



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTE
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Guilherme Garcia Galego

**O ESPAÇO DA CRISTIANIZAÇÃO: AS IGREJAS NORUEGUESAS DE MADEIRA DO
SÉC. XII COMO INSTRUMENTOS DE PODER E DOMINAÇÃO**

NATAL

2024

GUILHERME GARCIA GALEGO

O ESPAÇO DA CRISTIANIZAÇÃO: AS IGREJAS NORUEGUESAS DE MADEIRA DO
SÉC. XII COMO INSTRUMENTOS DE PODER E DOMINAÇÃO

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre no Curso de Pós-
Graduação em História, Área de Concentração
“História & Espaços” e Linha de Pesquisa II
“Espaços de Memória, Cultura Material & Usos
Públicos do Passado”, vinculada à Universidade
Federal do Rio Grande do Norte.

Orientador: Prof. Dr. Johnni Langer

NATAL

2024

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN Sistema de Bibliotecas - SISBI Catalogação de Publicação na
Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA

Galego, Guilherme Garcia.

O espaço da cristianização : as igrejas norueguesas de madeira do séc. XII como instrumentos de poder e dominação / Guilherme Garcia Galego. - Natal, 2024.

165 f.: il. color.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Arte, Programa de Pós-Graduação em História. Natal, 2024.

Orientação: Prof. Dr. Johnni Langer.

1. História Medieval - Noruega - Dissertação. 2. Cristianização - Noruega - Dissertação. 3. Híbridização - Dissertação. I. Langer, Johnni. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 94:27(481)

GUILHERME GARCIA GALEGO

O ESPAÇO DA CRISTIANIZAÇÃO: AS IGREJAS NORUEGUESAS DE MADEIRA DO
SÉC. XII COMO INSTRUMENTOS DE PODER E DOMINAÇÃO

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de MESTRE no Curso de
Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e avaliada pela
comissão formada pelos professores:

JOHNNI LANGER

(UFPB - Presidente) – ORIENTADOR

MARCIA SEVERINA VASQUES

(UFRN – Examinadora Interna)

JAIME ESTEVÃO DOS REIS
(UEM - Examinador Externo à Instituição)

SANDRO TEIXEIRA MOTA
(Examinador Externo à Instituição)

Natal, 26 de setembro de 2024

AGRADECIMENTOS

Primeiramente e, acima de tudo, gostaria de agradecer aos meus pais, Suzete Lopes Garcia e Arnaldo Galego Anelli, que desde o começo me apoiaram e confiaram em mim durante toda minha trajetória acadêmica; sem vocês nada disso seria possível nem em sonho.

À Universidade Federal do Rio Grande do Norte e todos os colaboradores do Programa de Pós Graduação em História e Espaços pela oportunidade de realização desta pesquisa. Um agradecimento em especial a professora Fabíula Sevilha pelas disciplinas ministradas, que serviram como verdadeiras seções de terapia nos momentos mais difíceis, meus mais sinceros agradecimentos.

Ao meu orientador, Johnni Langer, por ter confiado em mim para ser um de seus orientandos e me auxiliar desde a elaboração de meu projeto de mestrado. Agradeço ao senhor por, mesmo de longe, ter estendido a mão para me ajudar nas mais diversas dificuldades e obstáculos que enfrentei ao longo deste caminho árduo. Não podia deixar de demonstrar aqui também meu agradecimento a sua esposa, professora Luciana de Campos, uma mulher batalhadora e muito dedicada em seus propósitos, e que indiretamente também sempre esteve presente nesta trajetória. Minha mais sincera admiração e gratidão a vocês.

Aos membros do grupo NEVE (Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos), Andrea, Alberto, Glezia, Leandro, Lorenzo, Monicy, Pablo, Sandro, Susan, Thais, Victor Hugo e Vitor

Menini, que me proporcionaram um verdadeiro acolhimento escandinavístico, sempre a disposição para ajudar e compartilhar conhecimentos sobre essa paixão tão distante.

Um agradecimento especial ao meu grande amigo, também membro do NEVE e companheiro de estadia em Natal, André de Oliveira. Muito obrigado por ter me ajudado a superar as mais inúmeras dificuldades encontradas neste mundo acadêmico e pela parceria que pudemos criar durante o tempo em que estivemos juntos.

Ao meu colaborador internacional Peo, administrador do site Rune Ruins, que gentilmente providenciou uma gama imensa de material de seu acervo pessoal para a realização de minha pesquisa. Muito obrigado! (*To my international collaborator Peo, administrator of the Rune Ruins website, who kindly provided a huge range of material from his personal collection to carry out my research. Thank you very much!*)

Aos meus grandes amigos e vizinhos que fiz em minha estadia na cidade de Natal, Alana, Arthur e Guilherme. Muito obrigado por me acolherem e fazerem eu me sentir em casa; jamais me esquecerei de tudo que vivemos juntos e das boas risadas que essa família natalense me proporcionou. Espero poder reencontra-los em breve.

Aos meus amigos e companheiros de mestrado, Álvaro, Jhonys e João Fernando que foram de absoluta importância na superação das dificuldades encontradas durante a realização das disciplinas cursadas. Agradeço pela parceria na realização de trabalhos e apresentações e também pelo acolhimento na cidade de Natal.

Por fim, gostaria de deixar um agradecimento especial a um grande amigo que a cidade de Natal me proporcionou, Caio Lima. Agradeço a você por todo o acolhimento e companheirismo que pudemos compartilhar, desde as puxadas de orelha, roles insalubres e discussões historiográficas chatas (até porque quando junta uma rama de historiador chato é só isso que a gente sabe fazer kkkk). Levo sua amizade pra sempre em meu coração.

RESUMO

Esta pesquisa busca analisar como a cristianização da Noruega leva à criação de novos espaços de hibridização, sendo responsável pela formação de uma nova mentalidade, ao mesmo tempo em que podemos observar uma manutenção nas relações de poder e de dominação através da união entre os poderes dos “reis missionários” e da Igreja. Destacando as *igrejas norueguesas* de madeira do século XII – *stave churches* – como fonte principal da pesquisa, a análise aqui proposta se voltará para uma observação mais sistemática desses espaços sagrados de memória, descrevendo suas especificidades e analisando de que forma a presença de ideologias pré-cristãs pode ser vista como uma expressão de ideologias sociais, ligadas a manutenção das relações de poder e de dominação dentro de uma nova lógica social, na qual as igrejas foram utilizadas como ponto centralizador do poder e também como uma marca do processo de hibridização social existente entre a chegada do cristianismo e a as religiões nórdicas antigas.

Palavras-chave: História Medieval; Cristianização; Noruega; Hibridização.

ABSTRACT

This research seeks to analyze how the Christianization of Norway leads to the creation of new spaces of hybridization, being responsible for the formation of a new mentality, at the same time that we can observe a maintenance in the relations of power and domination through the union between the powers of the “missionary kings” and the Church. Highlighting the 12th century Norwegian stave churches as the main source of research, the analysis proposed here will turn to a more systematic observation of these sacred spaces of memory, describing their specificities and analyzing how the presence of pre-Christian interpretations can be seen as an expression of social ideologies, linked to the maintenance of power and domination relations within a new social logic, in which churches were used as a centralizing point of power and also as a mark of the social hybridization process existing between the arrival of Christianity and pre-Christian culture.

Key-word: Medieval History; Christianization; Norway; Hybridization.

Sumário

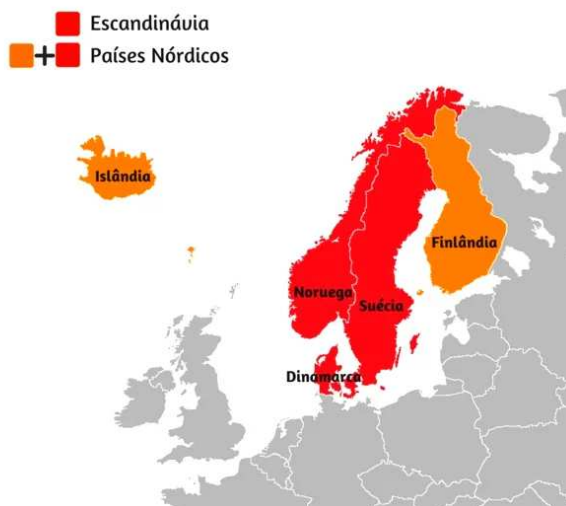
Introdução.....	9
Capítulo 1: Transição religiosa e modificação da lógica social	23
1.1 Crenças nórdicas pré-cristãs	23
1.2 Adequação dos conceitos de conversão e cristianização	37
1.3 Heterogeneidade da cristianização escandinava e o caso norueguês	41
Capítulo 2: A espacialidade sagrada da Escandinávia pré-cristã	59
2.1 Paisagem escandinava pré-cristã: multifocalidade, centros de culto e utilização social	62
2.2 Cristianização do espaço norueguês	89
Capítulo 3: <i>Stave churches</i> : especificidades e características	98
3.1 Um lugar sagrado de memória hibridizada	112
Capítulo 4: Simbolismos na materialidade das igrejas	117
4.1 O mito de Sigurd na Noruega	117
4.2 O simbolismo das portas e dos anéis	141
Considerações finais	149
Referências:	153
Anexo A	159

Introdução

A ideia desta dissertação tem suas raízes em um sentimento antigo de fascínio e admiração pelas temáticas relacionadas com a História Medieval¹; desde pequeno me interessei por temas ligados a cavaleiros, castelos e a tão famosa construção imaginária do feudo medieval. Ao adentrar na graduação em História pude ter um contato mais direto e profissional com essas temáticas, entendendo-as a partir de suas amplas complexidades históricas e cada vez mais abrindo meus horizontes para a desconstrução desta Idade Média tradicionalmente francesa e feudal, tendo meu primeiro contato acadêmico mais direto com os tão conhecidos “Vikings”² apenas em meu último ano de graduação.

Os povos muitas vezes denominados erroneamente de “Vikings” são os habitantes da região da Escandinávia, vista em um sentido mais restrito como constituída pelos países Dinamarca, Noruega e Suécia; entretanto, em um sentido mais amplo, relacionados a partir de um grupo etnolinguístico falante da língua germânica nórdica antiga, podem ser englobados também os povos nórdicos habitantes da Islândia, Finlândia e Ilhas Faroé, tendo os países escandinavos desempenhado uma grande influência colonizadora nesses territórios.

Figura 1: Mapa da região escandinava e países nórdicos.



Fonte: <https://www.todamateria.com.br/escandinavia/> Acessado em: 31/07/2023

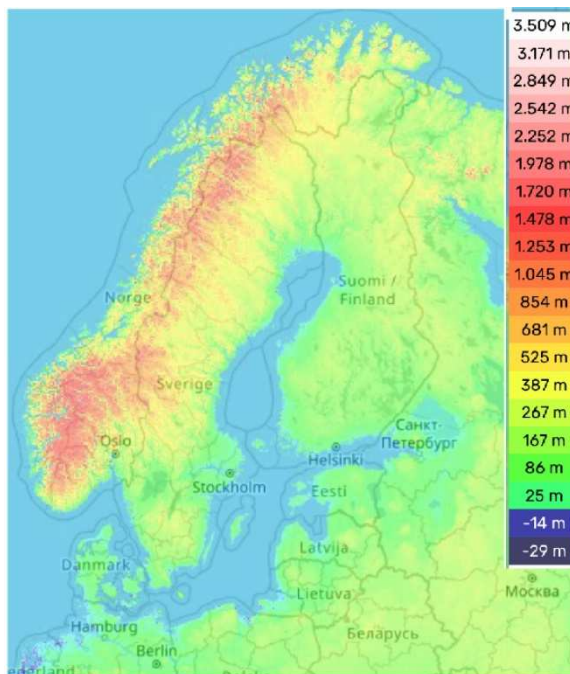
¹ Atualmente busco trabalhar esta construção espaço-temporal denominada comumente como Idade Média entendendo a complexidade desse período e das diferenças observadas ao longo de seus 1000 anos e de sua formação por meio de uma ampla colcha de retalhos que, unidos dentro de um ideal de generalização do conhecimento, acabam por criar os tão conhecidos e difundidos tempos históricos. (Amalvi, 2006).

² Termo usado aqui entre parênteses devido à já consolidada ideia dentro da escandinavística de que o conceito de Viking não deve ser usado como um indicador de um povo; atualmente sabe-se que os povos nórdicos no espaço escandinavo apresentavam diversas especificidades locais, não podendo ser colocados dentro desse único agrupamento étnico. O conceito de viking atualmente deve ser utilizado como uma referência ao ato de sair em pilhagem, que até hoje é o ponto mais debatido e conhecido dessas populações (Langer, 2015).

Gostaria de salientar que, comumente, ao se referirem à região da Escandinávia, muitas pessoas acabam por generalizar os países localizados nesta região, sendo boa parte disso devido às grandes semelhanças culturais entre eles e também ao enquadramento geral desses povos como “Vikings”; entretanto, devemos observar como os três países da Escandinávia apresentam especificidades locais, responsáveis pela formação de diferentes espaços.

Um exemplo concreto desta diferenciação seria a questão da heterogeneidade da paisagem geográfica da região escandinava, na qual, vemos como o território apresenta uma progressão em altitude e ocorrência de acidentes geográficos em um sentido Sul-Norte, indo desde o relevo plano com elevações próximas ao nível do mar característico da Dinamarca; perpassando pelo território de planícies ao sul da Suécia e sua região ondulada e montanhosa localizada em seu interior, próximo à fronteira norueguesa; até culminar nos grandes fiordes e montanhas escarpadas da Noruega, que levaram os noruegueses a desenvolverem uma íntima conexão com o mar e o importante contato com diversas culturas, devido à dificuldade de locomoção terrestre e a pequena quantidade de terras cultiváveis em seu território altamente acidentado.

Figura 2: Mapa topográfico da Escandinávia.



Fonte: <https://pt-br.topographic-map.com/map-khqt/Noruega/?center=63.07487%2C14.11047>. (Acessado em: 18/09/2023)

Meu interesse por esses povos do Norte teve muita influência da crescente visibilidade que a temática tem ganhado atualmente nas mídias sociais, filmes e seriados; entretanto, meu

primeiro contato acadêmico com o tema surgiu a partir da necessidade de elaboração de um trabalho ligado a fontes materiais, no qual, a partir de diversas pesquisas, acabei por encontrar algo que me intrigava bastante: a presença de interpretações ligadas à mitologia nórdica pré-cristã em igrejas norueguesas.

A partir desse primeiro contato comecei a me interessar cada vez mais e decidi me aprofundar na tão popular – mas ao mesmo tempo academicamente desconhecida por mim – Era Viking. Atualmente tem-se como consenso que a Era Viking deve ser vista como um constructo³; entretanto, mesmo sendo vista como uma construção posterior ao período⁴, a Era Viking apresenta uma grande validade quando vista como recorte espaço-temporal socialmente delimitado e, antes de mais nada, gostaria de fazer uma breve introdução sobre o que foi a Era Viking, afim de melhor situar nossa pesquisa em âmbito espacial e temporal.

A Era Viking é tradicionalmente estabelecida ente os séculos VIII e XI; entretanto, as origens da formação dos povos nórdicos que atuaram como personagens principais nesse período têm seus primórdios na desestruturação do Império Romano do Ocidente em 476, acontecimento responsável por gerar uma instabilidade muito grande em toda a Europa; este momento histórico ficou conhecido pela arqueologia como Período de Migração e se estendeu ao longo do século V até meados do século VI. Devido à lenta corrosão das bases do Império Romano – ligada tanto a fatores internos, quanto aos movimentos de migrações externas, conhecidos frequentemente de maneira errônea como “invasões bárbaras” – as pessoas começaram a se movimentar, muitas vezes fugindo de maiores problemas que a dissolução do poder imperial viria a causar, ou até mesmo perseguindo novas oportunidades em territórios mais prósperos e menos conturbados, em busca de certa estabilidade econômica, segurança e uma vida mais tranquila. A partir do observado afrouxamento do poder dominador do império, as pessoas começaram a se reorganizar em pequenos grupos, por meio de um processo de negociação local de poder, que seria responsável pela formação de diversas pequenas comunidades politicamente organizadas, que buscavam maneiras de se adaptar e sobreviver a esse momento conturbado, assim formando novas identidades e etnias (Price, 2021).

O Período de Migração é marcado por uma grande instabilidade social e política, marcado por crises prolongadas e com efeitos de longo alcance, unidas a um terrível desastre climático; dessa forma, o Período de Migração deve ser visto como um momento de grande

³ Primeiramente utilizada por um grupo de arqueólogos dinamarqueses durante o século XIX e posteriormente transformada em um referencial acadêmico, que se popularizou como forma de elaboração didática para o estudo do passado (Langer, 2017).

⁴ Vale ressaltar aqui que os povos habitantes dessas regiões durante este momento não possuíam essa mesma percepção do período, ou dos movimentos sociais que o constituíram.

mortandade em toda a Europa e grande intensificação dos movimentos migratórios, características essas que podem ser vistas como as origens mais profundas da Escandinávia da Era Viking, já que esse momento histórico abriu portas para o surgimento de uma nova ordem de líderes militares e senhores da guerra (Price, 2021).

Sobre o grande desastre climático que assolou o Período de Migração, Neil Price (2021) apresenta que um crescente trabalho colaborativo feito por cientistas naturais, historiadores e arqueólogos foi capaz de revelar marcas de pelo menos duas erupções vulcânicas sem precedentes ocorridas entre as datas de 536 e 539/40; como resultado destas enormes explosões podemos observar uma grande emissão de sulfato, que, juntamente de cinzas, gases sulfurosos e aerossóis de dióxido de enxofre atingiram a camada da estratosfera inferior e começaram a circular ao redor de todo o globo, levando a um bloqueio da luz solar por uma névoa e a criação do que os cientistas costumam chamar de “véu de poeira”. O autor aponta que as consequências das enormes erupções vulcânicas puderam ser percebidas de uma maneira acentuada na Escandinávia devido a suas condições ambientais naturais – principalmente a pequena quantidade de terras cultiváveis – e a grande vulnerabilidade das produções agrícolas a flutuações na temperatura e nas condições climáticas, levando seu povo a uma sobrevivência que se aproximava da subsistência. Em locais como a Noruega, onde apenas 3% das terras são adequadas ao cultivo, as mudanças climáticas teriam sido suficientes para tornar inabitáveis grandes porções desse território, devido ao colapso no cultivo agrícola (Price, 2021).

Price (2021) chega a comentar sobre a influência que esta grande tragédia pode ter deixado na percepção religiosa e mitológica dos povos do Norte, demonstrando como em passagens da Edda de Snorri⁵ e em vários poemas éddicos⁶ existem menções a um grande inverno, o desaparecimento do sol, desestabilização climática e um generalizado sentimento de dissolução do cimento social das comunidades escandinavas devido a uma imensa crise:

Não é difícil imaginar o modo como os escandinavos do século VI tiveram a sensação de que todo o seu mundo estava se transformando em ruínas e deslizando ladeira abaixo de volta para o vazio primitivo de onde surgiu. (Price, 2021. p.72)

⁵ "Obra em nórdico antigo escrita em 1220 pelo poeta e historiador islandês Snorri Sturluson (1179–1241), também denominada de *Edda Jovem*, *Edda de Snorri* ou *Edda Maior*. O objetivo básico desta obra era ser um manual de mitologia para os jovens poetas, numa época em que as antigas metáforas poéticas e as narrativas míticas estavam sendo esquecidas. A *Edda em Prosa* é preservada atualmente nos manuscritos: DG 11 (*Codex Upsaliensis*, U, datado de 1300–25, o único em que aparece a autoria de Sturluson), GKS 2367 4to (*Codex Regius*, R, de 1300–50) e o AM 242 fol (*Codex Worminianus*, W, de 1350)." (Langer, 2015. p. 140).

⁶ "Trata-se de uma coleção de poemas escritos em nórdico antigo, considerada pelos especialistas como a maior fonte para o estudo da mitologia escandinava, também chamada de *Edda Antiga*, *Edda Maior* ou *Edda de Saemund* (termo em desuso). Segundo alguns pesquisadores, o termo Edda se refere diretamente à arte poética (ÓÐR, influenciado pelo latim Edo, composição); a um local da Islândia, Oddi; ou, ainda, à transmissão do conhecimento antigo (Edda, bisavó)" (Langer, 2015. p. 143).

O autor demonstra que o momento posterior aos anos sombrios que cobriram a Europa com a nuvem de poeira foram um começo de algo novo; ao fim do Período de Migração, atrelado diretamente com a lacuna de poder deixada pela queda do Império Romano e pela grande mortandade, vemos a reestruturação do Norte da Europa, na qual, as elites escandinavas viram uma oportunidade de estabelecimento de um novo modelo de organização social e novas estratégias políticas, a partir da criação de diferentes estruturas de poder, dando um destaque para a ascensão das elites militarizadas que, posteriormente, se encarregariam de formar os pequenos reinos escandinavos e as bases da estrutura social da Era Viking (Price, 2021).

O início consensualmente datado da Era Viking está ligado diretamente com as incursões militares e encontra-se localizado no século VIII – invasão do mosteiro de Lindisfarne na Inglaterra no ano de 793⁷ –, tendo seu fim no século XI – derrota do rei Haroldo III Sigurdsson pelo rei da Inglaterra na batalha de Hastings em 1066⁸. Devemos salientar que as populações da península escandinava sempre tiveram no mar uma grande forma de subsistência e uma importantíssima rota comercial e de transporte, devido às escassas possibilidades de povoamento observadas pelas dificuldades geográficas locais; entretanto, por volta das últimas décadas do século VIII pode ser observado um aumento do conflito entre os pequenos reinos da Escandinávia, que levaria estas populações cada vez mais a procurar riquezas no exterior, como uma forma de expansão de suas frotas militares e ambições mercantis, a partir de uma grande oportunidade de comércio e de pilhagem externa (Oliveira, 2017; Price, 2021).

Ao longo dos séculos IX e X podemos observar um aumento gradativo e substancial no fluxo e na escala das incursões de pirataria marítima, que levariam às grandes campanhas militares vikings do século X, passando de pequenos ataques isolados, a grandes estratégias de dominação e, em certos casos, chegando a estabelecer povoamento, como em regiões da Inglaterra e na própria Groelândia; é dentro desta ideia que podemos salientar a validade genuína da Era Viking, através de seus movimentos de colonização, comércio e exploração, que possibilitaram o contato desses povos do Norte com cerca de quarenta países atuais e cerca de cinquenta culturas diferentes (Price, 2021).

⁷ Devemos salientar que atualmente a maior tendência historiográfica se refere à demarcação da era viking somente pela elucidação do século em que se encontra, não mais pelo ano específico; considerando-se as modificações na datação específica devido aos achados arqueológicos recentes, como a descoberta de barco funerário viking na Noruega datado de 700.

⁸ Datação focada na historiografia britânica, que acabou por se consolidar como a mais disseminada dentro da História.

abordados de forma superficial em disciplinas de História Medieval. Essa baixa inserção escandinava nos cursos de História deixa sintomas muito claros ao se tratar da busca por bibliografias, em vista que, dissertações e trabalhos contendo os temas mais diversos relacionados à Escandinávia, em comparação a outras temáticas dentro da chamada História Medieval, ainda são escassos no Brasil, sendo os estudantes e pesquisadores interessados pela temática, obrigados a lidar com a grande maioria dos textos específicos em língua inglesa:

Durante a década de 2010 o contato com a produção estrangeira aumentou consideravelmente, devido ao acesso possibilitado pelas buscas da internet. Percebemos uma maior utilização de pesquisadores alemães, islandeses, dinamarqueses e suecos, apesar da maioria das bibliografias ainda continuarem a ser em língua inglesa (Langer, 2019. p.509).

Entretanto, podemos salientar que o interesse histórico por temas escandinavos vem ganhando maior folego na historiografia brasileira desde o final dos anos 90, com o surgimento da denominada Nova Escandinavística Brasileira, responsável pelo aumento de pesquisadores publicando sobre temáticas envolvendo a Era Viking e a Escandinávia Medieval, e também pelo surgimento inicial de livros de divulgação e manuais traduzidos para o português. Como um dos primeiros trabalhos relacionados à Nova Escandinavística brasileira podemos citar o artigo da professora Maria Lúcia Pascoal Guimarães pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro no ano de 1994, no qual a pesquisadora buscou realizar uma análise mais detalhada sobre a polêmica dos contatos nórdicos com o Brasil desde períodos do Império; posteriormente Guimarães continuou seu trabalho na temática, sendo responsável por fazer parceria com a historiadora dinamarquesa Birgitte Holten do Instituto de História da Universidade de Copenhague na busca por traçar os laços entre intelectuais cariocas e escandinavos (Langer, 2019).

Outro nome muito importante para o desenvolvimento da Nova Escandinavística brasileira seria o de Ciro Flamarion Cardoso, responsável pela primeira publicação do Brasil sobre o universo da literatura nórdica medieval em seu capítulo *O conto islandês de Helgi Thorisson (século XIV)* presente no livro *Narrativa, sentido, história* de 1997; Cardoso se tornaria então um dos grandes expoentes da Nova Escandinavística brasileira durante a década de 2000, estando muito interessado nas temáticas de religiosidade e mitologia nórdica e em 2008 participaria do livro *Mitologia Germano-Escandinava: do Chaos ao Apocalipse*, a primeira obra publicado no Brasil sobre as temáticas, organizado pelo *Núcleo de Estudos da Antiguidade*, vinculado à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Langer, 2019).

Não podemos deixar de citar o surgimento, também no início dos anos 2000, do periódico *Brathair* e sua grande contribuição para o desenvolvimento dos estudos escandinavos no Brasil, contando com diversas publicações ligadas à temática, como a entrevista de Cardoso em 2004 acerca do paganismo na Europa setentrional e também seu estudo escandinavista mais famoso, o artigo *Aspectos da cosmogonia e da cosmografia escandinavas* publicado em 2006 (Langer, 2019).

Também devemos salientar o artigo *Sagas islandesas como fonte da história da Escandinávia medieval* da pesquisadora Patricia Reis Boulhosa, publicado em 2005 na revista *Signum* – então revista mais importante de estudos medievais do país – que viria a se tornar uma das referências para os novos pesquisadores que se dedicam a estudar a História da Escandinávia medieval através das tão atualmente conhecidas sagas islandesa (Langer, 2019).

Grande parte do desenvolvimento da pesquisa escandinavística no país se deve também ao pesquisador Johnni Langer, responsável por diversos trabalhos e obras envolvendo a temática, muitos deles se apresentando como pioneiros em seus campos de estudo, como no caso do artigo, publicado em conjunto com o pesquisador Sérgio Ferreira Santos, *Fúria odínica: a criação da imagem oitocentista sobre os Vikings* publicado na revista *Varia História* da Universidade Federal de Minas Gerais no ano de 2001, sendo o primeiro estudo acadêmico em língua portuguesa a tratar sobre a história, historiografia e o imaginário do mundo viking; também podemos citar outras publicações de Langer que foram precursoras como artigo *Os vikings e o estereótipo do bárbaro no ensino de história* publicado no periódico *História e Ensino* da Universidade Estadual de Londrina no ano de 2002, que serviu como pioneiro na investigação sobre as representações do mundo nórdico nos livros didáticos e no ensino brasileiro e também o artigo *Morte, sacrifício humano e renascimento: uma interpretação iconográfica da runestone Viking de Hammar I* publicado na *Mirabilia Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages* em 2003 e que serviria de precursor para diversas outras pesquisas efetuadas na década de 2010, vinculadas à possibilidade de utilização iconográfica de fontes arqueológicas no estudo da mitologia nórdica (Langer, 2019).

Dentre as outras diversas contribuições de Langer podemos citar a organização das obras *Dicionário de Mitologia Nórdica* (2015) e também do *Dicionário de História e Cultura da Era Viking* (2018), contando com contribuição de diversos pesquisadores brasileiros e estrangeiros, responsáveis por fazer uma grande sistematização das mais diversas temáticas envolvendo a cultura nórdica em língua portuguesa. Langer também é responsável pela fundação do grupo de pesquisa *Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos* – NEVE – em 2010,

atualmente o maior grupo escandinavista da América Latina, tendo como seu maior objetivo o estudo acadêmico e a popularização científica da história, cultura, sociedade e religiosidade nórdica durante o período medieval (Langer, 2019).

A partir de um levantamento feito acerca de todas as dissertações e teses envolvendo a temática dos estudos nórdicos medievais defendidas no Brasil até o ano de 2018 na área de História – sendo a primeira a tese de doutoramento de Eurípides Simões de Paula em 1942 pela USP –, podem ser observados um total de apenas 16⁹ trabalhos, um número muito baixo se comparado com as outras áreas ligadas à História, ou até mesmo à História Medieval (Langer, 2019).

As temáticas mais abordadas dentro das dissertações e teses sobre mundo nórdico medieval giram em torno de temas relacionados à História Cultural, investigações historiográficas e abordagens da História das religiões, perpassando por temáticas como rito, religião, crenças, mitologia nórdica e também pela cristianização dos povos escandinavos. Dentro da temática da cristianização – área a ser explorada com maior empenho por esta pesquisa – foram abordadas pela academia brasileira diversas perspectivas analíticas, buscando entender como se deu esse processo de mudança gradual de vida e de perspectiva de mundo, trabalhando temáticas como a grande pluralidade observada durante o processo e também questões ligadas à influência cristã na formação identitária desses povos. Podemos dizer que a fonte mais analisada pela escandinavística brasileira são as sagas islandesas: um enorme conjunto de relatos orais que foram transcritos em um momento posterior à Era Viking¹⁰, mas que podem ser utilizados como forma de percepção da mentalidade, do modo de vida, dos jogos de poder, da mitologia, religião e crenças do período (Langer, 2019).

Nesta pesquisa será trabalhada a questão da cristianização dos povos nórdicos, destacando as especificidades do caso norueguês; buscaremos entender como se deu o processo de transformação social acarretado pela chegada da ideologia cristã e como esse processo esteve intimamente circundado pela questão da afirmação de uma nova identidade. A verdadeira originalidade desta pesquisa – além da já citada pequena exploração dos temas relacionados ao mundo nórdico dentro da elaboração de pesquisas de pós-graduação no Brasil – acredito estar na utilização de fontes pouco pesquisadas em território brasileiro: as igrejas norueguesas de madeira do século XII – *stave churches*; busco trabalhar estas fontes através de sua grande especificidade material, por meio de uma análise da presença interpretações pré-cristãs nos

⁹ 15 deles estando enquadrados na Nova Escandinavística brasileira.

¹⁰ Atribui-se a compilação das sagas a meados do século XIII, dessa forma, se localizando temporalmente fora da Era Viking.

portais dessas estruturas, buscando decifrar a presença e o significado destas interpretações mitológicas e o porquê elas podem ser vistas entalhadas em um ambiente, uma estrutura e uma sociedade já cristianizadas.

Para melhor analisar as interpretações pré-cristãs, recorro à metodologia de análise iconográfica da cultura visual proposta por John Harvey (2011), na qual, devemos entender que a cultura visual da religião deve ser vista como algo amplo, não sendo necessariamente corporificada em artefatos e que a visualidade não deve ser vista como limitada à uma experiência visual, ela se encontra tanto tangível aos olhos como também dentro de um processo de criação imaginária das representações visuais; dessa forma, devemos salientar os aspectos perceptíveis da cultura visual da religião como uma personificação de ideias, intenções e interpretações:

Como os religiosos os veem (autoimagem), como eles desejam serem vistos pelos outros (autoprojeção), como eles eram realmente vistos pelos outros (percepção externa) e como os crentes usam a cultura visual para articular e promulgar sua fé (autopromoção).¹¹ (Harvey, 2011, p. 503, tradução nossa).

Segundo Harvey (2011), muitas das imagens e dos artefatos que compõem a cultura visual da religião são o resultado do processo de transformação de uma imagem literária e/ou imaginativa para seu contexto visual e tangível, no qual, pode ser observada uma produção intencional e portadora de um significado para os indivíduos ou grupos responsáveis por sua elaboração; em outras palavras, a cultura visual material da religião não é produzida ao acaso, ela é caracterizada por apresentar um papel social:

Muitas das imagens e artefatos que compõem a cultura visual da religião são produzidos por, ou sob os auspícios, de determinados grupos religiosos e indivíduos, afim de propagar sua causa, para servir como auxiliares de ensino e devoção, e para comemorar eventos significativos¹² (Harvey, 2011, p. 503, tradução nossa).

Esta pesquisa conta também com uma série de análises bibliográficas, buscando entender como as *stave churches* foram vistas pela historiografia, seu papel social e a transformação que as estruturas tiveram na percepção da religião e no contato da população com o espaço sagrado. Ademais, será realizada também uma análise arquitetônica, na qual o

¹¹ Original: “How religionists see themselves (self-imaging), how they wish to be seen by others (self-projection), how they are really seen by others (external perception), and how believers use visual culture to articulate and promulgate their faith (self-promotion)”.

¹² Original: “Many of the images and artifacts that make up the visual culture of religion are produced by, or under the auspices of, particular religious groups and individuals in order to propagate their cause, to serve as aids to teaching and devotion, and to commemorate significant events”.

método de construção tipicamente norueguês empregado nesses locais de memória será investigado e, por meio da observação de plantas baixas das estruturas, buscaremos destacar a modificação que pode ser observada em sua estrutura e forma, atribuída à maior penetração de um novo estilo arquitetônico por meio da chegada e consolidação cada vez maior do cristianismo no território norueguês.

O objetivo central desta pesquisa é demonstrar como a cristianização da Noruega e a construção das *stave churches* foram responsáveis pela criação de novos espaços de hibridização, apresentando uma manutenção das relações de poder e de dominação, por meio da união entre os poderes dos “reis missionários” e da Igreja¹³. Os objetivos específicos são: 1) compreender como a vida da população norueguesa foi modificada a partir da chegada do cristianismo, por meio da análise da implementação de leis cristãs e a imposição de novos costumes, voltados para o controle da população e relacionados com o apoio mútuo entre o poder real e o poder institucional da Igreja; 2) entender, por meio modificação no modo de utilização dos espaços sagrados, como a cristianização e a construção das igrejas foram responsáveis pela transformação da lógica de experiencição das pessoas para com o espaço sagrado, tendo as estruturas como lugares de memória com uma enorme especificidade, ligada com a manutenção do poder de uma elite dominante 3) salientar a utilização material de interpretações visuais pré-cristãs nas *stave churches* como uma forma de ressignificação de grandes personagens e passagens mitológicas, relacionando-as com a manutenção da memória das elites pré-cristãs, a fim de servir como uma forma de facilitação da adesão e do ensino da nova ideologia religiosa aos fiéis.

Ademais, gostaria agora de pontuar alguns conceitos estruturantes que serão utilizados ao longo desta pesquisa, visando facilitar o entendimento dos mesmos em sua aplicação ao decorrer do texto. Um dos conceitos centrais a serem perpassados seria o de Identidade; abordaremos aqui como ocorreu o processo formação de uma identidade e como ela é definida socialmente pela demarcação do diferente; para isso, utilizamos dos escritos de Thomas Tadeu da Silva (2000) no desenvolvimento de nossa discussão. Silva nos demonstra como a identidade e a diferença andam lado a lado, apresentando entre elas uma estreita relação de dependência, muitas vezes camuflada pela maneira afirmativa como expressamos uma identidade. Essa relação existe, na medida que, a necessidade de afirmação de uma identidade nasce da

¹³ Para facilitação da compreensão, gostaria de salientar que a palavra Igreja, quando grafada com a vogal “I” em caixa alta sempre estará se referindo a instituição igreja e não à estrutura material.

existência da diferença; logo, identidade e diferença apresentam uma existência mútua e inseparável (Silva, 2000).

Um exemplo muito básico a ser tomado aqui é o da afirmação da identidade de brasileiro; nesse caso pontual, se não houvesse a diferença – afirmações identitárias de outras nacionalidades – uma pessoa não precisaria apresentar afirmativamente sua identidade brasileira, haja vista que, a afirmação já seria vista como hegemônica e sem a necessidade de ser afirmada, sendo automaticamente implícita. Podemos observar então que a necessidade de afirmação identitária nasce da diferença, sendo resultado de uma cadeia de negações que justificam a necessidade de afirmação identitária, na qual, me afirmar como brasileiro está implicitamente carregado de negações (se sou brasileiro, não sou inglês, não sou espanhol, etc.) (Silva, 2000).

Silva (2000) nos demonstra como a identidade e a diferença são resultados de atos de criação linguística, na medida que, são ativamente produzidas no mundo cultural por meio de múltiplas interações sociais e também, como a própria linguagem, devem ser consideradas como um sistema de diferenças, no qual, uma nomenclatura seria a forma de demonstração da diferenciação¹⁴, tendo a diferença como operação básica de significação e funcionamento da linguagem. O ato de nomear coisas dentro de um sistema linguístico não passa de um processo de diferenciação, em que a identidade e a diferença encontram-se inseridas na cultura e nos sistemas simbólicos que as compõem, se relacionando diretamente com o ato de produção do significado: “A identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significado nos quais adquirem sentido” (Silva, 2000, p.78).

A partir dessa discussão é que devemos entender o processo de cristianização da Noruega – e a nova identidade resultante da imposição da ideologia cristã – como decorrência de uma produção simbólica e discursiva, tendo em conta que, tanto a identidade como a diferença devem ser vistas como relações sociais, nas quais, suas definições encontram-se sujeitas a vetores de força – relações de poder – que são impostos e disputados na demarcação da diferença e, conseqüentemente, na definição de uma nova identidade. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença está intimamente ligado às relações de poder, tendo em vista que a capacidade de afirmar uma identidade encontra-se diretamente relacionada com os sujeitos capazes de determinar a fronteira entre nós e eles (Silva, 2000).

¹⁴ Diferenciação vista aqui como o processo pelo qual tanto a identidade como a diferença são demarcadas.

A definição de uma identidade pode ser vista como um ato de classificação, pelo qual a identidade e a diferença encontram-se estreitamente relacionadas com a forma como a sociedade produz e se utiliza de classificações:

Dividir e classificar significa, neste caso, também hierarquizar. Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados” (Silva, 2000, p.82).

Com base nestas ideias abordadas é que podemos observar como a tentativa de definição de uma identidade se localiza dentro de amplas disputas por recursos materiais e simbólicos na busca da fixação, por meio de sua ampla relação com o poder e da força necessária para demarcar o diferente. Seria a tentativa de fixação da identidade a responsável por gerar formas de subversão identitária (Silva, 2000).

No caso da cristianização da Noruega, podemos observar o aumento de uma forma característica de subversão identitária, a hibridização. É importante destacar que o conceito de hibridização aqui utilizado parte da teoria do hibridismo cultural de Homi Bhabha (2010). Para Bhabha, o processo de hibridização estaria sempre relacionado à disputa e seria o responsável por criar um novo espaço – chamado por ele de terceiro espaço –, que deve ser entendido como um espaço de conflito, de afirmações e sobretudo, de transformações: “o processo de hibridização cultural gera algo diferente, algo novo e irreconhecível, uma nova área de negociação de sentido e representação” (Rutheford, 1990, p.37). A hibridização seria responsável por colocar em xeque as diversas camadas heterogêneas do povo, se posicionando contrariamente aos processos que tendem a conceber as identidades como dissociadas e articulando-as em choque com elas mesmas, de maneira a gerar uma nova identidade a partir de uma “fusão” identitária, sob o jugo das relações de poder (Bhabha, 2010; Rutheford, 1990).

É interessante demonstrar como Bhabha (2010) trabalha a noção de identidade a partir de sua forma fluida e não como sendo algo imóvel e universalmente construído pelas camadas dominantes do povo; para ele, a identidade é um constructo que se transforma conforme as necessidades e interesses das diferentes camadas do povo que a constitui, perpassando sempre pelo amálgama das relações de poder, o que pode, entretanto, levar a relações de dominação e imposição identitária. Assim como a identidade não deve ser vista como um conceito dado e amplamente incorporado ao corpo político do povo, o próprio conceito de povo para Bhabha ganha um caráter mutável e transformador, responsável pela formação de diversas identidades internas:

Um povo não é um conceito “dado”, como uma parte homogênea, unitária, determinada por classes, essencial da sociedade e *antecedente a uma política*; “o povo” está lá como um processo de articulação política e de negociação política, ao longo de todo um espectro de lugares sociais contraditórios (RUTHEFORD, 1990, p.41).

Não obstante, devemos salientar que o processo de hibridismo cultural pode ser observado em todas as sociedades existentes, devido ao contato com outras culturas; contudo, o hibridismo social é visto também internamente à determinada sociedade, através dos processos internos de diferenciação e articulação entre as diversas camadas do povo:

Se, como eu estava dizendo, o ato de tradução cultural (seja como representação, seja como reprodução) nega o essencialismo de uma dada cultura antecedente, original ou originária, vemos então que todas as formas de cultura estão continuamente num processo de hibridação (RUTHEFORD, 1990, P.36).

No caso da sociedade nórdica pré-cristã, devemos destacar o amplo caráter plural e a grande presença do hibridismo cultural, influenciados pelos inúmeros contatos destas populações com outros povos e culturas ao redor do mundo; entretanto, não podemos deixar de salientar que o contato direto promovido pela chegada e imposição da ideologia cristã à sociedade norueguesa seria responsável pelo aumento do processo de hibridismo, por meio da criação de novos espaços de hibridização, que levará a toda uma mudança na lógica de organização social do período (Bhabha, 2010; Silva, 2000).

CAPÍTULO 1: TRANSIÇÃO RELIGIOSA E MODIFICAÇÃO DA LÓGICA SOCIAL

Crenças nórdicas pré-cristãs

Neste primeiro momento trabalharemos inicialmente um pouco sobre a estruturação das crenças pré-cristãs na Escandinávia da Era Viking, destacando sua grande heterogeneidade e as múltiplas formas nas quais os povos do período se relacionavam com o mundo sobrenatural. Ademais, demonstraremos como se deu o processo de cristianização da Noruega a partir de suas amplas camadas, salientando todas as mudanças que acompanharam a chegada da nova ideologia e do novo modo de vida, buscando investigar a maneira com que elas acarretaram uma transformação do dia a dia da população norueguesa, dando ênfase para o papel da hibridização social, atrelada diretamente à continuidade das relações de poder e de dominação.

Atualmente devemos entender que a historiografia trata a expressão religiosa nórdica pré-cristã a partir de um viés interpretativo não homogêneo, produto da não institucionalização da prática religiosa; dessa forma responsável por gerar uma grande variedade de relações entre o mundo religioso e mágico (Price, 2021).

Primeiramente, gostaríamos de enfatizar que a utilização do termo “religião” para denominar as diversas variantes de crenças do período nórdico pré-cristão se apresenta de uma maneira um pouco complicada, considerando-se que, esse vocábulo foi introduzido nas línguas escandinavas a partir da cristianização e, naquele determinado momento, tinha como referência direta a palavra latina *religio*, que apresenta um significado relacionado com a obrigação, consciência, reverência e adoração a Deus; dessa forma, não servindo como um termo enunciador das diversas práticas religiosas pré-cristãs existentes no mundo nórdico (Andrén; Jennbert; Raudvere, 2004).

Diferentemente dessa aplicação restrita do conceito de religião, as crenças pré-cristãs são referidas nas antigas fontes nórdicas não apenas a partir de sua esfera religiosa, mas sim como uma maneira de organização social da vida cotidiana, relacionadas com o passado e a manutenção da tradição dos ancestrais, sendo elencadas a partir de expressões como *forn siðr* – costume antigo – e *heiðinn siðr* – costume “pagão” –, na medida que, a mudança religiosa é demonstrada como *siðaskipti* – mudança dos costumes – :

Os velhos tempos foram assim denotados não apenas por suas crenças, mas também pela pelas ações e comportamentos que as pessoas realizaram: ritos religiosos, atos judiciais, comportamentos para demarcar propriedade e pertencimento. Uma expressão como “o antigo costume” apresenta conotações de longo alcance: a prática

tradicional e regular, mas também apresentando referência ao conhecimento sobre o passado¹⁵ (ANDRÉN; JENNBERT; RAUDVERE, 2004. p. 12, tradução nossa).

Entretanto, podemos observar que atualmente o conceito de religião vem sofrendo um alargamento de sua essência, se referindo cada vez mais à maneira com que os humanos se relacionam com uma esfera transcendente e não diretamente relacionada com a forma institucional ou com a relação de devoção a Deus:

Os historiadores culturais estão adotando um conceito de religião mais amplo, que permita sair dos discursos da tradição judaico-cristã; que possibilite estudar as manifestações de crença de pessoas não filiadas a nenhuma instituição; abandono da busca de uma essência nas religiões e entender os sentimentos de crença a partir de recortes históricos; que crie condições para ir além da teologia e pensar as crenças e práticas, tanto comunitárias quanto individuais, entrando no campo das religiosidades (Langer, 2015, p. 21).

Dessa forma, vemos como o atual uso acadêmico do conceito de religião dentro dos estudos culturais vem cada vez mais se aproximando da maneira com que os povos da Era Viking organizavam sua percepção religiosa, constituída de diversas variantes de cultos e amplas formas de se relacionar com a espiritualidade do mundo metafísico, que estavam ligadas diretamente com a organização da vida cotidiana em sociedade (Andrén; Jennbert; Raudvere, 2004.)

Entretanto, mesmo com o alargamento do conceito de religião pelos historiadores culturais devemos entender que a aplicação do vocábulo quando referido às diversas formas de expressões de cultos pré-cristãos da Era Viking deve sempre ser feita em sua forma plural, como uma maneira de enunciação do que Andreas Nordberg (2019) busca chamar de configurações religiosas (Nordberg, 2019).

Andreas Nordberg (2019) enfatiza a ideia de que a religião não deve ser vista como um complexo homogêneo, buscando demonstrar como um sistema religioso pode apresentar diferentes variações cronológicas, espaciais e sociorreligiosas internas, relacionadas diretamente com a maneira como as pessoas experienciam a religiosidade em seu dia a dia. Dessa forma, a expressão religiosa deve ser entendida como uma construção social, diretamente associada às relações culturais entre as pessoas de um determinado grupo e a forma com que

¹⁵ Original: “The old days were thus denoted not only by their beliefs but just as much by the actions and behaviors that people had performed: religious rites, judicial acts, behavior to mark ownership and belonging. An expression like “the old custom” has far-reaching connotations: the traditional, regular practice, but also with reference to knowledge about the past”.

estas experienciam a sacralidade, levando até mesmo a criação de diferentes identidades religiosas individuais:

Um importante aspecto da variação religiosa, que, no entanto, foi raramente enfatizado nos estudos nórdicos antigos, é que mesmo pessoas individuais geralmente carecem de um sistema uniforme de crenças e práticas religiosas, alternando em vez disso entre certos subsistemas mais ou menos incongruentes ou até subsistemas inconscientes ou configurações de pensamento religioso, comportamento e referências de experiência. Tais formas de alternância pessoal entre complexos de crenças e comportamentos religiosos geralmente ocorrem de forma espontânea e instintiva. Muitas vezes, os quadros paralelos da experiência estão intimamente associados às esferas socioculturais correspondentes no mundo da própria vida da pessoa, relacionando-se, por exemplo, com a variação de meios de subsistência e cultural-ecológicos, ou pertencimentos e atividades dentro de diferentes grupos sociais¹⁶ (Nordberg, 2019. p. 339, tradução nossa).

Elucidando o conceito de configurações religiosas de Nordberg (2019), podemos sintetizar a essência da espiritualidade nórdica, por meio do enaltecimento da grande heterogeneidade que os cultos pré-cristãos da Era Viking poderiam assumir em diferentes espaços e configurações sociais:

Por configurações religiosas, então, quero dizer complexos simultâneos de crenças religiosas, práticas religiosas e quadros de experiência que estão relacionados a certos ambientes socioculturais correspondentes, formas de subsistência e ambientes espaciais culturais-ecológicos¹⁷ (Nordberg, 2019. p. 340, tradução nossa).

Através da utilização do conceito de configurações religiosas buscamos salientar a ideia de que esta seria a melhor forma de expressar as grandes especificidades provenientes das diversas vertentes existentes da expressão religiosa nórdica pré-cristã, destacando que parte da diferenciação observada se encontra intimamente associada com as diferentes formas com que são evocados e aplicados socialmente os conceitos de mito e rito (Nordberg, 2019; Price, 2021).

Compreender a diferença e a complexa relação existente entre os conceitos de mito e rito devem ser vistas aqui como pontos chaves para se entender a grande heterogeneidade de

¹⁶ Original: "One important aspect of religious variation, which however has rarely been emphasized in Old Norse studies, is that even individual people usually lack a uniform system of religious beliefs and practices, alternating instead between certain more or less incongruent or even inconsistent subsystems or configurations of religious thought, behaviour and references of experience. Such forms of personal alternation between complexes of religious beliefs and behaviour usually occur spontaneously and instinctively. Often, the parallel frames of experience are closely associated with corresponding socio-cultural spheres in the person's own life world, relating, for example, to varying types of subsistence and cultural-ecological milieus, or memberships and activities within different social groups".

¹⁷ Original: "By religious configurations then, I mean concurrent complexes of religious beliefs, religious practices and frames of experience which are related to certain corresponding socio-cultural settings, forms of subsistence and spatial cultural-ecological milieus".

configurações religiosas pré-cristãs existentes durante a Escandinávia da Era Viking. Mito e rito precisam ser interpretados como categorias sociais distintas, na qual, o mito encontra-se relacionado com a transmissão de ideias e narrativas sobre os deuses, seres, as mais diversas formas de existência mágica e a cosmovisão do mundo; inicialmente difundidas na Escandinávia pré-cristã por uma forte tradição oral e pela sua presença em representações materiais imagéticas (Langer, 2015).

Segundo as fontes mitológicas, as populações da Era Viking compartilhavam seu mundo com diversas outras existências sobrenaturais – deuses, nornas, trolls, elfos, gigantes, anões e espíritos da natureza – tendo esses diversos seres como uma parte natural da vida cotidiana e sendo sua cosmologia uma ampla realidade de mundos habitados por essas criaturas¹⁸. A perpetuação dessa visão cosmológica de existência estava muito relacionada com a veiculação dos mitos por meio do relato oral, encarada como uma tradição a ser seguida e passada através das gerações (Gunnel, 2009; Price, 2021).

