UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

RENAN MARQUES BIRRO

**As representações de Sigurðr *Fáfnisbani* nas cruzes da Ilha de Man
(séculos X-XI)**

Versão corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Ciências.

Orientadora: Maria Cristina Correia Leandro Pereira

v.1.

São Paulo
2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

B617r Birro, Renan Marques
 As representações de Sigurðr Fáfnisbani nas cruzes
da Ilha de Man (séculos X-XI) / Renan Marques Birro
; orientadora Maria Cristina Correia Leandro
Pereira. - São Paulo, 2017.
 369 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de História. Área de concentração:
História Social.

1. História Medieval. 2. Vikings. 3.
Historiografia. 4. Paisagens. I. Pereira, Maria
Cristina Correia Leandro, orient. II. Título.

Universidade de São Paulo

ATA DE DEFESA

Aluno: 8138 - 8739162 - 1 / Página 1 de 1

Ata de defesa pública de Tese do(a) Senhor(a) Renan Marques Birro no Programa: História Social, do(a) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Aos 13 dias do mês de setembro de 2017, no(a) Sala de Defesas realizou-se a Defesa da Tese do(a) Senhor(a) Renan Marques Birro, apresentada para a obtenção do título de Doutor intitulado:

"As representações de Sigurdr Fáfnisbani nas cruzes da I'ha de Man (séculos X-XI)"

Após declarada aberta a sessão, o(a) Sr(a) Presidente passa a palavra ao candidato para exposição e a seguir aos examinadores para as devidas arguições que se desenvolvem nos termos regimentais. Em seguida, a Comissão Julgadora proclama o resultado:

Nome dos Participantes da Banca	Função	Sigla da CPG	Resultado
Maria Cristina Correia Leandro Pereira	Presidente	FFLCH - USP	Aprovado
Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi	Titular	FFLCH - USP	Aprovado
Gilberto da Silva Francisco	Titular	UNIFESP - Externo	Aprovado
André Szczawlińska Muceniecks	Titular	FTBSP - Externo	Aprovado
Lukas Gabriel Grzybowski	Titular	UEL - Externo	Aprovado

Resultado Final: Aprovado

Parecer da Comissão Julgadora *

A banca destaca o pioneirismo e a erudição do trabalho, que estabelece as bases de um campo de estudos novo no Brasil, a Escandinavística, a partir de um diálogo entre a História, a História da Arte, a Arqueologia e a Epigrafia. A banca recomenda a publicação integral da tese, após as revisões formais sugeridas.

Eu, Daiane Neres da Silva [assinatura], lavrei a presente ata, que assino juntamente com os(as) Senhores(as) examinadores. São Paulo, aos 13 dias do mês de setembro de 2017.

[assinatura]
Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi

[assinatura]
Gilberto da Silva Francisco

[assinatura]
André Szczawlińska Muceniecks

[assinatura]
Maria Cristina Correia Leandro Pereira
Presidente da Comissão Julgadora

[assinatura]
Lukas Gabriel Grzybowski

* Obs: Se o candidato for reprovado por algum dos membros, o preenchimento do parecer é obrigatório.

A defesa foi homologada pela Comissão de Pós-Graduação em 13/09/2017 e, portanto, o(a) aluno(a) faz jus ao título de Doutor em Ciências obtido no Programa História Social.

[assinatura]
Presidente da Comissão de Pós-Graduação
Prof. Dr. Edécio Gonçalves de Souza
Presidente da CPG
FFLCH-USP

Ao meu pai, Ronaldo Oliveira Birro (*in memoriam*), que expressou de diversas maneiras abnegação, amor silencioso, orgulho filial, trabalho e zelo.

Agradecimentos

Aos familiares, pela paciência, esteio e por não medirem esforços para que eu concluísse esse sonho que durou quase doze anos: meus pais Ronaldo (*in memoriam*) e Mônica, minha irmã Rebeca, meu avô José Augusto, minha esposa Clarissa, meus sogros Luis e Marcia, minhas tias e tios Dagmar, Fátima, Gil, Renato, Samuca, Socorro e Suely.

Aos professores, e em especial minha orientadora Maria Cristina, que demonstrou muita compreensão e presteza ao longo desses quatro anos de orientação. Gostaria também de deixar registrado alguns nomes por extenso, a saber, daqueles que tiveram participação mais ativa durante minha maturação intelectual e na feitura da tese: Ricardo da Costa, Edmar Checon de Freitas, Lukas Grzybowski, Gilberto Francisco, Adrien Bayard, Ana Paula Tacconi, Álvaro Bragança Júnior, André Muceniecks, Daniele Gallindo, Eduardo Henrik Aubert, Elton Medeiros, Ian Wood, José Inaldo Chaves Júnior, José Maria Neto, Luciana Cordo Russo, Maria Regina Candido, Michael Kelly, Otávio Pinto, Roberta Alexandrina, Rosuel Lima Pereira, Santiago Barreiro e Vinicius Dreger.

Aos amigos de várias partes do país e do mundo, que me apoiaram, leram excertos, comentaram minhas ideias, riram das minhas piadas e me fizeram rir, beberam e comeram comigo, além de dividir momentos de alegria e desespero. Muitos se encontram no parágrafo anterior e os demais eu disponho agora: Pin, Renata, Antonio, Beatriz, Jardel, Rubens, Elisa, Fábio, Rubio, Sávio, Alexandre, Mário, Gabriel, Maria, Pedro, Douglas, Mariana, Paulo, Carlos, Andrius, Karol, Freitas, Newton, Luzilene, Fábio, Neto, Fernanda, Rubio, Glaucia.

Aos amigos do LATHIMM, com quem desenvolvi laços de camaradagem e recebi em troca contribuições que foram muito importantes e interessantes na labuta cotidiana. Também compartilhei com eles momentos de alegria que tornam a vida acadêmica mais leve: Aline, Débora, Douglas, Gesner, Mariana, Muriel, Selene.

Aos colegas da UNIFAP sensíveis aos meus anseios, dificuldades e necessidades diante das agruras de redigir uma tese sobre a Idade Média nos sertões da Amazônia.

Aos alunos e orientandos, pelas perguntas e, principalmente, pela paciência durante esses quase quatro anos divididos entre aulas, orientações e redação intensa. Alguns deles foram particularmente marcantes, como a Elinelma, Erasmo, Jéssica, Josiel e Priscila, mas desenvolvi um carinho quase filial de maneira geral.

Às instituições que, de diferentes maneiras, contribuíram para meu crescimento pessoal, profissional e intelectual: CBMES, CEFETES, UFES, Instituto Goia, UFF, UERJ, UNIFAP, Manx National Heritage e, em especial, à USP, de quem me torno um grato filho.

Aos que esqueci, meu perdão pela falta de memória provocada pelo cansaço.

RESUMO

BIRRO, Renan Marques. **As representações de Sigurðr Fáfnisbani nas cruzes da Ilha de Man (séculos X-XI)**. 2017. 384 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Meu trabalho propõe uma investigação sobre as possíveis representações imagéticas do herói semilegendário Sigurðr *Fáfnisbani* em uma pequena ínsula no meio do Mar *irlandês* conhecida como Ilha de Man. Essa região foi habitada por populações “celtas” e cristianizadas desde o século V, mas assistiram a chegada de novas levas humanas provindas da Escandinávia em c.875. As representações evocadas foram cinzeladas entre meados do século X e o início do século XI sobre quatro lajes de pedra, ainda que elas componham um conjunto maior de monumentos congêneres. Após muitos séculos, a rigor, no final do século XIX, os quatro artefatos foram intitulados como *Cruzes de Sigurðr*.

Minha preocupação inicial foi apresentar as cruzes de maneira abrangente, o contexto geográfico e sociocultural da Ilha de Man, tal como as mudanças políticas e religiosas que ela enfrentou durante a *Era Viking*. Tentei demonstrar como essas cruzes serviram como um índice do novo cenário de transformação socioreligiosa e de amálgama cultural em território manx.

A seguir, propus debates teóricos sobre a runologia, o principal campo de estudos escandinavos dedicado a esses monumentos em pedra, e os estudos de estilos artísticos escandinavos, além de sua influência sobre o que os intelectuais manx propuseram sobre as *Cruzes de Sigurðr*. Após isso, fiz um balanço dos estudos sobre as representações de Sigurðr nas cruzes manx.

Por fim, eu apresentei uma análise descritiva-formal e sintática das possíveis representações sigurdianas nas quatro cruzes. Minha conclusão foi que não é possível ter certeza que elas representam o herói, mas certamente são monumentos seculares com um relevante impacto na paisagem dos pontos de vista social e religioso, como demonstrações de poder e forma de controle sobre a sociedade circunvizinha. Elas também expressam possíveis alianças matrimoniais e políticas dos habitantes manx em uma sociedade muito transformada após a chegada dos novos colonos nórdicos.

Palavras-chave: Sigurðr *Fáfnisbani*, *Era Viking*, representações, Ilha de Man, Escandinávia Medieval.

ABSTRACT

BIRRO, Renan Marques. **As representações de Sigurðr Fáfnisbani nas cruzes da Ilha de Man (séculos X-XI)**. 2017. 376 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

("The representations of Sigurðr Fáfnisbani in manx crosses - 10th-11th centuries").

My work proposes an investigation on the possible imagetical representations of the semilegendary hero Sigurðr Fáfnisbani in the Isle of Man, a small island in the middle of the Irish Sea. This region was historically inhabited by "celtic" and christians populations since the 5th century; However at the end of 9th century, they received a new contingent of inhabitants from Scandinavia. The representations above mentioned were sculptured between the middle of 10th century and the beginning of the 11th century on four cross slabs; Nevertheless they belonged to a major group of similar monuments. But only after many centuries, the four artefacts were entitled as *Sigurðr crosses* (or slabs).

My first concern was to expose the crosses in a broader view, their geographical and sociocultural context in the Isle of Man, as well as the political and religious changes being faced during the Viking Age. I've also proposed that these crosses were an index of a new socioreligious scenario, in a deep cultural amalgamation and transformations in manx region.

Hereafter, I have exposed many theories on runology, the main field of studies on these rock monuments, and also a summary of questions and characteristics of Scandinavian art studies, mainly about style studies. Both perspectives had a strong influence on manx intellectual milieu and their ideas about Sigurðr crosses. After this, I exposed briefly the main works about Sigurðr's representation on manx crosses.

At the end, I proposed a descriptive, formal and syntax analysis of these possible representations of the hero. My conclusion was that it is not possible to be sure that the hero was displayed on these rocks. But, on the other hand, they certainly provided an important impact on manx social and religious landscape, as well as demonstrations of power and social control. They can also be taken as signs of matrimonial and political alliances of manx aristocracy.

Keywords: Sigurðr *Fáfnisbani*, *Viking Age*, representations, Isle of Man, Medieval Scandinavia.

Das imagens

Para fins de conferência e melhor acompanhamento do texto, optei por um tomo à parte com as imagens evocadas na redação. Deste modo, o leitor pode cotejar e comparar de maneira adequada, sem a necessidade de folhear o texto quando há menções de monumentos evocados em outras partes da tese. A lista delas encontra-se disponível, portanto, neste caderno específico.

Lista de mapas e organograma

Mapa 1 - mapa topográfico contemporâneo da Ilha de Man.....	23
Mapa 2 - O mapa das migrações escandinavas nos séculos IX e X.	36
Mapa 3 - Representação cartográfica qualitativa da cultura material da Ilha de Man, produzida em c.1950. Não estão disponíveis alguns montes funerários, identificados e descritos em escavações posteriores. Ainda que incompleto, o mapa em questão ajuda a identificar a distribuição das cruzes e dos túmulos com armas, além das igrejas e cemitérios	43
Mapa 4 - representação cartográfica da Ilha de Man conforme a organização espacial e os monumentos da região	55
Mapas 5 e 6 – “paralelo irlandês” e “paralelo cúmbrico”, respectivamente, e a área de influência principal de cada perspectiva.....	58
Mapa 7 – Reprodução parcial do mapa de escavações do Projeto Borre (1988). A igreja fica a Oeste do mapa.....	210
 Organograma 1 - Organização espacial da Ilha de Man durante a <i>Era Viking</i> , conforme a proposta de Fletcher e Reilly.	 48

Lista de tabelas

Tabela 1 - as diferentes formas de grafar as runas na Escandinávia da Era Viking e do período Medieval de maneira sucinta. Ressalto que alguns fonemas não foram incluídos por não compor o <i>fupark</i> “original” e o período desenvolvido por esta pesquisa.....	97
Tabela 2 - principal variante <i>fupark</i> da Ilha de Man, presente em 23 das 31 inscrições..	194
Tabela 3 - Organização dos estilos escandinavos por período, incluindo as fases de sobreposição	205
Tabela 4 - Datações propostas por von Friesen (1913) para as runestones suecas	227
Tabela 5 – O novo parâmetro de estilos artísticos da arte escandinava conforme Gräslund	231
Tabela 6 – Tabela comparativa da utilização das ilustrações de Kermode e/ou fotos.	252

Das siglas utilizadas

Todas as referências de *runestones* (estelas rúnicas) seguem a nomenclatura proposta na *Samnordisk runtextdatabas* (*Base de dados de textos rúnicos escandinavos*). Nestes termos, os “nomes” das estelas obedecem os seguintes critérios: 1) as letras indicam a origem da inscrição. Se forem suecas, são um indicativo da província, enquanto as demais referências são países; 2) número serial ou um método de catalogação anterior; 3) indicadores do período, perda da inscrição ou nova tradução. As inscrições da *Era Viking* não apresentam sinais distintivos.

PROVINCIAIS (SUÉCIA):

Bo: Bohuslan
D: Dalarna
G: Gotland
Gs: Gästrikland
Hs: Hälsingland
J: Jämtland
Lp: Lappland
M: Medelpad
Nä: Närke
Sm: Småland
Sö: Södermanland
U: Uppland
Vg: Västergötland
Vr: Värmland
Vs: Västmanland
Ög: Östergötland
Öl: Öland

PAÍSES:

BR: Ilhas Britânicas
DR: Dinamarca¹
FR: Ilhas Faroe
GR: Groenlândia
IR: Irlanda
IS: Islândia
N: Noruega
X: Outras áreas

PERÍODO/INFO. EXTRAS:

#: Inscrição perdida
†: Inscrição perdida
\$: Recentemente retraduzida
M: Inscrição Medieval
U: Inscrição em Proto-Nórdico (< c.800)

Para a Ilha de Man, segui os catálogos de Kermode (1887[1892]; 1907; 1914; 1928) e do Manx National Heritage (KERMODE, 1994), ainda que tenha citado nominalmente em diversas ocasiões as cruzes com as quais lidei diretamente.

¹ Inclui Skåne, Halland, Blekinge e o Sul de Schleswig.

Guia fonético

Michael Barnes destacou a dificuldade para pronúncia de idiomas mortos, uma vez que é impossível saber como ele era de fato (2008: 3). No caso do nórdico antigo, a pronúncia varia de acordo com o país e o docente, mas há um posicionamento majoritário pela utilização do islandês moderno como paradigma.

O guia também é baseado em Barnes (2008: 8-12), que pode ser consultado *online* no site da *Viking Society for Northern Research*. Infelizmente não há um correspondente com palavras em português; há um material semelhante em espanhol, aos cuidados de Maria Pilar Fernández Álvarez (1999), mas pouco acessível.

Vogais			ff	como ing. <i>far</i> , mas longo	<i>offr</i> (oferta)
á	como ing. <i>father</i>	ár (ano)	g	1) como ing. <i>goal</i> , 2) como esc. <i>loch</i> , 3) como esc. <i>loch</i> , mas sonoro	<i>gefa</i> (dar), <i>lágt</i> (baixo) e <i>eiga</i> (possuir)
a	o mesmo som, mas curto (longo se a sílaba for átona)	<i>dagr</i> (dia)	gg	1) como ing. <i>goal</i> , mas longo, 2) como no esc. <i>loch</i>	<i>egg</i> (extremidade) e <i>gløgg</i> (limpo)
é	como fr. <i>été</i> , mas alongado	<i>él</i> (tempestade)	h	como ing. <i>have</i>	<i>horn</i> (chifre)
e	como fr. <i>été</i>	<i>ben</i> (ferida)	j	como ing. <i>year</i>	<i>jafn</i> (igual)
í	como ing. <i>eat</i>	<i>litr</i> (ver)	k	como ing. <i>call</i>	<i>kottr</i> (gato)
i	o mesmo som, mas curto; se a sílaba for atona, como ing. <i>city</i>	<i>litr</i> (cor) e <i>máni</i> (lua)	kk	o mesmo som, mas longo	<i>ekki</i> (nada)
ó	como fr. <i>eau</i> , mas longo	<i>sól</i> (sol)	l	como ing. <i>leaf</i>	<i>nál</i> (agulha)
p	como fr. <i>eau</i>	<i>hof</i> (templo)	ll	o mesmo som, mas longo	<i>hellir</i> (caverna)
ú	como fr. <i>bouche</i> , mas longo	<i>hús</i> (casa)	m	como ing. <i>home</i>	<i>frami</i> (bravura)
u	como fr. <i>bouche</i> ; se átona, como ing. <i>wood</i>	<i>sumar</i> (verão) e <i>eyru</i> (orelhas)	mm	o mesmo som, mas longo	<i>frammi</i> (em frente)
ý	como fr. <i>rue</i> , mas longo	<i>kýr</i> (vaca)	n	1) como ing. <i>sin</i> , 2) como ing. <i>sing</i>	<i>hrinda</i> (empurrar), <i>hringr</i> (anel)
y	como fr. <i>rue</i>	<i>yfir</i> (sobre)	nn	como ing. <i>sin</i> , mas longo	<i>steinn</i> (rocha)
æ	como ing. <i>pat</i> , mas longo	<i>sær</i> (mar)	p	como ing. <i>happy</i>	<i>æpa</i> (gritar)
œ	como fr. <i>feu</i> , mas longo	<i>ærr</i> (louco)	pp	o mesmo som, mas longo	<i>heppinn</i> (afortunadamente)
ø	como fr. <i>feu</i>	<i>døkk</i> (escuro, treva)	r	como ing. <i>red</i>	<i>gøra</i> (fazer)
ð	como ing. <i>hot</i>	<i>öl</i> (cerveja)	rr	o mesmo som, mas longo	<i>verri</i> (pior)
Ditongos			s	como ing. <i>this</i>	<i>reisa</i> (erguer)
au	como ing. <i>now</i>	<i>lauss</i> (solto, frouxo)	ss	o mesmo som, mas longo	<i>áss</i> (raio)
ei	Como ing. <i>bay</i>	<i>bein</i> (osso)	t	como ing. <i>boat</i>	<i>tönn</i> (dente)
ey	Nord. ant. e + y	<i>hey</i> (feno)	tt	o mesmo som, mas longo	<i>nótt</i> (noite)
Consoantes			v	como ing. <i>win</i>	<i>vera</i> (ser/estar)
b	Do ing. <i>buy</i>	bíta (morder)	þ	como ing. <i>thin</i>	<i>þing</i> (assembleia)
bb	O mesmo som, mas longo	gabb (zombaria, escárnio)	ð	como ing. <i>this</i>	<i>jörð</i> (terra)
d	Como ing. <i>day</i>	<i>dómur</i> (julgamento)	x	Dois sons, como esc. <i>lochs</i>	<i>øx</i> (machado)
dd	O mesmo som, mas longo	<i>oddr</i> (ponto)	z	Dois sons, como ing. <i>bits</i>	<i>góz</i> (propriedade)
f	1) como ing. <i>far</i> ; 2) como ing. <i>very</i>	<i>fé</i> (dinheiro) e <i>haf</i> (oceano)			

Nota sobre as traduções

Um leitor atento perceberá que vários termos e nomes foram mantidos na língua original, principalmente em nórdico antigo, enquanto outros foram traduzidos. Não se trata, naturalmente, de descuido, mas de uma opção por manter o original sempre que possível (por exemplo, Knútr em vez de Canuto). Ademais, tomei o cuidado de traduzir os epônimos entre parênteses, exceto em casos óbvios demais (mantive o Grammaticus em vez de Gramático em Saxo). Todavia, como alguns deles tiveram seus nomes aportuguesados ou anglicizados com frequência pela bibliografia especializada, eventualmente alguns nomes foram traduzidos.

As traduções em prosa e verso em latim e línguas vernaculares são livres e de minha autoria, exceto quando sinalizado o contrário. Após a tradução, tentei comparar meu esforço de adaptação para a Língua Portuguesa com traduções modernas; também tentei, na medida do possível, consultar colegas experimentados nessas línguas para tirar dúvidas e evitar erros.

SUMÁRIO

Das imagens.....	viii
Lista de mapas e organograma	ix
Lista de tabelas	x
Das siglas utilizadas	xi
Guia fonético	xii

INTRODUÇÃO 1

MIGRAÇÕES E CONVERSÕES: O CONTEXTO HISTÓRICO DA ILHA DE MAN DURANTE A ERA VIKING (C.800-1030)..... 20

1.1. Breve levantamento geográfico e dos recursos naturais da Ilha de Man	21
1.2. “A história manx é a história das nações vizinhas”: o contexto histórico da Ilha de Man	26
1.3. Conversão, cristianização, hibridismo: um debate teórico aplicado aos casos manx e escandinavo	60
1.4. Poetas conversos: o cristianismo na Escandinávia a partir poesia escáldica (sécs. X-XI)	67
1.4.1. Eilífr <i>Goðrúnarson</i> (c.950-1000) e Skapti Þóroddsson (†c.1030).....	68
1.4.2. Hallfreðr Óttarson <i>vandræðaskáld</i> (Hallfreðr Óttarson, <i>o poeta problemático</i> , c.965-1007)	75
1.4.3. Sighvatr Þórðarson (†c.1042)	79
1.4.4. Arnórr <i>jarlaskald</i> (Arnórr, <i>o skald dos jarlar</i> , c.1011-1073)	83
1.5. Cristianização e <i>interações desiguais</i> na paisagem político-religiosa manx: considerações preliminares	86

A RUNOLOGIA E SEU IMPACTO NA ERUDIÇÃO SOBRE AS CRUZES DE PEDRA DA ILHA DE MAN 93

2.1. Uma breve história da runologia: do período medieval ao início da contemporaneidade	104
2.2. A controvérsia de Runamo: as limitações do eruditismo e as mudanças na runologia	129
2.3. Pesquisa de campo x Pesquisa interna: vantagens e problemas.....	147
2.4. Sobre o processo de feitura das estelas rúnicas: algumas leituras	154
2.5. Entre “céticos” e “românticos”: as funções das estelas rúnicas escandinavas	160
2.6. Novas perspectivas: pela transdisciplinaridade da runologia.....	168
2.7. Runologia e o caso manx	174

OS ESTUDOS DE ESTILO E SUA INFLUÊNCIA SOBRE AS CRUZES DA ILHA DE MAN..... 198

3.1. Borre.....	208
3.2. Jellinge	214
3.3. Mammen	218

3.4. Ringerike	220
3.5. Urnes	223
3.6. Urnes-Românico	225
3.7. A nova proposta de estilização de Anne-Sofie Gräslund	226
3.8. O impacto das ideias de estilo na interpretação das cruzes manx	233
BALANÇO DOS ESTUDOS SOBRE AS REPRESENTAÇÕES DE SIGURÐR FÁFNISBANI NAS CRUZES DA ILHA DE MAN	244
4.1. Antiquarismo e nacionalismo manx: um balanço da possível tradição volsunga na Ilha de Man (sécs. XIX-XX)	245
4.2. H. Schück, E. I. Seaver e as origens da lenda sigurðiana em imagens	255
4.3. Hilda Roderick Ellis: Sigurðr e/ou Ragnarr Loðbrók, uma hipótese pouco trabalhada	258
4.4. Emil Ploss e Martin Blindheim: inovações e problemas	260
4.5. David Mackenzie Wilson e Sue Margeson: tratamentos da História da Arte tradicional para as cruzes da Ilha de Man	264
4.6. Klaus Düwel e a hipótese das tipologias	270
4.7. A pré-história mítica volsunga e o tesouro volsungo-nibelungo: os últimos desdobramentos das representações legendárias e míticas sigurðianas	276
ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES DE SIGURÐR FÁFNISBANI NAS CRUZES DA ILHA DE MAN	283
5.1. A <i>cruz de Andreas</i>	288
5.1.1. Análise de Andreas	289
5.2. A <i>cruz de Jurby</i>	300
5.2.1. Análise de Jurby	301
5.3. A <i>cruz de Malew</i>	308
5.3.1. Análise de Malew	309
5.4. A <i>laje de Maughold/Ramsey</i>	311
5.4.1. Análise de Maughold/Ramsey	312
5.5. Um balanço das <i>Cruzes de Sigurðr</i>	320
5.6. Uma interpretação sobre as <i>Cruzes de Sigurðr</i>	327
CONCLUSÕES	332
POSFÁCIO	337
REFERÊNCIAS	346

INTRODUÇÃO

Uma narrativa medieval escandinava afirma que o rei Óláfr Haraldsson (c.995-1030), posteriormente aclamado como mártir e padroeiro da Noruega, fez uma espécie de desafio ao *skald* Þorfinnr munnr (†c.1030). Ele deveria identificar e descrever em versos uma tapeçaria pendurada numa parede. Este prontamente reconheceu a cena: tratava-se de Sigurðr, o herói semilendário nórdico da cepa dos volsungos, pretenso antepassado da monarquia norueguesa e matador da besta serpentiforme Fáfnir. Da possível composição, duas estrofes chegaram até nós, batizadas posteriormente pela erudição como *Lausavísur*. Eis uma possível tradução dos versos:

A *vela-de-batalha* [=espada] permanece na *boca* [=cova] do *peixe-da-terra* [=serpente]; o sangue corre em ambos os *navios-de-feridas* [=perfurações] sobre a terra, conforme cresce a ira do príncipe. A espada mexe no peito da serpente, e o *bravo-líder-de-batalha* [=Sigurðr] define sobre *fazer* [preparar] a carne assada (HUNGERLAND, 1904: 30-31)².

O excerto rememora um dos pontos altos da estória, a saber, quando Sigurðr agiu para vingar Reginn, um anão covarde que tinha sido espoliado de sua herança pelo irmão, Fáfnir. Este, corrompido pela riqueza e por um anel amaldiçoado pelos deuses, matou seu próprio pai, privou Reginn do espólio familiar e transformou-se num grande monstro serpentídeo que guardava, com particular cupidez, o tesouro escondido numa caverna. O primeiro, amedrontado pela natureza violenta fraterna, pediu a Sigurðr que enfrentasse Fáfnir num combate mortal. O guerreiro tinha especial estima por Reginn, uma espécie de tutor do jovem e responsável por reforjar Gram, a espada mágica que pertenceu a seu pai e garantia ao portador a vitória certa.

Para dar cabo da tarefa e do transmorfo, o herói não estava munido apenas da poderosa arma, mas também de uteis conselhos de um mestre do ardil: ele foi orientado por um velho a esconder-se num buraco e perfurar o anão-serpente quando ele saísse das águas. O conselheiro em questão, em sua forma idosa, faz alusão ao deus Óðinn, que presentou a família com a espada e protegia, em certa medida, os volsungos.

² “Geisli stendr til grindu | gunnar jarðar munna, | ofan fell blóð á báðar | benskeidr, enn gramr reiðisk; | hristisk hjörr i brjósti | bringi groenna lyngva; | enn folkþorinn fylkir | ferr við steik at leika”.

Entrementes, o anão-ferreiro, num ato de poltronaria, ocultou-se nas cercanias enquanto aguardava o desfecho do combate sem correr riscos.

O monstro gigantesco, tal qual a orientação, passou sobre o buraco que abrigava o bravo guerreiro, quando foi transpassado fatalmente pela lâmina e sucumbiu ao estado de agonia. Fáfnir ainda tentou descobrir o nome de seu algoz, na tentativa de identificá-lo e amaldiçoá-lo: espertamente, Sigurðr ocultou seu nome e escapou dessa maldição. Em seguida, Reginn saiu incólume de seu esconderijo e pediu que seu vingador assasse o coração da serpente-dragão no fogo. Neste momento fica claro que o anão havia sido tocado pela ganância que atingiu Fáfnir e pretendia matar Sigurðr tão logo ingerisse as fibras cardíacas e absorvesse a força bestial.

Contudo, a estória não foi benéfica ao artifício do ferreiro. Sigurðr, enquanto ingenuamente assava o coração, queimou um dos dedos ao verificar se a carne estava no ponto; instintivamente ele levou o dedo até a boca. Neste momento, o contato com o sangue de Fáfnir, como mágica, tornou-o capaz de compreender o trinado de alguns pássaros que gorjeavam proficuamente em uma árvore próxima. Elas discutiam a inocência de Sigurðr, que cairia mortalmente nos malévolos planos de Reginn ao oferecer o poderoso coração ao seu futuro executor. Prontamente, o volsungo sacou sua espada e decapitou o anão, ingeriu o órgão do animal e herdou todo as riquezas outrora guardadas pelo ser transformo.

A narrativa em questão, aqui sumarizada, foi recordada de maneira mais completa a partir de três poemas *eddicos* (*Grípisspá*, *Reginmál* e *Fáfnismál*) e pela *Völsunga saga*, registrados por escrito na Islândia durante a segunda metade do século XIII. No entanto, as *Lausavísur* de Þorfinnr e outras referências sugerem que ao menos uma versão da estória era conhecida desde o século IX e X (GRIMSTAD, 1993: 520-521; FINCH, 1993: 711-712).

Por estas razões, as estrofes são certamente uma das mais antigas evidências dos feitos de Sigurðr, conquanto pouco evocadas pela brevidade. Elas remetem a uma ocasião real ou fantasiada durante a composição da prosa muito posterior, onde um poeta que servia o rei missionário da Noruega apresentava um poema de conteúdo pagão na corte. Para o(s) autor(es) da saga, o texto em prosa composto séculos depois do poema servia como um recurso legitimador, uma vez que aproveitava um verso ou

estrofe preservado na memória para garantir a veracidade da narrativa (ANDERSON, 2006: 1-20).

Seja como for, entre as possíveis alusões ao herói volsungo da *Era Viking*³ tardia, chama especial atenção um grupo de lajes de pedra denominado como *cruzes* (ou *lajes*) de *Sigurðr*⁴, onde a narrativa dos volsungos pretensamente teria sido registrada de maneira indelével. Elas foram originalmente encontradas nos quatro cantos da Ilha de Man, uma pequena localidade entre a Escócia, Gales, Inglaterra e Irlanda pouco maior que a Ilha de Santa Catarina. Aliás, esse lugarejo muitas vezes ignorado abriga uma quantidade proporcionalmente assombrosa de monumentos rochosos face às dimensões territoriais relativamente reduzidas (572km²).

A localidade em questão, porém, não era um vazio populacional massivamente ocupado por escandinavos em finais do século IX, como no caso islandês: ela era ocupada originalmente por grupos “celtas” convertidos ao cristianismo aparentemente em algum momento do século V. Séculos depois, por ocasião das incursões nórdicas da *Era Viking*, ela já dispunha de organização eclesiástica, casas monásticas, além de uma grande quantidade de capelas, ermidas e, particularmente interessante nesse caso, cruzes e lajes de pedras muito próximas das esculpidas e erguidas em solo irlandês. Os escandinavos, tal como em outros contextos, parecem ter constituído uma elite minoritária num mar de cristãos falantes do antigo gaélico que, simultaneamente, preservavam sua identidade cultural e absorviam algumas influências de seus vizinhos.

Doutra feita, a Ilha de Man externa um caso atípico neste cenário, pois não há sinais explícitos de conflitos de qualquer natureza entre os grupos, diferentemente do que ocorreu nos reinos anglo-saxões, na Irlanda ou na Normandia. Os indícios arqueológicos aludem a uma relação aparentemente pacífica e simbiótica entre novos e antigos habitantes, com casamentos e mesclas culturais expressas inclusive no cinzelamento das lajes de pedra insulares⁵.

³ A *Era Viking* é um período flexível das migrações escandinavas, estabelecido por diferentes princípios acadêmicos. Ela perdurou, na acepção majoritária, de meados do século VIII até o início do século XII. Para mais informações sobre a construção da expressão *Era Viking*, cf. BIRRO, 2013b.

⁴ No transcorrer da tese, abordei como alguns monumentos foram esculpidos em formato cruciforme, enquanto outros tiveram cruzes apenas cinzeladas em um bloco retangular (cf. nota 153). Ademais, o estado de conservação das *cruzes de Sigurðr* levanta dúvidas sobre seu formato original. Este tópico foi retomado no capítulo 5.

⁵ Cf. subcapítulo 1.2.

Sobre as faces das supramencionadas *cruzes de Sigurðr*, fragmentos de dimensões variadas que originalmente poderiam alcançar entre c.1,5m~4m, foram esculpidos elementos figurativos e ornamentais diversos que mesclam as preferências monumentais e estilísticas hiberno-saxãs e nórdicas. Entre eles, chama especial atenção as possíveis imagens cinzeladas de um homem a perfurar uma serpente-dragão, mais clara num dos monumentos (Andreas e Jurby) e menos noutra (Malew). A associação entre a estória do herói volsungo e das referidas esculturas, porém, é bastante tardia: foi um antiquarista em particular de finais do século XIX que propôs a associação entre a estória e as lajes:

nós somos afortunados em ter ilustrações das antigas sagas nórdicas sobre três de nossos fragmentos de cruz, nomeadamente a estória do matador de Fafni [sic], que foi representada sobre rochas em Andreas, Jurby e Malew (KERMODE, 1892[1887]: 4)⁶.

Os problemas interpretativos concernentes ao cenário do século XIX, que são particularmente ricos e propícios em projetar influências até hoje, não serão ignorados, mas tratados posteriormente⁷. O mesmo pode ser dito da busca pelo afã nórdico na esfera britânica dezenovecentista, tão bem abordado por Andrew Wawn na obra *Os Vikings e os Vitorianos (The Vikings and the Victorians, 2000)*. Neste momento prefiro ater-me ao contexto de produção dessas lajes, nas últimas décadas da *Era Viking*, além de sua relação com outros artefatos e especialistas.

De fato, há um conjunto de referências textuais e imagéticas, como as *Lausavísur* e as *cruzes de Sigurðr*, que aludem à existência de uma cultura visual no referido período. Os poemas apresentam, porém, tão somente a perspectiva desses *skald*, extensível, na melhor das hipóteses, ao contexto das cortes escandinavas; uma teoria da visão integral daquela sociedade está naturalmente para além das nossas capacidades (STEIRN, 2013: 16-18; 169-206).

Apesar disso, é preciso ressaltar que esses homens preocupavam-se com as imagens em questão, comissionavam indivíduos para produzi-las e discutiam sobre elas, em prosa e verso. Dos diferentes especialistas conectados com os salões escandinavos, os artistas das rochas parecem ter alcançado um *status* diferenciado entre as lideranças

⁶ “Besides the purely decorative work, we are fortunate in having on three of our Cross slabs illustrations from the old Norse Sagas, namely the story of Fafni’s Bane, which is represented on stones at Andreas, Jurby, and Malew”.

⁷ Cf. subcapítulos 2.7, 3.8 e 4.1.

da Europa Setentrional, pois eles viviam às expensas da aristocracia e tinham consciência da singularidade de seus labores, tal como os poetas, ferreiros, escultores e carpinteiros de navios e tecelões pareciam ter.

Contudo, ao observar a erudição sobre o *esprit de corps* desses especialistas, muito e ainda mais foi escrito sobre o papel dos poetas; há também uma quantidade excepcional de trabalhos sobre ferreiros e há material suficiente e crescente sobre bordadores. Mas, proporcionalmente, pouco foi produzido sobre os artistas das cruzes e lajes da Ilha de Man.

Naturalmente, há interseções entre diferentes especialistas e, na falta de um arcabouço teórico particular, é preciso abordar a questão de forma analógica, comparativa ou, quando possível, de maneira indireta. Sabe-se que os poetas daquele tempo, por exemplo, tentavam se aproximar de artistas que lidavam diretamente com artefatos e objetos:

A analogia entre um poeta e um ferreiro, a qual nós encontramos em outros lugares nos versos nórdico antigos, é importante, pois ela expressa excelência tecnológica e poder. O ofício de um ferreiro ou trabalhador em madeira e metal representa o auge da tecnologia da Alta Idade Média (CLUNIES ROSS, 2011: 2)⁸.

Não apenas na esfera nórdica, mas outras tradições pertencentes ao círculo indo-europeu associaram a criação poética com objetos físicos, que deveriam ser igualmente martelados e forjados. Nessa relação, eles buscavam equiparar-se, em termos de *status*, a ferreiros e outros trabalhadores manuais (MILLWARD, 2014: 113-115). Especificamente para o caso escandinavo, verbos como *smíða* (forjar), *stofna* (trabalhar [com madeira]) e *fæja* (colorir, polir) foram expressões usadas não apenas para aludir às tarefas dos ferreiros e carpinteiros, mas também para a tarefa dos *skald* (GADE, 1995: 2). Provavelmente, artistas das estelas, cruzes e lajes de pedra também cederam termos, prestavam-se a colaborações e interagiam nesses ambientes cercados por homens com habilidades desejáveis e diversas.

Mas, diferentemente dos artistas das rochas, os *skald* conferiam materialidade ao resultado de seu esforço com alusões a objetos móveis, como barcos (MILLWARD, 2014: 116-118). Os peritos no cinzelamento das rochas, por outro lado, ao propor

⁸ “The analogy between a poet and a smith, which we find in many other places in Old Norse verse, is important, for it expresses technological excellence and power. The craft of the blacksmith or worker in wood or metal represented the peak of early medieval technology”.

inscrições em alguns desses monumentos, tinham plena consciência da natureza fixa de seu suporte e produto: eles usaram deliberadamente termos como *steinn* (pedra) e *kross* (cruz), em contraposição aos “forjadores de palavras” (PAGE 1983: 229).

Se os *skald* tentaram equiparar-se aos mestres de outras habilidades, é igualmente perceptível a constituição de um senso forte como poetas e das características de sua arte. Por sua vez, se eles precisaram dessa afirmação, enquanto pertencentes aos círculos das cortes setentrionais, parece plausível assumir que ferreiros e escultores em madeira e rocha gozassem de um patamar próximo na hierarquia social vigente (SCHJEIDE, 2015).

Por outro lado, a despeito desses indícios, há poucos dados diretos sobre os peritos das rochas para além das curtas inscrições que eles próprios gravaram. Mas isso não significa que, ao perscrutar monumentos e pequenas referências poéticas transversais, o assunto tenha sido esgotado. A meu ver, uma reflexão teórica pode preencher aquilo que as fontes arqueológicas e textuais deixam subentendido. Nestes termos, Lotte Hedeager (2011) insistiu que o ofício dos artistas das rochas que transformava, vivificava e corporizava quase literalmente o material criado, envolvia aquilo que Alfred Gell (1992) chamou de “tecnologia do encantamento” e Mary Helms (1993) de “ofício especializado”.

O primeiro conceito, *tecnologia do encantamento*, implica que, após um processo de transformação disponível apenas para aqueles hábeis em certo ofício, alguns objetos são trazidos à vida. A raridade e a perícia de feitura do item em questão são associadas com a liderança social, política e religiosa. Esses objetos servem particularmente para dois propósitos: demonstração em ocasiões específicas de legitimação do poder por parte de forças sobrenaturais e cerimônias ou trocas (1992: 40-55). Outrossim, é possível evocar ainda o termo “segunda agência” de Gell, ou seja, quando certos objetos propiciam eventos ao redor na qualidade de agentes e são entendidos como “pessoas” ou “agentes sociais” (1992: 56-62).

O segundo termo, *ofício especializado*, manifesta um conjunto de habilidades controladas e/ou associadas a um grupo de pessoas que são identificadas enquanto artistas. Ao produzir algo para indivíduos influentes e/ou lideranças, eles podem diferenciar seu produto e empregar técnicas e simbolismos com qualidades, princípios e ideias diferentes do normal. O ofício especializado é ainda “um índice explícito e

substantial do prestígio intangível, excelência e valor da própria liderança” (HELMS, 1993: 13-14)⁹.

Ademais, o *ofício especializado* é conduzido ainda ritualmente pela manipulação de forças intangíveis, sendo estas auxiliadas pela aplicação de qualidades pessoais e técnicas que, em si, são derivadas de forças ou seres externos e alcançáveis apenas pelos praticantes dessa arte. Por essas qualidades, o *ofício especializado* é mais político e ideológico que econômico, além de personalista, finito e focado em objetos individuais, embebido num contexto específico de significados, atos e eventos (HELMS, 1993: 16-17).

Esse conjunto de qualidades foi fundamental para as lideranças escandinavas, uma vez que incutia os “objetos” cinzelados, forjados e proclamados com qualidade e agência que legitimavam ideologicamente e reforçavam a posição daqueles providos de poder (HEDEAGER, 2011: 143-144). Todos esses mecanismos certamente operaram na Ilha de Man, uma vez que seus habitantes recorreram aos monumentos cruciformes com grande frequência: proporcionalmente, a ilha dispõe de uma quantidade grande de cruzes e lajes de pedra quando comparada a outras regiões densamente ocupadas por escandinavos no período, e parece provável que a quantidade fosse ainda maior nos séculos X e XI (PAGE, 1980: 208-209). Por fim, essa abordagem pensa a imagem não apenas como portadora de significado, mas, enquanto objeto, faz parte de práticas sociais para as quais empresta funcionalidades (BASCHET, 2006: 27-33).

Apesar do otimismo demonstrado, o arranjo proposto não é desprovido de riscos. Ainda que esses monumentos tenham muito a oferecer ao considerar uma sociedade que deixou relativamente poucos registros escritos, seu estudo é dificultado quando deixamos a paisagem e partimos para as superfícies esculpidas. A mescla de elementos de diferentes grupos culturais leva a crer que esses artistas conheciam as histórias e narrativas nórdicas contadas por *skald* nos salões, além das tradições cristã e nativa. Mas de que maneira essa miríade de influências foi arranjada? Quais princípios norteavam esse ofício especializado? Estas manifestações seriam cristãs, pagãs ou laicas? Elas estavam envolvidas em quais práticas e dispunham de quais funcionalidades? Aqui repousam alguns dos principais problemas.

⁹ “an explicit and substantial index of the intangible prestige, worth, and valor of the leadership itself”.

Assim como o *status* de artista das rochas só pode ser alcançado com limitações e afirmações dentro do escopo do verossímil, o mesmo pode ser dito daquilo que compelia essa produção. Lilla Kópar, por exemplo, defendeu a noção de tipologia ou pensamento figurativo como um elemento catalizador da convergência cultural a partir da cristianização dos escandinavos na região (2012: 3-139). Richard Bailey, ao estudar a *cruz de Gosforth* (c.950), considerou sua produção numa dimensão teológica, a partir das técnicas monásticas da *ruminatio* (1980: 20). John McKinnell foi além e assumiu que a mesma cruz não seria sincrética, mas um uso exemplar de material pagão como uma espécie de etapa da mensagem cristã (1987: 325-337). Não raro é possível observar que o material foi evocado como uma espécie de “bíblia dos iletrados”, ou seja, como um recurso de ensino da mensagem cristã a partir de tradições e narrativas familiares aos escandinavos (ABRAMS, 1998: 109-128).

Na tentativa de explicar como operava a produção das estelas de pedra, Marjolein Stern, numa perspectiva semiótica, sugeriu ainda uma hierarquia visual entre os elementos dispostos na superfície (o que ela separou como imagem, ornamentação, cruzes e inscrições rúnicas). Esses componentes proporcionariam uma comunicação multimodal; o observador, neste olhar, teria um papel importante como agente, i.e., como ele percebia e interagia com esses monumentos (2013: 16-18).

No bojo da questão, alguns problemas permanecem e fragilizam essas explicações: a falta de uma ordem evidente, linear e sequencial das imagens dispostas na superfície das lajes de pedra da Ilha de Man, tal como entre os monumentos; a mistura temática e estilística pungente; a dificuldade para recompor a situação sócio-cultural manx.

O sumário das pesquisas anteriores reforçou a necessidade de determinar dois conceitos fulcrais para essa tese: *paisagem* e *representação*. O primeiro configura-se como um palimpsesto amplo que une passado, presente e futuro, seja pela sensação de imutabilidade, seja pelas constantes transformações em dada sociedade. A *paisagem* ainda enquadra o âmbito do vivido, seja ele visível ou invisível, real, imaginado ou mítico; ela abrange tanto elementos naturais quanto produzidos pelo homem, o percebido por este e inclusive o propiciador dessa divisão (SEMPLE, 2013: 4-5; THURSTON, 2002: 29-31).

Por isso, a *paisagem* envolve lugares onde os indivíduos vivem, e é levada em consideração em processos de tomada de decisões como parte constituinte da relação entre o homem e seu entorno, em uma constante redefinição de seus limites. Mesmo que eu assuma uma preocupação com a *paisagem natural* (ou *ambiente*) e seus usos, com os quais há uma nítida e relevante preocupação para o caso aqui estudado em termos de afirmação e consolidação do poder, estive mais atento para as *paisagens culturais, políticas e religiosas*, que focam na construção humana da paisagem erguida, concebida e simbolizada. Ela é compreendida, desse modo, como um artefato de ações e intenções humanas capaz de ser estudado (INGOLD, 2000; GILLINGS, 1999; TILLEY, 1994).

Como Tilley retratou, os seres humanos tendem a estabelecer ligações com a paisagem, tornando-os emocionalmente vinculados a aspectos simbólicos, padrões e designs (1994). Ao circular de um local para o outro, os indivíduos carregam ainda suas percepções de paisagens, situação que é particularmente notada no caso escandinavo da *Era Viking*. A depender do indivíduo, tal situação influenciava a percepção alheia de tal maneira que outros indivíduos passavam a identificar a paisagem de maneira análoga. Esse mecanismo era extremamente útil no período para produzir espaços pessoais, determinar propriedades familiares e fornecer limites territoriais, de influência e poder (MAHER, 2009: 89-93).

O conceito de *representação*, por outro lado, é bastante caro às Humanidades, mas historicamente polissemântico e problemático (CHARTIER, 1989). Ele seria aplicável tanto para o que os escandinavos dos séculos X e XI pretendiam representar quanto às reproduções posteriores de antiquaristas e arqueólogos dos séculos XIX e XX, que foram a principal matéria-prima de estudos e pesquisas da Ilha de Man durante a *Era Viking*.

Nos antigos dicionários dos séculos XVII e XVIII, *representação* significa trazer à mente e memória objetos ausentes, usualmente substituindo o objeto representado - algo, um conceito ou pessoa - por uma “imagem” que se adequa a representá-lo(a). No sentido jurídico, por outro lado, significa representar o papel de alguém e estar de posse de sua autoridade. Esta última noção pode ser encontrada, por exemplo, na clássica obra de Ernst Kantorowicz *Os dois corpos do rei*: no topo do caixão era disposta uma figura ou imagem *ad similitudinem Regis*, feita de madeira ou

couro e com os paramentos reais, como sinal da soberania régia e do corpo jurídico feito visível (CHARTIER, 1989; KANTOROWICZ, 1998).

