

# **SOBRE MATADORES DE DRAGÕES: ALUSÕES POÉTICAS AO HEROI SIGURÐR FÁFNISBANI E AO ARCANJO MIGUEL NA POESIA ESCANDINAVA DO SÉCULO XI**

## ***ON DRAGON SLAYERS: POETIC ALLUSIONS ABOUT THE HERO SIGURÐR FÁFNISBANI AND MICHAEL THE ARCHANGEL IN SKALDIC POETRY (XI<sup>th</sup> CENTURY)***

Renan Marques BIRRO\*

**Resumo:** Este artigo versa sobre diferentes tradições de matadores de dragões na Escandinávia medieval, a saber, Sigurðr *Fáfnisbani* e São Miguel arcanjo. A partir das transformações religiosas do período, das adequações poéticas ao novo credo e conforme a audiência, os skáld teciam suas composições, no intuito de permanecer com os favores da aristocracia escandinava. É verossímil, portanto, que a influência cristã tenha contribuído para moldar algumas composições poéticas semilegendárias e mitológicas desde a etapa de criação. É verossímil, portanto, que a influência cristã era sentida na composição de poemas semilegendários e mitológicos em língua vernacular.

**Palavras-chave:** Sigurðr; Miguel; Poesia Escáldica; Escandinávia Medieval.

**Abstract:** This article explores two traditions on dragon slayers in Medieval Scandinavia, i.e., Sigurðr *Fáfnisbani* and saint Michael the Archangel. Considering the religious transformations at that time, the poetical changes with the introduction of a new faith, and the audience reception, the skáld “wove” their compositions to maintain their favorable positions among the scandinavian aristocracy. Possibly the christian influence was present since the composition of semi legendary and mythological poems in vernacular language.

**Keywords:** Sigurðr; Michael; Skaldic Poetry; Medieval Scandinavia.

Arned Nedkvitne, ao comentar sobre o cristianismo laico norueguês, mencionou brevemente o caráter global e dominante da mensagem crística, onde o ente divino sulista seria capaz de controlar o mundo inteiro, incluindo a esfera nórdica, subjugando os deuses setentrionais (NEDKVTINE, 2011, pp.172-173). Apesar dessa característica e impacto, como seria possível explicar a perpetuação de referências a deuses e heróis pagãos na tradição oral e literária escandinava? Seria possível relacioná-las ao novo credo e seus personagens?

No bojo da questão, John McKinnell apresentou algumas considerações sobre as representações mitológicas pagãs na Escandinávia após o advento e consolidação do Cristianismo na região. No capítulo *Why Did Christians Continue to Find Pagan Myths Useful?*, ele demonstrou como os *kennings* e outras referências aos mitos nórdicos,

---

\* Mestre em História - Doutorando - Programa de Pós-Graduação em História Social - Universidade de São Paulo - USP. São Paulo - Brasil. Professor Assistente A de História Medieval da Universidade Federal do Amapá/Campus Binacional; Professor Colaborador da Especialização em História Antiga e Medieval da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: rbirro@unifap.br.

comuns até o final do século X, quase desapareceram da poesia escáldica no decorrer do século XI, talvez numa preocupação genuína por parte dos poetas de demonstrar sua adesão ao novo paradigma religioso. Contudo, algumas evidências demonstram que o conhecimento mitológico não desapareceu por completo, apenas deixou de ser usado ou passou a ser empregado com cautela (2007, pp.33-48).

Com o decorrer do tempo, os clérigos de origem escandinava, ao estudar o latim, perceberam que era possível ser cristão e utilizar a literatura pré-cristã, como no caso de Ovídio entre os meridionais. Para a elite erudita, tratava-se de uma medida educacional a partir de bons exemplos poéticos e retóricos, além da apresentação de verdades alegóricas e morais, mesmo com personagens ou contextos pagãos (McKINNELL, 2007, pp.48-49). A maior prova seria a tendência dramática das aparições mitológicas (McKINNELL, 2007, pp.49-50).

Noutra perspectiva, mas que pode ser associada ao problema evocado, Matthew Townend comparou as diferentes tradições da *Batalha de Ashington* (1016)<sup>1</sup>, ou seja, tanto no viés inglês quanto dinamarquês, Townend percebeu que, dependendo do momento, as opiniões ora divergiam, ora se aproximavam, conforme o momento de redação e da audiência (TOWNEND, 2011, pp.201-210).

O mesmo pode ser dito sobre a ascendência de Knútr<sup>2</sup>. Nos poemas escandinavos ou sob sua influência direta, os autores reforçavam o laço entre Sveinn e Knútr, pai e filho, respectivamente. Porém, ao observar as fontes de origem ou sob influência inglesa, ocorreram tentativas de associar Knútr aos reis anglo-saxões anteriores, como Edgar e Æthelred, para reforçar uma vinculação com a dinastia anglo-saxã anterior em vez de uma relação direta com a Dinamarca (TOWNEND, 2011, pp.212-215).

Em suma, Townend afirmou que Knútr tentava promover diferentes versões conforme o público-alvo da composição (2011, p.210). Trata-se, nas palavras deste autor, de “uma cultura de corte emergiu, que usou uma linguagem distintiva e uma forma de instrução distintiva, que gozou e desenhou sobre um *corpus* de trabalhos poéticos distinto, e que projetou e explorou uma visão distinta do passado recente” (2011, p.215).

A partir dessas reflexões, percebe-se que o cristianismo exigiu certa adaptação por parte dos versejadores, mas não foi capaz de extirpar totalmente as tradições e memórias do período pré-cristão. As razões para tanto estão ligam-se às vicissitudes políticas e sociais: em última análise, alguns desses mitos “representavam um tipo de

herança cultural que poderia preservar a identidade cultural através de um período de stress social e político” (HEDEAGER, 2000, p.48).

Todavia, novos personagens, como Cristo e as hostes celestiais, passaram a compor o arsenal poético dos *skáld*. Alguns deles inclusive compartilhavam qualidades como sobrepujar bestas monstruosas, representadas pelo dragão Fáfñir, na tradição nórdica, ou Satã, no legado cristão. Com o avançar de algumas décadas, novas configurações poéticas com alusões a personagens ou situações cristãs tornaram-se mais frequentes e parte do “arsenal” compositivo desses tecelões de versos.

Embora a relação seja aparentemente simples e já tenha sido sinalizada por outrem recentemente (BYOCK, 1990, pp.619-628; DÜWEL, 2005, pp.143-146), a analogia não foi levada à exaustão. Meu objetivo, portanto, foi recobrar essa relação e a paulatina introdução do culto miguelino e como ele esteve relacionado com o semilegendário herói volsungo.

