acesso em 21 jun 12.

CONSTABLE, Giles. Monastic possession of tithes in the twelfth century *In*: _____. *Monastic tithes*: from their origins to the twelfth century. Cambridge: Cambridge University Press, 1964, p. 102-103.

CORMACK, Margareth. Murder and martyrs in Anglo-Saxon England *In*: _____ (ed.). *Sacrificing the Self*: perspectives on Martyrdom and Religion. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 58-67.

CORMACK, Margareth. Murder and martyrs in Anglo-Saxon England *In*: _____ (ed.). *Sacrificing the Self*: perspectives on Martyrdom and Religion. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 59).

CORMACK, Margareth. Murder and martyrs in Anglo-Saxon England *In*: _____ (ed.). *Sacrificing the Self*: perspectives on Martyrdom and Religion. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 63.

CORNING, Hans Jacob. The relationship between the king and the magnates *In*: _____. *Unpredictability and Presence*: Norwegian Kingship in the High Middle Ages. London: Brill, 2008, p. 164-170.

COSTA, Ricardo & ZIERER, Adriana. Boécio e Ramon Llull: a Roda da Fortuna, princípio e fim dos homens *In*: *Convenit International*, 5. Disponível em http://www.hottopos.com/convenit5/08.htm Acesso em 16 jun 11.

COSTA, Ricardo da. Para que serve a História? Para nada... *In*: *SINAIS - Revista Eletrônica* 03 (01), Junho, 2008, p. 43-70 (www.indiciarismo.net/sinais).

COSTA, Ricardo. Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final – Astronomia e Astrologia na Idade Média e a visão medieval do Cosmo *In*: *Dimensões - Revista de História da UFES*. Vol. 14. Dossiê Territórios, espaços e fronteiras. Vitória: Ufes, Centro de Ciências Humanas e Naturais, EDUFES, 2002, p. 481-501.

CUSACK, Carole M. Arianism and Catholicism *In*: _____. *Conversion among the Germanic peoples*. London: Continuum International Publishing Group, 1998, p. 70-78.

CUSACK, Carole M. Christianity in the North *In*: _____. *Conversion among the Germanic peoples*. London: Continuum International Publishing Group, 1998, p. 150; JONES, Gwyn. Svein Forkbeard, Saint Olaf, and Knut the Great *In*: _____. *A history of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 377.

Custody of Vacant abbeys *In*: *MAGNA CARTA*: Legend and legacy. Tradução e comentários por William F. Swindler. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965, p. 330-331.

D'AMATO, Raffaelle. Organization *In*: _____. *The Varangian Guard, 988-1453*. Westminster: Osprey, 2010, p. 14-15.

DAVIDSON, Daphne L. Hákon jarl Sigurðarson *In*: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten. *Medieval Scandinavia*: an encyclopedia. Oxford: Routledge, 1993, p. 259.

DAVIDSON, Hilda Roderick Ellis. The conception of the future life *In*: _____. *The road to Hel*: a study of the conception of the Dead in Old Norse Literature. New York: Greenwood, 1968, 83-87.

DAY, David. *In*: SCHULMAN, Jana K. *The rise of the medieval world, 500-1300*: a biographical dictionary. London: Greenwood, 2002, p. 57-59.

DE REU, Martine. The missionaries: the first contact between Paganism and Christianity *In*: MILIS, Ludo J.R (ed.). *The Pagan Middle Ages*. New York: Boydell, 1998, p. 27-31.

DE SMET, Marjan. Heavenly quiet and the Din of War: Use and abuse of religious buildings for purposes of safety, defence and strategy *In*: DE SMET, Marjan & TRIO, Paul (Orgs.). *The use and abuse of sacred places in late medieval towns*. Leuven: Leuven University Press, 2006, p. 3-6.

DE VRIES, Jan. Das Königtum bei den Germanen *In*: *Saeculum* (7), 1956, p. 290, 296-300.

DELEHAYE, Hippolyte. *The legends of Saints*. Fordham: Fordham University Press, 1962.

DERRY, Thomas Kingston. *The History of Scandinavia*: Norway, Sweden, Denmark, Finland and Iceland. Minnesota: Minnesota Press, 2000, p. 9.

DeVRIES, Kelly. *The Norwegian Invasion of England in 1066*. London: Boydell & Brewer, 1997.

DIESENBERGER, Maximillian. Symbolic capital in the frankish kingdoms *In*: CORRADINI, Richard & DIESENBERGER, Maximillian & REIMITZ, Helmut (Orgs.). *The construction of communities in the early Middle Ages*: texts, resources and artefacts. London: Brill, 2003, p. 183-189.

DIESENBERGER, Maximillian.Symbolic capital in the frankish kingdoms *In*: CORRADINI, Richard & DIESENBERGER, Maximillian & REIMITZ, Helmut

(Orgs.). *The construction of communities in the early Middle Ages*: texts, resources and artefacts. London: Brill, 2003, p. 189.

Digr *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 99; Gildr *In*: *ibid.*, p. 200.

Digr *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 99; Gildr *In*: BRIGHT, James W. *An Anglo-Saxon reader*. New York: Henry Holt & Co., 1912, p. 200.

DOODLEY, Eugene A. *Church Law on Sacred Relics*. Canon Law Studies, nr. 70. Washington: Catholic University Press of America, 1931, p. 4.

DOXEY, Gary B. Norwegian Crusaders and the Balearic Islands *In*: *Scandinavian Studies* (68), 2, 1996, p. 138-160.

DUBY, Georges. Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

DUGGAN, Anne. The english exile of archbishop Øystein of Nidaros (1180-83) *In*: HOUTS, Elisabeth van & NAPRAN, Laura (eds.). *Exile in the Middle Ages*: selected proceedings from the International Medieval Congress, University of Leeds. Brepols: Turnholt, 2004, p. 125-126.

DUMÉZIL, Georges. Introdução *In*: _____. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 11.

Earl [ON jarl] In: HOLMAN, Katherine. Historical Dictionary of the Vikings. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, No. 11. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 81-82.

Earl [ON jarl] In: HOLMAN, Katherine. Historical Dictionary of the Vikings. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, No. 11. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 81-82.

Einarr Skúlason *In*: LECHE, V. et alli (ed.). *Nordisk Familjebok: Konversationslexikon och realencyklopedi*. Uggleupplagan. 7. Egyptologi – Feinschmecker. Stockholm: Nordisk familjeboks förlags aktiebolag, 1907, p. 59.

ELLINGTON, Donna Spivey. Relics *In*: BENEDETTO, Robert (Org.). *The New Westminster Dictionary of Church History*: The early, medieval, and Reformation eras. Westminster: Westminster John Knox Press, 2008, p. 568.

Epistole VII. Polycarpo Antisti *In*: SANCTI DIONYSII AREOPAGITAE. *Opera Omnia quae extant*.Brixle: Impensis Fratum Valentini, 1854, p. 279.

ESTES, Heide. Gregory of Tours (538/539-593-594) *In*: SCHULMAN, Jana K. *The rise of the medieval world, 500-1300*: a biographical dictionary. London: Greenwood, 2002, p. 353-354.

Fant hedensk helligdom uten sidestykke *In*: *Aftenposten*. Acesso em 02 fev 12. Disponível em http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/Fant-hedensk-helligdom-uten-sidestykke-6727104.html#.T2Nutexp6l2

FAULKES, Anthony. Introduction to the study of Old Norse *In*: _____. *A New introduction to Old Norse*. Vol.2. London: Viking Society for Northern Research, 2007, p. xxix-xxx.

FERGUSON, George Wells. Fire and Flames *In*: _____. *Signs & Symbols in Christian Art*. Oxford: Oxford University Press, 1954, p. 41-42.

FIDJESTØL, Bjarne. The contribution of scaldic studies *In*: FAULKES, Anthony & PERKINS, Richard (eds.). *Viking Revaluations*: Viking Society Centenary Symposium. London: University College of London/Viking Society for Northern Research, 1993, p. 100-120.

FIORIO, Jardel Modenesi. Os Lombardos, Paulo Diácono e a Historia Langobardorum *In*: _____. *Mito e Guerra na Historia Langobardorum*. Vitória: DLL-UFES, 2011, p. 8-9.

FITJAR, Battle of In: HOLMAN, Katherine. Historical Dictionary of the Vikings. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, No. 11. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 95.

FLETCHER, Richard. The Sword our Pope: the Baltic and Beyond *In*: _____. *The barbarian conversion*: from paganism to Christianity. New York: Henry Hold and company, 1997, p. 486-487.

FLETCHER, Robert. Scandinavians abroad and at home *In*: _____. *The barbarian conversion*: from paganism to Christianity. New York: Henry Holt, 1997, p. xxx.

FOLZ, Robert. *Les saints rois du Moyen Age en Occident (VI^e - XIII^e siècles)*. Bruxelles: Société des Bollandistes. Collection Subsidia Hagiographica, nr. 68, 1984.