Todavia, graças aos múltiplos significados possíveis da percepção sociológica de “representações coletivas”, usufrutuárias da clássica posição de Durkheim, o conceito de *representação* foi ampliado e pode ainda fazer referência, em primeiro lugar, aos padrões de percepção e apreciação que empreendem operações de classificação e hierarquização pelos quais o mundo social é construído; em segundo lugar, conforme as percepções setecentistas e oitocentistas, representação pode designar tanto sinais quanto símbolos e condutas que apresentam e trazem à luz o reconhecimento de identidades sociais e poderes. Por fim, em seu uso político, representação ainda descreve formas institucionais através das quais “representantes”, coletivos ou individuais, incorporam de maneira visível e “presentificam” a coerência de uma categoria social, a permanência de uma identidade ou o poder de uma figura de autoridade. Essas três vias, naturalmente, que alteram a compreensão de nosso mundo social, que constroem identidades, hierarquias e classificações; elas resultam, em última instância, de uma espécie de “luta sobre interpretação”, a saber, que coloca em voga a capacidade dos signos, que podem ser reconhecidos ou negados, além de apresentar uma forma de dominação ou soberania como legítima (CHARTIER, 2011: 20; CHARTIER, 2002; CHARTIER, 1989).

É salutar lembrar que o conceito de representação foi profundamente influenciado por outro, “reemprego” (*ré-emploi*), que pode ser igualmente compreendido como *apropriação* ou *reinterpretação*. Nestes termos, ainda que determinados grupos imprimam ideias que tendem a influenciar as representações sociais, as escolhas e usos das pessoas notavelmente combinam diversos elementos disponíveis em dada sociedade, que podem e são frequentemente transformados com o passar do tempo (Cf. CERTEAU, 1980).

Se representar é fazer algo ser reconhecido a partir de uma imagem, de palavras, de gestos, marcas, emblemas, fábulas ou alegorias, é igualmente relevante pensar como as representações foram assumidas por diferentes grupos sociais e reinventadas no decorrer do tempo, ou seja, não ponderar apenas onde e quando foram produzidas, mas por onde e como elas circularam (CHARTIER, 2011; CHARTIER, 2002).

Portanto, é a partir das precisas de Chartier que pretendo empreender meu esforço intelectual sobre essas cruzes, uma vez que eles fornecem diretrizes para a pesquisa aqui exposta: primeiro pela preocupação com o que era representado em seu momento de produção e, posteriormente, com as reinterpretações dessas imagens, principalmente no transcorrer dos séculos XIX e XX. Assim, assumo que esse estudo não está circunscrito apenas aos acontecimentos dos séculos X e XI no Mar da Irlanda, mas também em uma dimensão diacrônica, que se mostra fundamental para a compreensão dessas imagens e como elas foram apropriadas em contextos nacionalistas e acadêmicos posteriores.

Este último ponto, por sinal, admite a dimensão da “representação arqueológica”, i.e., o engano proporcionado pela não problematização e interpretação dessa forma de apresentação das imagens e seu impacto ao formar ideias e conceitos sobre determinado objeto. De forma sintética, essa representação não é pura, mas um reflexo especulativo de uma posição teórica de seus autores (MOSER, 2001: 262-264; MITCHELL, 1998: 55).

A meu ver, todos esses problemas atingem as possíveis representações de Sigurðr na Ilha de Man, provocando um poderoso e pouco refletido impacto na erudição sobre o tema, que são tão merecedores e relevantes de ponderação quanto às preocupações dos autores das imagens. Ademais, eles representam uma forma de controle de um determinado legado de eras antigas e do próprio passado em termos acadêmicos, o que corrobora com o proposto por Chartier e, dentro da dinâmica universitária, por Pierre Bourdieu (2011).

No horizonte de minhas preocupações, é igualmente necessário refletir sobre a dimensão física do suporte das imagens, tão importante quanto elas, o que dá ensejo a refletir sobre o conceito de *cultura material*: ele implica no segmento social do meio físico socialmente apropriado, construído, significado e ressignificado pelo homem. Ele também trata de processos cognitivos encarnados em uma inserção física no mundo material, e sua durabilidade, que muitas vezes ultrapassa a vida de seus produtores e usuários originais, além de expressar sensorialmente o passado de maneira convincente (MUCENIECKS, 2014: 57-91; MENESES, 1998: 90).

Essa apropriação social da matéria provoca intervenções e modelações conforme propósitos e normais culturais de maneira intencional, com objetivos e projetos.

Outrossim, a *cultura material* faz do artefato tanto produto quanto vetor das relações sociais, i.e., canalizando-as, condicionando-as e efetivando-as nas interações humanas (MENESES, 1986: 112-113).

A *cultura material*, neste ínterim, deve ser encarada enquanto documentação física, mas não apenas como uma complementação ou suplementação da documentação textual em termos de datação ou confirmação de informações; trata-se de uma visão retrógrada, que rebaixa os artefatos frente aos textos e confere à Arqueologia o status de “disciplina ancilar da História”. Também parece pouco útil fazer um uso didático dos artefatos, como forma de ilustrar aquilo que os textos já estabeleceram (MENESES, 1986: 103-105).

Este ponto é fundamental nessa pesquisa porque as informações textuais que corroboram com a defesa da presença de representações sigurdianas na Ilha de Man são, em grande maioria, tardias, e alimentadas pela poesia escáldica e eddica já mencionadas. No entanto, a forja tardia dessas interpretações, num grande esforço intelectual dos eruditos manx, deixaram fortes impressões sobre os monumentos que serão aqui analisados. Por esta razão, tentei entender o universo dessas ideias primeiro, para não correr o risco de produzir uma versão estéril e deturpada de um determinado passado, ou, como atestou Ulpiano de Meneses, quando “os discursos sobre o artefato é que podem ser falsos” (MENESES, 1986: 106).

Deste modo, se não é possível cindir a *cultura material* e a cultura não material, uma vez que a primeira penetra todos os poros das ações humanas e suas circunstâncias, creio que, na natureza relacional que os artefatos conferem e de seu papel enquanto agente interativo em uma vida sociocultural (MENESES, 1986: 106-108; MENESES, 1998: 91), é preciso tomar um grande cuidado para não projetar noções, personagens ou circunstâncias que fogem ao contexto observado. Em suma, o historiador deve traçar, explicar e examinar as biografias dos objetos em cada contexto, entendendo-os como artefatos na interação social, que é contínua e mutante (MENESES, 1998: 92).

Apesar das nítidas vantagens, a cultura material enquanto conceito não está acima das críticas e tem sido alvo de descrença de alguns pesquisadores. Com efeito, Fredrik Fahlander, talvez um dos mais ácidos entre eles, fez um levantamento recente dos diferentes usos dessa expressão e percebeu que, exceto pelo termo em si, seus

empregos e concepções são tão variados e frequentemente genéricos que seria impossível utilizá-lo (FAHLANDER, 2008: 129-131).

Os pontos de vista de Meneses e Fahlander, assim, expressam a necessidade de ajustes teóricos na relação entre História e Arqueologia, além da aplicação do conceito de cultura material a depender do tipo de fonte utilizada na pesquisa¹⁰. Uma das saídas adotada por vários pesquisadores é enviesar para a Arqueologia histórica, espécie de campo transitório que se situa entre a “narrativa” e “análise” ou entre a “biografia” e “estatística”, naquilo que Anders Andrén chamou de “*dilema of in-betweenness*”¹¹. Por isso, a Arqueologia histórica é usualmente definida em paralelo com suas disciplinas vizinhas; por outro lado, o dilema está também ligado à especialização crescente da ciência contemporânea (ANDRÉN, 1998: 106-107).

A saída para a querela seria assumir o caráter transgressor do campo, que atravessa outras áreas do saber para satisfazer a necessidade de tratar e obter conclusões sobre determinado(s) objeto(s):

Em vez de enfatizar os objetos individuais, **é possível demonstrar a diversidade temática transversal dos limites disciplinares**. As diferentes tradições podem ser seguidas durante longos períodos de tempo, parcialmente precedendo a profissionalização da Arqueologia histórica, conquanto cada tradição tenha seu próprio centro de gravidade cronológica (ANDRÉN, 1998: 107. O grifo é meu)¹².

Ainda que os limites sejam difusos e os métodos diversos, as diferentes aproximações metodológicas para artefatos e textos seguem, de maneira geral, cinco tradições presentes na arqueologia histórica (ANDRÉN, 1998: 107-134). Elas podem ser encontradas nesta tese da forma como segue: a histórica (cap. 1), a filológica (cap. 2), a cultural (caps. 2-5), a estética (cap. 4) e a arqueológica (caps. 1 e 5).

De fato, no transcorrer do texto, há interpenetrações dessas tradições, o que parece corroborar em grande parte como essa aproximação metodológica e em como

¹⁰ Como afirmou Anders Andrén, “a forma da apresentação acadêmica pode ser vista como oscilante entre diferentes gêneros, a depender da presença ou ausência de fontes escritas” (“*In the same way, the form of scholarly presentation can be seen as oscillating between different genres, depending on the presence or absence of written sources*”). ANDRÉN, 1998: 105).

¹¹ Termo de difícil tradução, mas que significa algo entre duas coisas, extremos ou situações contrastantes. A popularização de uma versão do termo foi fruto dos esforços de Victor Turner na perspectiva da *liminaridade* (TURNER, 1967).

¹² “*Instead of emphasizing the individual subjects, one can demonstrate thematic diversity running across disciplinary boundaries. The different traditions can be followed over long time spans, partly preceding the professionalization of historical archaeology, yet each tradition nevertheless has its own chronological center of gravity*” (ANDRÉN, 1998: 107).

deve ocorrer o diálogo entre diferentes disciplinas: trata-se, com efeito, de um empreendimento tateante e adaptável conforme a as necessidades e desafios que se apresentam no curso da pesquisa (ANDRÉN, 1998: 145-178).

Pelas razões expostas, acredito que as *cruzes de Sigurðr* estiveram na interseção entre documento e monumento, ou seja, como heranças do passado que trazem algo à memória e escolhas de historiadores. Na mesma medida, as interpretações dessas representações sobre blocos de rocha tornaram-se monumentais, como “produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder” (LE GOFF, 1996: 535-545), em estrita observância aos elementos anteriores.

Ao ponderar sobre a proposta teórica sugerida, um leitor atento notará que eu não abri mão de leituras já tomadas pelos pesquisadores do campo, mas, ao mesmo tempo, tentei inovar ao evocar autores pouco usados na esfera escandinava. Por dificuldades e limitações que serão expostas no decorrer do trabalho, eu busquei uma abordagem metodológica nova, que fundisse a análise da paisagem, o método descritivo-formal de análise dos monumentos cruciformes escandinavos com a análise sintática fornecida por Jean-Claude Bonne¹³.

Do ponto de vista metodológico da Arqueologia da paisagem, essas cruzes insulares notadamente representam um desafio: muitas delas foram removidas de seus sítios originais. Isso impede, por exemplo, um estudo a partir de *Sistemas de Informação Geográfica* (GIS, *Geographical Information systems*), como usado por Ruth Ann Mahrer para o caso islandês (2009), ou como recomendado para uma pesquisa que leva em consideração a Arqueologia da Paisagem (GILLINGS; MATTINGLY; DALEN, 1999). No entanto, para muitos artefatos, incluindo os quatro fragmentos que fazem parte desse esforço doutoral, não é possível delimitar, exceto de maneira ampla, em qual região o monumento foi soerguido originalmente.

Por isso, admito o uso de uma abordagem mais ampla e flexível, conhecida como *topografia do poder*, colocada em prática pelo grupo de pesquisadores responsável pelo projeto *Transformations of the Roman World*. A partir do cotejamento

¹³ Ambos estão aqui sumarizados, mas foram devidamente expostos nos capítulos 3 e 5.

de diferentes disciplinas (neste caso, Arqueologia, Geografia, História e Literatura), percebe-se uma relação estreita entre a topografia física e sua contrapartida mental (WICKHAM, 2001: 1-8).

Assumindo essa postura para a esfera religiosa, há uma relação entre os espaços de cultos e rituais cristãos e o desenvolvimento da arena pública, ou seja, uma tentativa de controle dos primeiros pela aristocracia e pelo clero. Em outro contexto, é possível notar como homens da igreja e/ou lideranças políticas disputavam o prestígio de seus espaços religiosos quando comparados aos seus vizinhos (WOOD, 2002: 253-267). Creio que a mesma percepção possa ser aplicada para as cruzes manx e quais foram as preocupações das elites locais daquela época, diminuindo a importância do local exato onde esta ou aquela laje se encontrava de maneira absoluta, mas utilizando como parâmetro uma paróquia ou localidade.

Do ponto de vista das imagens, utilizarei o método descritivo-formal que, em suma, está atento para uma descrição densa dos elementos ornamentais e figurativos, no intuito de identificar padrões. Concomitantemente, a composição é considerada como um todo, tratando os elementos de maneira conjunta e percorrendo suas linhas, características e posições de forma simultânea (WILSON, 1966; FUGLESANG, 1974: 9-21; 1980).

Por outro lado, a *análise sintática* considera propriedades plásticas e cromáticas como significantes, não apenas as formais e representacionais. Com efeito, a proposta visa articular materiais da representação até onde não foi mais possível (BONNE, 1984: 18). Tal método é frutífero ao propor um ponto de vista que foge da análise estilística e dos conteúdos, como realizado até agora sobre o herói volsungo na Ilha de Man. A ideia é comunicar um sentido pré-existente em vez de constituí-lo. Outrossim, a análise sintática permite que as contradições sejam pensadas, mesmo quando há um corpus limitado, ou seja, transmite um nível de organicidade (BONNE, 1984: 19).

Vale ressaltar que o modelo teórico não implica em uma sintaxe gramaticalmente correta¹⁴, mas uma área ou campo dentro da arte. As categorias não definem um sistema, pois há cada artista trabalha sua obra sintaticamente em proporções e de maneira diferente. O objetivo, portanto, é evitar uma etiquetagem estéril das categorias aplicáveis a qualquer representação (BONNE, 1984: 20).

¹⁴ “um código de procedimentos convencionais para traduzir e transmitir em uma ‘língua’ comumente admitida e pretensamente bem construída” (BONNE, 1984: 20).

Um elemento importante é que as categorias não são procedimentos de execução de uma representação; elas são um jogo de conceitos de operações plásticas significantes, sendo as últimas seus verdadeiros interpretantes. Como bem expressou Bonne, é preciso pensá-las em “termos de plástica”, ainda que precisemos nomeá-las e conceituá-las de forma discursiva (1984: 20).

Outra questão digna de nota é que o sintático exige um retorno ao funcionamento material ou literal da obra, mas ele não basta em si. Não é possível separá-lo das análises históricas, i.e., é possível deslocar as tensões conforme preocupações locais e contemporâneas, a articulação de fios das práticas simbólicas, em certa medida, reescritas na história de seu tempo. Assim, assume-se que nem tudo provém do sintático, quanto há formas não sistemáticas, por exemplo, mas preocupa-se com a representação construída sobre o sistema (BONNE, 1984: 21-22).

A partir do exposto, lançarei mão das categorias sintáticas definidas por Bonne - *compartimentagem, franqueamento, dobra, fusão, torção, entrecruzamento* - para observar as representações sigurðianas nas cruzes de pedra da Ilha de Man. Em certos casos há incompatibilidade (por exemplo, entre a primeira e a última), mas como o *corpus* é limitado, é possível ainda corrigir e complementar a sintaxe, que deve ser entendida como quebrada, fragmentária e em constante renovação (1984: 19).

Diante da bagagem teórico-metodológica escolhida, meus objetivos foram compreender: 1) o contexto de produção das *cruzes de Sigurðr*; 2) o contexto cultural e religioso da época; 3) os artistas, seu meio e sua relação com a aristocracia; 4) a relativização das evidências históricas e das constatações acadêmicas; 5) em que dimensão (pagã, cristã, laica etc.) esses monumentos se inseriam.

Conforme essas preocupações e para respeitar minhas posições assumidas, atesto que os capítulos da tese foram organizados, quando possível, para corroborar com um uso flexível do conceito de *montagem*¹⁵. O primeiro, na dimensão macro, considera

¹⁵ “Era necessário, pois, inventar uma forma nova de coleção e de exibição. Uma forma que não fosse nem arrumação (que consiste em colocar juntas coisas o menos diferente possível, sob a autoridade de um princípio totalitário) nem *bric-à-brac* (que consiste em colocar juntas coisas o mais diferente possível, sob a não autoridade do arbitrário). Era necessário mostrar [...] também que as diferenças desenham configurações e que as dessemelhanças criam, juntas, ordens desapercibidas de coerência. Nomeemos essa forma uma *montage*” (“*Il fallait donc inventer une forme nouvelle de collection et de monstration. Une forme qui ne fût ni rangement (qui consiste à mettre ensemble des choses les moins différentes possibles, sous l'autorité d'un principe de raison totalitaire) ni bric-à-brac (que consiste à mettre ensemble des choses les plus différentes possibles, sous la non-autorité de l'arbitraire). Il fallait montrer [...] aussi que les différences dessinent des configurations et que les dissemblances créent, ensemble, des*

o contexto das incursões escandinavas, seu impacto nas Ilhas Britânicas, as interações socioculturais entre escandinavos e nativos, sobretudo na paisagem, na hierarquia social e nas interações religiosas. O segundo capítulo assume simultaneamente as abordagens meso e micro, ao ponderar, de maneira intensa, inédita e sutil, a erudição sobre a runologia e seu impacto para o estudo das cruzes de pedra manx.

Como consequência dos estudos runológicos, surgiram os estudos de estilo, abordados no terceiro capítulo. Ele, tal qual o capítulo anterior, preocupa-se com as abordagens meso e micro dos objetos analisados. Sob influência da bagagem acadêmica dos séculos XIX e XX, ele empresta e lança outros argumentos que reforçam a tradição acadêmica vigente no estudo de monumentos em pedra produzidos durante a *Era Viking* e Medieval escandinava. Ademais, meu propósito foi criticar ainda os métodos empregados para a análise dessas imagens esculpidas, que apresenta nítidas limitações e necessidade de oxigenação, seja no caso das Ilhas Britânicas ou, mais especificamente, para a Ilha de Man.

O quarto capítulo, ainda mais afeito ao micro que ao meso, é um amplo balanço dos estudos sobre as representações sigurdianas da Ilha de Man. Meu objetivo foi reconstituir o cenário intelectual e as influências externas, provindos tanto da reflexão runológica quanto estilística expostas nos capítulos anteriores. Ele tem início em meados do século XIX e percorre os autores mais relevantes da questão até o século XXI. Esse excerto demonstra como a aparentemente subreptícia identificação de Sigurðr nas cruzes da Ilha de Man pressupõe, na verdade, um projeto de identidade nacional construído pela elite intelectual manx e herdado da esfera dezenovecentista.

O quinto capítulo, pretende o micro, mas retorna ao macro: nele eu me debrucei sobre os objetos propriamente ditos e separadamente, considerando seu provável entorno, a superfície do monumento, suas características, estilo e propus uma análise sintática de cada um dos quatro; em seguida, forneci um balanço das quatro lajes, e seu provável impacto em termos de autoria, paisagem e relações sócio-culturais. Por fim, para tentar produzir uma circularidade textual, eu retornei a questões abordadas do primeiro ao quarto capítulo, a saber, qual a natureza dessas cruzes, as questões que envolvem a erudição do assunto, o nacionalismo manx e a inserção de Sigurðr no passado da ilha.

Algo digno de nota neste esforço intelectual é a natureza heterodoxa da redação, onde os problemas e as possíveis respostas foram dados pouco a pouco. Naturalmente não me apoiei na convenção do gênero, e lembro a quem lê que toda tese tem por essência uma característica transgressora, que muitas vezes fica nítida no conteúdo, mas não na forma. Com base nessa premissa, minha opção de escrita propôs uma nova interpretação sobre um fenômeno histórico e, simultaneamente, não seguiu o cânone: tentei construir a hipótese e a tese gradualmente, de maneira a prender o leitor e mantê-lo instigado nas conclusões parciais, até apreender uma noção integral do problema no último capítulo.

A escolha que assumi certamente incomodará quem está mais acostumado com o formato de tese tradicional. Todavia, minha intenção foi evitar algo que um mestre e hoje colega de profissão comentou certa vez em sala de aula muitos anos atrás: há uma tendência cada vez maior entre acadêmicos de ler artigos ou capítulos em detrimento do trabalho integral, talvez motivadas pelas exigências e necessidades de um mundo cada vez mais acelerado e em busca de rápidas respostas.

Infelizmente, o esforço aqui impresso foi concebido e pensado sobre outras premissas, em que uma plena compreensão do que pretendia só será melhor compreendida na íntegra. Consequentemente, um leitor de partes do trabalho só conseguirá vislumbrar de forma periférica onde quis chegar. Esse movimento textual também condiz melhor com a própria maneira como o trabalho foi gerido e gestado. Por isso, optei mais uma vez pelo desprendimento das tendências; se alguém estiver interessado em saber minha hipótese e tese, aviso de antemão que terá que ler este texto até o fim.

O trabalho aqui exposto também assumiu em muitos momentos um caráter profundamente explicativo ou, como um dos arguidores do exame de defesa apontou, com características de manual, o que pode incomodar profundamente quem já dispõe de uma base sobre o tema. Com efeito, é impossível negar que minha pesquisa adentrou esta seara, pois várias temáticas que abordei foram apenas parcialmente ou pontualmente informadas na bibliografia consultada.

Ademais, a escassez de material acessível em línguas iberoamericanas também compeliu para este cuidado, no intuito de oferecer o maior panorama explicativo possível. Por esta razão, ainda que a tese apresente uma linguagem técnica em certos

momentos, com as devidas limitações formativas e de alcance intelectual do autor, tenho a esperança que ela possa ser um guia para as futuras gerações de escandinavistas brasileiros.

Capítulo 1

MIGRAÇÕES E CONVERSÕES: O CONTEXTO HISTÓRICO DA ILHA DE MAN DURANTE A ERA VIKING (C.800-1030)

Thomas Henry Hall Caine (ou apenas Hall Caine, 1853-1931), um famoso novelista inglês radicado na Ilha de Man, atestou que, em pleno século XIX, toda a experiência de um manx girava em torno de sua vida como insular, fazendo do mar o elemento central para a região; “O mar está sempre presente com os homens manx” (1891: 3), disse Caine. “Você pode senti-lo, ouvi-lo, pode vê-lo, mas você não pode nunca esquecê-lo. Ele domina você. Os homens manx são um povo marítimo” (CAINE, 1891: 4)¹⁶.

Apesar de não estar embebido nas certezas dezenovecentistas do novelista insular, partirei da dimensão geográfica antes de adentrar a esfera humana. Diferentemente de Caine, pouco afeito aos problemas históricos, busquei inspiração num renomado historiador, a saber, Fernand Braudel, quando disse: “a melhor testemunha do longo passado do Mediterrâneo é o próprio mar” (BRAUDEL, 1998: 14).

Mesmo que não seja possível reconstruir a experiência dos homens do passado no ambiente em sua plenitude, seja no Mediterrâneo ou na Ilha de Man, parece pertinente retornar pacientemente ao local e tentar entrever suas experiências no intuito de restituir algo de seu hálito de vida, “uma paisagem que podemos ver com nossos próprios olhos, similares ao que foi visto no passado” (BRAUDEL, 1998: 14). Uma ilusão, certamente, quase um sonho, como o próprio Braudel chamou atenção, mas que pode ser útil quando melhor empregado de olhos abertos.

Ao ponderar tal questão, é possível estimar o impacto da *paisagem* nas interações humanas. Naturalmente, o termo é polissemântico: paisagem pode significar tanto a topografia e as formas de uma dada região quanto um local de habitação, ou ainda um local observável ou representável através de um ponto; a paisagem pode ser também um objeto, uma experiência, uma representação, e esses diferentes significados

¹⁶ “The sea is always presente with Manxmen [...] You feel it, you hear it, you see it, you can never forget it. It dominates you. Manxmen are all sea-folks”.

tendem a fundir-se, formando um conceito híbrido. Por estas razões, Julian Thomas definiu paisagem simultaneamente como 1) a forma de ver o mundo de um específico grupo social e, 2) o mundo habitado de uma comunidade ampla. Ademais, a paisagem fornece um contexto de vida humana que necessariamente incorpora relações entre a realidade vivida e condições metafísicas, imaginadas ou idealizadas (2001: 165-166).

Outra razão para voltar ao aspecto geográfico foi fruto da prudência: a referida ilha não é especialmente conhecida, sendo bem menos famosa que suas vizinhas, Britania e Irlanda. Até mesmo outras mais distantes, como a Islândia, vem à memória com maior facilidade. Portanto, uma introdução sobre a paisagem topográfica é merecedora de crédito, pois ela certamente produziu um impulso de longa duração na formulação de uma paisagem local em sentidos mais abrangentes, tal como na ocupação e interação humanas não apenas na Ilha de Man, mas em todo Mar da Irlanda.

1.1. Breve levantamento geográfico e dos recursos naturais da Ilha de Man

A Ilha de Man é uma pequena porção de terra no Mar da Irlanda, entre a atual Inglaterra e Irlanda. Apesar das diminutas dimensões – aproximadamente 50km de comprimento, 20km de largura e 572km² –, ela teve um papel estratégico durante a fase das incursões escandinavas medievais: praticamente centralizada no mar, a Ilha de Man dista apenas 30km de Galloway, 50km da Cúmbria, 60km de Ulster e 80km de Anglesey, sendo visível a olhos nus dessas localidades (DUFFY, 2010).

Por estas razões ela foi apelidada de “ilha do meio”. Sua forma alongada, orientada para NNE e SSO, dispõe de uma cadeia diagonal de montanhas que vão do Nordeste da ínsula ao Sudoeste, terminando abruptamente no mar. Seus pontos mais altos são o monte Snaefell (621m) e os montes Barule do Norte e do Sul (561m e 483m, respectivamente) (QUINE, 1911: 5-6).

Há ainda outros sete pontos (ou picos) entre 480m e 305m. As montanhas são arredondadas e não íngremes, e é possível acompanhar toda cadeia montanhosa em zigue-zague do topo do monte Barule¹⁷ do Norte. De maneira geral, há pouquíssima presença arbórea, com predominância de gramíneas como cobertura vegetal (DAVIES, 1956: 97-100). Originalmente havia uma cobertura de árvores de médio porte nas terras

¹⁷ O termo significa algo como “monte de vigia (ou guarda)”.

altas, mas tudo leva a crer que as primeiras levadas escandinavas na ilha (c.870) desmataram-nas e essa cobertura vegetal nunca foi recuperada (WILSON, 2008: 16).

As porções de terra são banhadas por doze rios, diversos riachos e fontes. O maior é o Sulby (17,6km), além de outros que desembocam nas atuais Douglas, Peel e Castletown, com aproximadamente 14km cada (Glass, Baldwin, Neb, Dhoo e Silverburn). Adjacente à ilha principal há outras ilhotas, como a Ilha de Calf, a Ilha de São Patrício e a Ilha de São Miguel. Havia outra ilha, agora desaparecida, no delta do Ramsey, chamada de Ilha de Hrafn (QUINE, 1911: 10).

Além da montanha, a ilha é entrecortada por vales estreitos, provavelmente cavados pela força dos rios que nascem entre os morros. Há ainda um grande vale central, apelidado de “falha de Greeba”, que corta a ilha de Leste a Oeste, tendendo levemente ao Sul, escavado provavelmente pelos rios Neb e Dhoo com o passar do tempo. É possível, assim, designar a cadeia de montanhas como Sul e Norte, tendo o vale como divisor. Há ainda uma ampla região plana ao Norte, que cobre quase 20% da Ilha de Man (DAVIES, 1956: 99).

Mapa 1 - mapa topográfico contemporâneo da Ilha de Man. **Fonte:** Gaba (2007).

As análises geográficas e geológicas da ilha oferecem informações que facilitam a compreensão da ocupação da ilha, de sua organização política e dos principais centros de poder. Em primeiro lugar, os rios Dhoo e Neb separavam a ilha em duas partes durante a *Era das Glaciações*, o que formou posteriormente a “Falha” ou Vale de Greeba, ocupada pelos respectivos rios e por vales. A foz do Dhoo proporcionou, com o decorrer de milhares de anos, uma fértil planície aluvial (CHIVERREL, 2002: 4-5).

O mesmo não ocorreu com o Neb, uma vez que a foz deste rio deságua no lado Leste da ilha, onde uma forte corrente marítima afasta os sedimentos. Mais ao Sul, Malew também foi o cenário de glaciações, o que proporcionou o grande plano que cobre a parte mais meridional da ilha (CHIVERRELL, 2002: 4-5).

Outra região formada pela combinação da glaciação e da ação dos sedimentos dos rios foi a planície no extremo Norte da ilha, que deu origem à região pantanosa e

rica em turfa, além da porção mais fértil da ilha até a atualidade. Esta fértil planície aluvial, provinda da erosão aluvial da cobertura de gelo invernal, forma, em última instância, milhas de praias de areia, fruto dos sedimentos rochosos (CHIVERREL, 2002: 5; WILSON, 2008: 16).

O trabalho milenar dos rios e riachos fez da região a mais cobiçada pela ocupação humana: de fato, há evidências de produção cerealífera na região desde 4.000 a.C., com ampla ocupação no Mesolítico (c.8500 a.C.) e na *Era de Bronze* (c.1800-1700 a.C.). A porção Sul, por outro lado, tem o solo duro e menos fértil, ainda que a base calcária do Sudeste seja arável em termos menos favoráveis que o norte (DAVEY, 2002: 91-92).

A Geografia é especialmente determinante para a ocupação manx. De fato, os locais mais habitados historicamente são basicamente os mesmos, situação notada também pelo reaproveitamento de promontórios como fortalezas e espaços funerários entre 1000 a.C. até 1500 d.C. (MOORE, 2005: 95).

Para além da perspectiva axial da ilha em relação ao Mar da Irlanda, ressaltar a fertilidade do solo é fundamental para compreender sua relação com as regiões vizinhas e seu atrativo para ocupação. Nota-se uma aparente continuidade do modo de vida agricultável até a chegada dos escandinavos na ilha, no final do século IX, quando novas técnicas, animais e tipos de plantio foram introduzidos (WILSON, 2008: 17).

Comparada com outras ilhas, Man é extremamente fértil: em c.1500, a produção cerealífica alcançava onze grãos para cada grão plantado, escala sem igual na região, assim como a proporção de solo arável em termos absolutos (c.50%). A pequena população da ilha permitiu precocemente a autossuficiência de grãos, bovinos e ovinos passíveis inclusive de exportação. A Ilha de Man também dispõe de bons depósitos de cobre, prata, zinco e chumbo (DAVEY, 2002: 87).

Há sinais de aragem do solo com bois e artefatos como rastelos durante a Idade Média, os indicadores dos moldes de produção agrária manx. Pobre em estradas durante o mesmo período, as trilhas, seguidas principalmente a pé, mas acompanhadas pelo pônei manx, extinto no século XIX, serviam como “tropas” de animais, úteis para o transporte de cargas e produtos de uma extremidade da ilha para outra, não sendo empregados para o transporte humano. Os cavalos de montaria foram o apanágio dos

ricos, pois a manutenção desses animais foi, como em todo período medieval, um privilégio dos abastados (WILSON, 2008: 103-104).

As fontes de subsistência mais expressivas são a pesca, bastante rica na ilha, além de aves marinhas e selvagens, como o pato e o ganso, tal como a criação de galinhas. Ovos desses animais em pequenos ninhos nas proeminências rochosas da Ilha também podem ter colaborado para complementar a dieta. Ossos carbonizados de gado, cavalos, ovelhas, cães e porcos sugerem uma dieta variada em proteínas (WILSON, 2008: 104).

Outro elemento que vale a pena destacar sobre Man são as correntes marítimas que circundam a ilha, hostis aos navegantes, traidoras e de difícil atracação. Boa parte da costa manx é marcada por falésias que se projetam para o Mar da Irlanda, tanto na costa Leste quanto na Oeste. Algumas praias e ancoradouros, porém, permitem a aportagem, o que reforça o papel central da ilha nas relações humanas no mar que une as Ilhas Britânicas. Assim, a escolha dos locais mais habitáveis e propícios para fins agropastoris e os portos fizeram com que Man fosse um *hub*, ou seja, um ponto nodal precoce entre diferentes grupos que habitavam o Mar da Irlanda (MOORE, 2005: 99).

É perceptível pela topografia da ilha que uma parcela considerável do litoral Sudoeste, nas proximidades de Barule do Sul, e do litoral Nordeste, próximo do Barule do Norte, é de regiões escarpadas e de difícil ancoradouro. O Sudeste da ilha, por outro lado, é mais plano a partir do litoral, até tocar a parcela meridional da cadeia de montanhas que atravessa a ilha ao meio.

A menor disponibilidade de portos naturais certamente tornou algumas regiões mais atrativas que outras. Ademais, é preciso correlacionar os possíveis ancoradouros de barcos com a capacidade produtiva da ilha. Se rapidamente a Ilha de Man alcançou sua autossuficiência e passou a exportar produtos agrícolas e da pecuária para outras regiões do Mar da Irlanda, as plagas com planícies e portos naturais foram naturalmente as mais cobiçadas e valiosas no contexto insular.

De fato, esse imperativo geográfico permanece até a atualidade. Os principais centros populacionais da ilha (Castletown, Douglas, Peel e Ramsey) estão nos leitos do Neb, Dhoo, Silverburn e Sulby, escavados ou formados pela concentração de sedimentos após milênios, regiões que, pela ação fluvial, tornaram-se mais férteis e constantemente fertilizadas. Em menor escala, o mesmo pode ser dito sobre a paróquia

de Kirk Michael, abastecida por um dos pequenos rios que fluem da cadeia de montanhas para o litoral.

Por outro lado, Andreas, Jurby e Maughold apresentam outra disposição. As duas primeiras estão localizadas na planície norte da ilha, fértil e pantanosa, em áreas levemente mais altas em relação ao redor: a região Norte, fruto da sedimentação marítima, do Sulby e de outros riachos que fluem da cadeia Setentrional de montanhas da ilha, é particularmente atingida por chuvas intensas e marés, o que provoca alagamentos rapidamente, seja por ação marítima ou fluvial.

Maughold, por outro lado, não é abastecida por rios de porte, mas surgiu como uma planície quase ao nível do mar pela ação das correntes marítimas que circundam a ilha. Aqui a questão marítima, sobretudo pela ação das correntes e ondas no Mar da Irlanda, deve ser considerada com especial atenção: há diversos perigos naturais nas cercanias da Ilha de Man, como ventos fortes, mar bravio e neblina densa, provocados pela ação combinada dos ventos e das correntes, que tendem a girar em torno de si ao Sul da ilha (MOORE, 2005: 99-100).

É notável, por exemplo, que um navegante no sentido Norte-Sul, ao cruzar o estreito de Moyle (ou Mar de Moyle), entre a Irlanda e Escócia, será lançado na costa da Ilha de Man pela ação das águas e, posteriormente, na costa Leste da Irlanda (entre Dublin e Dundalk) e da costa Oeste da Inglaterra (entre St. Bees e Holyhead), antes de seguir para o Sul, fazendo da ilha uma espécie de “parada obrigatória”, reforçando seu apelido de Ilha do Meio (McGRAIL, 2001: 169-170).

Esse conjunto de características, que fazem jus ao apelido de “Ilha do Meio”, pode produzir a sensação que a Ilha de Man seria digna de particular atenção entre os autores do período antigo e medieval. Vejamos, assim, quais depoimentos foram produzidos e como ocorreu a ocupação da região.

1.2. “A história manx é a história das nações vizinhas”¹⁸: o contexto histórico da Ilha de Man

Apesar da ocupação milenar da Ilha de Man, a maior parte dos historiadores partiu de referências textuais presentes em fontes gregas e latinas (WILSON, 2008;

¹⁸ “*Manx history is the history of surrounding nations*” (CAINE, 1891: 9).

KNEALE, 2006; MOORE, 2005)¹⁹. Nestes termos, Cláudio Ptolomeu (sécs. I-II d.C.) batizou a ilha de *Μονάοιδα* (Monaoida, *Geografia*, II, 2, 12); Plínio (*Naturalis Historia*, IV, 30) apelidou-a de Monabia; Paulo Orósio (*Historiae Adversus Paganus*, I, 2), Jordanes (*Getica*, I) e o Pseudo-Aetico Ister (*Cosmographia*) chamaram-na de *Meuania* ou *Euania*. Apesar da semelhanças, porém, é impossível ter certeza se os autores desses termos referiam-se de fato ao local ou a ilhas ou regiões próximas (KNEALE, 2006: 676). Dentro da tradição latina, termos como *Monavia* (que também alude a Anglesey, no País de Gales) e *Menappi* (povo celta continental de costumes marítimos) também podem apontar as possíveis indicações precoces da ínsula na literatura (MOORE, 2005: 97).

As referências, porém, são parcas. O Pseudo-Aetico Ister mencionou a presença de pictos e hibernos tão somente, mas os demais apenas registraram a existência do pequeno arquipélago formado pela ilha principal, Peel, São Patrício e outros pequenos promontórios que formam a atual Man. Se algum grego ou romano pisou ou ocupou a ilha, não foram deixados registros ou encontrada nenhuma evidência material que exponha tal circunstância.

De fato, um dos problemas ao produzir um estudo mais detalhado sobre a Ilha de Man é a falta quase completa de informações textuais até o ano 1066, momento em que o autor da *Crônica dos reis de Man e das ilhas* (*Chronica Regum Manniæ et Insularum*, c.1263) usou como ponto de partida para maiores informações. As citações irlandesas, galesas e escandinavas também são raras e escassas. É preciso, portanto, lançar luzes sobre a história manx a partir do cotejamento entre as menções em textos de regiões vizinhas e os artefatos arqueológicos locais.

A erudição atribui o nome da ilha ao deus do mar Manannán mac Lir (“filho do Mar”). A tradição sobre Manannán está mais bem assentada nas três variantes do *Compert Mongáin* (*A concepção de Mongán*, séc.VIII), que versam sobre o príncipe irlandês de Cruthin e sua adoção pelo deus do Mar, e no *Immram Brain* (*A viagem de*

¹⁹ As razões da preferência pelos textos na produção histórica da Ilha de Man estão indicadas nos capítulos 2 e 3 desta tese. Ademais, como esta tese concentra-se em um conjunto estrito de cruces de pedra dos séculos X e XI, não faria sentido elaborar uma narrativa pormenorizada do período anterior à chegada dos escandinavos na ilha, tal como uma narrativa histórica a partir das evidências materiais deixadas pelos homens que viveram ali nesta etapa. Seja como for, para mais informações sobre esta fase, cf. BELCHEM, 2013.

Bran, sécs. VII-VIII), do mesmo século, uma narrativa do personagem homônimo noutro mundo.

Neste último texto, Bran mac Febrail²⁰ chegou ao litoral pela manhã e tomou as águas. Após dois dias e duas noites, “ele viu um homem numa carruagem vindo em sua direção sobre o mar. Aquele homem também cantou trinta outras quadras para ele, e fez-se conhecer a ele [Bran], e disse que ele era Manannan, filho de Ler, e que ele deveria ir para Irlanda após longas eras, e que um filho iria nascer dele” (*Imram Brain*, 32)²¹.

No *Compert Mongáin*, por sua vez, o deus-navegante profetizou sobre sua futura visita, quando deixaria o status mortal para unir-se a uma mulher e engendrar um filho virtuoso e heroico, o futuro Mongán. Como em outras narrativas de viés mitológico, ele informou sua verdadeira identidade e a situação excepcional da criança que iria nascer.

Conforme Charles MacQuarrie, outros textos irlandeses contemporâneos como o *Sanas Chormaic* (*O Glossário de Cormac*, c.860-908) e *Tochmarc Luaine* (*O cortejo de Luan*, sécs. XII-XIII) sugerem que Man significava originalmente “a pequena [ilha] de Man[annán]”, isto é, a morada da entidade marítima. De maneira geral, os anais irlandeses que mencionam a ilha tratam esporadicamente de líderes ambiciosos que intenciam conquistá-la, conquanto a maioria dos contos mencione mais suas perspectivas mágicas, deíficas e o caráter de isolamento do que a complexa dinâmica política irlandesa em época. Seja como for, Man era evocada ora como o próprio Deus, personificando Manannán, ora como a morada deste (2006: 678).

Outro mito da criação da Ilha de Man faz referência ao lançamento de pedras pelo gigante heroico irlandês Fionn MacCumhaill no mar que separa a antiga Hibernia da Britania. Com o passar do tempo, a ilha foi ocupada e governada por diferentes homens, até a chegada do deus-rei Manannán, que teria sido o responsável pela primeira unificação política regional. Seja como for, não há dúvidas que, do ponto de vista histórico, a ilha fez parte de um reino britânico, ou seja, dos antigos habitantes “celtas” das Ilhas Britânicas (MOORE, 2005: 93-94).

²⁰ **Bran mac Febrail** é uma figura mitológica na antiga literatura irlandesa. Ele foi rei de Mag Febail e teria viajado para outro mundo, denominado como “Terra das Mulheres” (MaC MATHÚNA, 2007: 237-238).

²¹ “Ó robóí dá lá ocus dí aidchi forsin muir, conacci a dochum in fer isin charput íarsin muir. Canaid in fer hísín dano trichait rand n-aile dóu, ocus sloindsi dóu ocus asbert ba hé Manannán mac Lir, ocus asbert bóí aire tuidecht i n-Érinn iar n-aim-seraib cíanaib” (MEYER, 1985: 3-35).

Os habitantes do entorno do Mar irlandês dispunham de noções que enfatizavam o caráter misterioso das ilhas entre a Irlanda e a Britania, como algumas referências da Antiguidade permitem sugerir. Os irlandeses acreditavam que algumas de suas deidades, como Manannán e seu pai, Lir (ou Ler) residiam no Mar da Irlanda (DUFFY, 2010; HUDSON, 2005: 56).

Conforme Duffy, a ilha foi inicialmente ocupada na *Era do Ferro* (c.500a.C.-c.400d.C.) por britônicos falantes do céltico-P (de onde deriva o galês moderno), até que um influxo de habitantes goidélicos da atual Irlanda, falantes do céltico-Q (como o gaélico), dirigiu-se para Man. Acredita-se que a língua manx deriva deste último grupo (DUFFY, 2010), mas a disputa teórica é acirrada e inconclusiva (WILSON, 2008: 100).

Durante o período de ocupação “celta” de Man, destacam-se a metalurgia e construções domésticas, tal como uma intensificação dos assentamentos também no primeiro milênio a.C. Apesar desse componente humano, é difícil determinar a língua, exceto seu pertencimento ao grupo gaélico (MOORE, 2005: 97).

Ainda que Roma tenha ignorado a Ilha de Man e a Irlanda, há esparsas referências a líderes externos que provavelmente governaram a localidade: os reis de Leinster (Leste da Irlanda), Rheged (Noroeste da Inglaterra) e Gwynedd (Anglesey) teriam governado alternadamente entre os séculos VI e VII, e este último reino provavelmente esteve em aliança com os primeiros habitantes manx entre os séculos VII e IX. Ao ponderar sobre essas referências, a posição estratégica insular no Mar da Irlanda mais uma vez não deve ser ignorada, tanto do ponto de vista político quanto religioso (MOORE, 2005: 97).

A conversão dos manx ao Cristianismo foi atribuída, conforme Muirchú (séc.VII), a dois pregadores, Conindro e Rumilo, pretensamente bispos, que habitavam a ilha. Em algum momento do século V eles teriam recebido um seguidor de Patrício, que foi tomado como filho na fé dos primeiros cristãos²². Assim, ele se tornou bispo da ilha, como legado de seus mentores espirituais, além de conectar espiritualmente a Ilha de Man com a Irlanda (MUIRCHÚ. *Vita sancti Patricii*, I.23; HUDSON, 2005: 57).

²² Da navegação, há relatos do século IV de viajantes da Bretanha celta que se dirigiam para a Irlanda e o Mar homônimo em viagens de dois dias. É provável, pelos barcos encontrados em escavações arqueológicas, que já no século VI viagens marítimas com uso de velas em vez de remos fossem realizadas (McGRAILL, 2009: 206-211). Estas embarcações foram certamente usadas durante as navegações dos missionários que agiram no Mar da Irlanda.

Apesar do contato mais íntimo com Gwynedd, é verossímil que a Irlanda tenha sido a origem da cristianização da ilha vizinha. Maughold, por exemplo, abrigou uma igreja do século XII erguida sobre um mosteiro do século VII. Outrossim, inscrições em *ogham*²³ referem-se a líderes galeses e irlandeses. Do ponto de vista da escultura, a Ilha de Man esteve conectada com Gales (MOORE, 2005: 98).

Apesar da escassez de indícios, a região parece ter sido disputada por religiosos das atuais Irlanda, Escócia e Northúmbria muito antes da chegada dos escandinavos (c.800). A precocidade de Maughold como centro religioso, como atestam as cruzes memoriais com inscrições latinas ao redor do prédio religioso, fica evidente pelas fundações religiosas mais antigas encontradas na ilha (WILSON, 2008: 18). A presença de quase 200 capelas/ermidas de pequeno porte do mesmo período espalhadas pela Ilha de Man, conhecidas como *keeills*, sugere tanto a prática do monasticismo típico de raiz irlandesa quanto algum tipo de autoridade religiosa regional (DUGDALE, 2000; MOORE, 2012).

Nestes termos, conforme algumas inscrições em *ogham*, havia bispos atuando na ilha desde o século VIII. As referências textuais posteriores produzidas por homens da Igreja mencionam cidades, algo que não foi constatado pelas escavações arqueológicas. Assim, é provável que as “cidades” mencionadas nestes textos fossem mosteiros, já que a organização da igreja local foi empreendida por um abade que atuava como bispo, nos moldes irlandeses²⁴. Além das inscrições, também há sugestões toponímicas como *stafflands* e menções em documentos latinos tardios as *terrae baculi*, ou seja, que enfocam a importância do cajado pastoral como símbolo e relíquia (ASHLEY, 1958: 6)²⁵.

²³ O *ogham* (ou *ogam*) é um antigo sistema de escrita empregado pelas populações “célticas” das Ilhas Britânicas entre os séculos I-IX. Essa escrita é caracterizada por incisões sobre superfícies duras em formato de linhas. Ele é encontrado em monumentos de pedra principalmente na Irlanda e Gales, mas também na Inglaterra, Ilha de Man, Escócia e Shetland. Para mais informações sobre o *ogham*, cf. MacMANUS, 1991.

²⁴ As cidades irlandesas, oriundas da influência escandinava, estão relacionadas com comércio, jurisdição, cerimônia e poder de alcance relativo. Conquanto a maioria dos mosteiros regionais dispusesse de estrutura proto-urbana, como áreas de oficinas e ruas, tudo leva a crer que o comércio dos itens desenvolvidos nestes centros religiosos estivessem circunscritos aos anseios de seus bispos e/ou abades, i.e., a esfera de alcance era bastante reduzida (HOLM, 2000: 251-252).

²⁵ É notório que os escandinavos introduziram cidades no contexto nas regiões sob influência céltica até então. Ashley indica que a palavra cidade, neste contexto, aponta para um centro eclesiástico com certa concentração populacional, atestada pela presença de material arqueológico (1958: 5).