Terry Gunnell (2009) defende a ideia de que a transmissão oral dos antigos mitos precisa ser vista através de sua função para quem a transmite e também para o ouvinte; dessa forma, enfatizando a forte relação do relato oral com o espaço e sua importante utilização no entendimento da visão de mundo dos indivíduos da Era Viking, haja vista que, os mitos fornecem acesso à mente dos contadores de histórias, geografia humana e sistemas locais de crença (Gunnel, 2019).

Ao buscarmos a verdadeira função da transmissão da mitologia e da tradição por meio do relato oral podemos observar como ela está intimamente relacionada com a paisagem do período, na medida que, os contadores de história enfatizavam o tempo e o espaço em que ocorriam as histórias, davam nomes para os lugares e os relacionavam com objetos ou outros lugares já conhecidos pela comunidade, como uma forma de provar a veracidade dos eventos narrados:

Toda colina, todo cruzamento, todo rio, todo resquício arqueológico tinha uma história, e todas essas histórias faziam parte do “sistema de crenças” local, em parte porque as pessoas que contavam as lendas geralmente queriam que acreditassem nelas, momentaneamente ou não¹⁹ (Gunnel, 2009. p. 308, tradução nossa).

¹⁸ A cosmologia mitológica dos mundo nórdicos é formada por nove mundos distintos, sendo eles: 1) Niflheim – mundo gelado; 2) Muspellsheim – mundo do fogo; 3) Midgard – o mundo dos humanos; 4) Asgard – mundo dos deuses; 5) Jotunheim – mundo dos gigantes; 6) Vanaheim – mundo dos deuses Vanir; 7) Hel – mundo dos mortos; 8) Álfheim – mundo dos elfos; 9) Níðavellir – mundo dos anões. Sendo todos os nove mundos interligados pela árvore da vida Yggdrasill (Langer, 2015; Price, 2021).

¹⁹ Original: “Every hill, every crossroad, every river, every archeological remnant had a story, and all of these stories formed part of the local “belief system”, partly because the people telling the legends usually wanted them to be believed, momentarily or otherwise”.

Dessa forma, devemos entender como a tradição oral durante a Era Viking está intimamente relacionada com a articulação do lugar e foi utilizada como uma forma de estruturação da cosmologia do mundo nórdico, através da percepção da realidade metafísica, encoberta por um grande repertório de mitos e de criaturas sobrenaturais, que se relacionavam diretamente com os sistemas locais de crença (Gunnel, 2009).

Muito do que sabemos atualmente sobre a expressão religiosa no mundo nórdico está relacionada com a perpetuação da mitologia através da transformação dos relatos orais em uma compilação de escritos que se referem diretamente aos mitos ou apresentam traços mitológicos, sendo o maior exemplo conhecido atualmente a Edda Poética; entretanto, devemos entender que a compilação desses escritos está relacionada diretamente com uma elite letrada do período, que detinha o poder de transmitir essas ideias a partir de manuscritos. Consequentemente, considerar a espiritualidade nórdica pré-cristã apenas a partir de manifestações mitológicas acaba por excluir as diversas outras formas que esses povos tinham de se relacionar com a espiritualidade no âmbito da prática ritual interna das expressões locais de culto (Price, 2021; Sanmark, 2014).

Outro problema em limitar a expressão religiosa do mundo nórdico às fontes mitológicas é que grande parte dos escritos que conhecemos atualmente foram compilados em um momento posterior à real vivência religiosa e mitológica relatada, sendo eles produtos também de um processo de hibridismo entre os antigos mitos e relatos da tradição nórdica “pagã” e a ideologia cristã incorporada na sociedade, dessa forma, as interpretações mitológicas a que temos acesso por meio das fontes escritas podem apresentar muitos paralelos e relações com a visão de mundo cristã:

A maioria dos relatos de mitologia nórdica foram escritos durante o século XIII, algumas centenas de anos após a introdução do cristianismo. A Edda de Snorri Sturluson nos fornece as informações mais detalhadas... Todas essas fontes são, entretanto, muito literais e mostram sinais de influência do cristianismo. Portanto, não podemos confiar nelas para nos dar uma imagem precisa da natureza e estrutura das ideias e rituais de culto pré-cristãos²⁰ (Sanmark, 2014. p. 147, tradução nossa).

²⁰ Original: “Most of the accounts of Norse mythology were written down during the thirteenth century, some few hundred years after the introduction of Christianity. The Edda of Snorri Sturluson gives the most detailed information... All these sources are however very literary and show signs of influence from Christianity. They can therefore not be relied upon to give us an accurate picture of the nature and structure of pre-Christian cultic ideas and rituals”.

Em contrapartida às interpretações do conceito de mito, o conceito de rito deve ser relacionado diretamente com as ações práticas – no caso da Era Viking por meio de oferendas, rituais fúnebres, sacrifícios e festas destinados aos deuses e demais criaturas que compunham a cosmovisão do período – muitas vezes podendo estar ligado com as formas com que a tradição mitológica é expressa socialmente em diferentes contextos; entretanto, o rito, em sua essência, não depende do mito para acontecer, já que nem todos os ritos são religiosos ou exprimem interpretações mitológicas, podendo ser relacionados também com definições políticas, sociais e estéticas (Andrén, 2004).

Existe uma grande dificuldade em traçar as diversas maneiras da expressão ritual existentes na Era Viking tendo em vista que, essas atitudes práticas, diárias e individuais de culto dificilmente deixam rastros claros nos vestígios históricos oficiais; entretanto, resultados arqueológicos dos últimos anos demonstram que diferentes formas de rituais aconteciam em diversas localidades ao mesmo tempo, dessa maneira, abrindo novos horizontes para o entendimento da percepção metafísica da vida pessoal dos povos da Era Viking pré-cristã (Nordberg, 2019; Price, 2021; Sanmark, 2004).

Consequentemente, podemos salientar como a aplicação do conceito de configurações religiosas no contexto da Era Viking deve ser interpretada através do entrelaçamento entre as concepções de mito e rito, na medida que, a composição de uma determinada configuração religiosa seria o resultado da relação entre a forma como a cosmovisão e a prática ritualística se integram na vida quotidiana, sendo consequentemente formada – e transformada – pela vivência do dia a dia e a relação das pessoas com diferentes grupos sociais (Andrén, 2004; Nordberg, 2019; Price, 2021; Sanmark, 2004).

Dentre as mais variadas expressões rituais que podem ser relacionadas com as diversas camadas do povo nórdico pré-cristão gostaríamos de destacar aqui o papel que a magia/feitiçaria – *seiðr*, *gandr*, *galdr*, *útiset*²¹ – possuía no dia a dia da sociedade escandinava. A diferença entre os conceitos de magia e religião é vista de forma sutil sendo, muitas vezes, sua diferenciação uma difícil tarefa; Sanmark (2004) defende a ideia de que, durante a Idade Média, a real diferenciação entre as aplicações rituais da magia e da religião podem muitas vezes não terem sido tão claras, destacando que a principal diferença entre as duas práticas se encontrava na atitude psicológica destinada a cada uma delas:

²¹ Termos em nórdico antigo utilizados para se referir a práticas de magia e feitiçaria existentes no mundo nórdico pré-cristão.

A principal diferença reside na atitude psicológica. A religião é significada pela reverência aos poderes divinos, aos quais os crentes se voltam em oração submissa. Dentro da esfera da magia, os humanos tem a capacidade de controlar poderes sobrenaturais através de encantamentos e outras práticas semelhantes²² (Sanmark, 2004. p. 149-150, tradução nossa).

A utilização da magia deve ser vista como algo que se encontrava presente em todas as camadas da sociedade escandinava pré-cristã, desde os grandes rituais performados pelos sacerdotes e em sua maioria destinados para a elite – podendo ter até mesmo a possibilidade de o fazendeiro dono da terra onde estava acontecendo o ritual ser o próprio sacerdote – até na magia de pequeno porte, que era performada no dia a dia, internamente à casa das pessoas (Sanmark 2004; Price, 2021).

Rastrear como as diversas formas de magia eram aplicadas no cotidiano da Era Viking é uma tarefa difícil; boa parte das referências às práticas mágicas podem ser encontradas em escritos mitológicos e relacionadas diretamente com os deuses – principalmente com o deus Odin, que é considerado como sendo o deus que apresentou a magia aos seres humanos –; entretanto, atualmente podemos contar cada vez mais com a ajuda de achados arqueológicos que apresentam a presença de runas se referindo diretamente a seres e passagens mitológicas e também à magia e à feitiçaria. Dentre esses achados podemos citar as tão famosas pedras rúnicas, os diversos itens apelidados pelos estudiosos rúnicos como amuletos – peças de joalheria, pingentes ou placas de cobre, bronze ou ferro, peças de ossos trabalhadas e varas ou cruzeiros de madeira – e também itens do cotidiano que apresentavam inscrições rúnicas e provavelmente eram utilizados em cerimônias e rituais, ou até mesmo utilizados como forma de proteção para quem os portassem (Sanmark, 2004; Macleod, Mees, 2006).

Devemos salientar que outra forma de validação da prática ritualística da magia em suas mais variadas formas de se conectar com o mundo sobrenatural tem como outra importante fonte a grande quantidade de leis que foram elaboradas durante a cristianização e que se referem diretamente à abolição de práticas mágicas relacionadas com o culto e a idolatria²³. Sanmark vai ainda mais adiante, defendendo que muitas das práticas mágicas pré-cristãs foram cristianizadas – ressignificadas – e integradas na liturgia medieval durante a transição religiosa, sendo as práticas mágicas que o clero medieval buscava combater, aquelas que ele não havia conseguido incorporar aos rituais cristãos (Sanmark, 2004).

²² Original: “The main difference lies in psychological attitude. Religion is signified by reverence of the divine powers, to whom the believers turn in submissive prayer. Within the sphere of magic, humans have the ability to control supernatural powers through incantations and other such practices”.

²³ Alexandra Sanmark (2004) demonstra como as leis norueguesas proibiam todo tipo de magia em suas mais variadas formas, incluindo adivinhação, encantamentos e até mesmo as relacionadas com a cura de doenças.

Neil Price (2021) destina um lugar crucial para o papel da feitiçaria na vida e no pensamento nórdico pré-cristão, destacando como a magia era responsável pela maior parte das conversas e relações com o mundo sobrenatural. Price aponta que os mais variados desdobramentos da prática mágica durante a Era Viking devem ser vistos como um grande pacote de técnicas e princípios para se entrar em contato com o mundo sobrenatural, por meio de persuasão ou formação de vínculos com os “outros” – deuses e demais seres a quem essas pessoas poderiam recorrer em seu cotidiano – afim de conseguir algo que se busca no mundo metafísico:

Quando reunimos essas fontes, parece que seiðr – e outras formas de magia nomeadas como gandr, galdr, útiseta e assim por diante – formava uma espécie de coletivo, um pacote de técnicas e princípios para contatar os poderes sobrenaturais e vinculá-los ou persuadi-los a cumprir as nossas ordens. Pode ser útil vê-los como ferramentas em um kit de ferramentas de magia, a serem selecionadas e combinadas de diferentes maneiras para se adequarem à tarefa em questão... Como poderíamos esperar, havia uma grande variação não apenas no que poderia ser alcançado através da feitiçaria, mas também nas formas como isso poderia ser concluído e nas habilidades daqueles que tentariam fazê-lo²⁴ (Brink; Price, 2008. p. 244-245, tradução nossa).

Ao mudarmos o foco da análise, passando da ideia do mito para o rito, é que conseguimos observar melhor a forma como as crenças nórdicas pré-cristãs formam um grande mosaico de configurações religiosas, na medida que, as múltiplas vertentes de cultos nórdicos pré-cristãos não devem serem vistas como uma categoria uniforme e estável, mas sim a partir de suas especificidades cronológicas, regionais e sociais, comprovadas pelas grandes diferenças das expressões rituais em achados arqueológicos do período (Andrén, 2004; Nordberg, 2019; Nordeide, 2007).

Sanmark (2004) defende uma ideia bastante veiculada atualmente entre estudiosos da temática de que as crenças pré-cristãs se relacionavam com as camadas sociais do período, acontecendo em três níveis de culto: 1) nível local, realizados dentro da própria casa e apresentando um elevado grau de especificidade localista, podendo variar até mesmo de família para família; 2) nível regional, reuniões de culto regionais que aconteciam nas terras de grandes magnatas e contavam com várias instâncias dos cultos locais; 3) nível suprarregional,

²⁴ Original: “When we take these sources together, it seems that seiðr – and other named forms of magic such as gandr, galdr, útiseta and so on – formed a kind of collective, a package of techniques and principles for contacting the supernatural powers and either binding or persuading them to do one’s bidding. It can be helpful to view them as tools in a toolkit of magic, to be selected and combined in different ways in order to suit the task at hand... As we might expect, there was great variation not only in what could be achieved through sorcery, but also in the ways that this could be brought to completion and in the abilities of those who would attempt to do so”.

constituído de grandes sacrifícios centrais destinados aos deuses, que envolviam as instâncias mais importantes e afortunadas do território (SANMARK, 2004).

A partir dessa relação com as camadas sociais do período podemos observar a existência de configurações religiosas específicas, que se articulavam a partir de diferentes grupos sociais, grupos étnicos, seguidores de um determinado líder aristocrático local ou a um conjunto de circunstâncias de culto específicas que criavam na vida prática da população padronizações locais da forma de expressão religiosa. Andreas Nordberg (2019) aponta para a existência de pelo menos três configurações religiosas de maior destaque que podem ser observadas durante a Era Viking, que se relacionam grupos sociais distintos e com a convivência diária em diferentes meios culturais-ecológicos, sendo elas: 1) a configuração religiosa das comunidades agrícolas; 2) a configuração religiosa das elites guerreiras; 3) a configuração religiosa das populações de regiões de caça e pesca (Nordberg, 2019)²⁵.

A configuração religiosa das comunidades agrícolas engloba praticamente toda a população existente no período, tendo em vista que, esta se relaciona com os fundamentos sociais mais básicos e estruturantes de toda a sociedade da Era Viking – ideias de família, linhagem, fazendas e os assentamentos locais; nesta configuração religiosa podemos destacar a manutenção da vida em comunidade, do bem estar social e da sobrevivência dos campos de cultivo e criação de animais:

A configuração religiosa das comunidades agrícolas envolveu mais ou menos todas as pessoas, ou seja, mulheres e homens de todas as idades e classes sociais. Abrangeu muito do que em um sentido amplo se relaciona com a manutenção de uma vida boa, como a ordem cósmica e regeneração, estabilidade social e paz, agricultura e pecuária, prosperidade, gravidez e nascimento, rituais de puberdade, casamento, e outras fases do ciclo da vida, saúde, doença e remédios, morte e sepultamento, a relação com os mortos, bem como todas as crenças religiosas e comportamentos rituais diários associados com diversos aspectos da família doméstica, da fazenda e seus campos internos²⁶ (Nordberg, 2019. p. 345, tradução nossa).

²⁵ Devemos salientar que Nordberg (2019) destaca que, mesmo com a sugestão de que as três configurações religiosas citadas eram comuns a toda a Escandinávia da Era Viking, não podemos descartar a ideia de que deve ter existido tanto uma extensa variação em suas configurações internas, como também no significado de uma em relação à outra.

²⁶ Original: "The religious configuration of the farmstead community involved more or less all people, i.e. women and men of all ages and social classes. It encompassed much of what in a broad sense related to the maintenance of a good life, such as cosmic order and regeneration, societal stability and peace, agriculture and stock raising, prosperity, pregnancy and birth, puberty rituals, marriage, and other phases of the life cycle, health, illness and remedies, death and burial, the relationship to the dead, as well as all of the religious beliefs and daily ritual behaviour associated with the many aspects of the domestic household, the farmstead and its infields".

Infelizmente faltam fontes para a melhor elucidação do desenvolvimento da configuração religiosa das comunidades de agricultores em seu âmbito doméstico; fato esse que acaba por dificultar a percepção dos desdobramentos desta configuração religiosa em seu nível de culto local e individual; contudo, podemos salientar que o culto ligado aos animais, outros diversos seres mágicos, espíritos da natureza, objetos e a magia ganhavam preponderância no dia a dia das populações (Nordberg, 2019; Price, 2021; Sanmark, 2004).

Entretanto, podemos contar com mais fontes relacionadas com a configuração religiosa das comunidades de agricultores em seu âmbito público, englobando os níveis de culto regional e suprarregional, relacionado com as camadas mais afortunadas desta configuração religiosa, que também contavam com aspirações à ordem cósmica, prosperidade das colheitas e da criação de animais e com o bem estar social. (Nordberg, 2019; Price, 2021; Sanmark, 2004).

Ao observarmos a expressão ritualística da configuração religiosa das comunidades agrícolas em seu âmbito público, podemos contar com a realização de festivais sazonais relacionados com a boa cultura dos campos e com o bem estar social; podemos salientar também a ocorrência de festivais relacionados com os deuses Thor, Uller, Frey, Freia e Njord, comprovados através de evidências provenientes de descrições literárias e da nomenclatura de locais teofóricos (Nordberg, 2019).

Passando para a configuração religiosa das elites guerreiras, primeiramente devemos salientar que os grupos guerreiros devem ser vistos como uma instituição social central, herdada do período das migrações e que se manteve ativa na Escandinávia durante toda a Era Viking, sendo a configuração religiosa mais proeminente em fontes literárias e arqueológicas. Em uma sociedade onde a guerra e a violência devem ser interpretadas como pilares sociais, os bandos guerreiros podem ser vistos como uma instituição de elite, que contava com uma pequena parcela da população e era formada a partir de uma ligação muito próxima entre os chefes aristocráticos e os homens de sua confiança, dispostos a servir e morrer em nome de seu líder; esta relação de proximidade entre o líder de um bando e seus seguidores se aproxima das interpretações mitológicas relacionadas com o deus Odin, que é visto nas fontes mitológicas como um conselheiro, companheiro ou até mesmo um pai adotivo de seus guerreiros escolhidos (Nordberg, 2019).

Devemos salientar que a maior parte da prática ritualística relacionada com esta camada aristocrática encontrava-se localizada nos grandes salões dos líderes – *halls* –, nos quais eram realizadas cerimônias e festivais de comida e bebida e sacrifícios ritualísticos, em sua maioria realizados em nome do deus Odin. O culto a Odin era a expressão religiosa mais fortemente

observada dentro desta instituição aristocrática, na medida que, a figura do deus e suas interpretações mitológicas se relacionavam diretamente com as características de vida e os pilares sociais deste grupo:

Por um lado, ele personificou todas as habilidades que eram consideradas tão virtuosas e cobiçadas dentro da cultura guerreira aristocrática do salão. Por exemplo, Odin era o deus da sabedoria e o deus da morte, porque adquiriu seu profundo conhecimento morrendo voluntariamente para ser iniciado nos mistérios do Outro Mundo, conquistando a finalidade da morte e sendo capaz de consultar os mortos por conselhos. Ele era o deus da poesia, que era uma forma de arte muito respeitada na cultura aristocrática do salão. Idealmente, cada senhor da guerra tinha pelo menos um poeta em sua comitiva. Ele era o deus do hidromel, a bebida mais preferida nas cerimônias de bebida no salão. Por outro lado, ele era também o aterrorizante, errático e enganador deus da guerra e como tal ele personificou a imprevisibilidade da violência e da batalha, bem como o êxtase de raiva do guerreiro²⁷ (Nordberg, 2019. p. 349, tradução nossa).

A relação com deus Odin ganha também proporções matéricas dentro da configuração religiosa das elites guerreiras, na medida que, as festas e cerimônias realizadas nos salões aristocráticos se relacionam com o ato dos guerreiros de Odin serem chamados por ele para festejar e beber pela eternidade no salão mitológico de Valhala; dessa forma, vemos que o salão aristocrático era utilizado por essas elites como uma forma de conexão e aproximação entre mundo humano e o mundo divino (Nordberg, 2019).

Por fim, ao falarmos da configuração religiosa das regiões de caça e pesca devemos destacar que a falta de fontes textuais e arqueológicas sobre a existência de uma configuração religiosa vinculada a tais grupos torna esta expressão religiosa uma hipótese. Entretanto, Andreas Nordberg (2019) aponta que, ao tomarmos como pressuposto a ideia de que as expressões religiosas se configuram e se moldam a partir da vivência quotidiana dos indivíduos e suas formas de subsistência, devemos considerar que nas regiões costeiras, onde a caça e pesca eram o estilo de vida predominante, pode ter vindo a existir uma configuração de crenças e práticas de culto diferente das observadas nos locais relacionados com a vida nas fazendas ou dos grupos guerreiros aristocráticos; dessa forma, acredita-se que na vivência dos caçadores e pescadores havia a ideia de que estes homens deviam estar em boa conexão com seres

²⁷ Original: " On the one hand, he personified all the abilities that were regarded as virtuous and coveted within the warrior aristocratic hall culture. For example, Óðinn was the god of wisdom and the god of death, because he acquired his in-depth knowledge by voluntarily dying in order to be initiated into the mysteries of the Other World, conquering the finality of death and thus being able to consult the dead for advice. He was the god of poetry, which was a highly respected art form in the aristocratic hall culture. Ideally, each warlord had at least one skald in his retinue. He was the god of the mead, the most preferable beverage in the ceremonial drinking in the hall. On the other hand, he was also the terrifying, erratic and deceitful god of war and as such he personified the unpredictability of violence and battle, as well as the warrior's ecstatic rage."

sobrenaturais e espíritos da terra, ligados diretamente com as provisões de caça e pesca, diferentemente dos grupos de agricultores, que cultuavam deidades relacionadas com a agricultura e a criação de animais ou com as elites guerreiras que cultuavam a figura de Odin e sua relação com a violência e marcialidade do período (Nordeberg, 2019).

Sobretudo, Andreas Nordberg (2019) aponta que a vivência religiosa politeísta na sociedade da Era Viking não pode ser vista através de um sistema uniforme ou homogêneo, nem na sociedade como um todo, nem nos arranjos cognitivos de crenças e comportamentos ritualísticos de cada pessoa em sua forma individual, na medida que, a religião neste período encontrava-se mais relacionada com a vivência das pessoas e suas relações em comunidade; assim, vemos que a não institucionalização da religião e a não existência de uma doutrina específica a ser seguida por todos os fiéis, acabavam por aproximar as diversas expressões religiosas nórdicas pré-cristãs ao que Harvey Whitehouse (2004) chama de religiosidade imagética.

Whitehouse (2004) desenvolveu sua teoria se embasando na ideia de que existem dois modelos de desdobramento da religiosidade, as religiosidades doutrinárias e as religiosidades imagéticas. Whitehouse (2004) aponta que para um sistema religioso se perpetuar ele precisa ser memorável, as pessoas precisam lembrar a forma de seus rituais, a história que os acompanham, suas doutrinas, história e detalhes de suas deidades e, conseqüentemente, transmitir toda essa gama de ideias para as gerações futuras; dessa forma, a diferenciação enaltecida por Whitehouse (2004) estaria intimamente relacionada com as diferentes estratégias mnemônicas utilizadas para a perpetuação social de uma religiosidade (Abram, 2014; Whitehouse, 2004).

As religiões doutrinárias são caracterizadas pelo armazenamento de suas informações no que os psicólogos chamam de memória semântica, marcada pelo conhecimento geral e enraizado nos seres humanos sobre o mundo, não vinculado a um evento específico, mas sim tido como uma tradição que ultrapassa o controle consciente. Para isso, as religiões doutrinárias contam com algumas estratégias mnemônicas, sendo a principal delas a repetição; por meio da repetição constante de elementos do dogma e das narrativas que os acompanham o conhecimento sobre a doutrina é tido na memória semântica, passando a ser algo natural e enraizado no dia a dia da vida dos fiéis (Abram, 2014; Whitehouse, 2004).

Outra característica das religiões doutrinárias seria a existência de um corpo unificado de oficiais, destinados à manutenção da doutrina, de seus dogmas e à expansão da religião, sempre contando com a repetição como sua principal estratégia mnemônica. Devido ao seu

maior tamanho – relacionado diretamente com a existência do sacerdócio profissional –, os participantes de uma religião doutrinária podem ser anônimos entre si, não se tendo a possibilidade de conhecimento de todos os fiéis e não sendo necessário a adesão deles a algum grupo social específico que se encontre em um nível abaixo da própria religião (Abram, 2014; Whitehouse, 2004).

Por outro lado, a religião imagética se coloca em oposição ao modelo doutrinário em quase todos seus aspectos, a medida que sua principal estratégia mnemônica é constituída por atividades – rituais – emocionalmente excitantes, que são armazenados na memória episódica de longo prazo, evitando repetições e apresentando um menor grau de periodicidade em seus rituais performados; dessa forma, podemos observar uma grande diversidade de interpretações individuais, devido à utilização da reflexão exegética espontânea, ao contrário da repetição sistematizada de práticas como vemos na religião doutrinária, que leva à padronização (Abram, 2014; Whitehouse, 2004).

As religiões consideradas imagéticas acabam por se constituírem como uma forma de se relacionar com o mundo espiritual de uma maneira mais individual, na qual a interpretação da atividade ritual é influenciada por uma revelação ou inspiração pessoal. Junto a isso, devemos destacar também a não existência de uma ortodoxia²⁸, uma doutrina única ou dogmas pré-determinados, dessa forma, não apresentando também a necessidade de uma dinâmica de liderança ou centralidade no culto, sendo observado fortes laços regionais e de comunidade (Abram, 2014; Whitehouse, 2004).

Podemos então, sintetizar as diferenças entre essas duas formas de expressão e perpetuação da religiosidade da seguinte maneira:

Este, então, é o fardo da teoria dos dois modos: as religiões doutrinárias são centralizadas, hierárquicas e difundidas (e tendem a se expandir). Seus rituais são frequentes, mas com uma baixa intensidade emocional. Os princípios da religião são mantidos na memória das pessoas pela repetição incessante de informações verbais. Religiões imagéticas, ao contrário, são normalmente assuntos locais de pequena escala. Seus rituais ocorrem com pouca frequência, mas os participantes atingem um alto nível de excitação durante eles, de modo que o evento específico é retido na memória episódica. Eles carecem de doutrinas autorizadas que expliquem o significado desses rituais, deixando os indivíduos apresentarem suas próprias interpretações do que experimentaram. Sistemas imagéticos não buscam se expandir para além da comunidade em que se originam²⁹ (Abram, 2014. p. 28, tradução nossa).

²⁸ Mesmo com a não existência de uma ortodoxia, não podemos deixar de citar a existência de um conjunto de regras que regem o desempenho dos rituais, na medida que, esses não aconteciam por acaso (Abram, 2014).

²⁹ Original: “This, then, is the burden of the two modes theory: doctrinal religions are centralized, hierarchical, and widespread (and tend to expand). Their rituals are frequent but of a low emotional intensity. The tenets of the religion are kept in people’s memory by incessant repetition of verbal information. Imagistic religions, conversely, are ordinarily small-scale, local affairs. Their rituals happen infrequently but participants achieve a high state of

Entretanto, devemos tomar cuidado na tentativa de enquadrar perfeitamente as diversas formas de expressões religiosas – configurações religiosas – existentes na Era Viking no modelo de religiosidade imagética estruturado por Harvey Whitehouse (2004), na medida que, não devemos esperar estes modos de expressão da religião existindo de forma totalmente isolada um do outro; religiões rotinizadas não excluem a possibilidade de existirem sacrifícios e rituais espetaculares e memoráveis em sua doutrina (Abram, 2014; Whitehouse, 2004).

Contudo, é possível entender que, mesmo as configurações religiosas nórdicas pré-cristãs apresentando uma maior relação com o modelo de religiosidades imagético, podemos observar a existência cada vez maior de elementos dos dois tipos de religiosidade convivendo em conjunto nas atividades religiosas das comunidades nórdicas pré-cristãs, haja vista que, a ocorrência de sacrifícios em larga escala, contando muitas vezes com a presença de pessoas de diferentes regiões e também a existência de um chefe destinado à condução do ritual – podendo ser um especialista religioso, ou até mesmo a própria figura de um homem da elite demonstrando seu poder por meio da relação direta com forças sobrenaturais – demonstraria uma comunidade religiosa e um nível de organização maior do que os grupos naturais e exclusivos apontados por Whitehouse (2004) nas religiosidades imagéticas (Abram, 2014; Whitehouse, 2004).

Observamos então um certo sincretismo religioso que Abram (2014) relaciona com os diversos contatos que as populações da Era Viking tiveram com a doutrina cristã ao longo do tempo; através disso, as configurações religiosas nórdicas pré-cristãs foram ganhando cada vez mais características de uma religiosidade doutrinária, tendo o “paganismo” nórdico adquirido um maior grau de organização e complexidade, agindo assim, de certa forma, como uma estratégia para se defender contra a incursão da fé cristã: “Assim os cultos pagãos se tornaram mais organizados, mais centralizados, mais politizados, e assim como eles o modo de religiosidade em seus corações se tornou mais rotinizado, mais doutrinário”³⁰ (Abram, 2014. p. 47, tradução nossa).

Devemos ressaltar então que sincretismo religioso apontado por Christopher Abram (2014) pode ser visto claramente como um grande traço da teoria da hibridização apresentada

arousal during them, so that the specific event is retained in long-term episodic memory. They lack authorized doctrines that explain the meaning of these rituals, leaving individuals to come up with their own interpretation of what they have experienced. Imagistic systems do not seek to expand beyond the community in which they originate”.

³⁰ Original: “So pagan cults became more organized, more centralized, more politicized, and as they did the mode of religiosity at their heart became more routinized, more doctrinal”.

anteriormente, na medida que, podemos observar como esse intercuro religioso – que seria cada vez mais impulsionado pelo contato direto entre os dois mundos durante o período de cristianização – vai ser responsável por criar uma nova ideologia religiosa; dessa forma, demonstrando uma fusão identitária entre características das diversas formas de expressão religiosa nórdica e a ideologia cristã, que levaria posteriormente à formação uma nova identidade social (Abram, 2014; Bhabha, 2010).

Adequação dos conceitos de conversão e cristianização

Antes de tratar diretamente do advento do cristianismo no mundo nórdico, devemos salientar a diferença pontual a ser acatada nesta pesquisa entre os conceitos de conversão e cristianização que, muitas vezes, acabam por serem usados de forma equivalente, aumentando ainda mais a ambiguidade já existente entre eles pelo simples fato de serem palavras semelhantes; dessa forma, iremos definir melhor as barreiras entre esses conceitos, visando o maior entendimento das diferentes fases de todo o processo de mudança ideológica acarretado pela chegada do cristianismo na sociedade norueguesa.

Grande parte do debate entre a utilização desses dois conceitos tem como referência as ideias compiladas por James C. Russel em seu livro *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation* (1994)³¹, no qual Russel faz uma compilação analítica das diversas formas em que os conceitos de conversão e cristianização haviam sido empregados pelos pesquisadores ao longo do tempo, atestando que, na maioria delas, o conceito de conversão tem como base a ideia de mudança da mentalidade, que levaria a uma modificação comportamental e ideológica específica do próprio indivíduo³²; entretanto, mesmo sendo vista como uma mudança individual, não podemos deixar de salientar que a conversão é um processo progressivo e interativo, que acarreta em uma reestruturação específica das relações humanas em sociedade; dessa forma, a conversão deve ser vista como um evento individual, mas que acaba por ser um processo socialmente evolutivo, à medida que

³¹ Podemos observar a grande influência que os escritos de Russel (1994) tiveram na historiografia acerca do processo de transição religiosa, sendo utilizado como base de conceituação em trabalhos como o de Alexandra Sanmark (2004) e também em recentes dissertações que perpassam a temática na historiografia brasileira, como as pesquisas de André Araújo de Oliveira (2015) e Gabriela Teixeira Frazão (2020).

³² Russel (1994) demonstra que essa ideia é compartilhada por muitos pesquisadores contemporâneos e que, cada um à sua maneira, acabou por associar a conversão a um alto grau de modificação ideológica e comportamental do indivíduo, citando como exemplo A. J. Krailsheimer, Charles Young Glock, Hugh T. Kerr, John M. Mulder, e Rodney Stark.

promove modificações na totalidade da sociedade em que os indivíduos que passam pelo processo de transição religiosa encontram-se inseridos³³ (Russel, 1994).

Russel (1994) aprofunda sua análise, demonstrando que a duplicidade interna existente na utilização do conceito de conversão leva a sua aplicação em dois focos analíticos distintos: a conversão social e a conversão individual. Dessa forma, utiliza do debate ocorrido entre os pesquisadores Ramsay MacMullen – vertente social³⁴ – e Arthur Darby Nock – vertente individual³⁵ – para demonstrar a não compatibilidade da utilização do conceito de conversão nas duas formas de análise do processo de mudança religiosa, considerando-se que, os estudos históricos ligados com a vertente da conversão social são, geralmente, menos preocupados em determinar as nuances teológicas da modificação religiosa, voltando-se mais para a conversão como uma mudança social, relacionada com a aceitação da realidade e do poder de Deus na vida em sociedade; em contrapartida, os estudos que encontram-se vinculados com processos analíticos de conversão individual tratam o conceito de conversão através de uma reorientação religiosa muito mais radical (Russel, 1994).

Russel (1994) então demonstra que, ao buscar fazer uma análise da chegada do cristianismo em uma localidade, não se pode esperar o mesmo nível de motivação religiosa ou devoção distribuída uniformemente em todas as camadas de uma sociedade e que, estudos de caso do desenvolvimento religioso de indivíduos específicos não são representativos do desenvolvimento religioso de seus pares, especificamente no que tange à questão da intensidade. Dessa forma, nas discussões sobre conversão mais voltadas para sua característica social não podem ser aplicados os mesmos padrões de desenvolvimento religioso que são vistos nos estudos que tratam da conversão a partir de seu viés individual, caracterizados como mais abrangentes e rigorosos e tendo como base a reorientação religiosa de indivíduos específicos e não de um todo social (Russel, 1994).

Buscando contornar esse debate, Nock (1933) complementa na sua utilização do conceito de conversão a ideia de adesão, sendo empregada como uma forma de modificação

³³ Gostaria de salientar que o conceito de sociedade utilizado nesta pesquisa está em consonância com as ideias desenvolvidas pela Sociologia Figuracional de Norbert Elias (1994), na qual, a sociedade deve ser vista como formada por grupos de pessoas que compõem um conjunto não planejado por elas, estruturado por meio de uma rede de funções interdependentes, que levam à criação de leis autônomas de funcionamento social, responsáveis pela formação de estruturas sociais.

³⁴ MacMullen se propõe a estudar o desenvolvimento do cristianismo em todos os níveis da sociedade romana, tendo assim uma perspectiva de análise muito mais ampla.

³⁵ Nock por outro lado demonstra no capítulo final de seu trabalho um estudo comparativo da conversão de três indivíduos específicos, apresentando uma definição mais rigorosa e teológica do conceito de conversão, voltada para a reorientação da alma de um indivíduo.

religiosa que exige uma ruptura menos radical com crenças e práticas anteriormente consideradas pelos indivíduos de uma sociedade, sendo derivada de contatos interculturais. O conceito de adesão utilizado por Nock (1933) não está necessariamente relacionado com uma mudança drástica e repentina de uma determinada crença religiosa em prol de uma nova ideologia, nem mesmo com a substituição de um antigo sistema de crenças, mas sim com a aceitação e, em certos casos, a fusão de sistemas religiosos em contato, que levam a mudanças nas formas de crença e adoração, mas não necessariamente a uma reorientação extrema da perspectiva religiosa anteriormente adotada:

Essas circunstâncias externas levam não a um cruzamento definitivo de fronteiras religiosas, no qual um antigo lar espiritual foi deixado para um novo de uma vez por todas, mas para homens tendo um pé em cada lado de uma cerca que era cultural e não religiosa. Elas levaram à aceitação de novos cultos como suplementos úteis e não como substitutos, e não envolveram a adoção de um novo modo de vida em lugar do antigo. Isso podemos chamar de adesão, em contraste com a conversão³⁶ (Nock, 1933. p. 7, tradução nossa).

A partir dessa divergência, Russel (1994) propõe a utilização de uma terminologia mais precisa, que abranja as noções de adesão e conversão desenvolvidas por Nock (1933) em sua análise mais individual, mas que sirva também como uma forma de abordar a complexidade do processo interativo entre uma sociedade não-cristã e o cristianismo, em um sentido de progressão do não-cristianismo para o cristianismo, através da adesão à conversão, não necessariamente implicando em uma mudança religiosa radical; dessa forma, propõe a utilização do conceito de cristianização como um processo social, uma forma mais abrangente se se olhar para a religião, não apenas pela sua vertente teológica e dogmática, mas também por meio de seu papel sociológico, como uma instituição transformadora de atitudes, valores e comportamentos de determinada sociedade a que fora incorporada (Russel, 1994).

É com base nessa vertente sociorreligiosa do processo de transformação religiosa que Alessandra Sanmark (2004) busca redefinir o conceito de conversão, visando uma aplicação mais apropriada a seu objeto de análise, constatando que a conversão deve ser vista como as ações tomadas pelo poder secular e seus clérigos na busca da cristianização da sociedade e dividindo o processo de conversão em duas etapas. A primeira etapa deve ser vista como os esforços missionários em determinados territórios particulares, com pouco ou até mesmo

³⁶ Original: “These external circumstances led not to any definite crossing of religious frontiers, in which an old spiritual home was left for a new one and for all, but to men's having one foot on each side of a fence which was cultural and not creedal. They led to an acceptance of new worships as useful supplements and not as substitutes, and they did not involve the taking of a new way of life in place of the old. This we may call adhesion, in contradistinction to conversion”.

nenhum apoio secular; a segunda etapa é iniciada quando o poder secular se torna responsável pela propagação da doutrina religiosa cristã em seu território – sendo esse poder secular podendo ser interno ou externo aos reinos – e tendo como marco final a emergência de uma rede eclesiástica definida e organizada (Sanmark, 2004).

Por outro lado, Sanmark (2004) concorda com a aplicação do conceito de cristianização elaborado por Russel (1994), no sentido de que a cristianização deve ser vista como uma ação social e abrangente, que engloba a mudança do funcionamento social e das instituições sociais como um todo, podendo ser relacionada como as mudanças causadas em longo prazo pela conversão:

Independente disso, a definição de Cristianização de Russel é valiosa. No entanto, nesta tese, mudanças nas instituições sociais foram adicionadas aos elementos centrais da definição de Russel. Dessa maneira, o conceito de Cristianização se torna mais útil... Outra definição comum de Cristianização são as mudanças de longo prazo causadas pela introdução do Cristianismo.³⁷ (Sanmark, 2004. p. 15, tradução nossa).

Nesta pesquisa, busca-se trabalhar os conceitos de conversão e cristianização como estando unidos de forma inseparável, na medida que, assim como Sanmark (2004), consideramos a conversão como sendo um processo interno à chegada efetiva da doutrina cristã numa sociedade; entretanto, discordamos de sua ideia de que a conversão seria vista como as ações do poder secular e da Igreja na busca pela efetiva cristianização de uma sociedade; dessa forma, consideramos o início do processo de conversão a partir dos contatos interculturais entre a doutrina cristã e diferentes ideologias religiosas, sendo sua consolidação final – verdadeira mudança de consciência e da lógica de vida interna do indivíduo – não estando necessariamente relacionada com a modificação da doutrina religiosa em seu âmbito social através da cristianização; assim, buscando relacionar a conversão com o ato de adesão formulado por Arthur Daby Nock (1933), em congruência com as ideias de hibridismo de Homi Bhabha (2010).

Quanto ao processo de cristianização, esta pesquisa concorda com a ideia proposta por James Russel (1994) e aperfeiçoada por Sanmark (2004), de que a cristianização deve ser vista através de seu viés sociorreligioso, por meio da observação de sua capacidade de transformação do modo de vida e das instituições de determinada sociedade a longo prazo; todavia, buscamos adicionar a essa ideia o grande papel que as relações de poder desempenham na modificação

³⁷ Original: “Irrespective of this, Russell’s definition of Christianization is valuable. However, in this thesis, changes in societal institutions have been added to the central elements of Russell’s definition. In this way, the concept of Christianization becomes more useful... Another common definition of Christianization is the long-term changes caused by the introduction of Christianity”.

da lógica religiosa e social de um determinado período, dessa forma, considerando que o verdadeiro processo de cristianização na Noruega tem seu início efetivo a partir da adesão dos reis e da Igreja, que foram os responsáveis por levar a doutrina cristã a se estabelecer de forma pública, política e institucional na sociedade norueguesa.

Como forma de sintetizar a adequação proposta podemos salientar que, nesta pesquisa, os conceitos de conversão e cristianização se encontram intimamente conectados, à medida que o processo de cristianização deve ser visto como um catalizador da conversão, iniciada através do processo de adesão e hibridismo constante entre sociedades distintas, que terá como seu pressuposto fim a mudança da ideologia religiosa norteadora do indivíduo. Dessa forma, a cristianização deve ser entendida através da inserção da força institucional da Igreja no processo de conversão, que leva a um desbalanceamento no jogo das relações de poder existentes no intercurso cultural, devido à maior força ideológica e institucional do cristianismo, tendo sua consolidação sendo vista a partir da imposição de uma nova identidade religiosa como um baluarte na mudança do modo de vida e na transformação ideológica das instituições sociais. Entretanto, devemos destacar que uma comunidade cristianizada não é sinônimo da conversão de um povo, haja vista que, a mudança da ideologia religiosa em seu caráter social não corresponde à verdadeira mudança da consciência e da ideologia religiosa no âmbito individual.

Dessa forma, se aliando às ideias de James C. Russel (1994) de que em tempos nos quais a religião e a civilização apresentavam uma união muito próxima, a religião não pode ser estudada apenas de maneira teológica – em seus dogmas essenciais e princípios religiosos –, devendo ser analisada também através de seu viés sociológico, tendo referência à complexa mudança das tradições sociais e das instituições a que se incorporou; esta pesquisa buscará analisar o que chamaremos de cristianização social, perpassando por temáticas ligadas à identidade religiosa, o papel das classes sociais nessas modificações e a reestruturação de elites políticas e culturais, demonstrando como a cristianização foi responsável por impor uma modificação na mentalidade e no modo de vida da sociedade do período, através da criação de uma nova identidade, atrelada diretamente ao aumento dos espaços de hibridização (Bhabha, 2010; Russel, 1994; Silva, 2000).

Heterogeneidade da cristianização escandinava e o caso norueguês

Atualmente, tem-se como consenso entre os historiadores escandinavistas que a cristianização do mundo nórdico não se deu como um acontecimento abrupto e único; essa transformação deve ser interpretada como fruto de um processo heterogêneo, gradual e

complexo, relacionado nesta pesquisa diretamente com a formação e manutenção de uma identidade cristã, que levaria à modificação de toda a lógica de funcionamento da sociedade escandinava. A cristianização da Escandinávia teve um efeito profundo na emergência e desenvolvimento das nações nórdicas e, num consenso mais geral, a adoção da nova religião foi de grande importância para a adesão da Escandinávia na história e cultura dominante da Europa, tendo em vista os interesses políticos e comerciais que não só acompanharam o processo de cristianização, mas também o impulsionaram (Andrén, 2013; Antonsson 2014).

O processo de transição religiosa ocorrido na sociedade escandinava deve ser entendido a partir de suas especificidades, observadas por meio da existência de diversos processos regionais e locais que, confirmados a partir do ponto de vista arqueológico, diferem em sua história, ritmo e visibilidade, gerando singularidades responsáveis por constituir variantes locais de “cristianismos”, tendo a visão de mundo e as práticas cristãs desenvolvidas sendo influenciadas pela cultura e a política de cada localidade (Andrén, 2013; Frazão 2020; Oliveira, 2017).

Como forma de comprovação da heterogeneidade do processo de cristianização da Escandinávia, cada vez mais pesquisadores vem adotando uma metodologia de viés comparativo, que aponta para evidências não padronizadas da chegada do cristianismo em múltiplas localidades e regiões, dessa forma, demonstrando que diferentes áreas não foram simplesmente cristianizadas da mesma forma, assim, abrindo espaço para interpretações que abarcam a modificação da doutrina religiosa por meio de diferentes formas de “cristianizações” (Antonsson, 2014).

Um exemplo de aplicação dessa metodologia é o trabalho da arqueóloga norueguesa Sæbjørg Walaker Nordeide (2011), que desenvolveu esse método comparativo a partir da análise de evidências arqueológicas da cristianização da Noruega, encontrando uma variação considerável nos costumes mortuários entre diferentes áreas cristianizadas, que podem ser vistos como uma marca da não padronização da cristianização; podemos citar também a tese de Alessandra Sanmark (2004), na qual a pesquisadora buscou a aplicação da metodologia comparativa por meio da análise das múltiplas formas em que a ideologia cristã foi implementada pelo poder secular nas diferentes localidades da Escandinávia e seus efeitos mais amplos na vida da população (Antonsson, 2014; Nordeide, 2011).

Segundo Jón Viðar Sigurðsson (2014), visando compreender a grande complexidade por trás do processo de cristianização nórdico, diversos pesquisadores ao redor da Europa

propuseram a divisão desse movimento em etapas e assim ele também a fará³⁸; dessa forma, Sigurðsson apresenta um modelo elaborado por ele que divide o processo de cristianização em três etapas: o primeiro estágio seria caracterizado pelos diversos contatos entre os povos do norte e a Europa cristã – fase de contato –; o segundo momento a ser observado seria marcado pelas negociações culturais – fase de negociação cultural –; enquanto o terceiro e último período seria o de organização eclesiástica e a forma pela qual a Igreja buscou disciplinar as pessoas de acordo com a nova crença (Sigurðsson, 2014).

Devemos deixar claro que esta pesquisa não concorda totalmente com as ideias propostas por Sigurðsson (2014), uma vez que ele atesta que a fase de contato se estende desde as primeiras relações que os povos do norte tiveram com a ideologia cristã, muito provavelmente durante o período das migrações – século V a meados do século VI –, e a fase de negociação cultural teria seu início apenas no momento em que o cristianismo iria se tornar a religião oficial do Norte, datando esse acontecimento dentro da sociedade norueguesa em meados dos anos 1020; entretanto, consideramos que os momentos da fase de contato e da fase de negociação cultural devem ser englobados em apenas um momento de conversão progressiva, que culminará para a cristianização como uma mudança efetiva e institucional da sociedade norueguesa, tendo em conta que, não consideramos que as negociações culturais estariam presentes apenas com a chegada da Igreja institucionalizada, mas sim, desde os primeiros contatos com a nova ideologia religiosa e a formação efetiva de um espaço de hibridização.

A partir da fusão das duas etapas salientadas por Sigurðsson (2014), esta pesquisa também buscará dividir a chegada da ideologia cristã no mundo norueguês através de etapas; entretanto, levando em consideração apenas dois momentos, entendidos como de fase de conversão e fase da cristianização.

A fase de conversão está amplamente relacionada com a teoria da adesão desenvolvida por Arthur Daby Nock (1933) e deve ser vista como um momento em que uma parcela cada vez maior de pessoas dos reinos do norte estariam em contato com a doutrina religiosa cristã – contato esse principalmente entre os mercadores escandinavos e ingleses e também por meio do aumento dos assentamentos nórdicos no exterior –; podemos observar que esse período não é marcado por uma cristianização de caráter missionário, ou uma mudança profunda das bases sociais de determinado local, mas sim como uma forma de assimilação passiva e uma grande

³⁸ Jón Viðar Sigurðsson faz referência a duas outras divisões feitas anteriormente, a do bispo norueguês Fridtjov Birkeli e a do também bispo e historiador da Igreja Jan Arvid Hellström.

hibridização entre costumes e crenças, que levaria a formação cada vez maior de um espaço de disputa e de interações sociais – terceiro espaço – e ao surgimento de uma identidade híbrida e em constante transformação (Bhabha, 2010; Silva, 2000).

Esse momento é marcado pela penetração natural, longa e gradual do cristianismo na vida das pessoas, e está relacionado diretamente com o hibridismo do povo, à medida que, diferentes pessoas entram em contato com a nova ideologia e acabam por adquirir aspectos dessa nova visão de mundo, que são lentamente passado para a sociedade como um todo, no que Bhabha (2010) apresenta serem as diversas camadas de hibridização de um povo, não apenas a partir de fatores externos, mas também por meio do desdobramento desses fatores internamente à uma determinada lógica social (Bhabha, 2010).

Devemos destacar que a fase de conversão pode ser enquadrada no que diversos pesquisadores, como Ildar Garipzanov (2014), denominam de modelo de conversão de baixo para cima, caracterizado por uma conversão em uma escala mais ou menos individual e como resultado de uma osmose cultural ou por influência de missionários errantes em missões não oficiais; em contrapartida, a fase de cristianização, tendo seu acontecimento em um momento um pouco posterior aos contatos individuais, deve ser enquadrada no modelo de conversão de cima para baixo, marcado por um viés mais político e econômico, utilizando da conversão de grandes líderes, através de seus poderes coercitivos e militares como uma importante ferramenta para a implementação do cristianismo como doutrina oficial da sociedade:

Esses, como Carole M. Cusack coloca, são os modelos “de cima para baixo” e “de baixo para cima”. O primeiro, e atualmente dominante, modelo interpretativo descreve a conversão em termos de comunidades políticas e identidades de grupo, com os reis e chefes convertendo-se primeiro e a população comum seguindo os líderes (um exemplo paradigmático é a conversão do Império Romano por Constantino). O segundo modelo define o processo em termos de conversão uma escala mais ou menos individual, entendido como o resultado de osmose cultural ou pela influência de da pressão de dos pares ou de missionários errantes do tipo descrito em textos hagiográficos como a vida de Anskar³⁹ (Garipzanov, 2014. p. 2, tradução nossa).

³⁹ Original: “These, as Carole M. Cusack puts them, are the ‘top-down’ and ‘bottom-up’ models. The first, and currently dominant, interpretive model describes conversion in terms of political communities and group identities, with kings and chieftains converting first and the common folk following the leaders (a paradigmatic example being Constantine’s conversion of the Roman empire).³ The second model defines the process in terms of conversion on a more-or-less individual scale, undertaken as a result of cultural osmosis or through the influence of peer pressure or wandering missionaries of the type described in hagiographic texts such as the Life of Anskar”.