FORTE, Angelo & ORA, Richard D. & PEDERSEN, Frederik. Scandinavia and European integration: reform and rebirth *In*: _____. *Viking Empires*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 380-382.

FOSSIER, Robert & COCHRANE, Lydia. Fire and Water *In*: _____. *The Axe and the Oath: Ordinary Life in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 154-157.

FRANKLIN, Christopher. *Organic Mythology and the immortalization of Eiríkr in 'Eiríksmál' and 'Hǫfuðlausn'*. Sumission draft. York: University of York: MA in Medieval Studies, 2010. Disponível em http://york.academia.edu/ChristopherFranklin/Papers/445321/ORGANIC_MYTHOLOGY_AND_THE_IMMORTALIZATION_OF_EIRIKR_IN_EIRIKSMAL_AND_HOFUDLAUSN_ Acesso em 07 jun 11.

FRASSETO, Michel. Cassiodorus (c. 490–c. 585) *In*: _____. *Encyclopedia of barbarian Europe*: society in transformation. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2003, p. 103.

FRASSETO, Michel. Ostrogoths *In*: _____. *Encyclopedia of barbarian Europe*: society in transformation. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2003, p. 280-285.

Frostaþingloven.

GADE, Kari Ellen. The dating and attributions of verses in Skald sagas *In*: POOLE, Russel Gilbert (org.). *Skaldsagas*: text, vocation, and desire in the Icelandic sagas of poets. New York: de Gruyter, 2000, p. 70.

GARDNER, Barbara. Norns *In*: LITTLETON, Scott C (ed.). *Gods, goddesses, and mythology*. Vol. 1. New York: Marshall Cavendish, 2005, p. 992-993.

GARIPZANOV, Ildar H. Conclusion: The transformation of the Symbolic Language of Carolingian Authority *In*: _____. *The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c. 751-877)*. London: Brill, 2008, p. 305-318.

GARRISON, Mary. The Franks as the New Israel *In*: HEN, Ytzhak & INNES, Matthew (Orgs.). *The uses of the past in the early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 122.

GATHORNE-HARDY, Geoffrey Malcolm. *A royal impostor*: King Sverre of Norway. London: Oxford University Press, 1956.

GAUDEMET, Jean. Patronage, Eclesiastical *In*: DOBSON, Richard Barrie (org.). *Encyclopedia of the Middle Ages*. London: Routledge, 2000, p. 1099-1100.

GEARY, Patrick J. Germanic Tradition and royal ideology in the ninth century: the Visio Karoli Magni In: _____. Living with the dead in the Middle Ages (Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 49-69.

GEARY, Patrick J. The saint and the shrine: The pilgrim's goal in the Middle Ages *In*: _____. *Living with the Dead in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 171.

Gildi *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 199; MIKILL *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 427-428.

GILLETT, Andrew. Jordanes (Wrote c. 554) *In*: SCHULMAN, Jana K. *The rise of the medieval world, 500-1300*: a biographical dictionary. London: Greenwood, 2002, p. 256-257.

GILLETT, Andrew. Procopius *In*: SCHULMAN, Jana K. *The rise of the medieval world, 500-1300*: a biographical dictionary. London: Greenwood, 2002, p. 353-354.

GJERSET, Knut. *History of the Norwegian people*. Vol. 1. New York: AMS Press, 1969, p. 360.

GJERSET, Knut. *History of the Norwegian people*. Vol. 1. New York: AMS Press, 1969, p. 360-384.

GOFFART, Walter. Jordanes and his three histories *In*: _____. *The narrators of barbarian history (a.d. 550-600)*: Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 20-110.

GOODICH, Michael. Victims of the Devil: the possessed, the ecstatics, and the suicidal *In*: _____. *Other Middle Ages*: Witnesses at the Margins of Medieval Society. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998 p. 150-151.

GÓRSKI, Karol. Le roi-saint: um problème d'ideologie feudale *In*: *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 24^{e}. annéé (2), 1969, p. 370-376.

GOUDRIAAN, Koen. Conclusion *In*: DEKEYZER, Brigitte et alli (Orgs.). *The use and abuse of sacred places in late medieval towns*. Louvain: Leuven University Press, 2006, p. 210-212.

GRAUS, František. *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger* [Povo, governantes e os santos no reino dos merovíngios]. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd, 1965, 390 ff..

GREEN, Dennis Howard. Religion *In*: _____. *Language and History in the Early Germanic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 16-20.

GREEN, Dennis Howard. Warfare *In*: _____. *Language and History in the Early Germanic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 67-68.

Grimcytel 3 *In*: *Prosopography of Anglo-Saxon England*. King's College London. Disponível em http://www.pase.ac.uk Acesso em 01 abr 2012.

GUERBER, H. A. The Yule Feast *In*: _____. *The myths of the Norsemen*. Lawrence: Digireads, 2009, p. 94-96.

GUILEY, Rosemary Ellen. Adalbert of Prague (b. ca. 939-956-d. 997) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 1-2.

GUILEY, Rosemary Ellen. Alban (d. ca. 304) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 7.

GUILEY, Rosemary Ellen. Benedict (ca.480-ca.547) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 41-42.

GUILEY, Rosemary Ellen. Martin I (d. 655 *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 226.

GUILEY, Rosemary Ellen. Martin of Tours (ca. 316-ca.397) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 228-230.

GUILEY, Rosemary Ellen. Sixtus III (d. 440) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 307.

GUILEY, Rosemary Ellen. Stephen I (d. 257) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 312.
GUILEY, Rosemary Ellen. Sylvester I (d. 335) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 314).
GUILEY, Rosemary Ellen. Walburga (710-779) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 349.
GUILEY, Rosemary Ellen. Wenceslaus (d. 929) *In*:_____. *The Encyclopedia of Saints*. New York: Facts on File, 2001, p. 349-350.
GUNNES, Erik. Erkebiskop Øystein som lovgiver, *Lumen* (39). København: Katolsk teologisk tidsskrift, 1970, p. 127-149.
HAKI, Antonsson. *St. Magnús of Orkney*: a Scandinavian martyr-cult in context. London: Brill, 2007.
HARRIS, Richard. On the paroemiological conundrums of Sturlubók chapter 142: earth-lice and hair on the tongue! *In*: *The 4th Fiske Conference on Medieval Icelandic Studies*. Ithaca: Cornell University, 2009, p. 1-6.
HAYWOOD, John. *The Penguin Historical Atlas of the vikings*. London: Penguin Classics, 1995, p. 92).
HEDEAGER, Lotte. Migration period europe: the formation of a political mentality *In*: NELSON, Janet L. & THEUWS, Frans (eds.). *Rituals of power*: from late antiquity to the early Middle Ages. London: Brill, 2000, p. 22-23.
HEDEAGER, Lotter. Scandinavian "Central Places" in a Cosmological Setting *In*: *Uppåkrastudier 6* Central Places in the Migration and Merovingian Periods. Stockholm: Uppåkra, 2002, p. 6. Disponível em http://www.uppakra.se/backup/eng/studie_6_eng.htm Acesso em 15 jun 11.
HEFFERNAN, Thomas J. From Logos to Canon: the making of Saint's Life *In*: _____. *Sacred biography*: saints and their biographers in the Middle Ages. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 16.
HELLE, Knut. The Norwegian kingdom: succession disputes and consolidation *In*: HELLE, Knut (org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 369-374.
HELMOLDI PRESBYTERI BOSOVIENSIS CHRONICORUM SCLAVORUM. *Helmoldi Chronica Slavorum.*
HEN, Yitzhak. The Christianization of Kingship *In*: BECHER, Matthias & JARNUT, Jörg (Orgs.). *Der Dynastiewechsel von 751*: Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung. Münster: Scriptorium, 2004, p. 163-177.
HERDWAARDEN, Jan Van. Medieval Pilgrimages *In*: _____. *Between Saint James and Erasmus*: Studies in Late-Medieval Religious Life: Devotions and Pilgrimages in the Netherlands. Leiden: Brill, 2003, p. 177.
HERON-ALLEN, Edward. *Selsey Bill Historic and Prehistoric*. London: Duckworth, 1911, p. 125.
HILLE, E. European Theology *In*: DYRNESS, William A & KÄRKKÄINEN, Veli-Matti (eds.). *Global Dictionary of Theology*: A Resource for the Worldwide Church. Nottingham: InterVarsity Press, 2008, p. 288
HOFFMAN, Erich. Coronation and Coronation Ordines in Medieval Scandinavia *In*: BAK, János M. *Coronations*: Medieval and Early Modern monarchic ritual. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 128.
HOLMAN, Katherine. After the Norman conquest *In*: _____. *The northern conquest*: Vikings in Britain and Ireland. Oxford: Signal Books, 2007, p. 199.

HOLMAN, Katherine. Saxo Grammaticus In: _____. Historical Dictionary of the Vikings. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, No. 11. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 236-237.