A tradição afirma que o rei Óláfr Haraldsson e futuro padroeiro da Noruega certa vez solicitou que o *skald* Þorfinnr munnr (†c.1030) compusesse uma estrofe sobre a cena apresentada numa tapeçaria pendurada numa parede. Este prontamente reconheceu a cena: tratava-se de Sigurðr, o herói volsungo, matando o dragão Fáfñir. Apenas duas estrofes sobreviveram, batizadas posteriormente pela erudição como *Lausavísur*. Eis uma possível tradução dos versos:

*A vela-de-batalha [=espada] permanece na boca [=cova] do peixe-da-terra [=serpente]; o sangue corre em ambos os navios-de-feridas [=perfurações] sobre a terra, conforme cresce a ira do príncipe. A espada mexe no peito da serpente, e o bravo-líder-de-batalha [=Sigurðr] define sobre fazer a carne assada (HUNGERLAND, 1904, pp.30-31)<sup>3</sup>.*

Esta é certamente uma das evidências mais antigas da transmissão dos feitos de Sigurðr por via poética, conquanto seja pouco evocada pela brevidade. Seja como for, ela remete ou a uma ocasião real, ou uma fantasiada durante a composição da prosa, onde um poeta que servia o rei missionário da Noruega apresentava um poema de conteúdo pagão na corte. Para o(s) autor(es) da saga, texto poético composto séculos depois do poema, tratava-se de um recurso legitimador, uma vez que aproveitava um verso ou estrofe preservado na memória para garantir a veracidade da narrativa proposta.

O excerto foi rememorado desde o início do século XX para tentar recobrar a origem insular do mito volsungo e sua longeva tradição antes da cristalização poética do

século XII, caracterizada pelos poemas *Grípisspá*, *Reginmál* e *Fáfnismál*. Cito especialmente o artigo *Sigurdsristingar* no *Nordisk Tidskrift för Vetenskap* de 1903, aos cuidados de H. Schück. O argumento do autor estaria assentado no fragmento poético acima, inserido na *Óláfs saga helga*, no qual o rei teria solicitado ao *skáld*. Deste modo, as representações suecas e norueguesas, datadas posteriormente das insulares, seriam cópias transportadas pela exportação de tapeçarias inglesas à Península escandinava (1903: 207).

Por outro lado, o excerto poético de Porfinnr é pouco conclusivo se lembrado apenas pela menção ao herói volsungo; uma composição de outro poeta coevo ao primeiro, Illugi *Bryndælaskáld*, também é frequentemente recobrada no mesmo sentido. Porém, ao considerar a peça deste íntegra, nota-se uma breve e rápida referência:

Foi para o prazer do lobo que meu senhor colocou muitos a fugir;  
*aquele-que-diminui-o-laço-do-pescoço* [=homem generoso = Sigurðr]  
perfurou a *truta-negra-da-floresta* [=serpente = Fáfnir] com a espada.

Novamente o *extintor-da-sede-dos-lobos* [=guerreiro] embarcou numa expedição para o Leste; o generoso governante moveu o coração amargo da serpente sobre o fogo.

Frequentemente meu senhor destruiu a paz dos Normandos antes do alvorecer; não foi uma corrida rápida para o capaz governante até a residência da mulher.

Haraldr, **você subjugou as terras do sul com o escudo pelo mais estimado Miguel**; o *filho-de-Buðli* [=Atli] convidou ao lar seus irmãos adotivos, como ouvimos (HUNGERLAND, 1904, p.37. O grifo é meu)<sup>4</sup>.

Ainda que o estado dos versos seja fragmentário, Illugi parece ter associado o rei Haraldr, *o Severo*, famoso pela *Batalha de Stamford Bridge* (1066)<sup>5</sup>, a Sigurðr; a serpente seriam os inimigos do rei de além-mar. Ademais, o poeta inseriu uma breve referência das atividades de guerra do rei no Sul por Miguel. Mas este Miguel seria um reflexo da tradição miguelina ocidental ou oriental?

Como Haraldr serviu muitos anos na corte bizantina, é possível que ele tenha incorporado a devoção ao arcanjo Miguel. De fato, vários *skáld* contemporâneos ao rei norueguês fizeram alusões ao líder das hostes celestiais, o que pode indicar não apenas o gosto de Haraldr pelo *archistrategos*, mas também sua difusão na esfera escandinava (BLÖNDAL, 1978, pp.100-101).

Não há dúvidas do papel miguelino no Império Bizantino, como será apresentado a seguir. Tanto em Porfinnr quanto em Illugi, as ideias vinculadas ao herói

volsungo no ato de derrotar a serpente aludem o conflito entre dois lados; No caso do último poeta, o rei Haraldr seria uma personificação das qualidades sigurðianas. Se o escudo for uma metáfora da proteção miguelina, o excerto poético que sobreviveu poderia aludir, de uma maneira intrincada e forjada numa tipologia que iria além do binômio Sigurðr/são Miguel Arcanjo proposto por Düwel (2005, pp.143-146), incluindo o rei norueguês (Haraldr/Sigurðr/são Miguel Arcanjo).

Se as referências pagãs foram evitadas ou usadas com cautela nesta fase de transição religiosa, como afirmou John McKinnell (2007, p. 33-48), o fragmento poético em análise poderia ser uma exceção, mas um importantíssimo indício de que a associação entre o herói semilegendário pagão e o arcanjo cristão assumiam funções próximas o suficiente para serem referenciados na mesma composição poética.

A vinculação entre as lendas, porém, não era ingênua. Os poetas escandinavos dessa fase de transição religiosa não dispunham de vida fácil; os missionários condenavam a relação direta e simples. A estratégia principal era evocar a imagem de um *Christus victor*, conquistador de Roma e destronador dos deuses nórdicos. Os homens deveriam abandonar as antigas deidades a favor de um novo, único e poderoso deus (PÖRLÁKSSON, 2005, pp.144-147).

É possível que, neste período, a memória de Sigurðr fosse usada poeticamente para indicar a vitória de um senhor sobre seu inimigo; esta forma de composição poderia ainda incorporar alusões de personagens bíblicos. A menção pouco posterior (c.1060) de Miguel proporcionada por Arnórr *jarlaskáld* (Arnórr, *o poeta dos jarlar*, c.1011-1073), um versejador islandês em época assentado nas Órcades, é digna de nota: “Miguel pesa o que parece ter sido feito errado, maduro com sabedoria, e tudo que é bom; então o *soberano-do-elmo-do-sol* [=Deus] direciona os homens para seu *assento-de-julgamento*” (*Fragmentos*, est. 1)<sup>6</sup>.

O depoimento em questão demonstra que Arnórr estava familiarizado com a *ψυχοστασία* (*psicostasia*), ou seja, a função miguelina de pesar a alma de bons e maus após a morte. Como bem notou Nedkvitne, a penetração deste santo na Escandinávia pode ser identificada desde o final do século X. Neste ínterim, são Miguel foi invocado junto com Deus e Cristo, ou no contexto do Juízo final e da vida eterna, ou ainda em celebrações e banquetes para fins protetivos (NEDKVITNE, 2011, pp.172-173).

As referências aos elementos pagãos em salões “cristãos” apontam certa vitalidade das antigas lendas, principalmente para o interlocutor em questão. Elas ainda deveriam ser usadas ocasionalmente para exprimir certos encapsulamentos poéticos ao

público aristocrático que visitava reis e nobres escandinavos em finais da *Era Viking*. Assim como no caso dos autores de sagas da “Era de ouro” (c.1180-1280), era preciso recobrar certas memórias poéticas de longa duração como comprovação de fidedignidade ao trato original da tradição.