O estudo e comprovação da fase de conversão estão muito relacionados com a interpretação de achados arqueológicos⁴⁰, que demonstram a existência de traços da crença e de modo de vida cristão na população escandinava anteriormente ao início do processo de cristianização, e até mesmo revelam uma certa dificuldade na distinção das características de cada cultura durante o processo de transição religiosa: “Nem sempre é fácil distinguir entre características pagãs e cristãs durante a transição, em parte porque devemos contar com diferentes formas de hibridização”⁴¹ (Andrén, 2013. p.27, tradução nossa).

Dando continuidade, adentraremos agora no segundo momento da transição religiosa, a fase da cristianização, marcada pela chegada do cristianismo de forma pública, política e institucional, por meio da adesão do poder secular e da Igreja na imposição da nova lógica religiosa em toda a sociedade, que acabaria por gerar diversas modificações em todos os aspectos da vida da população cristianizada.

Por volta dos séculos IX e X, é possível ser observado o surgimento de redes organizadas de cristianização, que estariam relacionadas diretamente com a adesão da Igreja e do poder secular na busca pela transição religiosa; podemos citar o surgimento de redes eclesiásticas de cristianização, a partir da maior presença e atividades de missionários na Escandinávia, que estavam seguindo os caminhos já traçados anteriormente pelos mercadores cristãos; podemos destacar também o surgimento de redes sócio-políticas de cristianização, destinadas à conversão de grandes líderes – principalmente a figura do rei e das elites relacionadas a ele – e a adesão desses personagens como uma forma de agente de transmissão cultural e catalizador de cristianização da sociedade (Garipzanov, 2014).

A cristianização da Noruega também deve ser vista como um processo gradual, no qual a íntima conexão entre a Noruega e a Europa cristã – principalmente a Inglaterra – na fase de conversão exerceu uma influência muito grande, tendo os reis noruegueses desempenhado um papel muito importante na emergência de uma rede eclesiástica organizada e o banimento das configurações religiosas nórdicas pré-cristãs. A partir da morte do rei Harald Fairhair – Haroldo I da Noruega ou Haroldo Cabelos Belos – em meados dos anos 930 vemos o surgimento do primeiro rei cristão da Noruega, o filho mais novo do rei Harald Fairhair, Hakon the Good – Hakon o Bom – (Reinado: 935-961), que seria responsável pela primeira tentativa de cristianização da sociedade norueguesa. (Antonsson, 2014; Bagge, 2005; Nordeide, 2007).

⁴⁰ Isso se deve principalmente à não institucionalização e oficialização do processo de conversão religiosa gradual, que acaba por não deixar marcas nas fontes escritas oficiais dos reinos ou da própria Igreja.

⁴¹ Original: “It is not always easy to distinguish between pagan and Christian traits during the transition, partly because we must reckon with different forms of hybridization”.

O rei Hakon havia sido criado na corte do rei inglês Athalstan – Etelstano – e por isso é considerado o mais cristão entre todos os reis noruegueses do processo de transição religiosa, pois, devido à sua criação na corte inglesa, Hakon conviveu diretamente com os costumes e práticas cristãs por um longo período, recebendo a educação religiosa completa, destinada a membros da corte inglesa. Entretanto, a tentativa de cristianização de Hakon não se mostrou muito efetiva no território norueguês, fato que alguns autores relacionam com a maior tolerância por parte de Hakon aos costumes religiosos pré-cristãos, a menor utilização da força bruta em sua investida cristianizadora e também, parcialmente, ao tempo, já que, nas tentativas empregadas por reis posteriores a ele uma maior porcentagem da população já havia se tornado cristã, ou mesmo encontravam-se mais familiarizadas com a ideologia cristã, devido aos contatos crescentes entre as religiões iniciados na fase de conversão (Bagge, 2005; Campbel, 1980; Sanmark, 2004).

Devemos salientar que a tentativa de cristianização da sociedade norueguesa empregada por Hakon teve sua maior eficiência nas regiões localizadas ao sul e ao longo da costa da Noruega, fato esse que pode ser relacionado com o maior contato direto dessas populações com a doutrina religiosa e os costumes cristãos durante a fase de conversão. Haki Antonsson (2014) demonstra que, recentemente, a descoberta de vestígios arqueológicos de cemitérios cristãos na ilha de *Veøya* datados cronologicamente em um período anterior à cristianização oficial da Noruega tem sido utilizada como a maior forma de validação dos testemunhos presentes nas Sagas que apontam que o rei Hakon fundou igrejas na mesma região, que foram posteriormente destruídas por “pagãos” (Antonsson, 2014; Bagge, 2005).

Posteriormente à tentativa de cristianização empregada por Hakon, outros dois personagens aparecem em papel de destaque na cristianização da Noruega, os “reis missionários” Olaf Tryggvason (Reinado: 995-1000) e Olaf Haraldsson (Reinado: 1015-1030), que, por muito tempo, tiveram sua participação na transição religiosa exaltada de forma heroica pelas fontes que retratam os acontecimentos do período – as sagas islandesas do século XIII –, sendo esses homens demonstrados pelos escritores das sagas como grandes combatentes que estavam buscando a vitória do nome de deus sob o paganismo, por meio de detalhes dramáticos e violentas lutas entre a antiga e a nova ideologia religiosa, na busca da consolidação da nova religião (Bagge, 2005).

Entretanto, atualmente, cada vez mais os historiadores modernos veem a participação dos reis no processo de cristianização de uma forma mais política, como uma forma de apoio mútuo entre a Igreja e a figura do rei, na qual, o cristianismo foi utilizado pelos reis como uma

ferramenta ideológica e administrativa para o estabelecimento e organização de um sistema de poder hierarquizado e institucionalizado⁴²; ao mesmo tempo, podemos destacar que a figura dos reis foi utilizada pela Igreja como forma de proteção e apoio, sendo de importância crucial para a dissipação da doutrina religiosa pelo território e para a formação das instituições eclesiásticas:

Ele ainda afirma que a Cristianização era particularmente atraente para os reis porque fornecia uma ferramenta de “hegemonia ideológica” em uma sociedade cada vez mais estratificada, enquanto a religião oferecia para os camponeses pobres a esperança de uma vida melhor na vida após a morte⁴³ (Antonsson, 2014. p. 66, tradução nossa).

A introdução da nova religião teve um forte motivo político, com os reis usando a nova religião para legitimar seu poder. O cristianismo teve várias vantagens para o poder real na Escandinávia.⁴⁴ (Sigurðsson, 2014 p.231, tradução nossa).

Podemos observar que, com a institucionalização da religião, o rei foi colocado como a figura central da nova ideologia, diferentemente da organização religiosa anteriormente existente nas configurações religiosas pré-cristãs, que não apresentavam uma organização assim tão clara, sendo formada por diversos polos de poder distribuído entre as elites religiosas locais. A centralização do poder na figura do rei deve ser vista como crucial para colocar um fim nas divergências políticas relacionadas com a unificação da Noruega em um reino nacional e também como aglutinadora da subordinação dos chefes e das comunidades locais à coroa, considerando-se que a adesão dos chefes locais a nova lógica de poder traria benefícios para eles, como a amizade e a proteção da nova figura de centralidade máxima do poder:

A luta por essa religião deu ao rei a oportunidade de substituir vários chefes locais por homens leais a ele que, como protagonistas da nova religião, precisavam de seu apoio. Em outras palavras, a mudança da religião tornou possível para o rei emergir como líder de um “partido” com uma lealdade relativamente forte a si mesmo.⁴⁵ (Bagge, 2005. p. 115, tradução nossa).

⁴² Devemos salientar que este modelo de centralização perante a ajuda mútua entre os poderes do rei e da Igreja pode ser aplicado nos territórios escandinavos da Noruega e da Suécia; entretanto, ao observarmos as particularidades do caso dinamarquês, é necessário destacar a existência de evidências de centralização monárquica bem antes da cristianização, datando desde o século VIII, mas sendo posteriormente, no século X, o cristianismo um aliado forte na consolidação da figura do rei como soberano central das terras danesas.

⁴³ Original: “He further contends that the Christianity was particularly attractive to the kings because it provided a tool of “ideological hegemony” in an increasingly stratified society, while religion offered the hope of a better lot in the afterlife to the poor peasantry”.

⁴⁴ Original: “The introduction of the new religion had a strong political motive, with kings using the new religion to legitimize their power. Christianity had several advantages for royal power in Scandinavia”.

⁴⁵ Original: “The struggle for this religion gave the king the opportunity to replace a number of powerful chieftains with men loyal to himself who, as protagonists of the new religion, needed his support. In other words, the change of religion made it possible for the king to emerge as the leader of a “party” with relatively strong loyalty to himself”.

É importante destacarmos que centralização do poder na mão do rei não necessariamente enfraqueceu a aristocracia em sua influência local, que buscou formas de se adaptar ao novo modelo organizacional em busca da manutenção de seu poder, mas acabou por criar uma organização e uma hierarquização mais organizada das relações de poder; podemos observar que a aristocracia utilizou da construção de igrejas em seus territórios e também da doação de terras para os santos padroeiros da Igreja – desde que seus herdeiros continuassem a ser os administradores daquela terra e tivessem participação ativa na coleta do dizimo, controle sobre os cemitérios e das taxas funerárias – como forma de garantir uma manutenção de seu poder e influência em relação às populações locais, por meio da transferência de suas fortunas e direito de administração da terra (Andrén, 2013; Bonté, Garipzanov, 2014).

O maior interesse político do que ideológico da adesão dos reis no processo de transição religiosa pode também ser demonstrado pela ideia de que a conversão do rei e a própria expansão do cristianismo por toda a sociedade norueguesa não estão necessariamente localizadas no final da fase de conversão; para alguns especialistas, a verdadeira conversão ao cristianismo foi ocorrer apenas em um momento posterior, no qual a organização eclesiástica já encontrava-se mais estruturada e a ideologia cristã já havia se perpetuado de forma mais integral à sociedade: “A cristianização foi um processo mais político do que religioso, a nova religião serviu como base de poder para a monarquia, mas os “corações” permaneceram os mesmos”⁴⁶ (Bagge, 2005. p. 108, tradução nossa).

Podemos observar que autores como Alexandra Sanmark (2004) demonstram que no processo de introdução da doutrina religiosa feito pelos missionários nas terras escandinavas esses buscaram a utilização de várias técnicas para a tornar o cristianismo e os ensinamentos cristãos mais facilmente receptivos aos povos locais e que, muitas vezes, os clérigos introduziram apenas os conceitos mais básicos da doutrina em seus ensinamentos e pregações, até mesmo perpetuando ensinamentos não ortodoxos e não relacionados com a efetiva conversão e a mudança profunda da mentalidade religiosa que esse processo acarretaria: “Durante o período de conversão na Escandinávia, ideias sobre o purgatório e o destino da alma após a morte eram entretanto vagas”⁴⁷ (Sanmark, 2004. p.182, tradução nossa); como exemplo disso, Sanmark (2004) utiliza uma passagem retirada de Edda em prosa de Snorri Sturluson, na

⁴⁶ Original: “Christianization was a political more than a religious process, the new religion served as a power base for the monarchy, but the “hearts” remained the same”.

⁴⁷ Original: “During the conversion period in Scandinavia, ideas about purgatory and the fate of the soul after death were however vague”.

qual o tão famoso rei missionário Olaf Haraldson demonstra nem mesmo saber a diferenciação entre um dos pilares da ideologia cristã, a Santíssima Trindade: “Você deve acreditar que Jesus Cristo criou o céu e a terra e todas as pessoas”⁴⁸ (Sanmark, 2004, p. 100, tradução nossa).

A maioria dos pesquisadores noruegueses considera a Inglaterra⁴⁹ como o mais importante centro missionário e fonte de influência em liturgia, legislação eclesiástica e terminologia religiosa para os reinos escandinavos, demonstrando que o impulso inglês para tal feito também deve ser visto a partir da maior influência de seus fatores políticos do que religiosos:

De um ponto de vista anglo-saxão, converter os noruegueses e outros escandinavos parecia um projeto atraente, pois isso poderia dar alguma esperança de relações pacíficas com eles e de pôr um fim em suas frequentes incursões em território inglês⁵⁰ (Bagge, 2005. p. 114, tradução nossa).

A segunda leva do processo de cristianização da Noruega⁵¹ é considerada como a mais violenta de toda a Escandinávia e culminará na consolidação do processo de cristianização do território norueguês, iniciado novamente pelo rei Olaf Tryggvason e consolidado pelo rei Olaf Haraldsson, sendo a Noruega declarada oficialmente cristã no ano de 1030. Devemos salientar que a cristianização pela imposição e a violência é vista como um modelo que não necessariamente está relacionado com a conversão da população, mas sim com a obrigatoriedade de se seguir os costumes e a crença religiosa de forma pública, dessa forma, vemos que o fim do processo de cristianização não está diretamente relacionado com a conversão da população à doutrina cristã de forma efetiva, que seria consolidada apenas em um momento posterior e de difícil demarcação, devido as diversas camadas de identidades que um povo apresenta internamente a ele (Bhabha, 2010; Campbell, 1980; Nordeide, 2007; Silva, 2000).

Esse segundo momento é caracterizado pela forte imposição da doutrina religiosa na sociedade por parte dos dois “reis missionários”, através da implementação de uma legislação cristã que estava diretamente relacionada com o banimento de diversas práticas pré-cristãs ou que tivessem alguma relação com costumes “pagãos” e com a obrigatoriedade social da

⁴⁸ Original: “you should believe that Jesus Christ created heaven and earth and all the people”.

⁴⁹ Destaque principal para o reino de Wessex durante o reinado de Alfredo, o grande (871-899) e rei dos Anglo-Saxões (866-899).

⁵⁰ Original: “From an Anglo-Saxon point of view, converting the Norwegians and other Scandinavians would seem an attractive project, as this might give some hope of peaceful relations with them and of putting an end to their frequent raids on English territory”.

⁵¹ Considerando aqui a primeira leva como a tentativa desempenhada pelo rei *Hakon the Good*.

doutrina religiosa cristã, levando à aplicação de diversas punições, desde pequenas multas até o que chamavam de *outlawry*⁵².

Em sua pesquisa, Alexandra Sanmark (2004) demonstra que a implementação da legislação eclesiástica nas leis norueguesas ocorreu de forma oficial no ano de 1020, na assembleia legislativa geral de Moster, na qual o próprio rei Olaf Haraldson esteve presente e foi o responsável por firmar as leis que haviam sido elaboradas com a ajuda do bispo Grímkell, que posteriormente seriam dissipadas para as outras províncias por meio de suas assembleias regionais (Sanmark, 2004).

Para melhor entendimento da organização norueguesa devemos salientar que, neste período, a administração legislativa da Noruega se dava por meio das *þing – things* –, assembleias regionais onde se encontravam os representantes aristocráticos e pessoas mais afortunadas da sociedade, que eram responsáveis por levar as decisões tomadas nessas assembleias regionais para as demais assembleias locais – *local things*; devemos salientar que neste período a Noruega contava com quatro assembleias legislativas regionais: *Gulathing*, *Frostathing*, *Borgarthing* e *Eidsivathing*, cada uma possuindo seus próprios códigos legislativos independentes:

A *thing* era uma assembleia geral de homens livres em um local fixo onde reuniões públicas regulares eram formalmente realizadas. Os participantes eram unidos por estarem sujeitos a uma lei comum (*lög*), aprovada pela *thing* em questão. A *thing* era principalmente um órgão judicial, mas também servia como um fórum para discussão de assuntos relativos aos interesses comuns, como questões de defesa militar, assuntos religiosos, transações comerciais, posses de terras e *odal*, e relações com o rei e seus representantes.⁵³ (Simensen, 2021. p. 6)

Como exemplo de leis que foram implementadas nos códigos legislativos e que se relacionam ao banimento dos costumes pré-cristãos podemos citar antigas leis de *Gulathing*, que afirmavam a proibição de sacrifícios a deuses “pagãos” e montículos – posteriormente se estendendo para outros diversos locais anteriormente utilizados nos cultos pré-cristãos como cachoeiras e bosques –. Também podemos citar as leis de *Eidsivathing* que baniam qualquer pessoa de possuir algum objeto conectado ao “paganismo”, enquanto as leis de *Borgarthing* também proibiam as pessoas de depositarem fé em qualquer objeto/seres que eles sacrificassem

⁵² Pena mais forte dentro das leis norueguesas, tida como a punição mais próxima da pena de morte.

⁵³ Original: “The *þing* was a general assembly of free men on a fixed site where regular public meetings were formally held. The participants were united by being subject to a common law (*lög*), passed by the *þing* in question. The *þing* was primarily a judicial organ, but it also served as a forum for discussion of matters concerning common interests, such as questions of military defence, church matters, business transactions, possessions of land and *odal*, and relations to the king and his representatives”.

e também acrescentava a afirmação de que qualquer pessoa que estivesse em ambiente externo e acordasse algum troll seria permanentemente banido (Sanmark, 2004).

As leis norueguesas também proibiam qualquer tipo de magia, desde adivinhação, encantamentos diversos e magias relacionadas com a cura de doenças, sendo seus praticantes punidos com a *outlawry* e até mesmo as pessoas que acreditavam em qualquer tipo de magia, mesmo que não sendo praticantes, estariam sujeitos ao pagamento de multas (Sanmark, 2004).

Sanmark (2004) aponta que diversas práticas cristãs foram incorporadas às legislações norueguesas durante a cristianização da sociedade, e que a obrigatoriedade do cumprimento dessas práticas demonstra que o poder secular e a Igreja estavam destinados a implementação de um verdadeiro modo de vida cristão, voltado para o controle da população a partir da modificação das bases da sociedade norueguesa, haja vista que, as leis implementadas perpassavam toda a vida da população, desde seu nascimento – batismo como o primeiro ato de inserção na nova ideologia –, sua vivência em sociedade – regulamentações matrimoniais, dias festivos, dias de jejum e dias que não se podiam trabalhar – e até mesmo no momento de sua morte – implementação do funeral e do enterro cristão (Sanmark, 2004).

As leis voltadas para o batismo determinavam que as crianças deveriam ser batizadas em um prazo de até um ano desde seu nascimento, levando a diversas punições caso o período não fosse respeitado; entretanto, devido a não existência inicial de uma estrutura eclesial muito difundida no território norueguês, vemos que as leis provinciais acabaram por não delimitar a possibilidade da criança ser batizada apenas na igreja propriamente dita, levando a confirmação das descrições existentes nas fontes primárias que apontam missionários realizando batismos em lugares que não eram necessariamente igrejas (Sanmark, 2004).

Devemos destacar que as leis norueguesas referentes às regulamentações matrimoniais continham diversos capítulos sobre as limitações ao casamento, nos quais os sete graus proibidos de consanguinidade e os cinco graus de afinidade foram explicados em termos bem simples e diretos para a facilitação do entendimento; podemos observar também a presença nesses capítulos de ideias referentes à monogamia, a dissolução de casamentos, os períodos proibidos para se casar e também os períodos de necessidade de abstinência sexual para os que já se encontravam casados. Sanmark (2004) aponta que as leis referentes às regulamentações matrimoniais podem ter sido as mais difíceis de serem cumpridas na sociedade norueguesa, tendo em vista que, apesar das explicações claras existentes nas leis sobre quais parentes encontravam em graus proibidos para o casamento, deve ter sido muito difícil de delimitar esses graus de parentesco em uma sociedade onde anteriormente não haviam regulamentações desse

tipo, e também devido à dificuldade de se evitar casamentos ilícitos em pequenas comunidades (Sanmark, 2004).

Sobre o controle dos dias festivos, podemos destacar que na sociedade nórdica pré-cristã as festas tinham um papel social muito importante, cumprindo funções sociais e políticas e estavam muito relacionadas com os sacrifícios⁵⁴, acompanhados de grandes banquetes com comida – incluindo o consumo de carne sacrificial – e cerveja, que era bebida em nome dos deuses. Com a implementação da doutrina cristã, vemos que os clérigos não baniram os festivais, mas sim buscaram sua regulamentação, com o intuito da retirada do caráter “pagão” dessas cerimônias, por meio da ressignificação de muitas delas dentro de práticas religiosas cristãs e do controle dos locais onde essas festas poderiam ocorrer, através da obrigatoriedade da supervisão do clero, como forma de impedir a realização de sacrifícios:

A participação em banquetes que eram conectados com cerimônias religiosas não era proibida. Tais banquetes deviam, no entanto, serem realizados de acordo com as tradições cristãs, e em locais onde possam ser supervisionados pelo clero ... Evidências indicam que, da mesma forma na Escandinávia, governantes e clérigos tentaram controlar todos os tipos de festas e, dessa forma, transformar os banquetes tradicionais em celebrações cristãs.⁵⁵ (Sanmark, 2004. p. 212, tradução nossa).

Além da ressignificação das festas pré-cristãs, vemos a introdução de novos dias festivos e a imposição da obrigatoriedade por lei de serem realizadas festas em dias específicos como o Natal, Dia de Todos os Santos e na véspera do Dia de São João Batista, levando a punições aos chefes de família que não realizassem tais cerimônias:

As punições por não cumprimento desses festivais eram as vezes muito duras. Um lavrador que deixar de ofertar uma festa da cerveja no Natal receberia uma multa de três marcos, ou poderia até mesmo ser sofrer a punição de outlawry. As punições por não realizar a “festa da cerveja do bairro” e a festa da véspera do Dia de São João Batista variava entre uma multa de três *öre* e três marcos⁵⁶ (Sanmark, 2004. p. 214, tradução nossa).

⁵⁴ Sanmark (2004) demonstra as festas estavam destinadas a rituais, como funerais de grandes personagens ou líderes e também com festivais em intervalos regulares de tempo, como em solstícios de inverno ou até mesmo festivais da cerveja, e que muitas dessas festas eram acompanhadas por sacrifícios.

⁵⁵ Original: “The participation in meals that were connected with religious ceremonies was not prohibited. Such meals must however be carried out according to Christian traditions, and in places where they could be supervised by clergy ... Evidence indicates that, similarly in Scandinavia, rulers and clerics attempted to bring all kinds of popular feasting into their control, and to thus transform traditional feasts into Christian celebrations”.

⁵⁶ Original: “The punishments for failing to hold these feasts were moreover at times very harsh. A husbandman who neglected to host a Christmas ale would be given a fine of three marks, or could even be outlawed. The punishments for failing to hold the ‘neighbourhood ale’ and the St. John’s Eve’s feast varied between a fine of three *öre* and three marks”.

Dando continuidade, podemos observar que regulamentações na dieta da população também foram utilizadas como forma de abolir a sobrevivência de práticas pré-cristãs, como por exemplo a proibição do consumo de carne de cavalo, gato ou cachorro, que se encontra presente em quase todas as antigas leis norueguesas e é tida tanto como um ato de desaprovação geral dentro de todo o cristianismo, como também uma forma de impedimento dos sacrifícios, considerando-se que a carne de cavalo estava muito ligada com cerimônias sacrificiais pré-cristã:

A antiga lei de *Gulathing* afirmava que essa ofensa deveria ser punida com uma multa de três marcos, exceto se tiver ocorrido durante a Quaresma, caso em que a punição seria a *outlawry* permanente. *Outlawry* permanente era também a punição prescrita na lei de *Borgarthing* para qualquer um que tenha comido cavalo, cachorro ou gato⁵⁷ (Sanmark 2004, p. 222, tradução nossa).

Ainda sobre as normatizações na dieta da população, as antigas leis norueguesas apresentam diversas regulamentações acerca do cumprimento da prática do jejum sazonal, deixando claro que o poder secular e a Igreja estavam interessados em implementar o jejum desde o começo do processo de cristianização. A prática do jejum tem suas raízes na própria bíblia e é considerada por várias razões, desde obter ajuda divina, arrepender-se ou lamentar-se e expressar sua devoção a deus, tendo o cristianismo se empenhado em perpetuar uma ideia cada vez mais generalizada de que os praticantes do jejum seriam os destinados a subir aos céus, enquanto os que não o praticavam estariam condenados:

As primeiras leis norueguesas continham regulamentações relativas a todos os jejuns sazonais que eram exigidos por lei em outras áreas geográficas. As leis de *Gulathing* e *Borgarthing* afirmavam que o principal jejum quadragesimal, ou seja, a Quaresma, durava as sete semanas entre a quarta-feira de cinzas e a páscoa⁵⁸ (Ssnmsrk, 2004, p. 241, tradução nossa).

Sanmark (2004) demonstra outros jejuns sazonais que eram institucionalizados pelas primeiras leis norueguesas, destacando que alguns deles apresentavam especificidades locais que não eram observadas em outras regiões a não ser na sociedade norueguesa; dessa forma, demonstrando que os líderes e a Igreja estavam muito empenhados em tornar o jejum uma

⁵⁷ Original: “The Older Gulathing Law stated that this offence should be punished by a fine of three marks, unless it took place during Lent in which case the stated punishment was permanent outlawry. Permanent outlawry was also the punishment prescribed by the Borgarthing Law on anyone who ate horse, dog, or cat”.

⁵⁸ Original: “The earliest Norwegian laws contained regulations regarding all the seasonal fasts that were required by law in the other geographical areas. The Laws of the Gulathing and the Borgarthing stated that the major Quadragesimal fast, i.e. Lent (*langafasta*), lasted the seven weeks between Ash Wednesday and Easter”.

prática difundida como um todo na sociedade norueguesa cristianizada, levando até mesmo a modificações na doutrina oficial:

A população não era obrigada a jejuar durante essas temporadas. Em vez disso, como preparação para as festas cristãs que se aproximavam e o longo jejum, eles não deveriam se casar ou ter relações sexuais⁵⁹ (Sanmark, 2004. p. 241, tradução nossa).

A principal comprovação de que os líderes seculares e a Igreja estavam muito empenhados na adoção da prática do jejum pode ser observada por meio das leis norueguesas, que introduziram quatro medidas principais para o sucesso da introdução do jejum na sociedade norueguesa. Primeiramente, podemos observar que o clero estava responsável por repassar aos líderes locais – e posteriormente, com a maior organização eclesiástica, aos paroquianos de determinadas regiões – sobre os jejuns que se aproximavam; em segundo lugar, os clérigos que negligenciassem essa função seriam punidos pelo bispo; a terceira medida está relacionada com as obrigações legais destinadas à população geral para a disseminação dos jejuns; por fim, qualquer pessoa que não cumprisse as obrigações de disseminação do jejum ou ignorasse qualquer um dos outros regulamentos voltados ao jejum seria severamente punida (Sanmark, 2004).

Dando continuidade, Sanmark (2004) demonstra que, mesmo com toda a movimentação social em disseminar as abstinências, a implementação dos períodos de jejum não foi algo fácil na sociedade norueguesa, ocasionando em resistência e oposição por parte da população. A maior teoria acerca da resistência e oposição da população para com a implementação dos períodos de jejum está relacionada com a grande quantidade de dias que a prática era exigida pelas legislações norueguesas; ao longo de um ano, as leis norueguesas determinavam três tipos de jejum⁶⁰, que deveriam ser seguidos em períodos determinados, levando a população a passar praticamente um terço de todo o ano com restrições alimentícias, que causariam um efeito negativo cada vez maior na vida das pessoas de uma sociedade baseada no trabalho manual bruto:

Para uma população que vivia do trabalho braçal e que presumivelmente iniciava sua jornada de trabalho ao nascer do sol, a exigência de que eles deviam trabalhar sem

⁵⁹ Original: “The population was not required to fast during these seasons. Instead, as preparation for the approaching Christian feasts and the langafasta, they must not get married or engage in sexual activities”.

⁶⁰ Tipos de jejum: 1) *Non-meat-fast*: menos rigoroso de todos, contanto com a proibição do consumo principalmente de carne vermelha; 2) *Dry-fast*: um pouco mais rigoroso, que além da carne também proibia o consumo das “white-foods”, como ovos e laticínios; 3) *Water-fast*: mais rigoroso de todos, permitindo apenas o consumo de pão e sal.

comida até o meio-dia, durante um terço do ano, deve ter sido vista como uma prática bastante incômoda.⁶¹ (Sanmark, 2004. p. 249-250).

Devemos observar também que, além da implementação do jejum nos períodos específicos, as leis norueguesas também determinavam a obrigatoriedade do jejum nas sextas-feiras e a proibição do trabalho aos domingos e em alguns dias festivos, dessa forma, podemos observar que em um ano uma média de apenas 35% dos dias não eram controlados pelas legislações cristãs (Sanmark, 2004).

As leis norueguesas determinavam que os corpos mortos de todos os indivíduos que não fossem vistos como traidores ou que não haviam tirado a própria vida deveriam ser levados a um cemitério cristão localizado em uma igreja em no máximo cinco dias da morte da pessoa, permitindo concessões para pessoas que moravam em localidades mais longes de uma igreja. Entretanto, devido à pequena implementação de igrejas no início da cristianização, vemos que algumas alternativas para o enterro cristão foram empregadas, como a transformação de antigos cemitérios pré-cristãos em cemitérios cristãos, por meio do erguimento de cruzes de pedra em seus arredores, transformando-os em espaços consagrados para um enterro devidamente cristão (Sanmark, 2004).

Através da observação da implementação da legislação cristã podemos ter um grande panorama de como a introdução da nova ideologia religiosa foi utilizada como uma enorme forma de controle social, na busca pela consolidação da cristianização e da expulsão dos costumes pré-cristãos da sociedade norueguesa; é possível salientar que a legislação cristã buscava a regulamentação da vida das pessoas tanto por meio do controle ativo na vivência diária da população – regulamentações que iam desde as comidas que poderiam ou não ser ingeridas, os dias em que não se podiam comer determinados alimentos e os dias em que as pessoas poderiam trabalhar – e até mesmo por práticas que não estavam implementadas no dia a dia das pessoas, mas que levavam a população a não ter a possibilidade de conduzir sua vida sem a intervenção da nova doutrina religiosa – batismo, regulamentações matrimoniais e o enterro cristão (Sanmark, 2004).

Dessa forma, podemos observar que a busca pela consolidação da cristianização está ativamente relacionada com uma modificação da lógica social, no intuito da implementação de todo um novo modo de vida e a tentativa de fixação de uma identidade cristã. Entretanto, devemos salientar que Thomas Tadeu da Silva (2000) apresenta a ideia de que a fixação da

⁶¹ Original: “For a population who made their living from manual labour and who presumably started their working day at sunrise,⁶⁵ the requirement that they should work without food until midday, during a third of the year, must have been seen as rather interfering.

identidade deve ao mesmo tempo ser vista como uma tendência, mas também como uma impossibilidade, na medida que, a identidade deve sempre ser entendida como uma disputa, na qual, as classes dominantes dentro das relações de poder sempre buscarão estratégias e aparatos ideológicos para defender sua posição na hierarquia social e na defesa de seus ideais, ao mesmo tempo em que os dominados nunca deixarão de voltar seus esforços na busca por formas de subversão (Silva, 2000).

É através dessa ideia da impossibilidade da fixação de uma identidade que devemos entender que, mesmo com os esforços empenhados pelos centros de poder dominantes na imposição da ideologia cristã na sociedade norueguesa – rei, Igreja e elites locais – visando a fixação de uma nova identidade, o hibridismo sempre estará presente e deve ser visto como um processo de tradução cultural que nunca se completa, não sendo apenas uma forma de apropriação ou adaptação com um fim delimitado; mas sim um estado em que a identidade do sujeito se encontra em um processo de reformulação e ressignificação, dentro de uma conjuntura constante de assimilação e diferenciação para com a existência do “outro” (Bhabha, 2010; Frazão, 2020; Sanmark, 2004).

Um processo que apresenta modificações sociais tão grandes, como a cristianização de uma sociedade, deve ser visto como resultado de uma disputa em torno de uma produção simbólica e discursiva, que leva à formação de uma nova identidade híbrida, e o surgimento de um cristianismo com especificidades locais, que estão diretamente relacionadas com as negociações sociais ocorridas no momento e no desenrolar de todo o contato cultural, sendo permeadas intimamente pelas relações de poder do período, considerando-se que, o nível de poder necessário para a demarcação e manutenção de uma nova identidade está diretamente relacionado com as relações de subordinação e dominação:

... a identidade marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora... a identidade é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação (Rutheford apud Woodward, 2000, p. 19-20).

Ao observarmos as especificidades existentes no cristianismo surgido na Noruega devemos salientar primeiramente que a doutrina cristã não foi seguida totalmente à risca, apresentando diversos desvios e exceções em relação ao dogma original:

As leis norueguesas, entretanto, consistiam principalmente das exceções que eram permitidas pelas regras bíblicas. Havia apenas dois regulamentos bíblicos que foram diretamente expressos. De acordo com todas as leis, era ilegal comer animais que

foram mortos por causas naturais, e a lei de *Borgarthing* proibia o consumo de animais estrangulados⁶² (Sanmark, 2004. p. 225, tradução nossa).

Podemos citar pontualmente o caso da magia, no qual, apesar da proibição de todo tipo de magia e da própria crença nas práticas mágicas, algumas exceções em situações específicas eram aceitas: “É, no entanto, interessante que essas leis às vezes decretavam a prática como ‘atos legítimos’ ou magia cristã”⁶³(SANMARK, 2004. p.159); demonstrando, dessa forma, uma certa utilização de alguns conceitos e práticas mágicas existentes na sociedade norueguesa pré-cristã quando poderiam ser reaproveitadas dentro da ideologia cristocêntrica (Sanmark 2004).

Outra particularidade observada no cristianismo norueguês seria a possibilidade de consumo de alguns alimentos que eram proibidos na dieta cristã tradicional e também em outras localidades cristianizadas anteriormente, demonstrando aqui outro desvio regional do dogma original. Podemos salientar também a não obrigatoriedade da confissão privada como outro elemento do dogma cristão que não foi implementado no cristianismo norueguês no momento inicial da cristianização, sendo colocado efetivamente em prática apenas em 1215, quando o Quarto Concílio de Latrão declarou a obrigatoriedade da confissão de todos os maiores de doze anos de idade pelo menos uma vez ao ano (Sanmark 2004).

Pode ser citada também o ato de ressignificação de festas pré-cristãs na nova doutrina religiosa; Sanmark (2004) utiliza um trecho da lei de Gulathing como exemplo para demonstrar como as tradicionais *ale feasts* – festas/banquetes da cerveja – eram um costume pré-cristão norueguês muito forte e foram integradas às leis provinciais por meio de interesses da população, tendo a Igreja assimilado esse costume dentro do cristianismo norueguês por meio da ressignificação dessas festas, agora sendo dedicadas a personagens cristãos:

A mesma lei exigia que outra festa da cerveja, “como os homens chamam de cerveja de bairro”, fosse realizado antes do Dia de Todos os Santos. Esta festa deveria também ser dedicada a Cristo e Maria pela paz e uma colheita frutífera (*til árs ok til friðar*). Além disso, a lei de *Frostathing* demandava que todo chefe de família deveria oferecer uma festa da cerveja na véspera do dia de São João (24 de junho)⁶⁴ (Sanmark, 2004. p. 213-214, tradução nossa).

⁶² Original: “The Norwegian laws, however, mostly consisted of the exceptions that they allowed from the biblical rules. There were only two of the biblical regulations that were directly expressed. According to all the laws, it was illegal to eat animals that had died of natural causes, and the Borgarthing Law forbade the consumption of strangled animals”.

⁶³ Original: “It is however interesting that these laws at times decreed the practice of ‘legitimate’ or ‘Christian magic’”.

⁶⁴ Original: “The same law required that another ale feast, ‘such as men call a neighbourhood ale’, was to be held before All Saints’ Day. This feast should also be dedicated to Christ and Mary for peace and a fruitful harvest (*til árs ok til friðar*). Moreover, the Law of the Frostathing stated that every householder should host an ale feast at St. John’s Eve (June 24)”.

Ademais, devemos enfatizar que a cristianização da Noruega demonstra como a chegada de uma nova ideologia religiosa é responsável por modificações muito profundas em todas as classes de uma sociedade, desde os pequenos camponeses que estavam na base dessa nova ideologia e foram obrigados a seguir as leis cristãs impostas pela Igreja e o poder secular; os chefes locais que, com a maior centralização do poder na mão do rei, tiveram que buscar novas formas de conseguir a manutenção de seus poderes sobre as populações locais; e até mesmo na figura do rei, que foi colocado no topo de toda uma rede de poder institucionalizada e cada vez mais centralizada.

Entretanto, mesmo com as grandes modificações proporcionadas pela introdução do cristianismo, devemos salientar que não pode ser observada uma revolução das relações de poder e de dominação do período, já que, a chegada da Igreja como um novo polo de poder e a fusão desse com o maior centro de poder anteriormente existente na sociedade norueguesa – figura do rei – levou apenas a uma reorganização das relações de poder e ao fortalecimento ainda maior dos graus de dominação, por meio da demarcação mais clara dos níveis de hierarquização internos à sociedade norueguesa.

Gostaríamos também de salientar que deve ser dado um papel muito importante para a conversão inicial da Noruega, feita por meio do intercuro cultural entre a ideologia cristã e o mundo norueguês pré-cristão, na consolidação da introdução e perpetuação social da ideologia cristã durante o período de cristianização; a consolidação do processo de cristianização da Noruega deve ser visto como um processo gradual, no qual, sem a existência do processo de assimilação passivo ocorrido anteriormente no período de conversão, a população poderia ter reagido de forma muito mais revoltosa e violenta contra as medidas tomadas pelos reis e a Igreja:

No entanto, as atitudes dos reis dificilmente podem ser toda a explicação da cristianização da Noruega. É difícil imaginar que um rei pudesse obter apoio suficiente para introduzir o cristianismo a menos que já houvessem vários cristãos no país. A cristianização da Noruega deve ser vista como um processo gradual, no qual a ligação mais próxima entre a Noruega e a Europa cristã, notadamente a Inglaterra, através de expedições vikings e comerciais foi um fator importante. Os reis, entretanto, foram cruciais para garantir o final do resultado, a emergência de uma Igreja organizada e o banimento do culto pagão⁶⁵ (Bagge, 2005. p. 116, tradução nossa).

⁶⁵ Original: “However, the kings’ attitudes can hardly be the whole explanation of the Christianization of Norway. It is difficult to imagine that a king could get sufficient support for introducing Christianity unless there already were a number of Christians in the country. The Christianization of Norway was a gradual process, in which the closer connection between Norway and Christian Europe, notably England, through Viking and

CAPÍTULO 2: A ESPACIALIDADE SAGRADA DA ESCANDINÁVIA PRÉ-CRISTÃ

Ao longo do primeiro capítulo, buscamos demonstrar como os processos de conversão e cristianização da Noruega, juntos, representaram uma enorme modificação tanto na lógica pessoal, como também na lógica social do indivíduo, dessa forma, acarretando em uma mudança na sociedade norueguesa como um todo, através do surgimento de uma identidade cristã hibridizada. Entretanto, também trabalharemos nesta pesquisa a utilização do espaço como perspectiva para a cristianização, através da elucidação de como a chegada do cristianismo foi responsável por toda uma transformação na espacialidade da sociedade norueguesa.

Sverrir Jakobsson (2010) utiliza o conceito de heterotopia de Foucault para demonstrar como o espaço deve ser considerado um problema histórico-político; dessa forma, a história não deve ser entendida apenas através do tempo, mas também deve ser contada por meio do espaço, sendo esse, determinado através das interações com o poder e com as relações sociais advindas do convívio em um determinado espaço socialmente delimitado:

De acordo com ele toda uma história sobre os espaços ainda precisa ser escrita, que seria ao mesmo tempo a história dos poderes... Para Foucault, o poder está sempre situado espacialmente em algum lugar dentro da sociedade, e as relações sociais infundem todos os locais e conceitos espaciais⁶⁶ (Foucault apud Jakobsson, 2010. p. 3, tradução nossa).

Com base nesta perspectiva podemos compreender melhor que ao nos referirmos à utilização de uma perspectiva espacial para a cristianização não estamos falando do espaço unicamente a partir de suas características físicas, mas também como uma construção social, que se encontra diretamente vinculada às relações de poder em uma determinada sociedade. Dessa forma, poderemos entender melhor a dinâmica de existência de uma espacialidade sagrada e como esses locais podem ser utilizados como forma de aparatos da dominação e controle social acima do povo: “A organização do espaço é um produto de tradução, transformação e experiência social. O espaço, juntamente com o tempo, é um assunto cultural, ou seja, uma estrutura cultural fundamental”⁶⁷ (JAKOBSSON, 2010. p. 4).

trading expeditions was an important factor. The kings, however, were crucial in securing the end result, the emergence of an organized church and the ban against pagan cult”.

⁶⁶ Original: “According to him a whole history remained to be written of spaces, which would at the same time be the history of powers... For Foucault, power is always spatially situated somewhere within society, and social relations infuse all spacial sites and concepts”.

⁶⁷Original: “The organization of space is a product of social translation, transformation and experience. Space, along with time, is a cultural subtext, i.e. a fundamental cultural framework”.

Para melhor contextualizar as ideias que serão expostas no decorrer deste capítulo devemos nos alinhar com alguns dos principais conceitos estruturantes que estão conectados com a noção de espaço exposta acima e serão fulcrais para a construção da discussão aqui proposta, sendo eles os conceitos de local sagrado e de lugar.

O conceito de local sagrado empregado nesta pesquisa está relacionado com as ideias da antropóloga alemã Aleida Assmann; Assmann (2011) demonstra como a memória presente nos locais está ativamente relacionada com a formação de espaços culturais de recordação muito fortes, responsáveis pela criação de símbolos e de toda uma sensibilidade por trás desses; assim, apresentando um grande valor de solidificação na recordação, pois, além de ancorarem na paisagem os acontecimentos, eles corporificam sua existência em uma continuidade de duração que supera a recordação individual. Dessa forma, Assmann (2011) classifica como local sagrado os locais onde se pode vivenciar a presença divina, um espaço liminar entre o sagrado e o profano:

São considerados sagrados os locais em que se pode vivenciar a presença dos deuses... Antes que Deus se revelasse nos livros, os deuses se revelaram no mundo. A morada deles não era apenas o céu, mas também a montanha, a gruta, o bosque a fonte e onde mais se erigissem seus locais de culto (Assmann, 2011, p.322).

Sverrir Jakobsson (2010) utiliza as igrejas cristãs para exemplificar a questão da percepção de um local sagrado e a lógica de conservação de sua sacralidade, enfatizando que, para isso, deve ser destacada a relação de proximidade desses espaços com eventos sagrados acontecidos anteriormente e também com as transformações sociais ocorridas em nosso mundo contemporâneo, dessa forma, articulando uma dupla validação do local sagrado e criando uma relação de continuidade, responsável pela perpetuação da sacralidade ali presente ao longo do tempo: “elas criam uma ligação entre o céu e a terra, entre eventos em locais muito distantes e as práticas cotidianas dos paroquianos, entre o tempo sagrado do Novo Testamento e o cristianismo inicial e um mundo contemporâneo com novos desafios”⁶⁸ (Jakobsson, 2010. p. 6, tradução nossa).

Ademais, seguindo a definição proposta por Assmann (2011) e buscando nos aproximar da forma como o conceito de local sagrado é empregado pela historiografia escandinava, devemos salientar a utilização do termo santuário – *sanctuary ou shrine* – feita por Olof

⁶⁸ Original: “They create a bond between heaven and earth, between events in far-away places and the everyday practices of the parishioners, between the sacred time of the New Testament and early Christianity and a contemporary world with new challenges”.

Sundqvist (2016) para se referir aos locais sagrados e sua configuração como um espaço de liminaridade entre o mundo secular e o mundo mítico:

Um “santuário” é um lugar sagrado, que às vezes é separado do espaço de existência comum, dedicado a uma divindade, usado para atividades de culto, e pode incluir um simbolismo cósmico... Ao usar este termo, refiro-me a um lugar onde as divindades e os poderes divinos habitam ou se manifestam, e onde os seres humanos encontram recorrentemente esses poderes.”⁶⁹ (Sundqvist, 2016. p. 109, tradução nossa).

Já o conceito de *lugar* empregado nesta pesquisa se baseia nas ideias do geógrafo canadense Edward Relph e se aproxima da noção de espaço salientada por Jakobsson (2010); para Relph (1977), os lugares também são uma estrutura cultural fundamental à medida que são definidos socialmente através da experiência – são experienciados – e devem ser vistos como acontecimentos, fenômenos multifacetados de experiências que se encontram sobrepostos e interpenetrados em todos os níveis de identidade. Dessa forma, vemos que um lugar deve ser experienciado dentro de todo um conjunto de relações sociais envolvendo contexto, paisagem, ritual, rotina, outras pessoas, experiências pessoais, cuidado e preocupação com o lar e no contexto da relação com outros lugares; dessa forma, sendo abertos a uma grande variedade de interpretações pessoais e coletivas e, por fim, se expressando de forma visual na paisagem:

Ao tomar o lugar como um fenômeno multifacetado de experiência e examinando as várias propriedades do lugar, tais como localização, paisagem, e envolvimento pessoal, alguma avaliação pode ser feita sobre o grau em que essas são essenciais para nossa experiência e sentido de lugar. Desta forma, as fontes de significado, ou essência do lugar podem ser reveladas⁷⁰ (Relph, 1977. p.29, tradução nossa).

Não podemos deixar de salientar como Relph (1977) apresenta que, acima de tudo, o lugar possui uma forma física e visual, muitas vezes vista como um de seus atributos mais óbvios; dessa forma, não sendo possível negar a associação da materialidade com a sua identificação como lugar. Entretanto, a mera existência física não pode ser vista como uma condição suficiente para a existência do lugar; ele deve ser visto de uma forma mais complexa, formado a partir do conjunto entre a experiência que uma sociedade – ou um indivíduo – tem

⁶⁹ Original: “A “sanctuary” is a sacred place, which sometimes is set apart from the space of ordinary existence, dedicated to a deity, used for cultic activities, and it may include a cosmic symbolism... When using this term I refer to a place where the deities and divine powers dwell or manifest themselves, and where human beings recurrently encounter these powers”.

⁷⁰ Original: “By taking place as a multifaceted phenomenon of experience and examining the various properties of place, such as location, landscape, and personal involvement, some assessment can be made of the degree to which these are essential to our experience and sense of place. In this way the sources of meaning, or essence of place can be revealed”.

com determinado espaço e a maneira em que esse sentimento se expressa em sua forma tangível através da paisagem, sendo possível de serem observados inúmeros lugares em um mesmo espaço compartilhado e experienciado por diferentes pessoas em suas formas mais diversas:

Quer o lugar seja entendido e experienciado como paisagem no sentido direto e óbvio de que as características visuais fornecem evidência tangível de alguma concentração de atividade humana, ou num sentido mais sutil como refletindo valores e intenções humanas, a aparência é uma característica importante de todos os lugares⁷¹ (Relph, 1977. p. 31, tradução nossa).

É interessante destacarmos também que o lugar não deve ser visto como uma construção permanente e estável; ele deve ser entendido através de seu caráter mutável, à medida que ele se encontra sujeito às mudanças em nossas atitudes e às diferentes formas como experienciamos os lugares através do tempo. O lugar identificado por uma pessoa – ou uma cultura – cresce, floresce e declina conforme seu local, atividades ou construções assumem ou perdem significados; sobre o desaparecimento do lugar, Relph diz: “tal definhamento e modificação são evitados pelos rituais e tradições que reforçam a sensação de permanência do lugar”⁷² (Relph, 1977. p. 31, tradução nossa). Assim sendo, podemos relacionar as ideias de mito, costume e ritual com a manutenção da essência de um lugar, enfatizando a permanência ou ressignificação de sua sacralidade dentro de uma nova ideologia, a partir de novas formas de experiência (Relph, 1977).

Dessa forma, trabalharemos nesta pesquisa com o conceito de lugar sagrado, por meio da lógica de transformação de um espaço em um lugar mediante a experiência e, mais especificamente, sua significação como lugar sagrado através da identificação deste pela vivência cotidiana e sua relação com o mundo divino. Ademais, buscaremos salientar como a cristianização foi responsável por uma transformação considerável da paisagem escandinava em seus âmbitos material e sagrado; contudo, antes de trabalhar a modificação da paisagem escandinava pré-cristã devemos buscar uma melhor elucidação de como está se configurava e sua relação com a materialidade e o mundo mitológico.

Paisagem escandinava pré-cristã: multifocalidade, centros de culto e utilização social

⁷¹ Original: “Whether place is understood and experienced as landscape in the direct and obvious sense that visual features provide tangible evidence of some concentration of human activities, or in a more subtle sense as reflecting human values and intentions, appearance is an important feature of all places”.

⁷² Original: “such withering away and modification are prevented by ritual and tradition that reinforce the sense of permanence of place”.

Anteriormente, através da figura das configurações religiosas e sua grande especificidade regional, buscamos destacar o caráter heterogêneo e não institucionalizado das diversas formas de manifestação da religiosidade escandinava pré-cristã; dessa forma foi possível de se observar que o mundo mitológico pré-cristão era não uniformizado, constituindo-se através de uma lógica multifocal. Podemos observar que esta característica também é transpassada para a configuração física do espaço sagrado pré-cristão, criando assim uma paisagem sagrada também multifocal em consonância com a heterogeneidade observada nas configurações religiosas (Andrén, 2013; Sanmark, 2004; Sundqvist, 2016).