HOLMAN, Katherine. Sighvatr Þórdarson *In*: _____. *Historical Dictionary of the Vikings*. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, N. 11. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 244.

HOLMAN, Katherine. Sighvatr Þórdarson In: _____. Historical Dictionary of the Vikings. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, N. 11. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 244.

HOLMAN, Katherine. Skaldic Poetry In: _____. Historical Dictionary of the Vikings. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, No. 11. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 249-250.

HUIZINGA, Johan. O teor violento da vida *In*: _____. *O declínio da Idade Média*. 2.ed. Lisboa: Editora Ulisseia, 1996, p. 10-11.

HUMMER, H. J. Franks and Alamanni: A discontinuous ethnogenesis *In*: WOOD, I (Org.). *Franks and Alamanni in the Merovingian period*: an ethnographic perspective. London: Boydell, 1998, p. 15-16.

HYBEL, Nils & POULSEN, Björn. Human Resources *In*:_____. *The Danish resources, c.1000-1550*. London: Brill, 2007, p. 136-137;

IANIN, V. L. Medieval Novgorod *In*: PERRIE, Maureen (ed.). *The Cambridge History of Russia*: From early Rus' to 1689. Vol.1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 188-192.

IANIN, V. L. Medieval Novgorod *In*: PERRIE, Maureen (ed.). *The Cambridge History of Russia*: From early Rus' to 1689. Vol.1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 188-193.

IVANOV, Sergey A. & LUBOTSKY, Alexandr. An Alanic Marginal Note and The Exact Date of John II's Battle with the Pechenegs, *Byzantinische Zeitschrift*, Volume 103 (2), 2010, p. 595-612.

IVERSSEN, Gunilla. Tranforming a Viking into a Saint: the Divine Office of St. Olav *In*: FASLLER, Margot Elsbeth & STEINER, Ruth. *The Divine Office in the latin Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 402.

JAKOBSSON, Ármann. Royal Biography *In*: McTURK, Rory (org.). *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. London: Blackwell, 2005, p. 389.

JENSEN, Janus Møller. Greenland and the Crusades *In*: _____. *Denmark and the Crusades, 1400-1650*. London: Brill, 2007, p. 165.

JENSEN, Janus Møller. Wetheman (d. c.1170) *In*: MURRAY, Alan V. *The Crusades*: An encyclopedia. Vol. 4. Oxford: ABC-Clio, 2006, p. 1276.

JESCH, Judith. Poetry in the Viking Age *In*: BRINK, Stefan (ed.). *The Viking World*. London: Routledge, 2008, p. 291-299.

JOCHENS, Jenny M. The politics of Reproduction: Medieval Norwegian Kingship *In*: *The American Historical Review* (02), vol. 92, 1987, p. 327-349.

JOCHENS, Jenny M. The politics of Reproduction: Medieval Norwegian Kingship *In*: *The American Historical Review* (02), vol. 92, 1987, p. 327-349.

JOHANNES DE SACROBOSCO. On the sphere *In*: GRANT, Edward. *A source book in medieval science*. Harvard: Harvard University Press, 1974, p. 451.

JOHNSEN, Arne Odd. Om misjonsbiskopen Grimkellus, *Historisk tidsskrift* (54), 1975, p. 22-34.

KAHL, Hans-Dietrich. Crusade Eschatology as Seen by St. Bernard in the Years 1146 to 1148 *In*: GERVERS, Michael (ed.). *The Second Crusade and the Cistercians*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, p. 35-48; PHILLIPS, Johanthan. The Crusades:

sources, impact and context *In*: RIDYARD, Susan Janet (ed.). *The Medieval Crusade*. London: Boydell Press, 2004, p. 10-11.

KARLSSON, Gunnar. Population and sustenance *In*: _____. *The history of Iceland*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 50-51.

KELCHNER, Georgia Dunham. *Dreams in Old Norse Literature and their affinities in folklore* de Georgia Dunham Kelchner (Cambridge: Cambridge University Press, 1935.

KELLY, Joseph F. The second council of Nicaea *In*: _____. *The Ecumenical Councils of the Catholic Church*: A History. Collegeville: Liturgical Press, 2009, p. 110-112.

KENDRICK, T. D. *A history of the vikings*. USA: Courier Dover Publications, 2004, p. 126-127.

KERN, Fritz & CHRIMES, S. B. Germanic kin-right *In*: _____. *Kingship and law in the Middle Ages*. New Jersey: The Lawbook Exchange, 2006, p. 12-13.

KING, P. D. The Barbarian Kingdoms *In*: BURNS, James Henderson (ed.). *The Cambridge history of medieval political thought*, c. 350-c. 1450. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 152-153.

KISH, George. *A Source Book in Geography*. Harvard: Harvard University Press, 1978, p. 131-132.

KLANICZAY, Gábor. Martyr kings and blessed queens of the Early Middle Ages *In*: _____. *Holy rulers and Blessed Princesses*: dynastic cults in Medieval Central Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 62-112.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Masculino/Feminino *In*: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (cords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol.2. Bauru: EDUSC, 2006, p. 137-142.

KLEIN, Sebastian L. Christianizing the living Norse *In*: _____. *The Christianization of the Norse c.900-c.1100*: A Premeditated Strategy of Life and Death. Thesis. Trondheim: NTNU/Departament of History and Classical Studies, 2011, p. 46-49.

KLEINBERG, Aviad M. Saints and saintly situations *In*: _____. *Prophets in Their Own Country*: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages. Chicago: University of Chicago Press, 1997, p. 6.

KLEINBERG, Aviad M. Saints and saintly situations *In*: _____. *Prophets in Their Own Country*: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages. Chicago: University of Chicago Press, 1997, p. 6.

KNOX, E.L. Skip. Invadere et subiugare *In*: _____. *The Destruction and Conversion of the Wends*. Master's Thesis. Salt Lake City: Utah University, 1979. Disponível em http://www.rastko.rs/rastko-lu/istorija/eknox-destruction/eknox-destruction0.html Acesso em 30 mai 12.

Konungs-vígsla *In*: CLEASBY & VIGFUSSON, *op. cit.*, p. 351, nota 34; TRÉTEL, Helene. La mort édifiante de Charlemagne *In*: EGGERTSDÓTTIR, Margrét et alli (ed.). *Gripla.* Vol. 14. Reykjavik: Stofnun Árna Magnússonar, 2003, p. 113.

KORPELA, Jukka. Between East and West without Vladimir *In*:_____. *Prince, Saint, and Apostle*: Prince Vladimir Svjatoslavič of Kiev, His Posthumous Life, and the Religious Legitimization of the Russian Great Power. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2001, p. 152-154.

KOWALESKI, Maryanne. Fires in Novgorod *In*: _____. *Medieval towns*: a reader. Peterborough: Broadview Press, 2006, p. 316.

KRAG, Carl. The early unification of Norway *In*: HELLE, Knut (org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.

184-201.
KRASSKOVA, Galina. Saxnot/Seaxnéat *In*: _____. *Exploring the Northern tradition*: a guide to the gods, lore, rites and celebrations frmo the Norse, German and Anglo-Saxon traditions. Franklin Lakes: New Page Books, 2005, p. 114.
Kristni saga.
Krýp *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 356.
LAGER, Linn. Runestones and the conversion of Sweden *In*: CARVER, Martin (ed.). *The Cross goes North*: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300. York: York Medieval Press, 2003, p. 497-507.
LANGER, Johnni. A Cristianização da Escandinávia nas sagas Islandesas In: CAMPOS, Luciana & LANGER, Johnni (orgs.). *A religiosidade dos celtas e dos germanos*. São Luís: UFMA, 2010, p. 143.
LAPIDGE, Michael. *Anglo-Saxon Litanies of the Saints*. London: Boydell, 1999, p. 74.
LAPIDGE, Michel. The development of the cult of St Swithun. iii. Scandinavia *In*: _____ (ed.). *The Cult of St Swithun*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 55-56.
LAPIDGE, Michel. The development of the cult of St Swithun. iii. Scandinavia *In*: _____ (ed.). *The Cult of St Swithun*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 54-59.
LARSEN, Karen. *A History of Norway*. Princeton: Princeton University Press for the American-Scandinavian Foundation, 1950, p. 143-146.
LARSEN, Karen. *A History of Norway*. Princeton: Princeton University Press, 1950, p. 110.
LARSON, Laurence M. Problems of the Norwegian church in the eleventh century *In*: *Church History* (03), vol. 4, 1935, p. 159-172.
LE GOFF, Jacques. Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X^{e} au XIII^{e} siècle *In*: BOUREAU, Alain & INGERFLOM, Claudio Sergio. *La royauté sacrée dans le monde chrétien*. Paris: EHESS, 1992, p. 19-28.
LE GOFF, Jacques. Centro/Periferia *In*: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (Orgs). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. 1. São Paulo: Edusc, 2006, p. 201-218.
LE GOFF, Jacques. O Cristianismo e os sonhos *In*: _____. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.
LE GOFF, Jacques. O deserto no Ocidente medieval *In*: _____. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 83-99.
LE GOFF, Jacques. Rei *In*: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. 2. Bauru: EDUSC, 2006, p. 403.
LE GOFF, Jacques. Rei *In*: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. 2. Bauru: EDUSC, 2006, p. 409.
LE GOFF, Jacques. *São Luís*: Biografia. 3 a ed. Trad. de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record,. 2002.
LE GOFF, Jacques. Sonhos *In*: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol.2. Bauru: EDUSC, 2006, p. 521-526.
LEADBETTER, William *In*: TRAVER, Andrew G. *From polis to empire, the ancient world, c. 800 B.C.-A.D. 500*: a biographical dictionary. London: Greenwood, 2002, p. 18-19.
Leiðangr *In*: HOLMAN, Katherine. *Historical Dictionary of the Vikings*. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, Nr. 11. Oxford: Scarecrow