Antes de prosseguir, é necessário retomar também o avanço da tradição miguelina multifacetada na Escandinávia para verificar a validade da hipótese que relaciona o herói semilegendário ao arcanjo celestial. Este é o contorno necessário para tentar encontrar uma conexão entre o depoimento de Illugi *Bryndællaskáld* e o avançar da tradição miguelina no Ocidente medieval.

### *São Miguel Arcanjo no contexto medieval e escandinavo*

A homilia *In dedicatione Tempeli* (*Kirkjudagsmál*, c.1125-1150) é um interessante comentário do Evangelho por ocasião da missa em língua nórdica antiga e o mais antigo, preservado em quatro manuscritos (TURVILLE-PETRE, 1972, pp.79-80). Nesta relativamente inovadora composição (BEKKER-NIELSEN, 1969, pp.127-134), o autor islandês assim descreveu a função do portal e da porta das igrejas de tipo *stave* (traves)<sup>7</sup>:

O **portal** da Igreja significa a verdadeira fé, pela qual nós somos guiados à comunidade dos cristãos. A **porta** antes do **portal** significa o sábio, que duramente resiste aos heréticos em seus ensinamentos e os exclui da Cristandade de Deus, mas que permite aos fieis que entrem [...] A **entrada** antes do **portal** significa o controle da língua, como Davi disse: “*Ó Senhor, coloca uma sentinela ante minha boca, um vigia para porta dos meus lábios*” [Sl 141,3]; E ele [ainda] disse nestas palavras: “*Abra minha boca quando for mais apropriado falar do que estar em silêncio, mas feche-a quando for melhor o silêncio do que falar*”. A **porta** pode significar a sabedoria, que distingue as boas coisas das más, de forma que ela possa abrir nossos corações para as boas coisas, mas mantê-lo calado para as más fantasias (*Kirkjudagsmál*)<sup>8</sup>.

Como é possível notar, o texto implica em comparações simbólicas entre partes da Igreja – o templo físico – e cada cristão, e as partes do prédio podem representar as virtudes presentes num bom fiel. O pórtico e a porta, deste modo, são os sustentáculos da fé, da sabedoria e do controle das palavras. Trata-se de uma clara separação entre o que estão dentro do templo e o que estão fora, estes últimos considerados como heréticos, inapropriados e maléficos.

Mas qual a relação entre a arquitetura e as representações imagéticas de Sigurðr na Escandinávia Medieval? Basta lembrar que o herói foi entalhado em várias portas de

igrejas norueguesas dos séculos XII e XIII. A utilização do sermão, assim, pode oferecer um olhar sobre a relação entre o componente em questão e seu entorno (porta, portal, entrada antes do portal) por parte dos membros da Igreja e, ao menos, qual a intenção foi dirigida aos laicos.

Neste mesmo espaço, porém, no restante da Cristandade, o personagem normalmente apresentado é São Miguel arcanjo, razão pela qual será preciso uma pequena digressão para entender o papel deste ente divino guerreiro e a evolução de sua simbologia na Idade Média.

Como Andås demonstrou recentemente num estudo sobre a Catedral de Trondheim (Niðaróss), o conceito de *liminaridade* é fundamental para a compreensão deste texto, pois envolvia os fieis e segregava os excluídos, os danados e os salvos e o secular do sagrado, como no ritual nórdico chamado de *konungstekja*<sup>9</sup>, ou no batismo, ou ainda na purificação das mulheres após o parto. Outrossim, a *liminaridade* pode ser aplicada tanto aos escritos medievais quanto ao estudo da iconografia, graças a uma série de referências e indícios das portas e portais da referida catedral que separava o mundo pecador e profano do ambiente sagrado do templo (ANDÁS, 2007, pp.47-126).

O princípio fundamental da *liminaridade* tem suas raízes nas pesquisas etnológicas de Arnold Van Gennep na obra *Rites de passage* (1909). Este rito de transição ocorre em três etapas, a saber, a separação, a margem e a agregação. A primeira envolve a conduta simbólica de desligamento com um indivíduo ou um grupo, a partir de um ponto fixo da estrutura social ou de uma condição cultural relativamente estável (VAN GENNEP, 2008, pp.99-164).

Na segunda etapa, o *status* do sujeito ritual (“passageiro” ou “liminar”) torna-se ambíguo, um intervalo entre os atributos do passado e do vir a ser, ou, como na famosa expressão usada por anglófonos para a situação, *betwixt and between* (lit. “nem um nem outro”); Por fim, a terceira fase consome a passagem, e o objeto retorna a classificação secular ou mundana da vida social, seja ele um indivíduo ou grupo (VAN GENNEP, 2008, pp.165-229).

Portanto, a identificação da *liminaridade* por Van Gennep foi fundamental para tornar explícita a dimensão transformativa do social. Em suma, ele pavimentou os caminhos para os futuros estudos de todos os processos espaço-temporais de mudança individual ou social. A *liminaridade* tem sido aplicada nos estudos sociais a todas as fases de decisiva mudança cultural, na qual as ordenações prévias de pensamento e comportamento são objeto de revisão e crítica, e que novas formas de relação social e de pensamento são possíveis e desejáveis (ROSS, 2011, pp.x-xix).

O excerto elencado e a perspectiva de trabalho liminar são úteis para compreender o papel de São Miguel arcanjo nos portais ou nos locais próximos à porta das igrejas escandinavas, uma vez que ele despontou num texto que sucede a homilia no fragmento do manuscrito mais antigo (AM 237a fol. ou Ms. L), uma tradução em nórdico antigo da *Homilia 34 in Evangelia* de Gregório Magno, que aborda a função de Miguel e de todos os anjos (HALL, 2000, pp.674-676).

Graças à análise linguística, foi possível precisar que todos esses sermões são datados do início do séc. XII, ou seja, que o manuscrito AM 237a é uma cópia de um texto ainda mais antigo. O autor usou uma linguagem simples, em prosa e do dia a dia, tornando-a atrativa para a congregação. A *dictio latina* e a sintaxe característica das homilias em Nórdico Antigo tardias não estão presentes nestes indícios, ainda que alguns recursos retóricos (isocolon, antítese, quiasmo, anáfora, aliteração e palavras pares) tenham sido empregados em alto estilo (McDOUGALL, 1993, pp.290-292).

No texto gregoriano, amplamente copiado e traduzido na Escandinávia medieval (WOLF, 2001, pp.255-274), há uma descrição pormenorizada da função de cada espírito angelical, organizados em três tríades (1. Serafins, 2. Querubins, 3. Tronos, 4. Dominações, 5. Principados, 6. Potestades, 7. Virtudes, 8. Arcanjos, 9. Anjos). Este último, assim, é o nome do ofício, mas não da natureza. Ainda que todos sejam espirituais, nem todos estes seres podem ser aclamados como anjos: eles são apenas os portadores de mensagens de menor importância (é inclusive o significado da palavra). Para maiores matérias, como a anunciação de Cristo, envia-se um arcanjo (GREGORIUS MAGNUS. *Homilia 34 in Evangelia*, 7-8 (PL 76 1249D-1250A).