Antes de adentrar na análise da multifocalidade da paisagem sagrada escandinava pré-cristã devemos salientar para a forma como o conceito de paisagem será incorporado por esta pesquisa. A muito tempo tem-se explorado a ampla relação entre os conceitos de história e paisagem, destacando que, assim como a história, a paisagem também deve ser vista como um produto cultural da ação humana, o resultado das ações do homem sobre o espaço: “Até mesmo as paisagens que parecem mais livres de nossa cultura, a um exame mais atento, podem revelar-se como seu produto” (Schama, 1996. p. 20)

O conceito de paisagem deve ser visto como incorporador de muito mais do que apenas os arranjos visuais e funcionais da superfície da terra, sendo responsável por abarcar a denotação do mundo externo por meio da mediação da experiência humana subjetiva, de uma forma não sugerida imediatamente por sua interpretação puramente material; dessa forma, seria a cultura, através da percepção transformadora do homem, o ponto principal na forma como a natureza é moldada para a formação e significação da paisagem. (Cosgrove, 1998; Schama, 1996)

Ao relacionar a formação e a significação de uma paisagem com a cultura buscamos salientar que a paisagem deve ser vista como uma construção, uma forma específica de ver e experienciar o mundo, criada como um produto social determinado pela consequência das transformações humanas coletivas na natureza. Entretanto, devemos atentar para a ideia de a formação de uma paisagem deve ser vista como uma maneira historicamente específica de experienciar o mundo, desenvolvida e significativa para certos grupos sociais, sendo amplamente relacionada com as relações de poder à medida em que se relaciona com a formação de toda uma topografia do poder; dessa forma, devemos entender que a formação de uma paisagem religiosa, mesmo que apresentada dentro de um caráter multifocal, como no caso nórdico pré-cristão, não se desenvolve ao acaso, ela deve ser vista como uma construção social carregada de sentidos e ideologias:

A paisagem, argumentarei, é um conceito ideológico. Representa uma forma pela qual certas classes de pessoas significaram a si mesmas e o seu mundo através da sua relação imaginada com a natureza, e através da qual sublinharam e comunicaram o seu próprio papel social e dos outros no que diz respeito à natureza externa.⁷³ (Cosgrove, 1998. p. 15, tradução nossa).

Adentrando na análise da multifocalidade da paisagem ritualística escandinava pré-cristã podemos salientar que ela está diretamente relacionada com os mitos e a constituição da mentalidade do período: “Essa paisagem ritualística multifocal claramente corresponde ao mundo mitológico multifocal que é observado nos antigos textos islandeses medievais sobre o antigo mundo nórdico”⁷⁴ (ANDRÉN, 2013. p. 32); na medida que, a paisagem, sendo um ponto chave na organização do espaço, também deve ser vista como uma estrutura cultural fundamental: “deve ser enfatizado que a paisagem circundante muitas vezes constituiu a espinha dorsal dos mitos de origem que são contados e recontados na pré-história, e os eventos do passado são frequentemente entrelaçados com a paisagem e seus diferentes lugares e características”⁷⁵ (Danielsson, 2015. p.65, tradução nossa).

Ao investigar os vestígios arqueológicos de existência de espaços sagrados pré-cristãos em diversas localidades, Anders Andrén (2013) pode atestar que, diferentemente dos rituais cristãos institucionalizados, não é possível de se observar uma forte padronização da tradição ritualística nórdica pré-cristã em seus diferentes níveis de culto, sendo essa muito mais dispersa por toda a paisagem escandinava:

Antigos rituais nórdicos eram muito mais multifocais. Eles poderiam estar concentrados em um edifício, performados por especialistas religiosos e direcionados para um mundo divino. Mas eles também podem estar espalhados por diversos locais diferentes na paisagem, praticados por diversas pessoas de ambos os sexos, serem direcionados a diversos poderes ou ter um significado mais social⁷⁶(Andrén, 2013. p.33, tradução nossa).

⁷³ Original: “Landscape, I shall argue, is an ideological concept. It represents a way in which certain classes of people have signified themselves and their world through their imagined relationship with nature, and through which they have underlined and communicated their own social role and that of others with respect to external nature”.

⁷⁴ Original: “This multi-focused ritual landscape clearly corresponded to the multi-focused mythological world that is presented in the early medieval Icelandic texts about the Old Norse world.”

⁷⁵ Original: “it must be emphasized that the surrounding landscape often constitutes the backbone of the myths of origins that are told or recounted in prehistory, and events in the past are often woven together with the landscape and its different places and features”.

⁷⁶ Original: “Old Norse rituals were much more multi-focused. They could be concentrated in a building, performed by religious specialists and directed towards a divine world. But they could also be scattered among many different places in the landscape, practised by many people of both sexes, be aimed at several different powers or have a more social meaning.”.

Entretanto, em conjunto com a grande variedade de lugares sagrados e sua notável dispersão por todo o território, Andrén (2013) demonstra como a expressão material da religiosidade nórdica pré-cristã apresenta uma grande complexidade, contando com todo um esforço para a diferenciação entre os lugares sagrados e os locais profanos e com a existência edifícios utilizados para culto:

“Eu gostaria de salientar que a religião pré-cristã na segunda parte do primeiro milênio d.C. era altamente complexa. Por um lado, parece ter ocorrido um esforço para distinguir entre uma esfera sagrada e uma esfera profana, com “lugares sagrados” específicos, edifícios ritualísticos especiais, especialistas religiosos e uma ênfase no mundo dos deuses tal como refletido nos nomes dos locais. Por outro lado, os ritos poderiam, em princípio, ser realizados em qualquer parte da paisagem, presumivelmente por uma grande proporção da população, dirigidos a muitos poderes diferentes, ou com pouco “caráter religioso”⁷⁷” (Andrén, 2013. p. 33, tradução nossa).

Ao longo do primeiro capítulo, foi possível observar, a partir das ideias veiculadas por Alexandra Sanmark (2004), que as diversas formas de expressões ritualísticas pré-cristãs existentes na Era Viking se relacionavam com as camadas sociais do período, a partir de uma divisão em três níveis de culto internos à sociedade⁷⁸; dessa forma, levando em consideração a maior dificuldade de se traçar as diversas formas em que as práticas ritualísticas cotidianas e individuais – constituintes do nível de culto local – se manifestam na paisagem, devido à sua menor expressão material e pequena presença nos vestígios históricos oficiais, esta pesquisa se concentrará na análise de vestígios arqueológicos relacionados com as atividades ritualísticas dos níveis de culto regional e suprarregional, destacando sua utilização como forma de demonstração do poder e de dominação perante o povo (Sanmark, 2004; Sundqvist, 2016).

Mesmo com o destaque para a configuração multifocal da paisagem ritualística escandinava pré-cristã é possível atestar, através do crescimento cada vez maior no número de escavações e de análises mais detalhadas dos achados arqueológicos, que a paisagem sagrada relacionada com a aristocracia apresentava centros regionais de culto – *central places* –, contando com edificações de cunho cerimonial, nas quais, os líderes e grandes fazendeiros se reuniam para a realização de rituais e cerimônias relacionados com mundo mítico (Andrén, 2013; Bican, 2010; Bican, 2014; Iversen, 2017, 2019; Lidén, 1969; Sundqvist, 2016).

⁷⁷ Original: “I want to underline that the pre-Christian religion in the second part of the first millennium AD was highly complex. On the one hand, there seems to have been an effort to distinguish between a sacred and a profane sphere, with specific ‘holy places’, special ritual buildings, religious specialists and an emphasis on the world of the gods as reflected in the place-names. On the other hand, rites could in principle be performed anywhere in the landscape, presumably by a large proportion of the population, aimed at many different powers, or with little ‘religious’ character at all.”

⁷⁸ Níveis local, regional e suprarregional; melhor explorados no primeiro capítulo desta pesquisa.

Atualmente vem-se desenvolvendo cada vez mais a ideia de que a formação de tais centros locais de culto não deve ser vista puramente através da mera expressão dos aspectos práticos do poder, ou como um simples reflexo dos desdobramentos econômicos do período; ela deve ser vista através da ampla relação simbólica existente entre as relações de poder e seus desdobramentos na formação da paisagem religiosa. Essa relação entre o poder e a formação de espaços centrais de culto é o que buscamos chamar de topografia do poder; ou seja, o entendimento de como o poder está amplamente relacionado com a formação da paisagem e de toda a configuração social de um determinado local em um certo recorte temporal específico (Cosgrove, 1998; Schama, 1996; Hedeager, 2002)

Mediante análise de vestígios de objetos e edificações que puderam ser ligados à prática ritualística de uma forma abrangente, pode-se atestar que a espacialidade sagrada dos centros locais de culto apresentava dois tipos distintos de existência, sendo eles: 1) o espaço sagrado interno, formado pelos salões e as casas de culto – *halls* e *cult houses* –, apresentando uma utilização mais restrita, com suas práticas religiosas acontecendo internamente às estruturas e o acesso direto à sua materialidade sendo limitado às camadas mais altas da aristocracia; 2) o espaço sagrado externo, constituído por locais de adoração existentes de uma forma mais ampla por toda a paisagem, localizados principalmente em contato com a natureza e possuindo um acesso menos restrito do que o espaço sagrado interno⁷⁹ (Andrén, 2013; Cartens, 2014; Iversen, 2019; Lidén, 1969; Olsen, 2014; Sundqvist, 2016).

Os salões podem ser vistos como as casas dos grandes líderes, um espaço multifuncional que apresentava propósitos sociais/culturais, judiciais, ritualísticos e militares; essas estruturas eram utilizadas pela aristocracia local como forma de demonstração de seus poderes através de sua grandiosidade e também por meio da realização de banquetes, festas e rituais:

O arqueólogo Frands Herschend, por exemplo, argumentou que os salões poderiam ser interpretados como edifícios multifuncionais ligados à nobreza e à realeza. De acordo com ele, o salão era o espaço para a liderança em um sentido econômico como também militar já no século V. Os achados neles descobertos, por exemplo figuras de folhas de ouro (*guldgubber* suecos) e vidros cerimoniais, indicam que atos de culto e rituais também eram realizados lá. Tais salões foram erguidos em locais aristocráticos centrais de vários significados locais, regionais e transregionais, como Dejbjerg, Gudme e Lejre na Dinamarca, Uppsala, Vallhagar (Gotland) e Slöinge na Suécia e

⁷⁹ Devemos salientar que a diferenciação aqui apresentada entre o espaço sagrado interno e o espaço sagrado externo não está relacionada com a ideia de que o espaço sagrado externo seria de utilização livre de toda a sociedade, na medida que, esses espaços eram construídos em propriedades privadas; dessa forma, a definição de espaço sagrado externo aplicada nesta pesquisa se refere então a um local em que um número maior de pessoas poderia ter acesso, diferentemente do espaço sagrado interno, no qual apenas os membros da família do chefe e seus pares diretos poderiam exercer contato direto.

Huseby (Tjølling) e Borg (Lofoten) na Noruega.⁸⁰ (Herschendh apud Sundqvist, 2016. p.97, tradução nossa).

Figura 4: Reconstrução de salão da Era Viking inspirado na arquitetura escandinava e achados arqueológicos do período.



Fonte: CARSTENS, Lydia. Powerful space. The Iron-Age hall and its development during the Viking Age. In: ERIKSEN, Marianne Hem (ed.); PEDERSEN, Unn (ed.); RUNDBERGET, Bernt (ed.) AXELSEN, Irmelin (ed.); BERG, Heidi Lund (ed.) **Viking Worlds: Things, Space and Movement**. Oxbow Books: Oxford e Filadélfia, 2014. p. 14

A definição mais veiculada do que seria considerado um salão foi apresentada inicialmente por Frands Herschend em 1993; segundo ele, os salões eram construídos em grandes fazendas, possuíam uma sala com um número mínimo de postes, sendo os salões diferenciados por sua posição na fazenda, suas lareiras que não eram utilizadas para cozinhar ou para a confecção de artesanato e a presença de vestígios de artefatos diferentes dos normalmente encontrados nas partes habitacionais de uma casa. Entretanto, Lydia Carstens (2014) apresenta a ideia de que a noção de Frands Herschend passou por uma crítica razoável nos últimos anos, destacando que nem toda casa com grandes proporções poderia ser considerada um salão, dessa forma, propondo uma lista de novos critérios abrangentes para definição do que seria especificamente caracterizado como um salão (Herschend apud Carstens, 2014).

⁸⁰ Original: “The archaeologist Frands Herschend, for instance, argued that the halls could be interpreted as multifunctional buildings attached to nobility and royalty. According to him, the hall was the room for leadership in an economic as well as a military sense already in the fifth century. The finds discovered in them, for instance gold foil figures (Swedish guldgubbar) and ceremonial glass, indicate that also cultic acts and rituals were occasionally performed there. Such halls had been erected at aristocratic central places of varying local, regional and trans-regional significance, such as Dejbjerg, Gudme and Lejre in Denmark, Uppsala, Vallhagar (Gotland) and Slöinge in Sweden and Huseby (Tjølling) and Borg (Lofoten) in Norway”.

Dessa forma, visando lapidar a definição de Herschend (1993), na tentativa de melhor identificar os salões, Carstens (2014) apresenta uma lista de critérios organizada a partir de três focos de análise, a estrutura, o local e os objetos:

1. O próprio edifício: Aparência e concepção
 - a. De comprimento incomum (30-50 m)
 - b. Sem estábulo (exceções devido a possibilidade de condições climáticas adversas, o que aumenta ainda mais o comprimento do edifício, por exemplo, Borg/N)
 - c. Amplo espaço interno (indicado por maior espaço entre os postes)
 - d. Mais de duas entradas e/ou entradas largas incomuns
 - e. Grande lareira central (muitas vezes ampliada por uma ou duas pequenas fogueiras para cozinhar na empena final do edifício)
 - f. De altura incomum (indicada por postes enormes)
2. O local: Localização e arredores
 - a. Faz parte de um complexo de assentamento
 - b. Localizado em uma posição elevada (seja em um planalto natural ou feito pelo homem com vista para o assentamento)
 - c. Perto de água doce
 - d. Com vista para rotas terrestres e marítimas
 - e. Não diretamente na costa
 - f. Locais de culto nas proximidades
 - g. Grandes túmulos (muitas vezes da Idade do Bronze) ou sepulturas notavelmente ricas (muitas vezes de períodos mais antigos)
 - h. Montes de pedras rachadas e várias grandes lareiras ao ar livre
 - i. Área de oficina com artesanato de alto padrão (por exemplo, metal fino, vidro, pedras preciosas)
 - j. Nomes de lugares especiais (muitas vezes teofóricos)
3. Achados e objetos
 - a. Achados muito exclusivos ou nenhum achado (limpeza)
 - b. Vestígios de culto (por exemplo, amuletos, depósitos, uma “casa de culto” menor ou uma área de culto cercada)
 - c. Artefatos de alto padrão, especialmente vidro e metal fino (por exemplo, pequenas folhas de ouro)
 - d. Depósitos em conexão com os postes
 - e. Uma maneira especial de manusear o edifício após o fim de sua utilização (por exemplo, depósito de artefatos, ossos espalhados, selagem com argila, queima, remoção dos postes⁸¹(Carstens, 2014, p. 15, tradução nossa).

⁸¹ Original: “The building itself: Appearance and conception a. Of unusual length (30–50 m) b. Without a byre (exceptions because of hard weather conditions possible, which increases the length of the building even further, e.g. Borg/N) c. Wide internal space (indicated by a larger space between the posts) d. More than two entrances and/or unusually broad entrances e. Large central fireplace (often extended by one or two minor cooking pits at the gable ends of the building) f. Of unusual height (indicated by massive posts). The place: Location and surrounding a. Part of a settlement complex b. Located in an elevated position (either on a natural or a man-made plateau overlooking the settlement) c. Close to fresh water d. Overlooking land and sea routes e. Not directly on the coast f. Places for cultic worship close by g. Large grave mounds (often from the Bronze Age) or notably rich graves (often from older periods) h. Heaps of fire cracked stones and several large open-air fireplaces i. Workshop area with high status crafting (e.g. fine metal, glass, gemstone) j. Special place names (often theophorical). Finds and objects a. Either very exclusive finds or no finds at all (cleansing) b. Traces of cultic worship (e.g. amulets, depositions, a smaller ‘cult house’ or fenced cultic area) c. High status artifacts, especially glass and fine metal (e.g. small gold foils) d. Depositions in connection to the posts e. A special way of handling the building after the end of its use (e.g. deposition of artifacts, scattered bones, sealing with clay, burning, removal of posts)”.

Assim, Carstens (2014) amplia a quantidade de características necessárias para um achado arqueológico ser considerado um salão, dando mais especificidade à definição anteriormente utilizada, que tinha como fator determinante para a classificação de um edifício como salão a questão de seu tamanho. Também podemos salientar que Carstens (2014) adiciona à sua lista a relação desses edifícios com a sacralidade de forma mais clara, a partir de sua ligação com locais de culto – como a existência de edificações utilizadas para culto próximas ao salão ou até mesmo a casa de culto propriamente dita – e a existência de vestígios materiais de culto – como os amuletos e as folhas de ouro –, adentrando na questão da multifuncionalidade que os salões viriam a apresentar em seu período de utilização (Carstens, 2014).

Entretanto, devemos salientar que nem todos os critérios da lista apresentada precisam ser necessariamente cumpridos em todos os casos, haja vista que, no momento em que as edificações foram construídas não haviam rígidos padrões arquitetônicos e estilísticos para se definir como se configuraria a casa de um líder; porém, havia algum tipo de senso comum de como um chefe deveria construir sua moradia, no intuito de sua utilização como demonstração de seu poder e prestígio social perante seus pares, dessa forma, incluindo diversos dos critérios citados:

Ao comparar diversos locais de culto⁸² conhecidos da Idade do Ferro que aparecem em diferentes tipos de fontes, podemos ver alguns elementos e características recorrentes que constituem certas configurações. Na minha opinião, estas configurações podem refletir partes de um “modelo cultural comum”, que foi usado na construção de um local de culto. Estas configurações empiricamente visíveis também podem em alguns sentidos relacionarem-se com uma cosmologia comum, incluindo ideias gerais de como os locais de culto humanos e míticos foram estruturados e concebidos. Muito provavelmente a materialidade deu forma ao mundo mítico em primeiro lugar, mas posteriormente as ideias do santuário mítico podem ter sido projetadas em estruturas ritualísticas no mundo real e assim serviram como modelo protótipo de um local de culto⁸³ (Sundqvist, 2026. p. 204, tradução nossa).

⁸² Devemos enfatizar que Olof Sundqvist (2016) utiliza o termo “locais de culto” de uma forma ampla, se referindo tanto aos salões, às casas de culto e ao espaço ritualístico externo.

⁸³ Original: “By comparing several known Iron Age cultic sites appearing in different types of source materials, we may see some recurrent elements and features which constitute certain configurations. In my opinion, these configurations may reflect parts of a “common cultural model”, which was used when constructing a cultic site. These empirically visible configurations may also in some senses relate to a common cosmology, including general ideas of how mythical and human cultic sites were structured and conceived. Most likely materiality gave form to the mythical world in the first place, but subsequently ideas of the mythical sanctuary could have been projected on ritual structures in the real world and thus served as a prototypical model of a cultic site”.

A partir da análise dos vestígios arqueológicos encontrados até o momento, são conhecidas 75 estruturas que podem ser consideradas salões em toda a Escandinávia⁸⁴, localizadas na Suécia (34), Noruega (24), Dinamarca (12), Groelândia (4) e Islândia (1) e apresentando datação variada entre os séculos III – proto-salões da Idade do Ferro Romana – até os salões de pedra medievais do século XIII e os salões dos chefes da Groelândia datados dos séculos XIII e XIV; dessa forma, Carstens (2014) demonstra que a existência dos salões fazia parte de uma tradição de construção antiga, que perpassa um longo período dentro da Escandinávia e está diretamente relacionada com a ideia de demonstração e perpetuação do poder a partir da materialidade:

“As características acima mencionadas dão a impressão de que o salão da Idade do Ferro fazia parte de uma tradição de construção antiga, que foi complementada por vários elementos de apoio a uma mensagem distinta... Julgando a partir dos vestígios arqueológicos, os salões da Idade do Ferro podem ser interpretados como declarações de poder. O sinal mais óbvio disso era sua posição elevada: Os salões eram destacados do assentamento, eles eram visivelmente separados por essa localização especial e eram visivelmente exaltados (por exemplo Gamla Uppsala/Suécia). Transferidos para termos sociais isso significaria que os proprietários dos edifícios se viam numa posição social mais elevada do que qualquer outra pessoa. Tal sinal de poder e dominância não era visível apenas para os habitantes locais, mas também para todos que os visitavam. Como a maioria dos salões eram visíveis de importantes rotas marítimas e terrestres, eles eram também marcas de poder e propriedade para os forasteiros e possíveis invasores.”⁸⁵ (Carstens, 2014. p. 15-16, tradução nossa).

Olof Sundqvist (2016) apresenta diversos achados arqueológicos que foram considerados salões, salientando sua localização privilegiada em relação à topografia – proximidade com vias aquáticas e destaque na paisagem – e a continuidade de utilização de seu espaço geográfico através do tempo, possível de ser observada por meio da existência de vestígios de ocupação humana que perpassam diversos períodos; dessa forma, podemos destacar como a continuidade da existência de estruturas com grande expressividade material em um determinado local pode representar o reaproveitamento de seu caráter de lugar de poder,

⁸⁴ O levantamento feito por Lydia Carstens (2014) engloba também em sua definição de Escandinávia os territórios da Groelândia e da Islândia.

⁸⁵ Original: “The abovementioned characteristics give the impression that the Iron-Age hall was part of an older building tradition, which was complemented by several elements to support a distinct message... Judging from the archaeological remains, Iron-Age halls can be interpreted as statements of power. The most obvious sign of this was their elevated position: The halls were singled out from the settlement, they were visibly separated by this special location and they were visually exalted (e.g. Gamla Uppsala/S). Transferred into social terms this would mean that the owners of the building saw themselves in a higher social position than everyone else. Such a sign of power and dominance was not only visible to the locals but to everyone who visited. Because most of the halls were visible from important sea and land routes, they were also marks of power and ownership for foreigners and possible raiders”.

assim, levando à manutenção da representação do poder em uma localidade específica (Sundqvist, 2016).

Como exemplo de achados arqueológicos classificados como salões pode ser destacado um assentamento descoberto em *Bulbrogård*, localizado na margem ocidental do lago Tissø na ilha da Zelândia, na Dinamarca. Tendo sua construção datada da metade do século VI e sua destruição no início do século VII; nesse assentamento foi possível de se identificar um complexo rodeado por uma paliçada, contendo internamente dois salões, sendo um maior (salão A) apresentando 38 metros de comprimento e 7 metros de largura, com 6 pares de pesados postes utilizados em sua sustentação e um total de 3 portas de entrada; e um menor (salão B) apresentando 23 metros de comprimento e 7 metros de largura, apenas 3 pares de postes utilizados para sustentação e um total de 2 portas de entrada. Entre as duas estruturas também pode ser observada a existência de um recinto retangular cercado, que apresentava um pequeno edifício em sua extremidade Norte (Bican, 2010, 2014).

Figura 5: Complexo de *Bulbrogård* cercado pela paliçada. Em destaque pode se observar os dois salões e o edifício menor cercado e localizado entre eles.

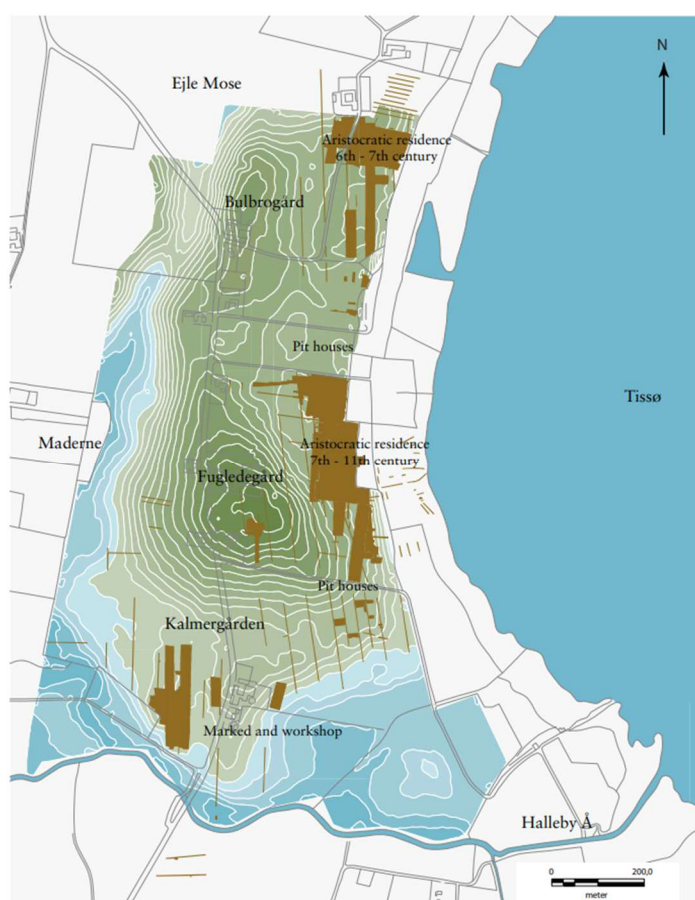


Fonte: BICAN, Josefine Franck. *Bulbrogård and Runsa*. In: OLAUSSON, Michael. *Representative Life on a Migration Period Hilltop Site – a Scandinavian perspective*. Östersund: Jengel förlag, 2014. p. 46.

Também podemos salientar a existência de outro complexo na região de Tissø, em *Fugledegård* e localizado a 500 metros ao sul de *Bulbrogård*; nesse outro assentamento pode ser observado um aumento do tamanho total e também de 3 a 4 fases de ocupação, perpassando

desde a metade do século VII até sua demolição em meados do século XI. Ao longo de toda a margem do lago Tissø também pode ser salientada a existência de oficinas e, mais ao sul, nas proximidades do pequeno lago de Halleby A, mais vestígios de oficinas e atividades de comércio foram encontrados, juntamente com mais um assentamento denominado de *Kalmergård*. Dessa forma, demonstrando que toda a localidade circundante ao lago Tissø e suas proximidades podem ser consideradas como um grande centro aristocrático regional (BICAN, 2010, 2014).

Figura 6: Resultado das escavações na região do lago Tissø entre 1995 e 2003.



Fonte: BICAN, Josefine Franck. Bulbrogård and Runsa. In: OLAUSSON, Michael. Representative Life on a Migration Period Hilltop Site – a Scandinavian perspective. Östersund: Jengel förlag, 2014. p. 44.

Com o intuito de deslocar nossa lente de análise para a Era Viking, podemos destacar a existência de 16 achados arqueológicos que podem ser considerados salões, dos quais 9 podem ser relacionados a construções mais antigas, demonstrando a questão da continuidade na utilização de um lugar de poder (Alby/Suécia, Bejsebakken/Dinamarca, Borg/Noruega, Gamla Uppsala/Suécia, Järrestad/Suécia, Lejre/Dinamarca, Sanda/Suécia, Tissø/Dinamarca, Uppåkra/Suécia) e 7 são considerados construções originais do período (Åker/Noruega,

Boeslunde/Dinamarca, Fornsigstuna/ Suécia, Lisbjerg/Dinamarca, Skiringssal/Noruega, Slöinge/Suécia, Toftegård/Dinamarca) (Carstens, 2014).

Figura 7: Reconstrução de salão da Era Viking inspirado na arquitetura escandinava e achados arqueológicos relacionados ao período.



Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Midgard_vikingsenter_Viking_Age_centre_Borre_Horten_Norway_GILDEHALLEN_Rekonstruert_festhall_trebygning_2013_vikingstil_Reconstructed_Viking_inspired_medieval_party_hall_Utskjæringer_Ornamental_wood_carvings_Takspen_Wooden_roof_tile.jpg. Acessado em: 08/12/2023

Ao comparar os salões da Era Viking com os salões existentes em períodos anteriores podemos observar que essas estruturas se tornaram mais uniformes com o passar do tempo, sendo todas elas construídas em locais elevados e suas oficinas se tornaram mais importantes. Podemos observar também que os salões da Era Viking são característicos por apresentar um aumento em seu comprimento, passando de uma média de 34 metros no século VIII, para 40 metros no século IX, 45 metros no século XI e tendo os salões de mais destaque do período⁸⁶ atingindo medidas fixas próximas aos 50 metros (Carstens, 2014).

Outro ponto a ser destacado sobre os salões da Era Viking é que estes apresentavam uma maior preservação de suas estruturas na paisagem, haja vista, a menor evidência de destruição ou queima de salões do período em comparação com as estruturas dos séculos

⁸⁶ Salões de mais destaque: Gamla Uppsala/Suécia, Lejre/Dinamarca, Tissø/Dinamarca, Uppåkra/Suécia.

anteriores. Carstens (2014) aponta que essa menor destruição dos salões pode estar relacionada com um momento de menor violência interna⁸⁷ observado na Era Viking, no qual, a figura dos chefes já se encontrava mais consolidada nas relações de poder do período, se tornando cada vez mais engajados em diferentes esferas sociais de poder e dominação e, dessa forma, apresentando uma diminuição da luta por poder e representatividade advinda de forças internas:

A redução do número de salões queimados na Era Viking pode ser um sinal de um período menos violento do que os séculos anteriores... Nos séculos anteriores, novos chefes surgiam constantemente com seu próprio salão e uma reivindicação de poder. Essas reivindicações causaram lutas e violentos ataques, que muitas vezes resultaram na queima dos salões dos oponentes. Embora os invasores da Era Viking tenham causado problemas em outros lugares, suas terras natais pareceram tornar-se menos violentas e mais estáveis, provavelmente através de estruturas de poder estabilizadas, menos oponentes e fortes alianças⁸⁸ (Carstens, 2014. p. 21, tradução nossa).

As evidências arqueológicas do caráter ritualístico observadas nos salões estão relacionadas com vestígios de depósitos de ossos – provavelmente resultado de rituais de sacrifício animal – amuletos, pingentes, vidro cerimonial, armas quebradas e outros objetos que apresentam uma grande relação com a prática ritualística – como as folhas de ouro – *Gullgubbe*. Podemos observar que a própria existência do salão está relacionada com o mundo mitológico, sendo a localização e o assento de honra – *high-seat* – do líder na estrutura uma das características permanente de relação entre ele e sagrado, assim, conferindo certo grau de sacralidade permanente à estrutura; entretanto, Olof Sundqvist (2016) demonstra como essa relação com o sagrado variava em seu grau de intensidade, sendo mais perceptível nas épocas do ano em que eram realizados os banquetes ritualísticos e cerimônias religiosas conduzidas pelos líderes:

No edifício do salão pode ter havido certos lugares ou áreas que eram considerados espaços ritualísticos de forma mais permanente, como assento de honra (*hásæti*). Por outro lado, o salão era provavelmente apenas temporariamente transformado em um edifício sagrado em determinadas épocas do ano, por exemplo durante as festas do calendário. A casa/edifício de culto era considerada de forma mais permanente como um local sagrado⁸⁹ (Sundqvist, 2016. p. 108, tradução nossa).

⁸⁷ Devemos salientar que a questão da menor violência não deve ser vista de forma generalizante; aqui esta se refere a uma forma muito específica de violência, e não com a diminuição dos padrões de violência observados em toda a sociedade do período.

⁸⁸ Original: “The reduced number of burned halls in the Viking Age could be a sign of a less violent period than the centuries before... In the centuries before, new chieftains arose constantly with their own hall and a claim for power. These claims caused struggles and violent attacks, which often resulted in the burning of the opponent’s hall. While the Viking-Age raiders caused trouble elsewhere, their homelands seem to become less violent and more stable, probably through stabilized power structures, fewer opponents and strong alliances”.

⁸⁹ Original: “In the hall building there might have been certain places or areas which were regarded as ritual spaces more permanently, such as the high-seat (*hásæti*). Otherwise the hall was probably only temporarily

Dessa forma, podemos entender como os salões devem ser vistos como estruturas com um amplo caráter multifuncional, apresentando uma grande importância social, ao serem utilizados como espaços de encontro dos líderes locais com seus pares e da demonstração de seus poderes através da grandeza de sua materialidade; atrelado a isso também podemos destacar a utilização desses espaços para fins ritualísticos, dessa forma, aumentando ainda mais a sua força como espaço de legitimação de poder (Andrén, 2013; Carstens, 2014; Sundqvist, 2016).

Ao falarmos especificamente das casas de culto devemos salientar que, diferentemente dos salões que apresentavam um caráter multifuncional – incluindo também atividades ritualísticas –, as casas de culto apresentavam um caráter restritivamente ritualístico, destinadas exclusivamente a serem espaços de adoração, apresentando uma ligação direta e permanente com o mundo mítico:

De acordo com Jørgensen parece haver uma diferença funcional entre o grande edifício principal e o menor edifício. No edifício menor uma série de atividades sagradas ocorriam, enquanto atividades mais profanas como recepções e banquetes aconteciam no grande edifício cerimonial⁹⁰(Jørgensen apud Sundqvist, 2016. p. 101, tradução nossa).

Novos achados arqueológicos apontam que a existência das casas específicas de culto pode ser observada desde o final da Idade do Ferro Escandinava e que, em sua maioria, esses edifícios estavam localizados nas proximidades dos salões. Diferentemente da grandiosidade observada nos salões, podemos salientar que as casas de culto apresentavam um tamanho bem reduzido e que sua utilização era reservada apenas aos personagens de maior prestígio dentro da prática religiosa – chefes locais e especialistas religiosos, muitas vezes podendo ser esses os próprios chefes ou donos da estrutura:

Novas descobertas arqueológicas sugerem que casas de culto mais exclusivas podem ter existido no final da Idade do Ferro Escandinava. Em diversos sítios arqueológicos na Dinamarca e na Suécia, traços de edificações menores foram descobertos, ocasionalmente adjacente a grandes salões. O contexto dos achados atesta que estes edifícios tinham funções ritualísticas⁹¹ (Sundqvist, 2016. p. 99, tradução nossa).

transformed into a sacred building at particular times of year, for example during the calendrical feasts. The cultic house/cultic building was more permanently regarded as a sacred place”.

⁹⁰ Original: “According to Jørgensen, there seems to be a functional difference between the large main building and the smaller hall building. In the smaller building a number of sacral activities took place, while more profane activities such as receptions and feasts took place in the large residence building”.

⁹¹ Original: “New archaeological finds suggest that more exclusive cultic houses may have existed in Late Iron Age Scandinavia. At several excavation sites in Denmark and Sweden, traces of smaller buildings have been

Lydia Carstens (2014) aponta que 6 das 8 casas de culto encontradas nas proximidades dos salões são datadas da Era Viking – Järrestad/Suécia, Lejre/Dinamarca, Sanda/Suécia, Tissø/Dinamarca, Toftegård/Dinamarca, Uppåkra/Suécia –, o que pode indicar um certo deslocamento das funções ritualísticas desempenhadas pelos salões, dentro de seu caráter multifuncional, para uma maior especificidade de culto, localizada em um espaço e um edifício específico. Alguns pesquisadores salientam a ideia de que os salões passaram de edificações com cunho religioso e festivo para áreas residenciais das famílias dos líderes, levando a uma maior transferência de certas funções ritualísticas específicas para as pequenas casas de culto:

“Esses pequenos edifícios haviam subtraído a função original do salão; não são mais a arena do proprietário do salão e a interface entre as esferas públicas e privadas. São dados “à divindade e seus servos”. Esses edifícios poderiam, portanto, ser considerados como uma espécie de “templos”, uma vez que a dimensão sagrada do salão havia sido isolada”⁹² (Herschend, apud Sundqvist, 2016. p. 101, tradução nossa).

Entretanto, esta ideia não pode ser defendida com absoluta propriedade pois, mesmo havendo um certo padrão a ser observado, podemos observar muitas exceções a esse modelo. Sobre isso, Olof Sundqvist (2016) atesta que devemos nos alinhar ao fato de que os dois tipos de edificações existiram, muitas vezes em conjunto, por um longo período (SUNDQVIST, 2016).

Como exemplo de achados arqueológicos de possíveis casas de culto podemos salientar a descoberta de uma pequena estrutura localizada na fazenda de um líder da Era Viking em Borg na Suécia, medindo 5,5 m X 7 m e relacionada com outros vestígios que podem elucidar sua utilização religiosa:

O edifício estava em um pátio pavimentado com pedras, onde cerca de 75 kg de ossos não queimados foram descobertos em uma rocha. Esses ossos foram interpretados como restos de sacrifícios de animais. Ao lado da rocha havia um depósito contendo quase cem anéis de amuletos.⁹³ (Sundqvist, 2016. p. 99, tradução nossa).

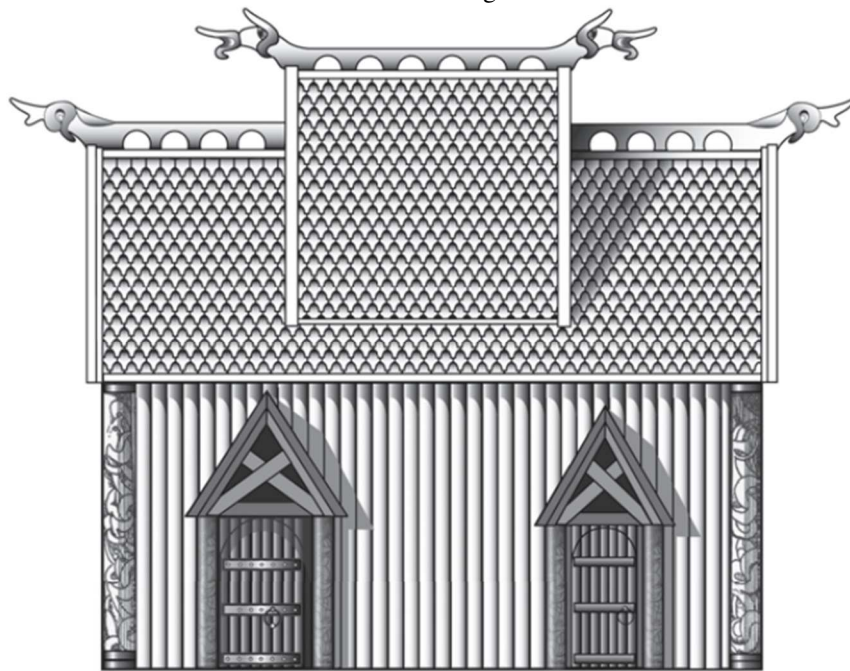
discovered, occasionally adjacent to huge halls. The context of finds testifies that these buildings had ritual functions”.

⁹² Original: “These small buildings had subtracted the original function of the hall; it is no longer the hall owner’s arena and interface between public and private spheres. It is given “to the deity and its servants”. These buildings could therefore be regarded as a kind of “temples”, since the sacred dimension of the hall has been isolated”.

⁹³ Original: “The building had stood in a stone-paved courtyard, where approximately 75 kg of unburned bones were discovered at a rock. These bones have been interpreted as the remains of animal sacrifices. Beside the rock was a deposit containing almost hundred amulet rings”.

Outro exemplo de achado arqueológico que podemos destacar é uma possível casa de culto encontrada em Uppåkra na Suécia, que teve sua datação voltada para a Idade do Ferro Romana, apresentando diversas reconstruções até o período da Era Viking, com isso, demonstrando certa continuidade da expressão sagrada presente naquele espaço. A estrutura também possuía dimensões menores ao ser comparada com os salões – 13,5m X 6m – e foram relacionados a ela objetos não cotidianos e com maior grau de finalidades ritualísticas – 110 figuras de folhas de ouro, uma tigela de vidro e um copo dourado feito de prata – indicando que a estrutura pode ter sido usada de forma mais exclusiva e específica para culto (Grimm, 2010; Sundqvist, 2016).

Figura 8: Reconstituição da possível casa de culto encontrada em Uppåkra inspirada na arquitetura das igrejas de madeira norueguesas.



Fonte: SUNDQVIST, Olof. **An arena for higher powers:** ceremonial buildings and religious strategies for rulership in late Iron Age Scandinavia. Leiden/Boston: BRILL, 2016. p. 100.

Dessa forma, foi possível demonstrar a formação cada vez maior de um padrão de ocorrência comum nos centros regionais de culto – *central places* –, no qual, pode ser observado que, muitas vezes, a existência das duas estruturas – salões e casas de culto – formavam um complexo arquitetônico, apresentando uma relação direta entre os edifícios e estando a casa de culto localizada nas proximidades do salão:

Em todos estes locais, o edifício principal (a residência propriamente dita) ocorre em um complexo com um edifício menor situado ao lado do edifício anterior. Em certos casos (por exemplo Tissø, Toftegård and Järrestad, todos pertencentes a uma geração

posterior de centros regionais), o edifício menor é rodeado por uma cerca que muitas vezes foi construída junto com o edifício central⁹⁴ (Sundqvist, 2016. p.14, tradução nossa).

Ao observarmos a configuração do espaço sagrado externo podemos notar uma menor padronização e uma maior distribuição pelo território, sendo muito relacionado com aspectos naturais da paisagem como árvores, bosques, lagos nascentes, pedras, montanhas e outros aspectos constituintes que podem ser relacionados a ampla paisagem mitológica. Pode ser observada a existência de locais externos utilizados para a performance de diversos tipos de rituais e sacrifícios, apresentando diferentes tipos de relações também com as estruturas do espaço sagrado interno:

Nos edifícios de culto e nos salões poderia haver diferentes tipos de layouts e estruturas ritualísticas ao ar livre, incluindo diferentes tipos de sepulturas e montículos, altares, e postes erguidos (símbolos axis mundi) etc. Alguns espaços ritualísticos podem ter sido constituídos por locais e elementos naturais, como bosques, árvores, montes, colinas, lagos, pântanos, etc⁹⁵ (Sundqvist, 2016. p. 102, tradução nossa).

Como forma de elucidar a relação entre os rituais e a paisagem circundante Alexandra Sanmark (2012) demonstra como as primeiras leis cristãs a serem incorporadas ao território escandinavo proibiam a veneração de bosques e cachoeiras; dessa forma, demonstrando como esta prática estava fortemente presente no imaginário da população do período e foi fortemente combatida pela chegada do cristianismo.

Podemos salientar que muitos pesquisadores também associam a existência de árvores ritualísticas e sua relação com as denominadas árvores guardiãs, presentes nos folclores sueco e norueguês e, geralmente, relacionadas à fazenda e ao destino das pessoas que ali viviam; acreditava-se que a árvore guardiã poderia proteger a família contra o fogo e outros perigos e para isso eram realizados rituais em suas proximidades. Achados arqueológicos comprovam a utilização ritualística de árvores para realização de sacrifícios como, por exemplo, as

⁹⁴ Original: “At all these sites the main building (the actual residence) occurs in a complex with a smaller building situated beside the former building. In certain cases (e.g., Tissø, Toftegård and Järrestad, which all belong to a later generation of central places), the smaller building is surrounded by fencing which is often built together with the main building”.

⁹⁵ Original: “At the cultic buildings and halls there could be different types of layout and outdoor ritual structures, including different types of graves and burial mounds, altars, and erected posts (axis mundi symbols) etc. Some ritual places could have been constituted by natural locales and elements, such as groves, trees, mounds, hills, lakes, bogs, etc”.

escavações abaixo da igreja de Frösön/Suécia, nas quais foram encontrados diversos ossos de animais nas proximidades de um tronco de bétula datado do século XX (Sundqvist, 2016).

Também podemos salientar a existência de formações de pedra triangular – *treuddar* – encontradas em diversas regiões da Suécia e da Noruega, que possivelmente apresentam expressões simbólicas relacionadas à árvore do mundo – Yggdrasill – e suas três raízes.⁹⁶ Podemos observar que algumas dessas formações foram encontradas nas proximidades de salões, como no caso da formação da Era Viking localizada em Helgö/Suécia, onde foram descobertos também diversos materiais relacionados a práticas religiosas (Sundqvist, 2016).

Figura 9: Formação rochosa triangular encontrada perto de edifício de culto em Helgö.



Fonte: SUNDQVIST, Olof. **An arena for higher powers:** ceremonial buildings and religious strategies for rulership in late Iron Age Scandinavia. Leiden/Boston: BRILL, 2016. p. 256.

Contudo, devemos observar que, ao analisarmos a configuração do espaço sagrado no território norueguês, podemos notar o surgimento de um complexo arquitetônico diferente dos analisados anteriormente, denominado pelos pesquisadores como *courtyards* – pátios; esses espaços podem ser vistos como os locais centrais de encontro dos líderes para realização das assembleias regionais – *things* –, nos quais pode ser observada mais claramente uma maior interação entre diversas partes do território e da realização de rituais em nível suprarregional:

⁹⁶ Suposição feita por Olof Sundqvist (2016); o que pode ser postulado com maior segurança acerca das formações de pedra triangular é que elas remetem ao número 3, visto como sendo um número simbólico importante para a ideologia dos grupos guerreiros e aristocráticos do mundo germânico antigo e fim da Era Viking, sendo referidas à diversas manifestações da ideologia tripartida compartilhada pela elite do período.

A partir da localização e construção destes locais, será argumentado que os locais dos pátios noruegueses refletem uma estrutura policêntrica de muitos pequenos territórios, nos quais os pátios serviam como instituições centrais para as reuniões de agricultores independentes em sociedades com um elevado grau de igualdade social. Inspirado pela trabalho de Morten Olsen (2003) argumenta-se ainda que eles são vestígios arqueológicos de um sistema pré-estatal de lugares de assembleias locais, ou assembleias centrais, com funções judiciais ⁹⁷ (Olsen, 2014. p.44, tradução nossa).

Atualmente, acredita-se existirem 32 locais classificados como pátios, difundidos por todo o território norueguês, desde Vest-Agder em sua extremidade meridional até Troms ao Norte; outro ponto que podemos destacar é a longa tradição de existência dos pátios ao longo do tempo, apresentando datação com uma ampla variação entre os anos 100 – 1000⁹⁸ (ARMSTRONG, 2010; IVERSEN, 2019; KOLLBERG, 2020;).

⁹⁷ Original: “From the location and construction of these sites it will be argued that the Norwegian courtyard sites reflect a polycentric structure of many small territories in which the courtyard sites served as central institutions for the gatherings of independent farmers in societies with a high degree of social equality. . Inspired by the work of Morten Olsen (2003) it is further argued that they are the archaeological remains of a pre-state system of local assembly places, or thing assemblies, with judicial functions”.

⁹⁸ Datação não é um consenso entre todos autores mas, em sua maioria, encontra-se nesta faixa temporal delimitada.

Figura 10: Mapa dos pátios existentes no território norueguês atualmente.⁹⁹

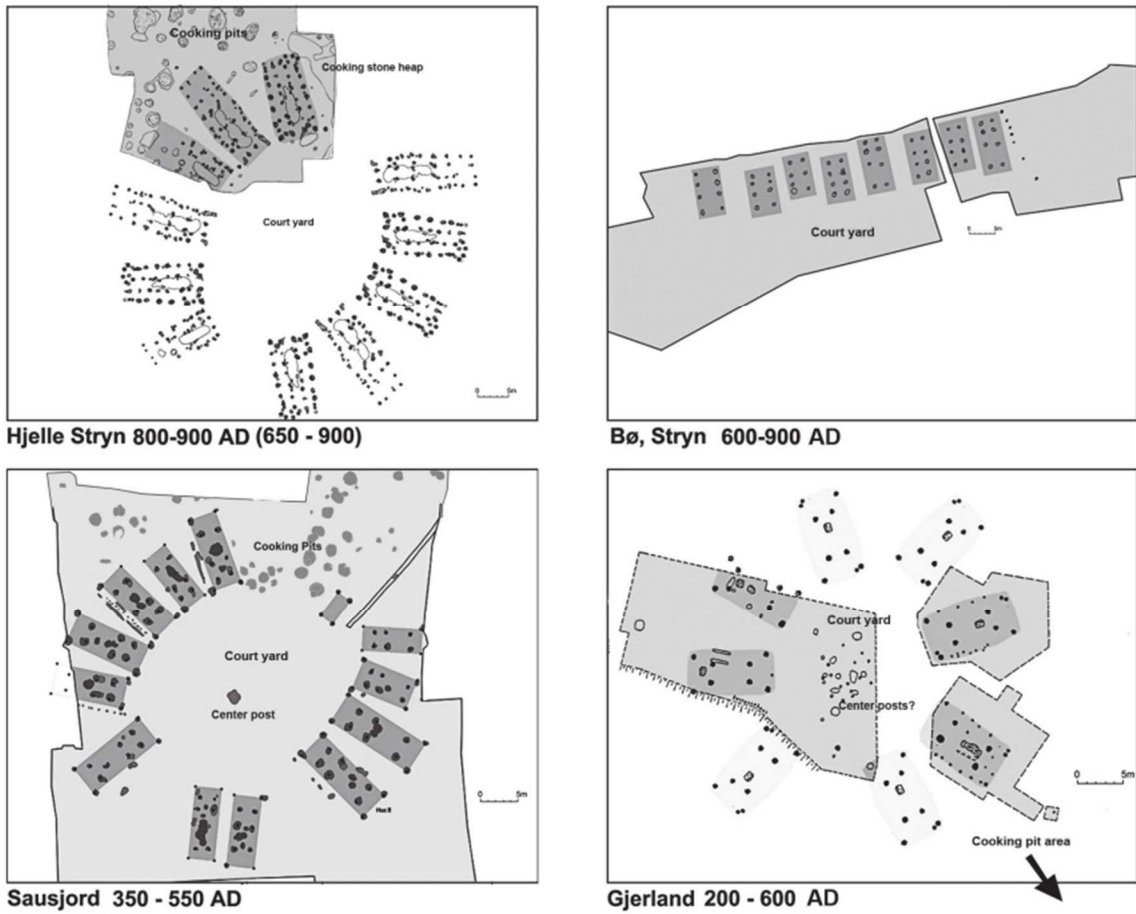


Fonte: KOLBERG, Are Skarstein. Between toponymy, topography and temporality. Towards a predicative model for localising Norwegian courtyard sites. In: *Scandia Journal of Medieval Studies*. n. 3, 2020. p.297
Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/scandia/article/view/53925/31068>. Acessado em:

16/05/2024

⁹⁹ Pátios marcados como “uncertain” correspondem a locais nos quais ainda não foram realizadas escavações minuciosas.

Figura 11: Planta de 4 pátios localizados na região oeste da Noruega, incluindo um pátio em organização linear.



Fonte: OLSEN, Asle Bruen. Courtyard sites in western Norway. Central assembly places and judicial institutions in the Late Iron Age In: ERIKSEN, Marianne Hem (ed.); PEDERSEN, Unn (ed.); RUNDBERGET, Bernt (ed.) AXELSEN, Irmelin (ed.); BERG, Heidi Lund (ed.) **Viking Worlds:** Things, Space and Movement. Oxbow Books: Oxford e Filadélfia, 2014. p. 45

Figura 12: Proposta de reconstrução do pátio de Hjelle (570-1020).