Outro argumento que alimenta a conversão por iniciativa irlandesa são as capelas/ermidas conhecidas como *keeills*. A quantidade de construções soerguidas, difundidas de forma ampla pela ilha, são um testemunho claro da efetividade da cristianização da paisagem manx (MOORE, 2005: 98).

Ao considerar as citações sobre Man produzidas na Britania, Man foi entendida por Beda no século VIII como uma identidade própria e independente da Irlanda, juntamente com Anglesey, chamadas de “Ilhas Menevianas”. O autor aponta que a região foi disputada na esfera regional: o rei Báetán mac Carill parece ter atacado a ilha no século VI e, na centúria seguinte, Edwin da Northúmbria parece igualmente ter lançado ataques ali (HUDSON, 2005: 56-57). Na *Historia Brittonum* (c.828) de Nennius, um monge do norte galês, há uma possível referência de Man no comentário sobre as Ilhas Britânicas no início da obra (NENNIUS, *Historia Brittonum*, II, 8, 1898). No excerto é possível deduzir a influência de irlandeses, galeses e pictos sobre a ilha, mas não há menção, por exemplo, aos escandinavos, que começavam a lançar seus primeiros ataques no Mar da Irlanda aproximadamente no mesmo período.

Seja como for, a primeira referência destes homens na Ilha de Man foi legada à posteridade pelos *Anais de Ulster* (c.séc.VI-XVI)²⁶. Um dos copistas inseriu a seguinte descrição na entrada do ano 914: “Uma batalha naval [ocorreu] em Manu [Man] entre Barid, filho de Oitir, e Ragnall, neto de Ímar, na qual Barid e quase toda sua força foi destruída”²⁷. Desses personagens, pouco sabemos além do nome e de sua muito provável origem escandinava.

Conforme os anais irlandeses, um ataque anterior foi lançado sobre uma ilha da região em 798. Os *Anais de Clonmacnoise*²⁸ registraram que

a ilha de são Patrício foi queimada pelos dinamarqueses; eles taxaram vossas terras com grandes taxações; eles tomaram as relíquias de s. Dochonna e

²⁶ A datação peculiar dos *Anais de Ulster* foi o fruto da constante inserção de novas entradas com o passar do tempo.

²⁷ “*Bellum nauale oc Manainn eter Bárid m. n-Oitir & Ragnall h. Imair ubi Bare pene cum omni exercitu suo deletus est*” (*Anais de Ulster*, 914.4).

²⁸ Os *Anais de Clonmacnoise* são uma versão moderna traduzida para o inglês em 1627 por Connal Mag Eochagáin, a partir de uma crônica irlandesa perdida. Ela narra episódios de períodos antigos até c.1408. Sabe-se que o original estava em irlandês gaélico e que foi produzida próxima do Rio Shannon em Clonmacnoise, uma vez que aborda principalmente as famílias que habitavam as áreas de Uí Maine, próximas do referido rio.

fizeram muitas invasões neste reino e tomaram muitas riquezas e grandes butins, tanto na Irlanda quanto na Escócia²⁹.

Os *Anais dos Quatro Mestres*, por sua vez, afirmaram que “Inis Pátraic [a Ilha de São Patrício] foi queimada pelos forasteiros, e o túmulo de Dochonna foi carregado para longe com eles, e eles também invadiram tanto a Irlanda quanto a Britania”³⁰. Por fim, os *Anais de Ulster* informam que “Inis Pátraic foi queimada pelos pagãos, e o tributo do gado dos territórios foi levado, e o túmulo de Dochonna foi quebrado por eles, e também [foram realizadas] grandes invasões por eles, tanto na Irlanda quanto na Britania”³¹.

A proposta de associar esse ataque à região manx é no mínimo sedutora. De fato, a Ilha de Man dispõe de uma ilhota em homenagem ao santo irlandês, o que permitiria lançar tal dedução. Élisabeth Ridel, por exemplo, defendeu esta proposição (2007: 85-86). No entanto, desde meados do século XX a maioria dos estudiosos trata *Inis Pátraic* (Ilha de São Patrício) como uma provável referência a Holmpatrick, na costa de Dublin (MEGAW & MEGAW, 1950: 145).

Seja como for, a proximidade entre Man e Dublin, que distam entre si aproximadamente 120km, é pouco expressiva ao considerar as capacidades navais escandinavas³². Tudo leva a crer, portanto, que as incursões escandinavas nas terras manx também ocorreram no mesmo período. Deste modo, parece plausível que a ilha tenha recebido a atenção dos homens do Norte no limiar entre os séculos IX e X.

Nestes termos, a Ilha de Man recebeu seus novos contingentes humanos aproximadamente no mesmo período, como sugere, em termos comparativos, a atuação nórdica nas Hébridas. As incursões, ocupações e interações escandinavas nas ilhas

²⁹ “The island of St. Patrick was burnt by the Danes, they taxed ye Landes with great taxtions, they took the Reliques of St. Dochonna & made many invassions to this kindome & tooke many rich & great bootyes, as well from Ireland as from Scotland” (CELT, 2017). Dochonna é uma provável referência ao bispo de Connor (Norte da Irlanda) que teria vivido entre os séculos VII e VIII.

³⁰ “Inis Pádraicc do loscadh la hAllmuirechaibh, 7 sgrín Dochonna do bhreith dhoibh, 7 inredha do dhenamh dhóibh chena etir Erinn 7 Albain” (CELT, 2017).

³¹ “Combustio Inse Patraicc o genntibh, 7 borime na crich do breith 7 scrin Do- Chonna do briseadh doaibh 7 innreda mara doaibh cene eiter Erinn 7 Albain” (CELT, 2017).

³² A principal inovação dos barcos escandinavos durante a *Era Viking* foi a adoção de propulsão a vela e remos. Outras mudanças implementadas aumentaram a estabilidade e a borda livre para navegações a vela, como a quilha mais protuberanda e em formato de folha, o casco mais profundo e a maior inclinação das pranchas; Tais mudanças foram essenciais para as navegações atlânticas da época, mas prejudicaram um pouco o rendimento da navegação a remos, uma vez que foi preciso adaptar a posição dos remos nas pranchas, diminuindo a capacidade de aplicação de força por parte do remador (McGRILL, 2009: 206-211).

ocidentais escocesas, melhor documentadas e usadas como parâmetro, foram registradas pela primeira vez em 794. Após ataques e pilhagens, no último quarto do século IX, muitos desses forasteiros optaram pelo assentamento, unindo-se a população local e propiciando uma sociedade híbrida, nórdico-gaélica (*Gall-Gaedhil*)³³, sem relação direta com o rei dos escotos (CALDWELL, 2004: 69). É verossímil que algo semelhante tenha ocorrido na Ilha de Man.

É possível ainda fazer outras inferências a partir do depoimento de *Dicuili no Liber de Mensura Orbis Terrae* (825):

Há muitas outras ilhas no Oceano ao Norte da Britania que podem ser alcançada das ilhas nortenhas da Britania [ou seja, as Orkney e as Hébridas] numa viagem direta de dois dias e duas noites, com as velas plenas e vento favorável contínuo [...] Há outro conjunto de ilhas pequenas, quase todas separadas por estreitos canais de água; nestas, por quase cem anos, ermitões navegando de nossa própria terra, Escócia, habitavam. Mas, assim como elas foram sempre desertas no princípio do mundo, agora, por causa dos piratas nortenhos, os anacoretas evacuaram, e estão plenas de inumeráveis ovelhas e diversos gêneros de muitos pássaros do mar³⁴ (DICUILI. *Liber de Mensura Orbis Terrae*, 7, 1967).

Se o depoimento deste irlandês a serviço da corte carolíngia for digno de crédito, presume-se que levas expressivas de escandinavos passaram a percorrer o Mar da Irlanda em busca de riquezas. Como evocou David Wilson, o Mar da Irlanda pode ser rebatizado como “Mar dos vikings” entre o final do século IX e meados do século XI (2008: 22).

É preciso apostar na posição estratégica desta porção de terra, centralizada no Mar do Norte, para acreditar que os escandinavos vislumbraram atacá-la e ocupá-la. De fato, os ataques a Rechru (Rathlin ou Lambay) em 794, em Inis Pátraic (798) e Inishmurray e Roscam (807), regiões vizinhas, documentados nas crônicas irlandesas,

³³ O termo *Gall-Gaedhil* (lit. nórdico-gael, ir. *Gall-Ghaedheill* ou *Gall-Ghaeil*) foi usado em fontes gaélicas como referência aos habitantes da região que dispunham de tratos culturais locais e escandinavos simultaneamente. Termos semelhantes são o escoto-nórdico, hiberno-nórdico, irlandês-nórdico e gaels estrangeiros. Eles chamavam a si próprios de *ostmen* ou *autmenn* (homens do Leste), talvez como referência a ocupação da região de Dublin, em oposição aos *vestmenn* (homens do Oeste) (DOWNHAM, 2002: 139-169).

³⁴ “*Sunt aliae insulae multae in septentrionali Brittaniae oceano, quae a septentrionalibus Brittaniae insulis duorum dierum ac noctium recta navigatione plenis velis assiduo feliciter vento adiri queunt [...] illae insulae sunt aliae parvulae. fere cunctae simul angustis distantes fretis, in quibus in centum ferme annis heremita ex nostra Scottia navigantes habitaverunt. sed sicut a principio mundi desertae semper fuerunt, ita nunc causa latronum Nortmannorum vacuae anachoritis, plenae innumerabilibus ovibus ac diversis generibus multis nimis marinarum avium*”.

sugerem que Man sofreu igualmente durante esta fase escandinava (WILSON, 2014: 117).

Ademais, o Mar da Irlanda era uma rota frequente e antiga que ligava as porções mais setentrionais das Ilhas Britânicas até a Normandia e além. Os escandinavos aproveitaram as rotas prévias para aprender seus caminhos e assumir pontos-chave no controle destas. Outrossim, a partir das ocupações nas ilhas, novas rotas foram criadas, que poderiam seguir também por rio e terra, como o caminho que ligava York (porção Leste da atual Inglaterra), desembocava no Atlântico pelos rios, seguindo para Noroeste, até alcançar o estuário do Forth; em seguida, cruzada o extremo Norte da Northúmbria e Sul da Escócia por rio e terra até desembocar na porção Oeste da Ilha, no Estuário de Clyde, seguindo para Sudoeste contornando a costa de Galloway, na costa Leste inglesa, atravessando o estreito que separa a Irlanda da Inglaterra; a seguir, os navegantes seguiam ainda mais ao Sudoeste, com Dublin como destino provável. A posição da Ilha de Man era fundamental, portanto, para controlar essa provável rede comercial, humana e de informações (RIDEL, 2007: 81-93; DAVEY, 2002: 86-87; HAYWOOD, 1995: 75).

Outra hipótese verossímil é que a ocupação escandinava de regiões meridionais da Irlanda, com especial atenção para Dublin, atraiu posteriormente a atenção para a ilha observável a olho nu durante a chegada e a saída de embarcações do porto irlandês, seja para consolidar a ocupação regional, ou para a obtenção de escravos, e/ou ainda para o reabastecimento durante as jornadas marítimas (WILSON, 2008: 24).

Assim, em meados do século IX notável a ocupação intensiva do Mar da Irlanda pelos escandinavos, tanto na porção Setentrional quanto a Meridional. O estabelecimento de assentamentos fortificados e voltados para o comércio (*longbuiert*) em Dublin e Annagassan (Conty Louth), além do noroeste da atual Inglaterra, indicam o interesse em permanecer na região. No entanto, essa primeira fase não foi bem sucedida: pressionados pelos irlandeses e anglo-saxões, eles deixaram essas ocupações, retornando em 914 para adotar bases permanentes em Dublin, Waterford, Limerick e Cork (WILSON, 2014: 117-118).

Para David Wilson, o assentamento das Orkney ocorreu certamente na parte final do século IX, e qualquer evidência tumular do sexo masculino deve ser entendida mais como a morte de um “pirata” do que de um assentador. A Ilha de Man, por sua

vez, teria sido ocupada no final do século IX como um assentamento secundário em relação à Inglaterra e Irlanda (1994: 87-88).

Como característica principal da reação dos insulares frente aos invasores, a expulsão dos escandinavos de Dublin (c.902) e a pressão sobre o Danelaw por parte dos ingleses certamente levou muitos homens a considerar a ocupação da Ilha de Man, seja de maneira definitiva, seja para retornar *a posteriori*, uma vez que as evidências arqueológicas dessas três regiões são semelhantes em datação e forma (WILSON, 2008: 24).

Apesar da opção a “olhos nus”, a expulsão dos escandinavos de Dublin parece ter empurrado a grande maioria dos recém-chegados para as Hébridas, como as intensas incursões no Norte da Irlanda e o “desaparecimento” dos nórdicos dos anais irlandeses entre 912 e 914. Contudo, logo eles voltaram à carga, como o ataque de Ragnall em c.914 sugere. É possível que, nesta ocasião ou pouco antes, ele tivesse tomado o controle da ilha, seja para seu próprio governo ou, mais provavelmente, ao indicar um homem de confiança (DOWNHAM, 2007: 28-30).

Alex Woof (2007), Clare Downham (2007) e Donnchád Ó Corráin (1979; 1998) propuseram, a partir dos anais irlandeses, considerados “mais acurados” e “partidários” na apresentação dos eventos descritos (DOWNHAM, 2007: 12), a inserção de vários aristocratas guerreiros escandinavos que governaram Dublin, a Ilha de Man e, em certas ocasiões, partes da atual Inglaterra.

Os governantes de Man do período são, portanto, hipotéticos, com maior ou menor grau de possibilidades. Nos documentos irlandeses, esses personagens são descritos como “reis das ilhas” e “reis da ilha dos forasteiros”, o que poderia incluir Man, mas também outras ilhas do Oeste escocês, as Hébridas e as Orkney.

Dos possíveis “candidatos”, é possível verificar duas informações interessantes. Primeiramente, há indícios de nos anais irlandeses de atividades escandinavas na costa Norte das Ilhas Britânicas e do Mar da Irlanda antes dos famosos ataques de Lindisfarne e Iona (793 e 795), sendo possível recuar o período das incursões e assentamentos para algo como trinta a quarenta anos.

Em segundo lugar, chama atenção o factível domínio da “dinastia” de Uí Ímair sobre a Ilha de Man entre c.900-941. Destes reis, chamo atenção para Ragnall ua Ímair, a forma irlandesa e gaélica de nomes nórdicos como Røgnvaldr e Ragnarr (2008: 855).

Provavelmente expulso de Dublin em 902, ele manteve as incursões na Irlanda, Escócia e Northúmbria. Nos *Anais de Ulster* (921), ele foi descrito como “Ragnall, neto de Ímar, rei dos *estrangeiros belos* e dos *estrangeiros negros* – todos estão mortos” (*Anais de Ulster*, 921.4)³⁵.

Mapa 2 - O mapa das migrações escandinavas nos séculos IX e X. **Fonte:** Leslie et alii (2015).

No mapa 2, percebe-se a intensa migração norueguesa para a costa Oeste das atuais Escócia e Inglaterra, e costa Leste, Sul e um pequeno enclave no Oeste da Irlanda, além da Ilha de Man. A seguir, nota-se a presença ambivalente de noruegueses e dinamarqueses no Oeste da atual Inglaterra (Cheshire, Cumberland, Westmorland e Lancashire)(LESLIE et alii, 2015: 309-313).

A alta incidência toponímica também atesta a intensa ocupação escandinava da região. Desta maneira, é possível que o supracitado Ragnall seja a versão histórica de Ragnarr Loðbrók (Ragnar das *Calças peludas*). Sabe-se que diversos personagens com nomes próximos foram responsáveis por ataques na Inglaterra, Irlanda e no Continente no limiar dos séculos IX e X (McTURK, 1991: 1-2).

³⁵ “Ragnall h. Imair ri Finngall & Dubgall, omnes mortui sunt”. Termos como *finngall* e *dubgall* (branco/belo e negro/escuro, respectivamente), associados aos escandinavos, são traduzidos por alguns especialistas como dinamarqueses e noruegueses, ou ainda como escandinavos já fixados na Irlanda em oposição a outros recém-chegados. Como é possível perceber, trata-se de um debate com ampla duração e repercussão (DOWNHAM, 2007: 14; DOWNHAM, 2011: 185-201).

Esse personagem foi posteriormente rememorado como um dos descendentes de Sigurðr, tendo também assassinado uma serpente-dragão quando jovem e sido lançado em uma cova de serpentes à traição. Conforme a muito posterior *Saga de Ragnarr das calças peludas*, o guerreiro seria, assim, filho de Aslaug, rebenta do assassino de Fáfnir (*Ragnars saga Lodbrókar*, 1). De maneira análoga, os poemas eddicos *Atlakviða* (*O encômio de Atli*, i.e., Átila, o Huno) e *Oddrúnargrátr* (*O lamento de Oddrún*) registram memórias da morte de Gunnar, reis dos burgúndios, em uma cova de serpentes. Boa parte do livro IX da *Gesta Danorum* (c.1206) de Saxo Grammaticus³⁶ também foi dedicada ao igualmente heroico Ragnar e sua morte na cova da serpente.

No bojo da questão, Katherine Holman, afirmou certa vez que “embora seus filhos sejam personagens históricos, não há evidência que Ragnar por si tenha vivido, e ele parece ser o amálgama de diversas figuras históricas diferentes e pura invenção literária” (2003: 220)³⁷. É possível, no entanto, que não se trate tão apenas de um recurso posterior da literatura, mas uma memória de longa duração.

Na *Cruz de Andreas* da Ilha de Man (cf. imagens 65 e 66), provavelmente erguida e esculpida em c.930-950, há gravações de um personagem tomado como Sigurðr *Fáfnisbani*: desde Kermode (1907), acredita-se que a representação do homem sobre a laje de cruz é uma figuração do herói escandinavo assando três bocados de carne e, na parte inferior, golpeando uma serpente. No verso do monumento, há um homem atado pelas mãos e cercado por serpentes, como no caso de Gunnar e na morte de Ragnarr. Para Kermode, os monarcas da ilha traçavam suas origens da cepa régia norueguesa, pretensamente originada da estirpe do matador de Fáfnir (1892: 1-3; 1907: 170-180)³⁸.

Se essas representações aludem a Sigurðr ou a Ragnarr, é impossível saber. Contudo, é provável que a *Cruz de Andreas* e suas congêneres fossem monumentos comemorativos com propósitos análogos aos de Jellinge, da conversão do rei Haraldr ao Cristianismo (c.960). Neste monumento, Haraldr evocou seu pai, Gorm, e de sua mãe, Thyrvé, além de afirmar que ele venceu para si toda a Dinamarca e Noruega e fez dos dinamarqueses cristãos (DR 42).

³⁶ Para mais informações sobre Saxo Grammaticus e sua produção, cf. MUCENIECKS, 2017; MUCENIECKS, 2008.

³⁷ “although his sons are historical figures, there is no evidence that Ragnar himself ever lived, and he seems to be an amalgam of several different historical figures and pure literary invention”.

³⁸ Tal hipótese foi desacreditada por Shetelig (1915) e revista cuidadosamente *a posteriori* (cap. 4.2).

Ao seguir uma linha de raciocínio similar, a escolha do local para soerguer esses monumentos na paisagem manx certamente não foi fruto do acaso, o que fomenta uma vez mais uma análise contextual entre os vários tipos de fontes possíveis, a paisagem, o ambiente cultural, a organização social e aspectos específicos regionais. Ato contínuo, essas cruzeiras e lajes, sua organização e disposição na paisagem e as representações dispostas em suas superfícies constituem, na experiência escandinava, uma “paisagem política” manifesta na dimensão monumental (OZAWA, 2006: 47-62).

A partir da presença nórdica na região, os cristãos da região passaram a explicar certas atividades dos missionários levando em consideração o novo contexto sócio-cultural. Manannán, o antigo deus, foi descrito pelo erudito irlandês Cormac mac Culennáin no ano 900 como um mercador que vivia na Ilha de Man, talvez num depoimento vívido da atividade comercial escandinava no Mar do Norte. A viagem de São Brandão, nestas mesmas condições, seguia as rotas escandinavas (HUDSON, 2005: 57).

Ainda que a presença de homens do Norte tenha sido impactante e possa ter provocado algum terror, é preciso considerar a “outra face da moeda”, ou seja, as possibilidades de contatos pacíficos entre escandinavos e seus vizinhos, a partir das trocas, casamentos, alianças e prestação de serviço mercenário, por exemplo (WINROTH, 2012).

Annie Ashley, em meados do século passado, assumiu que os primeiros escandinavos ou seus filhos foram enterrados conforme práticas cristãs nas cercanias das *keeills* (paróquias):

Não há dúvidas que a primeira geração de insulares com pais nórdicos tinham mães celtas. Então, mesmo enquanto a ilha se tornou cada vez mais dominada pelos escandinavos, havia um poderoso fator de continuidade com as formas de vida e pensamento usuais na população céltica (1958: 7)³⁹.

³⁹ “No doubt the first island-born generation with Norse fathers had for the most part Celtic mothers. Thus, even while the island became outwardly increasingly Norse-dominated, there was a powerful factor for continuity with the ways of life and thought which had been current in the Celtic population”.

Também é factível que alguns dos novos habitantes da ilha fossem provenientes de regiões já cristianizadas, como a Irlanda, ou tiveram algum contato com o cristianismo na própria Escandinávia graças aos esforços de missionários estrangeiros e/ou de comerciantes locais, que poderiam aprender sobre a fé cristã em suas viagens. A cultura material da ilha é a maior prova do curioso amálgama formado em manx: se as práticas funerárias pouco após a ocupação escandinava seguiram os modelos da Península de além-mar, os objetos votivos encontrados eram majoritariamente provindos do Mar da Irlanda e das Ilhas Britânicas, um sinal de que a “ilha do meio” foi ocupada por nórdicos que tomaram residência inicialmente em outras localidades, até serem expulsos, pressionados ou optarem por habitar ali (WILSON, 2008: 25-56).

Outro exemplo demonstra certa associação entre os novos colonizadores e os antigos: as cruzes de pedra erguidas no período contam com elementos ornamentais celto-nórdicos, e foram dispostas próximas das ermidas. É possível sugerir, deste modo, que os escandinavos estavam habituados com a tradição cristã, seja por via política e/ou comercial (MOORE, 2005: 98-99).

Apesar dos problemas de crítica textual, como não há narrativas desta fase, é difícil obter um diagnóstico conclusivo das relações entre os antigos e novos moradores, assim como das prováveis interações religiosas que ocorreram. A única informação concreta é que os novos habitantes encontraram uma comunidade com tradições monumentais cristãs, em forma de cruzes e templos. Alguns desses primeiros escandinavos foram quase certamente pagãos, como comprovam as diferentes práticas e rituais funerários (WILSON, 2014: 119).

Esses costumes eram, de fato, diferentes, uma excelente prova da não-uniformidade da “religiosidade nórdica”. Quando se descobre um indício de funeral, seja na Escandinávia ou em outro local ocupado pelos nórdicos, percebe-se que os corpos foram tratados de diferentes maneiras, assim como os rituais, que são variados, tanto antes, durante e depois do funeral em si (GARDELA, 2014: 30-31).

O mesmo pode ser dito sobre os funerais na ilha: a maioria dos enterrados são homens, conquanto duas mulheres estejam presentes. Dentre os enterrados, há homens em barcos-funerais, em espécies de casas funerárias, em inumações em caixões com indícios de festim e sacrifícios humanos. Em Ballateare, na paróquia de Jurby, as armas (lança e espada) enterradas com um homem morto foram quebradas em vários pedaços;

o escudo também recebeu alguns golpes. Não é possível, assim, propor modelos e sínteses para tamanha diversidade (GARDELA, 2014: 31-33) ou, noutra construção, a síntese talvez seja exatamente a diversidade ritualística e funerária.

Os montes funerários e as diferentes formas de enterramento seriam, portanto, evidências dos diferentes sistemas de crenças culturais e religiosos dos novos assentadores, que podem ter incorporado aqui e ali elementos do cristianismo, como os caixões, ou parte dos rituais e simbologias, como o funeral no cemitério cristão ou próximo deste (WILSON, 2008: 46-47).

Todavia, para Beuerman, diferente da experiência continental, não houve qualquer indício de conversão violenta ou introdução forçada de leis cristãs por parte dos monarcas da ilha. O cristianismo adentrou a ilha antes dos escandinavos e, se os homens da Igreja não receberam apoio após a colonização nórdica, também não sofreram oposições pelos poderes locais de origem escandinava (2013: 90-91).

David Wilson, porém, opõe-se ao pressuposto anterior, seja ao tratar dos aspectos religiosos dos funerais ou da ocupação de terras. Embora a quantidade de escandinavos inicial não tenha sido grande – alguns trabalham com quatro ou cinco centenas de homens –, a superação dos nativos foi assustadora e predatória (2008: 55). A língua nórdica, portanto, teria se destacado da língua “céltica” falada pelos nativos como sinal de origem e status; a sobreposição de mortos pagãos sobre túmulos cristãos seria um indício da superioridade da religiosidade escandinava (2008: 47-48); a terra, por sua vez, teria sido tomada de maneira forçosa e até mesmo sangrenta (2008: 87-88).

Seja qual for o parâmetro especulado, esses primeiros assentamentos escandinavos na ilha parecem ter rapidamente acrescido características ao panorama cultural local, vide as reminiscências linguísticas, a toponímia e os artefatos arqueológicos. Dentre eles, vale destacar que os habitantes da Ilha de Man organizaram uma assembleia nos moldes escandinavos, a *Pingvoll* (atual Tynwald, “campo da assembleia”), tal como ocorreu na Islândia e era usual em suas terras natais (DUFFY, 2010).

Além do local de reuniões periódicas, houve outras influências duradouras, como o uso da cruz para invocar os habitantes da paróquia para defesa ou encontros públicos; o sistema de guarda e vigia mantido até o século XVIII; algo parecido com o

*leiðangr*⁴⁰ para expedições de pesca, ainda existentes nos séculos XVII e XVIII; nomes de lugares e pessoas na Ilha; traços do *óðal*⁴¹ também podem ser notados aqui e ali (WILSON, 1993: 404-405).

Ao considerar este leque de influências externas e dos aspectos locais pré-existentes, Carolyne Larrington produziu a seguinte síntese, bastante apropriada para o contexto insular:

Em Man, os descendentes dos colonizadores herdaram um extraordinário legado, por um lado trazido de suas terras natais escandinavas pela língua, mitos, organização social e tradições artísticas, e por outro, a cultura cristã e céltica existente na ilha. Destes múltiplos fios foi tecida uma única tapeçaria (LARRINGTON, 2014: 3)⁴².

Sobre o Tynwald, George Broderick considerou, a partir de casos irlandeses e das escavações na região, a existência prévia da assembleia com outro nome e em termos similares. Assim,

a aplicação de um novo nome não significa necessariamente uma nova função para o sítio, mas pode indicar a provável continuidade das práticas existentes e, ao mesmo tempo, a introdução de modificações às necessidades com a mudança das circunstâncias (BRODERICK, 2003: 12)⁴³.

Nestes termos, o local seria uma “construção” posterior, fruto do contato entre os goidélicos da ilha e os novos assentadores escandinavos, uma vez que há indícios de assembleias menores (ou regionais) em outras porções da ilha. Contudo, com a inserção da ilha na esfera nórdica de relações no Mar da Irlanda, além da posterior ampliação do reino de Man, que passou a abarcar outras ilhas, foi preciso forjar um espaço único para reunir os líderes e representantes pertencentes a vários contextos, a saber, o atual Tynwald. A assembleia como instituição, portanto, seria a maior contribuição escandinava para a organização política da ilha (BRODERICK, 2003: 22).

⁴⁰ O *leiðangr* era a convocação real de determinados distritos costeiros para prover equipamentos e homens para um navio de guerra (HOLMAN, 2003: 173).

⁴¹ O *óðal* era a propriedade alodial e familiar de caráter imemorial e inalienável da *Era Viking* (BOULHOSA, 2005: 20-21).

⁴² “*On Man, the settlers’ descendants inherited an extraordinary legacy, one which brought together the language, myths, social organisation and artistic traditions of their Scandinavian homelands and the existing Christian and Celtic culture of the Island. From these multiple strands a unique tapestry was woven*”.

⁴³ “*The application of a new name does not necessarily mean a new function for the site, but would likely continue existing practices and at the same time introduce modifications to meet the needs of changed circumstances*”.

Outros indícios sugerem que alguns grupos optaram pelo assentamento definitivo ainda no transcorrer do século IX, a saber, os cerca de 30 túmulos escandinavos encontrados na Ilha de Man, construídos entre 850 e 930 (cf. mapa 2). São prováveis manifestações mortuárias não-cristãs, uma vez que dispõem de bens votivos. Após um curto período de tempo, esses túmulos deixaram de apresentar qualquer tipo de bem, o que leva a crer que os recém-assentados foram convertidos ao cristianismo rapidamente e reforça o caráter pacífico das relações entre cristãos e não-cristãos na ilha (FLETCHER; REILLY, 1988: 96-97; MOORE, 2012: 124-140).

A dispersão da cultura material de origem escandinava vai de encontro com a evidência da *Crônica dos reis de Man e das Ilhas*. Ao comentar a conquista da ilha pelo misterioso líder Godred Crovan em 1075, pretense escandinavo que se tornou o primeiro rei da ilha, o cronista afirmou que este “então concedeu por pacto aos poucos insulares remanescentes a parte austral [Sul] da ilha, e aos remanescentes manx o Aquilão [Norte], de maneira que nenhum deles intencionasse usurpar qualquer parte de terra por direito hereditário”⁴⁴ (CRONISTA. *Chronica Regum Manniæ et Insularum*, MLVI[1075]).

⁴⁴ “Godredus autem paucis qui secuni remanserant de insulanis australeni partem insule, et reliquiis Mannensiuni aquilonarem tali pacto concessit, ut nemo eorum aliquando auderet jure hereditario sibi aliquam partem terre usurpare”.

Mapa 3 - Representação cartográfica qualitativa da cultura material da Ilha de Man, produzida em c.1950. Não estão disponíveis alguns montes funerários, identificados e descritos em escavações posteriores. Ainda que incompleto, o mapa em questão ajuda a identificar a distribuição das cruzes e dos túmulos com armas, além das igrejas e cemitérios. **Fonte:** Basil & Megaw (1950).

A distância temporal certamente influenciou a redação de texto, assim como a ausência de evidências textuais certamente prejudicou o relato do cronista, sem bases anteriores produzidas na própria ilha para redigir seu relato. Ele lançou mão, assim, da tradição régia da ilha para invocar a primeira ocupação escandinava presente na crônica. Ainda que o autor tenha informado que Godred esteve na ilha em 1066, após ser derrotado com Haraldr *harðráði* (Haraldr, o Severo), na *Batalha de Stamford Bridge* (1066), não há qualquer evidência textual anterior neste documento sobre a presença escandinava na ilha.

Este é um bom exemplo da dificuldade imposta pelos primeiros textos sobre a história manx. Ao comparar a fonte escrita com as fontes materiais, o contraste é nítido: no último caso, nota-se a dispersão da ocupação escandinava, em praticamente todos os pontos de terras aráveis e próximos da costa.

As mais antigas evidências da chegada dos Vikings são uma série de túmulos pagãos que tomam uma variedade de formas, de barcos funerários (Balladoole, Arbory), a câmaras funerárias de madeira (Ballateare, Jurby) e túmulos de lintel acompanhadas de bens tumulares (Ilha de São Patrício). A distribuição sugere que este assentamento foi muito difuso, mas também atesta distintivos sistemas culturais e crenças religiosas nestes grupos de colonos (MOORE, 2012: 128)⁴⁵.

É possível também identificar achados arqueológicos na Ilha de Man com fortes ligações com a Noruega, como a introdução do alfabeto rúnico desta região nas cruzes de pedra. Diferente de outros monumentos hiberno-nórdicos, as cruzes manx dispõem de elementos ornamentais escandinavos por excelência, o que sugere a datação entre os séculos X e XI (WILSON, 2014: 122).

Para além das conexões com a Península escandinava, reforço a rede de relações construída no próprio Mar da Irlanda. A Ilha de Man é geograficamente e historicamente relacionada às atuais Escócia, Gales, Inglaterra e Irlanda, mesmo antes da fase de incursões escandinavas. Os nórdicos, por razões estratégicas, comerciais e militares, mantinham contatos não só com os antigos habitantes do Mar da Irlanda, mas também entre si, ora pacíficos, ora belígeros (WILSON, 2008: 24).

Nesta miríade de possibilidades, a meu ver, a posição intermédia entre os principais reinos escandinavos das Ilhas Britânicas, a saber, Dublin e York, corrobora com a hipótese de um contato mais antigo com o cristianismo, tal como da ocupação escandinava da ilha no século IX (MOORE, 2005: 99). Como destaquei anteriormente, uma série de movimentos e acontecimentos provindos do contexto das ilhas britânicas também corrobora quanto ao movimento de grupos escandinavos que tiveram contatos prévios com a fé cristã.

⁴⁵ “The earliest evidence for the arrival of Vikings are a series of pagan burials which take a variety of forms from boat burials (e.g. Balladoole, Arbory), to wooden chamber burials (e.g. Ballateare, Jurby) and lintel graves with accompanying grave goods (e.g. St Patrick’s Isle, German) (Fig. 2). The distribution suggests that this settlement was widespread, but which also attests to distinctive cultural and religious beliefs systems within these settler groups”.

De forma curiosa, algumas fontes irlandesas, normandas e islandesas atestam que a ilha, por diferentes motivos, ficou desabitada no século IX, para ser logo em seguida reocupada. Os galeses, por outro lado, registraram a passagem de diferentes líderes escandinavos em suas costas, que atacavam em busca de butim ou cobravam taxas em vez de usar a violência. Independentemente dos arranjos, os cronistas descreveram, por exemplo, as disputas entre duas famílias que atuavam no Mar da Irlanda: os Haraldsson e os Godfreysson. Sobre os primeiros não há muitas informações, enquanto o segundo clã parece ter assentado em Gales após deixar Dublin, entre o final do século VIII e o início do século IX (HUDSON, 2005: 58-59).

Desse conflito, tudo indica que os Godfreysson desapareceram em 969, quando Olaf Godfreysson foi morto por um “rei britânico”. A disputa entre as famílias pelo controle de Gales deve ter gerado um grau de contenda tamanho, de maneira que um clã desapareceu por completo, tendo sido eliminado ou tornado insignificante (HUDSON, 2005: 59).

No contexto de Man, outras informações são dadas por esses indícios. Magnús Haraldsson, no decorrer do conflito com os Godfreysson, seguiu em expedição para a Irlanda, tendo sido assistido por “Lagmenn das ilhas”. De fato, uma “frota de Lawmen” (*longes Laghmuind*) fez parte de um ataque extensivo na costa irlandesa em 962, perpetrada por um Olavo (talvez o filho de Olaf Godfreysson) (HUDSON, 2005: 60).

Esses Lawmen, com suporte da toponímia, podem ter sido alguns habitantes da Ilha de Man, uma vez que há ali uma fazenda em nome de Lagman (*Baly Lamyn*). O termo *Lawmen* pode também fazer referência ao *lögmaðr*, autoridade responsável por recitar apenas com uso da memória as leis na assembleia local⁴⁶.

Outra informação digna de nota é a remissão da *Crônica Anglo-Saxônica* ao ano de 972, quando o rei inglês Edgar dirigiu-se para a costa Oeste da ilha com sua frota, ao cerco do Dee, e recebeu votos de submissão de pequenos reis e lideranças. Entre eles, há um “Maccus, o rei de muitas ilhas”.

Se Maccus faz referência a Magnús Haraldsson ou a outro homônimo de origem escandinava, nunca saberemos. O que é possível presumir é que em finais do século X “as muitas ilhas” registradas pelo cronista podem ter incluído Man e parte das ilhas do

⁴⁶ *Lögmaðr* era o homem que pronunciava as leis consuetudinárias na Escandinávia Medieval (BIRRO, 2011: 10).

Oeste escocês, sendo talvez a primeira evidência de organização política clara da ilha (WILSON, 2008: 21-22).

A mesma incerteza cerca a organização social insular. É possível aplicar o modelo usado no restante da Escandinávia com relativa acurácia, conquanto os nomes utilizados possam ter mudado aqui e ali. Assim, o *þegn* era um proprietário de terras com passado militar; havia ainda proprietários de terras sem armas, mas livres, conhecidos como *hauldr*; algumas mulheres poderiam ser escravas, principalmente capturadas na Ilha ou no Mar da Irlanda. Outras, por sua vez, poderiam ser livres, como o funeral rico feminino na Ilha de São Patrício atesta; havia ainda homens e mulheres que trabalhavam como servos “contratados” e outros tidos como escravos (WILSON, 2008: 89).

Da dinâmica dual da ilha evocada na *Crônica dos reis de Man e das Ilhas*, ou seja, a separação entre Norte e Sul – efetivamente Norte-Oeste e Sul-Leste –, a soma de fatores como a localização dos assentamentos e a geografia local podem ter influenciado diretamente na distribuição das ocupações. O organograma na página a seguir foi proposto e tem sido debatido por vários pesquisadores para identificar seu impacto em época naquela sociedade (BASIL & MEGAW, 1950; FLETCHER & REILLY, 1986; DAVEY, 2002; WILSON, 2008: 87-104; MOORE, 2012).

Porém, a organização sugerida deve ser evocada com cuidado, pois toma como base a estrutura legal e política do sistema de terras dos séculos XIV e XV, registrado por escrito séculos depois. Por analogia, Windy Davies, ao discutir problemas similares em Gales, afirmou que

É fenomenologicamente improvável, de fato inacreditável, que arranjos e instituições galesas permaneceram sem mudanças por seis séculos. Eu, portanto, eu asseguro que é inaceitável a suposição de que os detalhes e modelos que foram apropriados dos séculos XII e XIII foram igualmente apropriados aos séculos VI e VII (DAVIES, 1990: 82)⁴⁷.

Esta situação se torna ainda mais problemática ao assumir que o *sheading* a seguir provém, em última instância, da divisão paroquial, inexistente durante a *Era Viking*. Ainda que a distribuição dos montes funerários em Jurby pareça obedecer a

⁴⁷ “It is phenomenally unlikely, indeed incredible, that Welsh arrangements and institutions went unchanged for six centuries. I therefore regard it as unacceptable to suppose that the detail and the model that were appropriate to the twelfth and thirteenth centuries were equally appropriate to the sixth and seventh”.

divisão em quarteis, essa organização não se aplica aos outros cantões manx (WILSON, 2008: 90-91). Portanto, o modelo em questão serve mais como um ponto de partida e reflexão do que como um parâmetro sólido da organização legal, geográfica e política da ilha.

Organograma 1 - Organização espacial da Ilha de Man durante a *Era Viking*, conforme a proposta de Fletcher e Reilly. **Fonte:** Fletcher & Reilly (1986, adaptado).

Para fins administrativos, a Ilha de Man foi dividida em seis *sheadings*. O *sheading* era uma organização administrativa com assembleia regional própria e, para alguns especialistas, anterior ao período nórdico-céltico. Dentro de cada *sheading* havia provavelmente três paróquias; estas dispõem de uma quantidade variada de *treens*; cada *treen* tinha em média quatro quartéis ou *kerrows*. Como suporte, havia uma assembleia, o Tynwald (BRODERICK, 1995: xii). Tal estrutura, como explicado anteriormente, está melhor documentada a partir do final da Idade Média e pode ser usada como ponto de partida apoiada na toponímia.

Os *treens*, por sua vez, de origem “céltica”, podem ter servido como unidades administrativas para fins fiscais e, com o passar do tempo, passaram a responder a determinadas paróquias erguidas dentro destas (*keeills*). Cada *treen* também dispunha de um monte funerário familiar (BRODERICK, 1995: xiii-xv). Assim, “cada *treen* estava inteiramente dentro de uma paróquia e cada paróquia inteiramente dentro de um *sheading*” (ASHLEY, 1958: 7)⁴⁸. Eles parecem ser anteriores aos quartéis (DAVIES, 1956: 113).

O quartel ou *kerrow* era a tenência de terra costumeira, a propriedade de um homem livre de caráter primário, indivisível e herdado de um ancestral. Ela dispunha de c.90 acres, oscilando entre 50 e 180, evitando áreas altas (acima de 170-200 metros) e pantanosas. Prevvia-se a divisão equiparada da terra e cada quartel poderia abrigar vários núcleos familiares (FLETCHER & REILLY, 1988: 95; DAVIES, 1958: 113-114).

Para vislumbrar outras questões relativas ao modelo de organização social, política, religiosa e ocupacional da ilha, faz-se necessária a observação da Geografia insular. Nestes termos, no intuito de acompanhar melhor o raciocínio a seguir, será preciso cotejar os dois últimos mapas (2 e 3), o mapa a seguir (4) e o texto.

A comparação entre a topografia da Ilha de Man e a distribuição fontes materiais propicia constatações interessantes. Percebe-se claramente que as cruzeiras e montes funerários foram preferencialmente assentados entre 0~50m em relação ao nível do mar,

⁴⁸ “every *treen* lies wholly within one such parish and every parish wholly within a *sheading*”.

salvo raras exceções. Há uma claríssima conexão entre os monumentos e as igrejas paroquiais, conquanto alguns estejam relacionados também aos cemitérios cristãos.

Conforme o mapa 2, as maiores concentrações de indícios são em Jurby, Andreas, Michael, Maughold, Braddan, Tynwald, Peel e Malew, respectivamente, com outros monumentos isolados, em pares ou pequenos grupos. Mesmo nesses casos é possível notar que a relação com o cemitério ou paróquia é importante.

Exceto Andreas, todos os indícios em questão estão na costa de Man ou, quando interiorizados, próximo a rios. Neste íterim, até mesmo o relativo afastamento de Andreas, que dista c.5km da costa, deve ser atenuado pela proximidade do rio Len Trench (c.1km). A vocação marítima deve ser levada em consideração, uma vez que a ilha pode ter sido inicialmente uma base para ataques lançados contra as costas da Irlanda, Escócia, Gales e Britania. A região também é economicamente importante por ser próxima dos pântanos e, consequentemente, de uma rica reserva de turfa.

A vocação naval escandinava é notória e, em certa medida, provém das características geográficas da Península escandinava. Como bem notou Julian Richards, “Para muitos daqueles que viviam na Primeira Idade Média Europeia, o conhecimento do mar parece ter sido importante, e em partes da Escandinávia ele era a única forma de se locomover; portanto, era essencial” (2005: 52)⁴⁹.

Ademais, como citado acima, a importância da rota marítima do Mar da Irlanda não pode ser negligenciada. A escolha de posições em baías seguras e rios de calado suficiente para navegações com fins diversos (militares, políticos, comerciais etc.) fazia parte do cotidiano dos homens vindos do Norte.

É possível ainda estender o raciocínio para a escolha das regiões mais propícias às atividades agropastoris. Nota-se o relativo “abandono” monumental da região pantanosa que cobre parte das paróquias de Andreas, Ballaugh, Jurby e Lezayre, banhada pelos rios The Len Trench e Sulby, pois há poucos traços materiais que corroborariam com a ocupação permanente da região. Todavia, a região foi muito usada para a remoção de turfa, razão que pode ter motivado a escolha de Jurby, Andreas e Maughold/Ramsey.

Ao considerar que o a paisagem representa em certa medida a realidade social, fica claro que há uma relação entre as dimensões religiosa e agrária nas expressões

⁴⁹ “For many of those living in early medieval Europe knowledge of the sea would have been important, and for parts of Scandinavia it was the only way of getting around and so was essential”.

monumentais da Ilha de Man durante a *Era Viking*. É possível que esses marcos tenham sido erguidos não apenas para registrar a memória familiar, mas também para atestar direitos de herança e relativo controle das terras próprias ao plantio e criação de animais, próximas a rios – ou seja, com suprimento de água potável – e da costa, seja por via fluvial ou não, possibilitando o rápido escoamento dos vasos.

Ao tratar da organização espacial, social e política da ilha em *sheadings*, *treens* e *quarteis*, assim como da disposição dos monumentos e montes funerários, Wilson afirmou que

Qualquer sugestão da correlação entre o monte funerário viking e as fazendas em *quarteis* deve, então, ser tratada com cautela. Não há explicação pronta para essa diferença, que pode facilmente depender de fatores sociais, religiosos, topográficos e geomorfológicos. Assim como os próprios montes [funerários], tem sido sugerido acima que elas [as fazendas] são declarações de poder, dispostas na paisagem para enfatizar um novo regime e o estabelecimento de uma nova hierarquia de propriedade de terra, paralela ao rebatizamento de lugares e estados pelos novos habitantes (2008: 91-92)⁵⁰.

Essas observações podem ser aplicadas na escolha do local dos barcos funerários encontrados na ilha, a saber, Knock y Doonee no Norte e Balladoole no Sul, ou seja, nos extremos opostos de Man. Conquanto ambos os sítios estejam localizados próximos do mar, a característica comum é terem sido colocados sobre o local mais alto das planícies férteis, de onde todas as áreas aráveis do Norte e do Sul de Man podem respectivamente ser vistas (DAVEY, 2002: 94). Qualquer explicação adicional torna-se difícil pela complexidade e exiguidade dos indícios.

Entrementes, a aparente divisão da ilha entre Norte e Sul aponta, deste modo, para relações na organização do sistema paroquial e do sistema de *sheading* da ilha, que oferecem vislumbres de mecanismos duais de organização espaço-social, assim como das dinâmicas de interação das comunidades da ilha com a Igreja, relações políticas e de poder (MOORE, 2012; DAVEY, 2002).

Conforme Peter Davey, durante a pré-história de Man é possível identificar a organização da ilha a partir dos eixos Norte e Sul: nota-se a presença de duas

⁵⁰ “Any suggestion of a correlation between Viking burial mounds and quarterland farms must, then, be treated with caution. There is no ready explanation of this difference, which might easily depend on social, religious, topographical or geomorphological factors. As to the mounds themselves, it has been suggested above that they are statements of power, set in the landscape to emphasize a new regime and the establishment of a new hierarchy of land-holding, parallel to the re-naming of places and estates by incomers”.

fortificações nos opostos manx com influência escocesa e galesa, respectivamente. A mesma explicação pode ser utilizada para os ocupantes cristãos antes da chegada escandinava, que tinham suas principais referências em Peel, dedicada a São Patrício, e Maughold, mosteiro com fortes ligações com Cumberland. Os primeiros escandinavos, como supramencionado, estabeleceram montes funerários também nos extremos da ilha (2002: 91-97).

Nestes termos, a “linha imaginária” que pode ser traçada entre os rios Neb e Dhoo, cortando a ilha de Oeste a Leste na “falha” ou Vale de Greeba, é outro parâmetro para rápidas observações quando contrastada com os monumentos. Peel, na foz do Neb, serviria como uma base voltada para o mar e o rio, passível de cobrança de taxas para os barcos transeuntes por parte de um senhor local com relativo prestígio e comando sobre homens. Para os homens que optassem pela rota marítima a caminho da assembleia insular, Peel era sem dúvidas a rota mais rápida e fácil ao coração da Ilha de Man.