A seguir, Gregório destacou que

Miguel significa “quem é como Deus” [...] Quando se realiza algo maravilhoso, Miguel é enviado, para que pela obra e pelo nome mostre que ninguém pode fazer o que Deus faz. Por isso, aquele antigo inimigo, que aspirou, em sua soberba, ser semelhante a Deus [...] lutar e será contido pelo arcanjo Miguel, como disse João: foi travada uma batalha com o arcanjo Miguel [Ap 12:7]. Deste modo, aquele que se ergueu soberbo e tentou ser semelhante a Deus aprenderá, derrotado por Miguel, que nada deve exaltar-se soberbamente em similitude a Deus (GREGORIUS MAGNUS. *Homilia 34 in Evangelia*, 7-8; PL 76 1251A-1251B)<sup>10</sup>.

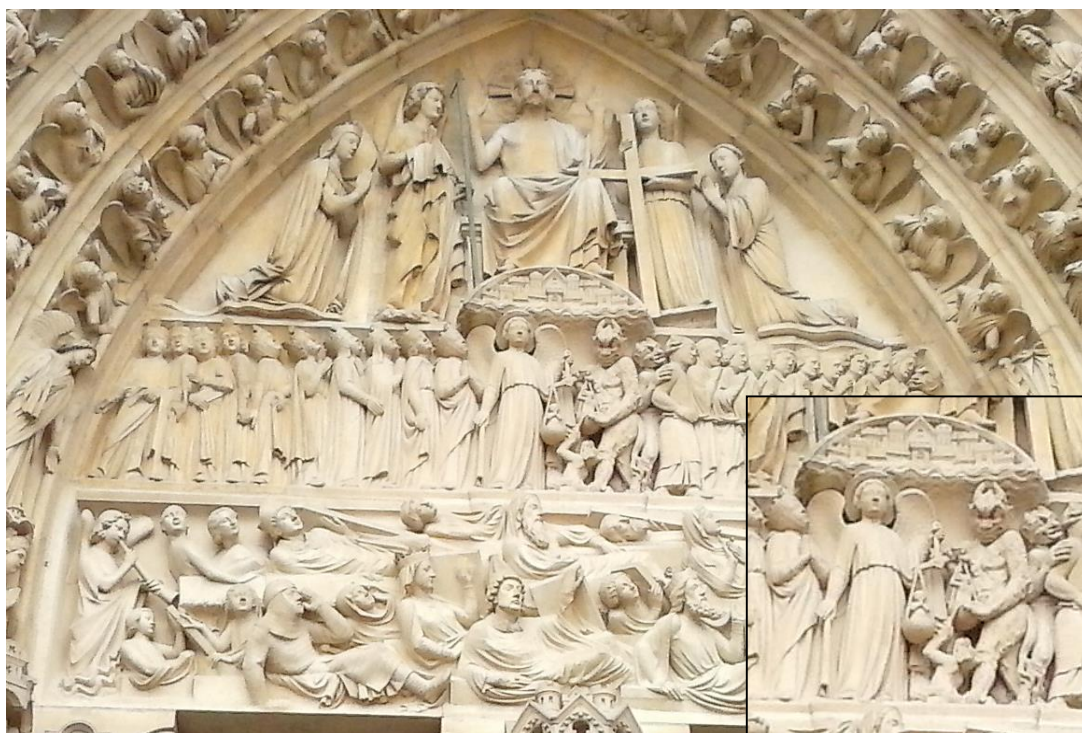
Outrossim, esta criatura celestial foi associada à *ψυχοστασία* (*psicostasia*), ou seja, ele era o encarregado divino que pesava a alma dos bons e dos maus após a morte. Conforme a balança, a alma era destinada ao refrigério dos justos ou ao castigo dos ímpios. Um verso na homilia *Em louvor de São Miguel*, presente no *Antigo Homiliário*



em Inglês Antigo (séc. XI), fomentou a tradição da “pesagem das almas”: *he sceal on domesdæge anra gehwelcum men his dæda edlean forgildan* (“ele [são Miguel] está destinado a garantir a cada homem a recompensa que ele merece no Dia do Julgamento”)(*Corpus Christi College Cambridge Ms. 41, fols.402-409*).

Como é possível notar, não se trata de um testemunho direto, conquanto seja possível recobrar a menção miguelina de Arnórr, atuante no Atlântico Norte e contemporâneo ao homiliário inglês. No caso do poeta das Órcades, Miguel também foi lembrado no exercício da *psicostasia*. Talvez este contexto mais amplo ligue não só Arnórr ao arcanjo, mas também o *skáld* Illugi.

Seja como for, a partir dos sécs. XII e XIII, a “pesagem das almas” tornou-se um elemento frequente nas representações do Juízo Final nos tímpanos e afrescos das igrejas românicas, assim como dos iluminadores de saltérios devocionais em toda Europa medieval (CARRAREDO, 2011, pp.441-460).



**Imagem 1 - Portal central da Catedral de Notre-Dame de Paris.** Abaixo do Cristo entronizado figura são Miguel arcanjo no exercício da *psicostasia*. Ao lado dele, os demônios “auxiliam” na pesagem das almas, separando os justos (à direita e usando coroas da glória) dos ímpios (à esquerda, agrilhoados, arrastados e empurrados por anjos caídos). No detalhe da cena central, um pequeno diabrete agachado aos pés do arcanjo tenta interferir na pesagem, puxando um prato para um dos lados, na provável tentativa de levar mais uma alma para o suplício infernal. **Fonte:** foto do autor (2014).

No Leste, sobretudo na Ásia Menor e na Trácia, Miguel foi disposto como um arcanjo com capacidades de curar graças ao movimento das águas (como no caso da fonte em Bethesda). No Ocidente, porém, a associação maior ocorreu graças aos

aspectos beligerantes deste ser divino. De protetor dos Hebreus no Livro de Daniel, Miguel tornou-se um guardião do povo de Cristo e líder da hoste celestial, o que justificava a prática do culto no topo de colinas e montanhas (JOHNSON, 2005, pp.31-46).

O local onde o culto miguelino atingiu a maior proeminência durante a Idade Média foi o Monte Gargano, no Sul da Itália, que teve início no início do século sexto. Os lombardos, durante o processo de conquista da região, adotaram este santo arcanjo como o protetor particular da monarquia, o que auxiliou a difusão do culto na Península Itálica durante os dois séculos seguintes. Quando Carlos Magno tomou a coroa de ferro dos longobardos, ele incorporou a devoção miguelina, que foi igualmente promovida por seus sucessores (CALLAHAN, 2003, pp.181-183).