Press, 2003, p. 173.
LIFSHITZ, Felice. Beyond positivism and genre: "Hagiographical texts" as Historical narratives, Viator 25, 1994, p. 109.
LINDOW, John. Hel *In*: _____. *Norse Mythology*: *A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 172.
LINDOW, John. St. Olaf and the Skalds *In*: DUBOIS, Thomas Andrew. *Sanctity in the North*. Toronto: Toronto University Press, 2008, p. 18.
LINE, Philip. Sweden before 1130 *In*: _____. *Kingship and state formation in Sweden, 1130-1290*. London: Brill, 2007, p. 36-38; ULLMANN, W. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Ariel, 1999, p. 1-12.
LINEHAN, Peter. The Synod of Segovia (1166), *Bulletin of Medieval Canon Law 10*, Berkeley: Institute of Medieval Canon Law, 1980, p. 31-44.
LONG, C.D. Excavations in the Medieval City of Trondheim, Norway *In*: *Medieval Archaeology* (19), 1975, p. 5-6.
LUND, Niels. Danish Military Organisation *In*: COOPER, Janet (ed.). *The Battle of Maldon: fiction and fact*. London: Continuum International Publishing Group, 1993, p. 115.
LUND, Niels. Scandinavia, c. 700-1066 *In*: MCTTERICK, Rosamond (ed.). *The new Cambridge Medieval History*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 213.
LYON, Travis. The Drókktvaett *In*: _____. *Forms of Poetry*. Pittsburgh: TeaLemon, 2003, p. 237.
MacLEOD, Mindy & MEES, Bernard. Christian amulets *In*: _____. *Runic Amulets and magic objects*. Woodbridge: Boydell Press, 2006, p. 190.
MAILLEFER, Jean Marie. Nidaros *In*: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten. *Medieval Scandinavia*: an encyclopedia. Oxford: Routledge, 1993, p. 1022.
MANN, Horace K. St. Gregory I., the Great (590-604) *In*: _____. *The Lives of the Popes in the Early Middle Ages*. Vol. VI. Saint Louis: Kegan Paul, 1925, p. 72.
MANN, Horace. Pope St. Leo IV *In*: *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. Disponível em http://www.newadvent.org/cathen/09159a.htm Acesso em 13 jun 12.
MARCEL MAUSS. Extension de ce système: Libéralité, honneur, monnaie *In*: _____. *Essai sur le don*: forme et raison de l'echange dans les sociétés archaïques. L'année sociologique, tome 1. Paris: Librairie Félix Alcan, 1923-1924, p. 97.
MARKUS, Robert Austin. In cunctis mundi partibus: the far West *In*: _____. Gregory the Great and his world. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 169.
McINTYRE, Olivia H. Clovis (c. 466-511) *In*: SCHULMAN, Jana K. *The rise of the medieval world, 500-1300*: a biographical dictionary. London: Greenwood, 2002, p. 106-107.
McKINNELL, John. Aims, methods and sources *In*: _____. *Meeting the other in Norse Myth and Legend*. Cambridge: Brewer, 2005, p. 45.
McTURK, Rory. Kings and kingship in Viking Northumbria *In*: The Thirteenth International Saga Conference. Durham: Durham University, 2006. Disponível em www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/home.htm Acesso em 05 jun 11
Missa pro rege inde benedictionis eius In: Rouen, Bib. Munic. Ms. A. 27, fo. 88, fol. 92a.
MITCHELL, Piers D. Tortures and mutilation *In*: _____. *Medicine in the Crusades*: Warfare, Wounds, and the Medieval Surgeon. Cambridge: Cambridge

University Press, 2004, p. 128-129.
MITCHELL, Stephen A. Witchcraft and the Past *In*: _____. *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011, p. 17.
MITCHELL, Stephen. Learning Magic in the Sagas *In*: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (eds.). *Old Norse Myths, Literature and Society*: Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2-7 July 2000, University of Sydney. Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000, p. 336-337.
MOLINA, Luis. TACITUS, Cornelius *In*: TRAVER, Andrew G. *From polis to empire, the ancient world, c. 800 B.C.-A.D. 500*: a biographical dictionary. London: Greenwood, 2002, p. 370-371.
MONAGHAN, Patricia. Azer-Ava *In*: _____. *Encyclopedia of Goddesses and Heroines*. Santa Barbara: Greenwood, 2010, p. 359.
MOORHEAD, John. Ostrogothic Italy and the lombard invasions *In*: ABULAFIA, David et alli (Orgs.). *The New Cambridge Medieval History, Vol. I c. 500-c. 700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 144-145.
MORRISON, Karl F. Perspectives from a Historian's Desk *In*: _____. *Understanding Conversion*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1992, p. 1-5.
MORTENSEN, Lars Boje. The Nordic archbishoprics as literary centres around 1200 *In*: FRIIS-JENSEN, Karsten & SKOVGAARD-PETERSEN, Inge (eds.). *Archbishop Absalon of Lund and his world*. Roskilde: Roskilde museums forlag, 2000, p. 133-142.
MULDER-BAKKER, Anneke B. The invention of saintliness: texts and contexts *In*: MULDER-BAKKER, Anneke B. (ed.). The invention of Saintliness. London: Routledge, 2002, p. 3-9.
MUNDAL, Else. Coexistence of Saami and Norse culture – reflected in and interpreted by Old Norse Myths *In*: ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse myths, literature and society*. Proceedings of the 11th International Saga Conference. Sidney: Centre for Medieval Studies, 2000, p. 346-355.
MUNDAL, Else. The perception of the Saamis *In*: PENTIKÄINEN, Juha (eds.). *Shamanism and Northern Ecology*. New York: Mouton de Gruyter, 1996, p. 110-112.
MURRAY, Alan V. Orthodox Churches in Medieval Livonia *In*: _____. *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*. Farnham: Ashgate, 2009, p. 286-287.
MUSSET, Lucien. *Les peuples scandinaves au moyen age*. Paris: Université de France, 1951, p. 198.
NELSON, J. L. The Lord'd anointed and the people's choice. Carolingian royal ritual *In*: PRICE, S. & CANNADINE, D. *Rituals of Royalty*: Power and Ceremonials in Traditional Societies. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 141.
NELSON, Janet L.; BATELY, Janet M. Alfred the great *In*: EMMERSON, Richard K. (ed.). *Key figures in medieval Europe:* an encyclopedia. Oxford: Blackwell, 2006, p. 26-30).
NELSON, Janet. L. Royal saints and early medieval kingship *In*: _____. *Politics and ritual in Early medieval Europe*. London: Hamblendon Press, 1986, p. 69-74.
NILES, John D. Trial by ordeal in Anglo-Saxon England: what's the problem with barley *In*: BAXTER, Stephen David, KARKOV, Catherine E. & NELSON, Janet L. (eds.). *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald*. Farham: Ashgate, 2009, p. 369-282.

NILSON, Ben. The Architectural Setting *In*: _____. *Cathedral Shrines of Medieval England*. London: Boydell & Brewer, 2001, p. 63-65.

NODTVEDT, Magnus. *Rebirth of Norway's peasantry*: folk leader Hans Nielsen Hauge. Washington: Pacific Lutheran University Press, 1965, p. 13-31.

NORDEIDE, Sæbjørg Walaker. *Christianization of Norway*. Conferência. Université de Paris 1 et Paris 10. Disponível em https://bora.uib.no/handle/1956/3259 Acesso em 4 fev 12.

NORDEIDE, Sæbjørg Walaker. Thor's hammer in Norway: A symbol of reaction against the Christian cross? *In*: ANDRÉN, Anders, JENNBERT, Kristina & RAUDVERE, Catharina (eds.). *Old Norse religion in long-term perspectives*: origins, changes and interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 218-223.

Norðvegar *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 457

Norðweg *In*: BRIGHT, James W. *An Anglo-Saxon reader*. New York: Henry Holt & Co., 1912, p. 336.