Tynwald, no médio Ned, por sua vez, fica no entroncamento entre dois afluentes e entre as cadeias de montanhas ao Norte e ao Sul, que cedem espaço aos rios que nascem nas regiões centrais de Man em direção ao litoral. Assim, a região serviria como um rápido escoadouro ao mar por via fluvial, além de um ponto-chave da passagem mais rápida entre os dois lados da ilha. Outrossim, vale lembrar a importância de Tynwald, como assembleia local manx, acessível para os moradores de todas as regiões. Quem quer que se fizesse lembrado nesses monumentos pretendia certamente obter um amplo reconhecimento por parte dos insulares.

Braddan, ao Leste e próximo da foz do Dhoo, fica igualmente no entroncamento entre rios, a saber, Glass e Baldwin. Mais uma vez é possível notar a associação entre os rios e a escolha deliberada dos locais para soerguimento de cruzeiros em pedra e montes tumulares. O mesmo pode ser dito sobre Malew, que também tem saída ao mar graças ao rio Silverburn, na região Sul da ilha.

Jurby, Michael e Maughold, conquanto não estejam próximas dos rios, ficam no litoral. Maughold está na ponta mais oriental da ilha, uma fácil saída para a Escócia e a costa Oeste da Britania, além de estar relativamente “cercada” pelas montanhas ao Norte tanto pelo Sul quanto pelo Noroeste, uma vez que apenas estreitas faixas de terras permitem a passagem por terra. É possível presumir que ela representasse um poder

local da região, englobando também a foz do Sulby, pouco ao Norte, antes de adentrar na esfera do “senhor” da região de Andreas.

É interessante notar que essas conclusões não se aplicam ao Sulby. Talvez a região pantanosa supracitada aumente ou diminua a cada ano pela variação de precipitações, tornando a região passível de inundações e, conseqüentemente, menos apta para atividades agropastoris.

Michael, por outro lado, está no vale entre o litoral e as montanhas, a meio caminho de Peel e do Tynwald, um ponto de passagem para viajantes por terra; o mesmo raciocínio pode ser aplicado a Jurby, também litorânea, mas que separa a faixa de terras secas e o pântano alimentado pelos riachos montanhosos e o The Len Trench, configurando uma passagem mais ágil que os alagados da vizinhança.

Há quatro teorias sobre os funerais escandinavos e a primeira ocupação da ilha pelos escandinavos, onde os túmulos e, posteriormente, cruzeiros e ermidas parecem ter desempenhado um papel considerável. Destas, as três primeiras tem claras dimensões econômicas, políticas e/ou sociais. Bersu supôs duas: a primeira apontou para o desejo de colocar montes tumulares em pontos visíveis a partir do mar, sem qualquer associação com os recursos produtivos ou a unidade de assentamento (BERSU, 1957: 18-18); na segunda, posterior, o erudito sugeriu que havia uma relação do morto com a terra, uma espécie de demonstração espacial de propriedade individual (BERSU, 1968: 83-88).

Outra hipótese, similar ao caso das *runestones*⁵¹ suecas, sugere que o morto e seu túmulo seriam uma espécie de “registro cartorial” de herança pós-invasão (MEGAH, 1978: 265-314). Neste ínterim, como afirmou Welch,

Se montes [tumulares] podem ser usados para representar tanto fisicamente e simbolicamente um direito familiar ao território, a certidão de posse do homem iletrado, então montes isolados ou grupos de pequenos montes

⁵¹ O termo *runestone* (lit. “rocha rúnica”, do sueco *runstenar* e, em português, usado com frequência como *estela rúnica*) faz referência aos monumentos em pedra que contém, naturalmente, inscrições rúnicas. Assim como em muitos casos, não há uma tradução consensual para a Língua Portuguesa; e, por esta razão, eu tomei a liberdade de eventualmente alternar o uso entre o inglês e o português.

podem ser características muito significantes na paisagem (WELCH, 1985: 17)⁵².

Como opção mais recente e divergente das anteriores, Moore sugeriu que o *keeill*, os montes tumulares e as cruzeiras seriam respostas ideológicas dos cristãos frente ao tumulto que ocorreu durante o século X na ilha, em um novo argumento contrário à teoria da ocupação pacífica da ilha pelos escandinavos (MOORE, 2012: 124-140).

Seja como for, o mapa a seguir, ainda que componha uma representação com nuances hipotéticas quanto ao período aqui estudado, serve como parâmetro para a disposição administrativa e para a localização dos *keeills*, dos “complexos” monumentais vinculados ao cristianismo, dos montes tumulares e das cruzeiras de pedra. Também é possível notar de maneira clara a distribuição e concentração dos monumentos, além da ausência quase completa de túmulos em regiões altas da Ilha de Man.

⁵² “If barrows can be used to represent both physically and symbolically a family claim to territory, the illiterate man's land charter, then isolated barrows or small barrow groups may be very significant features in the landscape”.

Mapa 4 - representação cartográfica da Ilha de Man conforme a organização espacial e os monumentos da região. **Fonte:** Ashley (1958, adaptado).

Algo perceptível ao comparar o mapa da distribuição das cruzes (cf. mapa 2) e a representação acima com a distribuição dos *keeills* é a relação diametralmente oposta nos eixos Norte-Sul quantitativamente: o Norte tem mais cruzes, o Sul dispõe de mais túmulos, neste último caso distribuídos de maneira relativamente equilibrada, exceto no Sul da paróquia de Malew (onde ocorre a concentração de *keeills* no Norte), nos extremos da paróquia Santon e no norte da paróquia Onchan.

Malew se destaca porque ao sobrepor os mapas 2 e 3 percebe-se que as *keeills* estão ao Norte e as *crosses slabs* ao Sul, junto dos túmulos. Mas, próximos aos últimos, também estão paróquias e cemitérios, ou seja, é difícil distinguir uma evidência de

tumulto ou separação da ilha causada pelos escandinavos apesar das diferenças religiosas.

Ao rememorar a divisão da ilha entre escandinavos (Norte) e nativos (Sul) disposta na *Crônica do reino de Man e das Ilhas* e contrapor aos principais centros religiosos da ilha, Peel (futura sede episcopal) e Rushen (abadia onde foi escrita a *Crônica*), ainda que ambos fossem posteriores, percebe-se que ambos estão na parte Meridional da ilha.

A chance do redator da *Crônica* ter usado a distribuição irregular dos dois tipos de monumentos como tema para a ocupação da ilha entre escandinavos não-cristãos e insulares cristãos parece grande. Por outro lado, não resolve os casos como Malew. Talvez o escriba tenha usado uma tradição que explicasse a divisão regional das ilhas a partir da herança monumental e da escolha do local das principais referências religiosas da ilha. Seria preciso, a meu ver, comparar as temáticas iconográficas da ilha para tentar identificar a existência de padrões desta natureza, proposta que, infelizmente, foge ao escopo desta pesquisa.

Todavia, um breve exemplo pode lançar luzes sobre a questão: das trinta e cinco cruzes do período escandinavo, aproximadamente cinco tem possíveis referências heroicas ou mitológicas. Nestes termos, a simples disposição delas no espaço não permite distinguir uma variação temática entre os monumentos a partir da separação entre representações “não-cristãs” e cristãs.

Seja como for, a oposição monumental Sul-Montes tumulares/Norte-Cruzes expõe fragilidades na hipótese de Moore acerca da resposta ideológica cristã frente aos invasores escandinavos. Se a planície Norte era fértil e pretensamente foi ocupada por nórdicos, qual o motivo de existirem poucos montes tumulares na região?

Não pretendo aqui fazer uma crítica simples ao texto e o autor da *Crônica*, provavelmente motivado por razões caras ao contexto histórico da Ilha de Man no século XIII. Minha intenção é dialogar com os pesquisadores que lançaram hipóteses contra a pretensa identidade manx, forjada pelos historiadores da região do século XIX com bases identitárias e nacionalistas⁵³.

Mesmo que a controvérsia Sul/Norte seja válida e necessária, as evidências são contraditórias. Tudo leva a crer que a população local continuou a desempenhar um

⁵³ Cf. o capítulo 4 (especialmente os subcapítulos 4.1 e 4.2).

papel importante na ilha manx em caráter de complementaridade, não de oposição, apesar das fortes influências monumentais, toponímicas e tumulares escandinavas. Várias inscrições rúnicas encontradas na região fazem referência a homens e mulheres com nomes gaélicos, uma possível prova de casamentos entre nativos e forasteiros. Ademais, muitos reis de Man posteriores tinham o primeiro nome em nórdico e o segundo em gaélico. Este poderia ainda ser um cognome (SAWYER, 2003: 110-111).

Diante do panorama que envolve as evidências textuais escassas, a complexa interpretação das fontes materiais, a necessidade de fazer comparações com as regiões circunvizinhas e, por fim, o olhar sobre o contexto mais amplo, nota-se que o *argumentum ex silentio* envolve alguns problemas: 1) a oposição da interpretação derivada da literatura e da arqueologia; 2) o trabalho com fontes de natureza diferenciada (materiais, textuais, toponímicas; 3) quando teria começado a colonização da Ilha de Man (c.850-900 ou c.900); 4) a natureza da ocupação, ou seja, pacífica ou violenta.

Do primeiro problema, a historiografia tradicional, provinda da seara dezenovecentista, defende a ocupação insular ainda no século IX, num paralelo da experiência escandinava do Leste irlandês, bastante beligerante conforme o depoimento dos cronistas. A Arqueologia, a partir de um viés positivista, alertou que a ausência de artefatos escandinavos do século IX seria um sinal que a ocupação teria ocorrido no limiar entre os séculos IX e X, originária, por sua vez, dos assentamentos Galloway (Noroeste da atual Inglaterra), Oeste da Cúmbria e Norte de Gwynedd, atestados pela similaridade entre os achados da época, pelo rápido abandono de práticas funerárias pré-cristãs e pelos estilos ornamentais empregados. Tal perspectiva sugere, diferente da possibilidade anterior, uma colonização pacífica ou, ao menos, não-violenta.

É preciso lembrar que a sobreposição tumular cristã por pré-cristãos não pode ser encarada maliciosamente ou beneficentemente. Se eles são a melhor chance de provar a beligerância, tolerância ou amizade, a natureza dos indícios permite múltiplas e diametralmente opostas possibilidades interpretativas (STEINFORTH, 2015: 220-222).

Seja como for, os dois posicionamentos sumariamente apresentados foram batizados por Dirk Steinforth como “paralelo irlandês” e “paralelo cúmbrico” (2015: 203-216). Ambos apresentam relativas vantagens e fraquezas. Percebe-se, pelo tipo de evidência usado – textos ou artefatos – o desdobramento do segundo, terceiro e quarto problemas supracitados.

Como opção, Steinforth apontou uma hipótese terceira, intermédia, mas levemente inclinada para a experiência escandinava na Irlanda. Como foi possível notar pelo desdobramento prévio, considerei possibilidade como a mais plausível e aberta a intervenções futuras, conforme a descoberta de novos indícios e o desenvolvimento das pesquisas em curso.

Deste modo, ele propôs uma análise holística das evidências encontradas (arqueológicas, históricas, literárias, artístico-históricas, epigráficas e toponímicas). Tal medida deixaria em relevo os “pontos de contato” para resolver as querelas da colonização e das relações entre nórdicos e manx (2015: 217).

Mapas 5 e 6 – “paralelo irlandês” e “paralelo cúmbrico”, respectivamente, e a área de influência principal de cada perspectiva. **Fonte:** Steinforth (2015a).

Ele vai além e afirma que, com a ocupação da Irlanda entre c.840 e c.860 e o estabelecimento da rota Dublin-York (c.866), seria improvável que a ilha permanecesse cem anos desocupada pelos escandinavos. Se até c.870 a Ilha de Man esteve sob influência do reino de Gwynedd, os últimos trinta anos do século IX provavelmente

marcaram o início da colonização escandinava, ainda que de maneira menos impactante e agressiva que na Irlanda (STEINFORTH, 2015a: 224-225).

O erudito alemão foi além ao sugerir que os primeiros escandinavos habitantes da ilha vieram da Irlanda e, por isso, já estavam habituados com o cristianismo e uma quantidade deles já devia ter abandonado as práticas pré-cristãs. A integração com a crença não seria difícil e “sua conversão pode ter agido como um poderoso mediador para colocar vikings e nativos juntos”. Eles seriam em parte hibernizados e em parte cristãos (STEINFORTH, 2015a: 225).

Portanto, as cruzes de pedra seriam sinais de uma relação pacífica e de coexistência, além da contínua conversão⁵⁴. A relação Man-Dublin deve ter permanecido inclusive após a expulsão dos escandinavos da atual capital irlandesa em 902, tal como da fuga em massa de escandinavos da Northúmbria após a *Batalha de Brunanburh* (c.937). A “Ilha do meio” deve ter absorvido parte desse contingente de emigrados em diferentes fases do processo de cristianização, conquanto a maior parte dos escandinavos já estivesse em contato direto com a mensagem cristã desde meados do século IX.

Essa gama de fatores explicaria o rápido abandono dos bens tumulares, a utilização dos mesmos espaços em funerais pré-cristãos e cristãos, a posterior adoção das cruzes de pedra por lideranças escandinavas e a rápida integração nórdico-manx, tal como ocorreu, em maior ou menor grau, no Leste Irlandês, na Cúmbria e na Northúmbria.

Todavia, para responder melhor essa questão, creio que um debate teórico acerca da conversão, cristianização e hibridismo dos escandinavos sirva para desnudar certas preferências monumentais e dinâmicas espaciais na ilha, além de suscitar as primeiras considerações sobre o fenômeno aqui estudado.

⁵⁴ Neste ponto, sigo em larga escala as conclusões de Sawyer (2000), ao considerar essas cruzes, tal como as estelas rúnicas suecas, são sintomas não apenas de mudanças sociais profundas, mas também de conversão e cristianização. Uma análise maior do tema será abordada no subcapítulo 1.3 e no transcorrer do texto.

1.3. Conversão, cristianização, hibridismo: um debate teórico aplicado aos casos manx e escandinavo

A mudança de pertencimento de uma comunidade de crença para outra, o que convencionalmente é chamado de *conversão*, ocorre de maneiras e por razões diferentes: pode ser súbita ou gradual, voluntária ou coagida, de pequena ou grande escala. Pode ter sido motivada por missionários, por decisões instrumentais, atrações intelectuais ou espirituais. Apesar das mudanças, as distinções entre grupos muitas vezes podem ser problemáticas, vide a proximidade entre os modos de adoração e o compartilhamento de motivos artísticos e literários (KATZNELSON & RUBIN, 2013: 1).

De maneira geral, os conceitos a partir dos quais se trabalha a mudança de paradigmas religiosos entre indivíduos, comunidades e sociedades são amplamente empregados entre os estudiosos dos fenômenos da religião em diferentes épocas. Dos estudos voltados ao Medievo, termos como *conversão*, *cristianização*, *islamização* e *paganização* têm sido discutidos por diferentes especialistas para diferentes recortes temporais (MORRISON, 1992: 1-5; RAMBO, 1993: 170-171; BAINBRIDGE, 1997: 414-415; MULDON, 1997: 1; BEREND, 2007: 1-4; KATZNELSON & RUBIN, 2013: 1-30).

O mesmo pode ser dito para a Escandinávia medieval. De fato, a tradição de estudos deste gênero é longa e muito extensa, utilizando diversos tipos de evidência para tentar explicar os motivos do abandono das práticas religiosas tradicionais para a adoção de novos parâmetros religiosos. A bibliografia a respeito quase sempre pauta o tema na perspectiva cristã, conquanto trabalhos a partir de outros vieses tenha recebido atenção nas últimas décadas (RADFORD, 2015: 2).

As pesquisas sobre tais perspectivas dedicam-se principalmente ao relacionamento entre religião e identidade. A conversão implica numa transformação “de algo para algo novo” que não é nem sincrética nem absolutamente uma quebra, conquanto estas perspectivas sejam as mais empregadas (AUSTIN-BROOS, 1997: 1; KATZNELSON & RUBIN, 2013: 1).

Nestes termos, a opção pelo termo “sincretismo” é interessante e ele parece ser amplo o bastante, adequando grupos aos processos de onda cultural e uma visão

cosmopolitana, bastante adequada no caso cristão de maneira geral. No entanto, a conversão vai além disso:

Converter-se é re-identificar, aprender, reordenar e reorientar. Isso envolve modos de transformação inter-relacionados que geralmente continuam com o termo e definem um curso consistente. Não apenas um mero sincretismo ou a conversão podem envolver uma simples e absoluta quebra com a vida social prévia (AUSTIN-BROOS, 1997: 2)⁵⁵.

No bojo da questão, é preciso sugerir quais eram os parâmetros de *conversão* e *cristianização* aplicados e aplicáveis ao contexto escandinavo, principalmente para o período reconhecido como *Era Viking* (c.800-1100). Eu percebi que a utilização destes termos é empregada com frequência pelos antropólogos e historiadores, embora raramente seja conceituada ou tal empreendimento deixe muito a desejar.

Johnni Langer, por exemplo, definiu estas noções em nota:

Aqui diferenciamos *conversão* (que implica uma metanóia completa e absoluta, com o abandono radical de todas as crenças anteriores) e *cristianização* (que é menos enfático e pode ser apenas a sobreposição híbrida ou não de uma religião sobre outra) (2010: 143).

A perspectiva de Langer da conversão dispôs simultaneamente e paradoxalmente dois pontos de vista usados pelos historiadores: o mais antigo, da transformação instantânea ou completa divisão entre uma forma de vida anterior – como nos casos bíblico e teológico –, e o mais recente, que enxerga a conversão (e não a cristianização, como exposto pelo autor supracitado) como um evento ou mecanismo gradual, dinâmico e frequentemente incompleto na perspectiva processual (BAER, 2014: 26).

Alguns autores, como Stig Welinder, reconheceram a complexidade do termo *cristianização* e optaram por uma leitura política do mesmo, a saber, como um processo complexo que vai do batismo dos primeiros indivíduos até a instituição política e organizacional eclesiástica em uma determinada região (2003: 509-510).

Deste modo, o termo *cristianização* deve ser relativizado para além de seu uso corriqueiro, i.e., “a rejeição de uma tradição religiosa a favor de outra” (MULDON, 1997: 1), posição corroborada por Katznelson & Rubin. Ao utilizar o termo *conversão*

⁵⁵ “To be converted is to reidentify, to learn, reorder, and reorient. It involves interrelated modes of transformation that generally continue over time and define a consistent course. Not mere syncretism, neither can conversion involve a simple and absolute break with a previous social life”.

para descrever uma gama de experiências religiosas, ocorre uma simplificação demasiada de seu significado. É impossível, ao comparar dois casos, que as experiências de Paulo de Tarso e de Constantino fossem idênticas, embora o termo empregado para descrevê-las seja o mesmo (MULDON, 1997: 1).

De maneira geral, a noção de *conversão* tem sido empregada ora para ilustrar situações que abarcam apenas um indivíduo, ora circunstâncias que envolvem grupos. Nesse ínterim, James Muldon empregou o termo *conversão* (*conversion*) para ilustrar os casos de Paulo de Tarso e Constantino, e *conversão comunal* ou *conversão popular* (*communal conversion*) para o mesmo fenômeno expresso em grupos (MULDON, 1997: 2-4).

Karl Morrison considerou a palavra *conversão* como uma metáfora, vide que a obscuridade e a incomunicabilidade da experiência conhecida metaforicamente como conversão. Sendo assim, a evidência histórica escrita é apenas uma “ficção poética” do fenômeno religioso. Embora a *conversão* seja uma experiência individual, ela é reconhecida e tem significado apenas como um artefato histórico, produzido a partir de vários estágios de transmissão e do contexto das sociedades e das tradições as quais está inserida (MORRISON, 1992: 1-5).

Paralelamente, Lewis Rambo considerou que a conversão apresenta padrões gerais, apesar das experiências individuais e coletivas diversas e dos modos de interação diferenciados. Este erudito defendeu que “a experiência humana é, por definição, moldada pelo meio; há uma dialética constante entre a experiência humana e o ambiente da pessoa” (1993: 170-171).

Por outro lado, os estudos mais recentes têm demonstrado os múltiplos significados da *conversão* e a natureza negociada do compromisso com a Cristandade (BEREND, 2007: 4). “Na mesma medida, a definição moderna de Cristandade para o período sob investigação precisa estar baseada na compreensão medieval do que constituía um cristão, para evitar o anacronismo” (BEREND, 2007: 4-5).

Destarte, estas questões rememoram o debate dos anos oitenta e noventa entre John Van Engen e Jean-Claude Schmitt acerca da Idade Média Cristã. Em suma, o segundo contestou vigorosamente a “lenda da Idade Média Cristã”, e sugeriu que a sociedade medieval era composta por uma minúscula elite clerical e uma massa de

peessoas que viviam na cultura folclórica, como observado por antropólogos nos países subdesenvolvidos em nosso tempo (1998: 376-387).

Van Egen, por outro lado, rejeitou a concepção da Idade Média em duas culturas distintas, i.e., uma clerical e letrada, outra oral e costumeira. Ele afirmou que a maioria absoluta dos homens comuns no medievo não tinha acesso direto às normas escritas da cultura cristã. Assim, a verdadeira questão repousava no grau de Cristianismo frente à cultura oral nos rituais, na arte, na literatura e na cosmologia (1986: 519-552).

A divergência entre os dois é fruto não só das diferenças teórico-metodológicas entre as escolas francesa e americana, mas também entre os indícios utilizados: Schmitt deu preferência para as evidências da cultura popular, oral e costumeira, enquanto Van Engen debruçou sobre os documentos clericais da cultura escrita.

Vale ressaltar que o americano não rejeitou a importância da cultura popular, mas acredita num amálgama muito profundo entre esta e a prática cristã. O francês, por sua vez, enxergou a cultura popular como uma manifestação de como os rituais cristãos foram secularizados ou ao menos despidos de sua santidade.

Para sistematizar as oposições é possível traçar uma separação entre *conversão* e *cristianização*. Ao seguir as tendências supracitadas, observa-se a inclinação de alguns pelo uso do primeiro termo como uma experiência individual, enquanto o segundo está voltado para a sociedade. Desse modo, Kilbride forjou algumas comparações conforme a tabela a seguir:

A <i>Cristianização</i> preocupa-se com as formas	A <i>Conversão</i> ocupa-se da fé
A <i>Cristianização</i> é um processo de longa duração	A <i>Conversão</i> é um evento singular e único
A <i>Cristianização</i> é um fenômeno social	A <i>Conversão</i> é um fenômeno individual
Os alvos da <i>Cristianização</i> são as estruturas de reprodução social, como a família, o Estado, a comunidade local, a prática social	O alvo da <i>Conversão</i> é o indivíduo removido ou independente de seu contexto social
A <i>Cristianização</i> está situada numa estrutura de poder e dependência	A <i>Conversão</i> é independente ou ao menos isolado das estruturas de poder e dependência
A <i>Cristianização</i> é construída antropológicamente	A <i>Conversão</i> é construída psicologicamente, não sendo tratada pela Antropologia

Tabela 1: Quadro comparativo entre os conceitos de cristianização e conversão proposto por Kilbride. Nota-se que a ênfase do autor repousa no primeiro termo. **Fonte:** Kilbride (2000, adaptado).

Ainda conforme Kilbride, o termo “sincretismo” é extremamente problemático porque pressupõe um compromisso entre dois estados básicos (cristianismo e paganismo) e nega a fluidez entre os dois (2000: 8). Para o autor, “Assim como é claro que o dia é longo, o Cristianismo da Primeira Idade Média era fluido. Ele não era claramente definido” (2000: 9).

As narrativas medievais tradicionais, por sua vez, sob a ótica do cristianismo, tendem ao argumento *post hoc* da conversão. Assim, o erudito sugeriu uma análise mais precisa dos mecanismos de cristianização em vez do ponto de vista teológico de época, fortemente influenciado por ambientes religiosos (2000: 12).

Todavia, como apontam as homilias e penitenciais concomitantes ao período de transformação religiosa na Escandinávia, esses mecanismos são de longa duração: a Igreja entendia que a “cristianização” da sociedade perduraria até o Dia do Juízo (THOMPSON, 2012: 32).

Sobre o “hibridismo”, Aleksander Pluskowski e Philippa Patrick revalidaram o termo sobre outras bases, i.e., para se referir a qualquer situação intermediária entre os dois paradigmas contrastantes, sem ignorar, contudo, as variedades de paradigmas “pagãos” e “cristãos” identificáveis a partir da cultura material (2003: 30-31).

Embora as críticas de Kilbride sejam interessantes para refletir sobre as bases dos conceitos usados na transição entre religiosas, elas não são perspectivas majoritárias entre os estudiosos da Idade Média, seja como um todo, seja apenas na esfera dos estudos sobre a Escandinávia.

Dentre outras possibilidades de estudo, seria possível adotar a abordagem de John Lofland e Rodney Stark (1965) sobre as teorias da conversão. Eles sugeriram sete momentos desse fenômeno: 1) tensão (discrepância sentida entre um estado ideal e a realidade); 2) tipo de perspectiva problema-solução (identificação das mazelas e busca por soluções); 3) procura (por uma afiliação religiosa mais satisfatória); 4) ponto de inflexão (ruptura pós-tensional e o ato de abraçar algo diferente); 5) laços cúlticos afetivos (relação com um ou mais conversos a partir de laços pré-existentes ou novos); 6) laços afetivos extracúlticos (com a família, amigos, etc., a partir de retóricas que neutralizem os conflitos); 7) interação total (quando o converso interage diariamente, forjando laços físicos e mentais com a comunidade)(1965: 862-875).

Como um desdobramento deste trabalho, anos depois John Lofland e Norman Skonovd (1981) desenvolveram a teoria dos motivos da conversão: 1) *Intelectual* (busca privada anterior à participação em uma atividade organizada ou ritual que promove mais uma iluminação do que um êxtase); 2) *Mística* (de subjetividade intensa, breve duração, rapidez inicial, com “alucinações” auditivas e/ou visuais e com mudança comportamental); 3) *Experimental* (progressão de estados mentais e predominantemente

cognitiva, movida muitas vezes pela curiosidade); 4) *Afetiva* (ligação emocional ou afetiva por parte do praticante e, obviamente, fruto da participação nos rituais); 5) *Revivalista* (profunda experiência individual e emotiva em meio à turba); 6) *Coercitiva* (espécie de lavagem cerebral a partir de pressões externas, prolongadas e intensas. Retirada a pressão, o indivíduo pode retornar ao estado religioso anterior) (1980: 373-385).

Ainda que as etapas de Lofland & Skonovd sejam aplicáveis para o contexto escandinavo, elas demandariam uma análise pormenorizada de diferentes casos de conversão. Deste modo, partirei inicialmente da perspectiva teórico-metodológica de Marc David Baer sobre a conversão, uma versão simplificada e aperfeiçoada da anterior. Para ele, há quatro possibilidades observáveis em termos de progressão temporal: 1) *aculturação* ou transformação religiosa que acompanha a incorporação num império ou sistema socioeconômico conquistador; 2) *adesão* ou *hibridismo*, quando pessoas ou grupos adotam novas crenças e práticas sem abandonar as antigas formas; 3) *sincretismo*, ou seja, quando os conversos reconciliam e fundem antigas e novas crenças e práticas para criar uma nova síntese religiosa; 4) por fim, a *transformação*, situação em que o converso tenta substituir totalmente a antiga crença pela nova (BAER, 2014: 26-37), acompanhada pela galopante transformação espacial e da paisagem mediante a instalação de templos, um passo *sine qua non* da conversão completa (BAER, 2014: 35).

Tanto nos trabalhos de Lofland quanto em Baer são admitidas situações intermédias, em que os momentos da conversão podem ser fundidos, a descrição da conversão pode assumir duas ou mais categorias explicativas e o papel das redes sociais deve ser levado em consideração (STARK & BAINBRIDGE, 1980: 1376-1395; BAER, 2014: 34-35).

Nos termos de Morrison e a partir da parcimônia de registros deixados, vislumbrar qual o estado subjetivo dos homens e mulheres escandinavos que habitavam a ilha é difícil, tanto ao tentar uma leitura do viés não-cristão quanto a partir da fé cristã. As fontes materiais, deste modo, devem ser observadas com acuidade, como alertou

Kilbride, no intuito de evitar interpretações grosseiras e/ou utilitaristas, uma vez que, para Pluskowski & Patrick, há uma miríade de paradigmas religiosos possíveis nesses fragmentos do passado e não é possível definir um termo comum entre essas variadas experiências religiosas.

Seria possível admitir uma *conversão comunal* de acordo com o preconizado por Muldon e também a partir da experiência dialética defendida por Rambo: a dialética entre os habitantes anteriores da ilha e o cristianismo já presente, a referência aos casamentos entre nativos e escandinavos, a ocupação relativamente dispersa, assim como dos monumentos erguidos, sejam eles túmulos, cruzes ou paróquias.

O caráter negociado da cristandade é interessante nesse contexto, uma vez que diferentes representações que acompanham a cruz, um símbolo eminentemente cristão, mas que recebeu adornos com relevos de prováveis personagens semilegendários, deidades não-cristãs, homens da Igreja e anjos, sem aparente ambiguidade.

Ainda sobre a agência religiosa, Baer elencou a transformação da paisagem como situação necessária para a plena transformação da sociedade. Ainda que o cristianismo da época tenha sido fluido e a tarefa da cristianização fosse encarada de maneira perpétua, os monumentos, como cruzes e templos, servem como um índice do grau de compromisso dos insulares, fossem eles anteriores aos escandinavos ou recém-chegados.

As *keeills* (ermidas/paróquias) são contemporâneas das cruzes, como Moore constatou em recentes estudos. Por extensão, ambas seriam duas formas de expressar a fé e manipular a paisagem em tons cristãos. Há várias sobreposições de cruzes e paróquias, como é possível notar no mapa. Um dos raros casos é Malew, em tons diametralmente opostos, mas de tons inconclusivos. Nas demais partes da ilha, o aspecto interacional, ao menos sob o viés religioso, parece ter preponderado.

A conversão em curto prazo também deve ter sido o mote manx. O rápido abandono das práticas funerárias com bens tumulares é um parâmetro também da *transformação* religiosa, isto é, quando os convertidos

voltam-se para um novo eixo ou padrão de ideais que motivam os conversos a transformar a si próprios e seu ambiente. Eles rejeitam ou denunciam seu passado, crenças e práticas antigas, ou sua indiferença [...], rotulando-os

como errados quando comparados com um futuro diferente em um novo caminho que é concebido como o certo (BAER, 2014: 33-34)⁵⁶.

Nestes termos, mesmo que os habitantes da ilha não estivessem completamente afeitos aos mistérios do cristianismo, a adoção de novas formas tumulares seria outro indício de rápida, intensa e derradeira alteração do paradigma religioso por parte dos escandinavos que adotaram a Ilha de Man como novo lar: “quando as massas mudam de religião, isso ocorre numa escala ampla, como se todos os novos crentes e aqueles que compelem sua religião requeresse, espaços onde a recém-fundada fé pode ser articulada e demonstrada” (BAER, 2014: 35).

As inscrições rúnicas encontradas em algumas das cruzes, por sua vez, devem ser incluídas nessa linha de pensamento, vide a adoção do substantivo *kross*, herdado do contato com os cristãos das ilhas. No continente, os gravadores das inscrições memoriais quase sempre optavam por outro substantivo, *steinn* (rocha, pedra) (JESCH, 2001: 36).

Assim, ao menos na esfera da religião, considero pouco provável que o soerguimento das *keeills* manx tenham sido reações pelo tumulto das incursões escandinavas. A possível diferença política entre Sul e Norte pode e deve realmente ter existido e também pode ter servido como motivador dos monumentos – como apresentarei no decorrer da pesquisa, é uma possibilidade bastante plausível –, e talvez este seja o viés adequado e possível de aproximação com as possíveis representações de Sigurðr *Fáfnisbani* na ilha.

Ensejar este panorama teórico, que será reaplicado em outros momentos do trabalho, abre também um canal de reflexão para as magras referências escáldicas sobre Sigurðr compostas nesta mesma época, elaboradas por poetas que circulavam nos salões da Europa Setentrional, incluindo, em alguns casos, os salões das Ilhas Britânicas.

1.4. Poetas conversos: o cristianismo na Escandinávia a partir poesia escáldica (sécs. X-XI)

Meu objetivo neste subitem, portanto, foi desnudar o processo de transformação religiosa a partir de um meio específico, a saber, dos poetas dos salões escandinavos (os

⁵⁶ “turn toward a new axis or set of ideals that motivates converts to transform themselves and their environment. They reject or denounce their past and former beliefs and practices, or their indifference [...] labeling them wrong when compared with a different future on a new path that is conceived as being right”.

skald), que circularam entre as lideranças nórdicas da época, fossem eles não-cristãos ou cristãos, como modo de vida e ganha-pão. A ideia é contrapor as reflexões teóricas aqui apresentadas para discutir sobre as possibilidades interpretativas da introdução do cristianismo no extremo norte europeu.

Com este fim, elenquei quatro poetas por ordem cronológica, que cobrem o período de maior contato entre cristãos e não-cristãos na Escandinávia. São eles: Eilífr Goðrúnarson (c.950-1000), Hallfreðr Óttarson *vandræðaskáld* (Hallfreðr, *o skald problemático*, c.965-1007), Sighvatr Þórðarson (†c.1042) e Arnórr jarlaskáld (Arnórr Þórðarson, *o skald dos jarlar*, c.1011-1073). A escolha desses poetas entre outros decorreu dos indícios primevos e expressos do cristianismo em suas composições, como não é possível notar em outros colegas de profissão da época.

A escolha dos *skald* não foi deliberada: como já apresentei noutra ocasião, os tecelões de palavras não serviam apenas ao entretenimento de uma chefia, uma vez que poderiam ser designados para representar um líder nos salões de um possível aliado ou inimigo na condição de “embaixador”. Suas habilidades orais, se dignas de crédito, possibilitavam que fossem ouvidos e, em certas circunstâncias, capazes de convencer. Além disso, eles podem servir como um índice de tendências políticas, sociais e culturais dos salões escandinavos da época (BIRRO, 2013b; BIRRO, 2013c).

Assim como os versejadores, os artistas dos cinzeis e martelos também parecem ter se ligado a determinadas lideranças; quando é possível determinar uma área de atuação do mesmo escultor, seria possível traçar o alcance da atuação social do líder ao qual estava vinculado, em busca de alianças econômicas, matrimoniais, militares e políticas (ÅHFELDT, 2015: 143-181).

Portanto, acredito que esses artistas trabalharam de maneira complementar: como homens de determinado líder, eles manifestavam com suas habilidades as complexas e profundas transformações nas sociedades escandinavas da *Era Viking*. Deste modo, lançar um olhar aos *skald* pode ser útil para entrever a situação de uma maneira mais ampla, a partir de outros agentes com alguns papéis similares.

1.4.1. Eilífr Goðrúnarson (c.950-1000) e Skapti Þóroddsson (†c.1030)

Eilífr é um obscuro poeta escandinavo que serviu ao *jarl* Hákon de Hlaðir em Trøndelag, na região Centro-Oeste norueguesa. Há indícios que ele era um versejador

norueguês, uma vez que está ausente dos registros islandeses, ainda que não seja um ponto de vista definitivo (NORTH, ALLARD & GILLIES, 2014: 573; CLUNIES ROSS, 1993: 157).

Seu metonímico, *Goðrúnarson* (filho de Goðrún, nome feminino), evoca a ascensão social do mesmo sem um pai ou independente deste. Quase tudo que sabemos sobre ele é fruto da Edda de Snorri (c.1225). De fato, o único texto que menciona o trabalho e a poesia dele é o *Skáldatal*, um catálogo medieval de poetas da corte.

Dos dotes poéticos, ele era mais complexo do que seus contemporâneos ao usar *kenningar* pautados em epigramas, além de uma leitura compositiva mais abstrata que política (NORTH, ALLARD & GILLIES, 2014: 573). Eilífr parece não ter se convertido, apesar da meia-estrofe que compôs sobre os poderes do cristianismo: “Eles dizem que ele se assenta no Sul [= Roma? Jerusalém?] sobre a fonte de Urð [= da *norn*]; Então o forte rei de Roma [=Deus] tem fortalecido a si próprio com a terra dos deuses” (Skj, A-1, 152 e Skj, B-1, 144).

Para Richard North, Joe Allard e Patricia Gillies, talvez Eilífr tenha aprendido algo sobre o cristianismo quando acompanhou o *jarl* Hákon na derrota dinamarquesa diante de Otto I em 976 (NORTH, ALLARD & GILLIES, 2014: 573). Com efeito, o contexto histórico do poeta era complexo: independentemente da questão religiosa, os nobres sofriam de enorme cupidez, eram insubmissos e brigões, e renitiam as pretensões de unificação (cf. BIRRO, 2013).

Resumidamente, Haraldr *gráfeldr* (Haraldr *da capa cinza*, † c. 970) ascendeu ao trono em c.961. O novo rei norueguês era cristão, assim como o último, Hákon *góði*. Apesar da influência cristã provinda do salão real, missionários anônimos e comerciantes, muitos homens do reino certamente mantiveram suas antigas crenças, como atesta a produção poética da época (ABRAM, 2011: 101).

Porém, o novo reinado foi efêmero. Haraldr eliminou o *jarl* Sigurðr e outros apoiadores do antigo monarca, motivo que levou a sua morte anos depois pela pressão militar e política imposta por Hákon Sigurðsson (c. 937-995), filho do antigo líder de Hlaðir. Ele herdou o título do pai, mas fugiu da fúria do monarca norueguês e buscou asilo na Dinamarca, onde tramou a morte de Haraldr junto com o rei dinamarquês (*Haralds saga Gráfeldar*, 1-28).

Com a ascensão do filho de Sigurðr para o posto de governante da Noruega, a iniciativa de expansão do cristianismo do rei Hákon *góði* foi cortada pela raiz. Após converter-se para agradar o rei Haraldr da Dinamarca e o imperador do Sacro império Otto II (980-1002) em 976, a tradição literária escandinava do século XIII atestou que Hákon Sigurðsson renunciou à fé em Cristo e manteve-se fiel a crença nos deuses nórdicos (*Ólafs saga Tryggvasonar*, 1-49).

Seja como for, as duas composições reconhecidas do poeta – um elogio ao deus Thórr e o *helmingar* (meia-estrofe), ambas do final do século X – sugerem um ambiente onde Cristo e a deidade não-cristã são dispostos como complementos divinos (ROSS, 1993: 157).

Apesar das poucas referências, Eilífr parece de fato ter permanecido pagão. O contato com o cristianismo a partir da referência suscitou diferentes versões interpretativas sobre o fenômeno: Rudolf Simek considerou que, pela relação fonológica e tipológica similar, trata-se de uma referência ao rio Jordão, ainda que nenhuma relação causal possa existir (2007: 342).

Anthony Faulkes assumiu um posicionamento diferente: ele enfatizou o caráter pagão do poeta, sem negar que o *helmingar* é uma composição avessa às crenças e ao outro trabalho de Eilífr. Dada a natureza dos versos, é possível que Cristo estivesse associado à fonte e tenha, na visão do poeta, substituído a referida *norn* na responsabilidade ou providência do destino dos homens (1995: 201).

Skapti Þóroddsson (†c.1030), por sua vez, tem um passado quase tão nebuloso quanto Eilífr. Conforme o *Skáldatal*, o primeiro também era um poeta da corte de Hákon, mas não há qualquer outra evidência sobre o assunto. Ele também foi um *lögsögumaðr*⁵⁷ entre 1004 e 1030 (NEDKVITNE, 2011: 173).

As referências ao poeta foram quase exclusivamente extraídas do *Íslendingabók* (*Livro dos Islandeses*, c.1130) de Ari *fróði* Þorgilsson (Ari Þorgilsson, *o sábio*, c. 1067-1148), o primeiro cronista de destaque na história islandesa. Ele afirmou que Skapti foi o autor da quinta corte da ilha e de uma lei que impedia alguém indicar um terceiro como autor de um assassinato (*Íslendingabók*, VIII, 1930).

⁵⁷ O *lögsögumaðr* era um recitador das leis que presidia o *þingi* (assembléia local) e o *Alþingi* (assembléia maior que reunia os representantes das assembleias locais). Este título foi introduzido na Islândia em 930 (BYOCK, 1993: 11).

Skapti provavelmente era um jovem quando os habitantes da Islândia assumiram o cristianismo como a religião local, em uma assembleia que estabeleceu, entre outras coisas, a exposição de crianças, o consumo de carne de cavalo e o culto privado das antigas crenças (*Íslendingabók*, VII, 1930)⁵⁸.

Entrementes, a análise dos túmulos islandeses do período sugere um abandono abrupto do sepultamento nos moldes não-cristãos (VÉSTEINSSON, 2000: 36). O ritual do sepultamento tornara-se costumeiro por volta do ano mil, juntamente com a manutenção da ingestão de carne equina e o abandono de recém-nascidos. Esses fatos nos sugerem que, durante um breve espaço de tempo, a adoção do Cristianismo correu *pari passu* à manutenção de outras práticas (BIRRO, 2013a: 22-37).

Apesar dos depoimentos controversos, a única composição de Skapti parece ter sido fruto de um ambiente plenamente cristão: “O Lorde dos monges tem o maior poder. Deus tem o poder para fazer tudo. O poderoso Cristo criou todo mundo e ergueu seu salão em Roma”⁵⁹.

A semelhança de conteúdo entre os versos de Eilífr e Skapti é interessante e diverge das fontes posteriores, que tentam acentuar em grande medida o papel dos reis missionários Óláfr Tryggvason e Óláfr Haraldsson como promotores da cristianização da Islândia e Noruega.

Em ambos os casos há o reconhecimento de Deus como um ente divino sulista e capaz de conquistar o controle de todo mundo, incluindo a esfera nórdica (NEDKVTINE, 2011: 172-173). No caso de Eilífr, a divergência entre o *helmingar* e a *Þórsdrápa* torna o cenário ainda mais confuso para um estudioso da religião e do contexto religioso da época.

Para superar essas dificuldades, retomarei o trabalho de Matthew Townend sobre um contexto próximo: ao comparar as diferentes tradições da *Batalha de Ashington* (1016), ou seja, tanto no viés inglês quanto dinamarquês, Townend percebeu que, dependendo do momento, as opiniões ora divergiam, ora se aproximavam, conforme o momento de redação e da audiência (TOWNEND, 2011: 201-210).

⁵⁸ Para o debate dessa pretensa uniformização religiosa na Islândia da Era Viking tardia, ver: COSTA & BIRRO, 2010.

⁵⁹ “*Máttir es munka dróttins | mestr; aflar goð flestu; | Krístr skóp ríkr ok reisti | Róms höll veröld ala*” (Skj I B, 291).

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

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

Creio que esta reflexão é válida, em primeiro lugar, para os casos de Eilífr e Skapti. Ambos viviam em ambientes de transformação e contato entre crenças, disputas entre monarcas, líderes e guerreiros; esta fase atravessou ainda períodos de assentamentos, ataques e invasões, além de rupturas bruscas após líderes serem derrotados por outros ávidos senhores de homens.

Dada as circunstâncias de vida dos *skald*, a saber, dependerem dos versos para o ganha-pão, era preciso igualmente se adequar ao novo contexto político e religioso da época. Em um período em que cada vez mais líderes são cristãos – dentre eles, Hákon *góði*, Haraldr *gráfelldr*, por algum tempo Hákon Sigurðsson, Óláfr Tryggvason, Knútr *inn ríki* e Óláfr Haraldsson –, produzir composições tanto cristãs quanto não-cristãs seria a garantia de obter as graças de um novo senhor, se necessário, ou do uso ponderado do poema conforme o quórum presente em uma assembleia.

Noutro plano, os depoimentos destes *skald* são úteis para arrefecer a tradição literária posterior, que enxergava esses monarcas e grandes homens em preto-e-branco, ao menos na perspectiva religiosa. Ao considerar a audiência – um dos fatores preponderantes na cultura de corte escandinava (ANDERSSON, 2008: 1-20) –, dispor de composições de conteúdo cristão significa que havia um público nórdico interessado e aberto a este tipo de mensagem.

Como homens que dependiam das graças de um *doador de anéis* (IA *bēahgifa*, AS *bôggebo*), o *skald* era um *recebedor* (ou portador) *de anéis* (AS *bôgwini*) em uma

relação pautada em certa ética: para manter os seus seguidores leais, o líder deveria distribuir presentes a partir dos tributos e espólios de guerra (GREEN, 1998: 67-68)⁶⁰.

Nestes termos, as composições de Eilífr e Skapti dão indícios de contatos primevos de versejadores inclinados a agradar com o dom da poesia e o cristianismo. Como homens da corte preocupados com a audiência e o favor de ricos e poderosos, não seria prudente adotar metáforas encapsuladas ou aproximações com uma crença que indisporia seus ouvintes-provedores de status e riquezas.

Tal leitura corrobora com as pesquisas de Sæbjørg Walaker Nordeide sobre a *Era Viking* como período de transformação religiosa na Escandinávia, conquanto as relações com outras crenças tenham começado muito antes do que era normalmente aceito pela academia (2011).

Trabalhos deste tom, como defendidos por Benjamin Hudson (2005: 3-17) e, em certa medida, de Anders Winroth (2012), dão conta dos contatos prévios, muitas vezes anônimos, empreendidos por mercadores, missionários independentes e contatos culturais de natureza diversa. Não seria forçoso admitir que o cristianismo era reconhecido e considerado na esfera política nórdica ao menos a partir da última metade do século X, antes do estabelecimento formal e “institucional” da Igreja (BAGGE, 2014).

Por fim, a parcimônia dos depoimentos ressaltados dificulta uma classificação estrita nos termos de Baer. Não é possível perceber uma *aculturação*, mas uma espécie de *adesão* ou *hibridismo* (estes últimos na perspectiva de Pluskowski e Patrick) tendendo ao *sincretismo*, talvez não por parte dos poetas, mas da audiência que recebia suas composições.

Da aculturação, não é perceptível uma transformação da língua, apenas parcialmente das leis (caso islandês), alimentar (manutenção da ingestão de carne equina), bebida, roupas, arquitetura e arte. Não se nota uma mudança cultural a partir de uma incorporação imperial que promove uma fusão de modos de vida; ademais, as condições para o uso da violência simbólica e física ainda não eram plenas. De fato,

⁶⁰ A necessidade contínua de riquezas proveniente dos butins justifica o aspecto endêmico da guerra na Europa Setentrional medieval. Além disso, a fidelidade dos homens era obtida através de presentes valiosos, como anéis e braceletes de ouro e prata. Por esta razão, os poetas escandinavos aludiram seus benfeitores como generosos (doadores de anéis) e/ou ricos (potenciais doadores de anéis).

uma “conversão por assimilação”, a partir destes indícios, ainda não é provável (BAER, 2014: 26-28).