Fonte: OLSEN, Asle Bruen. Courtyard sites in western Norway. Central assembly places and judicial institutions in the Late Iron Age In: ERIKSEN, Marianne Hem (ed.); PEDERSEN, Unn (ed.); RUNDBERGET, Bernt (ed.) AXELSEN, Irmelin (ed.); BERG, Heidi Lund (ed.) **Viking Worlds: Things, Space and Movement.** Oxbow Books: Oxford e Filadélfia, 2014. p. 44

Frøde Iversen (2019), apresenta uma interessante interpretação acerca da variação no número de casas observada nos pátios; segundo ele, a quantidade de lotes residenciais presentes em um pátio seria correspondente ao número de regiões administrativas de um determinado território, marcadas pela existência de assembleias locais:

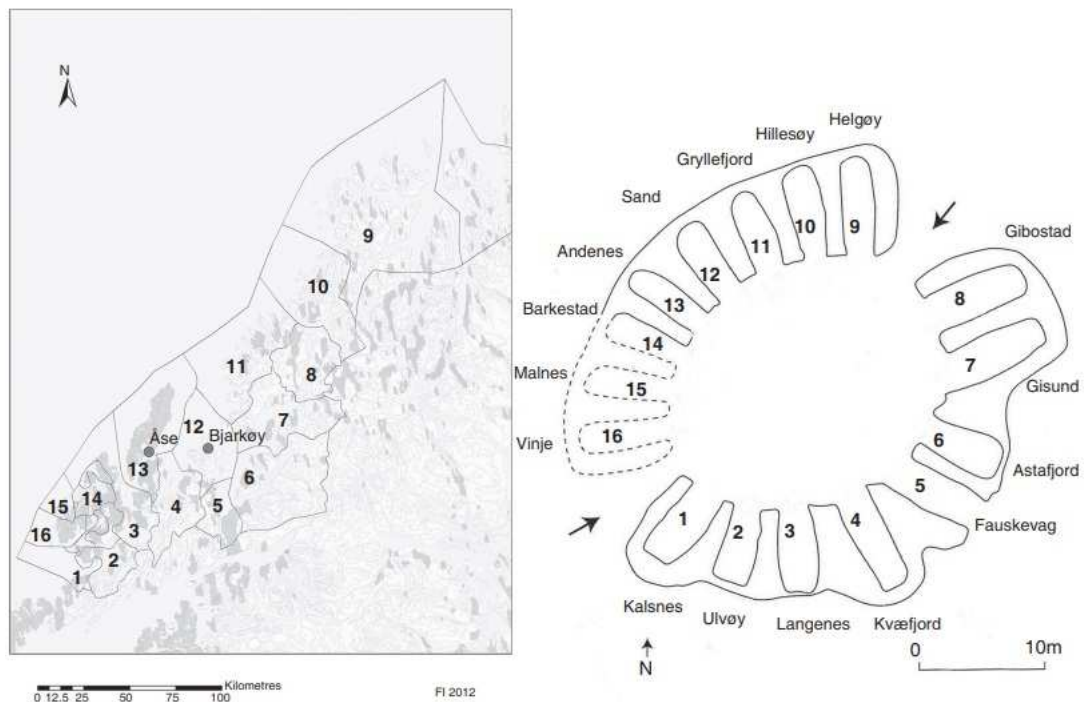
Minha teoria é que as comunidades de assembleias menores tinham suas próprias casas dentro do pátio... Mais especificamente, isso significa que cada uma das seguintes áreas administrativas de Ulvøy, Barkestad, Kalsnes, Langenes, Malnes, Vinje, Andenes, Gryllefjord, Kvæfjord, Fauskevåg, Sand, Astafjord, Gisund and Gibostad eram representadas por seu próprio lote residencial no complexo de Åse¹⁰⁰ (Iversen, 2019. p. 199, tradução nossa).

Iversen (2019) destaca que, com o passar do tempo, o pátio de Bjarkøy (500-800) adquiriu as funções do pátio de Åse (200-550), à medida que a área jurisdicional daquela região foi englobando territórios mais ao norte: “Quando grandes áreas de Troms tornaram parte da mesma jurisdição, as funções legislativas foram transferidas de Åse e estabelecidas em Bjarkøy,

¹⁰⁰ Original: “My theory is that the individual thing-communities had their own houses within the courtyard site... More specifically, this means that each of the following administrative areas of Ulvøy, Barkestad, Kalsnes, Langenes, Malnes, Vinje, Andenes, Gryllefjord, Kvæfjord, Fauskevåg, Sand, Astafjord, Gisund and Gibostad, were represented by their own houseplot at the site at Åse”.

onde as áreas de Hillesøy e Helgøy foram representadas pelos seus próprios lotes residenciais”¹⁰¹ Tal acontecimento é reforçado ao observamos a relação existente entre período de utilização dos dois pátios, no qual o abandono das funções do pátio em Åse (550) encontra-se próximo ao início de utilização do pátio em Bjarkøy (500); também podemos destacar a proximidade entre os dois locais como um facilitador da transferência das funções legislativas entre as duas regiões (Iversen, 2019).

Figura 13: Pátio em Bjarkøy (500-800) e as áreas administrativas circundantes possivelmente correspondentes às habitações do pátio.



Fonte: IVERSEN, Frode. Houses of representatives? Courtyards sites north of the polar circle: Reflections on communal organization from the late Roman Period to the Viking Age. In: CARROLL, Jayne; REYNOLDS, Andrew; YORKE, Barbara (eds.). **Power and place in Europe in the early Middle Ages**. British Academy Publication, 2019, p. 200.

Podemos observar a ocorrência do mesmo padrão de organização em territórios mais ao sul, na região de Steigen/Bø, onde também pode ser observada a correspondência entre a quantidade de lotes residenciais e o número de regiões administrativas com a presença de assembleias locais. Dessa forma, pode ser observado um processo de centralização política, com o abandono dos pátios menores ao longo do tempo a partir da necessidade de locais maiores, devido à maior interação entre as regiões do território (Iversen, 2019).

¹⁰¹ Original: “When larger areas of Troms became part of the same jurisdiction, the legislative functions were moved from Åse and established at Bjarkøy, where the areas of Hillesøy and Helgøy were represented by their own houseplots”.

Dando continuidade, o primeiro dos aspectos sagrados presentes nos pátios está relacionado com sua construção nas proximidades de montículos e sepulturas, como pode ser observado em Skei e Heggstad na região de Trøndelag: “Isso sugere uma “ligação” intencional com os ancestrais e ex-líderes da sociedade. O culto à ancestralidade pode ter sido importante para o encontro das elites nos locais dos pátios”¹⁰² (IVERSEN, 2017, p. 35); dessa maneira, enfatizando a relação existente entre os cemitérios e os locais sagrados, como uma forma de manutenção da sacralidade e do poder a partir da ancestralidade, e também como uma das formas de se relacionar com os deuses através da noção de posse e conservação da terra (Iversen, 2017; Zachrisson, 1994).

Podem ser observados também achados arqueológicos que relacionam os pátios à grandes banquetes ritualísticos durante as assembleias, como a existência de pelo menos 135 locais utilizados para cozinhar no pátio em Sausjord e o maior caldeirão do tipo Vestland em toda a Noruega, encontrado em um pântano nas proximidades do pátio de Bjarkøy, apresentando capacidade para 200-250 litros de líquido. Ademais, podemos elucidar a existência de montículos com formações de pedras triangulares encontrados no pátio em Dysjane como uma referência a existência de cultos ligados à Yggdrasil nos pátios (Iversen, 2017).

Também foram encontradas no pátio de Dysjane 16 folhas de ouro datadas desde o final do período Merovíngio até o início da Era Viking, que foram relacionadas diretamente a cerimônias ritualísticas; em conjunto podemos destacar uma cruz de pedra descoberta sobre um grande túmulo datado do fim da Era Viking, indicando a ocorrência de cerimônias cristãs anteriores à construção de uma igreja e possibilitando a observação de certa continuidade da função ritualística desempenhada naquele espaço ao longo do tempo (Grimm, 2010).

Oliver Grimm (2010) reforça a função ritualística existente nos pátios ao apresentar a existência de um montículo bem no meio do pátio em Steigen/Bø e sua possível relação com banquetes ritualísticos: “O montículo bem no meio de Steigen continha ossos de animais carbonizados e carvão. Esses restos foram interpretados como as sobras de banquetes ritualísticos”¹⁰³ (Grimm, 2010. p.43, tradução nossa).

¹⁰² Original: “This suggests an intentional ‘link’ to ancestors and former leaders of society. The ancestral worship may have been important for the elite gathering at the courtyard sites.”

¹⁰³ Original: “The mound in the very middle of the Steigen-site contained charred animals’ bones and charcoal. These remains were interpreted as the left-overs of ritual feasts.”

Por fim, devemos destacar uma interessante colocação feita por Iversen (2017) que buscar englobar de forma geral o papel desempenhado pelos pátios na estruturação da sociedade norueguesa pré-cristã:

Na minha opinião, nos tempos pré-cristãos os poderes militar e judicial eram executados no nível dos condados. Essas áreas eram unidas por rituais religiosos que aconteciam em locais aristocráticos, como Mære. Os pátios eram locais, políticos e lugares de reunião sob o controle de uma elite de condado, onde rituais e atos religiosos faziam parte dos procedimentos¹⁰⁴ (Iversen, 2017. p. 36, tradução nossa).

Podemos atestar que os lugares sagrados estavam localizados em propriedades privadas, sendo configurados, mantidos e destinados a uma elite dominante que fazia uso da materialidade desses espaços como forma de demonstração de seu poder, através da relação de proximidade estabelecida com o mundo mítico. Olof Sundqvist (2016) utiliza o conceito estratégias religiosas para governo – *religious strategies for rulership* – como forma de elucidar a pluralidade de dimensões ideológicas existentes nos lugares sagrados e o papel desempenhado pelos líderes sobre esses espaços, como forma de conquistar autoridade e legitimidade perante o povo:

Este conceito pode ser aplicado a diferentes contextos sociais, de gênero e religiosos. Pode, por exemplo ser aplicado a um chefe (*høfðingi*, *hersir*, *goði*) em um distrito de assentamento local, bem como a um conde (*jarl*) ou um rei (*konungr*) governando sobre pessoas num domínio regional, ou mesmo a um “rei da Federação”, ou seja, um suserano ou um “rei dos reis”, que controlava vários grupos que viviam em uma vasta área. Também pode ser usado ao investigar aspectos ideológicos de mulheres poderosas (*dróttning*, *húsfrú*, *gyðja*), aparecendo em diferentes níveis sociais¹⁰⁵ (Sundqvist, 2016. p. 15-16, tradução nossa).

Elucidando o conceito de estratégias religiosas para o governo, Sundqvist (2016) está se referindo às políticas ideológicas exercidas deliberadamente pelos líderes na busca por empoderamento, tendo os espaços sagrados como aparato ideológico para o estabelecimento de relações de dominação. A partir disso, Sundqvist (2016) apresenta quatro principais estratégias

¹⁰⁴ Original: “In my view, in pre-Christian times military and judicial power was executed at the fylki level. These areas were bound together by communal religious rituals that took place at higher ranking locations, such as Mære. The courtyard sites were local, political, gathering places under the control of a fylki elite, where religious rituals and acts formed part of the proceedings”.

¹⁰⁵ Original: “This concept can be applied to different social, gender and religious contexts. It can, for instance, be applied to a chieftain (*høfðingi*, *hersir*, *goði*) in a local settlement district, as well as to an earl (*jarl*) or a king (*konungr*) ruling over people in a regional dominion, or even to a “Federation king”, i.e. an overlord or a “king of kings”, who controlled several groups living in a wide area. . It can also be used when investigating ideological aspects of powerful women (*dróttning*, *húsfrú*, *gyðja*), appearing on different social levels in society”.

religiosas que podem estar presentes nos lugares sagrados da Escandinávia pré-cristã e sua utilização na busca por colocar os líderes políticos socialmente acima do povo, destacando que essas estratégias não acontecem de forma separada, podendo ser observada a sobreposição de umas às outras nos lugares sagrados (Sundqvist, 2016).

A primeira das estratégias elucidadas seria a relação específica com a sacralidade, vista através de um tipo de sanção divina ou até mesmo da relação direta entre o líder e o mundo mítico e apresentando variações de diversas formas, desde a figura do líder ser considerada divina a partir de seus próprios meios sociais de poder; o líder visto como uma reencarnação de um deus ou de outro ser divino e representando esta figura nos rituais sendo, nesses casos, o líder cultuado como o próprio ser divino¹⁰⁶; a partir de sua descendência direta de um ser mítico; o líder visto como a figura responsável por delegar os poderes da divindade na terra; e, por fim, o líder como o maior mediador entre o mundo divino e o mundo profano, assumindo o papel de maior chefe de todo o culto religioso (Sundqvist, 2016).

A segunda estratégia religiosa para governo apresentada por Sundqvist (2016) seria o papel central desempenhado pelo líder nos rituais religiosos, sendo essa atuação relacionada com o direito legítimo do líder de exercer seu domínio em diferentes campos da sociedade. Podemos observar que a questão das funções desempenhadas pelos líderes nas práticas ritualísticas está diretamente ligada com as diversas formas exploradas anteriormente de como este personagem poderia estar relacionado com o mundo divino, considerando-se que, a partir de sua relação específica com o sagrado, seria destinado a ele o papel de conduzir e mediar os rituais, utilizando-se destes como forma de reforçar sua relação específica com os deuses e com os demais seres míticos:

Como o líder é o mediador entre o mundo humano e o mundo mítico, ele ou ela são também quem deve realizar os sacrifícios e assim por diante. Os rituais do governante podem ser descritos como “rituais políticos, ou seja, compreendem aquelas práticas cerimoniais que exibem e promovem especificamente o poder do líder.”¹⁰⁷ (Sundqvist, 2016. p. 18, tradução nossa).

Ainda sobre o papel desempenhado pelos líderes nos rituais, podemos entender a presença ativa desses personagens na prática ritualística a partir do conceito de ritualização –

¹⁰⁶ Entretanto, devemos salientar que mesmo com a relação anteriormente observada entre os líderes e a sacralidade dos locais e também na forma como estes eram relacionados com os deuses, devemos salientar que a ideia tradicional de sacralidade régia é altamente questionada pelos escandinavistas.

¹⁰⁷ Original: “Since the ruler is the mediator between the human and the mythic world, he or she is also the one who must perform the sacrifices and so on. The rituals of the ruler can be described as “political rituals”, i.e. they comprise those ceremonial practices that specifically display and promote the power of the ruler”.

ritualization —; Marianne Eriksen (2013) demonstra como Catherine Bell (1992) explora o conceito de ritualização a partir da conexão íntima que o líder teria entre a prática, o ritual e o poder, destacando que: “Como uma teórica prática, Bell enfatiza o ato de realizar rituais, ao invés de o que os rituais poderiam representar, e argumenta que o ritual é uma estratégia para distinguir certas ações sociais de outras”¹⁰⁸ (ERIKSEN, 2013. p.189); dessa forma, se aproximando da ideia de Sundqvist (2016) de que os rituais performados pelos líderes devem ser entendidos como rituais políticos, formados por práticas cerimoniais destinadas à exibição e comprovação do poder do líder: “Eles não simplesmente dão forma ao poder, eles realmente o constroem, e orquestram a posição do líder na sociedade e no cosmos”¹⁰⁹ (Sundqvist, 2016. p. 18, tradução nossa).

A próxima estratégia religiosa para governo elencada seria a utilização de símbolos religiosos pela figura do líder, através de objetos e da própria materialidade do mundo profano. Dessa forma, vemos a mesma intenção observada na estratégia anterior, buscando deixar explícita a relação deste com o mundo mítico. Sundqvist (2016) demonstra que esses objetos podiam ser certas roupas, insígnias e outras parafernalias; entretanto, podemos salientar que a utilização de símbolos religiosos pode ser observada em grande medida a partir da própria materialidade dos lugares sagrados e de sua configuração simbólica, muitas vezes, estando localizados em locais elevados na paisagem, como forma de indicar a soberania destes líderes e sua posição de destaque na configuração cosmológica e espacial do período:

Assim como os “rituais políticos” esses edifícios também tinham a função de exibir e demonstrar o poder político, e eles constroem fronteiras entre o líder e o resto da sociedade. Estes símbolos buscam demonstrar que os valores e formas de organização social são naturalmente derivados da maneira como o mundo ou o cosmos é organizada. Portanto, símbolos (e rituais) são mais efetivos do que a força coercitiva ao garantir uma ordem social e hierarquia específica¹¹⁰ (Sundqvist, 2016. p. 19, tradução nossa).

Dentro dessa estratégia específica pode ser observado também que o local de assento ou permanência do líder no lugar sagrado deveria possuir um papel de destaque, existindo como

¹⁰⁸ Original: “As a practice-theoretician, Bell emphasizes the act of performing rituals, instead of what rituals may represent, and argues that ritual is a strategy to distinguish certain social actions from others”.

¹⁰⁹ Original: “They do not simply give form to the power, they actually construct it, and orchestrate the ruler’s position in society and the cosmos”.

¹¹⁰ Original: “Like the “political rituals” these buildings likewise have the function of displaying and demonstrating the political power, and they construe borders between the ruler and the rest of the society. These symbols attempt to demonstrate that the values and forms of social organization are naturally derived from the way the world or the cosmos is organized. Therefore symbols (and rituals) are more effective than coercive force when securing a particular social order and hierarchy”.

uma interface do mundo mitológico; um espaço liminar e ritualístico, destinado a uma figura que possuía relações específicas com as divindade ou seres míticos e estando configurado em uma posição de destaque como forma de demonstrar mais fortemente a relação do líder e de sua família com o sagrado (Sundqvist, 2016).

A última estratégia religiosa para governo apresentada seria relacionada com o papel de legitimador exercido pelo líder sobre a organização/instituição religiosa, como uma forma de realização eficiente das demais estratégias ressaltadas acima. Podemos observar que os líderes eram considerados proprietários ou administradores dos locais de cultos e dos edifícios ritualísticos, dessa forma, sendo seu envolvimento uma peça primordial na realização das cerimônias. Pode ser destacado também que, muitas vezes, são os líderes localizados no topo do nível supraregional quem controlam e organizam as outras instâncias das práticas religiosas em seu caráter regional, sendo até mesmo considerado, em alguns casos, o maior de todos os chefes religiosos (Sundqvist, 2016).

A partir da elucidação dessas estratégias, podemos destacar que elas podem ser observadas de forma geral em toda a Escandinávia pré-cristã e que estavam muito conectadas umas com as outras, tendo como objetivo em comum a relação do líder com o mundo mitológico e a utilização da materialidade sagrada como uma forma de legitimar sua dominação perante o povo. Entretanto, a aplicação destas estratégias deve ser analisada a partir de suas variantes contextuais e regionais, destacando que as estratégias supracitadas podem ser transformadas e adaptadas aos diversos espaços sociais em que sua utilização pode ser observada (Sundqvist, 2016).

Dessa forma, Olof Sundqvist (2016) conclui sobre a utilização das estratégias religiosas para governo e a maneira como essa ideologia foi aplicada às estruturas: “Certamente constituíram a materialidade da ideologia religiosa e forneciam agência aos líderes políticos que as possuíam ou controlavam. Representaram de forma concreta a presença do divino e do poder político no mundo humano”¹¹¹ (Sundqvist, 2016. p. 199, tradução nossa).

Cristianização do espaço norueguês

Dando continuidade ao que foi proposto anteriormente neste capítulo, trabalharemos agora a relação existente entre a chegada do cristianismo e as transformações promovidas por ela na espacialidade da sociedade norueguesa. Nosso ponto de partida para a elucidação desta

¹¹¹ Original: “Certainly they constituted the materiality of religious ideology and provided agency for the political leaders who owned or controlled them. They represented in a concrete way the presence of divine and political power in the human world”.

temática será a grande discussão proposta por Anders Andrén (2013) acerca da cristianização da Escandinávia apresentar uma continuidade ou descontinuidade de culto, envolvendo tanto seus aspectos materiais, como seu viés psicológico de mudança da noção de espaço sagrado.

Andrén (2013) demonstra como o debate acerca da continuidade dos locais de culto encontra-se vivo a mais de 150 anos, ainda não sendo possível de se encontrar uma solução final; para ele, a discussão não consegue progredir pois, como o debate busca lidar com mais do que apenas a continuidade espacial, muitas vezes faltam elementos sobre a continuidade ritualística nos espaços analisados, a relação entre as duas ideologias em choque e até mesmo noções de continuidade de poder vinculadas a um determinado espaço sagrado. Dessa forma, a questão principal acerca dessa discussão não seria se uma igreja foi construída no território de uma antiga edificação de culto ou em qualquer outra localidade utilizada de forma religiosa, mas sim com qual, ou quais, elementos da paisagem ritualística pré-cristã uma igreja poderia estar relacionada (Andrén, 2013).

A partir disso, buscamos entender este paradigma através de uma dupla interpretação, envolvendo aspectos de continuidade e descontinuidade; dessa forma, a chegada do cristianismo no território norueguês é vista nesta pesquisa como responsável tanto pela modificação direta da paisagem e na maneira como a materialidade do espaço sagrado era experienciada pelos fiéis; como também por meio da observação de traços de continuidade material, a partir do reaproveitamento de antigos locais sagrados e da manutenção na percepção da ancestralidade e sacralidade do lugar, através de sua ressignificação dentro de uma nova ideologia religiosa e de dominação.

As primeiras igrejas cristãs a serem construídas na Escandinávia datam do século IX e estavam comumente localizadas em locais de comércio; entretanto, as igrejas locais apenas começaram a serem construídas na segunda metade do século XI e na primeira metade do século XII, demonstrando que uma grande parcela das igrejas não foi construída no momento inicial de conversão, mas sim em um segundo momento, no qual a cristianização já havia se iniciado¹¹² e era possível observar uma maior adesão social ao cristianismo, tendo a Igreja vindo a se tornar uma instituição cada vez mais consolidada no território norueguês (Andrén, 2013).

Podemos salientar que a chegada do cristianismo no território norueguês levou a uma modificação considerável de sua paisagem, observada claramente a partir do surgimento de diversas estruturas anteriormente não existentes ao longo do território, como a construção de

¹¹² Para melhor entendimento observar a discussão feita no primeiro capítulo acerca da diferença entre os conceitos de conversão e cristianização adotada nesta pesquisa.

igrejas e a fundação de diversas das primeiras cidades norueguesas (Andrén, 2013; Antonsson, 2014; Zachrisson, 1994).

Como já foi citado anteriormente, a chegada do cristianismo levou a uma maior centralização e a institucionalização do poder na figura do rei, obrigando as elites locais a buscarem uma maneira de reestruturar sua posição nas relações de poder do período; uma das formas recorridas por essas elites locais está relacionada diretamente com a demonstração de poder através da materialidade, por meio do financiamento da construção de igrejas em suas terras particulares – *odal lands*:

Igrejas deste tipo, que podem ser denominadas “igrejas missionárias”, foram principalmente associadas com a “conversão oficial” e foram, portanto, patrocinadas por magnatas locais e uma nascente hierarquia eclesiástica¹¹³ (Antonsson, 2014. p.72, tradução nossa).

As terras particulares podem ser entendidas como uma propriedade fundiária herdada por uma família, devendo ser interpretadas como uma instituição social em uma sociedade onde a posse da terra sempre foi vista como um grande determinador do status, sendo relacionada diretamente com a herança e a ancestralidade, a partir da forte ligação entre o proprietário da terra – *odal men* – e os deuses. Por meio da construção das igrejas nas terras particulares podemos salientar que essas novas estruturas foram utilizadas como forma de expressão material do poder, levando esses homens a utilizarem de sua materialidade como uma forma de manutenção de sua posição nas relações de poder e do surgimento de um vínculo direto com a nova ideologia religiosa – construção de uma igreja em sua propriedade como uma graça divina –; dessa forma, fortalecendo sua relação com o poder centralizador do rei e com a nova ideologia religiosa dominante:

Tiveram um papel importante na consolidação de redes sociais ou criação de novas. Como importantes centros de comunidade foram um fator vital na formação de relações de poder, tanto através do controle social como da distribuição de riqueza. Para os donos ou possuidores de centros eclesiásticos esta função social tinha muito significado. Eles se tornaram uma elite de poder consolidada que poderia dominar os fazendeiros na vizinhança¹¹⁴ (Jkobsson, 2010. p. 10, tradução nossa).

¹¹³ Original: “Churches of this type, which can be termed ‘missionary churches’, were primarily associated with the ‘official conversion’ and were therefore patronized by local magnates and a nascent ecclesiastical hierarchy”.

¹¹⁴ Original: “They had an important role in consolidating social networks or creating new ones. As important centers of community they were a vital factor in shaping power relations, both through social control and wealth redistribution. For the owners or possessors of church centers this social function was of much significance. They became a consolidated power elite who could dominate farmers in the vicinity”.

Outro ponto de interseção entre a cristianização da sociedade norueguesa e a modificação espacial acarretada desse processo seria o de que os reis *Olaf Tryggvason* e *Olaf Haraldsson* se empenharam em fundar cidades como uma forma de inserir polos institucionais de poder, criando uma rede de cristianização mais organizada que, posteriormente, seria uma peça fundamental no surgimento do sistema paroquial norueguês.¹¹⁵ Sæbjørg Walaker Nordeide (2007) apresenta diversas confirmações arqueológicas que foram utilizadas para comprovar a grande intenção dos “reis missionários” em disseminar a doutrina cristã com a fundação de diversas das primeiras cidades norueguesas:

A motivação dos reis pode ser facilmente explicada: Eles precisavam do cristianismo como uma ferramenta ideológica para estabelecer a ideia de um sistema hierarquizado de poder. No caso da Noruega, parece que os reis fundaram cidades para criar um fórum de onde eles poderiam disseminar o cristianismo¹¹⁶ (Nordeide, 2007. p. 7, tradução nossa).

Haki Antonsson (2014) também demonstra o grande papel dos reis na fundação de cidades como uma forma de criação de uma rede ideológica e organizada de cristianização do povo:

Atividade desses governantes, como se sabe, foi crucial para o processo de cristianização, especialmente em termos da adoção da religião em leis regionais e à fundação de cidades como centros de autoridade eclesiástica¹¹⁷ (Antonsson, 2014. p. 70, tradução nossa).

A partir da análise da construção das igrejas e do surgimento das cidades, podemos observar como o desenvolvimento social do cristianismo é um processo muito complexo, acarretando modificações em todas as instâncias de existência do povo, estando relacionado também com modificações no espaço físico. Devemos salientar que essa cristianização do espaço, além de responsável por toda uma transformação material – através da modificação ativa da paisagem com o surgimento de novas estruturas –, também foi utilizada como uma forma de auxílio na dissipação do cristianismo, tendo em vista o papel crucial que o surgimento

¹¹⁵ É interessante destacar que esta configuração deve ser vista como exclusivamente da Noruega, na medida que, em casa específicos como o da Dinamarca as cidades já existiam desde o início do século VIII, sendo controladas pelo rei e as elites locais como forma de elucidação de seu poder estatal e comercial.

¹¹⁶ Original: “The kings’ motivation could easily be explained: They needed Christianity as an ideological tool to establish the idea of a hierarchic system of power. In the case of Norway, it seems as if the kings’ founded towns in order to create a forum from where they could spread Christianity”.

¹¹⁷ Original: “The activity of these rulers, it is generally recognized, was crucial for the Christianization process, especially in terms of adopting the religion into regional laws and founding towns as centres of ecclesiastical authority”.

de polos regionais de poder cristão tiveram na formação de uma rede eclesiástica organizada (Andrén, 2013; Antonsson, 2014; Nordeide, 2007; Zachrisson, 1994).

O surgimento e consolidação desta rede eclesiástica organizada seria visto como a conclusão da cristianização da sociedade norueguesa, caracterizada como um processo amplo e gradual, tendo seu início muitos séculos antes, durante os primeiros contatos entre as duas ideologias no período de conversão, e sua consolidação definitiva a partir dos esforços e do apoio mútuo entre os reis missionários e a Igreja (Andrén, 2013; Antonsson, 2014; Nordeide, 2007; Zachrisson, 1994).

Também podemos observar uma modificação na forma como a sacralidade era relacionada com os locais de culto, anteriormente tutelados pelas estratégias religiosas para governo e sua utilização pelos líderes como forma de legitimação de seu poder através da relação do líder com o mundo mítico; contudo, a partir da construção das igrejas e da institucionalização da religião, o papel desempenhado pelo líderes nos rituais religiosos e até mesmo a propriedade e administração dos locais de culto passam a ser da Igreja; dessa forma, transferindo o controle das estratégias religiosas para governo das mãos dos líderes para a própria Igreja.

Através da perda do protagonismo dos líderes sobre as estratégias religiosas para governo dentro da nova ideologia vigente, vemos que a aristocracia se concentrou na doação de terras e no financiamento da construção de igrejas em seus territórios, dessa forma, buscando uma nova estratégia para garantir seu poder e influência em relação às populações locais, através da relação próxima e amigável com os dois novos maiores polos de poder da sociedade: a Igreja e o rei (Andrén, 2013; Bonté, Garipzanov, 2014).

Outro ponto de modificação que pode ser destacado é o maior acesso das pessoas à materialidade das estruturas de culto; como pode ser observado anteriormente, a participação nos rituais ocorridos nos salões e nas casas de culto era restrita a uma elite dominante, seus familiares e seus pares; entretanto, com a chegada do cristianismo e a construção das igrejas vemos o surgimento de uma nova lógica de experiencição do espaço sagrado, a partir da ideia de que este, agora fazendo parte de uma religiosidade doutrinária, busca o maior número possível de fiéis para a aplicação de suas estratégias mnemônicas de forma incessante, como forma de consolidação de sua existência e perpetuação social (Abram, 2014; Andrén, 2013; Bican, 2010, 2014; Iversen, 2017, 2019; Lidén, 1969; Sundqvist, 2016; Whitehouse, 2004).

Em consonância com essa mudança na lógica de acesso aos edifícios de culto, podemos observar também que as igrejas surgem como uma estrutura de tamanho muito mais acentuado

do que as casas de culto, que possuíam dimensões bem reduzidas impossibilitando o acesso direto à materialidade da estrutura; isso pode ser visto como outro traço da mudança ocorrida na lógica social de utilização dos espaços sagrados, a partir da ideia de que o ato de adentrar à estrutura para acompanhar um ritual acaba por criar uma noção de pertencimento muito maior, possivelmente muito bem vinda em uma sociedade na qual o cristianismo buscava cada vez mais pela adesão popular e a normalização de suas práticas religiosas.

Dessa forma, devemos entender que a chegada do cristianismo foi responsável por instaurar um novo discurso espacial na sociedade norueguesa através da inserção de novas estruturas na paisagem, na modificação da forma como essas estruturas se relacionavam com a sacralidade e também na maneira como as pessoas se relacionavam com o espaço sagrado.

Ao falarmos dos traços de continuidade material na cristianização da noruega, não podemos destacar a existência de um padrão geral de continuidade entre todos os edifícios ritualísticos pré-cristãos – ou locais de culto – e as igrejas; entretanto podemos observar diversas relações de continuidade que podem ser estabelecidas a partir da grande variedade de formas e de locais de culto existentes (Andrén, 2013).

Andrén (2013) demonstra como a construção de igrejas em terras particulares e sua relação com a manutenção do poder e da dominação local deve ser vista como um dos fatores que levaram à continuação ritualística observada em alguns locais:

A continuidade do poder tem sido recorrentemente apontada como fator decisivo para a continuidade ritualística. Como muitas igrejas foram construídas como iniciativas privadas em grandes propriedades, a localização das igrejas seguiu a elite proprietária da terra, que em muitos casos tinha funções ritualísticas no período pré-cristão ¹¹⁸ (Andrén, 2013. p. 40, tradução nossa).

Sua construção em terras particulares está diretamente relacionada com a preservação das noções de herança e ancestralidade, dessa forma demonstrando uma continuidade das relações de poder e dominação em seu caráter local, comprovada pela grande conexão existente entre a construção de igrejas e os cemitérios pré-cristãos – maior símbolo de demonstração de ancestralidade do período (Andrén, 2013; Zachrisson, 1994).

Devemos salientar que a construção de igrejas em um determinado território não deve ser vista apenas como a introdução de uma nova estrutura material, mas sim a partir de sua grande agência mnemônica, haja vista que, a própria paisagem apresenta qualidades

¹¹⁸ Original: "Continuity of power has recurrently been pointed out as a decisive factor for ritual continuity. Since many churches were built as private initiatives on large estates, the location of churches followed the landowning elite, which in many cases had had ritual functions in the pre-Christian period."

mnemônicas e o ato de experienciar a paisagem e nela realizar atividades ou modificações se relaciona com a formação de espaços culturais de recordação muito fortes, dessa forma, sendo uma atividade corporificada e constitutiva do lugar e sua existência como estrutura cultural fundamental. O passado é narrado através da paisagem, por meio da utilização de diversos monumentos e outros recursos como evidência narrativa; assim, a construção das igrejas e sua significação como lugares sagrados deve ser vista através de sua função mnemônica, constituindo um campo da memória social, no qual essas estruturas encontram-se voltadas para o futuro e a criação de um sistema eclesiástico organizado, ao mesmo tempo em que ecoam tradições e a manutenção de uma ancestralidade relacionada com a posse da terra, a ancestralidade e as relações de poder do período (Andrén, 2013; Assmann, 2011; Danielsson, 2015; Relph, 1977; Zachrisson, 1994).

Contudo, podemos salientar que diversas igrejas foram construídas em locais anteriormente utilizados para fins ritualísticos pré-cristãos, apresentando diferentes configurações espaciais em relação às antigas estruturas do território, podendo estar localizadas em um assentamento mas não diretamente sobre o local do antigo edifício de culto, como em Borg; ou até mesmo localizadas diretamente sobre antigas estruturas de caráter ritualístico comprovado, como em Mære, onde edifícios mais antigos contendo folhas de ouro foram encontrados logo abaixo da estrutura da igreja (Andrén, 2013).

Também podemos salientar que em alguns casos a continuidade material pode ser vista como um reaproveitamento de centros regionais de culto constituintes de uma paisagem ritualística multifacetada, que apresentava características sociais e funcionalidades parecidas com as de uma igreja; dessa forma, podemos ver a ressignificação destes espaços sagrados dentro da nova ideologia religiosa, como uma forma de facilitação da cristianização a partir da manutenção da ideia de lugar sagrado e formação cada vez maior de uma rede eclesiástica definida e organizada (Andrén, 2013; Garipzanov, 2014; Relph, 1977; Sanmark, 2004).

Uma das maiores evidências arqueológicas da continuidade material dos espaços de culto pode ser vista através do trabalho de Hans-Emil Liden (1969) por meio da apresentação dos resultados das escavações feitas sob o solo da igreja de Mære na região Trøndelag; Liden (1969) pode atestar a existência de vestígios de uma antiga igreja de madeira e de pelo menos outras duas estruturas datadas de períodos pré-cristãos – Período de Migração e Era Viking – abaixo da atual igreja de Mære, datada do século XII. A partir das investigações feitas na localidade puderam ser encontrados um grande acúmulo de ossos de animais, conchas e pedras de cozinhar e a existência de sepulturas em suas proximidades; ademais, os objetos mais

importantes que foram encontrados são um total de 19 folhas de ouro em contato direto com os restos do chão da antiga igreja de madeira (Líden, 1969; Sundqvist, 2016).

Figura 14: Folhas de ouro encontradas em Mære.



Fonte: SUNDQVIST, Olof. **An arena for higher powers:** ceremonial buildings and religious strategies for rulership in late Iron Age Scandinavia. Leiden/Boston: BRILL, 2016. p. 142.

A confirmação da existência de estruturas pré-cristãs abaixo da igreja de Mære se torna ainda mais importante ao analisarmos sua relação com as antigas fontes escritas, nas quais, a região de Mære é diversas vezes citada como um centro de culto pré-cristão para toda a região de Trøndelag; dessa forma, fortalecendo a ideia de um reaproveitamento de centros regionais de culto:

Como já indicado, sabemos por fontes escritas que Mære era o lugar onde os habitantes do interior de Trøndelag se reuniam para fins religiosos no final do período pagão. A tradição de um santuário pagão em Mære é tão forte que quase não há espaço para dúvida sobre isso. Ao contrário, Mære é considerado um dos poucos santuários pagãos dos quais temos conhecimento certo¹¹⁹ (Líden, 1969. p. 15, tradução nossa).

Mære em Inn-Trøndelag é mencionado várias vezes como um local de culto pré-cristão por Snorri e em outras fontes nórdicas antigas. O importante texto Landnámabók, por exemplo, que pode ter sido composto já no século XII, descreve um líder cultico da Era Viking (hofgoði) e seu edifício cerimonial (hof) situado em Mære¹²⁰ (Sundqvist, 2016. p. 141, tradução nossa).

¹¹⁹ Original: "As already indicated, we know from written sources that Mære was the place where the inhabitants of inner Trøndelag met for religious purposes in late heathen times. The tradition of a pagan sanctuary at Mære is so strong that there is hardly room for doubt about this. On the contrary, Maere is said to be one of the few pagan sanctuaries of which we have certain knowledge".

¹²⁰ Original: "Mære in Inn-Trøndelag is mentioned as a pre-Christian cultic site several times by Snorri and in other Old Norse sources.199 The important text Landnámabók, for instance, which may have been composed as early as the twelfth century, describes a Viking Age cultic leader (hofgoði) and his ceremonial building (hof) situated in Mære".

Sundqvist (2016) aponta outros locais nos quais podemos observar relação da continuidade material de culto a partir de comprovações arqueológicas, como nas proximidades da igreja de Ørland, onde foram encontrados 8 buracos de postes interpretados como vestígios de salões, 40 fogueiras para cozinhar e lareiras com datação nos anos entre 400 a 800; ao lado da igreja também pode ser observado um montículo funerário real do final da Idade do Ferro, muito provavelmente utilizado para a realização de cerimônias pré-cristãs (Sundqvist, 2016).

Dessa forma, podemos entender a chegada do cristianismo na Noruega e o grande debate acerca da continuidade ou descontinuidade de culto relacionado a esse processo a partir da observação da enorme plasticidade da Igreja Católica que, ao longo dos anos, foi capaz de se moldar conforme as necessidades específicas para a sua adesão em determinado território e a inserção de sua ideologia nas relações de poder e dominação vigentes. Como podemos observar anteriormente, a Igreja buscou a união com o maior símbolo de poder no momento em que chegou à Noruega, utilizando desta relação de apoio mútuo com o rei como uma forma de traçar os caminhos que seriam tomados para a inserção da nova ideologia religiosa na sociedade norueguesa, se aproveitando da mentalidade e da forma como o poder era expressado naquele período – posse da terra e ancestralidade – para a criação de uma nova lógica material híbrida, que contava com construção de novas estruturas na paisagem para a criação de uma rede eclesiástica organizada, ao mesmo tempo em que buscava a manutenção da noção de sacralidade e da experiencição de um local como lugar sagrado, através da ressignificação dos locais anteriormente utilizados para rituais pré-cristãos como uma forma de facilitação da inserção da nova ideologia (Bhabha, 2010; Silva, 2000; Relph, 1977; Rutheford, 1990).

Devemos salientar que a manutenção da noção de sacralidade nos locais anteriormente utilizados para as práticas ritualísticas e cerimoniais pré-cristãs foi feita de maneira ordenada e institucionalizada, através da relação direta entre a igreja e o rei e seus desdobramentos nos níveis regionais, que levaram a construção de igrejas nos territórios dos líderes, sendo assim, de crucial importância para a manutenção das relações de poder e dominação anteriormente existentes na sociedade norueguesa (Bhabha, 2010; Silva, 2000; Relph, 1977; Rutheford, 1990).

CAPÍTULO 3: STAVE CHURCHES: ESPECIFICIDADES E CARACTERÍSTICAS

Dando continuidade em nossa pesquisa, adentraremos agora na análise mais específica das fontes de nosso estudo, as igrejas norueguesas de madeira do século XII – *stave churches* ou *stavkirke* –, nos concentrando em seu surgimento, características específicas, as diferenças existentes entre elas e as modificações acarretadas em seus aspectos estruturais tradicionalmente noruegueses a partir da maior inserção de um estilo arquitetônico cristão; ademais, trabalharemos como a presença nas igrejas de temas de mitologia nórdica ressignificados pelo cristianismo fazem-nas serem vistas como lugares sagrados de memória híbridos, a partir da ressignificação de personagens e características iconográficas tradicionalmente pré-cristãs dentro da nova ideologia religiosa dominante, dessa forma, sendo essas estruturas vistas aqui como a expressão da hibridização social na nova materialidade sagrada do território norueguês.

Como demonstrado anteriormente, as igrejas começaram a ser construídas no território norueguês a partir do século IX em locais de comércio e de grande visibilidade na paisagem, tendo seu processo de construção local sido iniciado na segunda metade do século XI; ao falarmos especificamente da construção das *stave churches*, podemos observar que estas estruturas surgiram a partir do século XII e continuaram a serem construídas até os séculos XIV. Devemos destacar que a chegada do cristianismo na Noruega acarretou gradualmente no surgimento de um modelo arquitetônico ímpar, caracterizado pela criação de lugares de memória híbridos, por meio da fusão entre as tradicionais características e técnicas de construção norueguesas e a introdução da ideologia e do modelo arquitetônico cristão, sendo consideradas atualmente como fundamental para o patrimônio material da Noruega:

Sua arquitetura e técnica de construção, além da falta de sua sobrevivência e presença ao redor do mundo, fazem das *stave churches* – em norueguês *stavkirker* – edifícios únicos que não apenas completam a tradição de arquitetura em madeira da Noruega, mas também são fundamentais para o seu patrimônio¹²¹ (Casassas, 2019, p. 2).

A construção de igrejas em madeira era um costume comum em toda a Europa; entretanto, durante a Idade Média, vemos que essas estruturas passaram a serem substituídas por igrejas de pedra, permanecendo a construção em madeira como uma prática comum nas regiões da Noruega, Islândia e partes da Suécia. Estimativas indicam que antes do surto da peste

¹²¹ Original: " Their architecture and construction technique, besides the lack of their survival and presence around the world, make Stave churches –in Norwegian stavkirker1 – unique buildings that not only complete Norway's wooden architecture tradition but are also fundamental to their heritage".

bubônica na Noruega em 1350 existiam cerca de 1200 igrejas ou locais de igrejas, sendo um número próximo a 1000 delas construídas em madeira e, provavelmente, sendo a maioria delas consideradas *stave churches* (Anker, 2016; Casassas, 2019; Tompsen, 2020).

Antes de prosseguir em nossa análise, devemos salientar a diferenciação existente entre uma igreja de madeira comum e uma *stave church*, levando em conta que a grande especificidade em seu modo de construção não permite a comparação direta dessas estruturas com outras igrejas simplesmente pelo fato de serem construídas a partir do mesmo material; sua nomenclatura específica é fruto de sua técnica de construção tipicamente norueguesa, caracterizada pela utilização de grandes pilares de madeira para a sustentação de toda a estrutura, inicialmente apoiados diretamente no solo e posteriormente sendo apoiados sob uma base de pedra para evitar a maior degradação proveniente do contato direto com o solo:

O termo *stave church* refere-se à maneira como a igreja era construída. A construção com toras é um método de construção com pilares – toras – como elementos de suporte de carga... Em princípio, uma estrutura de *stave* é uma construção de moldura consistindo em elementos horizontais e verticais apoiados em fundações de pedra no chão. A palavra norueguesa para *stave churches* é *stavkirker*. O nome deriva do nórdico antigo *stafr*, e o termo significava um pilar ou poste – os postes verticais na estrutura dos edifícios ¹²² (Anker, 2016. p.17, tradução nossa).

Lyle Tompsen (2020) apresenta uma definição das especificidades de uma *stave church* através de critérios arquitetônicos mais detalhados:

- 1) Uma construção de pilares e vigas sobre uma fundação de pedra (enrocamento).
- 2) A estrutura inferior da parede consiste numa soleira entalhada ou embutida nos postes de canto
- 3) As estruturas da parede superior são colocadas em ranhuras na parte superior do poste de canto
- 4) As paredes consistem em tábuas verticais (lisas em ambos os lados) conectadas entre si através do sistema macho e fêmea, com suas extremidades encaixadas em uma ranhura na soleira do chão ou placa de parede
- 5) Os cantos e várias juntas angulares são sustentados por suportes quadrantes feitos de troncos de árvores¹²³ (Tompson, 2020. p. 59-60, tradução nossa).

¹²² Original: "The term stave church refers to the way the church was built. Stave construction is a method of building with posts – staves – as the load-bearing elements... In principle, a stave building is a frame construction consisting of horizontal and vertical elements resting on stone foundations on the ground. The Norwegian word for stave churches is stavkirker. The name derives from the Old Norse stafr, and the term meant a pillar or post – the vertical posts in the stave building's framework".

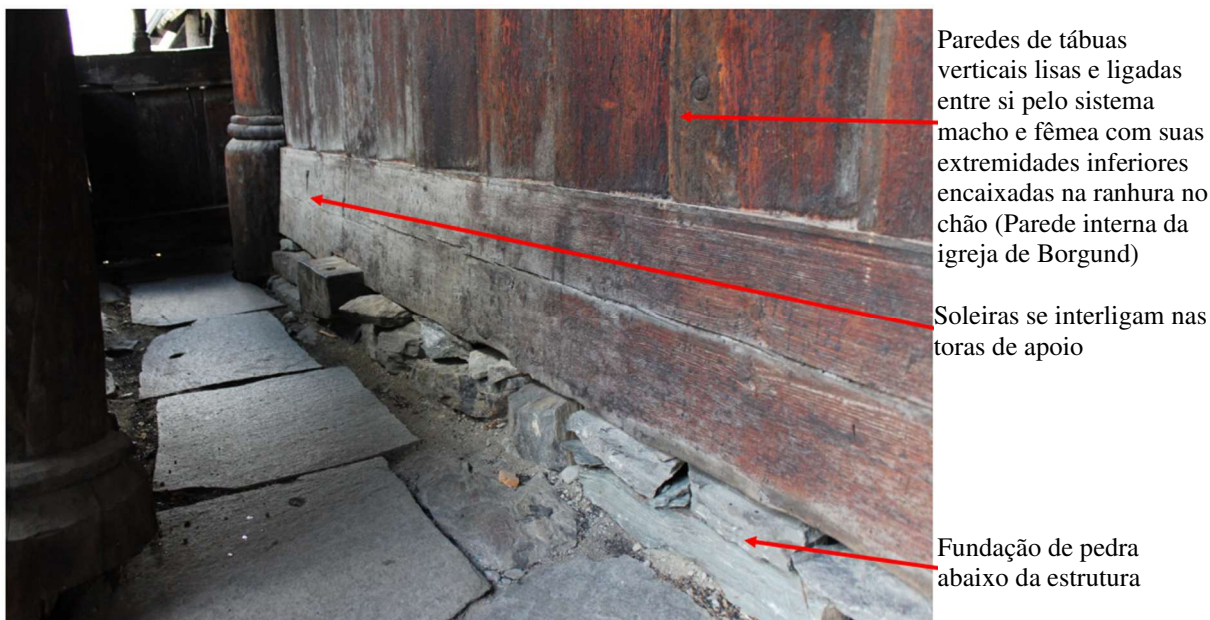
¹²³ Original: "• A post and beam construction on a rock (enrockment) foundation. • The lower wall frame consisting of a sill notched or mortised into the corner posts. • The upper wall frames are placed into recessed grooves at the top of the corner post. • Walls consist of vertical planks (smooth on both sides) connected to each other via tongue and groove, with their ends fitted into a groove in the floor sill, or wall plate. • The corners and various angle joints are supported by quadrant brackets made from tree trunks".

Figura 15: Pilar retirado do campanário da igreja de Borgund como elucidação da dimensão dos troncos usados para sustentação das estruturas.



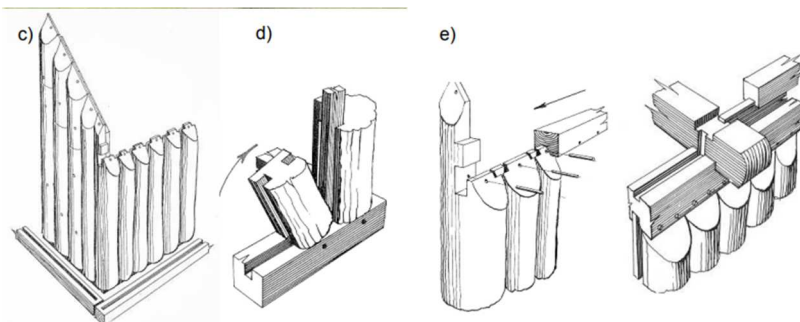
Fonte: MEHLUM, SJUR. A preservation plan for the stave churches in Norway: The Stave Church Preservation Programme 2001–2015. In: BAKKEN, Kristin (Org.). **Preserving the stave churches:** Craftsmanship and Research. Oslo: Pax Forlag, 2016. p. 42.

Figura 16: Destaque para características arquitetônicas observadas na *stave church* de Borgund.



Fonte: TOMPSEN, Lyle. A comparison of stave churches and pre-christian cult houses, their origins and influences. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Arqueologia, Universidade de Durham, Durham. Disponível em: <https://etheses.dur.ac.uk/13505/>. Acessado em: 04/06/2024. p. 473.

Figura 17: Demonstração do sistema de conexão macho e fêmea



Fonte: KUREK, Jan. *Nowegian Stave Churches – in Dietrichson and Hakon Ch.ristie Reserch.* Cracow University of Technology, Faculty of Architecture, Institute of building Design. 2017. p. 67.

Figura 18: Destaque das características arquitetônicas observadas na *stave church* de Urnes.



Cinta quadrante utilizada para conectar as superfícies verticais e horizontais

Placas da parede superior colocadas em ranhuras embutidas

Fonte: TOMPSEN, Lyle. *A comparison of stave churches and pre-christian cult houses, their origins and influences.* 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Arqueologia, Universidade de Durham, Durham. Disponível em: <https://etheses.dur.ac.uk/13505/>. Acessado em: 04/06/2024. p. 474.