NORTH, Richard. 'Uoden de cuius stirpe': the role of Woden in royal genealogy *In*: _____. *Heathen Gods in Old English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 111-114

NYBERG, Tore. *Monasticism in North-Western Europe, 800-1200*. Aldershot: Ashgate, 2000, p. 70-145.

NYBERG, Tory. Adam of Bremen *In*: PULSIANO, Phillip; WOLF, Kirsten. *Medieval Scandinavia*: An Encyclopedia. Oxford: Routledge, 1993, p. 1.

O'KEFFE, Katherine O'Brien. Body and law in late Anglo-Saxon England *In*: GODDEN, Malcolm; KEYNES, Simon & LAPIDGE, Michael (eds.). *Anglo Saxon England*. Vol. 27. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 220-221.

Olav 3 Haraldsson Kyrre *In*: Store Norske Lekisikon. Disponível em www.snl.no/.nbl_biografi/Olav_3_Haraldsson_Kyrre/utdypning, acesso em 13 jul 11.

OORMAN, Eljas. Church and Society *In*: HELLE, Knut (ed.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 428-431.

ORFIELD, Lester B. & BOYER, Benjamin F. Norwegian Law *In*: _____. *The Growth of Scandinavian Law*. Clark: The Lawbook Exchange, 2002, p. 161-162.

Origo gentis Langobardorum..

ORNING, Hans Jacob. The relationship to the king *In*: _____. *Unpredictability and presence*: Norwegian kingship in the High Middle Ages. London: Brill, 2008, p. 83-84.

ORRMAN, Eljas. Church and Society *In*: HELLE, Knut (org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 440-463.

PARKER, Janet & STANTON, Julie. Finnish mythology *In*: _____. *Mythology: Myths, Legends and Fantasies*. Cape Town: New Holland, p. 250-255.

PASTOUREAU, Michel. Símbolo *In*: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. 2. Bauru: EDUSC, 2006, p. 503.

PATTON, Kimberley Christine. "Myself to Myself": the Norse Odin and divine autosacrifice *In*: _____. *Religion of the gods*: paradox and reflexivity. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 220-225.

PHELPSTEAD, Carl. Introduction *In*: *A HISTORY OF NORWAY AND THE PASSION AND MIRACLES OF THE BLESSED ÓLAFR*. Traduzido e comentado por Devra Kunin. Text Series XIII. London: Viking Society for Northern Research, 2001, p. ix-xxv.

PIECK, Michael. Saints' lives - a typical christian genre *In*: _____. *Old English*

Prose: passio and Vita - Two concepts of Saint's life in Anglo-Saxon England. Munich: Grin, 2011, p. 8-9.

POOLE, Russell. Claiming Kin Scaldic-Style *In*: HARBUS, Antonina & POOLE, Russell (eds.). *Verbal Encounters*: Anglo-Saxon and Old Norse Studies for Roberta Frank. Toronto: Toronto University Press, 2005, p. 278-280.

POOLE, Russell. Cyningas sigefæste þurh God: contributions from Anglo-Saxon England to Early Advocacy for Óláfr Haraldsson *In*: FOX, Michael & SHARMA, Manish (eds.). *Old English Literature and the Old Testament*. Toronto: Toronto University Press, 2012, p. 266-268.

POOLE, Russell. Metre and metrics *In*: McTURK, Rory (org.). *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. London: Blackwell, 2005, p. 267.

POTTS, Cassandra. Normandy *In*: KIBLER, William W. & ZINN, Grover A. *Medieval France*: An Encyclopedia. Oxford: Routledge, 1995, p. 1262-1267.

PREVITÉ-ORTON, Charles William. Henry the Lion and Barbarrosa's reign *In*: _____. *The Shorter Cambridge Medieval History*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 573-575.

PRINZ, Friedrich. *Frühes Mönchtum im Frankenreich* [Monaquismo primitivo no reino franco]. München und Wien: Oldenbourg 1965, p. 489-509.

PRITSAK, Omeljan. *The origin of Rus'*. Cambridge: Harvard University Press, 1981, p. 370-371.

RAJU, Alison. Churches *In*: _____. *Pilgrim road to Nidaros*. Cumbria: Cicerone Press, 2003, p. 14-17.

RALLS, Karen. In praise of new Knighthood *In*: _____. *Knights Templar Encyclopedia*: The Essential Guide to the People, Places, Events, and Symbols of the Order of the Temple. Franklin Lakes: Career Press, 2007, p. 105-106.

RAMBO, Lewis. Conclusion *In*: _____. *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press, 1993, p. 170-171.

RAUDVERE, Catharina. Now you see her, now you don't: some notes on the conception of female shape-shifters in Scandinavian traditions *In*: BILLINGTON, Sandra & GREEN, Miranda (eds.). *The concept of the Goddess*. London: Routledge, 1996, p. 41-54.

RAUDVERE, Catharina. The Concept of Trolldómr: mentalities and beliefs *In*: JOLLY, Karen & PETERS, Edward & RAUDVERE, Catharina. *Witchcraft and Magic in Europe*. Vol. 1. London: Athlone Press, 2002, p. 87-88.

REUTER, Timothy. Bishop Gerard of Toul (963-94) and Attitudes to Episcopal Office *In*: _____. *Warriors and Churchmen in the High Middle Ages*: Essays Presented to Karl Leyser. London: Continuum International Publishing Group, 1992, p. 52-55.

REVEL, Jacques. La royauté sacrée: elements pour un débat *In*: BOUREAU, Alain & INGERFLOM, Claudio Sergio. *La royauté sacrée dans le monde chrétien*. Paris: EHESS, 1992, p. 7-18.

RIDYARD, Susan J. Royal birth and the foundations of sanctity: theoretical interpretations *In*: _____. *The royal saints of Anglo-Saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 74-78.

RIST, Rebecca. The Eleventh and Twelfth Century Background *In*: _____. *The Papacy and Crusading in Europe, 1198-1245*. London: Continuum, 2009, p. 25-26.

RIVARD, A Derek. Sacred Places and Sacred Space *In*: _____. *Blessing the world*: ritual and lay piety in medieval religion. Washington: The Catholic University of America Press, 2009, p. 89-94.

ROBERTS, Walter E. & DiMAIO, Michael. *Julian the Apostate (360–363 A.D.), De Imperatoribus Romanis (2002)* Disponível em http://www.roman-emperors.org/julian.htm. Acesso em 04 jun 11.

ROBERTSON, David. Magical medicine in Viking Scandinavia, *Medical History* 20 (3), 1976, p. 320.

ROESDAHL, Else. The Scandinavian kingdoms *In*: ROESDAHL, Else & WILSON, David M (org.). *From Viking to Crusader. The scandinavians and Europe, 800-1200*. New York: Rizzoli, 1992, p. 35.

ROHRBACHER, David. *The Historians of Late Antiquity*. Oxford: Routledge, 2002, p. 135-149).

ROLLASON, D. W. The cults of murdered royal saints in Anglo-Saxon England *In*: *Anglo-Saxon England*. Vol. 11. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 13-14.

ROSS, D. O. *Aeneid*: A readers guide. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 120-124.

ROSS, Margaret Clunies. From Iceland to Norway: Essential Rites of Passage for an Early Icelandic Skald, *Alvíssmál* 9 (1999), p. 55-72. userpage.fu-berlin.de/~alvismal

RUSSEL, Jeffrey Burton. Early Medieval Diabology *In*: _____. *Lucifer*: The Devil in the Middle Ages. Cornell: Cornell University Press, 1986, p. 98-101.

RUSSELL, James C. Sociohistorical aspects of Religious Transformation *In*: _____. *The Germanization of Early Medieval Christianity*: A sociohistorical Approach to religious transformation. Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 50-51.

RUSSELL, Jeffrey Burton. Folklore *In*: _____. *Lucifer*: The Devil in the Middle Ages. Cornell: Cornell University Press, 1986, p. 76-78.

RYAN, Magnus. Feudalism *In*: BEVIR, Mark (Org.). *Encyclopedia of Political Theory*. Thousand Oaks: Sage, 2010, p. 508-511.

SAWYER, Birgir & SAWYER, Peter. Scandinavia enters Christian Europe *In*: HELLE, Knut (org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 154-156.

SAWYER, Birgit & SAWYER, Peter. Uses of the past *In*: _____. *Medieval Scandinavia*: from conversion to Reformation, circa 800-1500. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 216.

SCHAEFFER, Kurtis R. Dying like Milarépa *In*: CUEVAS, Bryan J. & STONE, Jacqueline I (eds). *The Buddhist Dead*: practices, discourses, representations. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, p. 224-225.

SCHMITT, Jean-Claude. Religion, folklore and society in the medieval West *In*: LITTLE, Lester. K. & ROSENWEIN, Barbara. (eds.). *Debating the Middle Ages*: Issues and Readings. Malden: Blackwell, 1998, p. 376-387.