Neste ponto, considerando a experiência manx, optei por leitura *transculturalista*. Como informou Ortiz,

o vocábulo transculturação expressa melhor o processo de transição de uma cultura para outra, porque este processo não consiste somente em adquirir uma cultura diferente, o que, a rigor, significa o vocábulo anglo-saxão *acculturation*; porém, o processo implica também, necessariamente, na perda, no desenraizamento de uma cultura anterior, o que se poderia chamar de uma desculturação parcial. Além do disso, significa a criação consequente de novos fenômenos culturais, que se poderiam denominar neo-culturação (1983: 90)⁶¹.

Não se observa também uma “metanóia completa” ou transformação, mas um uso instrumental e necessário de elementos religiosos que ainda não são dominantes, mas já relevantes, em determinada comunidade, grupo ou sociedade. Percebe-se uma experiência diferenciada, nos termos de Rambo, e um compromisso negociado, conforme Berend. Outrossim, como afirmou Baer,

o fato de muitos desses trazerem a fé a outros que apenas recentemente cristianizaram-se ou islamizaram-se não foi uma garantia de transformação das pessoas que foram convertidas. Os conversos a outra religião não podem ou nem sempre querem rejeitar ou se afastar completamente de crenças e práticas anteriores, mas, por sua vez, continuam a engajar-se em algumas delas privadamente apesar da pública transformação religiosa (2014: 29)⁶².

O caso islandês, mais documentado que a situação de Hlaðir, reforça essas condições, vide a manutenção de certas práticas públicas e privadas. Mas tudo indica que a influência cristã na Islândia era um pouco maior, ao menos por parte do poeta, a partir da *helmingar* composta, um sinal de que o avanço do cristianismo na Europa Setentrional era irregular em termos geográficos, coletivos e individuais.

⁶¹ “el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*”.

⁶² “The fact that many of those bringing the faith to others had themselves only recently been Christianized or Islamized was no guarantee of transformation of the people they were converting. Converts to another religion cannot or do not always wish to completely reject or break away from former beliefs and practices but instead continue to engage in some of them privately and despite publicly changing religion. There may be an adaptation or modification of the former and new ways of life, perhaps encouraged by the converter or mediator as a temporary means of ensuring religious transformation”.

Seja como for, a fronteira entre os princípios religiosos ainda era tênue, as novas formas e rituais de adoração foram complementares, não substitutivas: o avanço do cristianismo era um trabalho instável em progresso com fronteiras indeterminadas (BAER, 2014: 29).

1.4.2. Hallfreðr Óttarson *vandræðaskáld* (Hallfreðr Óttarson, *o poeta problemático*, c.965-1007)

Grosso modo, a presença do cristianismo na Noruega durante o reinado de Óláfr Tryggvason parece indiscutível, ao menos no âmbito da corte, assim como a instalação dos primeiros templos no reino (BIRRO, 2013a). Todavia, as antigas crenças ainda abundavam, e a compreensão da nova fé ainda era grosseira. O melhor depoimento sobre a questão foi creditado ao *skald* Hallfreðr Óttarson *vandræðaskáld* (Hallfreðr, *o poeta problemático*, c.965-1007).

Este versejador islandês foi premiado com uma saga própria, a *Hallfreðar saga vandræðaskáld*, redigida provavelmente no final do século XIII (ABRAM, 2011: 174-176)⁶³. Seu apelido faz jus ao temperamento desazado e aos comentários mordazes que tecia sobre tudo e todos, com raras exceções. Ele serviu inicialmente na corte do *jarl* Hákon Sigurðarson, governante *de facto* da Noruega entre 975 e 995. Em homenagem ao seu líder, Hallfreðr compôs a *Hákonardrápa* (c.990), uma peça entusiástica das crenças pagãs.

No entanto, esta não foi a única composição deste islandês que sobreviveu: por sorte, nos versos conhecidos como *Lausavísur*⁶⁴ (c.995-1000), ele expressou sua profunda angústia ao abandonar o culto aos antigos deuses e adotar a fé cristã:

A raça inteira dos homens a vencer. A graça de Óðinn foi forjada em poemas – eu me lembro dos requintados trabalhos de meus antepassados). Com pesar, pelo bem, fez o poder de Viðrir [Óðinn] agradar o poeta. Mas posso conceber ódio pelo primeiro *marido de Frigg* [Óðinn]: agora eu sirvo a Cristo.

⁶³ A *Hallfreðar saga* foi legada à posteridade em dois manuscritos: como a antepenúltima composição do *Möðruvallabók* (ou AM 132 fol, c.1350) e como parte da *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* do *Flateyjarbók* (também conhecido como GkS 1005 fol. ou *Codex Flateyensis*, c.1390). As duas versões diferem entre si e os eruditos tendem a considerar a última como uma fonte ficcional sobre a vida de Hallfreðr.

⁶⁴ Os versos citados são conhecidos como *Lausavísur* no *Skjaldedigting* de Finnur Jónsson (“Skj”), como est. 9-13 na *Hallfreðar saga* do *Möðruvallabók* (“M”) e como est. 7-11 da *Óláfs saga Tryggvasonar* (“O”).

Eu sou neutro, patrono de heróis, em direção ao nome do clérigo do *rito dos corvos* [Óðinn], daquele que reembolsa o louvor dos homens com fraude, dos tempos pagãos.

Contra mim Freyr e Freyja – no último ano eu abandonei a prole de Njörðr; deixo os demônios pedirem misericórdia para *Grímnir* [Óðinn]: deitarão com fúria, e o poderoso Þórr. **De Cristo apenas eu irei implorar todo amor** – odiosa para mim é a ira do filho; Ele detém famoso poder sob o pai da terra, e de Deus.

É o costume do *soberano dos homens de Sogn* [Óláfr T.] que os sacrifícios sejam banidos. Nós devemos renunciar aos antiquíssimos decretos das *norns*.

Toda humanidade atira o clã de Óðinn ao vento. **E eu sou forçado** a deixar a parentela de Njörðr e orar para Cristo (HALLFREÐR ÓTTARSON VANDRÆÐASKÁLD. *Lausavísur*, est. 6-10)⁶⁵.

Na primeira estrofe, Hallfreðr reestabeleceu o vínculo mitológico entre a poesia escáldica e o deus Óðinn. Conforme o *Skáldskaparmál*, um pote de hidromel foi preparado por dois anões com a mistura do sangue de Kvasi, um homem muito sábio criado pelos deuses, e de mel. A mistura, conhecida como hidromel poético ou hidromel da poesia (*skáldskapar mjaðar*) permitia que qualquer um se tornasse “skáld eða frœðamaðr” (“poeta ou sapiente”). Óðinn, por sua vez, roubou a mistura dos anões e distribuiu este dom entre deuses e homens (SNORRI STURLUSON. *Skáldskaparmál*, 1-10).

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

Diferente das tradições religiosas do Norte, o poeta já havia percebido que o Deus cristão e os deuses pagãos eram indissociáveis. Num primeiro momento, o politeísmo praticado na Noruega levaria os indivíduos a incorporar Cristo ao panteão

⁶⁵ “Fyrr vas hitt, es harra | Hliðskjalfar gatk sjalfan, | skipt es á gumna giptu, | geðskjótan vel blóta. | Öll hefr ætt til hylli | Óðins skipat ljóðum, | algilda mank, aldar | iðju várna niðja, | en traudr, þvít vel Viðris | vald hugnaðisk skaldi, | legg ek á frumver Friggjar | fjón, þvít Kristi þjónum. | Mér skyli Freyr ok Freyja, | fjörð lætk oðul Njarðar, | líknisk grøm við Grímnir, | gramr, ok Þór enn ramma; | Krist vilk allrar ástar, | erum leið sonar reiði, | vald es á frægt und foldar | feðr, einn ok goð kveðja. | Sá's með Sygna ræsi | siðr, at blót eru kviðjuð; | verðum flest at forðask | fornhalðin skop norna; | láta allir ýtar | Óðins ætt fyr róða; | verðk ok neyddr frá Njarðar | niðjum Krist at biðja”.

nórdico como mais uma deidade a ser adorada, como expresso no final do tópico anterior nas perspectivas de Rambo, Berend e Baer⁶⁶.

Porém, a condenação da associação deífica fazia parte da prédica dos missionários que se aventuravam na conversão dos noruegueses e islandeses. A estratégia era aclamar a imagem de um *Christus victor*, que conquistou Roma e agora destronava Óðinn e os outros deuses nórdicos. Cabia aos homens abandonar as antigas deidades a favor de um novo, único e poderoso deus, como indica a *Abrenuntiatio diaboli*: “renuncio [...] Þórr, Óðinn, Saxnôt⁶⁷”.

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

No entanto, de acordo com a *Erfidrápa Óláfs Tryggvasonar*, ele só o fez após o senhor de Sogn, Óláfr, concordar em ser seu padrinho de batismo: “Eu ganhei um padrinho que foi o maior de todos os homens do Norte sob o *fardo da gente de Norðri* [anões => céus]⁶⁸. Eu atesto isso” (HALLFREÐR ÓTTARSON VANDRÆÐASKÁLD. *Erfidrápa Óláfs Tryggvasonar*, est. 26)⁶⁹.

⁶⁶ Num esforço de comparação, vale ressaltar a ação dos missionários em exigir a confirmação da *Abrenuntiatio diaboli* em território saxão como primeira etapa do processo de cristianização. No juramento o recém-cristianizado assumia que “*forsacho diabolae [...] diobolgeldae [...] dioboles wercum and wordum Thunaer ende Woden ende Saxnote ende allum them unholdum the hira genotas sint*” (“renuncio o diabo, os ídolos diabólicos, os feitos do diabo, além de Þórr, Óðinn, Saxnôt e todos os outros demônios que os acompanham”). Em seguida, o novo adepto da fé cristã deveria confirmar a crença em Deus pai todo poderoso, em Cristo, seu único filho, e no Espírito Santo. Como os clérigos que atuavam na cristianização da Escandinávia eram de origem anglo-saxã, a fórmula foi utilizada e adaptada ao contexto de conversão. O método foi sem dúvida empregado também na cristianização da Polônia, coeva à conversão norueguesa (THIETMARI MERSEBURGENSIS, *Chronicon*, II.37 e VI.37; *Abrenuntiatio Diaboli In*: HODGKIN, 1952: 302; TURVILLE-PETRE, 1975: 100; URBANCZYK & ROSIK, 2007: 276-277).

⁶⁷ *Saxnôt* (ou *Sexneat*) são versões em Saxão antigo da mesma deidade, nome que significa “guia dos saxões” ou “amigo da espada”. Ele foi associado ao deus nórdico Tyr em algumas narrativas. Seja como for, os saxões adoravam-no e defendiam que as linhagens régias saxônicas provinham desta deidade (NORTH, 1997: 111-114; KRASSKOVA, 2005: 114).

⁶⁸ Conforme o *Gylfaginning* (*A visão de Gylfi* ou *A alucinação de Gylfi*, c.1220) 8-14, *Norðri*, *Suðri*, *Austri* e *Vestri* (Norte, Sul, Leste e Oeste) são quatro anões que suportam cada um dos quatro pontos cardeais. Juntos eles sustentam o domo celestial, criado da caveira do *jötunn* (gigante) Ymir. Além das bases para a semiesfera astral, os anões corresponderiam aos ventos em cada direção.

⁶⁹ Conforme a *Hallfreðar saga vandræðaskáld*, a conversão de Hallfreðr ao cristianismo foi uma exigência do rei Óláfr Tryggvason após ter salvado o poeta de uma tempestade. O islandês, porém, aceitou a demanda régia sob duas condições: que o rei nunca se afastasse dele e que fosse seu padrinho. O rei aceitou com renitência e após ouvir os conselhos de um bispo (*Hallfreðar saga vandræðaskáld*, 5).

De fato, a *Hallfreðar saga vandræðaskáld* estabeleceu uma relação próxima e afetuosa entre o rei e o poeta, apesar das exigências e do temperamento esdrúxulo de Hallfreðr. Ele chegou inclusive a chantagear Óláfr em determinada ocasião para ser mantido vivo após assassinar um homem na corte régia, crime passível de morte. Conforme a saga, por esta e outras razões Hallfreðr foi chamado de *poeta problemático*, inclusive pelo rei Óláfr (*Hallfreðar saga vandræðaskáld*, 6)⁷⁰.

O sincretismo religioso deste poeta não impediu que ele encomendasse a alma de seu benfeitor para o novo Deus: “possa o puro Cristo ter a alma do rei sobre os céus” (HALLFREÐR ÓTTARSON VANDRÆÐASKÁLD. *Erfidrápa Óláfs Tryggvasonar*, est. 29). Tal citação aliada a outras opuseram eruditos quanto ao grau compromisso com a nova fé do versejador islandês (FIDJESTØL, 1993: 100-120).

Seja como for, Hallfreðr deve ser considerado como um poeta de transição religiosa: sua “conversão” ocorreu poucos anos antes da morte, durante uma fase inicial do processo missionário na Noruega e Islândia. O comportamento inconstante e o pesar para se livrar do paganismo, traços marcantes do *Poeta problemático*, demonstram que até mesmo no seio de uma corte “cristã” ainda havia uma presença considerável da antiga crença, ao menos entre os versejadores⁷¹.

Todavia, o tom usado por este servidor da corte é diferente de Eilífr Goðrúnarson: este último demonstra uma liberdade compositiva e religiosa muito maior, sem qualquer crise nos sistemas de crença existentes em época. Ele pode, por exemplo, associar Deus e as *norns* sem aparentes dificuldades.

Hallfreðr, por outro lado, estava angustiado pela impossibilidade de conciliar antigas e novas crenças: “Nós devemos renunciar aos antiquíssimos decretos das

⁷⁰ Certa vez, Hallfreðr solicitou que Óláfr ouvisse um poema que compôs, pedido que foi negado pelo rei. Em desafio, o versejador disse: “você decidirá isto, mas eu irei esquecer a doutrina que tu me ensinaste caso não ouça o poema, pois a doutrina que me ensinaste não é mais poética do que o poema que eu compus para ti.” Óláfr, surpreso, respondeu “verdadeiramente tu serás chamado de *poeta problemático* (*vandræðaskáld*); mas o poema será ouvido.” Sendo assim, a narrativa estabelece um paralelo direto entre a alcunha de Hallfreðr e o seu senhor, testemunho disponível apenas nesta fonte.

⁷¹ Dos elementos pagãos nas cortes dos reis escandinavos considerados cristãos pela tradição escrita e erudita, Lukas Grzybowski (2017: 137-168) chamou atenção para o depoimento negativo de Adão de Bremen sobre o reinado de Óláfr Tryggvason, senhor do Hallfreðr. Nestes termos, o autor da *Gesta Hammaburgensis* proclamou que o “rei missionário” norueguês era, na verdade, pagão: ele teria lançado sortes e consultado ídolos, em posição diametralmente oposta ao modo de viver de um cristão; Óláfr também não fez valer seu poder régio e instituído por Cristo para consolidar a conversão de seu povo. A divergência de depoimentos demonstra que atores sociais em situações distintas apresentam definições heterogêneas de cristianismo e paganismo: para Hallfreðr, o batismo seria o ponto de clivagem, diferentemente do cônego e *magister scholarum* germânico.

norns”, disse ele, em um depoimento de negação e diametralmente oposto ao de Eilífr, como expresso outrora.

Percebe-se, simultaneamente, um processo de *aculturação, adesão e sincretismo* que tende à *transformação* (BAER, 2014: 32-33). O ato forçoso deste, compelido por provável violência simbólica e física do primeiro rei missionário, por uma audiência de corte certamente mais cristã que nos casos de Eilífr e Skapti, além da galopante conversão espacial e da paisagem mediante a instalação de templos, um passo *sine qua non* da conversão completa (BAER, 2014: 35).

A Noruega caminhava, assim, para uma efetiva *cristianização*, como defendida por Welinder e Bagge: o avanço do cristianismo, apesar de iniciativas individuais, relativamente isoladas e esparsas que já demonstravam alguns resultados, dependia da monarquia para a efetiva consolidação.

Contudo, o contexto político da Escandinávia, sobretudo das querelas entre a Dinamarca e Noruega, sobrepujou em certa medida o avanço do cristianismo, tanto no reinado de Óláfr Tryggvason quanto no governo do monarca norueguês seguinte e também reconhecido como “missionário”, Óláfr Haraldsson (c.995-1030) (BOLTON, 2009: 241-288). Deste modo, foi preciso mais tempo para que a fé cristã pudesse alcançar mais indivíduos e tornar-se mais abrangente no aspecto de transformação religiosa na sociedade escandinava.

1.4.3. Sighvatr Þórðarson (†c.1042)

A morte do rei Óláfr no conflito entre a Dinamarca e a Noruega não impediu que um de seus principais objetivos fosse alcançado. A nova “investida” cristã promovida por Óláfr reforçou a introspecção religiosa por parte dos noruegueses. Talvez um dos depoentes mais claros tenha sido Sighvatr Þórðarson (†c.1042), que serviu na corte de outro rei, Óláfr Haraldsson.

Nascido na Islândia em c. 995, Sighvatr cresceu em Apavatn, a Noroeste de Skálholt. Conforme uma lenda local, ele ingeriu um peixe que o transformou num sábio e engenhoso poeta, pois era capaz de falar em versos mesmo durante conversas ordinárias (CLUNIES ROSS, 1999: 55-72).

Apesar de suas pretensas habilidades, este versejador apresentou uma origem comum a sua época e optou pela tradição familiar: filho de um *skald*, Sighvatr seguiu os passos de seu pai (HOLMAN, 2003: 244). Conforme a tradição, ele foi para a Noruega

jovem, quando soube que o *Forte* dirigiu-se para lá após anos de atividade *vikingr* na Europa Setentrional. A entrada de Sighvatr para o séquito real foi inicialmente negada. Porém, após declamar uma estrofe habilidosamente para o rei, Sighvatr recebeu um anel de ouro e tornou-se um *skald* real, um *hirdskáldr* (JESCH, 2008: 291-299).

Após ingressar na corte de Óláfr Haraldsson, o poeta lutou ao lado do rei na *Batalha de Nesja* (c.1015), na qual confrontaram e derrotaram uma aliança de poderosos rivais liderados pelo *jarl* Svein Hákonsson (†c.1015). Este conflito inspirou Sighvatr Þórðarson a compor a *Nesjavísur* em honra a vitória liderada por seu rei. O poema em questão foi um dos primeiros atribuídos a Sighvatr em homenagem a Óláfr (HOLMAN, 2003: 244).

Os indícios apresentam uma relação entre rei e poeta que extrapolavam o contato tradicional. Conforme as fontes, Sighvatr e Óláfr foram amigos íntimos, condição que motivou o príncipe a enviar o versejador como arauto e “diplomata” para certas missões no estrangeiro, certo de sua habilidade em matérias de extrema importância para o reino (cf. BIRRO, 2013b: 120-141).

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

As portas estavam travadas; Então de fora eu fiquei batendo, e destemidamente enfiei meu nariz pela porta, resoluto. Uma resposta rude eles nos deram: “Vão embora!”, e nos ameaçaram todos: “Esta é uma terra pagã.” **Para o inferno todos aqueles homens!** “Vocês causarão a ira de Óðinn, miserável,” disse uma velha descortês. “Se afaste,” disse ela, “não se atreva a vir; nós somos pagãos”. “Também”, esta velha megera complementou – ela quem me proibiu de colocar o pé para dentro – “nós estamos fazendo sacrifício aos elfos” (SIGHVATR ÞÓRÐARSON. *Austrfararvísur*, est. 4-5)⁷².

No plano da fé e idealmente, o cristianismo exige uma completa quebra com as deidades anteriores. Não havia espaço para os deuses nórdicos no monoteísmo promovido pelos reis missionários (DE REU, 1998: 27-31). Sendo assim, Sighvatr

⁷² “Réðk til Hofs at hœfa; | hurð vas aptr, en spurðumk | — inn settak nef nenninn | niðrlútt — fyrir útan. | Orð gat k fæst af fyrðum, | (flögð baðk) en þau sǫgðu | — hnekkðumk heiðnir rekka — | heilagt (við þau deila). | ‘Gakktat inn,’ kvað ekkja, | ‘armi dreng, en lengra; | hræðumk ek við Óðins | — erum heiðin vér — reiði.’ | Rýgr kvazk inni eiga | óþekk, súð mér hnekkði, | alfablót, sem ulfi | ótvín, í bæ sínum”.

demonstrou sua oposição ao povo de Hof por se autodeclararem pagãos: a opção do poeta foi encomendar os habitantes do vilarejo ao inferno.

A curiosa passagem alude ainda ao sacrifício para os elfos (*alfa blót*), uma clara demonstração de religião popular, “oral e costumeira, a primeira acessível às categorias de tradição intelectual e espiritual”, como afirmou Mitchell (2011: 17). Para a velha que os recebeu, a cerimônia complementava a motivação que impedia a entrada de cristãos, facilmente identificáveis pelos moradores. A oposição, no entanto, parece recíproca por parte de Sighvatr.

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

Buscaram e enviaram logo, disseram, o mais excelente *rompedor-do-fulgor-da-onda* [=generoso]. Esperei uma boa acolhida; De forma horrível me olhou o *guardião-da-enxada* [fazendeiro]; de mal a pior, e de extremo mal gosto, se o melhor era esse! (SIGHVATR ÞÓRDARSON. *Austrfararvísur*, est. 8)⁷³.

Orações e hinos conhecidos como *loricae* - palavra latina para couraça ou protetor peitoral metálico - eram empregados por missionários anglo-saxões como palavras que protegiam os indivíduos e suas almas contra demônios, doenças mortais ou morte súbita, ou ainda para neutralizar feitiços e encantamentos maléficos (SKEMER, 2006: 40-44). Sendo assim, Sighvatr conhecia a tradição dos clérigos e monges insulares a ponto de apelar para tal proteção contra os sortilégios que foram lançados contra ele.

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

Homens disseram “não é um pequeno milagre” quando o sol sem nuvens não pode *aquecer* [lit. “abrigar”] os cavalos-*Njörðungar* [guerreiros]; um poderoso sinal a respeito do rei aconteceu naquele dia; o dia não empreendeu uma cor justa; Eu ouvi o resultado da batalha no Leste (SIGHVATR ÞÓRDARSON. *Érfridra Óláfs Helga*, est. 15)⁷⁴.

Sighvatr provavelmente conhecia a tradição cristã do eclipse e a tradição de reconhecimento divino de uma morte desonrada anglo-saxã (CORMACK, 2002: 58-67). Além disso, o fenômeno de fato aconteceu, mas com cerca de um mês de atraso em

⁷³ “Fórk at finna bôru | — fríðs vættak mér — síðan | brjót, þanns bragnar létu, | blik, vildastan miklu. Grefs leit við mér gætir | gerstr; þás illr inn versti, | — lítt reiðik þó lýða | lóst — ef sjás inn bazi”.

⁷⁴ “Undr láta þat ýtar | eigi smátt, es máttit | skæ-Njörðungum skorðu | skýlauss røðull hlýja. | Drjúg varð á því dægri | — dagr náðit lit fōgrum — | — orrostu frá austan | atburð — konungs furða”.

relação à morte de Óláfr (LINDOW, 2008: 18). O poeta, que estava em Roma – curiosamente, em uma missão junto à Knútr, principal adversário político de seu benfeitor em época (BIRRO, 2013b: 120-141) –, uniu os dois acontecimentos por crença genuína na sucessão dos fatos, pela transformação da narrativa ou por conveniência político-religiosa.

Por fim, Sighvatr demonstra sua devoção ao santo norueguês ao interceder a seu favor: “Eu oro a Deus, o senhor, que receba o pai de Magnús [Óláfr], que está relutante em fugir” (SIGHVATR ÞÓRÐARSON. *Érfridrapa Óláfs helga*, est. 22). Apesar do compromisso aparente com a fé cristã, a conduta do poeta vai de encontro à recomendação de Agostinho: “É uma injúria orar em prol dos mártires (“Injuria est enim, prom martyre orare”. AUGUSTINUS. *Sermo CLIX* 1, PL 38, 868)⁷⁵.

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

Apesar dos erros teológicos apresentados por Sighvatr – comuns entre laicos, é preciso salientar –, nota-se o depoimento de um homem completamente engajado e que circulava na corte dinamarquesa e norueguesa. É preciso, assim, matizar o comentário de Kilbride sobre o cristianismo da Primeira Idade Média, taxado como algo não definido, ao menos com a comparação cronológica das composições escáldicas.

É evidente, ao menos no caso de Sighvatr, um reconhecimento tácito do que seria “certo e errado” na perspectiva religiosa, situação talvez nuançada pelo contato recente com o cristianismo e pelas inconsistências dos leigos diante da ortodoxia da fé cristã.

Cito ainda a crítica de DuBois aos eruditos que se dedicam aos estudos sobre a religião na Idade Média e que lançam sobre ela uma compreensão holística pautada nos cânones e conceitos teológicos complexos, sem levar em consideração variações locais e históricas. É preciso distinguir as diferenças de alcance entre o cristianismo formal e

⁷⁵ Na décima quinta estrofe da *Érfridrapa Óláfs Helga* (c.1040), Sighvatr afirmou que um eclipse ocorreu com a morte do rei Óláfr. Ao que tudo indica, o poeta conhecia a tradição cristã, além do reconhecimento divino de uma morte desonrada presente na esfera cultural anglo-saxã (CORMACK, 2002: 58-67).

sua expressão popular, mais fluida que a leitura ortodoxa proposta pela Santa Sé (1999:33).

Tudo leva a crer que, neste período, o cristianismo já não era apenas uma opção, como no caso de Eilífr e, em menor medida, Skapti, ou de choque e oposição violentos como na situação de Hallfreðr, mas uma posição majoritária na audiência presente. Além disso, a mensagem cristã já era uma condição histórica, expressa na “conversão genuína” de Sighvatr, nos termos de Morrison, apesar das limitações da compreensão deste fenômeno em outrem (1992: 1-5). Ainda por parte deste verzejador, percebe-se que a plena *transformação* nos termos de Baer, isto é, quando os conversos

voltam-se para um novo eixo ou padrão de ideais que motivam os conversos a transformar a si próprios e seu ambiente. Eles rejeitam ou denunciam seu passado, crenças e práticas antigas, ou sua indiferença [...], rotulando-os como errados quando comparados com um futuro diferente em um novo caminho que é concebido como o certo (2014: 33-34)⁷⁶.

O intervalo de tempo entre os depoentes também causa espanto, pois em pouco menos de uma geração já era possível perceber a diferença na absorção do cristianismo entre os poetas e, que em certa medida, reproduzem a percepção dos homens da corte que ouviam suas composições. Tal rapidez pode ter ocorrido por múltiplos fatores: o incremento da atividade missionária na região, a adoção do cristianismo por parte da monarquia e da aristocracia e, por último, a influência dinamarquesa na Escandinávia no período de Knútr. Contudo, a influência cristã não se expressou apenas no conteúdo, mas também na forma, como exposto a seguir.

1.4.4. Arnórr jarlaskald (Arnórr, o skald dos jarlar, c.1011-1073)

John McKinnell apresentou anos atrás algumas considerações sobre as representações mitológicas pagãs na Escandinávia após o advento e consolidação do Cristianismo na região. *kennings* (metáforas encapsuladas) e outras referências mitológicas presentes no século X foram quase completamente abandonadas no século seguinte, talvez num esforço de união ao novo princípio religioso vigente. Esse

⁷⁶ “Converts turn toward a new axis or set of ideals that motivates converts to transform themselves and their environment. They reject or denounce their past and former beliefs and practices, or their indifference [...] labeling them wrong when compared with a different future on a new path that is conceived as being right”.

conhecimento não desapareceu de forma absoluta, mas deixou de ser empregado de maneira corriqueira, sendo um recurso despendido com extrema cautela (2007: 33-48).

Havia também um conhecimento de tendências em uma mesma corte ou período (TOWNEND, 2011: 201-215), como evitar associações pagãs diante de reis e nobres eminentemente cristãos (TURVILLE-PETRE, 1968: 4) para provavelmente agradar estes e os demais ouvintes presentes nos salões aristocráticos escandinavos.

Vale ressaltar que durante o período de transição religiosa, não-cristãos e cristãos laicos continuavam alheios ao conteúdo direto dos textos litúrgicos, mas absorviam suas influências pela tradição oral, interpretação das homilias e pela iconografia. Não busco aqui afirmar o pressuposto da “Bíblia dos iletrados” ou de uma aculturação pura e simples, mas considerar uma experiência difusa, nos termos de Pluskowski e Patrick, experimentada pelos escandinavos de acordo com o contexto cultural, regional e religioso da época, num fenômeno de *transculturação*. Esses poetas serviriam, portanto, como um dos possíveis índices do avanço da mensagem cristã com o passar do tempo.

Um bom exemplo é Arnórr *jarlaskáld* (Arnórr, *o poeta dos jarlar*, c.1011-1073), um versejador islandês em época assentado nas Órcades, que compôs os seguintes versos em c.1060: “Miguel pesa o que parece ter sido feito errado, maduro com sabedoria, e tudo que é bom; então o *soberano-do-elmo-do-sol* [=Deus] direciona os homens para seu *assento-de-julgamento*” (*Fragments*, est. 1)⁷⁷. O depoimento em questão demonstra que Arnórr estava familiarizado com a *ψυχοστασία* (*psicostasia*), ou seja, a função miguelina de pesar a alma de bons e maus após a morte.

Como bem notou Arned Nedkvitne, a penetração deste santo na Escandinávia pode ser identificada desde o final do século X. Neste íterim, são Miguel foi invocado junto com Deus e Cristo, ou no contexto do Juízo final e da vida eterna, ou ainda em celebrações e banquetes para fins protetivos (2011: 172-173).

Ademais, a associação entre Deus e o Sol, presente na Escandinávia do século seguinte (cf. BIRRO, 2013: 160-200), não era evidente nas composições mais antigas (Eilífr e Skapt, por exemplo) e pode ser um sinal da influência cristã. As referências bíblicas a Jesus como Sol e fonte de luz abundam, além da passagem neotestamentária

⁷⁷ “*Míkjáll vegr þats misgört þykkir, manvitsfróðr, ok allt et góða; tyggi skiptir síðan seggjum solar hjalms á dæmistóli*”.

de seus apóstolos como filhos da luz⁷⁸. O *Credo niceno-constantinopolitano* (381), que faz parte da tradição da Igreja, menciona Cristo como “Luz da Luz” (“φῶς ἐκ φωτός”, “*lumen de lumine*”)(*NICENO-CONSTANTINOPOLITAN CREED*, 2003: 162)⁷⁹.

Ao retomar Sighvatr, percebe-se ainda o sinal solar como um reconhecimento divino da morte desonrada do mártir, como Cormack ressaltou, um *topos* das vidas de santo e encontrada sobretudo no contexto das Ilhas Britânicas. É preciso também ressaltar mais uma vez o aspecto formal da poesia escáldica: a formação de *kenningar* alusivos a Deus, Cristo e santos, como no caso de Árnorr (*soberano-do-elmo-do-sol*) refletiria a posição de McKinnell e Baer simultaneamente, a saber, do abandono de referências mitológicas e da *transformação* religiosa em avançado curso nas cortes nórdicas em meados do século XI.

Nota-se, assim, no limiar entre os séculos X e XI, o conhecimento de assuntos cristãos por parte dos poetas da corte escandinavos, além da grande diferença num curto espaço de tempo. Ao comparar nosso primeiro depoente, Eilífr, com Hallfreðr e, em seguida, com Sighvatr e Árnorr, separados entre si por cerca de cem anos e frequentadores de salões régios vizinhos, a diferença nas composições poéticas e no trato com assuntos cristãos é muito evidente (BIRRO, 2013a: 6-21)⁸⁰.

Árnorr, concomitante em vida com Sighvatr e tendo servido juntamente com este na corte de Knútr, apenas reforça este panorama e o ambiente de corte comum, propício a trocas, leituras coletivas dos poetas sobre a audiência e reações religiosas próximas dadas às condições da época.

Este levantamento tenta ressaltar de maneira bastante breve os aspectos interacionais, formais, religiosos e cortesãos da Escandinávia nos séculos X e XI a partir das composições poéticas, ainda que a abordagem de outras evidências, como as fontes

⁷⁸ Lâmpada (2Sm 22:29); Grande luz (Mt. 4:16); Sol nascente (Lc. 1:78-79); Luz dos homens e verdadeira luz (Jo 1:4-9); Luz do mundo (Jo 8:12 e 9:5); “Creiam na luz enquanto vocês a tem, para que se tornem filhos da luz [Jesus aos apóstolos]” (Jo 12:36); “Deus é luz; nele não há treva alguma” (1Jo 1.5); Estrela da Manhã (Ap 22.16).

⁷⁹ Σύμβολον τῆς Πίστεως ou Symbolum Nicaenum.

⁸⁰ Ao que tudo indica, as transformações sócio-políticas na Escandinávia que promoveram a concentração de poder na figura de determinados reis ou grandes lideranças caminhou pari passu com as mudanças religiosas e culturais na região (BOLTON, 2009; BAGGE, 2014).

materiais, possam conferir um cenário mais abrangente e não apenas nos círculos aristocráticos.

Apesar dessa limitação inerente das evidências e do contexto, percebe-se, um paulatino avanço do reconhecimento de outra crença e da necessidade de integrá-la para atender uma audiência que passa a ser minimamente expressiva nos salões em que os *skald* atuavam.

As composições de Hallfreðr, por sua vez, sugerem um cenário em que o cristianismo caminha para uma situação de intransigência em relação aos antigos rituais e crenças praticadas na Escandinávia. O poeta, porém, ainda demonstrou resistência, inconformidade e má compreensão frente aos novos princípios religiosos, conquanto a brandura e leniência possam ser sinais de que a aristocracia da corte tendia majoritariamente à fé cristã.

Sighvatr e Árnorr teriam passado por uma transformação religiosa “completa” ou “plena” nos termos de Baer, uma vez que foram privilegiados laicos. Ao menos o primeiro adotou o princípio de condenação dos adeptos das antigas crenças, como no poema sobre a situação sueca, mas infelizmente fora da “jurisdição” de Óláfr, seu senhor⁸¹. Sighvatr, assim, devotava a si próprio para o que ele considerava uma versão depurada da fé (BAER, 2014: 34).

Do ponto de vista teórico, a escala proposta por Baer é de difícil distinção, uma vez que as etapas da conversão e cristianização não seguem explicitamente os pressupostos sugeridos pelo sociólogo. Ele assumiu, como exposto outrora, condições intermediárias (2014: 34-35), mas, não raro, os depoimentos recaem exatamente na interseção entre os limites sugeridos. Assim, lancei mão de outro panorama teórico a seguir para dar conta da realidade social e espacial simultaneamente, além de superar o desconforto causado para definir a condição religiosa da sociedade manx entre os séculos X e XI.

1.5. Cristianização e interações desiguais na paisagem político-religiosa manx: considerações preliminares

Ao retomar o caso da Ilha de Man, não se sabe se um ou vários *skald* atuavam nessa região. Mas o parâmetro apresentado outrora e a velocidade na adesão da fé cristã

⁸¹ A região conhecida como Suécia estava, em época, sob controle de outra liderança (cf. BIRRO, 2013).

são certamente dignas de nota. Ademais, se a mudança na crença normalmente evoca uma transformação da alma, é preciso lembrar que ela envolve igualmente uma mudança no mundo ao redor.

Ao entrever as transformações nas paisagens insulares, é possível assumir, no palimpsesto teórico deste conceito, uma dimensão da crença ou fé. Nota-se, portanto, a existência de uma “paisagem religiosa”, que se sobrepõe e está ligada intrinsecamente a outras paisagens, como a política. A dimensão religiosa da paisagem, por sua vez, pode ser definida como

aspectos naturais, aspectos construídos, ou uma combinação dos dois. Alguns podem ser entendidos em termos de sagrado e profano, e outros não. Alguns agem como *axis mundi*, outros não [...] Paisagens religiosas tradicionalmente ligam o local ao cosmológico. Eles podem ser geograficamente fixos ou móveis. Sua escala pode abranger tanto um país, ou região, ou ainda um espaço familiar ritual [...] grupos podem tentar controlar a aparência física de um lugar específico, incluindo seu conteúdo simbólico e significado. E algumas paisagens religiosas, mas não todas, expressam primeiramente crenças religiosas (GEFFEN, 2005: 989)⁸².

O cristianismo, nestes termos, é uma religião que sacraliza espaços, seja a partir do túmulo dos mártires e santos, dos templos, na transladação de relíquias, da paisagem natural e dos espaços alheios pertencentes a outras religiões (HOWE, 1996: 63-66). Baer, ao mencionar o assunto, também ressaltou a importância da plena conversão do meio humano:

A conversão das pessoas está incompleta sem a conversão do espaço, do local e da paisagem. Os processos de aculturação, adesão e hibridismo, sincretismo e a transformação dos conversos são acompanhados pela dimensão espacial da mudança religiosa. **Se o governante da sociedade se converte [...] ele [...] converte os espaços sagrados de outras religiões para a sua própria, incluindo as maiores e significantes estruturas localizadas na capital e nas principais cidades de seu estado, ou ele constrói novos edifícios celebrando e anunciando sua decisão pessoal [...]** Quando as massas mudam de religião, isso ocorre em uma escala muito mais ampla, como quando todos os novos crentes e aqueles que completaram sua conversão requeressem espaços onde a recém-

⁸² “Religious landscapes may be comprised of natural features, built features, or a combination of the two. Some may be understood in terms of the sacred and profane, and some cannot. Some act as *axis mundi*, and some do not [...] Religious landscapes commonly link the local to the cosmological. They may be geographically fixed or mobile. Their scale may range from that of a country or region down to a household ritual space [...] groups may attempt to control the physical appearance of a specific place, including its symbolic content and meaning. And some religious landscapes, but certainly not all, express primarily religious beliefs”.

encontrada fé pode ser articulada e demonstrada (BAER, 2014: 34. O grifo é meu)⁸³.

Vale ressaltar que o processo de conversão de espaços religiosos pode fomentar uma identificação reducionista e perigosa do culto dos santos como um mero substituto do culto de deuses não-cristãos (HOWE, 1997: 67)⁸⁴. Porém, há uma relação da paisagem religiosa cristã com sacralidades mais antigas, como na famosa carta de Gregório Magno a Melito: os templos não-cristãos deveriam ser preservados, mas não os ídolos, e reempregados como espaço de culto cristão após serem aspergidos com água benta. Além disso, era preciso a construção de altares e a instalação de relíquias, de maneira que os fieis das antigas religiões percebessem seus erros e, a partir de então, adorassem o verdadeiro Deus (GREGORIUS MAGNUS. Epistola LXXVI - *Ad Mellitum abbatem*; c.601).

A formação de uma paisagem religiosa cristã certamente precisa ser encarada como um processo de longa duração, mas que depende de frequente interação com a comunidade almejada, que compreende, explica e anima essas transformações na paisagem. Outrossim, “cruzes monumentais, túmulos rurais e outras estruturas proclamam o território cristão” (HOWE, 1997: 71)⁸⁵.

Deste modo, é pouco crível que as representações nas cruzes da Ilha de Man estivessem articuladas com crenças não-cristãs de maneira direta, como nos casos dos montes tumulares existentes nas ilhas e produzidos antes do advento das cruzes financiadas por escandinavos. Para Wilson, a proximidade entre túmulos pagãos e cristãos não seria um sinal da rejeição deste tipo de funeral, mas a aceitação de que o

⁸³ ***“The conversion of a people is incomplete without the conversion of space, place, and the landscape. The processes of acculturation, adhesion and hybridity, syncretism, and transformation of converts are accompanied by a spatial dimension of religious change. If the ruler of a society converts [...], he [...] converts holy spaces of other religions to his own, including the most grand and significant structures located in the capital and major cities of his state, or he constructs new edifices celebrating and announcing his personal decision. [...] When the masses change religion, this occurs on a much wider scale, as all the new believers and those compelling their conversion demand spaces where the newfound faith can be articulated and demonstrated”.***

⁸⁴ Um argumento similar foi usado por William A. Chaney para os reis anglo-saxões. Nestes termos, o rei sacro pagão teria sido apenas substituído pelos reis santos; “a natureza sacra da realeza [...] pode ter levado o povo a esperar que Deus honrasse a *stirps regia*. A forma reconhecida disso na nova religião foi a santidade” (“*The sacral nature of kingship [...] would lead the folk to expect God to honour the stirps regia. The recognized form of this in the new religion was sainthood*”; CHANEY, 1970: 81). Robert Folz e Frantisek Graus, por outro lado, rejeitaram tal continuidade, considerada como ingênua. Para um resumo do debate, ver: BIRRO, 2013b: 108-116.

⁸⁵ ***“Monumental crosses, rural shrines, and other structures proclaimed Christian territory”.***

local era sagrado independentemente da crença adotada e apropriado para deitar os mortos de maneira geral (2008: 45-46).

No momento das cruzes e os depoimentos dos poetas demonstram como em poucos anos o quadro poderia mudar significativamente. É preciso reforçar ainda que as gravações foram feitas em cruzes, o símbolo cristão por excelência, o que implica na aceitação de proclamação paisagística de poder da religião dos nativos quando comparada ao legado cultural trazido pelos escandinavos em suas viagens atlânticas. Simultaneamente, a introdução de elementos sociais, econômicos e culturais inegavelmente da experiência nórdica, atestados pela toponímia, pelos montes tumulares, pela organização social em assembleias regionais e “geral” (Tynwald), pelas representações pré-cristãs nas cruzes de pedra etc., passou de algo desconhecido, no período pré-colonização, para o topo da organização social, após a inserção desses grupos em solo manx.

Nota-se, assim, que do ponto de vista político, os modos e costumes escandinavos foram inseridos no topo da organização social insular, ainda que contasse com a participação das populações nativas, como atestam algumas inscrições rúnicas com nomes de indivíduos com raiz gaélica. O mesmo pode ser dito sobre os itens encontrados em funerais, que dispõe de indivíduos de origem “céltica” e objetos produzidos na esfera do Mar irlandês (JESCH, 2015).

É possível ainda considerar que o cristianismo exerceu o princípio de *interação desigual* na relação com as crenças pré-cristãs trazidas por parte dos novos habitantes insulares, tal como ocorreu séculos depois na interação entre a Igreja e os povos indígenas na colonização da América:

não se pode ignorar a existência de formas variadas de *interações desiguais* entre o cristianismo e as culturas indígenas (esta expressão será preferível a sincretismo). A substituição dos lugares de culto e das divindades indígenas por santuários cristãos e figuras de Cristo, da Virgem ou dos santos é, na verdade, um fenômeno propício a uma rápida evangelização, mas ambíguo, pois ele favorece, ao mesmo tempo, a persistência de crenças antigas sob a roupagem cristã [...] A reinterpretação dos elementos cristãos em função das crenças indígenas é em geral imperceptível, mas conduz, por vezes, a mal-entendidos abertos [...] se o quadro geral dos cultos pré-hispânicos logo foi desarticulado, elementos parciais são mantidos de maneira oculta [...] A Igreja colonial procedeu a adaptações particulares, integrando em seus rituais certos aspectos da cultura indígena, admitindo algumas de suas formas de expressão [...] ou adaptando espaços arquitetônicos inéditos (BASCHET, 2006: 285-286. O grifo é do autor).

A preferência de Baschet por *interações desiguais* em vez de *sincretismo* se dá pelo uso sociológico do último termo, tal qual expresso por Baer: embora seja uma útil ferramenta teórica, sintetizada pela ideia de uma fusão de antigas e novas crenças na recriação de uma nova síntese, o termo *sincretismo* deixa em aberto até que ponto um desses elementos é dominante sobre o outro⁸⁶.

Baer admitiu o uso privado e complementar de práticas anteriores (2014: 29), o que deixa implícita uma hierarquia entre primados religiosos sob interação em uma dada sociedade; mas a utilização não explícita pode suscitar uma ideia errônea de igualdade de condições entre diferenças manifestações religiosas, o que, no caso entre o cristianismo e as crenças e práticas pré-cristãs escandinavas, não parece perceptível, nem mesmo no depoimento outrora exposto pelos poetas de corte da Europa Setentrional do período estudado.

Em suma, o conceito de *interações desiguais* permite ainda a sobreposição e articulação de templos religiosos, de figuras religiosas, de objetos e locais de culto de diferentes religiões em condições hierárquicas, i.e., opondo realidades contrárias sem confundi-las (RICHARD, 2011: 18).

Tal primado fica bastante evidente ao retomar os mapas 3 e 4. Em ambos os casos, os monumentos de pedra e os túmulos com ornamentação e figuração não-cristã ou cristã giram em torno dos cemitérios cristãos e ermidas/paróquias (*keeills*) estabelecidos, como Moore afirmou, no mesmo período em que cemitérios pagãos foram erguidos (2012: 124-140). É preciso, porém, matizar a perspectiva de “tumulto provocado pela chegada escandinava” defendida pelo arqueólogo, tal como proposto por Steinforth (2015b).

A inserção dessas cruzes no espaço de uso comum, tal como dos cemitérios na experiência cristã tardo-antiga (BROWN, 2013: xxxiii-xliii; BROWN, 2013: 33-34), preencheu a necessidade de elementos de coesão social convertidos em símbolos de identidade coletiva. Elas são, em essência, paisagens culturais comuns de uma população heterogênea em contato intenso (RUBIAL GARCÍA, 1998: 28).

Esta *sacralização do espaço* (RUBIAL GARCÍA, 1999: 56-61), portanto, formou um conjunto de santuários que pretendia estruturar o espaço e reorganizar o habitat tanto de populações “celtas” quanto escandinavas na Ilha de Man. Como no caso

⁸⁶ Um problema semelhante ocorre na utilização do termo *aculturação*, uma vez que este também ignora a criação de uma nova cultura a partir da mescla de diferentes elementos (ORTIZ, 1983: 86-90).

descrito por Jérôme Baschet quanto aos ameríndios (2006: 287), a sacralização do espaço concentrou a população manx por meio das ermidas/paróquias e cemitérios, sendo capaz de deslocá-las de seus antigos espaços e, simultaneamente, desestruturar as entidades territoriais anteriores, como os cemitérios de caráter eminente pagão produzidos pelos nórdicos.

Desta feita, a opção pela *interação desigual* permite um grau de permeabilidade nas interações hierárquicas. No nível social, escandinavos e “celtas” relacionavam-se, ainda que a preponderância fosse destacadamente do primeiro elemento. Do ponto de vista religioso, no entanto, parece verossímil que o cristianismo tenha alcançado o topo do sistema hierárquico, ainda que admitisse a persistência de crenças antigas e mal-entendidos abertos (caso de Sighvatr), elementos parciais de maneira oculta, ou ainda a integração de elementos e a adaptação das imagens empregadas nos monumentos (túmulos e cruzeiros de pedra com figuração pré-cristã).

É igualmente admissível que o período de *interação desigual* mais intenso fosse entre a ocupação da ilha, na transição dos séculos IX e X, até 1020, período em que os monumentos de pedra deixaram de ser produzidos em quantidade. A interação desigual, assim, deve ser entendida em sua dimensão processual, não sendo encarada como uma transformação súbita.