Ainda sobre o estilo de construção tradicionalmente norueguês observado nas *stave churches* podemos destacar a utilização apenas de madeira na construção das estruturas¹²⁴, a não existência de cola ou pregos em sua construção devido à utilização do sistema de encaixe macho e fêmea – levando à maior possibilidade de expansão e contração da madeira em

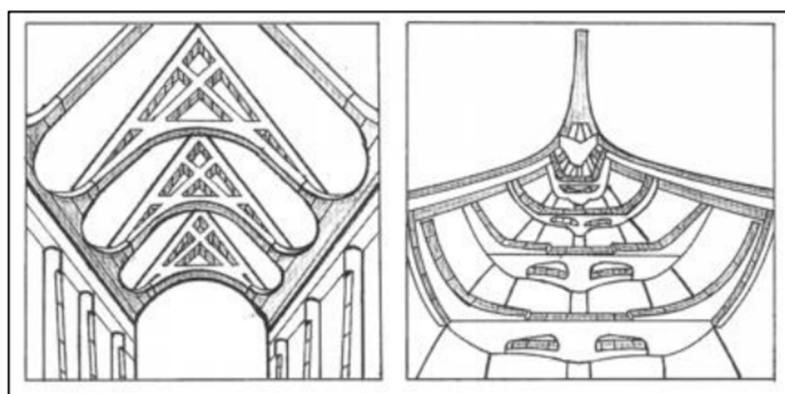
¹²⁴ Devemos destacar como exceção apenas a utilização da fundação de pedra, que foi uma técnica adicionada posteriormente e que não apresentou uma modificação na lógica material da estrutura.

diferentes condições climáticas – e também a padronização observada na configuração de seus telhados, construídos a partir de sobreposições. Ademais, devemos salientar que Claudia Casassas (2019) e Jan Kurek (2017) demonstram como o domínio da utilização de madeira na construção dos navios da Era Viking teve uma grande influência na consolidação das técnicas de construção empregadas posteriormente nas *stave churches*:

Embora o desenvolvimento da tradição da arquitetura em madeira já estivesse estabelecido na Escandinávia e no norte da Europa, especialmente devido à arquitetura vernacular e os edifícios de paliçada, bem como o legado de madeira deixado pelos Vikings, podemos afirmar que esta tradição de madeira culmina com a construção das *stave churches*¹²⁵ (Casassas, 2019. p. 9, tradução nossa).

Igrejas de madeira construídas na Escandinávia e em outros destinos alcançados e colonizados pelos Vikings tem um estilo de construção exclusivo, que dificilmente pode ser encontrado em qualquer outro lugar. O estilo provavelmente derivou da experiência na construção de navios leves rápidos e duráveis. As regras básicas da arquitetura e construção são similares em dezenas de *stave churches* medievais norueguesas preservadas¹²⁶ (Kurek, 2017. p. 67, tradução nossa).

Figura 19: Comparação entre o telhado de uma *stave church* e um navio da Era Viking.



Fonte: CASASSAS, Claudia R. Clare. *The Norwegian stavkirke*. 2019. 47p. Dissertação. (Graduação em História da Arte) – Universidade de Girona, Girona, 2019. p.14.

A descoberta, popularização e restauração das *stave churches* está intimamente relacionada com o Movimento Romântico Norueguês ocorrido na metade do século XIX, no qual vemos transparecer os ideais nacionalistas e a busca por um patrimônio e uma herança cultural que fortalecesse a identidade norueguesa após 4 séculos de domínio dinamarquês e sueco; podemos observar o surgimento de uma agenda nacionalista entre os anos de 1840-1870,

¹²⁵ Original: "Even though the development of wooden architecture tradition was already established in Scandinavia and northern Europe, especially due to vernacular architecture and palisade buildings, as well as the wooden legacy left by the Vikings, we can affirm that this wooden tradition culminates with the construction of stavkirker".

¹²⁶ Original: "Wooden churches built in Scandinavia and other destinations reached and colonized by the Vikings have uniquely designed construction, that can hardly found anywhere else. The design probably derived from the experiences in building fast and durable light ships. The basic rules of tectonics and construction are similar in dozens of preserved medieval Norwegian stave churches".

responsável por promover um incentivo à busca e à popularização de especificidades unicamente norueguesas, como forma de florescimento de uma identidade e hegemônica para o Estado norueguês, dessa forma, sendo as *stave churches* vistas como o ponto chave para a ideia de uma especificidade norueguesa, haja vista a existências dessas estruturas intactas apenas no território norueguês. Desse modo, além da existência de especificidades relacionadas com o modo de construção destas estruturas, devemos salientar todo um esforço feito pelo Estado norueguês na busca de uma identidade sólida, que impulsionou a consolidação das *stave churches* como patrimônio material da Noruega (Tompson, 2020).

Atualmente o Diretório Norueguês para o Patrimônio Cultural – *Norway's Directorate for Cultural Heritage* – apresenta uma lista com 28 estruturas que podem ser consideradas como *stave churches* segundo os seguintes critérios: "As qualificações para uma igreja fazer parte desta lista são: deve ser uma estrutura de madeira permanente, localizada na Noruega, datar da era medieval (especialmente de 1130 a 1350), e ter sua superestrutura de pilar praticamente intacta"¹²⁷ (Tompson, 2020. p. 57, tradução nossa); estando todas elas em um bom estado de conservação devido ao Programa de Preservação de *Stave Churches* - *The Stave Church Preservation Programme* – realizado pelo Diretório Norueguês para o Patrimônio Cultural entre os anos de 2002 e 2015. Além das 28 *stave churches* preservadas na Noruega podemos destacar, contrariamente à ideia veiculada pelo Diretório Norueguês para o Patrimônio Cultural, a existência de 2 estruturas que podem ser vistas como exceções devido à sua localização fora das fronteiras norueguesas; a primeira delas foi movida no ano de 1840 da cidade de Vang/Noruega para Bruckenberg/Prússia – atual Karpacz/Polônia; a segunda é a única das *stave churches* que sobreviveram ao longo do tempo no território da Suécia, localizada em Hedared (Bakken, 2016; Tompsen, 2020).

¹²⁷ Original: " The qualifications for a church to make this list are: it must be a standing wooden structure, located in Norway, date to the medieval era (specifically 1130 to AD 1350), and have its stave super structure mainly intact".

Figura 20: Mapa da distribuição das 28 *stave churches* existentes atualmente no território norueguês.



Fonte: TOMPSEN, Lyle. A comparison of stave churches and pre-christian cult houses, their origins and influences. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Arqueologia, Universidade de Durham, Durham. Disponível em: <https://etheses.dur.ac.uk/13505/>. Acessado em: 04/06/2024. p. 453.

Ao analisarmos as 28 *stave churches* remanescentes na Noruega, podemos observar que ao longo do tempo houve certa modificação em sua estrutura e forma, relacionada diretamente com a maior introdução do estilo arquitetônico cristão no território norueguês; levando isso em consideração, as *stave churches* podem ser classificadas em 4 tipos principais a partir das diferenças observadas em suas características arquitetônicas: 1) *stave churches* simples; 2) o tipo Møre; 3) igrejas com postes centrais – *centre post churches*; 4) *stave churches* com seção elevada na sala central e na capela-mor¹²⁸ (Anker, 2016).

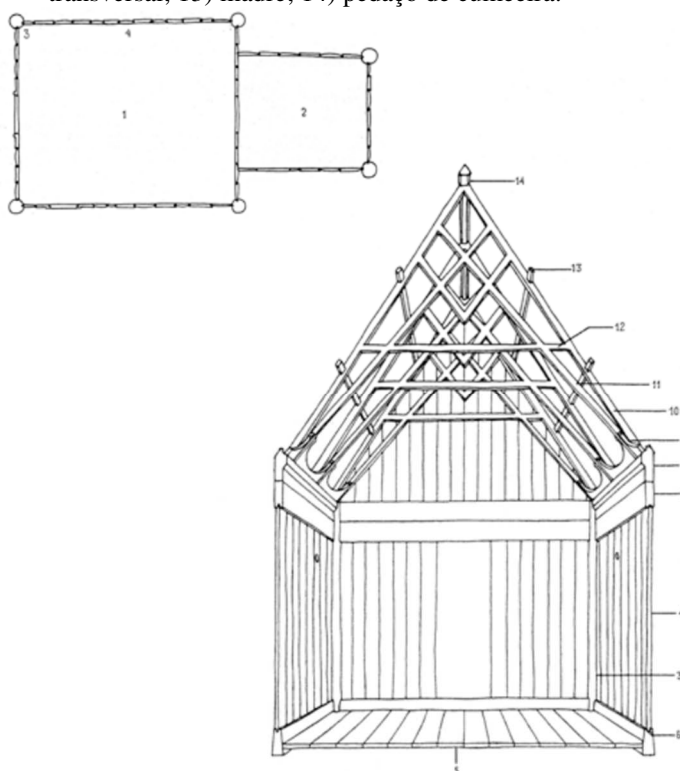
As *stave churches* simples são o primeiro tipo de *stave churches* a serem construídas e apresentam tamanho reduzido, possuem sala central retangular e a sua capela mor retangular ou quadrada, não apresentando postes intermediários ou internos, sendo a sustentação de toda

¹²⁸ Devemos salientar que Lyle Tompsen divide os tipos de construções observados nas *stave churches* em 5; entretanto, buscando uma maior padronização, utilizaremos nesta pesquisa o referencial classificatório utilizado pelo Diretório Norueguês para o Patrimônio Cultural, que conta com 4 tipos especificados (Anker, 2016).

a estrutura feita apenas pelos grandes pilares de canto; ao observarmos a configuração simples e o tamanho reduzido, podemos facilmente fazer uma comparação entre essas estruturas e as antigas casas de culto pré-cristãs. Atualmente as igrejas remanescentes que se enquadram neste estilo são as de Haltdalen, Eidsborg, Undredal, Rollag, Hedalen e Garmo. Lyle Tompsen (2020) define as *stave churches* do tipo simples da seguinte forma:

A arqueologia sugere que essa forma de sala central e capela mor de duas células é a precursora das *stave churches* norueguesas. Este estilo de igreja é frequentemente encontrado enterrado no chão de igrejas modernas... Esta igreja é um edifício retangular simples, com uma pequena capela-mor quadrada. Não há sala central elevada, ou vãos, e possui uma estrutura de cobertura simples. O revestimento da parede é vertical e assenta na soleira da parede, isso e os pilares de suporte são elevados sobre uma fundação de rocha. Uma de suas características mais distintas são as bases em bulbo nos pilares ¹²⁹ (Tompson, 2020. p. 327, tradução nossa).

Figura 21: Planta da *stave church* simples de Haltdalen, com destaque para suas características estruturais: 1) sala central; 2) capela-mor; 3) postes de canto; 4) pranchas da parede; 5) chão; 6) vigas da soleira; 7) placa de parede inferior; 8) placa de parede superior; 9) suporte quadrante; 10) caibro; 11) suporte de tesoura; 12) viga transversal; 13) madre; 14) pedaço de cumeeira.¹³⁰

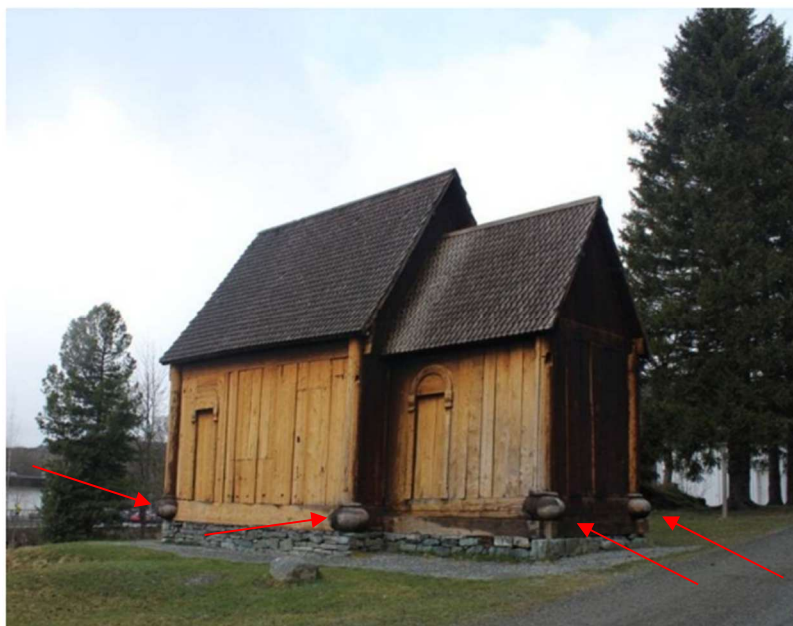


¹²⁹ Original: "Archaeology suggests this two-cell nave and chancel form is the precursor to the Norwegian Stave Churches. This style of church is often found buried in the floors of modern churches. This church is a simple rectangular building, with a small square chancel. There is no raised central room, nor bays, and it has a simple roof structure. The wall planking is vertical and sits in a wall sill, this and the supporting staves are elevated on a rock foundation. One of its most distinctive features is the bulbous column bases on the supporting staves. These have proven unique, in that they are more similar to stone constructions, than any other timber church".

¹³⁰ Nomenclaturas originais: "1) nave, 2) chancel, 3) corner post, 4) wall planks, 5) floor, 6) sill beam, 7) lower wall plate, 8) higher wall plate, 9) quadrant bracket, 10) rafter, 11) scissor brace, 12) collar beam, 13) purlin, 14) ridge piece".

Fonte: ANKER, Leif. What is a stave church?. In: BAKKEN, Kristin (Org.). **Preserving the stave churches:** Craftsmanship and Research. Oslo: Pax Forlag, 2016. p. 19.

Figura 22: *Stave church* simples de Haltdalen. Destaque para as bases em bulbo nos pilares.



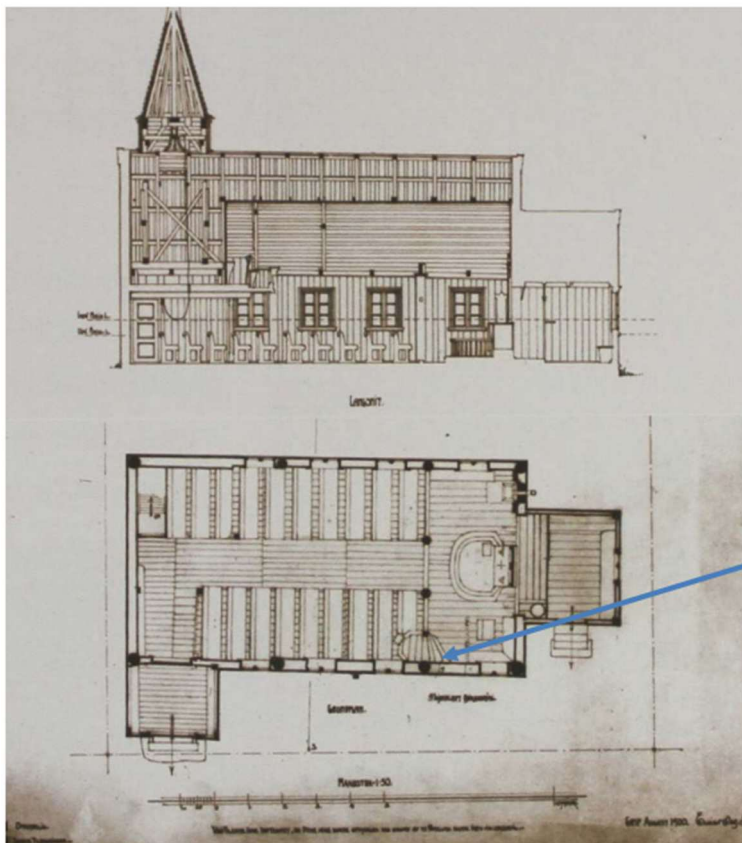
Fonte: TOMPSEN, Lyle. A comparison of stave churches and pre-christian cult houses, their origins and influences. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Arqueologia, Universidade de Durham, Durham. Disponível em: <https://etheses.dur.ac.uk/13505/>. Acessado em: 04/06/2024. p. 326.

As *stave churches* do tipo Møre podem ser consideradas as igrejas intermediárias no processo de transformação que essas estruturas passaram a partir da maior inserção da arquitetura cristã no território norueguês, dessa forma, compartilhando semelhanças com as estruturas enquadradas no tipo simples, como a não existência de pilares internos e não possuírem suportes quadrantes nos cantos e em outras juntas com ângulos retos. O principal ponto de mudança que pode ser aqui destacado seria a presença dos pilares intermediários, utilizados como forma de auxiliar os pilares de canto na sustentação da estrutura, tendo em vista que, essas *stave churches* possuem um tamanho maior do que as de tipo simples; outra característica que podemos destacar sobre este estilo é que duas das três igrejas remanescentes que se enquadram nesta classificação possuem postes de apoio externos correspondentes aos postes internos das paredes – pesquisadores atestam a observação desta característica, mas não foram capazes de descobrir se se tratava de características originais ou foram alocadas posteriormente ao período de construção, como forma de aumentar a sustentação de toda a estrutura. "Este estilo é caracterizado pelas travessas angulares que sustentam as laterais, bem como pelos pilares intermediários e estrutura do telhado simples."¹³¹ (Tompson, 2020. p. 359,

¹³¹ Original: "This style is characterized by the angular skorder braces that hold up the sides, as well as the intermediary staves and simplified roof structure."

tradução nossa). As igrejas remanescentes que se enquadram no estilo Møre são as de Rødven, Kvernes e Grip.

Figura 23: Planta da *stave church* do tipo Møre de Grip.



Destaque para os pilares intermediários utilizados no auxílio da sustentação

Fonte: TOMPSEN, Lyle. A comparison of stave churches and pre-christian cult houses, their origins and influences. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Arqueologia, Universidade de Durham, Durham. Disponível em: <https://etheses.dur.ac.uk/13505/>. Acessado em: 04/06/2024. p. 324.

Figura 24: *Stave church* do tipo Møre de Kvernes com os postes externos.



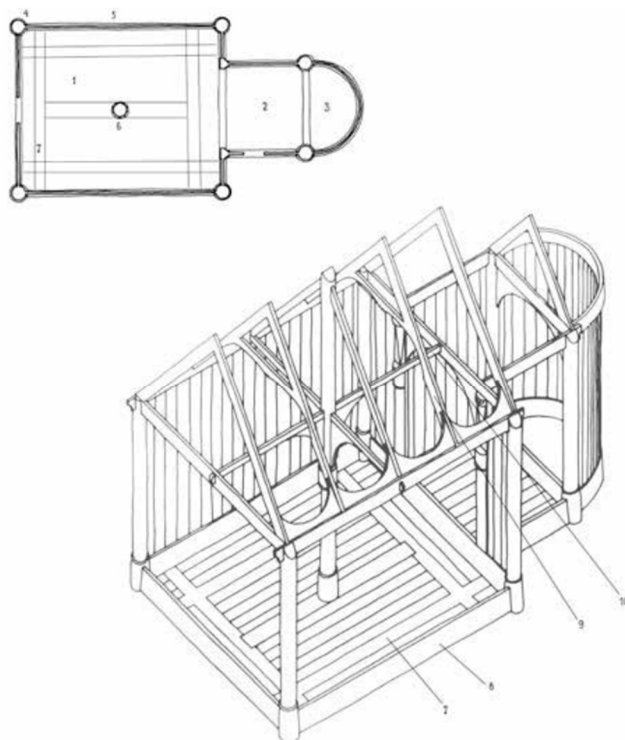
Fonte: TOMPSEN, Lyle. A comparison of stave churches and pre-christian cult houses, their origins and influences. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Arqueologia, Universidade de Durham, Durham. Disponível em: <https://etheses.dur.ac.uk/13505/>. Acessado em: 04/06/2024. p. 357.

Dando continuidade, o próximo estilo a ser analisado são as *stave churches* com postes centrais – *central post churches* –; estas estruturas possuem como característica principal a presença de um grande pilar central, que se estende desde as fundações da sala central até a parte mais elevada de sua cobertura no telhado, se conectando com as paredes por meio de vigas e apresentando várias conexões com outras partes do telhado. Lyle Tompsen (2020) destaca a presença do grande pilar central como a característica definidora deste estilo: "A característica definidora deste estilo é o grande pilar de sustentação de peso no centro do chão. O "mastro" é fixado ao telhado com estruturas de suporte através de vigas, suportando o peso do telhado"¹³² (Tompsen, 2020. p. 84, tradução nossa). A presença do grande pilar central deve ser vista como um ponto importante na evolução das *stave churches*, já que seu surgimento possibilitou o aumento dos elementos arquitetônicos na estrutura das igrejas, agora constituídas de diversas seções e sendo posteriormente enquadradas no que podemos chamar de modelo cruciforme. Dentre as *stave churches* remanescentes, as que podem ser enquadradas neste estilo são as de Nore, Uvdal e Høyjord¹³³.

¹³² Original: "The defining characteristic of this style is the large weight-bearing stave in the centre of the floor. The 'mast' is attached to the roof with a supporting structure via tie beams, supporting the weight of the roof."

¹³³ Devemos salientar que o pilar central observado na *stave church* de Høyjord foi adicionado posteriormente, durante sua restauração; entretanto, consideraremos a classificação utilizada pelo Programa de Preservação de *Stave Churches*.

Figura 25: Planta da *stave church* com poste central de Uvdal, com destaque para suas características estruturais: 1) sala central; 2) capela-mor; 3) abside; 4) postes de canto; 5) pranchas da parede; 6) pilar central; 7) viga jangada; 8) viga da soleira; 9) caibro; 10) viga de amarração.¹³⁴



Fonte: ANKER, Leif. What is a stave church?. In: BAKKEN, Kristin (Org.). **Preserving the stave churches:** Craftsmanship and Research. Oslo: Pax Forlag, 2016. p. 20.

Figura 26: *Stave church* com postes centrais de Uvdal.



Fonte: TOMPSEN, Lyle. A comparison of stave churches and pre-christian cult houses, their origins and influences. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Arqueologia, Universidade de Durham, Durham. Disponível em: <https://etheses.dur.ac.uk/13505/>. Acessado em: 04/06/2024. p. 406.

¹³⁴ Nomenclaturas originais: “1) nave, 2) chancel, 3) apse, 4) corner post, 5) wall planks, 6) central mast, 7) raft beam, 8) sill beam, 9) rafter, 10) tie beam”.

Por fim, o último tipo de *stave church* que pode ser observado são as *stave churches* com sala central e capela elevadas, também conhecidas como *stave churches* em estilo de basílica, atestadas como a forma mais tecnológica de construção destas estruturas e que acabariam por se tornar seu padrão mais conhecido de construção; podemos observar que essas *stave churches* apresentam diversos pilares independentes ao longo de seu espaço interno, relacionados diretamente com o crescimento das estruturas e utilizados para a sustentação da parte mais superior da construção, sua sala central elevada; outra característica a ser destacada é a presença de um claustro circundando os 4 lados da sala central e os 3 lados da capela-mor, dando a essas *stave churches* seu perfil externo característico de sobreposição de telhados, sendo as *stave churches* remanescentes que se enquadram neste estilo as de Urnes, Hopperstad, Kaupanger, Borgund, Heddal, Torpo, Gol¹³⁵, Høre, Hegge, Lomen, Lom, Ringebu, Flesberg¹³⁶:

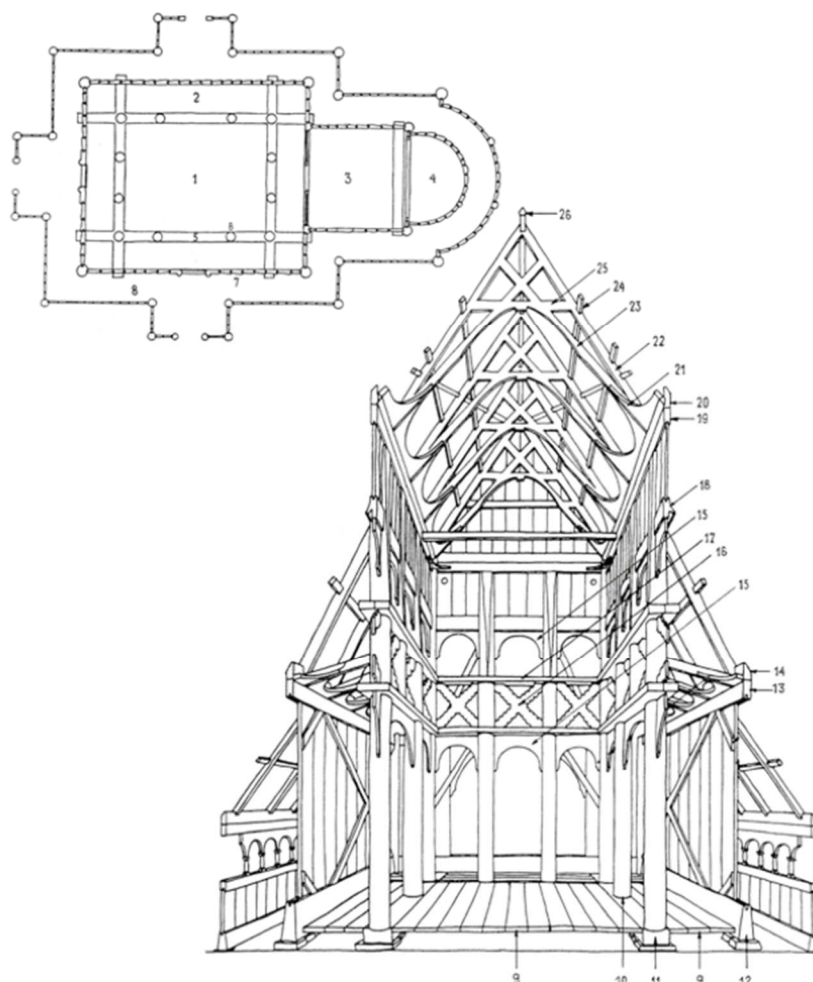
É o estilo mais conceituado quando se discutem *stave churches*. A característica definidora deste estilo é a sala central elevada. Uma série de altos postes independentes no centro sustentam o peso da estrutura superior. A maior parte das *stave churches* existentes tem salas centrais elevadas. Outra característica observada nessas estruturas é o claustro externo¹³⁷ (Tompson, 2020. p. 83).

¹³⁵ Atualmente localizada no Museu Norueguês de História Cultural em Oslo.

¹³⁶ A *stave church* de Flesberg originalmente possuía uma sala central elevada, mas em 1735 foi bastante ampliada e reconstruída, passando pela remoção de seus pilares internos.

¹³⁷ Original: "It is the style most commonly conceptualized when stave churches are discussed. The defining characteristic of this style is the raised central room. A number of tall free-standing posts in the centre support the weight of the upper structure. The majority of the extant stave churches have raised central rooms. Another characteristic seen on these structures is the external ambulatory".

Figura 27: Planta da *stave church* com sala central e capela elevadas de Borgund, com destaque para suas características estruturais: 1) sala central; 2) corredor; 3) capela-mor; 4) abside; 5) viga jangada; 6) pilar da sala central; 7) pranchas da parede; 8) claustro 9) chão; 10) pilar; 11) viga jangada; 12) viga da soleira do corredor; 13) placa de parede do corredor inferior; 14) placa de parede do corredor superior; 15) suporte quadrante; 16) colchetes cruzados; 17) viga inclinada; 18) viga de suporte da sala central; 19) placa de parede da sala central inferior; 20) placa de parede da sala central superior; 21) suporte quadrante; 22) caibro; 23) viga tesoura da sala central; 24) madre da sala central 25) viga transversal da sala central; 26) viga de cumeeira da sala central.¹³⁸



Fonte: ANKER, Leif. What is a stave church?. In: BAKKEN, Kristin (Org.). **Preserving the stave churches:** Craftsmanship and Research. Oslo: Pax Forlag, 2016. p. 21.

¹³⁸ Nomenclaturas originais: “1) nave, 2) aisle, 3) chancel, 4) apse, 5) raft beam, 6) nave post, 7) wall planks, 8) pentice, 9) floor, 10) post, 11) raft beam, 12) aisle sill beam, 13) lower aisle wall plate, 14) upper aisle wall plate, 15) quadrant bracket, 16) cross brace, 17) string beam, 18) nave bressummer, 19) lower nave wall plate, 20) upper nave wall plate, 21) quadrant bracket, 22) rafter, 23) nave scissor beam, 24) nave purlin, 25) nave collar beam, 26) nave ridge beam”.

Figura 28: *Stave church* com sala central e capela elevadas de Borgund.



Fonte: TOMPSEN, Lyle. A comparison of stave churches and pre-christian cult houses, their origins and influences. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Arqueologia, Universidade de Durham, Durham. Disponível em: <https://etheses.dur.ac.uk/13505/>. Acessado em: 04/06/2024. p. 304.

Devemos salientar que as *stave churches* de Øye, Reinli e Røldal não se enquadram na definição aqui tomada por base, devido às suas especificidades arquitetônicas. A *stave church* de Reinli possui muito em comum com as *stave churches* com postes centrais, mas, diferentemente destas estruturas que possuem seu pilar central localizado nas fundações da sala central, seu pilar é colocado sobre as vigas de jangada que suportam o telhado. Já a *stave church* de Røldal possui um estilo de construção único, apresentando, assim como as *stave churches* do tipo Møre, vários postes intermediários nas paredes, mas não compartilhando nenhum outro traço comum com este estilo. Por fim, a *stave church* de Øye, possui 4 pilares independentes, mas nenhum é elevado como forma de sustentação de sua sala central e capela-mor elevadas (Anker, 2016).

Um lugar sagrado de memória hibridizada

Após esta elucidação dos tipos de *stave churches* existentes podemos destacar que, o desenvolvimento cada vez maior do processo de cristianização foi responsável pela chegada de modificações arquitetônicas consideráveis em suas estruturas, que passaram de edificações que lembravam estilisticamente as pequenas casas de culto pré-cristãs, para um novo padrão

arquitetônico, apresentando dimensões e características inspiradas nas basílicas romanas, como podemos observar nas *stave churches* com sala central e capela mor elevadas; entretanto, devemos salientar que, mesmo com a chegada de um novo estilo arquitetônico, pode ser observada a manutenção do estilo de construção tipicamente norueguês, contando com sua construção totalmente em madeira e com o não abandono das técnicas de construção anteriormente utilizadas pelos noruegueses, dessa forma, demonstrando a expressão material do processo de hibridização ocorrido na sociedade norueguesa:

Durante o século XII, o cristianismo estava lentamente se estabelecendo na Noruega, afetando a arte nativa tradicional e a cultura através das inovações crescentes que esta nova arte sacra europeia trazia. Embora houvesse essa grande pressão da cristianização, as *stave churches* foram capazes de introduzir novos elementos, como a forma românica de basílica, entre outros, mas sempre mantendo a essência tradicional da arquitetura norueguesa em madeira¹³⁹ (Casassas, 2019. p. 3, tradução nossa).

Jan Kurek (2017) demonstra como o importante autor norueguês Lorenz Dietrichson também destaca a semelhança que pode ser observada entre as *stave churches* com sala central e capela-mor elevada e as basílicas românicas, chegando a considerar as *stave churches* como: "Uma tradução brilhante da Basílica Romana da pedra para a madeira"¹⁴⁰ (Dietrichson apud Kurek, 2017. p. 66, tradução nossa).

Ao observarmos o modo de construção tipicamente norueguês, podemos destacar 4 características estruturais fundamentais que se tornaram um padrão de construção presente em todos os tipos destacados de *stave churches*: 1) a existência de uma base de pedra como forma de evitar o desgaste da madeira em contato direto com o solo;¹⁴¹ 2) a presença de uma moldura quadrada inferior formada pela adição de vigas de madeira que se cruzam nos cantos, servindo como base para todo o edifício e, posteriormente, com as vigas seguindo para fora da moldura como uma forma aumentar a base de sustentação das estruturas; 3) pilares de madeira responsáveis por levantar e sustentar a sala central, dando forma e suporte às placas das paredes; 4) uma seção quadrada de vigas horizontais superiores, que fecham o esqueleto formado pelos

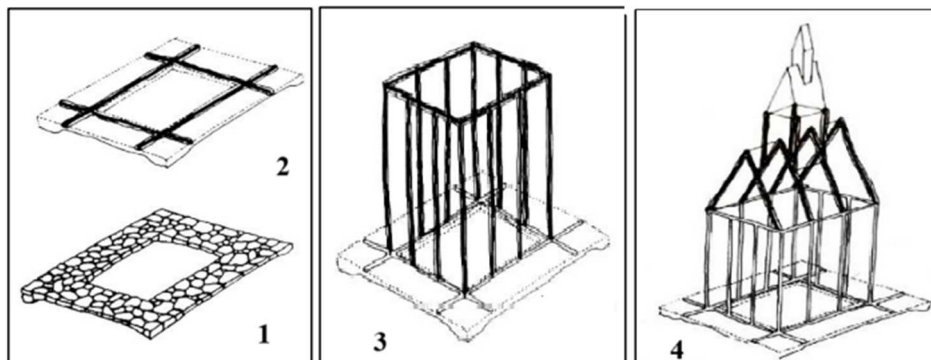
¹³⁹ Original: "During the 12th century, Christianity was slowly establishing in Norway affecting the traditional native art and culture by the increasing innovations this new European sacral art was bringing. 4 Even though there was this big pressure of Christianisation, stavkirker were capable of introducing new elements, such as the Romanesque Basilica form among others, but always maintaining the traditional essence of Norwegians wooden architecture".

¹⁴⁰ Original: "a brilliant translation of the Romanesque Basilica from stone to wood".

¹⁴¹ Devemos elucidar que a base de pedra não era vista nas primeiras estruturas, mas acabou por se tornar um padrão de construção observado também nas *stave churches* simples.

pilares e as placas das paredes e servirá de suporte para toda a estrutura do telhado, incluindo as torres dos sinos (Casassas, 2019).

Figura 29: Características estruturais fundamentais: 1) base de pedra; 2) moldura quadrada inferior; 3) pilares de madeira; 4) seção quadrada de vigas superiores.



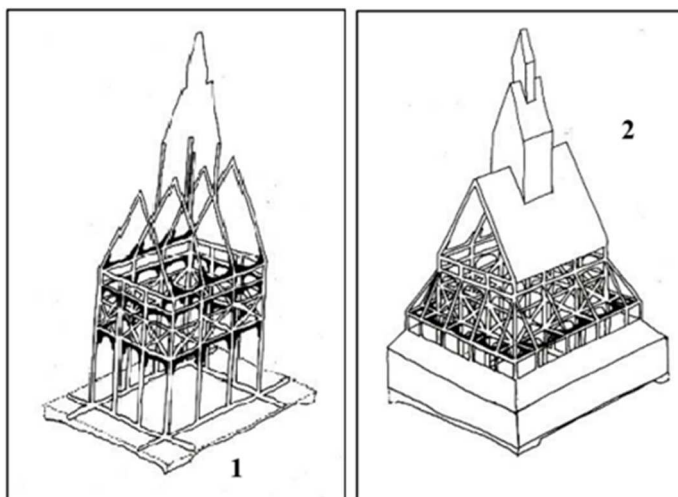
Fonte: CASASSAS, Claudia R. Clare. **The Norwegian stavkirke**. 2019. 47p. Dissertação. (Graduação em História da Arte) – Universidade de Girona, Girona, 2019. p. 13-14.

Entretanto, com a modificação observada em seu tamanho e forma devido a maior penetração do cristianismo e da arquitetura cristã no território norueguês vemos surgir nos edifícios elementos de sustentação adicionais, que serviram como reforço para a estrutura cúbica tradicionalmente observada nas *stave churches*, sendo eles: 1) os colchetes cruzados, conhecidos também como cruzes de Santo André, uma armação de chaves cruzadas que circundam e abraçam todo o esqueleto cúbico, dessa forma, fortificando toda a estrutura¹⁴²; 2) os arcos curvados entre os pilares de sustentação, que servem como reforço para seção superior da estrutura cúbica, assim arraigando força suficiente para apoiar as maiores partes dos edifícios; 3) adição de corredores com telhados inclinados fora do esqueleto central da estrutura como forma de suporte para as vigas internas; dessa forma, os corredores acabaram por se tornar uma parte interna da estrutura, mas são totalmente distinguíveis de sua sala central; 4) o claustro externo, responsável por proteger o interior da igreja da chuva e da neve devido ao seu telhado¹⁴³ (Casassas, 2019).

¹⁴² Devemos destacar que as cruzes de Santo André além de serem um elemento fulcral na sustentação das estruturas maiores acabaram também por se tornar um elemento decorativo dos edifícios.

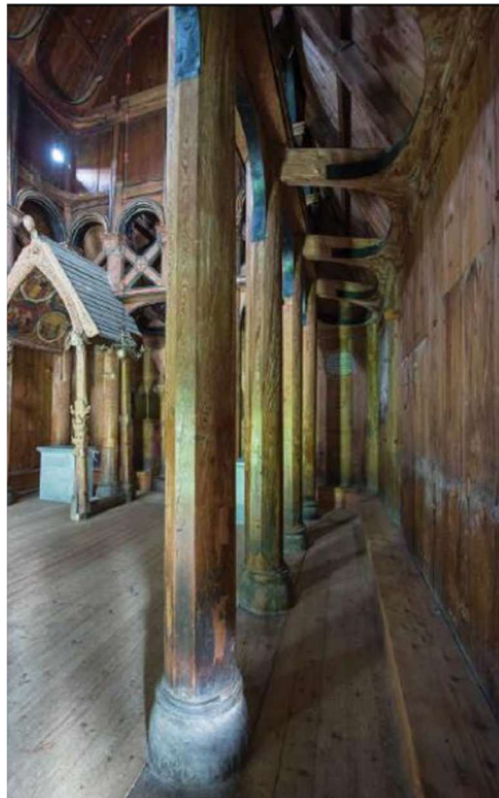
¹⁴³ A função exata do claustro não pode ser confirmada; entretanto, acredita-se que ele era utilizado para procissões e como uma forma de acesso aos excluídos da comunidade eclesíastica – excomungados, não batizados, "impuros" ou que sofriam de lepra – doença muito comum no período.

Figura 30: Elementos de sustentação adicionais: 1) colchetes cruzados; 2) restante das fortificações no esqueleto cúbico.



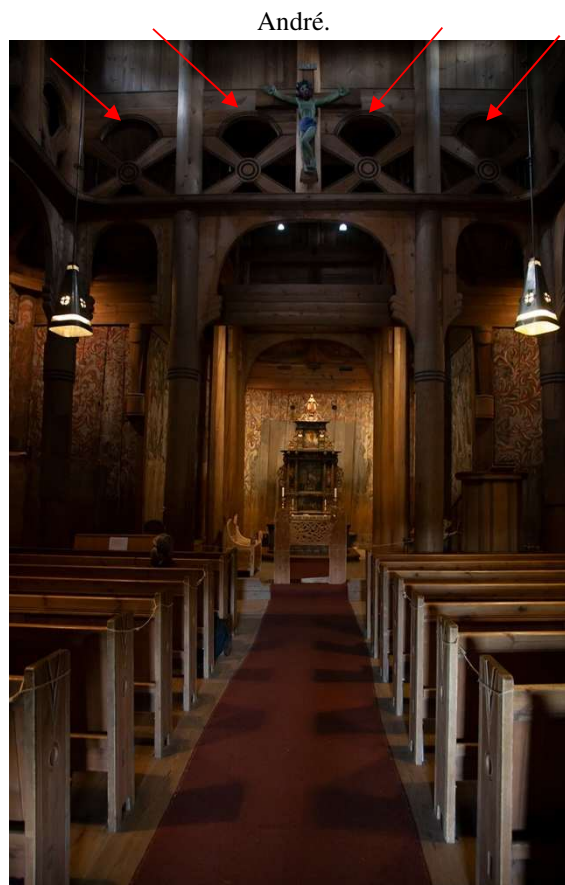
Fonte: CASASSAS, Claudia R. Clare. **The Norwegian stavkirke.** 2019. 47p. Dissertação. (Graduação em História da Arte) – Universidade de Girona, Girona, 2019. p.14.

Figura 31: Demonstração dos corredores e sua distinção com a sala central.



Fonte: CASASSAS, Claudia R. Clare. **The Norwegian stavkirke.** 2019. 47p. Dissertação. (Graduação em História da Arte) – Universidade de Girona, Girona, 2019. p.15.

Figura 32: Interior da *stave church* de Heddal com destaque para os colchetes cruzados – cruces de Santo



Fonte: Arquivo pessoal do colaborador internacional Peo, administrador do site: <https://www.runesnrains.com>.

Dessa forma podemos salientar que, a chegada do cristianismo, acompanhada da fusão entre o novo estilo arquitetônico trazido por ele e a manutenção das técnicas de construção tradicionalmente norueguesas, foi responsável pela criação de um espaço sagrado híbrido, que pode ser entendido como a representação material da hibridização social ocorrida em toda a sociedade norueguesa a partir da chegada da nova ideologia religiosa e de dominação.

Ademais, como citado anteriormente, a expansão da construção das igrejas esteve muito relacionada com a aristocracia, e foi utilizada como uma forma de adaptação do domínio anteriormente exercido por esses homens dentro de uma nova lógica de poder, que começava a ser traçada a partir da ideologia cristã e de sua relação de apoio mútuo com o rei; dessa forma, podemos salientar como a Igreja foi perspicaz na adaptação de símbolos pré-cristãos aos seus dogmas e ensinamentos, traduzindo parte da cosmovisão pré-cristã dentro de seus próprios ideais e de sua materialidade.

CAPÍTULO 4: SIMBOLISMOS NA MATERIALIDADE DAS IGREJAS

O mito de Sigurd na Noruega

Como grande exemplo do processo de adaptação de símbolos pré-cristãos feito pela ideologia católica, analisaremos aqui as interpretações da história do grande herói Sigurd O Matador de Dragão entalhadas nos portais preservados da antiga *stave church* de Hylestad, construída entre o final do século XII e começo do século XIII e posteriormente demolida no século XV¹⁴⁴; dessa forma, buscamos demonstrar como a utilização de grandes símbolos pré-cristãos dentro da ideologia católica levou à criação de espaços sagrados de memória híbridos, relacionados diretamente com as noções de continuação de poder e hibridização.

Devemos salientar que Sigurd, assim como diversos outros personagens e narrativas, estiveram fortemente presentes no imaginário e na tradição oral escandinava desde o período de migração, ganhando força ao longo de Era Viking e sendo Sigurd posteriormente representado em três grandes obras, o poema alemão Canção dos Nibelungos, a Saga dos Volsungos, e também na Edda Poética; Jesse Byock (1990) salienta como a história de Sigurd se tornou muito popular durante a Era Viking, que se concretizou como um momento de expansão da lenda:

A memória das migrações se tornou parte do patrimônio oral dos homens das tribos, à medida que poemas sobre heróis e seus feitos se espalhavam por todo o continente durante os séculos seguintes. No extremo norte lendas e canções sobre os borgonheses, hunos e godos, bem como histórias novas ou revisadas sobre famílias indígenas do Norte como os Volsungos, tornaram-se parte integrante da tradição cultural das sociedades escandinavas. As narrativas antigas não desapareceram com a Era Viking (800-1070), isto é, vários séculos após o término do período de migrações. Pelo contrário, durante esta nova era de movimento na Escandinávia os ciclos épicos do período de migração anterior parecem ter ganhado popularidade. À medida que os nórdicos partiam da Escandinávia Viking em busca de pilhagem, comércio e terras, eles carregavam consigo histórias de Sigurd e dos Volsungos¹⁴⁵ (Byock, 1990. p.2, tradução nossa).

Nesta pesquisa nos concentraremos em analisar a representação de Sigurd na saga dos Volsungos, através das relações do herói mítico com contextos épicos e mitológicos

¹⁴⁴ Após a demolição, partes da *stave church* de Hylestad foram preservadas e se encontram em exposição atualmente no Museu de História Cultural de Oslo.

¹⁴⁵ Original: "The memory of the migrations became part of the oral heritage of the tribesmen, as epic poems about heroes and their feats spread throughout the continent during succeeding centuries. In the far north legends and songs about Burgundians, Huns, and Goths, as well as new or revised stories about indigenous northern families such as the Volsungs, became an integral part of the cultural lore of Scandinavian societies. The old tales had not died out by the Viking Age (ca. 800-1070), that is, several centuries after the migration period had ended. On the contrary, during this new age of movement in Scandinavia the epic cycles of the earlier migration period seem to have gained in popularity. As Norsemen sailed out from Viking Scandinavia in search of plunder, trade, and land, they carried with them tales of Sigurd and the Volsungs."

perpassados pela obra; dessa forma, pretendemos salientar como este personagem e sua história foram ressignificados dentro da nova ideologia religiosa, de maneira a transformar uma narrativa muito forte na mentalidade do período pré-cristão em um agente catalizador do processo de cristianização e da tentativa de fixação da nova identidade que estava se criando a partir da mudança religiosa, buscando refletir como a expressão material desta importante figuração nos portais da *stave church* de Hylestad deve ser vista como uma forte aliada no contexto de transformação da mentalidade do período.

A saga dos Volsungos consiste em uma saga islandesa lendária em prosa, escrita em algum momento entre os anos de 1200 e 1270, baseada em antigos versos nórdicos tradicionais denominados de Poesia Éddica, uma forma de poesia mítica ou heroica que se desenvolveu anteriormente ao ano 1000, advinda do folclore oral comum presente na antiga cultura escandinava. Na saga podemos observar diversos acontecimentos que criam um amalgama entre as esferas mítica e secular de existência, retratados a partir da relação da família Volsung com o mundo mitológico, ao mesmo tempo em que vemos que suas ações são localizadas em um contexto social de um determinado período:

A saga dos Volsungos relata conhecimento rúnico, ciúmes principescos, traições, amor não correspondido, a vingança de uma rainha bárbara, esquemas ambiciosos de Atila, o Huno, e os feitos míticos do matador de dragão, Sigurd, o Volsungo. Descreve eventos das antigas guerras entre os reis dos borgonheses, hunos e godos, tratando algumas das mesmas lendas do poema épico do alto alemão médio, *Canção dos Nibelungos*¹⁴⁶ (Byock, 1990. p. 1, tradução nossa).

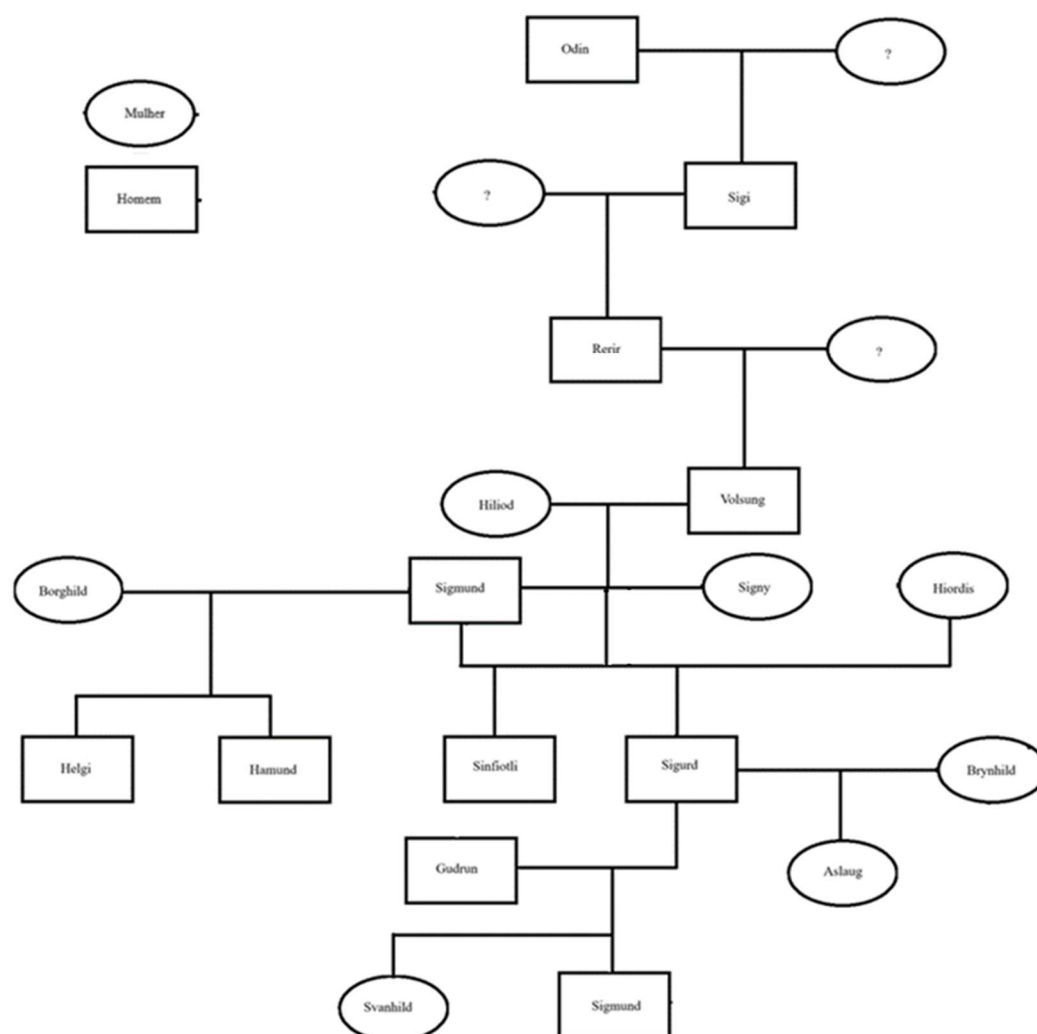
A saga dos Volsungos se divide em duas partes distintas. A primeira parte, terminando com a chegada de Sigurd entre os borgonheses, é estudada com temas míticos, embora o seu significado religioso e sua coerência são muitas vezes perdidos. Os personagens nesta seção incluem muitos seres sobrenaturais: deuses, gigantes, uma valquíria, um anão e um dragão. É difícil discernir precedentes históricos até mesmo para personagens humanos nesta seção. Em contrapartida, a segunda parte da saga se passa em um mundo humano com problemas sociais reconhecíveis. Quase todos os personagens desta seção podem ser identificados como figuras históricas¹⁴⁷ (Byock, 1990. p. 8, tradução nossa).