SHANZER, Danuta & WOOD, Ian N. The life of Avitus *In*: _____. *Avitus of Vienne, letters and selected prose*. Liverpool: Liverpool University Press, 2002, p. 7-10.

SIGURÐSSON, Jón Viðar. Iceland, Orkney and Norway *In*: SMITH, Beverley Ballin & TAYLOR, Simon & WILLIAMS, Gareth (Orgs.). *West over sea*: studies in Scandinavian sea-borne expansion and settlement before 1300. London: Brill: 2004, p. 101-107.

SILVA, Marcelo Cândido da. A fundação do Regnum francorum In: _____. A realeza cristã na Alta Idade Média: Os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII). São Paulo: Alameda, 2008, p. 43-75.

SILVA, Marcelo Cândido. A "Realeza Constantiniana" (c. 481-561) *In*: _____. *A realeza cristã na Alta Idade Média: Os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008, p. 77-125.

SKEMER, Don C. Christian doctrine and practice *In*: _____. *Binding Words*: Textual Amulets in the Middle Ages. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2006, p. 40-44.

Skóggangr *In*: CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1874, p. 555.

SNOEK, Godefridus J. C. Use on journeys *In*: _____. *Medieval piety from relics to the Eucharist*: a process of mutual interaction. Leiden: Brill, 1995, p. 88-89.

SOBRAL, Cristina. O modelo discursivo hagiográfico *In*: LARANJINHA, Ana Sofia & MIRANDA, José Carlos Ribeiro (orgs.). *Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Tipografia Nunes, 2005, p. 97-98.

SPIEGEL, G. M. History, historicism, and social logic of the text *In*: SPIEGEl, G. M. (ed.). *The past as a text*: the theory and practice of Medieval historiography. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997, p. 15-16.

SPRAGUE, Martina. Olof Skötkonung *In*: _____. *Sweden:* an ilustrated history. New York: Hippocrene Books, 2005, p. 60-62.

St. Whyte, Anchoress and Martyr *In*: *Celtic Saints*. Disponível em http://celticsaints.org/2011/0601c.html Acesso em 05 jun 12.

SPURKLAND, Terje. How Christian Were the Norwegians in the High Middle Ages?

SPURKLAND, Terje. Viking Age Scriptions *In*: _____. *Norwegian Runes And Runic Inscriptions*. Woodbridge: Boydell, 2005, p. 114-115.

STEBLIN-KAMENSKIJ. *The Saga Mind*. Odense: Odense University press, 1973.

STEINSLAND, Gro. Origin Myths and Rulership. From the Viking Age ruler to the ruler of Medieval historiography: continuity, transformations and innovations *In*: BEUERMANN, Ian et alli (eds.). *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages*: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes. Leiden: Brill, 2011, p. 15-67.

STEIN-WILKESHUIS, Martine. Punishment in Iceland, a survey *In*: SOCIÉTÉ JEAN BODIN POUR L'HISTOIRE COMPARATIVE DES INSTITUTIONS. *La peine*: Europe avant le XVIIIe siècle. Bruxelas: De Boeck Université, 1992, p. 96-97.

STRAND, Birgit. Women in Gesta Danorum *In*: FRIIS-JENSEN, Karsten. *Saxo Grammaticus*: a medieval author between Norse and Latin culture. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1981, p. 162.

STRAW, Carole. "A very special death": christian martyrdom in it's classical context *In*: CORMACK, Margareth (ed.). *Sacrificing the Self*: perspectives on Martyrdom and Religion. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 32-57.

STTAFORD, Pauline. Sources *In*: _____ (Org.). *A companion to the early Middle Ages*: Britain and Ireland, c.500-c.1100. London: John Wiley and Sons, 2009, p. 23-37.

STUART-SMITH, Jane. Scottish English: phonology *In*: KORTMANN, Bernd & SCHNEIDER, Edgar W. (eds.). *A Handbook of Varieties of English*: A Multi-Media Reference Tool. Vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter, 2004, p. 47-48.

SULLIVAN, Francis A. The Holy See *In*: BUCKLEY, James et alli (eds.). *The Blackwell Companion to Catholicism*. London: Blackwell, 2011, p. 420-422.

Svein Forkbeard Haraldsson In: HOLMAN, Katherine. Historical Dictionary of the Vikings. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras, No. 11. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 262-263.

TALLEY, Jeannine E. Runes, Mandrakes, and Gallows *In*: LARSON, Gerald James (ed.). *Myth in Indo-European Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1974, p. 159-160.

The Cambrai Homily *In*: STOKES, Whitley & STRACHAN, John. *Thesaurus Palaeohibernicus*: a collection of old-irish glosses scholia prose and verse. Vol.II. Cambridge: Cambridge University Press, 1903, p. 247-248.

The Runic Evidence *In*: JESCH, Judith & ZILMER, Kristel (eds.). *Epigraphic Literacy and Christian identity*. Turnhout: Brepols, 2012, p. 198.

THOMAS, Keith. Religion and the Decline of Magic *In*: HALVERSON, James L (ed.). *Contesting Christendom*: Readings in Medieval Religion and Culture. Plymouth: Rowman & Littlefield, 2008, p. 217.

THOMAS, Keith. The magic of the Medieval Church *In*: _____. *Religion and the Decline of Magic*: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England. London: 1971, p. 25.

ÞORLÁKSSON, Helgi. Historical background: Iceland 870-1400 *In*: McTURK, Rory (ed.). *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. London: Blackwell, 2005, p. 144-147.

TSCHAN, Francis J. Notas 204-207 do livro II *In*: ADAM OF BREMEN. *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*. New York: Columbia University Press, 1959, p. 94.

TURVILLE-PETRE, Edward Oswald Gabriel. Thor *In*: _____. *Myth and Religion of the North*: the Religion of Ancient Scandinavia. London: Greenwood, 1975, p. 100

URBANCZYK, Przemyslaw & ROSIK, Stanilaw. The kingdom of Poland *In*: BEREND, Nora (ed.). *Christianization and the Rise of Christian Monarchy*: Scandinavia, Central Europe and Rus' c.900-1200, p. 276-277.

VAN DAM, Raymond. Bodily miracles *In*: _____. *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 82-110.

VAN DAM, Raymond. Saints and their miracles in Late Antique Gaul. Princeton: PUP, 1993.

VAN ENGEN, John. The Christian Middle Ages as an historiographical problem, *The American Historical Review* 91 (3), 1986, p. 519-552.

VASSALAGE *In*: DOBSON, Richard Barrie (Org.). *Encyclopedia of the Middle Ages*. London: Routledge, 2000, p. 1500-1501.

VAUCHEZ, André. O Santo *In*: LE GOFF, Jacques (org.). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 215.

Venerable *In*: BUNSON, Matthew et alli (eds.). *OSV's Encyclopedia of Catholic History*. Huntington: Our Sunday Visitor, 2004, p. 1018.

VESTENGAARD, Elisabeth. A note on Viking Age Inauguration *In*: BAK, János M. *Coronations*: Medieval and Early Modern monarchic ritual. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 119.

VINCENT, Nicholas. The pilgrimages of the Angevin kings of England, 1154-1272 *In*: MORRIS, Colin & ROBERTS, Peter (Orgs.). *Pilgrimage*: the English experience from Becket to Bunyan. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 12-44.

VLASTO, A. P. *Entry of Slavs Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 142-143.

WARD, Benedicta. *Miracles and the Medieval Mind*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987, p. 150.

WICKHAM, Cris. Topographies of power: Introduction *In*: JONG, Mayke de & RHIJN, Carine Van & THEWWS, Frans (ed). *Topographies of Power in the Early*

Middle Ages. Leiden: Brill, 2001, p. 1-8.

WILLIAM OF JUMIÈRES. The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis, and Robert of Torigni: Books V-VIII. Oxford: Oxford University Press, 1995.

WILLIAMS, Ann. The Gap of Corfe *In*: _____. *Æthelred the Unready*: the ill-counselled king. London: Continuum International Publishing Group, 2003, p. 1-18.

WILLIAMS, Mark F. Scaldic Poetry and Early Christianity *In*: _____. *The making of Christian Communities in Late Antiquity and the Middle Ages*. London: Anthem Press, 2005, p. 99-100.

WILLSON, Thomas B. Church organization in the earliest times *In*: _____. *History of the church and state in Norway*. Westminster: Archbald Constable, 1903, p. 117-131.

WOLFRAM, H. Origo et religio. Ethnic traditions and literature in early medieval texts, *Early Medieval Europe* 3, 1994, p. 19-38.