Seria preciso, a partir desse panorama, reajustar o modelo dos estágios sociológicos da conversão propostos por Baer no caso manx, que frequentemente recaem nos limites entre duas etapas. Os estágios de *adesão* ou *hibridismo*, *sincretismo* e *transformação* ocorrem ao mesmo tempo frequentemente, pois é difícil discerni-los nas experiências históricas supracitadas, seja nos depoimentos literários, seja na dimensão da paisagem. Outrossim, a instalação de templos não seria uma marca da conversão completa dos indivíduos ou da sociedade, mas de uma *interação desigual* que ainda admitiria, por algum tempo, o hibridismo e o sincretismo, num processo de transculturação demarcado por grupos heterogêneos em diferentes circunstâncias.

Do ponto de vista político, é preciso considerar o que motivou determinados artistas a produzir e dispor representações figurativas aparentemente relacionadas ao herói volsungo E em regiões tão distantes quanto Andreas, Jurby, Malew e Maughold/Ramsey, independentemente se elas estavam ou não conectadas entre si por relações sociais. Seja como for, a semelhança figurativa, a escolha de locais visíveis na

circunvizinhança, a aproximação com espaços religiosos legitimadores frente às disputas regionais despontam como estratégias de lideranças que tentam se valer de diferentes formas para reforçar seu status, prestígio, posses e poder.

Determinados temas e estilos figurativos e ornamentais, por outro lado, sugerem uma aproximação das elites da ilha, o reforço de uma simbologia e de formas de se expressar na paisagem. Tal relação mais próxima construída paulatinamente pode ter colocado artistas que serviam a determinados líderes insulares a produzir monumentos parecidos como forma de expressar de maneira mais concreta as relações familiares e/ou políticas vigentes na Ilha de Man durante os séculos X e XI.

É interessante notar como um grupo relativamente reduzido de monumentos em uma localidade pouco conhecida da Europa Setentrional pode produzir uma reflexão tão profícua e fecunda sobre a colonização, a interação, a cristianização e a organização social dos escandinavos durante a *Era Viking*. Mas, uma vez exaurida a possibilidade de conclusões maiores por esta via, parece frutífero, salutar e saudável perscrutar outra abordagem. Ainda que pareça muitas vezes tangencial, ela se mostrou muito útil para entender a construção da erudição em torno da experiência nórdica na Ilha de Man, de Sigurðr e seu possível legado nas Ilhas Britânicas e do próprio desenvolvimento dos estudos escandinavos de maneira geral.

Capítulo 2

A RUNOLOGIA E SEU IMPACTO NA ERUDIÇÃO SOBRE AS CRUZES DE PEDRA DA ILHA DE MAN

Na introdução da obra *Cruzes Manx* (*Manx Crosses*, 1907), Philip Moore Callow Kermode (1854-1932), talvez o mais notório estudioso dos monumentos em pedra da Ilha de Man, apontou que a fundação da abadia de Rushen na primeira metade do século XII tinha sido um grande passo para a Igreja insular. A natureza da construção, porém, seria naturalmente oposta ao conjunto de monumentos não tão peculiar para uma igreja nativa; “e especialmente para as inscrições em runas”, continuou ele, “as quais tinham um sabor de paganismo” (1907: 6)⁸⁷.

A citação não foi casuística ou pincelada ao acaso. Ao observar com atenção a argumentação de Kermode e de seus sucessores, percebe-se que o estudo das runas em voga na época também serviu para que esses pesquisadores lançassem hipóteses sobre quando a ilha foi colonizada, de onde esses colonizadores vieram, no que eles acreditavam e o que eles trouxeram de suas terras ancestrais. Entre essas tradições, estariam, para Kermode e outrem, as histórias e feitos de Sigurðr *Fáfnisbani*, contadas ao calor do fogo em noites inverniais e transmitidas oralmente através do tempo.

Assim, uma introdução sobre este campo pode ajudar a entender as bases epistemológicas e argumentativas deste antiquarista para recompor a história local, mas também dos estudos das runas antes dele, em época e até a atualidade. Elas também serão úteis para entender como ele chegou a determinadas conclusões e quais foram as razões para tanto. Por fim, um balanço dessa natureza é útil para sinalizar opções teóricas, metodológicas e abordagens neste estudo de caso.

De fato, definir qual a abrangência do estudo das runas é uma tarefa difícil. É possível elencar contribuições da Linguística, Filologia, Paleografia, Arqueologia, Estudos Culturais, Ciência da Religião, Direito, Literatura, História da Arte, Mitologia,

⁸⁷ “and especially to the inscriptions in Runes which savoured of paganism”.

Criptografia⁸⁸ e Ocultismo⁸⁹ (BARNES, 2010: 1). Logo, se trata de um “termo guarda-chuva” (BARNES, 2012: 7). Mas como concatenar tantos elementos disparatados? Seria a runologia uma disciplina própria? Para ser mais específico, o que são as runas e a runologia?

As runas são um sistema alfabético de escrita usado para registrar memórias. Diferente do que o senso comum pressupõe, alguns povos germânicos e os escandinavos não eram iletrados, pois dispunham de um modo de escrita com um alfabeto chamado rúnico; cada letra, por sua vez, chamava-se runa. A forma de escrita diferia da nossa, pois usava símbolos fáceis para gravar (ou inscrever) em superfícies rígidas; a principal estrutura era o “bordão” (*stav*), *i.e.*, o traço vertical característico da escrita *futhark*. Tal método, além de simples, era barato e conveniente (PAGE, 1987: 7).

Porém, a simplicidade tinha seu preço: embora fosse fácil gravar um pedaço qualquer de madeira de pouco mais de 20cm com a extremidade de uma faca, havia um limite para o tamanho da mensagem gravada. As runas foram, sem dúvida, um método prático para memorizar e legar ao futuro pequenas informações, ou enviar mensagens. Também não havia uma gramática, o que implicava em diferentes padrões, simplificações, erros na gravação; também é preciso mencionar as deteriorações provocadas pela ação do tempo, entre outras variáveis, como as interpretações exageradas. Assim, há duas “leis da *runodinâmica*”, *i.e.*, “para cada inscrição, haverá tantas interpretações quanto runólogos estudando-a” (McLEOD, 2006: 1-3) e “se você não entende, é porque ela [a inscrição] deve ser mágica” (BERKHOUT; PARSONS; WILSON, 1995: ix).

Algumas teorias sugerem que o alfabeto rúnico foi criado em torno do nascimento de Cristo após o contato dos povos germânicos com culturas letradas do Sul, mais especificamente com o alfabeto latino, grego, ou etrusco/norte da atual Itália. Durante a *Era Viking* e o período medieval, houve uma tendência de apontar a “origem

⁸⁸ A **criptografia** ou **criptologia** é o estudo dos métodos de transmissão de mensagens de maneira codificada. Alguns princípios das “runas cifradas” (cf. a seguir) tem sido discutidos para resolver problemas contemporâneos, como as estratégias de segurança de assinaturas eletrônicas (ROEBUCK, 2012: 82-83).

⁸⁹ O **ocultismo** ou **ciência oculta**, em termos filosóficos, aproveita-se de Schopenhauer para definir seu objeto como a “natureza interna” das coisas, enquanto a “natureza externa” ficaria sob responsabilidade da Ciência (SCHOPENHAUER, 1844; OLCOTT, 2011: 198-214). A inserção do Ocultismo não significa um reconhecimento desta como um conhecimento científico válido ou não, tema que foge do escopo desta pesquisa. Meu propósito é rememorar os estudos de viés místico/oculto que, em maior ou menor grau, motivaram e motivam algumas pesquisas sobre as runas.

divina”, como nas mensagens das runas de Noleby e Sparlösa em Västergötland, ou no poema éddico *Hávamál*. Em todos esses textos a criação do alfabeto esteve associada ao deus Óðinn (KNIRK, 1993: 545).

Ao partir para a perspectiva da Linguística, a palavra **rûna* (proto-indo-europeu) pode ser atestada no círculo germânico com os seguintes significados: do gótico *rûna* (“consulta, decisão”), do nórdico antigo *rún* (“mistério, sabedoria secreta”), do saxão antigo *rûna* (“conselho, discussão”) e *girûni* (“segredo”), do Alto alemão antigo *rûnôn* (“sussurrar”). Fora da esfera germânica, a palavra adquiriu no finlandês o sentido de “canção mágica ou encantamento” (GREEN, 1998: 255).

Graças à perspectiva etimológica, alguns especialistas acreditam que as runas dispunham de características cúlticas, conquanto apenas alguns registros transpareçam tais qualidades. A perspectiva mágica é similar, uma vez que há referências literárias, principalmente nas sagas, mas pouca evidência epigráfica para corroborar com ela. A magia dos números, por sua vez, encontrou adeptos, mas não há qualquer relação no passado entre as runas e os números. A perspectiva simbólica também caminha nesse sentido: as interpretações dadas não são genuínas, mas um marco do fenômeno *New Age* contemporâneo⁹⁰. Para boa parte dos eruditos, a utilização para a comunicação cotidiana parece ter sido prioritária, permitindo usos ocasionais para fins mágicos e cúlticos (KNIRK, 2002: 642-644).

Para alguns especialistas, os germânicos, no sentido técnico, não podem ser considerados como parte de sociedades letradas, pois a escrita rúnica não servia aos mesmos propósitos da escrita greco-latina mediterrânea. As runas não foram usadas inicialmente para fins de comunicação diária, com possíveis utilizações em contextos religiosos, com mensagens curtas e restritas aos círculos dos “mestres das runas” (GREEN, 1998: 254).

Tal leitura, no entanto, apresenta um etnocentrismo que exalta os clássicos em detrimento de seus vizinhos “bárbaros”. Outrossim, como será possível constatar, os usos das runas foram bastante amplos: há monumentos, por exemplo, erguidos por reis para homenagear seus seguidores, por guildas para um de seus membros, por um escravo libertado para seu antigo mestre ou ainda em comemoração pela conversão de uma região (GELTING, 2003: 111).

⁹⁰ Cf. subcapítulo 2.5.

Numa postura mediadora entre as duas leituras, Knirk defendeu que, embora dispusesse de um sistema de escrita, a sociedade germânica era funcionalmente iletrada, pois sua cultura permaneceu oral por muitos anos, não literária, mesmo após a injeção das runas (KNIRK, 2002: 643-644). A meu ver, o espectro de usos expõe sociedades que dispunham dos glifos rúnicos como forma de expressar tanto ações cotidianas por pessoas ordinárias quanto memórias que pretendiam uma relevância ampla e encomendadas por lideranças, como na *runestone* de Jellinge (c.960) erguida pelo rei Haraldr: “O rei Haraldr ordenou que este monumento fosse feito em memória de Gormr, seu pai, e em memória de Thyrvé, sua mãe; Haraldr, que ganhou para si toda Dinamarca e Noruega e fez os dinamarqueses cristãos” (DR 42)⁹¹.

As runas mais antigas, também chamadas de proto-escandinavas (c.150-700), são breves e difíceis de interpretar. Na maioria dos casos consiste de apenas uma palavra que pode ter servido para fins protetivos. Alguns especialistas exaltam que a falta de outras fontes em rúnico deste período confere uma grande importância aos materiais encontrados, pois é possível estudar esses grupos diretamente, sem apelar para documentos provindos de outras culturas letradas do período (LARSSON, 2005: 403).

É possível identificar uma quantidade maior de inscrições rúnicas durante a *Era Viking*, especialmente no século XI. A maioria são textos comemorativos com padrões de formulação e relativamente fáceis de interpretar. Entre c.1100-1500 foram feitas inscrições em outros materiais, como ossos e bastões de madeira, além de lajes de pedra, fontes batismais e sinos de igreja (LARSSON, 2005: 403-404).

Nr	Ramo longo	Galho curto	Sem bordão	Design.	Transl.	Sons	Ætt
1	ƿ	ƿ	ᚠ	<i>fé</i>	f	<i>ffw</i>	<i>Freyr</i>
2	ᚢ	ᚢ	ᚦ	<i>úrr</i>	u	<i>u y o ø au øy w</i>	
3	ᚣ	ᚣ	ᚧ	<i>þurs</i>	þ	<i>θ ð</i>	
4	ᚥ	ᚥ	ᚨ ?	<i>óss, áss</i>	o a	<i>o ā</i>	
5	ᚦ	ᚦ	ᚩ	<i>reið</i>	r	<i>R r R RR</i>	
6	ᚧ	ᚧ	ᚪ	<i>kaun</i>	k	<i>K kk g gg nk ng</i>	
7	ᚨ	ᚨ	ᚫ	<i>hagall</i>	h	<i>H y</i>	<i>Hagall</i>
8	ᚩ	ᚩ	ᚬ	<i>nauð</i>	n	<i>n nn</i>	
9	ᚪ	ᚪ	ᚭ	<i>íss</i>	i	<i>i æ æi</i>	
10	ᚫ	ᚫ	ᚮ	<i>ár</i>	a	<i>a æ æi</i>	

⁹¹ “[Lado A] haraltr : kunukR : baþ : kaurua
 kubl : þausi : aft : kurm faþur sin
 auk aft : þaurui : muþur : sina : sa
 haraltr (:) ias : saR * uan * tanmaurk
 [Lado B] ala * auk * nuruiak
 [Lado C] * auk * t(a)ni (* karþi *) kristnaq”.

11	ᚱ	ᚩ	ᚠ	sól	s	s ss
12	ᚹ	ᚦ	ᚥ	týr	t	t tt d dd nt nd Tyr
13	ᚷ	ᚢ	ᚦ	bjarkan	b	b bb p pp mb mp
14	ᚱ	ᚦ	ᚠ	maðr	m	m mm
15	ᚠ	ᚦ	ᚠ	logr	l	l ll
16	ᚱ	ᚩ	ᚠ	ýr de ýR	t	R RR y æ

Tabela 1 - as diferentes formas de grafar as runas na Escandinávia da Era Viking e do período Medieval de maneira sucinta. Ressalto que alguns fonemas não foram incluídos por não compor o *fupark* “original” e o período desenvolvido por esta pesquisa. **Fonte:** William (2008, adaptado)⁹².

Como é possível notar, os nomes dos glifos são substantivos com significados claros, mas apesar das tentativas de derivar os nomes dos glifos da cosmologia germânica, nenhuma ordem especial ou escolha particular pode ser compreendida (KNIRK, 1993: 546). Vale ressaltar que os nomes dos grupos (“ramo longo”, “galho curto” e “sem bordão”) são modernos e designam as runas de “ramo longo”, *runas normais* ou *runas dinamarquesas*, as runas de “galho curto” ou *runas sueco-norueguesas* e, por fim, as “runas sem bordão”, *runas suecas* ou *runas de Hälsinge*. Os glifos apresentam variantes; podem ser revertidos ou invertidos (ᚱ ~ ᚹ e ᚦ ~ ᚢ) ou unidos (ᚠ + ᚠ = ᚠ), muitas vezes utilizando o mesmo bordão. As designações foram apresentadas acima, acompanhadas pela transliteração, pelos sons e pela *ætt* (família) (WILLIAMS, 2008: 282).

Outras características marcantes são: a não obrigatoriedade nos espaçamentos entre palavras; um glifo no fim de uma palavra poderia ser reaproveitado no início da palavra seguinte; se o ᚱ ou ᚠ (m e n, respectivamente) precedesse uma consoante idêntica, não era preciso repetir a representação. Deste modo, a dificuldade interpretativa para um leitor de primeira mão, como alertado outrora, torna a leitura das runas um árduo exercício (WILLIAMS, 2008: 283). Todavia, até mesmo especialistas cometeram erros interpretativos consideráveis, o que justifica um cuidado redobrado para o estudo das runas. Alguns desses casos serão apresentados no decorrer do texto.

Muitos gravadores de runas preferiam usar ou modificar glifos rúnicos existentes para novos fonemas em vez de investir na criação de novas runas. Os motivos para tanto ainda são indecifráveis. No entanto, entre o fim do século X e o início do século XI, três “runas pontilhadas” foram adicionadas ao alfabeto para representar os

⁹² Referências fonéticas: y do port. luneta; ø do ing. bird; Ø do port. fim; ð do ing. other; ã do franc. blanc; r do escoto red; R do ing. red(?); γ do dinam. bog (g fricativo); æ do ing. man (WILLIAM, 2008: 283).

fonemas de maneira mais exata. Em vez de criar runas para /e/, /g/ e /y/, respectivamente, pontos foram criados nas runas ṭ, ṛ, ṛ (‘‘i’’, ‘‘k’’ e ‘‘u’’)(ENOKSEN, 1998: 136).

Um desdobramento posterior foi a criação das ‘‘runas sem bordão’’ ou ‘‘runas sem marcas’’ como um processo de simplificação do alfabeto rúnico, batizadas assim pela falta do traço característico dessa escrita. Tudo indica que não foram populares, pois poucos registros foram encontrados e/ou preservados. As razões são óbvias: embora fáceis de gravar, as ‘‘runas sem bordão’’ dificultam muito a leitura, como no caso dos glifos ȷ, ȷ e ȷ, ou seja, ‘‘a’’, ‘‘t’’ e ‘‘b’’, respectivamente (BARNES, 2012: 64).

Ademais, alguns desses monumentos reúnem diferentes padrões de gravação, como no caso da Ög 136 (cf. imagem 1). Para além das já mencionadas formas de ‘‘ramo longo’’ e ‘‘galho curto’’, de uso e conhecimento mais amplo, é preciso ressaltar outras formas de gravar informações rúnicas, a saber, as ‘‘runas cifradas’’ ou ‘‘runas crípticas’’, utilizadas para registrar mensagens secretas reservadas a leitores que sabiam a chave de leitura proposta pelo gravador (cf. imagem 2). As runas crípticas mais comuns, assim, são chamadas de ‘‘runas tenda’’ e compostas por dois bordões em X, onde pequenos traços no bordão com a ponta superior à esquerda determina o *ætt*, enquanto outros traços na ponta superior voltados à direita definem a runa equivalente da família assinalada (ENOKSEN, 1998: 84).

Como não havia uma espécie de ‘‘gramática’’ ou ‘‘manual’’ e considerando que o objetivo era ocultar o significado da mensagem para ser revelado a possivelmente alguém em potencial, havia variações nas ‘‘runas cifradas’’, a depender do padrão combinado previamente entre as partes interessadas ou seguido pelo gravador. Na estela rúnica Ög 136, o gravador da mensagem estabeleceu apenas um bordão como parâmetro para cada som/glifo (cf. imagens 3).

Outra maneira mais complexa de gravar as ‘‘runas tenda’’ ocorre ao utilizar os bordões em X para determinar dois glifos simultaneamente. Esta forma também está presente na *runestone* Ög 136 (cf. imagem 4). Ao lê-los no sentido horário, a ponta superior do primeiro e do segundo bordões determinam os *ættir*, enquanto as pontas inferiores dos bordões indicam a posição do glifo em cada *ætt* (ENOKSEN, 1998: 85).

Nas ‘‘runas em rama’’ o princípio é o mesmo, mas utilizava-se apenas um bordão vertical; as ‘‘ramas’’ do lado esquerdo indicam o *ætt*, enquanto as ramas do lado direito

indicam qual runa do *ætt* designado pelo outro lado. As ramas do lado esquerdo podem ser voltadas para cima ou para baixo, sem ocorrer variações como no caso das “runas em tenda” (ENOKSEN, 1998: 84-85).

Uma maneira de dificultar ainda mais a decifração era inverter a ordem dos *ættir*, *i.e.*, tornar o *ætt* de Freyr o terceiro e o *ætt* de Tyr o primeiro (cf. imagem 2). Em alguns casos e com o passar do tempo, foram incluídos outros sons/glifos nesses conjuntos conforme a seguinte disposição: (1) fuþarkgw, (2) hñijæpzs, (3) tþemljod (ENOKSEN, 1998: 84-85).

A direção da escrita rúnica nunca foi fixada. Ela pode ser da direita para a esquerda, da esquerda para a direita (forma mais rara) ou numa combinação, como no caso das “runas cifradas”. As linhas acima e abaixo da “sentença rúnica” nem sempre foram regras, assim como os pontos para separar as palavras. Outra forma desenvolvida para poupar palavras era unir duas runas aproveitando traços, tornando a escrita mais rápida e conseguir mais espaço para inserir outras informações na mesma tábua ou rocha (KNIRK, 2002: 636).

No período medieval, por sua vez, as “runas medievais” foram criadas ao misturar as runas de “ramo longo” e “galho curto” da *Era Viking* tardia (cf. imagem 5). Como expressei antes, algumas adições foram realizadas para atender sons da fala diferentes, provindos da diferenciação linguística entre os reinos e os contatos mais intensos com outras culturas. Novos glifos, assim, foram criados para suprir tais demandas (KNIRK, 1993: 551).

De fato, a introdução do alfabeto latino (séculos X e XI) fez com que alguns homens daquele tempo conectassem o alfabeto latino com a fé cristã. Porém, até mesmo mensagens religiosas cristãs foram transliteradas para os glifos rúnicos, como invocações a santos e orações. A utilização ampla de mensagens rúnicas pode ser atestada pela quantidade de objetos e a abrangência dos indícios, presente até mesmo na atual Groenlândia, Itália e Jerusalém. A escrita rúnica continuou a ser usada sem grandes declínios até o século XIV, ainda que na província sueca de Dalarna uma tradição de escrita rúnica tenha persistido até o início do século XX (KNIRK, 1993: 551).

Nesta etapa também é possível identificar usos de grande amplitude para fins não religiosos. As inscrições de Bryggen (em Bergen), na Noruega, são um exemplo

clássico: trata-se de 670 gravações rúnicas em pinho e osso, produzidas ao menos antes do século XIV. As mensagens variam em conteúdo: de “etiquetas” de propriedade (“*Haraldr á mik*”, i.e., “Haraldr me tem”), a declarações de amor (“*Ást min, kyss mik*”, “minha querida, me beije”), mensagens de conteúdo sexual (“*Féligr er fuð sinn byrli Fuðorglbasm*”, “Amável é a buceta; possa o caralho preenchê-la!”) passando por espécies de “cartas de negócio” e ordens enviadas (“*Gyða segir at þú gakk heim*”, “Gyða disse para você ir para casa!”) (B001; B017; B011; B149).

Algumas também foram usadas como amuletos e misturavam personagens cristãos (anjos, santos ou o próprio Cristo) com deuses pagãos e prováveis espíritos da terra (B013; B007; B005). Inscrições com sentenças em latim ou palavras também não eram incomuns nesse conjunto. A inscrição B145 ficou famosa por citar as nornas e dispor um verso aliterativo de Virgílio: “*Omnia vincit amor et nos cedamus amore*” (“O amor vence tudo; vamos ao amor!”). *ÉCLOGAS*, X, 69).

O estudo runológico específico, por sua vez, trata dos símbolos (individuais ou num sistema), seu desenvolvimento e seu uso como linguagem para recordar. O primeiro passo seria ler e interpretar a sequência de runas sobre um suporte. A leitura da inscrição seria feita no suporte *in loco*, ou a partir de uma fotografia (levando em consideração os problemas que a luz, sombra e ângulo podem causar) e desenhos (que apresentam elementos de subjetividade). A interpretação, por sua vez, frequentemente requer ajuda de outras disciplinas, como a Arqueologia, a História da Arte ou conhecimentos mitológicos (BARNES, 2010: 1).

Para Barnes, os elementos centrais da investigação runológica são: 1) a origem do alfabeto rúnico; 2) a mudança do *fupark* antigo para o *fuporc* anglo-saxão, seguida pelo *fupark* novo (ou runas escandinavas); 3) o desenvolvimento de caracteres rúnicos adicionais e seu status; 4) runas como sistemas de grafemas; 5) a diferença entre grafemas, grupos de grafemas e as unidades do *fupark*; 6) os princípios e a prática da transliteração. Por fim, este erudito sugere que a leitura das inscrições é mais central à runologia que sua interpretação. Nestes termos, Barnes afirmou que “a leitura precisa ser feita primeiro e empreendida por alguém com experiência no campo. Em seguida

ocorre a interpretação, que pode, em algumas circunstâncias, ser feita por historiadores, arqueólogos ou outros [...]”, desde que estes disponham de conhecimento linguístico para entender como ler as runas (2010: 1-2).

Porém, Barnes apontou alguns problemas para o estudo das runas: não há um guia moderno de runologia, ou uma metodologia padronizada, ou ao menos ou um núcleo teórico. A maioria dos runólogos em atividade ou do passado foram acadêmicos autodidatas de disciplinas relacionadas (ou não, como apresentarei *a posteriori*) que se interessaram pelas runas e pela escrita rúnica. Cada aproximação, portanto, obedece uma bagagem acadêmica específica (BARNES, 2012: 7).

A aproximação tradicional da runologia é basicamente etimológica. Tal leitura, no entanto, tende à restrição de horizontes. Uma leitura mais inovadora partindo dessa perspectiva é a comparação com amuletos gregos, romanos, etruscos ou, mais recentemente, da tradição céltica (MacLEOD, 2006: 2).

Sobre a abordagem etimológica, Judith Jesch defendeu seu uso, ainda que ela tenha enfatizado, num sentido diferente de MacLeod, que é preciso levar em consideração outros aspectos que não os estritamente linguísticos (2001: 37). Como Peterson sugeriu na década de 90, a Linguística (*språkvetenskap*) seria o centro da runologia, mas reconhecendo sua “*stort mått av tvärrvetenskap*” (“amplitude interdisciplinar”). Esta foi uma tendência tradicional para o estudo das runas (1995: 41-50).

Apesar dessas mazelas, há dois “métodos” ou “princípios básicos” reconhecidos pela maior parte dos runólogos, pelo menos desde o início do século XX: 1) o “método externo”, onde o contexto cultural e histórico da inscrição aponta um enquadramento básico que condiciona a leitura das runas; 2) um “método interno”, regido pela mensagem linguística da própria inscrição, como se o texto falasse por si (KNIRK, 2002: 646).

Porém, apesar dos estudos runológicos datarem do século XVI, a falta de uma delimitação precisa de suas bases propicia um avanço lento. Barnes indicou alguns problemas para aplicar teorias aos dados. Ele, por exemplo, utiliza fonemas e grafemas como conceitos não cambiáveis. Trata-se de uma teoria linguística bem estabelecida, não de uma teoria da runologia (BARNES, 2010: 2).

Knirk, por outro lado, ao comentar estes problemas, demonstrou que as ambiguidades interpretativas tendem a crescer quando poderosas ferramentas metodológicas são utilizadas, principalmente linguísticas, que determinam alterações na inscrição como as emendas, adições, remoções, mudanças ou trocas de posição entre os glifos (KNIRK, 2002: 646).

Quanto aos problemas proporcionados pelos dados, um exemplo pode elucidá-los. Para os historiadores da arte, a inscrição e a figuração das cruzes da Ilha de Man (ou Manx) são do século X e, no máximo, do início do século XI. Alguns runólogos apontaram, por sua vez, que certas formas sugerem que as gravações foram produzidas num período posterior com base num conhecimento empírico e experimental. Neste caso, a falta de dados comprobatórios, não de teoria, é o maior problema (BARNES, 2010: 2).

Talvez outro caso seja ainda mais sintomático para problematizar a discussão. Na porta da Igreja de Forsa, na província de Hälsingland (Nordeste da Suécia), ficava pendurado um anel de ferro com aproximadamente 45 cm de diâmetro. O aro, suspenso desde os tempos antigos, apresenta quase 250 caracteres rúnicos gravados com um formão (cf. imagem 6).

Desde a hipótese clássica de Sophus Bugge em *A inscrição rúnica no aro da Igreja de Forsa, no Norte de Helsingland* (*Runeskripten paa Ringen i Forsa Kirke i nordre Helsingland*, 1877), a inscrição foi interpretada como multas aplicadas quando os serviços divinos eram ilicitamente cancelados. A palavra *staf* estava vinculada ao bispo (ou ao báculo episcopal), enquanto a sequência *lirþiR* (𐌺𐌹𐌹𐌸𐌹𐌺) significava, nesta leitura, *liuþiR* (“[clérigos] letrados”, *lærðir*, 𐌺𐌹𐌹𐌸𐌹𐌺), o que transformava a gravação numa regra eclesiástica do séc. XII.

Em 1979, porém, o runólogo norueguês Aslak Listøl publicou um artigo contestando a leitura já centenária e tradicional. A partir da comparação com outros casos, ele constatou que a runa “r” seria, na verdade, um “u”; Nestes termos, a palavra seria *liuþiR* (*ljóðir*, “povo”). A conexão cristã desapareceu instantaneamente e a gravação se tornou o primeiro ato legal escandinavo de maneira geral, datado no início

da *Era Viking* (c.900), ou seja, aproximadamente trezentos anos antes da interpretação anterior (LIESTØL, 1979; BRINK, 2008: 28-29)⁹³.

Este caso emblemático faz valer a expressão “lei da runodinâmica”. Deste modo, o estado de conservação e o tipo de runa empregada, além do suporte disponível, a condicionam bastante a leitura. Também é preciso considerar o “espírito da época” do estudioso das runas, a saber, as condições políticas, sociais e ideológicas que cercavam os estudiosos do passado escandinavo.

Por fim, pelo breve balanço disposto, a tendência linguística recebeu bastante ênfase, enquanto a utilização de runas como evidência histórica recebeu pouca atenção pelos eruditos (OZAWA, 2007: 44). Neste ínterim, também é preciso ressaltar a pequena importância dada aos elementos não-textuais figurativos e ornamentais, ignorados nas principais bases de dados, que dispõem tão somente os glifos, a transliteração e uma possível tradução.

Assim, a dificuldade para estabelecer os significados é o principal motor das pesquisas. No caso das estelas rúnicas suecas, apesar da “fórmula básica” (“X ergueu essa rocha em memória de Y”) apresentada na maioria delas, há vários verbos que podem ser usados para a ação de erguer o monumento, uma quantidade surpreendente de preposições que significam “em memória de” e variações de substantivos para designar o próprio monumento. Na Ilha de Man, por exemplo, o substantivo *kross* foi mais usado que *steinn* (rocha, pedra). Outro exemplo seria a extensão do adjetivo *góðr* (bom) na expressão *góðr drengr* (metaforicamente “homem nobre”): qual a amplitude semântica do termo? Ele implicaria apenas em aprovação ou apresentaria um significado mais profundo? (JESCH, 2001: 36).

Ao prosseguir a reflexão sobre a influência das runas no cotidiano e no processo cognitivo escandinavo, também é preciso levar em consideração que o suporte e o tipo de glifo condicionam diretamente a escrita e a relação entre o texto e a utensilagem mental (DUBY, 1960: 952 e 962-963). A diferença entre a grafia em rochas com runas e no *vellum* com alfabeto romano é abissal e pressupõe um impacto mental e cultural gritante no contexto escandinavo da escrita rúnica.

⁹³ O juramento gravado num anel é curioso atualmente, mas há várias evidências desta prática na Europa Setentrional, como a *Crônica Anglo-Saxônica* (anno 876), a *Edda poética* (*Havamál* e *Atlakviða*), em sítios arqueológicos (Lilla Ullevi, Uppland, Suécia, 2007) e em sagas (*Kjalnæssingasaga* e *Eyrbyggja saga*). Para mais informações, ver: <http://archeurope.eu/index.php?page=forsa-rune-ring>.

2.1. Uma breve história da runologia: do período medieval ao início da contemporaneidade

Neste tópico, pretendo desdobrar algumas leituras a respeito dos estudos rúnicos no meio intelectual europeu. Enfatizei pontualmente as discussões sobre as possíveis origens dos glifos rúnicos, as interpretações lançadas, as ideias que motivavam essas leituras e brevemente o contexto que cercava cada um desses eruditos.

Vale ressaltar que não explorei conscientemente a perspectiva religiosa do uso das runas por duas razões. A primeira é que, apoiado em Jörn Stæcker, creio que “em vez de entender como as pessoas de um século atrás formavam sua própria imaginação e sua linguagem simbólica, alguns pesquisadores ainda tentam fazer os vikings serem mais pagãos do que eles jamais foram” (2007: 301). Isso não significa, no entanto, que as runas não dispunham de valores religiosos pré-cristãos, como é possível constatar na abordagem da maioria dos trabalhos publicados sobre o tema, assim como numa breve análise das inscrições mais famosas.

Porém, boa parte das evidências rúnicas foi resignificada pela via religiosa, conquanto o Cristianismo se fizesse presente concomitantemente, algo que deve ser igualmente levado em consideração. Trata-se de um ponto de vista pouco trabalhado e motivado por inúmeras razões. Cito, dentre outros problemas, o proselitismo religioso e/ou ideológico neopagão/ariano, que transmite subrepticiamente ideias de superioridade da raça e de “povo eleito” (MOOSBURGER, 2015: 17-36).

Ademais, apoio-me também nas conclusões de Anthony Faulkes, quando afirmou em certa ocasião que as runas “sequer devem ser associadas a poemas místicos ou com previsão da sorte, poderes supernaturais ou baboseiras similares” (2007: 211)⁹⁴. A razão é simples: a prática corrente do uso das runas em rituais místicos é moderna; por sua vez, o conhecimento do uso das runas no passado para fins rituais e mágicos é fragmentário e escasso. As tentativas de reconstrução não raro reclinam para o misticismo e significações projetadas do presente para o passado.

Lembro ainda da “segunda lei da runodinâmica”, a saber, que toda runa não compreendida é tratada como algo provavelmente oculto e mágico (BERKHOUT; PARSONS; WILSON, 1995: ix). Como demonstrarei aqui, os excessos interpretativos

⁹⁴ “neither are they to be associated with mystical poems or with fortune-telling, supernatural powers or similar mumbo-jumbo”.

podem ser fomentados por questões religiosas, por preocupações científicas, por leituras especulativas ou ainda motivadas por ideias de nação que podem ou não ter vinculadas a questões raciais.

Feitas estas ressalvas, constatei que uma espécie de “interesse antiquário” sobre as runas ainda na própria Idade Média. Desde Venâncio Fortunato (c.530-600), bispo de Poitiers, a escrita rúnica foi associada aos povos germânicos (LENDINARA, 1992: 28-33). Ao enviar uma carta para um amigo com quem não mantinha contato há algum tempo, ele fez uma orientação: “deixe a runa bárbara ser marcada em tábuas de freixo”, em oposição ao texto “tradicional”, registrado em papiro (VENANTIVS FORTVNATVS. *Carmina*, VI, 18)⁹⁵.

Gregório de Tours (538-594), bispo de cidade homônima e amigo de Venâncio, ao comentar as tentativas do rei Chilperico de discutir sobre o mistério da Trindade e dos “versos sem rima” criados pelo rei, atestou que o monarca inseriu algumas letras no alfabeto (ω [θ], ψ [æ], Z [the] e Δ [uui]), além de exigir que os livros escritos de maneira diferente fossem apagados com pedras pomes e reescritos desta maneira (GREGORIVS TVRONENSIS. *Historia Francorum*, V, 44 [45]).

Para além do desejo de expandir o aprendizado das letras no reino, alguns estudiosos acreditam em duas possibilidades: 1) os caracteres apontados por Gregório foram mal compreendidos e foram glifos rúnicos de fato, 2) ou que os sinais, na verdade, teriam sido emprestados do grego, ou seja, copiados e mal interpretados *a posteriori* (RICHÉ, 1976: 224-225). É impossível saber se de fato os símbolos registrados pelo bispo seriam realmente estes. Ademais, o desdém do historiador dos francos demonstra que o alcance da medida foi bastante limitado, uma vez que as atitudes intelectuais de Chilperico foram tratadas como excêntricas (KLEINSCHMIDT, 2000: 228).

Algumas runas também podem ser identificadas em manuscritos carolíngios, que dispunham, em alguns casos, de representações de variantes dos alfabetos conhecidos⁹⁶ (DEKKER, 1998: 22-23), como no caso do famoso abade de Fulda Rábano Mauro (780-856), que comentou sobre as “runas marcomânicas”, i.e., “as letras

⁹⁵ “*barbara fraxineis pingatur runa tabellis*”.

⁹⁶ Para uma análise mais aprofundada das runas nos manuscritos medievais, conferir: DEROLEZ, 1994.

que são usadas pelos marcomanos [...] de quem descendem os povos que falam a língua germânica” (RABANVS MAVRVS, *De inventione linguarum*, PL 112, col. 1582)⁹⁷.

A importância dos glifos rúnicos em relação aos francos também pode ser identificada no *Abecedarium Nordmannicum*, uma espécie de poema rúnico presente no Codex Sangallensis 878, fol. 321 (disponível na biblioteca da Abadia de São Gall, c. 825-849). Para Bernhard Bischoff (1960), trata-se de um breviário ou *vademecum* de Walahfrid Strabo (c.808-849), discípulo de Rábano Mauro em Fulda (c.827) e posteriormente abade em Reichenau. A conexão entre Rábano e as runas é notória, o que teria levado seu aprendiz a manter anotações sobre este tópico (SONDEREGGER, 1978: 7).

Saxo *Grammaticus* (c. 1150-1220), por sua vez, um culto clérigo dinamarquês sob os serviços de Absalão (c. 1128-1201), arcebispo de Lund, também registrou algumas informações sobre as runas na obra *Gesta Danorum* (c.1200), que pretendia registrar todos os feitos dos dinamarqueses (DUMÉZIL, 1992: 1-18). Ao comentar no *praefatio* da *Gesta* sobre a região de Blekinge, atualmente parte da Suécia mas em época integrada ao reino da Dinamarca, Saxo afirmou que “Viajantes podem ver uma rocha em Blekinge colorida com estranhos símbolos” (SAXO GRAMMATICVS. *Gesta Danorum*, praefatio, 2:5)⁹⁸. Ao prosseguir a narrativa, ele apontou que o grande rei Valdemar, interessado nas informações preservadas na rocha, teria ordenado que homens registrassem os símbolos, mas, pelo uso do caminho por transeuntes, os glifos estavam ilegíveis.

Muito posteriormente, no livro sete da mesma obra, o Gramático atestou que o rei Haraldr Hildetand, um monarca semilegendário, mandou que gravadores (“mestres de runas”) registrassem os feitos de seu pai em seu túmulo, numa rocha em Blekinge, como já havia sido mencionado anteriormente (SAXO GRAMMATICVS. *Gesta Danorum*, VII, 30). Trata-se de uma referência clara sobre os símbolos citados no prefácio, além de uma prova do conhecimento desse possível monumento por parte desse grande erudito. Para além do caráter pontual da informação, essas gravações,

⁹⁷ “*Iliteras quippe quibus utuntur Marcomanni [...] a quibus originem qui Theodiscam loquuntur linguam trahunt*”.

⁹⁸ “*Verum apud Blekingiam apta meantibus rupes mirandis litterarum notis interstincta conspicitur*”.

posteriormente batizadas de Runamo em homenagem à localidade, se tornaram tema de uma ampla controvérsia no século XIX⁹⁹.

Prosseguindo com o período medieval e tomando como parâmetro a produção de Snorri Sturlusson (1178-1241), o mais famoso historiador, poeta e político islandês do período medieval, percebe-se um processo de evemerismo do deus Óðinn relacionado ao contato dos escandinavos com os gregos e romanos: conforme o autor, esta deidade foi originalmente um líder guerreiro provindo da mítica cidade oriental, ou, no linguajar da época, de um lugar chamado “*Trjóa, þar sem vérköllum Tyrkland*” (“Tróia, agora chamado de Tyrkland”), isto é, na região da Turquia (SNORRI STURLUSSON. *Edda*, Prologus, 3).

Os troianos foram chamados de *Tyrkir*, talvez seguindo a prática latina da *Eneida* de Virgílio, que os chamou de *Teucri*. Há indubitavelmente uma confusão em relação aos turcos, mas até mesmo a *Crônica de Fredegário* (ou do Pseudo-Fredegário, séc. VII-VIII) situa os francos e turcos como descendentes dos exilados troianos¹⁰⁰.

Se Snorri sabia exatamente onde era a Turquia ou não, nunca saberemos. Porém, ele acreditava que certo grupo de deuses vinha do que entendemos como o Extremo Leste: eles eram “*þeira Asiamanna, er æsir varu kallaðir*” (“aqueles homens da Ásia, agora chamados de Æsir”, SNORRI STURLUSSON. *Edda*, Prologus, 2). O islandês também sabia que a morada desses deuses estava próxima do *Tanaquísl* (Don), rio que cai no Mar Negro e era lembrado como o limite entre a Europa e a Ásia desde Estrabão. Óðinn e os seus estavam certamente do lado asiático, como é possível notar em termos como *Asaland* (terra dos deuses), *Asaheim* (lar dos deuses) e *Asgard*, possivelmente na junção do termo *áss* (deus) e de *asía* (Ásia) (SNORRI STURLUSSON. *Ynglinga saga*, 1-2).

No contexto das runas, o desdobramento do grupo de Óðinn parece mais interessante. Após uma invasão romana, os Æsir fugiram, cruzaram a Rússia e a Germânia até se estabelecerem em Sigtuna, no Sul da atual Suécia. Snorri pode ter feito

⁹⁹ Cf. subcapítulo 2.2.

¹⁰⁰ A associação entre *Tyrkir* e turcos não é unânime. O termo também pode fazer referência aos povos não nomeados do Gênesis, demonizados na “etnologia” e na cartografia medieval como descendentes de Gog e Magog, situados no extremo Leste do mundo habitado e que emergiram nos sécs. XII e XIII a partir do terror experimentado nas *Cruzadas*. Esse conceito de turcos, de um período avançado, conferiu uma carga negativa à *Tyrkland* e aos *Tyrkir* nos escritos lendários em Nórdico Antigo. Alguns escritores medievais, no entanto, forjaram laços genealógicos com povos ilustres, como no caso de Snorri (KLINGEBERG, 1993: 31-80; RIX, 2010: 48).

uma alusão à agressão romana no período de Pompeu (séc. I a.C.), além de substituir Mithridates IV, o maior antagonista romano no Leste, pela deidade nórdica (SNORRI STURLUSSON. *Ynglinga saga*, 6; RIX, 2010: 49).

Ao atingir a Escandinávia, Óðinn, já então um líder e rei, passou a manifestar estranhas habilidades. Ele se tornou capaz de se transformar em fúria, proferir encantamentos por canções e, em uma cerimônia específica, ensinou as runas:

Óðinn tinha com ele a cabeça de Mímir, que lhe contava muitas notícias sobre os outros mundos; e certas vezes ele podia invocar homens mortos do chão, ou poderia ainda sentar sobre os homens que foram enforcados. Por esse motivo ele foi chamado de *Senhor dos draugar*¹⁰¹ ou *dos enforcados*. Ele tinha dois corvos que ele havia abençoado com a dádiva do discurso. Eles voavam muito e longe sobre as terras e contavam a ele muitas notícias. Por esses meios ele se tornou muito sábio em sua erudição. **E todas essas habilidades ele ensinou com aquelas runas e canções que foram chamadas *galdrar***¹⁰². Por isso os Æsir são chamados de “ferreiros do *galdr*” (SNORRI STURLUSSON. *Ynglinga saga*, 7)¹⁰³.

Nota-se, assim, na explicação de Snorri, uma tentativa de evemerizar os personagens sem eliminar, contudo, os elementos mágicos ou pagãos do passado escandinavo. De fato, ao analisar a *Ynglinga saga*, percebe-se um aumento paulatino dos elementos maravilhosos a partir do estabelecimento do Æsir nas plagas setentrionais.

As runas fariam parte, por assim dizer, de encantamentos mágicos antigos provavelmente provindos e aprendidos a partir dos contatos com romanos e gregos orientais por parte dos escandinavos em migração. Embora essa ideia não tenha sido expressa por Snorri, tal argumento foi retomado por alguns eruditos do período moderno e contemporâneo, em diferentes nuances, como Aylett Sammes (c.1636-1679),

¹⁰¹ O *draugr* (pl. *draugar*) ou *aptrgangr* (lit. “andante novamente”) é uma espécie de “morto-vivo” da literatura nórdica antiga e da cultura popular escandinava. Eles vivem em seus túmulos em formato de monte e vigiam seus tesouros mortuários. Os draugar seriam corpos animados com habilidades similares às dos vivos, enquanto dispusessem de grande força e capacidade de tamanho. Eles também tinham aparência de mortos. Os draugar podem sofrer uma “segunda morte” se seus corpos apodrecessem, fossem queimados, desmembrados ou destruídos de outra forma. Por fim, seria possível relacioná-los aos temores da morte e a avareza (REMLEY, 2007).

¹⁰² O *galdr* (pl. *galdrar*) seria a combinação de canção e ritual capaz de propiciar benesses diversas; ele poderia ser “positivo” (facilitar o nascimento de crianças) ou “negativo” (tornar alguém louco). Outras habilidades são invocar tempestades, afundar navios à distância, tirar a lâmina de espadas, enfraquecer armaduras ou decidir vencedores e derrotados em batalhas. (LINDOW, 2002: 132-133).

¹⁰³ “Óðinn hafði með sér höfuð Mímis, ok sagði þat honum mörg tíðindi or öðrum heimum. En stundum vakti hann upp dauða menn or jörðu, eða settist undir hanga; fyrir því var hann kallaðr drauga dróttinn eða hanga dróttinn. Hann átti hrafna tvá, er hann hafði tamit við mál; flugu þeir víða um lönd ok sögðu honum mörg tíðindi. Af þessum hlutum varð hann stórliga fróðr. Allar þessar íþróttir kendi hann með rúnum ok ljóðum, þeim er galdrar heita; fyrir því eru Æsir kallaðir galdrasmiðir”. O grifo é meu.

William Temple (1628-1699), Sophus Bugge (1833-1907) e Ralph Warren Victor Elliot (1921-2012) (BUGGE, 1912; ELLIOTT, 1959; O'DONOGHUE, 2014).

A tradição nórdica ainda oferece informações adicionais sobre a questão. No *Hávamál* (*Palavras do mais alto*), presente no *Codex Regius* (GKS 2365 4to, c.1270, Instituto Arni Magnússon, Islândia) e de autoria anônima, há uma seção apelidada pelos pesquisadores de *Rúnatal* (“Canção rúnica”). Neste excerto, o deus nórdico explica como ele obteve o conhecimento das runas:

Eu sei que eu pendí numa árvore balançada pelo vento por nove noites inteiras, ferido por uma lança, e dedicado a Odin, eu mesmo a mim mesmo; naquela árvore que não sei de onde suas raízes vêm.

Eles não me consagraram com pão nem com qualquer chifre; eu contemplei lá embaixo, eu peguei as runas, gritando as peguei e de lá eu cai [...]

Runas você pode encontrar e letras auxiliadoras, letras muito poderosas, letras muito fortes, as quais o sábio poderoso [*fimbulpulr*, lit. “sábio poderoso”, i.e., o próprio Óðinn] pintou e os deuses fizeram, e que Hropt [Óðinn] dos deuses gravou¹⁰⁴.

Embora não cite nominalmente, é provável que o sacrifício tenha ocorrido na Yggdrasil, ou seja, na árvore que serviria como eixo da cosmogonia nórdica e ligaria os diferentes mundos (humano, deuses, profundezas, gigantes, etc.). Graças ao ato, no nono dia, o deus nórdico se tornou mais sábio e poderoso (*Hávamál*, est.142).

O modelo de sacrifício e ressurreição é semelhante ao crístico. Haveria, assim, um paralelo arquetípico com Cristo que endossa, entre outros elementos, o aspecto de autoridade régia da tradição medieval exercida pela divindade no panteão escandinavo, que poderia também estar vinculada diretamente a Deus: um dos epítetos odínicos é “Pai de todos” (*Alfödr*) (MEDEIROS, 2013: 589).