¹⁴⁶ Original: "The Saga of the Volsungs recounts runic knowledge, princely jealousies, betrayals, unrequited love, the vengeance of a barbarian queen, greedy schemes of Attila the Hun, and the mythic deeds of the dragon slayer, Sigurd the Volsung. It describes events from the ancient wars among the kings of the Burgundians, Huns, and Goths, treating some of the same legends as the Middle High German epic poem, the *Nibelungenlied*".

¹⁴⁷ Original: "The Saga of the Volsungs falls into two distinct parts. The first part, ending with Sigurd's arrival among the Burgundians, is studded with mythic motifs, although their religious meaning and their coherence are often lost. Characters in this section include many supernatural beings: gods, giants, a valkyrie, a dwarf, and a dragon. It is difficult to discern historical precedents even for the human characters in this section. By contrast, the second part of the saga takes place in a human world with recognizable social problems. Nearly all the characters in this section may be identified with historical figures".

Inicialmente a Saga dos Volsungos apresenta a origem da família Volsung, demonstrando sua relação com a sacralidade através da figura direta do deus Odin; desde o início da saga podemos observar como a narrativa foi responsável por criar muitas interseções entre o mundo divino e mundo humano na mentalidade do período, levando em consideração que, assim como os Volsungos se utilizaram da relação com Odin para criar uma conexão específica e direta com a sacralidade, na busca por uma forma de afirmação de seu poder e prestígios, a figura do grande herói Volsung, Sigurd, foi utilizada pelos reis da Era Viking como uma das estratégias religiosas para governo elucidadas por Olof Sundqvist (2016) e exploradas anteriormente nesta pesquisa; dessa forma, o personagem e sua história são responsáveis por produzir uma gama de conexões que extrapolam sua própria existência mitológica, criando uma confluência direta com a realidade (Byock, 1990; Silva, 2016; Sundqvist, 2016).

Na saga podemos observar que Odin é relacionado de forma direta com a família Volsung, na medida que, sua árvore genealógica possui uma descendência relacionada diretamente com o deus, à medida que Sigi – trisavô de Sigurd – é apresentado como filho direto de Odin, dessa forma, sendo o deus tetravô do herói Sigurd. As intervenções de Odin na família Volsung são vistas como uma forma de garantir o nascimento de Sigurd, que seria destinado a ser o herói matador da fera Fafnir; Odin é o responsável por enviar, através de uma donzela disfarçada de corvo, uma maçã da fertilidade ao bisavô estéril de Sigurd, rei Rerir, levando assim ao nascimento milagroso do rei Volsung, que posteriormente será o responsável por fortalecer os laços com Odin através do casamento entre ele e a donzela carregadora do presente anteriormente enviado pelo deus ao rei Rerir, casamento esse que gerará os pais incestuosos de nosso herói, Sigmund e Signy (Byock, 1990; Silva, 2016).

Figura 33: Arvore genealógica da família Volsung.

Fonte: SILVA, Tiago de Oliveira Veloso. **Saga dos Volsungos:** Uma análise de feitiçaria, fertilidade e simbolismo do lobo. 2016. 22p. Monografia (Licenciatura/Bacharelado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

A partir deste primeiro momento, vemos a saga dos Volsungos se desdobrar em diversos contextos, explorando a vida e os feitos memoráveis de seus membros; contudo, nesta pesquisa nos concentraremos especificamente na seção da obra que trata da grande aventura vivida pelo herói Sigurd – capítulos 13 a 33 –, com destaque para seu triunfo sobre a besta Fafnir, que se consagrou como o momento central da obra no imaginário do período em destaque.

Sigurd é representado na saga como um herói odínico, sendo possível de se observar a exaltação do personagem desde o momento de seu nascimento:

Todos dizem uma coisa sobre ele: que ninguém era páreo para ele em conduta e tamanho... E quando todos os mais renomados homens e reis nas sagas antigas são nomeados, Sigurd deve ser considerado o principal em força e realização, em zelo e valor. Destas qualidades ele possuía mais do que qualquer outro homem no mundo setentrional¹⁴⁸ (*Volsunga saga*, 13. p. 55-56, tradução nossa).

Dessa forma, Sigurd é visto como um homem modelo, encarnando antigos ideais de nobreza, virtude e fidelidade, muito valorizados no período; assim, refletindo conotações e ideais relacionados com atributos da típica figura do herói de cavalaria medieval:

A excelência de seu comportamento e do seu físico (homem sábio a ponto de saber coisas ainda não ocorridas, conhecedor da linguagem dos pássaros, eloquente orador, ajudava a todos e repartia sua riqueza com amigos; além de sua beleza que se mostrava na harmonia de seu corpo e sua enorme força, seus olhos eram penetrantes e não havia ninguém que manejasse sua espada tão bem quanto ele). São comuns aos heróis a coragem, a força, a inteligência e sua demonstração de habilidade acima da média. Todos são viris e capazes de proezas e feitos inacreditáveis. Além de uma excelência e superioridade em relação aos outros mortais, o que os predispõe a gestas gloriosas, os heróis possuem uma ascendência divina (Amorim, 2015. p.462).

A figura de Sigurd e a narrativa por trás deste personagem aqui analisada podem ser facilmente enquadradas no conceito universalista de herói elucidado por Joseph Campbell, no qual a aventura do herói é dividida em três fases distintas:

A) Partida (o chamado da aventura: é o evento que mudará a vida do herói; o auxílio sobrenatural: é comum nesta fase a presença de figuras-mestras, que dão ao herói segurança e conselhos para atingir sua meta; a passagem pelo primeiro limiar: a figura do guardião do limiar, comum nas narrativas míticas, tem a função de guardar o portal que separa o herói da experiência); B) Iniciação (é nessa fase que o herói enfrentará as provas); C) Retorno (Campbell apud Amorim, 2015. p.462-463).

O chamado para a aventura de Sigurd é feito por Regin – considerado pai adotivo de Sigurd –, que convence o herói de que ele possui pouca riqueza, dizendo saber um local onde há grande fortuna para ser obtida; posteriormente Regin conta a Sigurd que a riqueza era guardada por seu irmão Fafnir, uma grande serpente-dragão já conhecida pelo herói e com fama de que nenhum homem jamais ousara desafiar-la devido ao seu tamanho e ferocidade; Regin então comove Sigurd contando-o a história de que seu irmão havia roubado a riqueza que fora

¹⁴⁸ Original: " All say one thing about him: that none was his match in conduct and size... And when all the most renowned men and kings in the ancient sagas are named, Sigurd must be counted the foremost in strength and accomplishments, in zeal and valor. Of these qualities he possessed more than any other man in the northern world".

dada a seu pai pelos deuses e a escondido na floresta, tomando a forma de uma serpente-dragão para melhor protegê-la e, então, convence o herói a recuperá-la, se encarregando de forjar a espada a ser utilizada por Sigurd para tal feito:

Você tem muita pouca riqueza. Me irrita que você corra por aí como um mensageiro. Mas posso lhe dizer onde há grande riqueza para ser obtida... Sigurd perguntou onde poderia estar esta riqueza e quem a vigiava... Seu nome é Fafnir, e está deitado perto daqui, em um lugar chamado Gnitaeath. Quando você chegar lá, dirá que nunca viu em um lugar só tantas riquezas em ouro. E você não precisará de mais, mesmo que se torne o mais antigo e famoso dos reis¹⁴⁹ (*Volsunga saga*, 13. p. 56-57, tradução nossa).

Ao destacarmos o auxílio sobrenatural de que Sigurd dispõe, podemos salientar a figura de Regin, agindo como uma figura-mestra ao incentivar Sigurd em sua aventura, sendo responsável por aconselhar e ajudar o herói na forja da espada que seria usada por ela para matar o monstro. Contudo, também devemos destacar a ajuda sobrenatural provinda diretamente do mundo mítico, que pode ser destacada através de interferências do deus Odin na vida de Sigurd mesmo antes do herói ser chamado para a aventura por Regin, como observado no primeiro contato direto entre Sigurd e o deus, no qual Odin aparece mundanamente disfarçado de um velho barbudo e ajuda Sigurd a escolher um cavalo para ele; com a ajuda de Odin, Sigurd escolhe o mais belo e forte dos cavalos, nomeando-o de Grani e é informado pelo deus de que aquele animal era descendente de Sleipnir, o cavalo de 8 patas de Odin, e então o deus disfarçado desaparece:

No dia seguinte Sigurd foi para a floresta e encontrou um velho de longa barba. O homem era desconhecido para Sigurd. Ele pergunta aonde Sigurd estava indo. Sigurd responde: "Eu estou indo escolher um cavalo. Aconselhe-me sobre isso" O homem respondeu: "Vamos leva-los ao rio chamado Busiltjorn". Eles levaram os cavalos para o rio profundo e todos nadaram até a costa exceto um; Sigurd pegou este. Era de cor cinza, jovem, muito grande e bonito. Ninguém jamais havia montado neste corcel. O homem barbudo disse: "Este cavalo é descendente de Sleipnir. Ele deve ser criado com cuidado, porque se tornará melhor do que qualquer outro cavalo". O homem desapareceu então. Sigurd nomeou o cavalo de Grani, e ele foi o melhor cavalo que já existiu. Foi Odin quem Sigurd havia conhecido¹⁵⁰ (*Volsunga saga*, 13. p. 56, tradução nossa).

¹⁴⁹ Original: "You have too little wealth. It vexes me that you run around like a messenger boy. But I can tell you where there is great wealth to be had... Sigurd asked where this wealth might be and who was watching over it... He is named Fafnir, and he is lying a short way from here at a place called Gnitaeath. When you get there, you will say that never have you seen in one place more riches in gold. And you will not need more, even if you become the oldest and most famous of kings".

¹⁵⁰ Original: "The next day Sigurd went to the forest and met an old man with a long beard. The man was unknown to Sigurd. He asked where Sigurd was going. Sigurd answered: "I am going to choose a horse. Advise me in this." The man responded: "Let us go and drive them to the river called Busiltjorn." They drove the horses out into the deep river and all swam ashore but one; Sigurd took this one. It was gray in color, young in age, very large and handsome. No one had ever mounted this steed. The bearded man said: "This horse is descended from Sleipnir. He must be raised carefully, because he will become better than any other horse." The man disappeared

Adiante, podemos observar outra manifestação direta do deus Odin no mundo profano, agora durante a aventura de Sigurd, surgindo novamente como um velho barbudo e auxiliando o herói com seu plano para matar a serpente-dragão Fafnir:

Sigurd cavou uma vala. E enquanto ele estava trabalhando nisso, um velho com barba longa veio até ele e perguntou o que ele estava fazendo. Sigurd disse a ele. Então o velho respondeu: "Isso é imprudente. Cave várias valas para o sangue escorrer; então você senta em uma delas e ataca o coração do verme." Então este homem desapareceu. E Sigurd cavou as valas da maneira descrita para ele¹⁵¹ (*Volsunga saga*, 18. p. 63, tradução nossa).

Outro ponto que pode ser destacado como uma ajuda sobrenatural proveniente diretamente do mundo mítico seria a espada Gram, a ser usada por Sigurd para matar a fera, que fora anteriormente entregue a seu pai, Sigmund, por Odin; posteriormente, Sigmund tem a espada quebrada em 2 pedaços pelo próprio Odin, ao enfrenta-lo em uma batalha que causará sua morte, e pede para sua esposa Hjördís guardá-la para seu filho Sigurd, ainda em gestação por ela, para que Sigurd possa alcançar grandes feitos com tal arma. Esta então seria a espada reforjada por Regin e entregue a Sigurd para a realização do grande feito do herói e que viria a se tornar uma das grandes representações da saga na materialidade (Byock, 1990).

Ao tratarmos da passagem pelo primeiro limiar, podemos claramente salientar que a serpente-dragão Fafnir assume a figura do guardião do limiar, exercendo a função de guardar a entrada da caverna que separaria o herói da experiência e prestígio a serem conquistado com a aventura (Byock, 1990; Campbell apud Langer, 2015).

Adiante na narrativa da aventura podemos observar o segundo ponto elucidado por James Campbell (Campbell apud Langer, 2015) em seu conceito universalista do herói, a iniciação; na medida que, Sigurd toma posse da espada Gram iniciam-se suas provas, primeiramente buscando vingar-se dos filhos de Hunding pela morte de sua família, fato este que Sigurd consegue concretizar demonstrando sua glória em batalha, liderança e habilidade ao empunhar a espada Gram. Posteriormente vemos Sigurd encarar a maior de suas provas, a luta

then. Sigurd called the horse Grani, and he was the best horse there ever was. It was Odin whom Sigurd had met".

¹⁵¹ Original: "Sigurd dug a ditch. And while he was working on it, an old man with a long beard⁵⁸ came to him and asked what he was doing. Sigurd told him. Then the old man responded: "That is ill-advised. Dig several ditches for the blood to run into; then you sit in one of them and thrust at the heart of the worm." Then this man disappeared. And Sigurd dug the ditches in the manner described to him".

contra a serpente dragão Fafnir, na qual o herói novamente recebe ajuda sobrenatural do deus Odin, que o aconselha sobre como seria a melhor forma de derrotar a besta (BYOCK, 1990).

A última fase do conceito universalista de herói que pode ser enquadrada na aventura de Sigurd, o retorno, pode ser marcada por dois momentos; após matar Fafnir e levar todo seu tesouro em seu cavalo Grani, Sigurd deixa a caverna da serpente-dragão e se dirige ao encontro da valquíria Brynhild, onde novamente recebe ajuda sobrenatural, agora da guerreira, que o aconselha sabiamente, terminando com a proposta de casamento entre os dois personagens. A segunda parte do retorno é marcada por um momento de exaltação do herói de seu triunfo perante a grande besta, estampado através da figura de um dragão em seus equipamentos e armas adornados em ouro, para que todos que o vissem não tivessem nenhuma dúvida de que se tratava do grande Sigurd Matador de Dragão:

Ele usava uma cota de malha dourada e todas suas armas eram ornamentadas em ouro. Desta forma o dragão estava ilustrado em todos seus brasões, de modo que quando ele fosse visto, todos os que tinham ouvido a história o reconheceriam como aquele que matou o grande dragão chamado de Fafnir pelos Vaerings. Todas as armas de Sigurd eram ornamentadas com ouro e eram marrons em cor pois ele superava em muito os outros homens em cortesia, em comportamento nobre, e na maioria das outras coisas. Quando todos os campeões mais poderosos e os chefes mais famosos forem contados, ele será sempre considerado o primeiro. Seu nome é conhecido em todas as línguas ao norte do Oceano Grego, e assim deve permanecer enquanto o mundo durar ¹⁵² (*Volsunga saga*, 23. p. 72, tradução nossa).

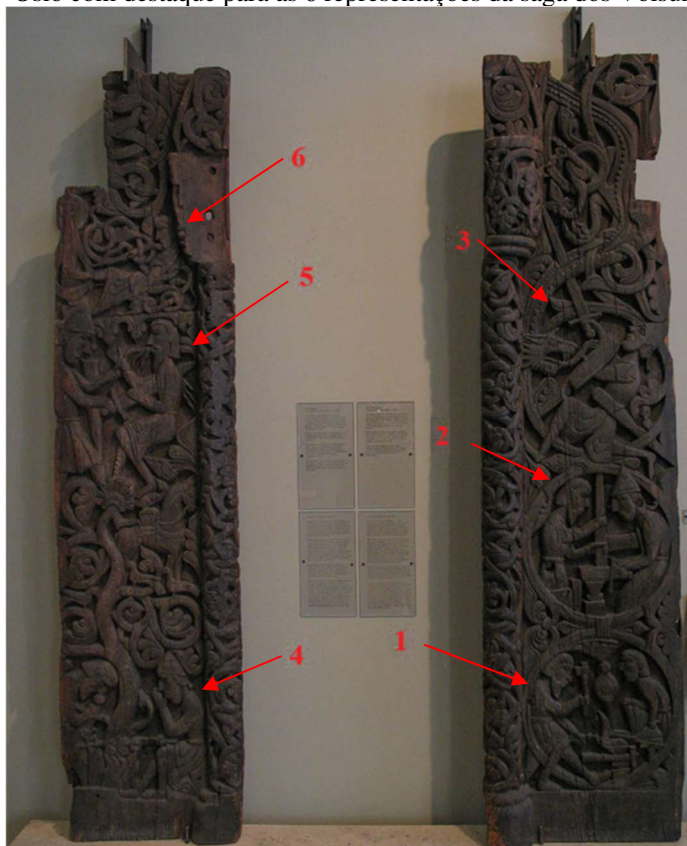
Após a elucidação da aventura do herói Sigurd, partiremos agora para a análise iconográfica das representações da lenda na *stave church* de Hylestad. John Harvey (2011) propõe um estudo da cultura visual em 3 níveis de análise: 1) descritivo, composto pela experiência imediata do olhar, definindo os principais elementos temáticos da imagem e os secundários, tendo a imagem neste nível uma função ilustrativa, constituindo-se esta etapa de uma análise sincrônica; 2) seriação, elucidado através da comparação da peça analisada com outras imagens de período e temática comuns, buscando refletir sobre simbolismos, estilos e possíveis conexões culturais da imagem, constituindo-se esta etapa também de uma análise sincrônica; 3) comparativo, identificação da imagem a uma tradição iconográfica anterior e/ou posterior à obra examinada, na qual são estabelecidos contextos sociais, culturais e estéticos.

¹⁵² Original: "He wore a mail coat of gold and all his weapons were ornamented with gold. In this way the dragon was illustrated on all his arms, so that when he was seen, all who had heard the story would recognize him as the one who had killed the great dragon called Fafnir by the Vaerings. All Sigurd's weapons were ornamented with gold and were brown in color since he far surpassed other men in courtesy, in noble bearing, and in most other things. When all the mightiest champions and the most famous chieftains are reckoned, he will always be counted the foremost. His name is known in all tongues north of the Greek Ocean, and so it must remain while the world endures".

Neste momento são contextualizados historicamente os estereótipos visuais, dessa forma, colaborando para a formação de um pensamento mais reflexivo e social de determinado tema, constituindo-se esta etapa de uma análise diacrônica (Harvey, 2011).

Ao analisarmos os portais da *stave church* de Hylestad através dos níveis de apreensão da imagem conforme Harvey (2001) podemos observar a presença de 6 imagens que remontam momentos da antiga Saga dos Volsungos e serão melhor analisadas e contextualizadas a seguir.

Figura 34: Portais da *stave church* de Hylestad atualmente preservados no Museu de História Cultural de Oslo com destaque para as 6 representações da saga dos Volsungos.



Fonte: Arquivo pessoal do colaborador internacional Peo, administrador do site: <https://www.runesnrains.com>.

A primeira imagem a ser analisada consiste na representação de um momento inicial da aventura, no qual, após convencer Sigurd de matar a serpente dragão Fafnir, Regin e o herói encontram-se na forja tentando fabricar a espada que será capaz de derrotar a besta:

Sigurd disse: "Faça uma espada agora com sua habilidade que seja igual nunca antes feita. Faça isso e eu poderei realizar grandes feitos se a coragem ajudar, e se você quiser que eu mate este dragão" Regin disse: "Com confiança eu conseguirei e você

será capaz de matar Fafnir com esta espada"¹⁵³ (*Volsunga saga*, 15. p.59, tradução nossa).

Na imagem pode ser observado dois homens trabalhando na forja, sendo Regin o homem caracterizado à esquerda, possuindo uma barba longa portando ferramentas de trabalho, enquanto Sigurd é retratado à direita da imagem auxiliando Regin na forja. É interessante destacar a adaptação feita da imagem literária e imaginativa para a sua forma tangível e visual, considerando-se que, na Saga dos Volsungos, em todas as tentativas de forjar a espada do herói, Regin é encarregado de tal ação sozinho: "Regin agora fez uma espada... Regin fez uma segunda espada e a trouxe para Sigurd." (*Volsunga saga*, 15. p. 59, tradução nossa).

Figura 35: Sigurd auxiliando Regin na forja.



Fonte: SMITH. A. G. *Viking Designs*. New York: Dover Publications, 1998. p. 41.

A segunda imagem do conjunto a ser analisada se consiste de Sigurd e Regin ainda na forja; podemos observar que agora Sigurd já se encontra paramentado, devido à presença de elmo, e que neste momento o herói entrega para Regin os fragmentos da espada Gram para ser reforjada pelo ferreiro. Novamente podemos observar que a tradição visual apresenta diferenças com a tradição literária, na medida que, mesmo no momento em que Regin está tentando reforjar a espada Gram, esta tarefa é feita sem a ajuda do herói:

Sigurd se encontrou agora com Regin e disse a ele para fazer uma espada digna desses fragmentos. Regin ficou bravo e foi para a sua forja com os pedaços da espada. Ele achou Sigurd exigente sobre os metais. Agora Regin fez uma espada. E quando ele trouxe para fora da forja, parecia aos aprendizes como se as chamas estivessem

¹⁵³ Original: "Sigurd said: "Make a sword now with your skill so that its equal has never been made. Do this and I will be able to work great deeds if courage helps, and if you want me to kill this dragon." Regin said: "With confidence I shall make it and you will be able to kill Fafnir with this sword".

saltando de suas bordas. Ele disse a Sigurd para pegar a espada e disse que ele não seria um ferreiro se esta quebrasse¹⁵⁴ (*Volsunga saga*, 15. p. 60, tradução nossa).

Figura 36: Regin e Sigurd na forja com os fragmentos da espada Gram.



Fonte: SMITH. A. G. *Viking Designs*. New York: Dover Publications, 1998. p. 41.

Dando continuidade, a próxima imagem do conjunto a ser referenciada se trata de Sigurd derrotando a serpente-dragão Fafnir, mais especificamente o momento em que o herói desfere o golpe na besta, que se encontra olhando para ele; na imagem podemos observar o herói com todos seus paramentos, contando com a espada Gram e sua bainha, escudo, capacete e túnica. Devemos salientar que aqui, diferentemente das duas imagens anteriores, podemos observar uma aproximação da representação artística com saga, na qual a morte da besta é ocasionada por Sigurd sozinho, enquanto Regin se esconde com medo do encontro com a fera, assim como retratado pela interpretação nos portais: "Agora Sigurd cavalgou para a charneca e Regin fugiu com medo¹⁵⁵ (*Volsunga saga*, 18. p. 63, tradução nossa).

¹⁵⁴ Original: "Sigurd met now with Regin and told him to make a sword worthy of these fragments. Regin became angry and went to his forge with the pieces of the sword. He thought Sigurd demanding about the metalwork. Now Regin made a sword. And when he brought it out of the forge, it seemed to the apprentices as if flames were leaping from its edges. He told Sigurd to take the sword and said he was no swordsmith if this one broke".

¹⁵⁵ Original: " Now Sigurd rode onto the heath, and Regin ran off in fear".

Figura 37: Sigurd desferindo o golpe com a espada Gram na serpente-dragão Fafnir.



Fonte: SMITH. A. G. **Viking Designs**. New York: Dover Publications, 1998. p. 41.

A quarta imagem presente nos portais da *stave church* de Hylestad faz referência ao momento em que Regin pede a Sigurd para assar e dar para ele comer o coração da serpente dragão Fafnir: "Então Sigurd cortou o coração da serpente com a espada chamada Ridill. Regin bebeu o sangue de Fafnir e disse: "Conceda-me um pedido, uma bagatela para você. Vá ao fogo com o coração, asse-o, e dê-me para comer" Sigurd foi e assou o coração de Fafnir em um espeto"¹⁵⁶ (*Volsunga saga*, 19. p. 65, tradução nossa).

Na interpretação dos portais podemos observar Regin à esquerda esperando para que o coração termine de assar e Sigurd à direita assando o órgão da serpente; devemos salientar que a imagem retrata o momento específico em que Sigurd leva o dedo à boca para experimentar se o coração já estava assado, dessa forma, entrando em contato com o sangue da besta e ganhando a habilidade de escutar os pássaros, que será o que salvará o herói da traição arquitetada por Regin:

E quando o suco espumou para fora ele testou com o seu dedo para ver se já estava pronto. Ele enfiou seu dedo em sua boca. E quando o sangue do coração da serpente tocou sua língua, ele conseguia entender a fala dos pássaros. Ele ouviu os pica-paus cantando no mato perto dele¹⁵⁷ (*Volsunga saga*, 19. p. 65-66, tradução nossa).

¹⁵⁶ Original: "Then Sigurd cut the heart out of the serpent with the sword called Ridill. Regin drank Fafnir's blood and said: "Grant me one request, a trifle for you. Go to the fire with the heart, roast it, and give it to me to eat." Sigurd went and roasted Fafnir's heart on a spit".

¹⁵⁷ Original: "And when the juice foamed out he tested it with his finger to see whether it was done. He stuck his finger in his mouth. And when the blood from the serpent's heart touched his tongue, he could understand the speech of birds. He heard the nuthatches chirping in the brush near him".

Figura 38: Sigurd assando o coração da serpente-dragão Fafnir e levando o dedo à boca.



Fonte: SMITH. A. G. *Viking Designs*. New York: Dover Publications, 1998. p. 41.

Devemos salientar que na transição entre a quarta e a quinta representações existem 2 elementos secundários que agregam sentido à obra; podemos observar primeiramente a presença dos pássaros responsáveis por contar a Sigurd da traição de Regin após ele entra em contato com o sangue de Fafnir e logo acima podemos observar a presença do cavalo de Sigurd, Grani (Byock, 1990).

A quinta representação consiste no ato de Sigurd matar seu mentor Regin após descobrir através dos pássaros que ele planejava matar o herói e fugir com todo o outro conquistado de Fafnir: "Então Sigurd disse: "Não será meu destino que Regin seja minha morte. Em vez disso, os dois irmãos devem seguir o mesmo caminho. Ele agora desembainhou a espada Gram e cortou a cabeça de Regin." (*Volsunga saga*, 20. p. 66, tradução nossa). Aqui podemos salientar outra alteração da tradição oral da narrativa, na medida que, na obra Sigurd é responsável por arrancar a cabeça de Regin; enquanto na passagem do imaginário para a materialidade dos portais da *syave church* de Hylestad, vemos que Sigurd enfia sua espada no peito de Regin, que permanece com a cabeça a todo momento (Byock, 1990).

Figura 39: Sigurd mata Regin após descobrir sobre sua traição.



Fonte: SMITH. A. G. *Viking Designs*. New York: Dover Publications, 1998. p. 41.

A última interpretação da Saga dos Volsungos presente nos portais da *stave church* de Hylestad se relaciona com um acontecimento localizado na obra alguns capítulos depois do fim da aventura de Sigurd - mais especificamente capítulo 39 – e retrata o cunhado de Sigurd, Gunnar, no poço com as serpentes tocando harpa com seus pés:

Rei Gunnar foi então colocado em um poço de cobras com muitas serpentes, e suas mão foram amarradas rapidamente. Gudrun enviou-lhe uma harpa e ele mostrou sua habilidade tocando habilmente as cordas com os dedos dos pés. Ele tocava tão bem que poucos acharam já ter ouvido tal dedilhado, mesmo com as mãos. E ele continuou tocando habilmente até que todas as serpentes adormeceram, exceto por grande e horrível víbora que rastejou até ele e se enterrou com a cabeça até atingir seu coração. E lá, com muito valor, Gunnar perdeu sua vida¹⁵⁸ (*Volsunga saga*, 39. p. 103, tradução nossa).

Figura 40: Gunnar no poço com as serpentes tocando harpa com os pés.



Fonte: SMITH. A. G. *Viking Designs*. New York: Dover Publications, 1998. p. 41.

¹⁵⁸ Original: "King Gunnar was then placed in a snake pit with many serpents, and his hands were bound fast. Gudrun sent him a harp and he showed his skill by artfully plucking the strings with his toes. He played so exceedingly well that few thought they had heard such strumming even with the hands. And he continued playing skillfully until all the serpents had fallen asleep, except for one large and hideous adder which crawled up to him and burrowed with its head until it struck his heart. And there, with much valor, Gunnar lost his life".

Após essa elucidação das características descritivas temáticas e secundárias do conjunto de imagens formador de nossa fonte, passaremos agora para o segundo nível de análise proposto por John Harvey (2011), buscando a comparação da peça analisada com outras imagens e temáticas do período. Como salientado anteriormente, a grande narrativa por trás do herói Sigurd se constituiu como um lugar comum na mentalidade escandinava do período, dessa forma, apresentando traços marcantes também em sua materialidade, como representações em diversas estelas funerárias pré-cristãs, pedras rúnicas, cruzes de pedra cristãs, fontes batismais e nos portais das *stave churches*:

A maioria das gravuras existentes da lenda de Sigurd aparecem em artefatos cristãos, como cruzes de pedra, fontes batismais, portais de *stave churches*, e pedras rúnicas cristãs. As primeiras gravuras que retratam claramente cenas da lenda de Sigurd foram encontradas nos séculos X e XI na Ilha de Man... Mais ao leste, na Suécia, uma série de representações claras da história de Sigurd incluem a famosa pedra rúnica de Ramsund mostrando Sigurd matando o dragão por baixo¹⁵⁹ (Byock, 1990. P.7, tradução nossa).

Ao analisarmos imagens e interpretações que tradicionalmente são relacionadas com o mito de Sigurd, podemos salientar o surgimento de uma padronização estilística, na qual, a figura de Sigurd é retratada matando a besta Fafnir; dessa forma, a imagem do herói odinico é representada pelo do triunfo do homem sobre a besta. Esta relação imagética entre os dois personagens é melhor salientada por Łukasz Neubauer (2019), que demonstra como a imagem de Sigurd e a de Fafnir devem ser vistas quase que inseparáveis, a medida a própria existência dos personagens encontra-se intimamente relacionada:

Quando se tratando do primeiro personagem, é fundamental lembrar que o intrépido filho de Sigmund é mencionado de forma bastante consistente – na poesia e na prosa bem como em todos os tipos de representações visuais (ou seja pedras rúnicas, portais das igrejas, etc.) – como um matador de dragão triunfante ou “*Fáfnisbani*” (a ruína de Fafnir) ... Em outras palavras, Sigurd, assim como um grande número de lendários heróis indo-europeus (e outros), nunca teria sido elevado em seu status heroico se não fosse pela ameaça distante mas iminente de Fafnir e, analogicamente, o dragão não teria automaticamente se desenvolvido na representação quase icônica de todo o mal no mundo germânico, se não tivesse sido confrontado pelo filho de Sigmund. A interação entre eles pode, portanto, ser descrita como bidirecional, ou seja, envolvendo dois agentes inseparáveis cuja reputação não é de alguma forma apenas

¹⁵⁹ Original: "Most extant carvings of the Sigurd legend appear on Christian artifacts such as stone crosses, baptismal fonts, stave church portals, and Christian rune stones. The earliest carvings that clearly portray scenes from the Sigurd legend are found on tenth- and eleventh-century stone crosses from the Isle of Man... Farther to the east, in Sweden, a number of clear representations of the Sigurd story include the famous rune stone from Ramsund showing Sigurd slaying the dragon from underneath".

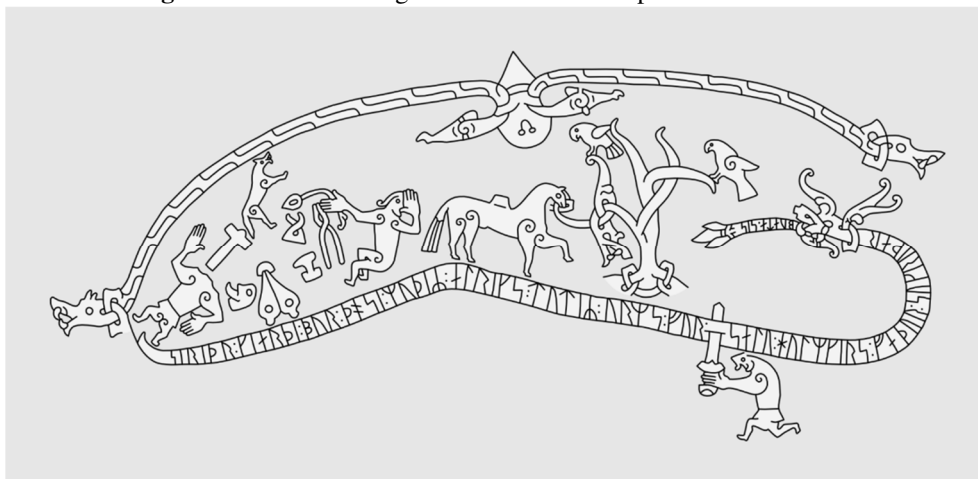
pré-condicionada, mas também, mais ou menos proporcionalmente, parece afetar a importância um do outro¹⁶⁰ (Neubauer, 2019. p. 159-160, tradução nossa).

Figura 41: Pedra rúnica Sö 101 localizada em Mora, Suécia.



Fonte: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ramsundritzung.jpg> Acessado em: 22/07/2024.

Figura 42: Detalhe das gravuras existentes na pedra rúnica Sö 101.



Fonte: <https://jonaslaumarkussen.com/illustration/the-ramsund-carving-so-101/>. Acessado em: 22/07/2024.

¹⁶⁰ Original: "When it comes to the former character, it is essential to remember that the intrepid son of Sigmund is quite consistently referred to — in poetry and prose as well as in all sorts of visual depictions (i.e. rune stones, church portals etc.) — as a triumphant dragon- slayer or “Fáfnisbani” (Fáfnir’s bane) ... In other words, Sigurd, much as a great number of legendary Indo- European (and other) heroes, would never have been elevated in his heroic status if it had not been for the distant but imminent threat of Fáfnir and, analogically, the dragon would not have automatically developed into the almost iconic representation of all evil in the early Germanic world, if he had not been ultimately confronted by the son of Sigmund. Their interaction may therefore be described as being bidirectional, i.e. involving two inseparable agents whose reputation is not only in some way preconditioned, but also, more or less proportionately, appears to affect the importance of one another”.

Figura 43: Pedra rúnica U1145 localizada em Stora Ramsjö, Suécia.



Fonte: <https://www.runesnruins.com/runes/index.htm>. Acessado em: 22/07/2024.

Figura 44: Pedra rúnica Sö 327 localizada em Göksten, Suécia.



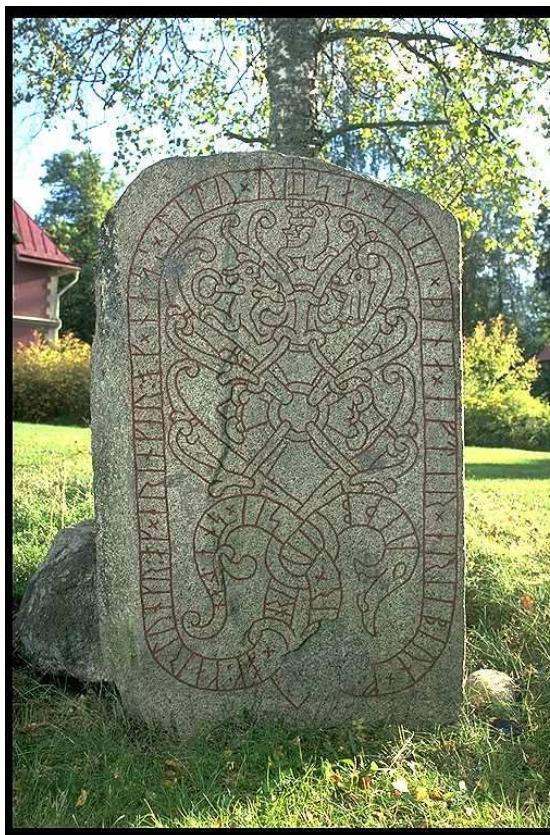
Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sö_327,_Gök.JPG. Acessado em: 22/07/2024.

Figura 45: Detalhe das gravuras existentes pedra rúnica Sö 327.



Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sö_327.jpg. Acessado em 22/07/2024.

Figura 46: Pedra rúnica U1163, localizada em Drävle, Suécia.



Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:U1163_Drävle_-_kmb.16000300012807.jpg.

Acessado em: 22/07/2024.

Adentrando ao terceiro nível da metodologia de análise de John Harvey (2011) podemos destacar que, com a chegada do cristianismo, as tradicionais interpretações artísticas do herói Sigurd também passaram por transformações estilísticas, sendo agora Sigurd retratado dentro da arte cristã através do denominado Estilo Românico, caracterizado na Noruega por meio da hibridização observada entre a arte Viking tardia e dos diversos impulsos artísticos provenientes do mundo europeu: "A vinda do cristianismo trouxe uma onda de novos estilos e temas para a Noruega que foram adaptado pelos entalhadores de madeira, e que pode ser visto nas esculturas artísticas em pauta nas *stave churches* e em móveis medievais"¹⁶¹ (Ødeby, 2013. p. 1, tradução nossa).

Devemos salientar que achados arqueológicos indicam que interpretações artísticas características do estilo Viking tardio – representações de animais e até mesmo a figura de Sigurd – sobreviveram por um longo período, adentrando e se hibridizando com o denominado Estilo Românico; entretanto, o Estilo Românico apresenta traços notáveis que se relacionam com interpretações bíblicas e contextos religiosos propriamente ditos – como a presença em igrejas – ; dessa forma, podemos salientar que a imagem do herói pré-cristão Sigurd passou por uma reinterpretação, levando à criação de um personagem hibridizado, que guarda vestígios de sua bagagem como antigo herói pagão, mas que agora acaba cada vez mais por se inserir no espaço de protetor cristão contra o mal:

Esta escultura aparece inicialmente como uma narrativa descaradamente pré-cristã. O uso extensivo desta imagem em contextos cristãos sugere que uma interpretação diferente tem sido utilizada. A história nórdica de Sigurd provavelmente está sendo articulada como uma analogia cristã¹⁶² (Tompén, 2020. p. 68, tradução nossa).

A sobrevivência de características do estilo Viking tardio na arte do período se relaciona com a ideia de artefatos híbridos apresentada por Peter Burke (2003), que demonstra como os contatos entre diferentes culturas são responsáveis por apresentar diferentes exemplos de hibridização, adentrando também no campo das imagens através da combinação de elementos de suas diferentes tradições; dessa forma, podemos destacar que, mesmo com a cristianização institucional da Noruega, o processo de conversão acontece de uma forma individual e gradual; assim, a assimilação de características pré-cristãs no modelo artístico e arquitetônico

¹⁶¹ Original: "The coming of Christianity brought a wave of new styles and motifs to Norway which was adapted by woodcarvers, and which can be seen in the artistic carvings in stave churches and on medieval furniture".

¹⁶² Original: "This carving initially appears as an unabashedly pre-Christian narrative. The extensive use of this imagery in Christian contexts though suggests a different interpretation is being utilized. The Nordic Sigurd story is likely being articulated as a Christian analogy".

empregado no cristianismo inicial norueguês pode ser vista como um apelo a ideias e imagens fortemente veiculadas entre as massas do período, na busca por uma transição mais natural e efetiva para a nova ideologia religiosa: "A mudança gradual da religião nórdica para o cristianismo exigiu a assimilação de características de ambas as religiões para criar um entendimento compreensível do cristianismo para os recém-chegados que haviam sido socializados em um ambiente nórdico complexo¹⁶³" (Gilmore, 2016. p. 22, tradução nossa).

Dessa forma, podemos destacar como a Igreja foi perspicaz em se apropriar da figura do herói Sigurd, à medida que seu ato de triunfo sobre a besta pode ser transmutado para o contexto cristão, passando Sigurd a ser visto como um homem a serviço de Deus, um matador de monstros popular e bem-sucedido a serviço da nova ideologia religiosa, utilizado como metáfora do triunfo do cristianismo sobre os antigos deuses e crenças pré-cristãs:

Histórias da lenda Volsung, de onde Sigurd se origina, foram amplamente usadas como temas nos estilos Viking e Românico, especialmente na Noruega, Suécia e na Ilha de Man. O tema é frequentemente encontrado em combinação com inscrições rúnicas, e é frequentemente interpretado como uma alegoria da vitória do cristianismo sobre as crenças pagãs¹⁶⁴ (Ødeby, 2013. p. 7, tradução nossa).

A partir da transmutação passada pelo mito de Sigurd e a inserção do herói dentro da nova ideologia religiosa como um homem a serviço de deus, podemos observar que o personagem acaba por se relacionar com representações simbólicas de outras figuras, como São Jorge, São Teodoro e até mesmo no importante personagem bíblico Arcanjo Miguel, considerado o maior campeão de deus e responsável por expulsar do céu o anjo rebelde Lúcifer, interpretado como o grande mal:

No entanto, apesar de sua motivação real, o sucesso final de Sigurd na missão de matar Fafnir poderia facilmente ter levado alguns artistas anônimos a transformar, por meio de associações visuais sutis, o herói lendário essencialmente em São Jorge, São Teodoro ou mesmo no Arcanjo Miguel como figurado nos portais da *stave church* de Hylestad (ou em outro lugar)¹⁶⁵ (Neubauer, 2019. p. 159, tradução nossa).

¹⁶³ Original: "The gradual changeover from Norse religion to Christianity required the assimilation of features from both religions to create a comprehensible understanding of Christianity for newcomers that had been socialized in a complex Norse environment".

¹⁶⁴ Original: "Stories from the Volsung Legend, where Sigurd originates, were widely used as motifs in Viking styles and the Romanesque style, especially in Norway, Sweden and the Isle of Man. The motif is often found in combination with runic inscriptions, and is often interpreted as an allegory of Christianity's victory over pagan beliefs".

¹⁶⁵ Original: "Nonetheless, notwithstanding his actual motivation, Sigurd's ultimately successful quest to slay Fáfnir could easily have prompted some nameless artist(s) to turn, by dint of subtle visual associations, the legendary hero into the essentially St. George-, St. Theodore- or even Archangel Michael- like figure on the stave church portals in Hylestad (or elsewhere)".

Levando em consideração a relação de Sigurd com outros personagens simbólicos vistos como responsáveis por derrotar o mal devemos salientar que, na Escandinávia do mesmo período, a imagem de Miguel apresenta uma representação bastante considerável na iconografia tradicional do trinfo de Deus sobre o mal; entretanto, este fato não pode ser igualmente observado no caso específico da Noruega:

Na Escandinávia, durante e após a conversão, Miguel gozou de grande popularidade. Seu nome é mencionado em várias inscrições rúnicas antigas da Era Viking Sueca e Dinamarquesa, e a saga de Óláfs Tryggvasonar, da Islândia chama Miguel de um protetor poderoso. Na Dinamarca este santo guerreiro é encontrado esculpido em igrejas, incluindo em portais matando dragão em Øster Starup e Tulstrup¹⁶⁶ (Byock, 1990. p. 621, tradução nossa).

Jesse Byock (1990) destaca que na Noruega não há menção da figura de Miguel ter sido esculpida em *stave churches*, tendo a imagem do herói Sigurd triunfado sobre a do arcanjo. Para Byock (1990), este fato está provavelmente relacionado com a grande força que a figura de Miguel arraigou na Dinamarca e na Alemanha, considerado como um grande santo protetor nessas localidades; dessa forma, sendo visto na Noruega como um símbolo da agressividade das potências do Báltico, considerando-se que, durante a Era Viking e posteriormente, a Noruega precisou lutar para manter sua independência contra os dinamarqueses e os alemães (Byock, 1990).

Contudo, devemos levar em consideração outros aspectos para melhor elucidar a escolha de Sigurd em detrimento de Miguel, como seus atributos políticos úteis, que acabam por criar novamente um amalgama entre a aventura do herói Sigurd e o mundo profano das relações de poder. Podemos destacar que Sigurd, através do casamento de sua filha Aslaug com o lendário herói viking Ragnarr Lodbrók, acaba por se tornar um ancestral mítico da família real norueguesa a ser formada posteriormente; dessa forma, levando em consideração a grande influência e apoio exercido pelos reis durante o momento da cristianização e construção das igrejas, pode se considerar que o ato de esculpir Sigurd nas igrejas deve ser visto como uma das formas de que a aristocracia se utilizou para manutenção de seu poder e legitimidade (Byock, 1990).

¹⁶⁶ Original: "In Scandinavia, during and after the conversion, Michael enjoyed widespread popularity. His name is mentioned in several early runic inscriptions from Viking Age Sweden and Denmark (8), and Óláfs saga Tryggvasonar en mesta (9), from Iceland, calls Michael a powerful protector. In Denmark this warrior saint is found carved on churches, including dragon-slaying portals at Øster Starup and Tulstrup".

Outro aspecto que se relaciona com a escolha de Sigurd sobre Miguel seria a noção de que a adaptação ideológica de um antigo herói presente de forma ativa na mentalidade e materialidade do período se daria de forma mais fácil do que a inserção de um novo personagem e de toda uma nova história a ser contada para o povo. O ato de adaptação de um antigo herói pré-cristão através de sua vitória sobre o mal pode ser observado também em outras localidades, nas quais lendas de origem pré-cristãs acabaram por se tornarem parte da ideologia cristã:

Proeminente como Miguel foi na conquista de um dragão, este tipo de vitória também foi atribuído a uma série de outros santos, dos quais, como Sigurd tinham atributos de heróis locais. Esses santos incluem Santa Margarida, Santa Marta, São Jorge da Capadócia, São Silvestre e o Apóstolo Felipe. Seus cultos representam uma ampla gama de diversidade cultural, e, em alguns casos, o clemente matador de monstros pode ser atribuído a origens pre-conversão¹⁶⁷ (Byock, 1990. p. 626, tradução nossa).

Analisando as duas tradições religiosas que mais influenciaram a Escandinávia medieval – nórdica pré-cristã e judaico-cristã –, podemos destacar que o conceito de defesa necessária contra monstros é fundamental, na medida que, o monstro é o símbolo do caos, que deve sempre ser combatido através da ordem divinamente inspirada. Na tradição iconográfica cristã medieval, o dragão e a serpente representam Satanás, visto como a maior imagem do caos a ser combatido; a partir desta analogia, podemos destacar que a imagem da serpente-dragão atribuída a Fafnir – mesmo que representada no mito de forma monstruosa e enorme – pode facilmente ser relacionada com figura da serpente presente no Livro do Gênesis, vista como o mal primordial, responsável pela expulsão de Adão e Eva do Paraíso; ademais podemos salientar também como a figura de Fafnir pode ser associada com interpretações iconográficas da boca do inferno, tipicamente retratada na arte românica como a boca de uma grande fera, e o poder maligno originário representado pela serpente (Byock, 1990; Neubauer, 2019).

Observando especificamente a figura da serpente-dragão Fafnir, podemos salientar outras características que acabam por aproximar este personagem mitológico da ideologia cristã e da figura do maior mal a ser combatido pelo cristianismo, Satanás. Devemos destacar que, da mesma forma como Satanás é tipicamente retratado na teologia cristã como o enganador supremo, capaz de assumir várias formas, rostos e nomes; a fera Fafnir é retratada na Saga dos

¹⁶⁷ Original: "Prominent as Michael was in vanquishing a dragon, this type of victory was also attributed to a number of other saints, scrine of whom, like Sigurðr, had attributes of local heroes. These saints include Saint Margaret, Saint Martha, Saint George of Cappadocia, Saint Sylvester, and the Apostle Philip. Their cults represent a wide range of cultural diversity, and, in some instances, the monster-slaying clement may be traced to preconversion origins."

Volsungos como uma grande besta traiçoeira, apresentando também elevada depravação moral e habilidade de mudança de forma (Neubauer, 2019).

Dessa forma, podemos observar novamente que a Igreja se apropriou de características pré-cristãos como forma de facilitar a cristianização, utilizando o mito de Sigurd e outros aspectos trabalhados anteriormente nesta pesquisa¹⁶⁸ como catalizadores da cristianização e da imposição da nova ideologia religiosa sobre o povo, levando à formação de um cristianismo hibridizado.

Ademais, devemos salientar que a escolha da localidade onde seriam esculpidas as interpretações de Sigurd nas *stave churches* não se deu por acaso; muito pelo contrário, o ato de esculpir o grande herói, agora cristão, nos portais das igrejas apresenta um significado muito forte, tanto em uma dinâmica pré-cristã, como para a relação dos portais com toda a sacralidade da igreja:

Finalmente, embora não menos significativamente, os portais muitas vezes altamente ornamentados através dos quais os fiéis entravam na igreja foram originalmente pensados por seus arquitetos, carpinteiros e pedreiros como portais carregados de mensagens por meio dos quais o limiar da igreja espacialmente definida poderia ser atravessado e a área sagrada alcançada¹⁶⁹ (Neubauer, 2019. p. 155, tradução nossa).

Ademais, os portais são objetos universalmente conhecidos como elementos arquitetônicos limiares, constituindo-se como um meio de diferenciação significativo entre os espaços sagrados e domésticos, uma fronteira com grandes implicações culturais, que simboliza a transição, transgressão e a liminaridade, sendo um elemento central em ritos de passagem de diversas culturas (Eriksen, 2013, 2015).

Ao destacarmos os portais como fronteiras, devemos entender que este espaço deve ser visto ao mesmo tempo como um *lugar* e um *não lugar*. Os portais devem ser vistos como *não lugares* à medida que eles existem como uma forma de entre espaços, conectando espaços antagônicos que se confrontam; contudo, sua interpretação como *lugar* se dá à medida que seria o portal quem possibilitaria a passagem e a diferenciação de um ambiente para outro, sendo o portal o elemento físico fundamental na manifestação de oposições (Eriksen, 2013).

¹⁶⁸ Anteriormente destacamos como o processo de cristianização utilizou da adaptação de costumes e de festas pré-cristãs e também do aproveitamento de locais anteriormente utilizados como lugares sagrados pré-cristãos como forma de facilitar a adesão da população à nova ideologia.

¹⁶⁹ Original: "Finally, though by no means least significantly, the very often highly ornamented portals through which the worshipers entered the church, were originally thought of by their architects, carpenters and stonemasons as message- laden doorways by means of which the threshold of spatially defined church could be crossed and the area of the sacred approached".