**Mapa 1 - A distribuição de portais preservados *in situ*, ou seja, no templo. São trinta peças além daquelas disponíveis em museus, uma quantidade expressiva de**

trabalhos que auxiliam para além da História da Imagem, como a análise da monumentalidade e da topografia do poder. Conforme alguns levantamentos prévios, havia c.1000 igrejas desse tipo na Noruega entre os sécs. XII e XV. **Fonte:** Hohler (1999).

No âmbito carolíngio e otônida, São Miguel arcanjo recebeu uma nova roupagem, por assim dizer, principalmente nos séculos VIII e IX. Graças ao modelo bizantino do líder angelical, que enfatizava o papel de guardião militante e patrono do Império Romano (ou *imperium Christianum*), autores como Alcuíno e Floro de Lyon compuseram peças em homenagem ao santo protetor do reino. O primeiro, por exemplo, demonstra a influência insular ao apresentar Miguel como um mensageiro celestial que leva as almas aos céus<sup>11</sup>.

Porém, o mesmo período contribuiu para difundir a imagem deste santo como matador de dragões, ou seja, sua tarefa no combate aos infieis. Aqui, portanto, seria o elemento nodal entre as tradições sigurðianas e miguelina – ainda seria possível mencionar outros matadores de dragões/serpentes do âmbito cristão e não-cristão, como São Jorge e Siward da Northúmbria, por exemplo.

Na *Batalha de Riade* (ou *Batalha de Merseburg*, 933)<sup>12</sup>, Henrique, o *Passarinheiro* (876-936), exortou seus homens a acreditar na clemência divina e na ajuda de Deus:

Com estas bravas palavras, os soldados foram confortados; eles viram o imperador nas primeiras fileiras, ora no centro, ora no final, e um anjo sempre estava à frente dele – pois um enorme estandarte tinha sido gravado com seu nome e efígie. [Deste modo], eles incrementaram sua coragem e constância (WIDUKIND OF CORVEY, *Res gestae saxoniae*, I, 38).<sup>13</sup>

Estes cristãos colocaram em debandada seus inimigos, descritos por Widukind de Corvey como invasores e pagãos. O santo em questão no estandarte era certamente São Miguel Arcanjo, o mesmo santo que seguia em frente ao próprio Otto, o *Grande*, na *Batalha de Lechfeld* (955)<sup>14</sup>: “Na quinta [legião], que era a maior, também chamada de [Legião] Régia, estava o próprio rei [...] a sua frente estava o Anjo cujo poder é vitória. Então, ele foi cercado por uma densa coluna [de soldados]” (WIDUKIND OF CORVEY, *Res gestae saxoniae*, III, 44)<sup>15</sup>. Neste episódio, os cristãos novamente venceram os pagãos num cenário conflituoso, de expansão imperial e de cristianização (BEREND, URBAŃCZYK & WISZEMSKI, 2013, pp.110-163).

Deste modo, a presença angelical não apenas evocava a presença e vontade de Deus na querela, mas também servia como forma de coadunar e incentivar os homens.

A ausência de epifanias não coloca em xeque a crença que estes guerreiros nutriam pela habilidade guerreira miguelina: na tradição cristã, o líder da hoste celestial também era responsável pelas batalhas travadas neste mundo, dispostas muitas vezes como um conflito entre Cristo e seu inimigo, o dragão bíblico do Apocalipse (ROJDESTVENSKY, 1922, pp.29-40).

Nota-se, assim, o contato íntimo entre o Arcanjo em questão, o Império e o imperador, além do emprego militar do líder celestial para estimular os homens em guerra. Com efeito, ao tomar o testemunho dos apologistas latinos, Miguel era o chefe de milícias, *archistrategos* e *imperator* por excelência; os lombardos, por sua vez, gravaram o líder do exército celestial como *victoria alata*, ou seja, seguindo a tradição iconográfica imperial (JOHNSON, 2005, pp.33-34).

Tamanho vínculo com a noção do império não passou despercebida durante o governo de Carlos Magno. Com o desenvolvimento das ideias imperiais no Ocidente, quase concomitantes com a conquista dos lombardos e saxões, a relação entre o imperador e Miguel tornaram-se mais próximas: as *laudes regiae* do último quarto do século VIII inseriam o imperador agrupado com o arcanjo guerreiro. A partir de então, a devoção miguelina tornou-se mais complexa, embora este arcanjo nunca tenha alcançado o foco central da devoção carolíngia na cultura ou na vida litúrgica (KECK, 1988, pp.201-203).

Com o crescimento do culto miguelino e da relação entre Miguel e o imperador, Otto II, Conrado II e Henrique II ergueram basílicas em homenagem ao santo anjo após vencerem batalhas contra os pagãos (BYOCK, 1990, pp.620-621). Em Hamburgo, considerado o centro da atividade missionária dos escandinavos em época, havia uma grande devoção ao santo e até mesmo um altar dedicado ao arcanjo (JOHNSON, 2005, p.40). Em certa medida, seria possível crer que cada conflito contra os pagãos renitentes promovia ainda mais a causa miguelina, seu *status* como líder de guerra e sua presença no choque das armas.

Tal afã foi certamente aproveitado pelos dinamarqueses contra os povos vizinhos pagãos. Os dinamarqueses também tomaram Miguel como um dos padroeiros do reino, e a devoção miguelina no Báltico era abundante. No combate contra os infieis de maneira geral, a tradição cristã do arcanjo guerreiro foi fundamental: o papel de *archistrategos* do arcanjo desenvolveu sua iconografia e Miguel aos poucos passou a brandir uma lança ou uma espada (GONZÁLEZ, 2011, pp.375-376).

Ambas as armas eram conhecidas e apreciadas na cultura germano-escandinava. A lança tinha um valor claro desde os lombardos, como é possível notar no ritual de investidura do rei ou em certas narrativas da transmissão do poder entre reis (FIORIO, 2011, pp.42-48). Por sua vez, as antigas histórias e poesias nórdicas demonstram como a sorte da batalha era decidida pela direção que a lança de Óðinn apontava, e os guerreiros ofereciam seus inimigos como um tributo ao deus ao atirar lanças sobre as cabeças, também conhecido como *geirs dróttin* (“o senhor da lança”)(PATTON, 2009, pp.220-225).

Assim como a lança, uma série de narrativas alude à transmissão da legitimidade por meio da espada. Tal instrumento de guerra era extremamente valorizado nas sociedades beligeras de origem germano-escandinavas, não apenas pelo seu uso durante as contendas, mas também pela relação entre o guerreiro e seu armamento. Muitas espadas recebiam nomes no ato de feitura, como a marca do ferreiro ou outras gravações a pedido do proprietário (OAKESHOTT, 1960, pp.99-100).

Ademais, a espada servia igualmente para selar o serviço de um homem para seu senhor, gesto conhecido como *heriot*<sup>16</sup> na tradição germânica (WHITELOCK, 2011, p.100). Na prática, o objeto era apenas emprestado; porém, caso o guerreiro morresse em batalha pela causa de seu senhor, a espada era dada definitivamente ao usufrutuário, e poderia ser depositada em sua tumba ou transmitida aos seus descendentes (OAKESHOTT, 1960, pp.100-102). Entrementes, também seria possível evocar ao conhecimento tradicional das “invasões de tumbas” no contexto germânico, a saber, homens que buscavam os itens de heróis e reis para obter suas virtudes legitimadoras ou até mesmo mágicas (SCHMITT, 1999, p.27; LECOUTEUX, 2011, pp.52-57).