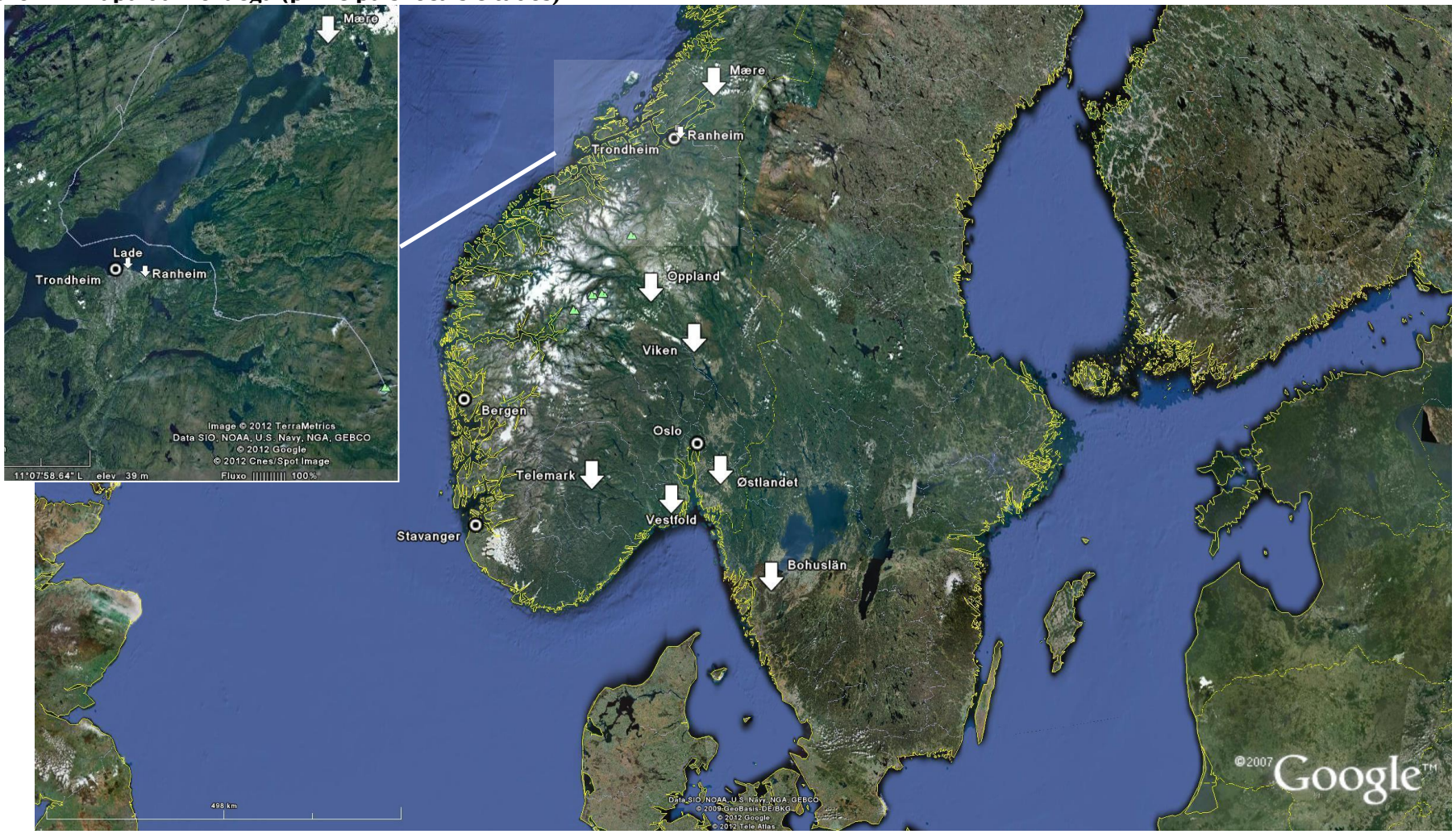
WOOD, Ian. Deconstructing the Merovingian family *In*: CORRADINI, Richard & DIESENBERGER, Maximillian & REIMITZ, Helmut (Orgs.). *The construction of communities in the early Middle Ages*: texts, resources and artefacts. London: Brill, 2003, p. 153.

WOOD, Ian. Topographies of Holy Power in sixth-century Gaul In: JONG, Mayke de & RHIJN, Carine Van & THEWWS, Frans (ed). *Topographies of Power in the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2001, p. 137-154.

WORMALD, C. Patrick. Viking studies; whence and whither? *In*: FARRELL, R.T. (ed.). *The Vikings*. London: Phillimore, 1982, p. 128-53.

ZUMTHOR, Paul. O espaço oral *In*: _____. *A letra e a voz*: a "literatura" medieval. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p. 35-36.

Anexo 1 – Mapa da Noruega (principais locais citados)



Mapa 9: Mapa da Noruega, com a delimitação das cidades e regiões mais citadas. As urbes foram demarcadas com círculos negros e brancos, enquanto as regiões menos específicas com setas brancas. Na parte superior há um mapa mais específico da região de Trondheim, que apresenta ainda Lade (antiga sede dos *jarlar* do Norte), Ranheim (o principal templo pagão encontrado na Noruega) e Mæle, a segunda "sede" do poder dos *jarlar* de Lade após o governo de Óláfr Tryggvason.

Anexo 2 - Milagres na *Passio Olaui*

1. [1]Jesus aparece ao rei Óláfr em visão e anuncia seu martírio na Noruega.
   [2]Um cego curado com a mistura do sangue e água.
2. [3]A vitória de Guthormr, sobrinho de Óláfr, na Irlanda. Ele clamou ao santo no dia de sua vigília durante uma trégua e foi atendido.
   [4]A Igreja construída em devoção a Óláfr em Constantinopla. O imperador, numa batalha quase perdida diante dos pagãos, fez um voto de construir uma Igreja em devoção à Virgem Maria se, por intervenção olafiana, ele obtivesse a vitória. Ele apareceu diante de alguns soldados na vanguarda como um ilustre porta-estandarte, e aterrorizou os inimigos.
3. [5]Os pães convertidos em pedras (punição por trabalho no dia do santo) na Dinamarca por ordens de um oficial mau.
4. [6]O menino que recuperou a língua no sepulcro do mártir (injustiçado). Ele ouviu a fama do santo e foi ao santuário. Quando caiu no sono, Óláfr apareceu diante dele e puxou fora sua língua mutilada.
   [7] Um homem mutilado pelos eslavos ao ter a língua cortada. Ele escapou e sua língua foi curada. Ele prometeu dedicar sua vida ao perpétuo serviço do mártir.
   [8]Uma mulher aleijada dos pés fez muitas vigílias no túmulo do santo e foi curada.
5. [9]O padre que após ser cegado e mutilado injustamente, foi curado. Após o fato ele foi cuidado por uma mulher. Enquanto clamava em pensamento pelo santo, ele dormiu. No sonho, o santo gentilmente estabeleceu os olhos e as pernas com um toque, mas puxou violentamente os restos de sua língua.
6. [10]Óláfr queima um graveto por trabalhar por engano no sábado mas não queima as mãos.
7. [11]O camponês que escapou do enforcamento injusto clamando Óláfr. Na *Passio Olaui* o santo foi descrito como um verdadeiro distribuidor da lei. Ele clamou ao santo durante o enforcamento, que apareceu em visão abaixo dele carregando-o durante nove horas, até que sua família foi autorizada a tirá-lo de lá.
8. [12]O clérigo punido com fortes dores nos olhos por reclamar do santo durante um incêndio.
9. [13]O homem dinamarquês capturado pelos eslavos que prometeu servir a Óláfr e foi liberto dos grilhões. Ele tentou fugir e inclusive aleijou o pé do vigia, mas foi pego novamente. O santo apareceu em sono e o libertou. Após a libertação, se arrependeu da promessa mas foi repreendido por três donzelas, e ele voltou para cumprir o prometido.
10. [14]A mulher que vivia na cidade do santo que era atacada por epilepsia todos os meses e mentiu para casar. Na noite de núpcias ela teve uma crise e confessou ao marido. Ela clamava a Virgem Maria e a Óláfr pela cura. Ela foi curada após observar o ofício divino do santo com jejum e oração próximo do dia da festa do santo.
11. [15]O incêndio que retrocedeu quando um clérigo atirou a imagem de Óláfr foi jogada no fogo (aconteceu na Rússia).
    [16]O homem da Noruega que recuperava as forças para erguer uma Igreja de pedra em homenagem ao santo.
    [17]No mesmo distrito, uma criança perdida foi encontrada com a ajuda do santo.
12. [18]Um jovem da Noruega, tentado por Satanás, foi envenenado com o espírito do orgulho. Ele caiu em tamanho desespero que negou o Criador. Quando chegou a festa de Óláfr, ele viu o corpo do santo e reconheceu a glória perdida e temeu pela

danação. O mártir, com piedade do rapaz, restaurou a mente do rapaz com confissão e misericórdia.