Dentro da dinâmica social pré-cristã podemos destacar que os portais apresentavam uma grande relação com o mundo dos mortos, à medida que este espaço era visto como um ponto a ser ultrapassado pelo morto afim de alcançar os reinos da morte; como um limite e uma arquitetura transformativa na qual o morto deveria ultrapassar para finalmente chegar ao reino dos mortos. Ademais, devemos salientar que alguns portais estavam relacionados com o conceito de ritualização, responsável por conectar intimamente os conceitos de prática, ritual e poder. As portas e portais ritualizados devem ser vistos como elementos simbólicos, apresentando características que extrapolam a noção de liminaridade mundana, servindo como uma forma de conexão entre o mundo mítico e o mundo dos mortos. Marianne Eriksen (2013) salienta como os portais ritualizados faziam parte de uma estratégia cultural específica, utilizada para distinguir e privilegiar espaços mortuários, ou conexões domésticas com o reino dos mortos no dia a dia das pessoas e durante a realização de rituais; dessa forma, caracterizando os portais ritualizados como a tradução de um objeto cotidiano e de sua característica arquitetônica de liminaridade dentro de um novo significado social-ritual relacionado com a morte e com a ancestralidade (Eriksen, 2013).

Deslocando a interpretação dos portais para a ideologia do cristianismo, devemos observar que os portais das igrejas apresentam um tamanho maior que a maioria dos portais profanos, indicando que ao cruzar aquele limiar a pessoa estaria entrando em contato direto com a casa de Deus, através da grandiosidade de sua materialidade mundana. A existência de representações de importância tão grande para a formação da nova identidade religiosa nos portais se explica à medida que o portal é o caminho de entrada para a igreja, todos que desejam adentrar ao edifício precisam passar corporalmente através do portal, levando assim a uma elevada visibilidade de suas interpretações iconográficas: "Portanto não há dúvida de que a porta da igreja, e, portanto, o portal, foi um elemento chave no simbolismo cristão. Não é apenas uma porta que conduz ao espaço da igreja, mas também uma porta que conduz os crentes à comunidade cristã"¹⁷⁰ (Ødeby, 2013. p.14, tradução nossa).

A presença das interpretações de Sigurd posicionadas estrategicamente nos portais serviram como um apelo visual às pessoas para que vivam como bons cristãos e lutem constantemente contra o mal que as rodeia – entendido no momento de transição religiosa como os costumes e práticas pré-cristãs –; através da obrigatoriedade de frequentar a igreja, as pessoas estavam sempre atravessando os portais onde estavam entalhadas as interpretações do herói,

¹⁷⁰ Original: "Therefore there is no doubt that the church door, and thus the portal, was a key element in Christian symbolism. It is not just a door leading into the church space but also a door which leads believers into the Christian community"

dessa forma, estavam sempre sendo lembradas e inseridas dentro desta lógica de salvação através do caminho de Deus.

Por fim, levando em consideração os aspectos embasados por John Harvey (2011) de que a cultura visual da religião deve ser entendida como uma personificação de ideias, intenções e interpretações, sendo absorvida de forma diferente por cada indivíduo, nesta pesquisa acreditamos que durante um certo período as interpretações de Sigurd nos portais das *stave churches* ainda eram vistas através de seus vieses pré-cristãos, devido à grande presença deste herói odinico na mentalidade da população do período; entretanto, ao salientarmos o cristianismo como uma religião doutrinária, devemos levar em consideração a força empenhada pela Igreja na busca pela cristianização da população, através da implementação de diversas estratégias mnemônicas, da manipulação dos costumes e da resignificação de festividades pré-cristãs, como forma de impor sobre o povo os novos costumes e na tentativa de fixar a nova identidade. Dessa forma, podemos salientar que a imagem de Sigurd como um herói de Cristo em busca de vitória constante sobre o mal e na defesa dos ideais cristãos foi uma interpretação criada de forma consciente e voluntária, visando a destruição do passado e da cultura pré-cristã através da desestruturação da balança das relações de poder e de hibridização.

O simbolismo das portas e dos anéis

Ademais, objeto híbrido que se conecta diretamente com os portais e que também se relaciona com o passado nórdico pré-cristão são os anéis presentes nas portas das *stave churches*. Os anéis na Escandinávia pré-cristã possuíam um simbolismo muito forte, são relacionados com a formação de pactos, alianças e juramentos de lealdade; utilizados como forma de pagamento por um feito ou como moeda de troca em acordos; associados com a figura do deus Uller e usados como indício arqueológico de seu culto; também devemos salientar que diversos anéis são mencionados em fontes mitológicas nórdicas através de suas conotações mágicas, como o anel Draupnir atribuído a Odin e encontrado na Edda Poética e na Edda em Prosa, e o anel amaldiçoado Andvaranaut presente na Saga dos Volsungos. Ademais, devemos entender que a figura do anel na Escandinávia pré-cristã encontrava-se relacionada também com a cosmovisão do mundo nórdico, tendo em vista que, o anel era visto como um símbolo de manutenção da ordem cósmica, se relacionando diretamente com a figura mitológica da serpente do mundo Jörmungandr (Burke, 2003; Eriksen, 2015; Miranda, 2015).

São conhecidas diversas formas como os anéis eram utilizados na Escandinávia pré-cristã, desde pequenos anéis de amuleto encontrados em locais sagrados destinados ao culto do

deus Uller; anéis de juramento utilizado para selar pactos– também podendo serem substituídos por braceletes –; e anéis presentes nas portas. Ao observarmos a presença dos anéis nas portas das *stave churches* devemos entender que estes objetos possuem um significado duplo, vistos ao mesmo tempo como objetos funcionais – utilizados como batedores ou maçanetas para puxar a porta –, mas também como artefatos ornamentais e simbólicos que se relacionam com a materialidade do espaço sagrado nórdico pré-cristão, através da observação atestada em fontes escritas e arqueológicas da presença de anéis nas portas de salões aristocráticos e casas de culto (Eriksen, 2015).

Figura 47: Presença de anel na porta da *stave church* de Heddal.



Fonte: Arquivo pessoal do colaborador internacional Peo, administrador do site: <https://www.runesnruiins.com>.

Figura 48: Presença de anel na porta da *stave church* de Torpo.



Fonte: Arquivo pessoal do colaborador internacional Peo, administrador do site: <https://www.runesnruians.com>.

Sobre a presença dos anéis de portas atestada nas fontes escritas relacionadas ao período pré-cristão podem ser destacadas as menções existentes no poema *Rigsþula* da Edda Poética, que se refere a um anel existente na porta de um salão aristocrático; e também na Saga de Olaf Tryggvason, que demonstra o papel de destaque dado a um anel retirado da porta de uma casa de culto pré-cristã. (Eriksen, 2015).

Nas fontes arqueológicas a comprovação da associação entre os anéis de porta e o espaço sagrado é feita a partir de achados em contextos relacionados diretamente com estruturas sagradas, como no caso dos anéis encontrados em Uppåkra; o primeiro anel encontrado na região possuía um diâmetro de 23,8 cm e foi escavado a 10 metros da casa de culto, sendo considerado inicialmente como um achado perdido e sem contexto; já o segundo anel era um pouco menor, possuindo um diâmetro de 14,7 cm e relacionado com um contexto arqueológico específico, crucial na identificação do primeiro achado (Eriksen, 2015).

O contexto arqueológico em que o segundo anel de Uppåkra foi encontrado permitiu aos arqueólogos sugerirem que ambos os objetos estavam relacionados com a casa de culto existente no local, mais especificamente pendurados em suas portas¹⁷¹. O segundo anel foi encontrado dentro de um dos buracos dos postes que sustentavam a estrutura, depositado de

¹⁷¹ Fato atestado a partir da observação de buracos e marcas relacionadas com a fixação dos anéis nas portas.

forma propositalmente vertical na borda do buraco e em conjunto com uma caveira de boi; dessa forma, especialistas sugerem que este parece ter sido um dos últimos rituais realizados em Uppåkra, sendo o depósito proposital do anel de forma vertical interpretado como um ato conclusivo, um ritual de sepultamento da estrutura sagrada, prática também observada em complexos de salões aristocráticos desde a Idade do Ferro (Eriksen, 2015).

Figura 49: Segundo anel encontrado em Uppåkra.



Fonte: ERIKSEN, Marianne Hem. The powerfull ring. Door rings, oath rings and the sacral place. In: AXELSEN, Irmelin (ed.); BERG, Heidi Lund (ed.). ERIKSEN, Marianne Hem (ed.); PEDERSEN Unn (ed.); RUNDBERGET, Bernt (ed.); **Viking Worlds: Things, spaces and movement.** Oxford-Philadelphia: Oxbow Books, 2015. p. 78.

Outro achado arqueológico muito importante é o anel de Forsa, encontrado pendurado na porta entre a sala de armamento e a igreja de Forsa, na Suécia, possuindo um diâmetro de 43 cm e contando com um escrito rúnico com aproximadamente 250 runas relacionadas com a lei mais antiga da Escandinávia, voltada para a visitação de locais sagrados e as punições estipuladas em casa de profanação. O achado da igreja de Forsa é um tanto quanto intrigante já que seu tamanho o torna não funcional para ser uma maçaneta, sendo provavelmente utilizado apenas como um objeto ornamental e simbólico; ademais, as runas presentes no anel remontam à Era Viking pr -cristã, levando a considerar que o objeto fora anteriormente utilizado em um espaço sagrado pr -cristão e que, no momento em que a estrutura sagrada pr -cristã deixou de ser utilizada, o anel foi transplantado para um novo contexto, se inserindo em um ambiente relacionado com o cristianismo e servindo como uma forma de manutenção ancestralidade (Eriksen, 2015).

Figura 50: Anel de Forsa.



Fonte: ERIKSEN, Marianne Hem. The powerfull ring. Door rings, oath rings and the sacral place. In: AXELSEN, Irmelin (ed.); BERG, Heidi Lund (ed.). ERIKSEN, Marianne Hem (ed.); PEDERSEN Unn (ed.); RUNDBERGET, Bernt (ed.); **Viking Worlds:** Things, spaces and movement. Oxford-Philadelphia: Oxbow Books, 2015. p. 75.

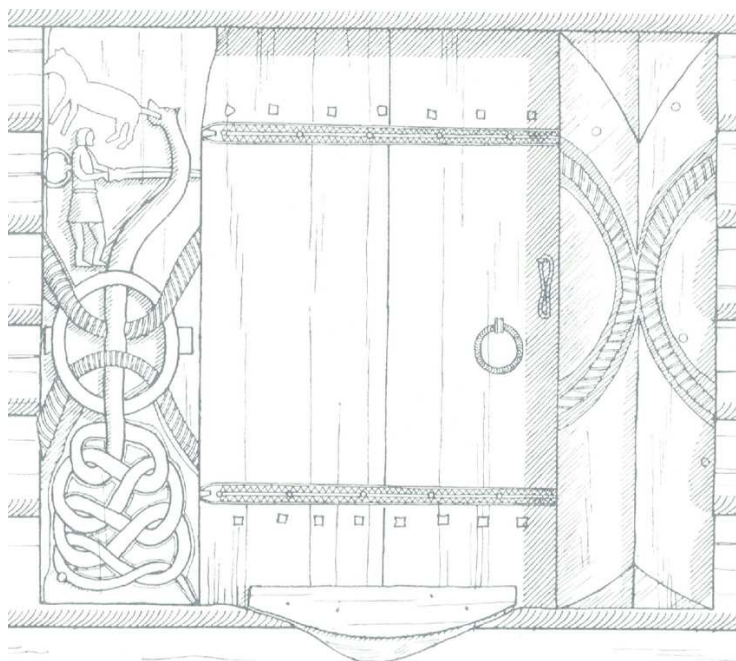
Dessa forma, podemos destacar como os anéis devem ser vistos como artefatos híbridos, a medida que, criam uma ponte entre a manutenção do simbolismo e da utilização destes objetos no contexto nórdico pré-cristão e a sua reinterpretação dentro da nova ideologia religiosa cristã, gerando um amalgama entre as duas culturas em contato (Bhabha, 2010; Burke, 2003; Silva, 2000).

Devemos salientar que a presença dos anéis nas portas das *stave churches* norueguesas se relaciona diretamente com o reaproveitamento de lugares sagrados anteriormente utilizados no culto pré-cristão para a construção das igrejas, haja vista que, a manutenção da utilização dos anéis nas portas seria uma forma de demonstrar a sacralidade das *stave churches* a partir da evocação de ideais de ancestralidade, contribuindo para a percepção daquele local como um lugar sagrado; dessa forma, podendo a manutenção da utilização dos anéis nas portas das *stave churches* ser destacada como um símbolo da hibridização representada na materialidade destes locais de memória. ideologia (Bhabha, 2010; EriksenN, 2015; Relph, 1977; Rutheford, 1990; Silva, 2000).

Ademais, ao observarmos o desenho dos portais e da porta da *stave church* de Lundevall, podemos destacar como a utilização do anel na porta encontra-se em meio a uma gama de representações com sentido pré-cristão, levando a criação de um espaço sagrado hibridizado,

no intuito de relacionar o novo lugar sagrado e a nova ideologia religiosa com símbolos fortemente presentes na mentalidade do período e com ideias de ancestralidade e manutenção da sacralidade do lugar (Bhabha, 2010; Eriksen, 2015; Ødeby, 2013; Relph, 1977; Rutheford, 1990; Silva, 2000).

Figura 51: Desenho do portal da igreja de Lundevall representando Sigurd matando a serpente-dragão Fafnir.



Fonte: ØDEBY, Kristine. Through the Portal: Viking motifs incorporated in the Romanesque Style in Telemark, Norway. In: **Papers from the Institute of Archaeology**, London, vol 23, p. 1-19, 2013.

Nota-se que a utilização do anel se encontra em um contexto onde se relaciona diretamente com o uma interpretação referente ao mito de Sigurd, visto no canto esquerdo da imagem matando a grande besta Fafnir; a presença do cavalo no conjunto imagético ajuda a relaciona-lo com o mito do herói e acrescenta mais conotações mitológicas, na medida que, o cavalo Grani utilizado por Sigurd possui descendência direta com o cavalo de Odin, Sleipnir. Devemos destacar que a presença de Sigurd cria um vínculo direto entre a utilização profana do anel – utilizado como maçaneta da porta – e a utilização simbólica e mágica do item, criando uma referência direta ao anel amaldiçoado Andvaranaut presente no tesouro conquistado por Sigurd ao matar o dragão Fafnir; dessa forma, relacionando a utilização prática e quotidiana do anel com seu simbolismo pré-cristão ao evocar um símbolo muito forte na mentalidade do passado nórdico.

Outro ponto interessante do conjunto imagético é que a presença de raízes entrelaçadas no portal esquerdo pode ser vista como uma referência a árvore cósmica nórdica Yggdrasil,

fazendo com que sua existência nos portais da *stave church* de Lundevall abra espaço para comparações interessantes da presença e do papel estruturante dedicado à figura da árvore em ambas as ideologias religiosas.

Devemos salientar que, em ambas as ideologias religiosas a figura da árvore apresenta correlações, sendo atribuído a elas um papel de destaque na cosmovisão. Na mitologia nórdica, a árvore sagrada Yggdrasil é vista como a base de estruturação de todos os mundos, contemplando suas existências humanas, divinas e sobrenaturais; a figura da árvore no mundo nórdico pré-cristã apresenta também uma importância muito grande no cotidiano da população do período, haja vista que, a árvore era vista através de uma ideia sagrada de proteção muito forte – árvore guardiã –, relacionada diretamente com o cotidiano das configurações religiosas pré-cristãs. No caso do cristianismo, a figura da árvore aparece na Bíblia de forma plural, através da Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal e da Árvore da Vida, ambas criadas por Deus e localizadas no paraíso – Jardim do Eden –, sendo relacionadas diretamente com os percursos da vida na terra, Adão e Eva; posteriormente, a Árvore do Mundo é identificada como a cruz em que Jesus Cristo morreu, tornando-se um pilar da religião cristã, haja vista o sacrifício feito pelo filho de Deus em nome da humanidade (Cusack, 2011; Gilmore, 2016).

Ademais, podemos destacar que na transição do "paganismo" para o cristianismo podem ser observadas algumas relações de proximidade entre as diferentes configurações atribuídas à árvore, como na relação existente entre a Árvore do Conhecimento do paraíso cristão e a Yggdrasil; podemos observar que a Árvore do Conhecimento acaba por se tornar um instrumento da morte, haja vista que após desobedecerem a proibição de Deus de comerem de seus frutos, o casal primordial Adão e Eva são expulsos do paraíso, perdendo dessa forma a garantia da vida eterna e sendo obrigados a enfrentar as adversidades da vida mundana; da mesma forma, podemos observar que a Yggdrasil é também uma árvore do conhecimento e um instrumento da morte, considerando-se que, Odin se enforcou nos galhos da árvore cósmica em busca de seu conhecimento e poder das runas (Cusack, 2011).

Sobretudo, G. Ronald Murphy (2013) apresenta uma interessante teoria sobre a conexão entre a figura da Yggdrasil e as *stave churches*; para Murphy (2013), da mesma forma como as *stave churches* devem ser entendidas como "o lugar sagrado, o local da presença protetora de Cristo, e sobretudo o lugar do ato da salvação no mistério da missa e dos sacramentos"¹⁷² (Murphy, 2013. p. 27, tradução nossa); a árvore cósmica nórdica também deve ser entendida

¹⁷² Original: "The church is the holy place, the site of the protective presence of Christ, and above all the place of the act of salvation in the mystery of the Mass and the sacraments."

como um lugar de proteção e salvação à medida que, durante o fim do mundo nórdico – Ragnarök –, seria a ela quem garantiria a proteção e salvação da raça humana, através do resgate do último menino e da última menina, Lif e Lifthrasir, que estariam escondidos, protegidos e alimentados dentro da Yggdrasil (Murphy, 2013).

Dessa forma, Murphy (2013) destaca como este aspecto muito importante das lendas e da expressão religiosa nórdica foi transportado e aplicado ao novo sistema de crença durante a transição para o cristianismo:

Minha sugestão é que a *stave church* é uma Yggdrasil cristã, com base na visão poética de que existe um análogo apropriado no Norte para expressar o conceito de lugar de salvação: é traduzir a salvação como o espaço interior da Yggdrasil, o lugar sagrado de madeira de proteção no dia do juízo final, e que no coração do espaço da árvore perene está Cristo em sua árvore de madeira, a cruz¹⁷³ (Murphy, 2013. p. 29).

Ademais, a *stave church* Lundevall pode ser utilizada como um exemplo para demonstrar a maneira como a Igreja incorporou referenciais pré-cristãos na construção do espaço sagrado das *stave churches*; à medida que, os simbolismos pré-cristãos atribuídos à utilização dos anéis nas portas, ao herói odínico Sigurd e a árvore cósmica Yggdrasil nos portais se complementam na construção de uma imagem iconografia que representa a fusão entre a presença de Sigurd e da Yggdrasil na mentalidade pré-cristã e os ideais de ancestralidade referentes à utilização dos anéis de porta na configuração dos locais sagrados pré-cristãos; dessa forma, demonstrando como o espaço sagrado criado pelas *stave churches* deve ser visto como um lugar de memória híbrido, capaz de transparecer a hibridização social acarretada com a chegada do cristianismo na sociedade norueguesa para sua materialidade.

¹⁷³ Original: "My suggestion is that the stave church is a Christian Yggdrasil, based on the poetic insight that there is an appropriate analogue in the North by which to express the concept of the place of salvation: it is to translate salvation as the inner space of Yggdrasil, the holy wooden place of protection at doomsday, and that at the heart of the evergreen tree's space is Christ on his wooden tree, the cross".

Considerações finais

O objetivo central desta pesquisa foi demonstrar como a chegada do cristianismo na Noruega e a construção das *stave churches* representaram uma grande modificação na sociedade norueguesa, sendo responsável pela criação de novos espaços de hibridização. Gostaríamos de salientar que a hibridização se encontra em todos os lugares, entre povos e culturas diferentes e até mesmo entre as diversas camadas internas de um mesmo povo, sendo esta mescla cultural a responsável pela formação de identidades hibridizadas; contudo, devemos entender que o processo de formação identitária acontece a partir da demarcação social do diferente, processo esse amplamente relacionado com as relações de poder; no processo de formação de uma identidade devemos destacar que os que se encontram mais íntimos ao poder sempre terão vantagem na demarcação do "outro", dessa forma, levando a um desequilíbrio no processo de hibridização.

Gostaríamos de salientar também como o poder e a dominação apresentam uma grande tendência à manutenção, na medida em que, as classes detentoras dos meios de dominação em uma determinada sociedade sempre buscarão maneiras de se reestruturar das mais diversas formas, na busca pela justificação de sua hegemonia e dominação perante as demais camadas do povo; assim sendo, devemos destacar que a chegada de uma nova ideologia, cultura ou modo de vida não é uma garantia da revolução das bases de poder de uma sociedade, que, em sua grande maioria, buscarão formas de conciliação e manutenção do jogo de poder anteriormente existente.

A partir da análise da chegada do cristianismo na Noruega foi possível de se observar o papel crucial desempenhado pela Igreja na determinação das bases de formação da nova identidade norueguesa contemporânea; através da imposição e da tentativa de fixação de uma identidade cristã hegemônica por meio do apoio mútuo estabelecido entre a Igreja – na figura de seus missionários locais – e os denominados “reis missionários” foi possível salientar o verdadeiro desequilíbrio na balança das relações de poder, na medida que, a união de forças entre os dois maiores centros de poder existentes na sociedade escandinava no período levou a manutenção das relações de poder e de dominação observadas anteriormente à chegada da doutrina cristã.

Contudo, precisamos buscar destacar a diferenciação entre a tentativa de fabricação institucional de uma identidade e a maneira como esse produto é consumido pela grande massa em suas mais distintas camadas; ou seja, entender como a introdução de uma nova ideologia religiosa, mesmo que fortemente atrelada com as camadas dominantes, resultará em uma

produção secundária e na criação de especificidades locais e individuais, levando à criação de um cristianismo específico, que apresenta uma relação de reaproveitamento de ideias e espaços com a identidade pré-cristã anteriormente existente na sociedade norueguesa. A criação desta nova interpretação religiosa – que podemos chamar de cristianismo hibridizado – pode ser explorada mais claramente a partir da análise dos fatores pré-cristãos que foram ressignificados dentro da nova ideologia religiosa, como no caso dos festivais – agora feitos em nome de santos cristãos – e o reaproveitamento de espaços anteriormente utilizados como locais sagrados.

Dessa forma, foi possível demonstrar que, mesmo com o surgimento de uma nova identidade hibridizada e a grande modificação no modo de vida anterior à chegada do cristianismo, as relações de poder existentes não sofreram alterações drásticas, na medida em que, o advento da Igreja como um novo centro de poder e a implementação de um sistema de apoio mútuo com os "reis missionários" – que contou com a adesão dos chefes locais – originou a formação de um novo núcleo de poder, responsável por uma reorganização de forças, que causou um maior nível de centralização e hierarquização do poder do rei perante a população, dessa forma, fortalecendo ainda mais o antigo sistema de dominação ideológica e social perante o povo.

Outro ponto que merece um local de destaque nesta seção é a questão da diferenciação feita por esta pesquisa entre os conceitos conversão e cristianização; a partir da elucidação das formas como essas concepções haviam sido implementados anteriormente pela historiografia pudemos tomar a liberdade de elucidar melhor as duas ideias dentro de nossa perspectiva de pensamento, entendendo que ambos são conceitos que andam juntos, mas que possuem diferentes graus de aplicação a serem determinados pela perspectiva a ser tomada por cada pesquisador. Dessa forma, foi possível de ser entendida a chegada da doutrina cristã no mundo norueguês a partir da diferenciação e da aplicação conjunta de ambas as concepções.

Dando continuidade, gostaríamos de elucidar o importante papel que as *stave churches* apresentam na preservação do modo de construção tipicamente norueguês e de parte da cultura norueguesa pré-cristã. Esses espaços devem ser vistos como lugares sagrados híbridos, edifícios responsáveis por carregar em sua estrutura material a essência e a memória da identidade nórdica pré-cristã; ao mesmo tempo em que demonstram a ressignificação de símbolos presentes na cultura pré-cristã, agora utilizados pela igreja como forma de facilitação da tentativa de consolidação da nova identidade religiosa no território norueguês.

Ademais, ao longo da pesquisa foi possível enquadrar nosso trabalho em um grande debate que percorre a escola escandinavíssima a muito tempo, a questão da observação de uma

continuidade ou descontinuidade material em relação aos locais sagrados na Escandinávia, deslocando nossa lupa de análise para a discussão no solo norueguês e procedendo com resultados satisfatórios que buscam entender este paradigma a partir de uma dupla interpretação.

Para isso, primeiramente buscamos entender a heterogeneidade por trás das crenças nórdicas pré-cristãs, como forma de elucidação da formação de um espaço sagrado amplo e multifacetado; posteriormente, observamos como a chegada do cristianismo foi responsável pelo reaproveitamento de antigos locais sagrados, a partir de sua ressignificação na busca pelo enquadramento destes locais na nova lógica religiosa a ser construída, utilizando da manutenção na percepção da ancestralidade e sacralidade de local sagrado desses lugares. Contudo, devemos salientar também que a chegada do cristianismo no território norueguês foi responsável por uma ampla modificação em sua paisagem, observada a partir do surgimento de novas estruturas, como as igrejas e as cidades; ademais, foi possível de ser observado que a chegada do cristianismo levou ao surgimento de uma nova lógica de experenciação do espaço sagrado, a partir da ideia de que agora as pessoas poderiam ter acesso direto a materialidade sagrada de forma pública e incentivada pela igreja .

Dando continuidade, esta pesquisa possuía 3 objetivos específicos que foram abarcados ao longo de todos os capítulos. O primeiro de nossos objetivos específicos era compreender como a vida da população norueguesa foi modificada a partir da chegada do cristianismo, por meio da análise da implementação de leis cristãs e a imposição de novos costumes, voltados para o controle da população e relacionados com o apoio mútuo entre o poder real e o poder institucional da Igreja; objetivo esse que foi contemplado ao longo de todo o primeiro capítulo, por meio da elucidação da maneira como a chegada do cristianismo e a implementação das leis cristãs levaram a uma transformação intensa na vida da população norueguesa, a partir da modificação das bases de sua existência como sociedade – modo de alimentação, dias festivos, dias de jejum, batismo, casamento, enterro –.

O segundo de nossos objetivos específicos era entender, por meio modificação no modo de utilização dos espaços sagrados, como a cristianização e a construção das igrejas foram responsáveis pela transformação da lógica de experenciação das pessoas para com o espaço sagrado, tendo as estruturas como lugares de memória com uma enorme especificidade, ligada com a manutenção do poder de uma elite dominante; que foi contemplado ao longo do segundo capítulo, a partir da análise de como a chegada da doutrina cristã representou modificações e continuidades na lógica espacial da sociedade norueguesa e na forma como a utilização da

materialidade para a expressão do poder se manteve – e se mantem – como uma forte estratégia de dominação exercida pelas elites dominantes em diferentes contextos.

O terceiro e ultimo objetivo específico foi salientar a utilização material de interpretações visuais pré-cristãs nas *stave churches* como uma forma de ressignificação de grandes personagens e passagens mitológicas, relacionando-as com a manutenção da memória das elites pré-cristãs, a fim de servir como uma forma de facilitação da adesão e do ensino da nova ideologia religiosa aos fiéis; objetivo esse que foi contemplado ao longo do XXXX capítulo, através da análise da ressignificação de imagens do mito do herói Sigurd nos portais da *stave church* de Hylestad como forma de catalizador do processo de cristianização.

Por fim, não podemos deixar de salientar como a Igreja se apresenta ao longo dos séculos através de uma plasticidade única, se remoldando em cada nova arena social em que se encontra, como uma forma de se alinhar a outros centros de poder e dominação existentes, na busca pela consolidação de sua expansão; dessa forma, criando diferentes formas de cristianismos hibridizados, que se enquadram a partir de técnicas de reutilização e ressignificação de diversos símbolos nas mais distintas partes do mundo.

Referências

Fontes:

ANONIMO. The older Gulathing law. Tradução: Erik Simensen. In: SIMENSEN, Erik (Ed.). **The older Gulathing law**. Abingdon – New York: Routledge, 2021

ANONIMO. The Saga of the Volsungs. Tradução: Jesse L. Byock. In: BYOCK, Jesse L. **The saga of the Volsungs: The Norse epic of Sigurd the Dragon Slayer**. Berkeley – Los Angeles – Londres: University of California Press, 1990

Bibliografia:

ABRAM, Christopher. The two modes or religiosity in conversion-era Scandinavia. In: BONTÉ, Rosalind (Org.); GARIPZANOV, Ildar (Org.). **Conversion and Identity in the Viking Age**. Turnhout: Brepols Publishers, 2014. p. 21-48

AMALVI, Christian. Idade Média. Tradução: José Carlos Estevão In: LE GOFF, Jacques (coord.); SCHMITT, Jean-Claude (coord.). **Dicionário temático do Ocidente medieval**. Bauru: EDUSC, 2006. p. 537-551.

AMORIM, Suênia de Sousa. Sigurd. In: LANGER, Johnni (Org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica: Símbolos, Mitos e Ritos**. São Paulo: Hedra, 2015. p. 461-464.

ANDRÉN, Anders. The significance of places: the Christianization of Scandinavia from a spatial point of view. In: **World Archaeology**, v.45, p. 27-45. 2013. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00438243.2013.758939> Acesso em: 21/05/2022

ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina (ed.); RAUDVERE, Catharina (ed.). **Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions**. Lund: Nordic Academic Press, 2004.

ANKER, Leif. What is a stave church?. In: BAKKEN, Kristin (Org.). **Preserving the stave churches: Craftsmanship and Research**. Oslo: Pax Forlag, p. 17-22, 2016.

ANTONSSON, Haki. The Conversion and Christianization of Scandinavia: A Critical Review of Recent Scholarly Writings. In: GARIPZANOV, Ildar (Org.); BONTÉ, Rosalind (Org.). **Conversion and Identity in the Viking Age**. Turnhout: Brepols Publishers, 2014. p. 49-74.

ARMSTRONG, Niall John Oma. Becoming people: early Iron Age courtyard sites in Norway as arenas for rites de passage. **AmS-Skrifter**, Stavanger, n. 23, p. 115-124, 2010. Disponível em: https://uis.brage.unit.no/uisxmlui/bitstream/handle/11250/181433/Skrifter_23.pdf?sequence=5. Acesso em: 15/05/2024.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: Ed. Unicamp, 2011.

BAGGE, Sverre. Christianization and State Formation in Early Medieval Norway. In: **Scandinavian Journal of History**, n. 30. p. 107-134, 2005.

BAKKEN, Kristin (Org.). **Preserving the stave churches: Craftsmanship and Research**. Oslo: Pax Forlag, 2016.

BELL, Catherine. **Ritual theory, ritual practice**. New York: Oxford University Press, 1992.

BERTOLIN, Chiara; SESANA, Elena. Natural hazards affecting cultural heritage: assessment of flood and landslide risk for the 28 existing Norwegian stave churches. **International Journal of Building Pathology and Adaptation**; Vol. 42, n. 01. 2024, p. 48-91. Disponível em: <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/IJBPA-03-2022-0042/full/html>. Acesso em: 25/06/2024.

BICAN, Josefine Franck. Bulbrogård, the first aristocratic complex at Tissø – and a new approach to the aristocratic sites. In: **Settlement and Coastal Research in the Southern North Sea Region**, n. 33. p. 147-154, 2010

BICAN, Josefine Franck. Bulbrogård and Runsa. In: OLAUSSON, Michael. **Representative Life on a Migration Period Hilltop Site – a Scandinavian perspective**. Östersund: Jengel förlag, 2014.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

BRINK, Stefan (ed.); PRICE, Neil (ed.). **The Viking World**. London - New York: Routledge, 2008.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. Tradução: Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003

BYOCK, Jesse L. **The saga of the Volsungs: The Norse epic of Sigurd the Dragon Slayer**. Berkeley – Los Angeles – Londres: University of California Press, 1990

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. Espoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, p. 619-628, 1990.

CAMPBELL, James Graham; KIDD, Dafydd. **The Vikings**. New York: William Morrow and Company Inc, 1980.

CARSTENS, Lydia. Powerful space. The Iron-Age hall and its development during the Viking Age. In: AXELSEN, Irmelin (ed.); BERG, Heidi Lund (ed.); ERIKSEN, Marianne Hem (ed.); PEDERSEN, Unn (ed.); RUNDBERGET, Bernt (ed.) **Viking Worlds: Things, Space and Movement**. Oxford – Philadelphia: Oxbow Books, p.12-27, 2014.

CASASSAS, Claudia R. Clare. **The Norwegian stavkirke**. 2019. Trabalho de Conclusão de CURSO (Graduação em História da Arte) – Universidade de Girona, Girona, 2019.

COSGROVE, Denis E. **Social formation and symbolic landscape**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

CUSACK, Carole M. **The sacred tree: Ancient and medieval manifestations**. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2011

DANIELSSON, Ing Marie Back. Walking down memory lane: rune-stones as mnemonic agents in the landscape of late Viking Age Scandinavia. In: GONDEK, Meggen (ed.); KIRTON, Joanne (ed.); WILLIAMS, Howard (ed.). **Early medieval stone monuments: Materiality, biography, landscape**. Woodbridge: The Boydell Press, p. 62-86, 2015.

ELIAS, Norbert; SCHRÖTER, Michael (org.). **A sociedade dos indivíduos**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ERIKSEN, Marianne Hem. Doors to the dead. The power of doorways And thresholds in Viking Age Scandinavia. **Archaeological Dialogues**; Volume 20, Issue 02. December 2013, pp 187 – 214. Disponível em: https://www.academia.edu/5054429/Eriksen_Marianne_Hem_2013_Doors_to_the_dead_The_power_of_doorways_and_thresholds_in_Viking_Age_Scandinavia. Acesso em: 13/04/2023.

ERIKSEN, Marianne Hem. The powerfull ring. Door rings, oath rings and the sacral place. In: AXELSEN, Irmelin (ed.); BERG, Heidi Lund (ed.). ERIKSEN, Marianne Hem (ed.); PEDERSEN Unn (ed.); RUNDBERGET, Bernt (ed.); **Viking Worlds: Things, spaces and movement**. Oxford-Philadelphia: Oxbow Books, 2015. p. 73-87.

FRAZÃO, Gabriela Teixeira. **Permanências pagãs e aspectos híbridos na Islândia do século XIII: Uma análise da Brennu-Njáls Saga**. 2020. Dissertação. (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

GILMORE, AMANDA. Trees as a central theme in norse mythology and culture: An archaeological perspective. In: **Scandinavian-Canadian Studies**, vol. 23, p. 16-26, 2016. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/309478590_Trees_as_a_Central_Theme_in_Norse_Mythology_and_Culture_An_Archaeological_Perspective. Acesso em: 22/07/2024.

GRIMM, Oliver. Roman period court sites in Sout-Western Norway – A social organization in an international perspective. In: **AmS-Skrifter** n. 22, p. 1-193, 2010. Disponível em: <https://www.uis.no/sites/default/files/2020-08/Skrifter-22.pdf>. Acesso em: 17/05/2023.

GUNNELL, Terry. Legends and landscape in the Nordic countries. In: **Cultural & Social History: The journal of the social history society**, v. 6, n. 3, p. 305-322. 2009. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/270152450_Legends_and_Landscape_in_the_Nordic_Countries. Acesso em: 22/08/2023

HARVEY, John. Visual Culture. In: ENGLER, Steven (ed.); STAUSBERG, Michael (ed.). **Handbook of research methods in the study of religion**. London - New York: Routledge, p. 502-522, 2011.

HEDEAGER, Lotte. Scandinavian 'Central Places' in a Cosmological Setting. In: **ACTA ARCHAEOLOGICA LUNDENSIA**, v.8, n. 39, p. 3-18, 2002. Disponível em: <https://www.ht.lu.se/en/series/627359/>. Acesso em: 12/10/2024.

IVERSEN, Frode. Courtyard sites and their cultic context. In: BIS-WORCH, Christiane (org.); THEUNE, Claudia (org.). **Religion, Cults & Rituals in the medieval rural environment**. Leiden: Sidestone Press, p. 25-37, 2017.

IVERSEN, Frode. Houses of representatives? Courtyards sites north of the polar circle: Reflections on communal organization from the late Roman Period to the Viking Age. In: CARROLL, Jayne (ed.); REYNOLDS, Andrew (ed.); YORKE, Barbara (ed.). **Power and place in Europe in the early Middle Ages**. London: British Academy Publication, 2019, p. 174-202.

JAKOBSSON, Sverrir. Heaven is a place on earth: church and sacred space in thirteenth-century iceland. In: **Scandinavian Studies**. University of Iceland, p. 1-20, 2010. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/261928409_Heaven_is_a_Place_on_Earth_Church_and_Sacred_Space_in_Thirteenth-Century_Iceland. Acesso: 30/08/2023

KOLBERG, Are Skarstein. Between toponymy, topography and temporality. Towards a predicative model for localising Norwegian courtyard sites. In: **Scandia Journal of Medieval Studies**. n. 3, p. 295-352, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/scandia/article/view/53925/31068>. Acesso em: 16/05/2023

LANGER, Johnni (Org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica: Símbolos, Mitos e Ritos**. São Paulo: Hedra, 2015.

LANGER, Johnni. **Fé nórdica: mito e religião na Escandinávia medieval**. João Pessoa: Editora UFPB, 2015.

LANGER, Johnni (Org.). São Paulo: Hedra 2015. **Dicionário de História e Cultura da Era Viking**. São Paulo: Hedra, 2018.

LANGER, Johnni. Contestação de uma Historiografia dos Estudos Nórdicos Brasileiros. In: **Scandia Journal of Medieval Studies**. n. 2, p. 495-542, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/scandia/article/view/47864/27987>. Acesso em: 16/05/2023

LIDÉN, Hans-Emil. From pagan sanctuary to Christian church the excavation of Mære church in Trøndelag. In: **Norwegian Archaeological Review**. vol. 2, p. 3-21, 1969. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00293652.1969.9965090>. Acesso em: 12/04/2023

TOMPSEN, Lyle. **A comparison of stave churches and pre-christian cult houses, their origins and influences**. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Durham, Durham, 2020.

MACLEOD, Mindy; MEES, Bernard. **Runic Amulets and Magic Objects**. Woodbridge: The Boydell Press, 2006.

MEHLUM, Sjur. A preservation plan for the stave churches in Norway: The Stave Church Preservation Programme 2001–2015. In: BAKKEN, Kristin (Org.). **Preserving the stave churches: Craftsmanship and Research**. Oslo: Pax Forlag, p. 23-46, 2016.

MIRANDA, Pablo Gomes. Anéis. In: LANGER, Johnni (Org.). **Dicionário de mitologia nórdica: Símbolos, mitos e ritos**. São Paulo: Hedra, p. 28-32, 2015.

NEUBAUER, Łukasz. Quid sigurthus cum christo? An examination of sigurd's christian potential in medieval Scandinavia. In: MORAWIEC, Jakub (ed.); JOCHYMEK, Aleksandra (ed.); BARTUSIK, Grzegorz (ed.). **Social norms in medieval Scandinavia**. Leeds: Arc Humanities Press, 2019.

NOCK, A. D. **Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo**. Oxford: Clarendon Press, 1933.

NORDEIDE, Sæbjørg Walaker. **The Christianization of Norway**. Bergen: University of Bergen, 2007.

NORDEIDE, Sæbjørg Walaker. **The viking age as a period of religious transformation: The Christianization of Norway from AD 560–1150/1200**. Belgium: Brepols Publishers, 2011.

ØDEBY, Kristine. Through the Portal: Viking motifs incorporated in the Romanesque Style in Telemark, Norway. In: **Papers from the Institute of Archaeology**, vol 23, p. 1-19, 2013. Disponível em: <https://student-journals.ucl.ac.uk/pia/article/id/490/>. Acesso em: 23/03/2024

OLSEN, Asle Bruen. Courtyard sites in western Norway. Central assembly places and judicial institutions in the Late Iron Age In: AXELSEN, Irmelin (ed.); BERG, Heidi Lund (ed);

OLIVEIRA, André A. de. Conversão ao Cristianismo. In: LANGER, Johnni (Org.). **Dicionário de História e Cultura da Era Viking**. São Paulo: Hedra, p. 153-157, 2018.

OLIVEIRA, André A. de. Imaginário e Identidade na Conversão da Islândia. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Maranhão, Maranhão, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/13811453/IMAGINÁRIO_E_IDENTIDADE_NA_CONVERSÃO_DA_ISLÂNDIA. Acessado em: 22/05/2021.

PRICE, Neil. **Vikings: A história definitiva dos povos no Norte**. Tradução: Renato Marques de Oliveira. São Paulo: Editora planeta do Brasil, 2021.

RELPH, EDWARD. **Place and placelessness**. London: Pion Limited, 1977.

SMITH. A. G. **Viking Designs**. New York: Dover Publications, 1998.

RUSSELL, James C. **The Germanization of Early Medieval Christianity: A sociohistorical approach to religious transformation**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1994.

RUTHEFORD, Jonhathan. O terceiro espaço: uma entrevista com Homi Bhabha. In: RUTHEFORD, Jonathan (Org.). **Identity: community, culture, difference**. Londres: Lawrence & Wishart, p. 35-41, 1990.

SANMARK, Alexandra. **Power and Conversion – A Comparative Study of Christianization in Skandinavia**. 2004. Tese (Doutorado em Arqueologia e História Antiga) – University College London, Londres, 2002. Disponível em: https://www.academia.edu/211049/Power_and_Conversion_A_Comparative_Study_of_Christianization_in_Scandinavia. Acessado em: 18/04/2021.

SCHAMA, Simon. Paisagem e memória. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA, Tiago de Oliveira Veloso. **Saga dos Volsungos**: Uma análise de feitiçaria, fertilidade e simbolismo do lobo. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura/Bacharelado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

SILVA, Tomas Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes. p. 73-102, 2000.

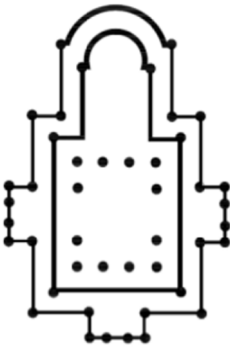
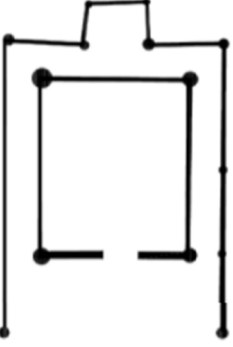
SIGURÐSSON, Jón Viðar. Conversion and identity in the Viking-Age North: Some Afterthoughts. In: BONTÉ, Rosalind (org.); GARIPZANOV, Ildar (org.). **Conversion and Identity in the Viking Age**. Turnhout: Brepols Publishers, 225.243, 2014.

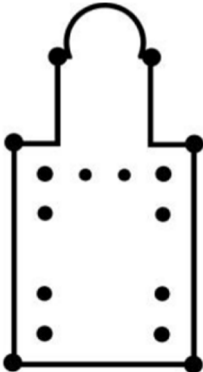
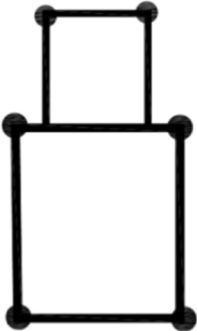
SUNDQVIST, Olof. **An arena for higher powers**: ceremonial buildings and religious strategies for rulership in late Iron Age Scandinavia. Leiden – Boston: BRILL, 2016.

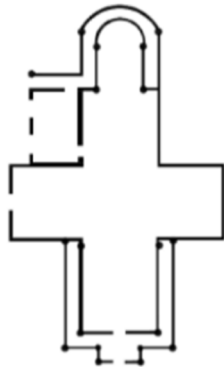
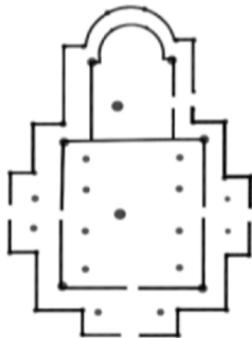
ZACHRISSON, Torun. The Odal and its Manifestation in the Landscape. **Current Swedish Archaeology**, vol. 2, n. 1, p. 219-238, 1994. Disponível em: https://www.academia.edu/67474592/The_Odal_and_its_Manifestation_in_the_Landscape. Acesso em: 27/09/2022

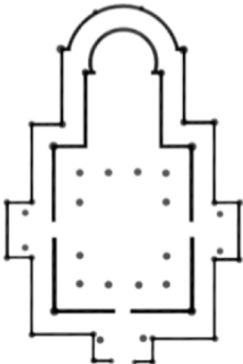
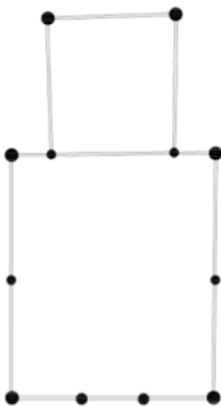
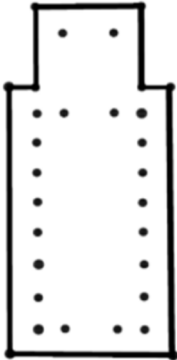
WHITEHOUSE, Harvey. **Modes of religiosity**: A cognitive theory of religious transmission. Oxford: AltaMira Press, 2004.

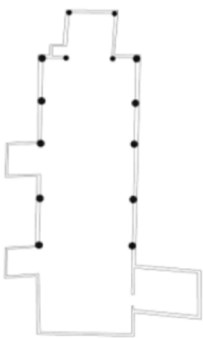
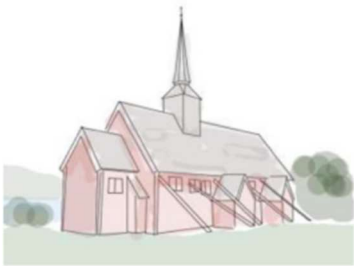
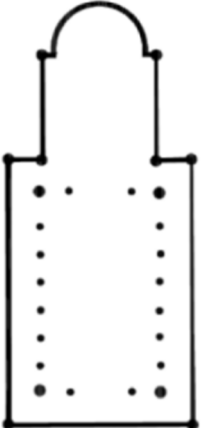
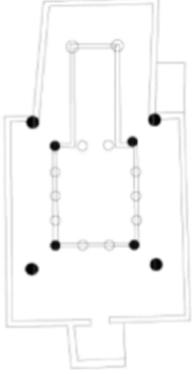
ANEXO A – Lista de todas as *stave churches* remanescentes

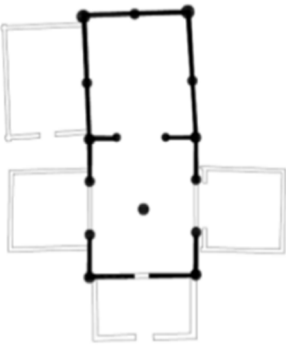
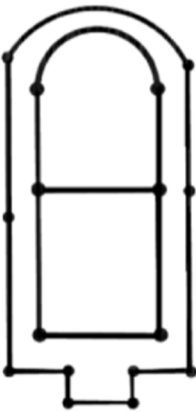
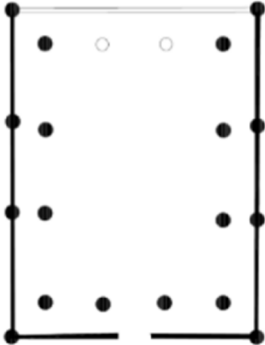
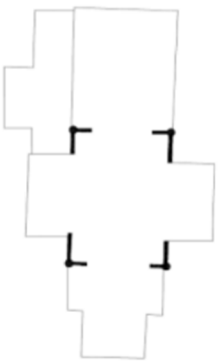
Nome	Datação	Tipo	Planta	Modelo 3D*
Borgund	1180	Seção elevada		
Eidsborg	Após 1250	Simples		
Flesberg	1163-1189?	Seção elevada		

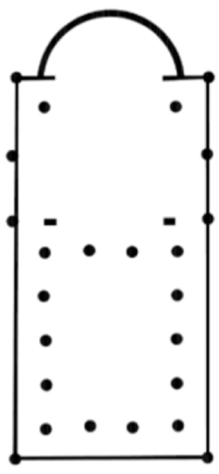
Garmo	1130?	Simples		
Gol	1200?	Seção elevada		
Grip	1400?	Møre		
Haltdalen	1159	Simples		

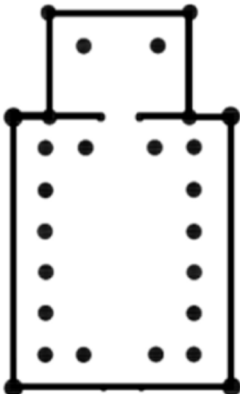
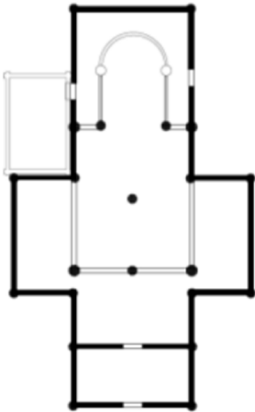
Hedalen	1161- 1163	Simples		
Heddal	1200?	Seção elevada		
Hegge	1216	Seção elevada		

Hopperstad	1100?	Seção elevada		
Høyjord	1160	Poste central		
Høre	1179	Seção elevada		
Kaupanger	1137	Seção elevada		

Kvernes	1400?	Møre		
Lom	1157	Seção elevada		
Lomen	1179	Seção Elevada		

Nore	1166	Poste central		
Reinli	1324?	Sem definição		
Ringebu	1192-1220?	Seção elevada		
Rollag	1200?	Simples		

Rødven	1300?	Møre		
Røldal	1200?	Sem definição		
Torpo	1163?	Seção elevada		
Undredal	1147?	Simples		

Urnes	1129	Seção elevada		
Uvdal	1167	Poste central		
Øye	1200?	Sem definição		

Fonte: BERTOLIN, Chiara; SESANA, Elena. Natural hazards affecting cultural heritage: assessment of flood and landslide risk for the 28 existing Norwegian stave churches. **International Journal of Building Pathology and Adaptation**; Vol. 42, n. 01. 2024, p. 48-91. Disponível em: <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/IJBPA-03-2022-0042/full/html>. Acesso em: 25/06/2024.