Quanto à atuação santoral nas *Cruzadas Setentrionais*, é possível observar a utilização dessas armas como símbolos da transmissão do poder, de legitimidade, do interesse do santo no combate aos infiéis e de sua presença no seio da batalha. Se num primeiro momento é possível observar de maneira evidente a atuação miguelina antes das *Cruzadas Nórdicas* de fato, além da expansão do culto de Miguel no Báltico.

Percebe-se, assim, que a temática do “combate contra o mal” foi fundamental para o extraordinário interesse em Miguel no Ocidente medieval. Da Catalunha ao Sacro Império, sem ignorar a atual Suíça, o Norte da Itália e a França, outros locais de devoção e peregrinação pulularam e rapidamente alcançaram notável prestígio. Miguel passou a ser associado à função de mensageiro, de guia das almas para o julgamento, de

pesador das almas dos bons e dos maus, de líder celestial na luta contra o dragão do Apocalipse e, por fim, do triunfo definitivo de Deus sobre Satanás.

Parece pouco provável, portanto, que a Escandinávia tenha sido alijada deste processo de difusão do culto miguelino, seja de maneira direta ou indireta. A analogia funcional dos heróis pagão e cristão, respectivamente, teria sido inclusive um importante fator para fomentar essas alusões, que foram ampliadas conforme o cristianismo pode lançar sua estrutura monástica e eclesiástica na região.

Para além do contato de indivíduos que circulavam em diferentes espaços, como no caso dos poetas e comerciantes, é preciso lembrar a atuação dos missionários que atuaram na Escandinávia, provindos principalmente das Ilhas Britânicas e dos limites setentrionais do continente europeu.

Esses monges e clérigos, certamente providos de antifonários, homiliários, litânias, missais, saltérios e outros textos para os ofícios divinos, evocavam frequentemente personagens cristãos a partir dessas referências, sem mencionar as menções diretas ao texto bíblico. Nesse escopo, o próprio Arcanjo deveria ser lembrado de maneira minimamente regular.

Assim, é crível que esses homens tenham ofertado um contato com a lenda de Miguel de modo mais direto e amplo do que a parcimônia dos indícios poéticos sugere. Esse mecanismo foi inclusive fundamental na difusão inicial do culto olafiano na Noruega, como no caso do *Livro vermelho de Derby* (ou *Darley*, ou ainda Ms. Corpus Christi College Cambridge 422; c.1061), produzido em Winchester, e que conta com três orações ao mártir, santo e rei Óláfr da Noruega, morto trinta anos antes na Noruega e essencial na cristianização do reino vizinho (BIRRO, 2013, pp.121-125).

\*\*\*

Como tentei apontar, há consideráveis indícios de relações bastante antigas entre Sigurðr e Miguel. Conforme o cristianismo ganhou espaço, novas configurações exigiram adaptações e uma participação maior do arcanjo; porém, a memória do herói semilegendário pagão permaneceu à revelia da leitura religiosa ortodoxa.

No caso miguelino, outros papéis, como a pesagem da alma dos mortos, esteve sempre presente nas memórias. A evocação de ambos na mesma composição pode ainda ser um sinal do reconhecimento precoce entre os escandinavos da semelhança de função entre o personagem bíblico e o volsungo.

A meu ver, a evocação deste ou daquele personagem pelo *skáld* dependia da audiência. Sigurðr foi vinculado, ao menos nos primeiros excertos, ao senhor a quem o poeta servia num conflito aberto; seu ou seus adversários, por sua vez, assumiam a função da serpente. A oposição parece ter, assim, favorecido a absorção do conflito entre o dragão e o arcanjo no caso bíblico.

A relação de Haraldr, *o severo*, com o Oriente também merece especial atenção. É possível que ele tenha reforçado a veneração ao santo guerreiro de origem oriental, ainda que as referências ao culto miguelino possam ser traçadas também nas Ilhas Britânicas e na Europa Setentrional de maneira geral, por intermédio do Império. A presença de mais de uma fonte de origem apenas reforça a ideia que Miguel era conhecido e reconhecido entre os escandinavos.

Os *skáld*, deste modo, evocaram aqui e ali a figura miguelina ou contextos onde ele poderia ser tomado dentro da tradição escandinava. A existência de lendas e mitos que evocam heróis que enfrentaram dragões e serpentes certamente ajudou nesta inclusão, além da influência cada vez maior do cristianismo na região. Como a salvaguarda dos poemas em época é complexa – é notório que muitos se perderam com o passar do tempo – talvez esta seja uma das razões para a existência apenas de pequenos indícios.

Nota-se, deste modo, a circulação de homens, ideias e influências culturais a partir de mecanismos mais complexos do que as aparências supõem. Não se tratava ainda, como exposto, de um mecanismo de única via, como nos casos das memórias sobre Sigurðr, Miguel e Óláfr, ligados entre si no contexto escandinavo.

Esses processos memoriais, de representação, significação e ressignificação também circulavam amplamente, o que leva a crer numa origem fértil e diversificada, com influências diversas e nem sempre em sintonia fina com seus ambientes sócio-culturais de origem. Todavia, eles estavam conectados pelas práticas e pela construção de fundos culturais comungados por diferentes grupos a partir de interações traumáticas, intensas e com reflexos de longa duração.

Parece verossímil, enfim, que a influência cristã tenha ajudado a moldar a tradição volsunga, facilitada pelo uso de símbolos e locais onde ambos poderiam lembrar aos fieis as batalhas entre matadores de dragões. Neste espaço liminar, Sigurðr e Miguel recobravam a luta contra inimigos que assumiam, ao menos em parte, a ideia de um conflito contra o mal. Tal adaptação ganhou bastante força com o passar do tempo, como os portais das igrejas norueguesas, produzidos a partir do final do

século XII, aludem. Mas seus traços podem ser identificados antes, em circunstâncias bastante diversas da forja desses espaços liminares.