13. [19]Um cego e um surdo noruegueses e uma cega sueca foram curados no dia de santo Óláfr no ano da investidura da arquidiocese.
14. [20]Um jovem escravo mudo de um varanguiano foi liberto se dirigiu à Hólmgarðr, onde foi recebido por uma mulher devota de Óláfr, que viu o santo durante o período de orações. Ele orientava a mulher a levar o mudo para sua Igreja. O jovem dormiu, mas o santo chamou seu nome para que ele fosse curado, apareceu ao jovem e o curou pela divina graça.
15. [21]O rei norueguês que foi curado da perna ao ser levado à Igreja construída no local onde o santo faleceu.
16. [22]A jovens aleijadas que foram curadas no dia de santo Óláfr (uma em cada ano) ao serem levadas à Igreja.
17. [23]Uma mulher em Stiklarstaðir também foi curada da visão sobre o santuário do mártir.
18. [24]Óláfr curou um mercador que quebrou a perna de forma irreparável na Islândia. Ele fez um voto pela cura.

    [25]Dois irmãos assassinos franceses foram unidos por correntes como forma de punição. Suas correntes tombaram em Jerusalém, diante da tumba de Cristo, mas a absolvição aconteceu somente na Igreja de Óláfr.
19. [26]No distrito de Mære, um norueguês teve seu celeiro salvo do fogo por intercessão do santo. Ele prometeu dar metade de tudo que lá houvesse para a Igreja do santo.

    [27]Os marinheiros salvos de uma tempestade após solicitar a ajuda do santo.
20. [28]Um garoto rico e de linhagem nobre do distrito de Angrar foi capturado por pagãos. O pai se negou a pagar o resgate pois acreditava na ajuda de santo Óláfr. Ele cumpria a colheita doada anualmente à Igreja do santo e prometeu um pesado anel de ouro caso o filho fosse liberto. Enquanto cativo, o menino viu Óláfr em sonho, e o santo prometeu sua libertação na quinta-feira santa. Ele e um outro cativo escaparam apesar das correntes por proteção divina.
21. [29]Dois meninos que viviam “nas partes do Sul da Europa” foram carregados por uma cachoeira e clamaram por Óláfr e pela misericórdia divina, e conseguiram se salvar numa rocha no meio do rio. Porém, ela era inacessível. O pai dos jovens voltou para casa e sonhou com Óláfr, que prometeu o resgate. Um artesão ouviu a história e construiu uma ponte até o local.
22. [30]O diácono dinamarquês que foi à cidade de Óláfr e passou a fornicar loucamente e teve muitos filhos, o que lhe proporcionou a pobreza. Após buscar conselho, ele confessou que foi monge e, para sua salvação, prometeu retornar à vida monástica. Mais uma vez em devassidão, ele teve uma doença dolorosa no membro da virilha. Ele não conseguia nem mesmo descansar por causa das dores. Ele clamava diante do altar de Óláfr, até dormir prostrado. Em sonho, Óláfr apareceu diante dele e perfurou o membro doente com um ferro quente. O homem acordou alarmado pela dor do ferro tocando seu pênis, tomou um banho e sentiu a cura no ponto tocado pelo santo.

    [31]Dois irmãos espanhóis da Galícia mataram sua mãe e tentavam matar o padrasto, que se escondeu num mosteiro. Eles atearam fogo e mataram-no junto com cinco monges. Como punição, foram ateados a ferros. Após peregrinar pelo mundo todo em busca de perdão, eles ouviram sobre Óláfr e foram curados em seu santuário.

[32]No inverno seguinte, um certo jovem recuperou a fala.
[33]Um camponês nas vizinhanças da cidade do santo tinha um filho aleijado que foi levado à Igreja de Óláfr por seu pai. Após dormirem, ele viu o santo que torceu seus pés até que ele chorasse e pedisse por mais gentileza. Ao acordar, ele estava curado.
[34]Um incêndio de uma casa de banho em Sogn foi aplacado após uma promessa de doação de propriedades para o santo norueguês.
[35]Uma rainha foi suspeita de ter levado o corpo do santo para a Dinamarca. O rei Eysteinn abriu o caixão do santo e sentiu uma doce fragrância em toda Igreja.
[36]Um homem surdo sob os cuidados de Niðaróss durante seis anos recuperou o discurso no dia da ressurreição do Senhor.

Milagres no tempo do arcebispo Eysteinn

23. [37]O arcebispo Eysteinn, após sua escolha, foi vistoriar uma obra da catedral e caiu de uma grande altura. Ele afirmou que deveria ser mais cuidadoso com seu ofício e sua vida, e passou a sofrer duas dores: uma pelo quadril quebrado e outra por não poder celebrar a cerimônia do dia de santo Óláfr. Ele estava tão mal que pensou inclusive em não ir para a celebração, mas foi carregado. Ao lá chegar, recuperou as forças e conseguiu predicar completamente, sendo curado e seus ossos colados.
24. [38]Um homem próspero do distrito de Rendal foi atingido por uma paralisia de todos os membros, problemas mentais, surdez e mudez. Foi levado por homens ao santuário de Óláfr em uma viagem perigosa, que lá ficaram com ele. No dia da festa de santo Óláfr, o homem foi curado durante os sacramentos: seu corpo caiu junto ao túmulo como se tivesse sido puxado e ele levantou completamente curado.
25. [39]Um jovem camponês cortava madeira na floresta quando viu duas belas mulheres e as seguiu. Elas entraram numa caverna e ele fez o mesmo, sendo recebido por um homem no meio, sentado, que parecia mais nobre que os demais. Ele o recebeu calorosamente e o ofereceu bebidas e comidas. Ele negou e clamou a Deus e a Óláfr, e Satanás se mostrou com seus espíritos malignos numa visão fantasmagórica. A caverna se tornou assustadora, com fogo sulfúrico. O lenhador se fortaleceu do espírito e se enfraqueceu da carne. A caverna foi iluminada por uma grande luz e ele foi chamado por um homem, que era o santo. Ele caiu no sono e só retornou para casa no dia seguinte. O homem contou o ocorrido a um padre e prometeu servir na Igreja do mártir a vida inteira.
[40]Uma mulher recuperou a visão poucos dias antes da festa de santo Óláfr.
[41]Um homem de Hringsakr (Noruega) recuperou a sua visão numa Igreja em homenagem ao santo e foi à Niðaróss agradecer Óláfr. Muitos não acreditaram, mas testemunhas notáveis (homens respeitáveis) que foram para a festividade confirmaram o milagre.
26. [42]Dois jovens da Estônia recém-convertidos foram ao santuário e relataram milagres promovidos pelo santo naquelas terras pagãs. Uma das histórias mais memoráveis foi a de um ataque cristão bem sucedido seguido pela tentativa de conversão. Um pai, raivoso pela morte do filho no conflito, persuadiu todos a não aceitar o novo deus. Seu filho, por sua vez, aceitou o batismo. O pai caiu doente e foi submetido a ritos pagãos de cura, sem sucesso. O filho orava incessantemente e sugeria ao pai que clamasse por Deus e Óláfr, que empreendia grandes milagres na região. O pai aceitou e ele foi curado, aceitou o batismo e visitou a igreja do mártir. Ele passou a proteger todo cristão que fugia da escravidão pagã.

27. [43]Um jovem leproso procurou os médicos sem sucesso. Sua alma passou a apelar pela divina compaixão e ele foi curado ao visitar o túmulo do mártir no dia de sua festa.
    [44]Pescadores perdidos nas terras pagãs do Norte clamaram por Óláfr numa tempestade, e prometeram os melhores peixes de cada barco ao santo. Alguns lapões viram os votos e pediram aos seus deuses, em vão. Além disso, eles mal pescaram para subsistência, enquanto os cristãos capturaram vinte e quatro grandes peixes, conforme o número de barcos, e os levaram na Páscoa.
    [45]Um criador atingido por doenças dos animais tentaria a vida como mercador na cidade por causa da fatalidade, mas foi alertado por vizinhos a clamar a Deus e a Óláfr. Ele assim o fez e prometeu ao santo o primeiro bezerro de cada ano. Os animais sobreviveram e ele tinha três animais para o santo. Ele levou à Igreja apenas o mais velho.
    [46]Uma mulher aleijada por sete anos foi à cidade de Niðaróss e foi curada após manter vigília na Igreja do santo durante a noite da Sagrada Anunciação.
    [47]Um homem surdo e mudo que vivia próximo a uma comunidade de cistercienses foi à Igreja construída no local de martírio de santo Óláfr. O homem doente dormiu e viu uma grande luz e o santo anunciou sua cura em nome de Deus no dia de sua festa.
    [48]No ano seguinte, um jovem recuperou a fala na Igreja do santo durante a festividade em sua homenagem.
28. [49]Um jovem levado à Igreja do santo por sua mãe e irmãos foi curado após ver em sonho três homens, que circundaram o salão três vezes, se aproximaram dele (Óláfr ficou ao centro, enquanto um estava aos seus pés e outro em sua cabeça). O santo local fez o sinal da cruz sobre o joelho, soprou sobre ele e disse para que ele não dormisse, mas que levantasse rápido. Ao acordar, ele viu uma grande luz que se afastava para longe.