Pesquisadores como Annette Lassen vão além e afirmam que a semelhança não é casual, a saber, o fruto de uma aproximação para facilitar a conversão, hipótese corrente até algumas décadas. Nestes termos, seria quase impossível entrever o Óðinn pré-cristão, uma vez que as principais fontes do saber da mitologia nórdica chegaram a

¹⁰⁴ Veit ek at ek hekk / vindga meiði á / nætr allar nú / geiri undaðr / ok gefinn Óðni / sjálfr sjálfum mér / á þeim meiði / er manngi veit / hvers hann af rótum renn

Við hleifi mik sældu / né við hornigi / nýsta ek niðr / nam ek upp rúnar / æpandi nam / fell ek aptr þaðan

Rúnar munt þú finna / ok ráðna stafi / mjök stóra stafi / mjök stinna stafi / er fáði fimbulpulr / ok gørðu ginnregin / ok reist Hroptir røgna (*Hávamál*, est. 138-139 e 142). Texto original, tradução e comentários disponíveis em: MEDEIROS, 2013: 545-601.

nós pelas letras dos medievais dos séculos XI-XIII, naturalmente influenciada pela tradição cristã (LASSEN, 2011).

Como a deidade apresenta diferentes aspectos (xamã, místico, feiticeiro) e ainda foi inserido num contexto evemerista e, no período cristão, associado ao demônio, o Óðinn textual não seria o deus usualmente evocado na contemporaneidade, distinto de maneira pura em sua essência pagã, mas um constructo histórico-literário da “*Era de Ouro*” da literatura islandesa e que atendia aos anseios sociais de época (LASSEN, 2011: 249-263).

Ao prosseguir na composição, o autor do *Hávamál* estabeleceu limites sobre o conhecimento das runas ao direccionar ao ouvinte algumas perguntas: ele, o possível gravador dos glifos, saberia como entalhar, interpretar, pintar, testar, perguntar, sacrificar, enviar e cessar (livrar-se de algo deliberadamente) as runas (est. 144)?

O que o poeta evidenciou, em suma, é que nem todos poderiam praticar as runas. O conhecimento desta arte, assim como no caso da poesia, estaria restrito a poucos eleitos, uma espécie de dádiva propiciada por uma centelha divina. E, de maneira geral, a literatura nórdica antiga confere o uso das runas a propósitos mágicos (DILLMANN, 1995: 13-28; DÜWEL, 1998: 203).

Na *Egils saga* (c.1230), por exemplo, o personagem principal homônimo tratou, em certa ocasião, de uma jovem doente por ter sido alvo de uma “runa de amor” mal gravada num osso de baleia escondida sob seu travesseiro. Como era um poeta e “mestre das runas”, Egill chamou atenção para o fato que apenas quem sabe ler deve gravar as runas; os equívocos eram comuns. Ao gravar runas secretas, a moça havia caído doente (*Egils saga*, 74).

Após se desfazer do objeto mal gravado queimando-o, Egill substituiu o amuleto defeituoso por outro, que dispunha de uma mensagem rúnica “correta”, o que possibilitou que a jovem recuperasse sua saúde. Uma paráfrase rúnica encontrada em Trondheim, Noruega, num bastão (NIyR 829, c.1175-1275), parece corroborar com o excerto da *Egils saga* e confirma a restrição do conhecimento sobre as runas “Ele pode gravar runas, aquele que conhece bem como interpretá-las; muitos homens se tornaram [ilegível]”¹⁰⁵. Nota-se, portanto, um cuidado especial para entregar gravações a homens que soubessem como lidar com elas apropriadamente.

¹⁰⁵ “*Sá skyli ríñar rísta, er ráða vel kunni; Þat verðr mörgum manni at es of [ilegível]*”.

Num capítulo anterior da *Saga de Egill* há um caso de sortilégio com uso de runas, que deveriam ser gravadas num corno/recipiente e embebidas no sangue do portador: caso a bebida estivesse envenenada ou amaldiçoada, ele se partiria, alertando sobre o malefício (*Egils saga*, 44).

Uma possível explicação para o conhecido restrito das runas, que será tratada com maior cuidado posteriormente, encontra-se em alguns poemas. O primeiro deles, o *Fáfnismál* (*O encômio de Fáfnir*, c.1000), estabelece que o herói Sigurðr, após derrotar o anão-dragão (ou serpente) Fáfnir – o que lhe valeu o epônimo de *Fafnisbáni* (*o matador de Fáfnir*) –, ouviu da própria criatura que jazia a história de Brynhildr/Sigrdrífa (“aquela que traz a vitória”), uma valquíria que desobedeceu Óðinn e caiu em profundo sono como castigo, guardada por uma parede de escudos impenetrável para os covardes (*Fáfnismál*, est. 40-44).

Sigurðr não recuou e chegou até a dama. O encontro foi narrado em outro poema, o *Sigrdrífumál* (*O encômio de Sigdrífa*, c.1000), uma composição *eddic* do ciclo dos *Völsungar*. Após ser salva, a valquíria alimentou um grande amor pelo seu salvador, compartilhando com ele seus saberes: Sigdrífa ensinou alguns tipos de runas para Sigurðr, como as “amorosas”, que devem ser gravadas na mão e marcadas nas unhas para seduzir uma esposa. Outras são as “runas da vitória”, gravadas em espadas, além de runas para acalmar o mar. Há ainda runas para o discurso, para a mente e para livros (*Sigrdrífumál*, est. 5-8).

Ela descreveu ainda runas voltadas para ajudar o nascimento de bebês: “Runas de ajuda você deve saber para auxiliar a assistir e entregar crianças para mulheres. Elas devem ser cortadas nas palmas e apertadas nas articulações, e então se pede ajuda às *dísir*” (*Sigrdrífumál*, est. 9)¹⁰⁶.

Como é possível constatar, o conhecimento da gravação das runas era um segredo para poucos. No caso de Egill não há um contato entre este personagem, a deidade ou um de seus servidores, conquanto este singular anti-herói tenha sido simultaneamente poeta e “mestre das runas”, atributos do deus Óðinn; no caso Volsungo, porém, Sigurðr recebeu a dádiva do conhecimento diretamente da valquíria, como um reconhecimento pela sua coragem e também, a meu ver, por ser um rei legítimo.

¹⁰⁶ “*Bjargrúnar skaltu kunna, / ef þú bjarga vilt / ok leysa kind frá konum; / á lófum þær skal rísta / ok of liðu spenna / ok biðja þá dísir duga*”.

Este último argumento foi evidenciado num outro poema, a *Rígsþula* (*A lista de Ríg*, c.1000), onde um jovem chamado Kon ungr (*konungr*, rei), filho do deus Heimdallr, foi instruído em diversas artes:

Mas o jovem **Kin [Kon]** tomou conhecimento das runas; runas de eternidade, runas da vida. Ele ainda aprendeu como assistir no parto dos recém-nascidos, embotar lâminas de espadas, acalmar as águas (*Rígsþula*, est. 44)¹⁰⁷.

O rapaz demonstrou grande capacidade para gravar runas corretamente. Ele era filho de Ríg, nome que Heimdallr adotou após vir para a terra sob disfarce e dividir a sociedade em grupos (escravos, fazendeiros, *jarlar* e reis), num mito de divisão social (LINDOW, 2001: 260-261). Assim, o deus dissimulado visitava a casa de diferentes casais e deitava-se com as mulheres. Meses depois, uma criança nascia com habilidades ou características inatas que descreviam o lugar na sociedade que sua prole teria na posteridade, a saber, escravo, trabalhador livre, nobre ou rei.

De maneira peculiar, este deus ensinou as runas a Kon, habilidade que não pertencia a Heimdallr originalmente e que não foi ensinada aos seus meio-irmãos menos prestigiados na escala social. Com efeito, a transmissão deste conhecimento acontecia num ritual de ensino não explícito, que parece variar conforme as diferentes narrativas, tradições culturais e indivíduos.

Seja como for, o conhecimento da gravação das runas parece ter sido inicialmente destinado, conforme a *Rígsþula*, tão somente ao rei – ou ao menos esta era a intenção do autor do poema –, como uma das características que justificavam seu lugar social e sua escolha pelos deuses. Outro aspecto inato régio seria dispor de *læknishendr* (“mãos que curam”, *Sigrdrífumál*, est. 4), um indício de poder taumatúrgico da realeza escandinava inicialmente relacionado à fertilidade, ao *galdr*, ao *seiðr* e possivelmente às runas (NASSTROM, 2000: 356-362).

Como foi esboçado anteriormente, este retrato das runas parece caro aos séculos XII e XIII, sob forte influência cristã. Assim como é impossível alcançar o Óðinn pré-cristão do *Hávamál*, não há referências suficientes para reconstituir com acuidade um símile do “toque das escrófulas” na Europa Nórdica.

¹⁰⁷ “En **Konr ungr** / **kunni rúnar** / **aevinrúnar** / **ok aldrúnar**. / Meirr kunni hann / mönnum biarga, / eggjar deyfa, / aegi laegia” (O grifo é meu).

Ademais, ao retomar a teoria da recriação histórico-literária de Óðinn nos séculos XII-XIII de Lassen, parece razoável admitir que o mesmo aconteceu com as runas, seus usos e práticas. Os depoimentos nos diferentes poemas e sagas são um retrato dessa época, e sua relação com o passado pagão dificilmente pode ser relacionado de maneira direta. Seja como for, a restrição para o aprendizado e uso das runas somente entre os reis parece ter caído em desuso, como é possível constatar no caso de Egill.

Outro caso vinculado ao legado rúnico, mas sem características mágicas ou de predileção divina, é a *Lei da Escânia* (c.1300), uma província dinamarquesa, presente no Ms. AM 28 8vo (Instituto Árni Magnússon, Islândia, c.1300). Trata-se de uma das versões mais antigas e bem preservadas desta lei, escrita inteiramente em glifos rúnicos cuidadosamente dispostos em linhas pré-determinadas e com tintas vermelha e preta. O Ms. apresenta ainda a *Lei Eclesiástica da Escânia*, uma lista fragmentária de reis dinamarqueses e uma crônica que começa com o lendário rei dinamarquês Hadding (filho de Frode) e termina com o rei Eric IV (1274-1319). Após essas narrativas, há uma antiga descrição dos limites entre Dinamarca e Suécia e, por fim, as notas e palavras da canção *Eu sonhei um sonho na última noite* (*Drømte mig en drøm i nat*), a mais antiga e conhecida com a notação musical da Dinamarca e na Escandinávia (KRABBE, 2007).

Seja como for, o primeiro fragmento de trabalho runológico foi produzido ainda na Idade Média, a saber, o *Málfræðinnar grundvöllr*, uma das duas partes do *Terceiro Tratado de Gramática* (c.1240) em islandês antigo de Óláfr Þórðarson (c.1210-1259). Ele recebeu bastante atenção no século XVII por suas informações sobre as runas e é muito importante e utilizado recorrentemente para entender a história do estudo das runas pós-medievais, principalmente graças à difusão moderna do *Codex Wormianus* (ou Ms. W, ou ainda AM 242, o único que dispõe *Málfræðinnar grundvöllr*, doravante denominado MG, séc. XIV, disponível no Instituto Árni Magnússon, Islândia)(WILLS, 2001: chap.3). Os motivos serão explicados *a posteriori*.

Esses ensaios certamente provocaram o interesse de eruditos no período pós-Reforma, quando os questionamentos e pesquisas sobre o tema cresceram. Os primeiros

humanistas que se interessaram pelas runas eram provenientes da Escandinávia e dos países germânicos, que viajavam ou solicitavam a monarcas e clérigos qualquer tipo de objeto (livro, tábua, rocha, etc.) gravado com glifos rúnicos (DEKKER, 1998a: 22-23; DEKKER, 1998b: 9-56).

Neste contexto, um alfabeto rúnico intitulado *Alphabetum gothicum* foi publicado em Roma em 1554 e 1555 pelos irmãos, eruditos e clérigos suecos Johan Månsson (1488-1544) e Olof Månsson (1490-1557) (BARNES, 2012: 133). Esses irmãos abandonaram a Suécia no contexto das reformas religiosas empreendidas pelo rei sueco Gustavus Vasa, pouco após de Johan ser apontado como arcebispo de Uppsala (1523).

Ambos foram profundamente influenciados pelo humanismo renascentista e eram hábeis no latim erudito. Olof, ao escrever no exílio, apoiou-se na noção medieval da origem dos godos a partir de Magog, neto de Noé. Assim, ele propôs uma história sueca antes do Dilúvio e que inserisse os glifos rúnicos também antes da cultura greco-romana. Nesta leitura, o assentamento de Magog na Suécia marcou o início da “Era de Ouro gótica” (SKOVGAARD-PETERSEN, 2012: 453).

Johan publicou uma edição do “alfabético gótico” em 1554 na *Historia de omnibus gothorum sueonumque regibus* (*História de todos os reis godos e Suecos*). Na página 50 do livro original é possível observar uma “primeira versão” do alfabeto, depois aperfeiçoada por seu irmão (cf. imagens 7 e 8).

Sobre Olof, também conhecido como Olaus Magnus, é preciso rememorar sua principal obra, batizada como *Historia de Gentibus Septentrionalibus* (*A História dos povos do Norte*, 1554-1555), impressa em Roma durante o degredo. O impacto causado pela descrição de invernos sem sol e bestas selvagens impressionou os europeus de sua época, rendendo traduções do trabalho para o italiano (1565), alemão (1567), inglês (1658), holandês (1665) e, muito posteriormente, para o sueco (1909). Fragmentos do trabalho foram publicados em Antuérpia, Paris, Amsterdam, Frankfurt e Leiden nos séculos XVI e XVII (SKOVGAARD-PETERSEN, 2012: 452-453).

Para além dessas descrições, vale ressaltar o impacto das ilustrações da obra, muito ricas e úteis para entender a experiência cotidiana e aprendida por Olof sobre as runas e que por si só valeriam uma tese. Neste íterim, no livro I, cap. 36 da *Historia de Gentibus Septentrionalibus* ressalto o *Alphabetum gothicum* supracitado, expresso numa

espécie de tabela com o alfabeto dos “godos escandinavos” ou geatas (em Nórdico antigo, *gautar*), povo germânico que viveu em Götaland (“terra dos gautar”) na atual Suécia.

Mesmo sem distinguir os glifos da *Era Viking* dos inventados na Idade Média, como a erudição contemporânea pode constatar após séculos de pesquisa, Johan e Olof consideraram ainda os casos em que os caracteres latinos apresentam mais de um correspondente na runografia. Houve, ao que tudo indica, uma “evolução” ou “aperfeiçoamento” entre a publicação do trabalho de Johan e o de Olof: ao observar os glifos correspondentes ao caracteres “s” rúnicos nas duas “tabelas”, nota-se que cada irmão optou por disposições diferentes dos mesmos sinais. O glifo “o” também apresenta uma leve alteração nos dois trabalhos, o que pode indicar uma pesquisa mais aprofundada, o erro ou imperfeição na impressão das obras ou ainda a utilização e/ou interpretação de variantes diferentes (RIX, 2011: 116).

De fato, publicar trabalhos com glifos rúnicos não era tarefa fácil, uma vez que os símbolos eram compreendidos como objetos de estudo, não como veículos de comunicação. As prensas da Era Moderna dispunham, na maioria dos casos, tão somente de moldes em caracteres latinos. Nestes termos, o custo de manter sinais gráficos pouco usados não raro dependia de subvenções régias. Foi preciso aguardar o século XVII para que as runas fossem gravadas com maior frequência, em um misto do desenvolvimento das prensas e da maior quantidade de interessados no assunto (RIX, 2011: 116-120).

Apesar das limitações inerentes ao ineditismo, o trabalho de Johannes e Olaus Magnus sem dúvida marcaram um novo paradigma e uma nova fase dos estudos runológicos. Eles se tornaram a principal base para a maioria dos estudos modernos e contemporâneos vindouros.

A partir de tal iniciativa, Johan Thomasson Bure (1568-1652) foi um dos precursores dos registros das runas nessa fase, inspirado nos primeiros antiquários do período clássico que registravam indícios epigráficos. Em 1599 ele publicou o *Runokenslones lerespon*, com exemplos epigráficos, além de deixar ilustrações sobre algumas *runestones* que foram perdidas na atualidade.

Porém, Johan não desejava estudar as runas pelo alfabeto tão somente, conquanto tenha publicado um ABC sobre o assunto: O *Svenska ABC boken medh*

runor (1.^a ed. 1611; 2.^a ed. 1624), que foi o primeiro livro alfabético em sueco. Seu objetivo era ensinar as runas e ele propunha a paulatina substituição do alfabeto latino. A segunda edição contava com pias orações em rúnico sem transliteração latina, diferente da primeira versão da obra. A partir de uma leitura mística dos glifos e de seus possíveis impactos na vida cotidiana, ele criou um sistema rúnico próprio, que foi batizado como *Adalruna* (ENOKSEN, 1998: 182-184).

Apesar do trabalho de Johan Bure e dos irmãos Johan e Olof Månsson, a difusão indireta do *Málfræðinnar grundvöllr* de Óláfr Þórðarson ocorreu somente após estes trabalhos, causado pela publicação de outra obra inspirada neste texto, que até então era desconhecida. Como o Ms. W esteve sob posse da família de Arngrímur Jónsson (1568-1648), um erudito islandês, desde os tempos de seu trisavô, Jón Sigmundsson (1450-1520), ela manteve-se oculta até mesmo para os mais dedicados antiquários. Posteriormente a obra foi dada ao bispo Guðbrandur Þorláksson (1542-1627) de Hólar, fato que não auxiliou sua difusão. Jónsson, pelo histórico familiar vinculado ao documento, teve acesso ao manuscrito para compor seu trabalho mais influente, *Crymogæa* (1609), uma história da Islândia e da cultura islandesa (JÚLÍUSSON, 2002: 6-7).

Um dos primeiros capítulos desta obra, *De lingua gentis* (“Sobre a língua das gentes [da Islândia]”), tratou das origens da língua a partir de informações extraídas do *Terceiro Tratado de Gramática* no Ms. W e, conseqüentemente, do *Málfræðinnar grundvöllr* (WILL, 2001: chap.3). É possível observar as conclusões de Arngrímur sobre as origens da língua islandesa e da escrita rúnica:

Sobre a linguagem dos islandeses, é lógico que ela é norueguesa; eu estou me referindo a língua antiga e original, do gótico antigo, que apenas os islandeses utilizam agora sem mudanças, e por essa razão nós a chamamos de islandesa [...] e, de fato, essa língua parece ter dois alfabetos, i.e., um antigo e um novo. O novo é o [alfabeto] usado por todos hoje em dia e dividido por nós com quase toda Europa. Há pouco se sabe que o antigo foi o primeiro tomado ao uso. Alguém certamente ainda pode ver poucas rochas em nosso país inscritas com antigas letras, e muitos homens também sabem, escrevem e leem nessas letras. Contida nessas mesmas letras está a língua vernacular por si, completamente intacta (JÓNSSON 1950-52, 2: 25)¹⁰⁸.

¹⁰⁸ “*De lingua Islandorum res ipsa loquitur esse Norvegicam; veterem inquam illam et genuinam, ex veteri Gothica, qua integrà soli nunc utuntur Islandi; eamque propterea Islandicam nuncupamus [...] Et literas quidem ea lingua duplices habuisse videtur: veteres scilicet et novas. Novæ sunt, quibus hodiè vulgo utimur, toti ferè Europæ nobiscum communes. Quæ quando primum in usu esse cæperint, non satis constat. Certe adhuc Cippi veteribus literis inscripti apud nostrates aliquot visuntur, quas literas etiam*

O *Crymogæa*, deste modo, apresentou uma lista de runas, seus nomes e valores fonéticos conforme o alfabeto latino, como forma de registrar essa antiga memória linguística, literária e memorial. As fontes prováveis são o *Málfræðinnar grundvöllr* e o *Poema rúnico* em islandês antigo (PAGE, 1998). Como Wills apontou, há poucas runas no *Crymogæa* não presentes no MG, ainda que todos os nomes usados para as runas estivesse no indício islandês medieval. Os mesmos nomes também estão presentes no *Antigo Poema em islandês antigo*, mas tudo aponta que seu uso fosse apenas pontual, uma vez que Angrímur tenha incluído também as “runas pontilhadas”, que não estão presentes no poema (2001: chap.3).

De maneira singular, o *Crymogæa* atraiu mais atenção que o *Málfræðinnar grundvöllr*, como no caso de Ole Worm (1588-1654), um influente estudioso dinamarquês. O contato entre os dois foi possível pela intervenção de Þorlákur Skúlason (1597-1656), outro erudito islandês que estudou em Copenhague entre 1616-1621 e um parente distante de Angrímur. Com a intervenção deste novo personagem, o autor do *Crymogæa* e Ole Worm mantiveram seus contatos até a morte do último (WILLS, 2001: chap.3).

Neste ínterim, é preciso ressaltar o trabalho de Worm. Também chamado de Olaus Wormius, ele era um dinamarquês proveniente de uma rica família de Århus. Seu pai, Johan Worm (1520-1601), que se tornou um magistrado luterano da cidade, precisou fugir anteriormente de Arnhem, na atual Holanda, que em época estava submetida à lei católica e, com o apoio do ducado local, perseguia os luteranos (JANSEN, 1992: 98).

Após o estabelecimento da família, Ole Worm pode estudar gramática em Århus, conquanto tenha executado parte de seus estudos em Leiden. A seguir, ele se dedicou aos estudos de Teologia na Universidade de Marburg (1605) e se tornou doutor em Medicina pela Universidade de Basel (1611); além disso, ele ainda dispunha do título de Mestre em Artes pela Universidade de Copenhague (1617). Worm seguiu a carreira docente na capital dinamarquesa, ensinando latim, grego, princípios da Física e Medicina. Seu status era tamanho que ele se tornou o médico particular do rei Christian IV da Dinamarca (JANSEN, 1992: 98-99).

plurimi adhuc norunt leguntque et scribunt. Contineturque iisdem hæc ipsa lingua vernacula, nihil immutata”.

A relação entre Worm e o rei propiciou que o primeiro fosse alvo de um edito real (1622) por meio do chanceler de Christian IV, Christian Friss, para que todas as antiguidades ou relíquias religiosas aos cuidados de bispos dinamarqueses e noruegueses fossem enviadas à chancelaria. Tal documento também teve impacto no clero e população em geral, que enviou objetos e manuscritos antigos. Entre os documentos enviados, havia um calendário rúnico com início em 1328. Deste modo, Worm, que já manifestava seu interesse pelos glifos escandinavos, publicou em 1626 o *Fasti Danici (O calendário Dinamarquês)* (SKOVGAARD-PETERSEN, 2002: 25).

Worm produziu ainda o *Runas ou a antiquíssima literatura Dinamarquesa, popularmente chamada gótica (Runir seu Danica literatura antiquíssima, vulgo gothica dicta, 1636)*, uma compilação de textos rúnicos. Com um fôlego impressionante, ele ainda publicou quase dez anos depois o *Danicorum Monumentorum (Monumentos Dinamarqueses, 1643)* em seis livros, o primeiro estudo sistemático das runas, com a descrição de muitas estelas rúnicas e inscrições dinamarquesas. Seu trabalho é deveras interessante, pois muitos desses indícios estão perdidos atualmente.

Para Worm, a antiguidade da língua dinamarquesa era incontestável, assim como do termo runas, que poderia ser inscrito entre os mais antigos escandinavos, a saber, godos, getas e dinamarqueses:

Eu sei bem que há homens de grande fama que argumentam que os Getas são diferentes dos godos e dos guths, e que os cimbrios são diferentes dos cimérios, que os dinamarqueses da Dácia são Dahae etc. Até mesmo o nobre Joh[annes] Isac Pontan[us] promoveu vigorosamente e eruditamente essa descrição da cronografia dinamarquesa (WORM, 1650: 30)¹⁰⁹.

Como era comum em época, Ole Worm acreditava que as runas derivavam dos caracteres hebraicos, estes últimos considerados como os signos da primeira linguagem. Conquanto errada, pois não há uma relação direta entre as runas e esta escrita semítica (MORRIS, 1988: 4-7), era uma solução sofisticada e prática aos propósitos de engrandecimento da memória e história dinamarquesa, assim como da origem das runas ligadas à história do mundo (JANSEN, 1992: 99).

Nestes termos, a palavra “rúnico” seria tão antiga que poderia ser encontrada em sua forma pura na Islândia da época, local que não sofreu influências externas

¹⁰⁹ “Non me fugit esse magni nominis viros, qui contendunt Getas diversos esse à Gothis & Guthis, Cimbros diversos à Cimmeriis, Danos à Dacis & Dahis, &c. Pro quo etiam acriter & eruditè pugnât vir clarissimus Joh. Isaacius Pontannus [sic] in Chorographica Daniae descriptione”.

consideráveis. “Não se deve negligenciar que, a partir dessas runas, a linguagem foi tradicionalmente chamada RUNA MAALI, como pode ser demonstrado em mais de um lugar nos manuscritos éddicos e escáldicos que foram enviados para nós da Islândia” (WORM, 1650: 32)¹¹⁰.

As runas serviriam, na leitura de Ole Worm, como uma forma comum de escrita que influenciou diretamente o islandês moderno. A escrita rúnica lançaria luzes, portanto, no alto nível de cultura do antigo passado dinamarquês, o que servia aos propósitos de Christian Friss e Christian IV, desejosos em elaborar uma história nacional do reino. Com este intuito, eles investiram nos trabalhos de Ole Worm e de outros eruditos (SKOVGAARD-PETERSEN, 2002: 24-26).

Graças aos contatos por cartas, que se tornaram frequentes entre pesquisadores do continente e os eruditos da Islândia, as ideias de Worm foram baseadas parcialmente nas conclusões prévias de Arngrímur Jónson e Þorlákur Skúlason. Como os continentais dependiam do copioso trabalho dos insulares, que transcreviam trechos ou manuscritos inteiros seguidos de comentários, além de informações transmitidas oralmente entre os moradores da ilha, a influência dos islandeses nesta fase era muito grande.

Outro ponto crucial nas contribuições de Worm são as ilustrações da obra *Danicorum monumentorum*, a cargo de Jonas Andersen Skonvig (c.1600-1664). Este clérigo norueguês e estudioso das runas nasceu em Skånevik (entre Bergen e Stavanger) e começou seus estudos universitários em 1622 na Universidade de Greifswald (atual Alemanha). Em 1626 ele participou de uma espécie de expedição antiquária para delinear monumentos rúnicos em Bergen. Seu trabalho foi certamente reconhecido, pois ele foi contratado pela Universidade de Kobenhavn (Copenhague) para ilustrar as runestones dinamarquesas da obra de Ole Worm (DANSK BIOGRAFISK LEKSIKON, 2015).

Diferente de outros interessados da época, o ilustrador dispôs o entorno das *runestones*, i.e., inserindo árvores, colinas, vegetação rasteira e ranhuras nas rochas, diferente dos ilustradores anteriores, que enfatizaram as inscrições. Ainda são representações estilizadas, mas num perfil diferente, onde as inscrições de certa forma

¹¹⁰ “Hoc nequitum praetereundum videtur, quod ab hisce Runis lingua antiquitus RUNA MAALI runa maali, appellata fuerit, ut ex non uno loco Eddae & Scaldae M.S.S.ex Islandia ad nos delatorum, ad oculum demonstrati potest”.

interagem com os demais elementos da figura e, em certa medida, foram atenuadas em importância por eles.

É notável a importância dada aos autores que escreveram sobre as runas, mas não sobre seus ilustradores. No caso de Skonvig, sua data de nascimento e morte são incertas e não pude encontrar até então pesquisas que tratassem este artista de maneira indissociada de Ole Worm. Sendo assim, é difícil tecer um comentário sobre sua forma de dispor as *runestones*, seja em relação aos seus contemporâneos ou antepassados.

Ademais, a atração causada pelos monumentos apontados e pelo *Crymogæa* de Arngrímur Jonsson na Dinamarca seriam reflexos do desconhecimento daquele tempo a respeito das informações sobre o passado dinamarquês presente na literatura islandesa medieval e até mesmo no país. Ao viajar para Dinamarca entre 1592-1593, Arngrímur entrou em contato com eruditos dinamarqueses, que passaram a se interessar pelos antigos escritos da ilha no extremo Norte do Oceano Atlântico, como forma de relacionar aos documentos e indícios locais (JÚLIÚSSON, 2002: 4-5).

De fato, na Islândia, onde boa parte da tradição escandinava fincou raízes e frutificou numa ampla produção textual, o estudo das runas encontrou solo fértil. Ainda que disponha de poucas gravações rúnicas em rochas, metais e madeira, esta ilha dispõe de uma ampla produção manuscrita, principalmente medieval e do início da era moderna. Dentre os conhecimentos registrados, estavam os glifos e mensagens rúnicas.

Todavia, na segunda metade do século XVII, o cenário favorável foi transformado pela difusão da ideia que as runas e a escrita rúnica eram obras do diabo. Um desses “especialistas”, Magnús Ólafsson (c.1573– 1636), pupilo de Árngírmur Jónsson no mosteiro de Hólar (Norte da Islândia e sede episcopal), trocou cartas com Ole Worm, que buscava mais informações sobre as runas e enviou cartas aos eruditos insulares. Em resposta, o islandês afirmou que muito havia se perdido sobre as runas islandesas e Jón Gudmundsson, que dispunha de grande conhecimento sobre elas, havia fugido após ser acusado de feitiçaria rúnica (EGGERTSDÓTTIR, 2006: 199; EGGERTSDÓTTIR, 2014: 121-149).

Apesar da modéstia exposta na correspondência com Worm, Ólafsson pode ser tachado como um dos maiores conhecedores do assunto na ilha. Ele foi o autor do *Specimen lexici runici* (1650), um dicionário com aproximadamente mil e trezentos verbetes sobre a literatura e outras informações sobre a tradição escrita na Islândia. A

maioria dessas informações conta com copiosas citações. O *caput* dos verbetes foi transcrito em rúnico, pois, na época, acreditava-se que os textos medievais islandeses tinham sido escritos em runas e somente depois foram transcritos para o nórdico antigo ou o latim (LUNDGREEN-NIELSEN, 2002: 359).

Durante a troca de textos entre Ólafsson e Worm, o islandês copiou oito alfabetos rúnicos para o erudito de além-mar em sinal de camaradagem. Tudo indica que os gravadores de runas islandeses, com o passar do tempo, passaram a registrar informações secretas, uma vez que desses oito alfabetos, três se baseavam em mensagens criptografadas, como a mudança na ordem dos glifos no alfabeto (cifra de substituição)(HAFSTEIN, 2003: 16).

Assim como Ólafsson e Worm, Olaus ou Olof Verelius (1618-1682), um antiquário sueco do período, foi um grande entusiasta do passado nórdico: ele foi o primeiro erudito a publicar uma edição de uma saga, o primeiro a propor um dicionário de nórdico antigo-sueco e, por fim, foi o fundador da “Escola Hiperbórica”, fundamental para o desenvolvimento do Goticismo na Suécia (BUNDLE et alii, 2002: 358; NORDISK FAMILJEBOK, 1926: cols. 1216–17).

Filho de um pastor, Olof chegou a estudar em Dorpat (atual Tartu, Estônia) em 1633, mas foi em Uppsala que ele desenvolveu seus estudos, pesquisa e sua carreira universitária como professor de antiguidades suecas (1662), um posto criado especialmente para ele. Nesta experiência, ao entrar em contato com o estudante islandês Jón Rúgman Jónsson, que levou para Suécia vários textos das sagas islandesas, Verelius traduziu e publicou em 1664 uma versão da *Gautreks saga* em sueco, seguida pelas traduções da *Bósa saga ok Herraud̄s* em 1666 e da *Hervarar saga ok Heiðreks* em 1672. Seu dicionário, *Index da antiga língua cito-escandinava ou gótica (Index linguae veteris scytho-scandicae sive gothicae*, 1681) foi publicada após sua morte pelo seu estudante Olaus Rudbeck em 1691 (NORDISK FAMILJEBOK, 1926: cols. 1216–17).

No bojo desta pesquisa, vale a pena ressaltar o livro *Manuductio ad runographiam*, conhecido também apenas como *Runographia*, publicado por Olof Verelius em 1675. Ele apresentou uma série de runas suecas na pretensão de continuar o trabalho de Johannes Bureus (Johan Bure). Para o catedrático de Uppsala, a língua gótica era derivada do alfabeto grego (VERELIUS, 1675: 1-7).

Ao tomar os autores e as obras evocadas até agora, é difícil desnudar a fidedignidade das reproduções. Johan Bure e Ole Worm, por exemplo, aparentemente reproduziram as *runestones* e outros indícios com maior verossimilhança que Olof Velerius. Em outras situações, como nas “tabelas” da “língua gótica” de Johan Månsson por Olof Månsson (Johannes Magnus e Olaus Magnus), separadas também por um ano de publicação entre si, são perceptíveis as diferenças entre alguns glifos rúnicos, fruto de leituras diferente dos mesmos indícios, ou o desenvolvimento da pesquisa, ou ainda um erro por parte do(s) ilustrador(es) contratado(s) para reproduzir as ilustrações dos autores ou dos responsáveis pela impressão das ilustrações.

Johan Hadorph (1630-1693), por sua vez, foi uma espécie de sucessor de Bureus. Junto com seus ajudantes, Hadorph reuniu materiais que foram publicados sob o título de *Monumenta Runica Sueo-Gothica* (1693), infelizmente incompleta, pois ele morreu antes de concluir o trabalho. Assim, o labor foi transferido novamente para Johan Peringer (ou Peringskiöld, 1654-1720), que publicou um detalhado estudo das antiguidades suecas intitulado *Monumenta Sueo-Gothorum* (1750). Ainda que somente duas partes dessa pesquisa tenham sido concluídas, os manuscritos preliminares de Peringskiöld chegam a dez largos volumes (THOMPSON, 1975: 216).

Tudo indica que Peringskiöld foi o primeiro erudito a atribuir um monumento rúnico não assinado a um artista conhecido. Na *Monumenta Ullerakerensia* (1719), o sueco estabeleceu um paralelo entre as runestones U916 (Ängeby, Börje) e U912 (Börje kyrka), vinculando ambas ainda aos monumentos U946 (Danmarks kyrka) e U951 (Säby, Danmarks). Para Peringskiöld, as duas primeiras são do mesmo período e do mesmo autor, constatação dada pela natureza e o design da faixa rúnica; estas, por sua vez, seriam muito semelhantes às runas dinamarquesas U946 e U951, do *skald* Girmund (PERINGSKIÖLD, 1719: 344).

Graças ao enorme trabalho de Peringskiöld, a runografia foi completamente reconhecida. No fim do primeiro volume dos manuscritos da *Monumenta Sueo-Gothorum*, o termo *stenhuggare* (“gravadores de runas”) inclui vinte oito nomes. Ele ainda foi hábil ao detectar diferenças na forma de gravar os glifos, ainda que não tenha relacionado essas diferenças com gravadores específicos, escolas ou áreas geográficas. Para Claiborne Thompson, ele certamente tinha essas categorias em mente e chegou

inclusive a sugerir, sem afirmar categoricamente, onde um desses mestres das runas atuou (1975: 217-219).

Ao especular a datação das runografias, o sueco utilizou a informação de algumas runas, que informam viagens para a Grécia pelos homenageados, como parâmetro para associar aos movimentos migratórios dos godos da Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média. Assim, alguns artistas seriam dos séculos III e início do século IV; cruzes seriam referências ao martelo de Þórr (THOMPSON, 1975: 217-219).

Outro estudioso das runas de destaque foi Olaus Rudbeck (também chamado de Olaus Rudkbeck, *o Velho*, para distingui-lo de seu filho; 1630-1702), um cientista, escritor, professor de medicina na Universidade de Uppsala e por vários períodos reitor da mesma instituição. Ele também foi um discípulo e perpetuador das ideias de Olof Verelius.

Apesar de seus importantes estudos sobre os vasos linfáticos, Olaus também ficou conhecido pela obra *Atland eller Manheim/Atlantica, sive Manheim vera Japeti posterorum sedes ac patria* (*Atlântica ou Manheim/Atlântica ou Manheim, a verdadeira sede e posterior terra natal de Jafé*, c.1679-1702), um tratado de três mil páginas escrito em sueco e latim em quatro volumes dedicado a Verelius, onde tentava comprovar que a famosa Atlantis foi, na verdade, a Suécia.

No arrazoado do erudito, o sueco seria a língua original desde os tempos de Adão. Seu gênio criativo conseguiu assimilar toda cultura clássica na História sueca, fazendo deste país nórdico a origem simbólica da cultura ocidental (GREENWAY, 2008: 76-77). Seu trabalho, no entanto, foi duramente criticado na Escandinávia e fora dela, como no artigo *Etymologie* de Denis Diderot presente na *Encyclopédie* (BANDLE et alii, 2002: 109).

A ideia central do médico e reitor de Uppsala foi que os gregos receberam o alfabeto dos suecos em tempos imemoriais. Para atestar tal antiguidade, no título do cap. VII, livro I da obra *Atland...*, Rudbeck afirmou categoricamente que “A escrita do povo sueco e dos nossos homens era antiquíssima em relação aos Egípcios, Gregos e Romanos” (RUDBECK, 1672: 144)¹¹¹.

Esta hipótese levou o cientista a propor ainda comparações que hoje provocam risos: ele sugeriu, entre outros arranjos, que o “K” grego e o “H” sueco seriam

¹¹¹ “*Gentis Sveonica vetustas ex antiquissimis Aegyptiorum, Graecorum, Romanorum & nostrorum hominis scriptis eruta*”.

originalmente a mesma letra. Desta forma, *hiarta* (coração) deu origem ao grego *καρδιά* (*kardiá*) (KING, 2005: 171).

Rudbeck uniu ainda a etimologia e a mitologia nos princípios de evemerização usados por Snorri Sturlusson (c.1178-1241) na *Edda* em prosa (c.1230) para ir além e provar que a mitologia grega e romana provinha da Atlantis/Suécia. Ele foi ainda mais longe ao sugerir que a língua sueca seria uma descendente direta da língua de Adão, rompendo com a teoria de Ole Worm, que afirmou que a língua gótica era mais jovem que o hebraico (ARNOLD, 2011: 84).

Após as gerações de Johan e Olaus, outros antiquários dos sécs. XVII e XVIII prosseguiram na tarefa de registrar esses indícios do passado. Johan Hadorph (1630-1697), por exemplo, diretor-geral (1679) do Conselho Central de Antiguidades Nacionais, teve um sonho ambicioso ao planejar uma edição com todas as estelas rúnicas suecas. Seu trabalho também incluiu desenhos dos megalíticos com gravações. Contudo, apesar do árduo esforço, a coletânea de Hadorph foi publicada de maneira póstuma e apenas em 1750 com 1173 inscrições (SVENSKT BIOGRAFISKT LEXIKON, 2015).

Entre outros notórios contribuintes para os estudos de runologia, destaco Olof Celsius (1670-1756), um botânico, filólogo, clérigo e professor de Uppsala. Anders Celsius, autor da escala de temperatura homônima, foi seu sobrinho; este, indiretamente, também contribuiu para as discussões sobre a pretensa Antiguidade escandinava e das runas (ODELBERG, 1995: 6)¹¹². Olof também foi relevante para os estudos rúnicos ao decifrar as “runas sem bordão” em 1675, durante suas visitas e trabalhos de aferições na região ártica sueca. Celsius ainda percebeu que, como algumas runas foram gravadas em catedrais e igrejas, elas deveriam ser, obviamente, do período medieval. Por conseguinte, os artistas das runas foram cristãos, não mais pagãos do período das migrações, como os eruditos das runas anteriores apregoavam (LOJENGA, 2003: 3).

Tais ideias foram ecoadas por Nils Reinhold Brocman (1731-1770), uma espécie de discípulo de Celsius. Graças a ele, as proposições da “Escola de Rudbeck” começaram a ser consideradas absurdas. De fato, ele considerou que as *Runestones de*

¹¹² Neste interim, um estudo de Anders Celsius sobre a subida e a descida dos níveis de água levou Olof von Dalin (1708-1763), outro erudito daquele tempo, a propor que, diferente de Rudbeck, a Suécia não poderia ter abrigado pessoas até a Era de Cristo, pois estaria sob as águas do mar! (ODELBERG, 1995: 6).

Yngvar não poderiam ser mais antigas que 1160: no trabalho *Saga de Yngvar, o Viajado, e seu filho Sven* (*Sagan om Ingvar Widtfarne och hans son Swen*, 1762), Brocman apontou várias questões sobre a *Era das runas*, propondo datações diferentes de seus antecessores.

Ainda que suas respostas fossem insatisfatórias por confundir informações de seus antecessores e estabelecer alguns paralelos entre runógrafos inexistentes, as premissas de Brocman foram úteis para a geração seguinte, que passou a utilizar critérios mais científicos ao trabalhar com os monumentos rúnicos (SVENSKT BIOGRAFISKT LEXIKON, 2015). É possível perceber tal empenho pela utilização do método tipológico, da separação da Pré-História a partir de Eras (Bronze, Ferro, etc.), ou ainda da participação de químicos em discussões sobre a composição de armas (ODELBERG, 1995: 5-18).

Pouco lembrado mas vital para o registro e decodificação de certas mensagens rúnicas, Jón Ólafsson de Grunnavík (1705-1779), um erudito islandês, deixou como legado à posteridade a obra *Runologia*, produzida em Copenhague em 1732, mas perdida num incêndio e preservada num único manuscrito de 1752. Neste período, Jón trabalhou como assistente de Árni Magnússon, outro pesquisador islandês da época e colecionador de manuscritos (PAGE, 1998: 21)¹¹³.

Neste trabalho, existente apenas na versão manuscrita (AM 413 fol., aos cuidados do Instituto Árni Magnússon, Islândia), Ólafsson descreveu vários tipos de aspectos das runas e formas de criptografia rúnica. Essas informações foram copiosamente registradas em tabelas e comparadas em comentários diretos (SILVA, 2010: 119-120).

Como Fjalldal constatou, as viagens dos pesquisadores e a troca de cartas entre eles propiciou, a partir do século XVII, um “sabor internacional” ao estudo da runologia, pelo menos nas plagas setentrionais europeias. Uma quantidade relativamente ampla do material disponível já tinha sido coletada e interpretada. Este conhecimento serviu como base dos estudos sobre as runas, principalmente para os eruditos do final do século XVIII e início do século XIX, quando as pesquisas passaram a ser menos especulativas e começaram a seguir princípios mais científicos (2005: 37).

¹¹³ O trabalho de Árni Magnússon para a preservação foi tão relevante para os estudos da cultura nórdica que os islandeses batizaram o principal centro de conservação de manuscritos da ilha em sua homenagem. Todos os manuscritos antecidos por AM estão hoje sob custódia deste instituto de estudos e pesquisas.

Com a publicação dos estudos sobre runas do teólogo inglês Georges Hickes no século XVIII, a erudição europeia tomou conhecimento do alfabeto rúnico anglo-saxão, que dispunha de 28 a 33 runas no total. Em 1760 foi fundada a academia de ciências europeia mais ao Norte do continente europeu, a *Det Kongelige Norske Videnskabers Selskab*, fundada em Trondheim, “capital” norueguesa da *Era Viking* tardia até meados da Idade Média. Assim, após o Iluminismo, o Romantismo do século XVIII estimulou e renovou o interesse pelas antigas literaturas nacionais. Esse é o pano de fundo intelectual de Wilhelm Grimm no contexto da obra *Sobre as runas Germânicas* (*Ueber deutsche Runen*, 1828) de Grimm, assim como do trabalho *Sobre a literatura das Runas* (*Zur literatur der Runen*) de 1828 (HEYERDAHL, 1990: 63).

Wilhelm Grimm (1786-1859), famoso posteriormente por compilar contos europeus e o folclore do Velho Mundo junto de seu irmão Jakob, também refletiu sobre as runas. Grimm foi um dos pioneiros do estudo das runas enquanto ciência, na visão de Gerd H. Heyerdahl. Durante o século XIX, o nórdico antigo e o islandês antigo nunca foram tão estudados quanto antes, e o leque de abrangência atingia novos países e um arco amplo de pesquisadores, inclusive na Inglaterra, o grande império do período. Nesta mesma época as runas passaram a ser estudadas de maneira séria, ainda que nem toda pesquisa da época possa ser lida sem os devidos rigores atualmente, como no caso da *Controvérsia de Runamo* (cf. subitem 2.2.) (1990: 61).

Ao estudar as runas numa perspectiva comparativa, Grimm sugeriu inicialmente que os glifos poderiam ter origem egípcia (1821: 4-5). Posteriormente, ao comparar com outras formas de escrita (fenício, grego antigo, etrusco, celta, latim e gótico), ele foi além e viu a possibilidade do alfabeto rúnico derivar de um alfabeto comum e mais antigo (1821: 11). Essa possibilidade foi criticada pelo linguista e runologista dinamarquês Jakob Hornemann Bredsdorff, que considerava o fenício como alfabeto base do grupo elencado (1828: 394).

Grimm continuou suas pesquisas ao ponderar sobre a possível origem odínica das runas (1821: 11), ainda que tenha refutado a ideia posteriormente, pois considerou que a ideia da origem odínica seria uma expressão de incredulidade ao fato de que os humanos seriam capazes de criar os glifos (1841: 1131).

O autor alemão ainda insistiu na existência prévia das runas germânicas ao citar a evidência literária desde Tácito, passando pelo rei franco Chilperico, Gregório de

Tours, Venâncio Fortunato, Rábano Mauro, entre outros. Ainda que boa parte desses alfabetos rúnicos não-nórdicos fossem cópias distorcidas do alfabeto anglo-saxão, o autor alemão apoiou-se na passagem de Rábano Mauro para assumir que as runas pertenceram inicialmente as tribos germânicas do Norte que viviam na fronteira dinamarquesa (1821: 82).

O principal argumento seria o nome adotado pelo autor do século IX, a saber, *marcomanni* (“homens da fronteira”) e *nordmanni* (“homens do Norte”). Assim, os antigos saxões teriam levado as runas “germânicas” para Inglaterra, que, após algumas mudanças, deram origem às runas anglo-saxãs (GRIMM, 1821: 153).

O argumento de Wilhelm Grimm, que estava correto, conquanto ele tenha partido do presuposto errado, era: as runas “germânicas” existiam, mas foram encontradas uma geração após a dele nos indícios arqueológicos, não nos manuscritos. Outra conclusão errada propiciada pelo pesquisador alemão foi sugerir que o alfabeto rúnico com dezesseis glifos era mais antigo por ser mais simples (GRIMM, 1821: 124). Ele situou este alfabeto como contemporâneo às sagas e *Eddas*, enquanto o alfabeto de vinte e quatro glifos seria do século I ou II depois de Cristo.