## Referências:

- ANDÅS, Margrete Syrstad. Art and Ritual in the liminal zone *In*: ANDÅS, Margrete Syrstad; EKROLL, Oystein; HAUG, Andreas & PETERSEN, Nils Holger (eds.). *The Medieval Cathedral of Trondheim: architectural and ritual constructions in their European Context*. Turnhout: Brepols, 2007, p. 47-126.
- BALLE, Søren. Knud (Cnut) the Great *In*: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten. *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. Oxford: Routledge, 1993, p. 357-359.
- BEKKER-NIELSEN, Hans. The Old Norse Dedication Homily, *Festschrift für Konstantin Reichardt*, Bern, 1969, pp. 127-134.
- BEREND, Nora; URBAŃCZYK, Przemysław & WISZEMSKI, Przemysław. The formation of polities and Christianization *In*: \_\_\_\_\_. *Central Europe in the High Middle Ages: Bohemia, Hungary and Poland, c.900-c.1300*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 110-163.
- BIRRO, Renan M. *Rex perpetuus Norvegiae: A sacralidade régia na monarquia norueguesa e a santificação de Óláfr Haraldsson (c. 995-1030) à luz da literatura nórdica latina e vernacular (sécs. XI-XII)*. Dissertação. Niterói: PPGH/UFF, 2013.
- BLÖNDAL, Sigfús. Varangians during the period 1081-1204 *In*: \_\_\_\_\_. *The Varangians of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp. 122-165.
- BYOCK, Jesse. Sigurðr Fáfnisbani: An Eddic Hero Carved on Norwegian Stave Churches *In*: PÀROLI, Theresa (ed.). *Poetry in the Scandinavian Middle Ages*. The Seventh International Saga Conference. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1990, pp. 618-627.
- BOWLUS, Charles R. The Way from the Lechfeld *In*: \_\_\_\_\_. *The Battle of Lechfeld and its Aftermath, August 955: the End of the Age of Migrations in the Latin West*. Aldershot: Ashgate, 2006, pp. 131-161.
- CALLAHAN, Daniel F. The cult of st. Michael the Archangel and the “Terrors of the year 1000” *In*: GOW, Andrew; LANDES, Richard & VAN METER, David C (eds.). *The apocalyptic year 1000: religious expectation and Social Change, 950-1050*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 181-204.
- CARRAREDO, Juan Manuel Castro. Apocalíptico en el nivel de la imagen *In*: \_\_\_\_\_. *Tipología y Caracterización del pensamiento apocalíptico en la Literatura Medieval Inglesa*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2011, p. 441-460.
- DeVRIES, Kelly. *The Norwegian Invasion of England in 1066*. London: Boydell & Brewer, 1997.
- DÜWEL, Klaus. On the Sigurd representations in Great Britain and Scandinavia *In*: JAZAYERY, Mohammad Ali & WINTER, Werner (Eds.). *Languages and Cultures - Studies in Honor of Edgar C. Polomé*. Berlin: De Gruyter, 1988, pp.133-156.
- GONZÁLEZ, José María Salvador. De messenger à archistratège des milices celestes. Genèse de l’image guerrière de l’archange Michel *In*: CARRETO, Carlos F. Clamote (Ed.). *Lors te metra em la voie... Mobilidade e Literatura na Idade Média, Mobilité et Littérature au Moyen Âge*. Lisboa: Universidade Aberta, 2011, pp. 371-378.
- GREGORIUS MAGNUS. *Homilia 34 in Evangelia*, PL 76 1249D-1250A.
- HALL, Thomas N. Old Norse-Icelandic Sermons *In*: KIENZLE, Beverly Mayne (dir.). *The Sermon. Tipologie des sources du Moyen Âge Occidental*. Fasc. 81-83. Turnhout: Brepols, 2000, p. 661-709.
- HEDEAGER, Lotte. Migration period Europe *In*: THEUWS, Frans; NELSON, Janet L. (Eds.). *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2000, pp.16-57.

- HIRSCH, Paul & LOHMANN, H.-E. (Eds.). *Die Sachsengeschichte des Widukind von Korvei*. MGH *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 60. Hanover: MGH, 1935.
- HOHLER, Erla Bergendahl. *Norwegian Stave Church Sculpture*. 2.Vols. Oslo: Scandinavian University Press, 1999.
- HUNGERLAND, Heinz. Zeugnisse zur Völsungen und Niflungensage aus der skaldendichtung (8.-16. jh), *Arkiv för nordisk filologi* 20, 1904, pp.1-43 e pp.105-141.
- JOHNSON, Richard. *Saint Michael the Archangel in Medieval English Legend*. Woodbridge: Boydell Press, 2005.
- KECK, David. *Angels and Angelology in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- LECOUTEUX, Claude. *Witches, Werewolves and fairies: shapeshifters and Astral Doubles in the Middle Ages*. Vermont: Inner Traditions, 2011.
- LEYSER, K. Henry I and the Beginnings of the Saxon Empire, *The English Historical Review* 83 (326), 1968, pp. 1-32.
- McDOUGALL, David. Homilies (West Norse) In: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten (eds.). *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. Oxford: Routledge, 1993, p. 290-292.
- McKINNELL, John. Why Did Christians Continue to Find Pagan Myths Useful? In: HERMANN, Pernille et alii. *Reflections on Old Norse Myths*. Leiden: Brepols, 2007, pp.33-51.
- NEDKVITNE, Arned. *Lay Belief in Old Norse Society, c.1000-1350*. Trondheim: Tapir University Press, 2011.
- OAKESHOTT, R. Ewart. *The Archaeology of Weapon*. Cambridge: Lutterworth Press, 1960.
- Old English Homiliary In: *Corpus Christi College Cambridge Ms. 41*, fol. 402-409.
- PATTON, Kimberley Christine. *Religion of the gods: paradox and reflexivity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- ROJDESTVENSKY, Olga. *Le Culte de Saint Michel et le Moyen Âge Latin*. Paris: Auguste Picard, 1922.
- ROSS, Deborah. Introduction In: TURNER, Edith & TURNER, Victor. *Image and Peregrination in christian culture*. 2.ed. New York: Columbia University Press, 2011, p. x-xix.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- SCHÜCK, H. Sigurdsristingar, *Nordisk Tidskrift for Vetenskap Konst og Industri*, 1903, pp.193-225.
- PORLÁKSSON, Helgi. Historical background: Iceland 870-1400 In: McTURK, Rory (ed.). *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. London: Blackwell, 2005, pp.133-151.
- TOWNEND, Matthew. Cnut's Poets: An Old Norse Literary Community in Eleventh-Century England In: TYLER, Elizabeth M. (Ed.). *Conceptualizing Multilingualism in England, c.800-c.1250*. Turnhout: Brepols, 2011, pp.197-215.
- TURVILLE-PETRE, Gabriel. *Nine Norse Studies*. Volume V. London: Viking Society for Northern Research/University College London, 1972.
- VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- WHITELOCK, Dorothy. *Anglo-Saxon Wills*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- WOLF, Kirsten. Gregory's influence on Old Norse-Icelandic Religious Literature In: BREMMER JR, Rolf H.; DEKKER, Kees & JOHNSON, David F (Eds.). *Rome and the*

North: The Early Reception of Gregory the Great in Germanic Europe. Leuven: Peeters, 2001, pp. 255-274.

## Notas

<sup>1</sup> A **Batalha de Ashington** (de **Assandun** ou **Essendune**, 18 de Outubro de 1016) foi um conflito entre ingleses e dinamarqueses, liderados pelo rei Æthelred e Knútr, respectivamente. Os escandinavos obtiveram a vitória e o desfecho do conflito possibilitou a reconquista dinamarquesa da Inglaterra.

<sup>2</sup> **Knútr inn ríki** (Knutr, o Grande, c. 985-1035) foi rei da *Britannia* (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 *Britannia*. A situação do jovem nobre tornou-se ainda pior, quando seu irmão mais velho, Harald 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 *Britannia* 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, 1993, pp.357-359).

<sup>3</sup> “*Geisli stendr til grindu | gunnar jarðar munna, | ofan fell blóð á báðar | benskeidr, enn gramr reidisk; | hristisk hjörr i brjósti | bringi groenna lyngva; | enn folkþorinn fylkir | ferr við steik at leika*”.

<sup>4</sup> “[1] Vargs vas munr, þats margan | — menskerðir stakk sverði | myrkaurriða markar — | minn dróttinn rak flóttu. [2] Enn helt ulfa brynnir | — eiskaldi gramr beisku | mildr réð orms of eldi — | austrfór þaðan gǫrva. [3] Opt gekk á frið Frakka | — fljótreitt at bý snótar | vasa dǫglingi duglum — | dróttinn minn fyr óttu. [4] Brauzt und Míkjal mæztan | — mögum heim, sem frögum, | sonr Buðla bauð sínum — | sunnlönd, Haraldr, rǫndu”.

<sup>5</sup> A **Batalha de Stamford Bridge** (1066) ocorreu numa vila de Stamford Bridge, em Yorkshire, no dia 25 de Setembro de 1066. Nesta ocasião o exército inglês 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 ingleses 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 dos marcos do fim da *Era Viking*, embora outras campanhas e incursões tenham ocorrido nas décadas e até mesmo nos séculos seguintes (DeVRIES, 1997).

<sup>6</sup> “Míkjáll vegr þats misgört þykkir, manvitsfróðr, ok allt et góða; tyggi skiptir síðan seggjum *solar hjalms á ðæmistóli*”.

<sup>7</sup> As **igrejas de tipo *stave*** foram construções comuns na Europa Nórdica, com ênfase na Noruega e Islândia. Elas foram erguidas no modelo “poste e lintel” (uma trave ou base horizontal que sustenta duas colunas ou postes verticais, que por sua vez podem sustentar outra base horizontal) utilizando somente madeira. As primeiras foram construídas sem fundações de rocha, o que levou ao rápido apodrecimento da base. Com o passar do tempo, fundações de rocha foram utilizadas, aumentando o período de conservação desses prédios. Acredita-se que a Noruega dispôs de aproximadamente mil templos desse tipo, dos quais vinte oito sobreviveram (NILSÉN, Anna. Art and architecture *In: HELLE*, Knut (ed.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Vol.1. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 526-530).

<sup>8</sup> **Dyr** kirkju merkja trúu rétta, þá er oss leiðir inn til almennilegrar kristni. **Hurð** fyr **durum** merkir skynsama menn, þá er hraustlega standa í gegn **villum mönnum** og byrgja þá fyr utan kristni Guðs í kenningum sínum, en veita inngöngu trúðndum (*Kirkjudagsmál*. O grifo é meu).

<sup>9</sup> A **konungstekja** era o ritual de aclamação de um novo monarca norueguês na Catedral de Niðaróss (Trondheim). Para uma explicação pormenorizada do ritual que envolvia os monarcas deste reino no período pagão, de transição e na fase cristã, ver: BIRRO, 2013, pp.51-104.

<sup>10</sup> “Michael namque, quis ut Deus [...] Et quoties mirae virtutis aliquid agitur, Michael mitti perhibetur, ut ex ipso actu et nomine detur intelligi quia nullus potest facere quod facere praevallet Deus. Unde et ille antiquus hostis, qui Deo esse per superbiam similis concupivit [...] cum Michaele archangelo praeliaturus esse perhibetur, sicut per Ioannem dicitur: Factum est praelium cum Michaele archangelo (Apoc. XII, 7) , ut qui se ad Dei similitudinem superbus extulerat, per Michaelem peremptus discat, quia ad Dei similitudinem per superbiam nullus exurgat”.

<sup>11</sup> “Michael aethereus princeps, primusque magister, aeterni regni, summus in arce poli” (PL 101, 0740B), “Michael, summa in arce minister ades” (PL 101, 0770), “Hic precibus nostris Michael archangelus adsit,

---

Magnus in arce poli princeps” (PL 101, 0774C), entre as outras onze referências ao arcanjo na produção de Alcuíno. De Floro de Lyon, o *Hymnus ad Michaelem Archangelum* é certamente o maior testemunho: “Clarent angelici sublimia festa dici | Allatura piaie dona beata animae. | Hunc etenim Michael, aulae caelestis alumnus, | Conspicuo nobis consecrat ore diem, | Dignatus Petri Paulique invisere sedem | Imperiumque fovens, inclita Roma, tuum” (PL 61 1087A-1087C).

<sup>12</sup> A **Batalha de Riade** (933) foi travada entre os homens do rei Henrique e os magiares em algum local não identificado do Norte da Turíngia, próximo ao rio Unstrut, no dia 15 de março de 933. A luta ocorreu após a decisão do Sínodo de Erfurt (932), que previa o fim do pagamento de tributo anual aos magiares. Tal taxaço ocorreu entre 924 e 931, como consequência da derrota de Henrique após a invasão magiar da Saxônia em 924. A negociação de termos levou a tregua de nove anos com tributos anuais requeridos pelos invasores. Após a derrota magiar, uma nova tentativa de invasão só ocorreu em 954 (LEYSER, 1968, pp.1-32).

<sup>13</sup> “Hic optimis verbis erecti milites imperatoremque in primis, mediis et ultimis versantem videntes coranque eo angelum - hoc enim vocabulo effigieque signum maximum erat insignitum - acceperunt fiduciam magnamque constantiam”.

<sup>14</sup> A **Batalha de Lechfeld** (10 de Agosto de 955), uma planície inundada ao lado do rio Lech, ao Sul de Augsburg, foi o evento que impediu a continuidade de incursões húngaras na Europa Ocidental, graças à vitória de Otto I (912-973), rei dos germânicos, sobre os líderes Bulcsú (†955), Lél (ou Lehel, †955) e Súr (†955). O conflito foi fomentado pela rebelião de Lioldolfo, duque da Suábia, e Conrado, Duque da Lorena. Durante a querela, os húngaros não conseguiram utiliza sua técnica favorita, conhecida como “bater e correr”. Assim, a vantagem esteve ao lado dos germânicos, melhor equipados para o choque das armas num intervalo maior de tempo e na manutenção das linhas, diferente de seus adversários, que utilizavam técnicas de guerrilha típica dos povos nômades (BOWLUS, 2006, pp.131-161).

<sup>15</sup> “In quinta, quae erat maxima, quae et dicebatur regia ipse princeps [...] coramque eo angelus, penes quem victoria, denso agmine circumseptus”.

<sup>16</sup> O **heriot** (*heregete*) é um termo em Inglês antigo que alude o costume germânico de um senhor presentear seu seguidor com armas após a morte. A menção mais antiga ocorreu no *Beowulf* (séc. VIII, v. 2652), embora práticas semelhantes fossem comuns entre os Lombardos e os Visigodos (WHITELOCK, 2011, p.100).

Artigo recebido em 10/01/2016. Aprovado em: 15/02/2016