Ao retornar brevemente ao século XVII, Ole Worm encontrou grandes dificuldades para interpretar a *Rocha de Tune* norueguesa, pois a inscrição dispunha glifos que ele não era familiarizado. Grimm enfrentou os mesmos problemas sobre este monumento específico. A dificuldade desse e de outros eruditos de ambos os séculos ocorria, como Elmer Antonsen demonstrou (1980: 1-2),

Quando enfrentados com inscrições em *futhork* antigo, porém, eles [os primeiros eruditos] ficavam frustrados pela presença de caracteres com os quais eles estavam totalmente não familiarizados [...] a razão para essa dificuldade foi o fato de que o *futhork* antigo continha oito runas que desapareceram completamente nos futhork jovens [...; g, w, æ, þ, ng, d e o]; três outras sofreram modificações na forma [...; k, h, m]; enquanto outras três mudaram não apenas suas formas, mas também seu valor fonológico básico [...] Ademais, outras mudanças tomaram lugar com o passar do tempo no alfabeto rúnico medieval, as quais os runologistas da Renascença não estavam familiarizados [...]¹¹⁴.

¹¹⁴ “When faced with inscriptions in the older *futhork*, however, they [early scholars] were stymied by the presence of characters with which they were totally unfamiliar [...] The reason for this difficulty was the fact that the older *futhork* contained eight runes which had disappeared completely from the younger *futhorks* [...; g, w, æ, þ, e, ng, d, and o]; three others had undergone modifications in shape [...; k, h, m]; while three more had changed not only their shapes, but also their basic phonological values [...] In addition, still other changes had taken place by the time of the medieval runic alphabets, with which the runologists of the Renaissance were most familiar [...]”.

A dificuldade de Grimm era natural, portanto, uma vez que deitava raízes no contexto intelectual da época. Como pioneiro, ele tentava solucionar as charadas e os “quebra-cabeças” impostos pelas antigas inscrições. Como exposto, os erros na interpretação das runas são comuns graças às “leis da runodinâmica”.

Outro problema apresentado por Heyerdahl e relacionado à dificuldade anterior é fulcral para o escopo desta tese: muitos interessados na escrita rúnica lançavam suas investigações sobre as inscrições a partir de desenhos. Porém, esses desenhos não correspondiam exatamente aos originais, uma vez que os artistas nem sempre entendiam as runas. Tal barreira rendeu interpretações equivocadas por parte de Grimm, como no caso da *Rocha de Tune* (1990: 67-68).

Ademais, algumas pedras rúnicas foram legadas à posteridade apenas em desenhos e ilustrações dos séculos XVII, XVIII e XIX. Dadas às convenções da época, assim como a pouca importância oferecida, em alguns casos, ao entorno das estelas rúnicas ou ao suporte em si, é possível constatar casos em que o mesmo monumento foi registrado de maneira diferente (ØDEBY, 2012: 46-50).

A repetição dessa característica demonstra, portanto, um “sintoma” daquele tempo, que pode ter sido causado por vários fatores, como a falta de habilidade no momento de registrar os elementos figurativos e ornamentais, ou a falta de interesse em apresentá-los com acurácia, ou ainda pelo “fanatismo científico”.

É possível ainda colocar em destaque a coletânea do antiquário real Johan Gustaf Liljegren (1791-1837). Professor de Filosofia e Antiguidades da pátria da Universidade de Lund (c.1814-1818), ele se tornou curador da Biblioteca Real (*Kiungliga biblioteket*) em 1818 e professor/curador da Academia Real de Letras, História e Antiguidades em 1821, antes de começar a atuar como antiquário real em 1826 (ODELBERG, 1995: 8).

Pesquisador incansável, Liljegren reuniu vários documentos da história sueca no *Diplomatarium Suecanum* (2 volumes, 1819-1823, com ajuda de Carl Georg Brunius), Para os critérios dessa tese, ele publicou trabalhos mais relevantes em 1832 e 1833: o *Runlära* (lit. “Aprenda as runas”) e o manual *Runurkunder*, misto de guias e coletâneas de todas as inscrições em rúnico conhecidas na Escandinávia, que deveriam servir como guias práticos .

Liljegren destacou materiais do período medievais muito interessantes, como uma tábua sueca em rúnico para computar a Páscoa entre os anos de 1140 e 1671, tendo como base o calendário juliano. A qualidade do trabalho dele serviu como base de pesquisadores até meados do século XX, como Erik Brate (1857-1924), que replicou a mesma tabela no *Sverige Runskrifter* Vol. 2 (1922: 98), e Elias Wessén (1889-1981), que tratou as contribuições de Liljegren como um “conveniente e prático trabalho de referência, ainda indispensável como uma ajuda para a runologia” (WESSÉN apud ODELBORG, 1995: 8)¹¹⁵.

Outro passo na direção de um tratamento científico moderno das estelas rúnicas, diferente da perspectiva majoritariamente antiquária da primeira metade do século XIX, são as contribuições de Hans Hildebrand (1842-1913). Juntamente com Oscar Montelius (1843-1921), ele é considerado um dos pais da arqueologia sueca. Ele foi um dos pioneiros a utilizar a técnica arqueológica da tipologia, i.e., a classificação da cultura material a partir de características físicas (classes ou tipos). Vale ressaltar que tal perspectiva sofreu forte influência do darwinismo vigente em época (GRÄSLUND, 1987: 116).

Este método implicava numa cronologia absoluta com base em argumentos ortográficos, estilísticos e históricos. Ele também foi um dos primeiros a propor as bases ornamentais das *runestones*, como a faixa rúnica, a forma da cabeça e a quantidade de serpentes. Apesar do conhecimento parcial do material rúnico, suas conclusões foram aceitas pela maioria dos especialistas e encontra força até os dias de hoje em conclusões mais refinadas (THOMPSON, 1975: 224-225).

2.2. A controvérsia de Runamo: as limitações do eruditismo e as mudanças na runologia

O século XIX também foi o palco de uma grande querela acadêmica, batizada de *controvérsia de Runamo*, da qual Liljegren fez parte. Quando este erudito publicou sua coletânea de inscrições rúnicas, Finn Magnusen (c.1781-1847), um arquivista privado, enviou uma carta a Liljegren desapontado pela não inclusão da inscrição de Runamo em Blekinge, na Suécia. O islandês inclusive publicou uma análise do material em 1834

¹¹⁵ “a handy and practical reference work, one still indispensable as an aid for runology”.

(ODELBERG, 1995: 8). Essa inscrição foi registrada por Jonas Skonvig e Ole Worm no *Danicorum Monumentorum*.

A importância maior da inscrição era a possível referência à cidade de Lund, na Suécia, presente no final da mensagem (ᚠᚢᚠᚢ). A partir das mensagens trocadas e da referência de Saxo ao material, alguns eruditos foram até a região de Runamo em busca dos glifos. Olof von Dalin (1703-1763), um historiador real sueco, não conseguiu encontrar os sinais. O professor Sven Lagerbring (1707-1787), porém, atestou a existência da inscrição e sua importância, conquanto tenha mudado de opinião pouco depois (ODELBERG, 1995: 10).

Nils Reinhold Brocman (1731-1770), por sua vez, uma espécie de assessor e *expert* científico de Antiguidades, visitou Runamo e, em cartas para Rasmus Nyerup (1759-1829), afirmou categoricamente que nada havia nesse distrito sueco além de rachaduras causadas pela chuva (ODELBERG, 1995: 10). Apesar disso, a questão não foi solucionada em definitivo.

Para resolver de vez a questão, uma comissão, composta por três cientistas e um artista, foi até Runamo. Entre eles estavam Finn Magnussen (ou Finnur Magnússon), Christian Molbech (1783-1857), chefe da Biblioteca Real Dinamarquesa, historiador e historiador da literatura, e Johan Georg Forchhammer (1794-1865), professor do *Polyteknikum* ou Instituto Técnico de Copenhagen, um célebre mineralogista. Eles chegaram em Runamo em 14 de Julho de 1833 e passaram dois dias na localidade. Christian Ferdinand Christensen (1805-1883), o artista convocado para a empreitada, retratou os “sinais humanos” identificados pelos pesquisadores, posteriormente gravados em cobre, ainda que nenhum significado tenha sido atribuído aos sinais (NORDISK FAMILJEBOK, 1916: col. 1177-1178; RIX, 2006: 599).

Em Maio de 1834, porém, Magnussen teve uma “iluminação”: ele leu o possível texto da direita para esquerda e fez uma grande descoberta:

Imediatamente eu pude ler a palavra *hiiltekinn* (*hildekinn* ou *hyldekinn*) e outras palavras puderam então logo ser lidas sem muita dificuldade, de acordo com as regras pelas quais alguém poderia ler na Islândia (e em outros países) dos tempos antigos, e parcialmente para alguém que usualmente tem conhecimento das assim chamadas *runas ligadas* [cf. subtópico x.x.x.] (MAGNÚSSON, 1841: 47-48)¹¹⁶.

¹¹⁶ “Strax læste jeg da, uden mindste Hindring, Ordet *hiiltekinn* (*hildekinn* eller *hyldekinn*) og de øvrige fulgte snart efter uden nogen synderlig Besværighed, vet at læse Indskriften saaledes, men ellers efter de

Ainda que a gravação invertida dos glifos rúnicos fosse rara, há alguns casos de mensagens criptografadas assim. Ele logo identificou um poema em métrica eddica (*fornyrðislag*), que seria um registro de um famoso conflito motivado por Haraldr Hildetand chamado *Batalha de Brávellir* (ou *Batalha de Brávalla*, século VIII). Havia até então uma incógnita em relação ao local do conflito. Mas, graças aos esforços do islandês, o problema parecia resolvido (MAGNÚSSON, 1841: 48). Eis o poema, que ele apresentou no texto original e traduzido ao dinamarquês:

Hildekind conquistou [recebeu] as riquezas [os reinos – o governo] | Gard gravou [as runas] | Ole jurou [lealdade] | Odin abençoou [ou consagrou] as runas! | [Espero] que Ring possa cair no chão [na batalha]; | Elfos, deidades do amor: | Ole [ódio, desprezo, abandono]! | Odin e Freyr | e a linhagem dos Æsir: | destrua, destrua | nossos inimigos! | Garanta a Haraldr | uma grande vitória (MAGNÚSSON, 1841: 65-67)¹¹⁷.

A interpretação sugere que um clérigo e mestre das runas de Haraldr foi o responsável pelo registro ao gravar a inscrição. O rei foi exaltado como o verdadeiro rei; Ole, um senhor de guerra e líder de homens, jurou lealdade ao verdadeiro monarca, mas faltou com a promessa. O rei, assim, apelou para os deuses e espíritos para defender-se do rei Ring e de seus inimigos (RIX, 2006: 601).

No entanto, Liljegren não se convenceu e resistia para inserir Runamo em sua coletânea. Ele expôs suas dúvidas perante a Academia de Letras sueca em Janeiro de 1835. Entre os ouvintes estava Jacob Berzelius (1779-1848), um famoso químico compatriota que, vez por outra, analisava materiais arqueológicos e comentava questões sobre as Humanidades (ODELBERG, 1995: 12).

Berzelius visitou a localidade e refutou a inscrição, considerando-a como rachaduras provocadas pela ação do tempo. Ele expôs sua posição em 1837 na mesma academia (RIX, 2006: 603-604). Magnússon, porém, não desistiu. Em 1841 ele publicou sua obra *Runamo e as runas*, que consistia de um volumoso tomo de 740 páginas preenchidas de digressões e notas de rodapé. Ele apoiou-se num *adendum* de Forchhammer produzido em 1839 que refutava as dúvidas do químico com bastante

Regler, hvorefter man i Island (og flere Lande) fordum har pleiet, samt tildeels endnu opløse de saakaldte Binderuner”.

¹¹⁷ “Hildeking indtog (modtog) Riget (Rigerne - Regjeringen) | Gard indhuggede (Runerne) | Ole Eed gav (aflagde Troskabseed) | Odin vie (eller hellige) Runerme! | (Gid) Ring faae | Fald paa Muld! | Alfer, Elskovsguder | Ole (hade, skye, forlade)! | Odin og Frej | og Asers Slægt | ödelaegge, ödelaegge | vora Fjender! | Unde Harald | en stor Seier!”.

elegância (MAGNÚSSON, 1841). A disputa fomentou um amplo interesse internacional do assunto, vide os registros do debate na Holanda, Rússia e Alemanha (ODELBERG, 1995: 14).

A *controvérsia de Runamo* só foi resolvida quando Jens Jacob Worsaae (1821-1885), um jovem e promissor pesquisador da época, visitou a localidade sueca em 1842 e constatou, enfim, que nada havia lá além daquilo que a própria natureza havia produzido. Não obstante, Worsaae dispôs apenas de poucos dias em Runamo por falta de recursos e pretendia solicitar uma espécie de bolsa diretamente do rei Christian VIII, patrono da academia. Contudo, o trabalho de Magnussen tinha sido recém-publicado pela academia e ele temeu ofender o monarca e os trabalhos realizados por dois dos mais memoráveis membros desse grupo. Para suprimir a dúvida, ele leu as considerações daqueles que refutavam a tese do islandês, como Berzelius, e teve ainda mais certeza de suas conclusões (BRATE, 1922: 135).

Após obter as bênçãos do rei, Worsaae pode concluir a pesquisa, que foi publicada em 1844 sob o título *Runamo e a Batalha de Bråvalla: uma contribuição para o criticismo arqueológico*. Ao receber os resultados da investigação, Christian VIII comparou as ilustrações de Worsaae e Magnussen e ficou surpreso que o trabalho estivesse baseado em uma má interpretação (ODELBERG, 1995: 14; cf. img. 9).

Seria Magnússon um falsário deliberado? Para Rix, tudo leva a crer que, por seu histórico de premiações e contribuições ao espírito antiquário, o islandês tenha sido muito influenciado pelas lendas e mitos, observando padrões que não existiam de fato. “Numa era dominada pelos esforços culturais românticos, Magnússon foi inábil para divorciar suas observações das fontes de lendas e mitologia” (RIX, 2006: 606).

Roley-Conwy, ao comentar o assunto, afirmou que o papel de Worsaae foi muito valorizado por uma crítica que originalmente não era dele, mas de outros autores como Nyerup (1806), Berzelius e Sven Nilson. Este último esteve em Runamo em 1840 para estudar a rocha e, ao bater contra outra porção da prentensa inscrição com um martelo, percebeu que ranhuras similares aos registros de Magnússon se mostravam (ROLEY-CONWY, 2004: 8-9).

Deste modo, Worsaae expôs os argumentos num momento favorável graças ao seu contato próximo com o rei e baseado em experimentos e deduções anteriores. Robert Rix, ao comentar o cenário intelectual da época, concluiu que havia dois

métodos e princípios epistemológicos em vigor: 1) a Arqueologia que dá suporte para lendas pré-concebidas (grosso modo, com base crítica externa), 2) a Arqueologia que enfatiza a “grande evidência”, ou seja, que se preocupa com os elementos do próprio monumento (em suma, apoiado na crítica interna) (RIX, 2006: 589-590).

Worsaae estaria, portanto, ligado ao segundo momento, que tentava extrapolar o Romantismo nacionalista e os mitos construídos a partir de leituras que distorciam as evidências, ainda que outros conhecimentos fossem usados para apoiar os argumentos dos “românticos”, como a estratigrafia e a geologia (RIX, 2006: 596-597).

Embora a *Controvérsia de Runamo* seja um caso extremo para a runologia, ela dá indícios de um problema metodológico em vigor nas análises das *runestones* que representam Sigurðr Fáfnisbani, como será possível notar com maior atenção. Sem o conhecimento mitológico (crítica externa), seria impossível ou improvável traçar qualquer paralelo dos elementos figurativos e qualquer memória registrada em diferentes suportes, i.e., transmitida oralmente em poemas ou redigida em prosa.

Como foi possível apresentar, do séc. XVII até aproximadamente a primeira metade do séc. XIX, os estudos rúnicos faziam parte da tradição antiquária. Após esta etapa, a ordenação dos monumentos se tornou uma tarefa de arqueólogos, enquanto filólogos passaram a registrar, interpretar e publicar sobre as *runestones* (ANDRÉN, 2000: 7)¹¹⁸.

Um personagem que viveu durante essa fase de transição e que fez parte desse esforço para propor um catálogo das runas foi o filólogo e arqueólogo George Stephens (1813-1895). Nascido em Liverpool, Stephens estudou na University College London. Em 1834 ele se mudou para Suécia no intuito de estudar a literatura medieval escandinava e o folclore regional. Em 1851 ele se tornou *lecturer* na Københavns Universitet (Universidade de Copenhagen), alcançando o posto de professor quatro anos depois (SVENSKT BIOGRAFISKT HANDELEXIKON, 1906: 526).

¹¹⁸ Este movimento seguiu os passos da epigrafia. Para mais informações, ver: BRUNN & EDMONDSON, 2015: 3-20; BUONOCORE, 2015: 21-41; ORLANDI, CALDELLI & GREGORI, 2015: 42-65; BRUNN, 2015: 66-77; ELLIOTT, 2015: 78-85.

Das inscrições, Stephens publicou dois trabalhos: o maior intitulado *Os monumentos rúnicos em antigo nórdico da Escandinávia e Inglaterra* em quatro volumes (*The Old-Northern runic monuments of Scandinavia and England*, 1866-1901) e *As runas: de onde vieram* (*The runes: whence came they*, 1894). Ambos são trabalhos minuciosos de catalogação, ainda que só o primeiro disponha de análise.

Neste ínterim, o inglês em questão defendia seus argumentos acadêmicos a partir de um alto grau de nacionalismo e uma espécie de pan-germanismo. Vale lembrar que, como meio de produzir nações durante a fase do “nacionalismo cultural” (HROCH, 1985: 1-29), a língua servia como elemento homogeneizador, para padronizar a sociedade, além de produzir identidades e fronteiras. Esses elementos foram legitimados principalmente por intermédio da Filologia (GEARY, 2005: 32-47; WOOD, 2014: 154-173).

A ideia pivotal era formar uma “língua nacional” escrita, mesmo que fosse inicialmente de uso restrito de uma elite intelectual, política e cultural (HOBBSAWM, 2011: 113-120), que adotava oficialmente uma língua entre várias outras possíveis. Tal situação encontrou crédito, por exemplo, na Alemanha, França e Itália. Em seguida, a língua escolhida passava a ser ensinada nas escolas e utilizada na produção da história nacional de determinado “povo”, em detrimento das línguas regionais e/ou dialetos. Ademais, tal língua permitia ainda que ideólogos nacionalistas produzissem um saber “científico” que projetava a língua ao passado e ao futuro, conectando indivíduos e sociedades antigas com a realidade do dezenovecentista (GEARY, 2005: 44-45).

Assim, no início de *The Old-Northern runic monuments...*, Stephens criticou a utilização de termos em latim para descrever elementos da antiga tradição inglesa, germânica e escandinava:

O leitor irá observar que, em minhas traduções, eu tenho frequentemente introduzido palavras inglesas obsoletas, obsolescentes ou provinciais, quando há concordância delas quanto à inscrição, para mostrar como nossos dialetos nórdicos são essencialmente os mesmos [...] nós devemos lembrar, porém, que muitas dessas palavras Rúnicas estão mortas na própria Escandinávia e na Inglaterra, e têm sido suplantadas principalmente por Latinismos, Saxonismos ou Germanismos, ou, em nosso caso, por novas palavras feitas mais ou menos de velhos materiais [...] Nós lavamos o suficiente de nossa língua materna com o Latim bastardo; vamos agora envolver e por em ferros com a “água da vida” de nosso doce, suave, rico, brilhante, claro-límpido,

principal, global e sempre mais querido INGLÊS (STEPHENS, 1867: vi-vii)¹¹⁹.

Nota-se, nas palavras de Stephens, um elemento de superioridade intelectual e, por que não, racial. Tal ideia fez escola, como é possível constatar em trabalhos até da década de 70 (ANDERSON, 1901: 23; THOMPSON, 1975: 19). De fato, é fácil identificar as conexões acadêmicas entre ingleses e germânicos na primeira metade do século XIX por fins políticos. Até 1837 os reis da Inglaterra também eram duques e, posteriormente, reis de Hannover. A maior parte dos eruditos ingleses via a si mesmos como descendentes dos anglo-saxões, que teriam migrado da atual Alemanha para as ilhas britânicas nos séculos V e VI. Nesta ideia, os germânicos seriam heroicos lutadores pela liberdade, pois escaparam das garras dos romanos e empurraram os celtas britânicos para fora da ínsula. O principal defensor desta hipótese foi E.A. Freeman, um famoso Professor Régio de História em Oxford (WOOD, 2014).

A superioridade dos saxões poderia ainda ser demonstrada pelo papel de domínio global que a Inglaterra exercia no período. Como demonstrei em um artigo sobre a reincorporação da palavra e do ideário *viking* na Inglaterra do século XIX, a identidade britânica precisou ser reformulada neste período para que fosse capaz de abarcar todo império, ou ao menos seus súditos mais caros, i.e., insulares. Para tanto, por exemplo, elementos escandinavos foram reclamados como parte integrante do que deu origem aos ingleses (BIRRO, 2013: 238-239).

A defesa de uma “raça”¹²⁰ nórdico-saxã, presente no período, reflete a tendência vitoriana e imperial de incorporar valores vinculados aos “reis dos mares” (escandinavos), mais adequados para o caráter expansionista da política britânica:

¹¹⁹ “The reader will observe that in my translations I have often introduced obsolete or obsolescent or provincial English words, where they agree with those in the inscription, to show how all our Northern dialects are essentially the same [...] We must remember however that as many of these Runic words are dead in Scandinavia itself as in England, and have there been chiefly supplanted by Latinisms or Saxonisms or Germanisms, or, as with us, by new words made more or less out of old materials [...] We have watered our mother-tong long enough with bastard Latin; let us now brace and steel it with the life-water of our own sweet and soft and rich and shining and clear-ringing and manly and world-ranging ever dearest ENGLISH!”

¹²⁰ Palavras como raça, povo, etnicidade e etnogênese são conceitos mutáveis (GEARY, 2005: 57). De todo modo, entre os séculos XVI e XIX ele significava, de forma fluida, algo como nação ou grupo étnico; somente no século XIX ocorreram tentativas de determinar elementos físicos e psicológicos coletivos que diferenciavam certos grupos humanos de outros (WOOD, 2014: 94-112). Com o desdobramento do nacionalismo cultural para o nacionalismo étnico na segunda metade do século XIX, houve uma transformação do conceito de “raça”, que se tornou central nas Ciências Sociais e, deste modo, passou a gozar de um estatuto “científico” (HOBSBAWN, 2011: 131-134).

intrepidez, colonos pioneiros, excelentes navegadores, democratas primitivos, amantes da poesia (PARKER, 2009: 257-275; WAWN, 2002: 4).

Mas o que compelia à ideia de superioridade? Ao analisar a ideologia nórdica na Europa, Horst Junginger e Andreas Åkerlund perceberam que

Muito antes do advento do fascismo, uma abundância de mitos e ilusões conectados com o Norte floresceu sobre toda Europa em vários ramos, da arte ao turismo, passando pelas vendas promocionais, não excedendo aos efeitos adversos. Mas é evidente que depressões econômicas e políticas, sem falar do período caótico subsequente aos conflitos militares, inevitavelmente geravam prejuízos derogatórios de todos os tipos e reforçando a tendência em direção a encapsulamentos agressivos ou até mesmo odiosos contra outros (ÅKERLUND & JUNGINGER, 2013: 3)¹²¹.

Concomitante aos estudos do passado germânico de países europeus e, talvez de maneira recíproca, incentivando e sendo incentivada a tanto por outras matrizes, a erudição europeia ajudou a influenciar o pensamento intelectual global com o darwinismo social. A partir dele, os países com “origens arianas” – neste caso, saxãs –, graças à trajetória histórica bem sucedida, provariam sua superioridade biológica e científica, assim como de suas instituições.

Essa breve análise, fundamental para compreender os trâmites intelectuais da geração de estudiosos do mundo germânico e escandinavo do final do século XIX e início do século XX na esfera anglófona, exige por si só um trabalho meticuloso, mas que somente tangencia a questão das runas. Assim, considere mais pertinente elencar as questões técnicas propostas por Stephens sobre os glifos escandinavos, mas que exigiu uma curta explicação contextual para serem bem compreendidas.

Impelido pelo mote do ódio ao “latim bastardo” e da depuração da Língua Inglesa, o erudito inglês em questão criou, em sua análise sobre as runas, palavras como *rune-rister*, *rune-ristings*, *carver* e *stone-smiths* (*runa de cunha*, *cunhagem de runas*, *gravador* e *forjador de rochas*, respectivamente; 1867: 199, xl e 194), em oposição a termos como *runographus* e *runographia*, utilizados pelos runólogos especulativos dos séculos XVII e XVIII, sendo estes notadamente derivados do “latim bastardo”.

¹²¹ “Well before the advent of fascism, plenty of myths and illusions connected with the North flourished all over Europe in various branches of the arts as well as in tourism and sales promotion without exceedingly adverse effects. But it is quite evident that economic and political depressions, not to speak of the chaotic aftermath subsequent to military conflicts, inevitably generate derogatory prejudices of all sorts and reinforce the tendency towards aggressive encapsulations or even hatred against others”.

Para além dos problemas que tal via de pensamento fomentou e fomenta, é preciso considerar a relevância das ideias de Stephens. Ao ignorar o nacionalismo exagerado e o racismo subreptício ou não do autor, ele foi um dos primeiros a considerar o papel do artista das runas de maneira ostensiva. Se antes a preocupação maior concentrava-se na possível origem das runas e na especulação da ancestralidade “gótica”, Stephens foi perpicaz ao ponderar minimamente o trabalho do autor dos monumentos em si, a ferramenta usada (cunha de metal) e seu caráter diferenciado entre os trabalhadores especializados da época, ao compará-lo com um ferreiro, personagem muito valorizado no período medieval.

Dando continuidade ao levantamento proposto, em 1880 a *Real Academia de Letras, História e Antiguidade* (*Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien*) sueca decidiu que seria publicada uma nova edição para substituir o trabalho de Hadorph, mas dessa vez com todas as inscrições. Após trabalho de campo e de arquivo, o primeiro volume da coleção *Inscrições Rúnicas da Suécia* (*Sveriges runinskrifter*) foi publicado em 1900 (SÖDERBERG & BRATE, 1900: 10). A tarefa foi concluída em 1958, quando uma edição com as prolíficas inscrições de Uppland foi lançada.

No âmbito dinamarquês e norueguês, um pouco tardio em relação aos trabalhos suecos, cito o *Danmarks runeindskrifter* (1941-1942) e o *Norges innskrifter med de yngre runer* (1941-). Como constatou Birgit Sawyer, as comparações entre materiais encontrados em diferentes países foram bastante reduzidas; em alguns casos, ela é muito difícil ou impossível, com ênfase não só nas perspectivas regionais, mas nos interesses dos autores. Com exceção, no início do século XX, dos trabalhos de Lucien Musset e Klaus Düwel, quase não há tentativas de sistematização do material (SAWYER, 2000: 15).

De maneira geral, a segunda metade do século XIX e boa parte do século XX foi um período singular para o reavivamento das discussões sobre a origem das runas. A partir de leituras mais científicas, vários eruditos emitiram suas opiniões a respeito, com base em argumentos linguísticos, fonéticos e gráficos. Eis, assim, um resumo dessas discussões.

Para Ludvig Wimmer, a semelhança gráfica e dos sons dos glifos $\uparrow$ e $\mathfrak{B}$ (t e b) entre os alfabetos latino e rúnico seria uma prova da origem comum. Ademais, a derivação das runas f, r, b e m só são possíveis a partir dos caracteres latinos como

fonte. Ele atestou a origem total e direta da escrita rúnica ao alfabeto Imperial romano, ou seja, o alfabeto com letras maiúsculas, e o período de maior influência entre 0-200 d.E.c., quando grupos germânicos do Sul da Escandinávia entraram em contato com os romanos do *limes* (1884: 10-270).

Sophus Bugge defendeu uma origem também grega das runas, considerando tanto a questão gráfica de alguns glifos (“o” e o gr. Ω) e alguns sons (o fricativo g [X] e o gr. X[chi]). Nestes termos, os godos teriam sido vitais no aprendizado e posterior difusão das runas entre os povos germânicos (1865: 317-318; 1905-1913: 91-99).

Pouco depois, um pesquisador chamou atenção não só nos círculos acadêmicos, mas também em entre os antiquaristas. Em 1879 foi publicada a obra *Gregos e godos: um estudo sobre as runas* (*Greeks and Goths: a study on the runes*) de Isaac Taylor (1829-1901), um filólogo, toponimista e clérigo inglês. Educado em Cambridge, desde jovem Taylor demonstrou interesse e aptidão pela Linguística, em particular, pelas origens do alfabeto. Seu método, que envolvia a epigrafia, a paleografia e a filologia, seguia em grande medida as ciências indutivas, como o próprio estudioso afirmou (1883: 363).

“E, destes princípios”, disse Taylor, “o mais importante é a doutrina da evolução”. Em seguida, ele informou que “desses princípios, o mais importante é a doutrina da Evolução. A revolução científica, da qual Darwin foi um grande apóstolo, é rapidamente estendida para todos os departamentos do conhecimento humano” (1883: 363)¹²². Assim, num longo mecanismo de causa e efeito, seria possível estudar as línguas de maneira comparativa conforme a lei da continuidade que foi empregada em animais e plantas, ou seja, das pequenas diferenciações que ocorriam lentamente (1883: 363-364).

A partir dessas premissas, a obra *Os Gregos e os Godos* apresentou o problema da origem das runas e tenta solucioná-lo de maneira elegante e eficiente. Em certa medida, o trabalho de Taylor pode ser considerado paradigmático pela forma direta, lúcida e sintética na qual foi apresentado o estado da ciência; o autor estava em contato com os principais estudiosos do tema em época (Grimm, Wimmer, Vigfusson etc.) e

¹²² “Of these principles the most important is the doctrine of Evolution. The scientific revolution, of which Darwin has been the great apostle, is rapidly extending itself to all departments of human knowledge (1883: 363)”.

dos problemas de cada hipótese. Não é por acaso que ele manteve uma relativa autoridade até a Segunda Grande Guerra¹²³.

Ele desacreditou inicialmente no desenvolvimento autóctone do alfabeto rúnico e chamou atenção para a semelhança dele com alfabetos mediterrânicos (1879: 2). Ao considerar os artefatos disponíveis quando compôs a obra, ele assumiu que a escrita rúnica já estava relativamente estabelecida entre os séculos III e IV desta era, o que sugere, por sua vez, que os primeiros desenvolvimentos dos glifos rúnicos deveria ter ocorrido um ou dois séculos antes da Era cristã (1879: 6-15).

Ato contínuo, Taylor desacreditou totalmente na hipótese asiática da origem das runas, onde “algum Cadmus escandinavo – ‘o celebrado Woden’, como um escritor ingenuamente sugeriu – ou trouxe as runas da Ásia, ou ainda construiu um novo alfabeto a partir de princípios ecléticos, emprestando algumas letras dos Gregos, algumas dos Romanos, outras ainda dos Hebreus, e inventando as restantes conforme seu agrado” (1879: 15)¹²⁴.

Ele, assim, comentou cada uma das hipóteses das origens das runas, a saber, a fenícia, a latina e a grega. Da primeira, ele atestou que era até então a mais aceita. Do ponto de vista da cronologia, ela seria aceitável; no entanto, parecia pouco provável que, após contatos comerciais, os escandinavos forjassem glifos de maneira autóctone em tão pouco tempo, algo que os gregos e fenícios levaram muito tempo para propor a partir dos hieróglifos gregos. Seja como for, ele aponta que a hipótese fenícia nunca foi abertamente defendida, apenas exposta como uma possibilidade (TAYLOR, 1879: 16-19).

Da segunda hipótese, a latina, Taylor encontrou vários apoiadores renomados, como Kirchhoff, Wimmer, Earle, Rhys, Vigfusson e Sweet, além da corrente germânica em geral. Eles defendiam que a semelhança gráfica de letras como B, C, F, H, I e R seria um sinal da origem romana do alfabeto rúnico, mediado pelos gauleses a partir da fronteira Leste que separava o Império Romano dos germânicos. Mas restaria o problema da semelhança de outros glifos com caracteres fenícios e gregos, solucionadas

¹²³ Conforme o editor da edição de 1897 da famosa obra *O declínio e a queda do Império Romano* de Edward Gibbon, ainda que os trabalhos de Stephens e Wimmer continuassem a ser citados, o trabalho e as ideias de Taylor tiveram uma boa recepção nos círculos acadêmicos (GIBBON, 1897: 218).

¹²⁴ “some Scandinavian Cadmus - ‘the celebrated Woden,’ as one writer ingenuously suggests - either brought the runes from Asia, or constructed a new alphabet on eclectic principles, borrowing some letters from the Greeks, some from the Romans, others from the Hebrews, and inventing the remainder as it pleased him”.

por Wimmer numa engenhosa hipótese baseada apenas no intelecto: os gauleses teriam desenvolvido um alfabeto intermediário, que coadunaria os caracteres romanos, obtidos pelo contato transalpino, mas também de fenícios do atual Sul da França e gregos da Massília (WIMMER, 1874; TAYLOR, 1879: 19-21).

No entanto, o inglês apontou algumas limitações que fragilizavam duramente a hipótese latina. A primeira delas, como exposto no parágrafo anterior, é a total inexistência do aclamado alfabeto gaulês. Em segundo lugar, o período de contato entre gauleses, romanos e germânicos e o posterior alfabeto rúnico coerente dos séculos III e IV não faria qualquer sentido. Outro problema foi que a escrita rúnica teria sido desenvolvida principalmente em regiões muito afastadas da fronteira romana, como Götland e a Noruega. Por fim, as evidências mais antigas da escrita rúnica seguiam à moda grega, i.e., foram gravadas da direita para a esquerda (ou *bustrofédon*)¹²⁵. Se o alfabeto rúnico fosse um desenvolvimento do romano, ele deveria seguir o sentido exatamente contrário (1879: 20-24).

Nesta tentativa de desacreditar a hipótese latina, o inglês ofertou um depoimento interessante sobre o princípio-guia para o estudo do desenvolvimento dos alfabetos. Ele reforçou mais uma vez a ideia que “as leis que governam as origens das letras lembram em muitos aspectos aquelas que regulam a origem das espécies e a origem das palavras. Na Paleografia, tal como na Zoologia, na Botânica ou na Filologia, nenhuma mudança arbitrária ou violenta pode ser esperada” (TAYLOR, 1879: 26-27)¹²⁶. De fato, para ele, há dois princípios gerais desses campos: o menor esforço e a razão suficiente (da mudança). Wimmer teria negligenciado os dois princípios ao tentar explicar o que motivou o abandono de certos caracteres latinos e inventaram outros para preencher lacunas (TAYLOR, 1879: 27-30).

Restou, assim, a hipótese grega, defendida por Taylor a partir da seguinte premissa:

As runas devem ter sido derivadas das letras gregas, uma vez que os Gregos foram o único outro povo na posse de um alfabeto que poderia ter entrado em contato de outra maneira, comercial ou colonial, com qualquer

¹²⁵ O *Bustrofédon* (βουστροφηδόν, também redigido como *bustrophedon*, ou ainda *boustrophedon*) são formas arcaicas de escrita, na qual a redação é da direita para a esquerda. Ela era mais comum na Grécia Antiga (THREATTE, 1980: 54-55).

¹²⁶ “The laws which govern the origin of letters resemble in many respects those which regulate the origin of species and the origin of words. In Palaeography, as in Zoology, Botany, or Philology, no arbitrary or violent changes are to be expected”.

uma das tribos Teutônicas num período tão antigo quanto as circunstâncias do caso requeriam. Se o alfabeto Grego não porporciona uma solução para o problema, ele deve, aparentemente, ser tomado como finalmente insolúvel (1879: 35)¹²⁷.

O contato para a transmissão teria ocorrido nas colônias gregas do Mar Negro, praticantes de uma variação do alfabeto helênico no século VI a.C. Eles teriam levado esse conhecimento, por intermédio de rotas comerciais, até o extremo Norte; tal premissa eliminaria, portanto, a questão cronológica necessária para o pleno desenvolvimento do alfabeto rúnico, e explicaria o motivo dos escandinavos do Sul terem sido os últimos a apresentarem artefatos com registros rúnicos. Ele também resolveria a até então curiosa questão dos monumentos rúnicos mais antigos gravados à moda grega (1879: 35-37).

Neste ínterim, é interessante notar que a teoria da origem grega das runas tenha ganhado campo até os anos 50, conquanto pelo viés do linguista americano George Hempl (1859-1921) e de von Friesen (MEES, 2000: 34-35). Ao observar a contribuição do primeiro no artigo *The origins of the Runes* (*As origens das runas*, 1899), Hempl criticou duramente a hipótese latina defendida por Wimmer, e elogiou o palpite de Taylor da hipótese grega, considerando que ele chegou “muito mais próximo da verdade do que Wimmer” (1899: 370)¹²⁸; no entanto, ele teria falhado em vários pontos da filologia germânica, na combinação descuidada de teorias. A fixação pelas questões arcaicas como o *bustrofédon* o fez paradoxalmente se aproximar da leitura de Wimmer, enquanto ele tentava afastar-se dele (HEMPL, 1899: 370-374).

Por outro lado, Otto von Friesen, inspirado e colaborando com Bugge, foi além e defendeu a hipótese da influência maior do grego. Para ele, os mercenários godos no Mar Negro teriam entrado em contato tanto com o latim quanto com o grego, e desenvolvido sua escrita própria, a partir do grego cursivo e complementado por poucos caracteres cursivos romanos (f, r, h e talvez o u)(1904; 1933: 1-5). Ele, ao defender a

¹²⁷ “the runes must have been derived from the Greek letters, since the Greeks were the only other people in possession of an alphabet who could have anywise come into contact, commercial or colonial, with any of the Teutonic tribes at a period as early as the circumstances of the case require. If the Greek alphabet will not afford a solution of the problem, it must, apparently, be given up as finally insoluble”.

¹²⁸ “We shall see that Taylor came much nearer the truth than Wimmer did”.

hipótese grega, alicerçou-se em Bugge e, principalmente, em Salin. Assim, a linguística aproximou-se da arqueologia, flexibilizando a teoria da origem das runas para uma origem grega cursiva com suplemento de caracteres latinos, em vez da teoria de uma origem apenas das runas proposta por Wimmer. Os artefatos arqueológicos da pesquisa de Salin, por sua vez, alimentaram a teoria grega com algum contributo latino (von FRIESEN, 1911-1919: 306-310).

Com o enfraquecimento da teoria latina evidenciada pelas lacunas encontradas principalmente na pesquisa de Wimmer, a teoria grega alcançou seu ápice. Os esforços de Hempl e von Friesen, no entanto, parecem ter apenas alimentado um pano de fundo para a conexão dessa querela com os estudos sobre a Ilha de Man. Como será apresentado, as teorias e datações de Taylor caíram como uma luva para a construção do conhecimento insular de finais do século XIX¹²⁹.

No entanto, hipótese grega com base na origem goda foi abandonada quando indícios arqueológicos com caracteres rúnicos anteriores ao ano 200 d.C. foram encontrados na Escandinávia (KNIRK, 2002: 638). O dinamarquês Aage Kabell (1967), então, aproveitou a lacuna deixada por seus antecessores e propôs uma origem ainda grega ainda mais antiga, do período arcaico. Erik Moltke (1951; 1976; 1985: 38) e Grønvik (2001: 10), em uma leitura menos radical, acreditam que as runas são uma criação mais ou menos independente, uma vez que sete signos foram inventados e não encontram paralelos nas línguas mediterrânicas. Porém, grupos germânicos da Dinamarca ou do Sul da Suécia que mantiveram contato com as letras maiúsculas romanas teriam sido influenciados de alguma forma pelos vizinhos do Sul, mas sem admitir um contato próximo entre as duas culturas. Sobre a perspectiva dos glifos, Moltke apresentou poucas diferenças em relação à proposta de seu compatriota Wimmer (1874; 1887).

Carl J.S. Marstrander publicou um artigo sugerindo a origem etrusca/Norte da Itália das runas. Para ele, a semelhança entre os caracteres rúnicos u, a, k, h, R, s, t, l fariam do alfabeto etrusco o “pai das runas”. Como a cultura escrita etrusca foi substituída pela escrita latina no início da era cristã, ele sugeriu que os marcomanos, cujo reino encontrava-se nas cercanias dos etruscos em c.100 a.C., deveriam ter

¹²⁹ Cf. subcapítulo 2.7.

inventado e transmitido as runas, num reavivamento da leitura de Rábano Mauro (1928: 85-188).

Ele foi parcialmente apoiado por outros eruditos, como o finlandês Magnus Hammarström, que comparou e encontrou grandes paralelos entre formas rúnicas e outros alfabetos do norte da atual Itália (1929: 1-67). O alemão Helmut Arntz (1938: 25-34; 1944), por sua vez, deu continuidade à “hipótese etrusca” sem acrescentar grandes inovações.

Conquanto Fritz Askeberg tenha refutado a origem etrusca ao demonstrar que os diferentes alfabetos etruscos não existiram simultaneamente e, deste modo, não poderiam ter influenciado a escrita rúnica de maneira equilibrada (1944); Wolfgang Krause (1966), Helmut Rix (1992: 411-441), Tomas Markey (1998: 153-200; 1999: 131-200) e Bernard Mees (2000: 33-82) retomaram tal perspectiva nas últimas décadas.

Com tantos posicionamentos divergentes e problemas teórico-metodológicos intransponíveis, Klaus Düwel destacou-se por não se aproximar das propostas anteriores ou defender uma tese própria para uma questão insolúvel (1968 [1983]). Nestes termos, Elmer H. Antonsen apontou que

Hoje ainda não somos capazes (e talvez nunca sejamos) de identificar um alfabeto Mediterrânico específico local como a mãe do alfabeto rúnico. Só podemos dizer que o *Fupark*, bem como o alfabeto latino, são ramos da grande tradição da escrita grega arcaica (1982: 12)¹³⁰.

Um passo fundamental para selar as disputas sobre qual versão do alfabeto era mais antiga e as relações entre as diferentes formas de gravar as runas (antigo *fupark*, jovem *fupark*, *futhark* anglo-saxão, entre outras variantes) foi a contribuição de Ludvig Wimmer (1839-1920), que demonstrou que todas essas formas remetem a um alfabeto rúnico comum de vinte e quatro letras, diferente do que Wilhelm Grimm acreditava (KNIRK, 2002: 634).

Apesar de novas propostas de trabalho a partir de meados do século XX, os debates sobre as origens das runas ainda movimentam o cenário acadêmico na virada do século. Assim, Henrik Williams contribuiu para a “hipótese latina” a partir de novos parâmetros. Para ele, a derivação das runas não deveria se basear no som, uma vez que a

¹³⁰ “Wir sind heute immer noch nicht imstande (und werden es wohl auch nie sein), ein spezifisches lokales Mittelmeeralphabet als Mutter des Runealphabets zu identifizieren. Wir können nur sagen, daß das Futhark, wie auch das lateinische Alphabet, ein Ableger der großen archaisch geichischen Schreibtradition ist”.

forma de pronúncia muda com o tempo, mas tão somente pelo formato dos glifos. Assim, ele dispôs que vinte e três “proto-runas” teriam derivado das letras maiúsculas romanas, seguidos por cinco glifos que teriam sido más interpretações de caracteres romanos ou desenvolvidos para atender a fonemas germânicos distintos (1996: 211-218).

Com as descobertas arqueológicas, a possível origem grega perdeu crédito e foi rapidamente substituída por tendências latinistas ou do desenvolvimento independente, como nos casos de Moltke e Grønvik. Todavia, uma versão modificada da leitura de Bugge e von Friesen foi apresentada por Richard Morris, que se baseou principalmente em comparações tipológicas e enfatizou a natureza arcaica da escrita rúnica (1988).

Apesar dos novos desdobramentos da runologia, é possível identificar pesquisadores que se debruçam sobre as estelas rúnicas a partir das premissas da “runologia especulativa”, como no caso do erudito norueguês Kjell Aartun. Ele propôs, assim como muitos dos runólogos antiquários, a origem asiática das runas. Neste ínterim, como pesquisador das línguas semíticas, ele defendeu que as runas norueguesas provinham das áreas de ocupação semítica da Ásia Menor troiana e Palestina de c. 2000 a.C. Ele também utilizou o prólogo da *Snorra Edda* como evidência da migração para Escandinávia a partir de Tróia/Ásia Menor (1994: 11-47).

Mesmo sem encontrar grande apoio no meio acadêmico, as teorias de Aartun se tornaram tão populares que o governo norueguês fez dele um catedrático do Estado. É interessante como o envolvimento de governos atuais, assim como no passado, defendem e apoiam os proponentes dessa teoria antiga e com argumentos tão frágeis (WILLS, 2003: 529)¹³¹. Nota-se aqui uma retomada da filiação dos sistemas de escrita, presentes até meados do século XIX, aplicada ao caso das runas.

¹³¹ As ideias sobre as origens das runas apresentam, em alguns casos, bases ideológicas ou nacionalistas, como as afirmações dos acadêmicos do período nazista na Alemanha: para eles, os glifos seriam derivados de símbolos rúnicos pré-conceituais da Era do Bronze e que teriam dado origem aos alfabetos grego e latino (HUNGER, 1984: 96). Sobre a ênfase nacionalista, há uma tendência nos livros didáticos noruegueses, por exemplo, de estudar as narrativas das relações entre escandinavos, *saami* e *inuits* partir do ponto de vista do colonizador (AAMOTSBARKEN, 2009: 61-77). Ao que tudo indica, a ameaça real ou hipotética ao *welfare state* proporcionada por elementos étnicos considerados externos ou não nativos tem promovido certas ideias nacionalistas que reforçam, entre outras questões, teorias como a origem asiática dos nórdicos, em oposição aos novos integrantes das sociedades escandinavas (ERVASTI; FRIDBERG & HJERM, 2008: 188-206). Além disso, como apresentado outrora, os estudiosos do período moderno tentaram ligar as runas ao hebraico, seja como escrita anterior ou imediatamente posterior, e teria inspirado o alfabeto grego, etrusco e latino. Com a queda dessas hipóteses no século XIX, os pesquisadores escandinavos consideraram que, de fato, as escritas mediterrânicas influenciaram a região setentrional (BAUR, 2011: 8-12). Nesse movimento, é possível notar alguns aspectos: o status paradoxal

Mística e religiosidade, formação e legitimação dos Estados nacionais, teorias e hipóteses especulativas, superioridade de raça: ideias que lançavam as runas para tempos imemoriais, criada junto ao latim, grego, hebreu ou até mesmo ao idioma de Adão. Como é possível notar, a discussão sobre este tema é amplo, de longa duração e ainda enfrenta uma série de debates diagonais.

Ressalto principalmente os destaques conferidos ao glifos e ao texto, em detrimento dos elementos figurativos que compunham as *runestones*. Em maior ou menor grau, boa parte dos registros aqui apontados não dispunha de ilustrações ou fotografias, ou dispunha de poucas, e tratavam o entorno do texto de maneira pouco cuidadosa.

Cito, por exemplo, a iniciativa contemporânea chamada *Samnordisk runtextdatabas* (*Database dos textos rúnicos escandinavos*) da Universidade de Uppsala (Suécia), iniciada em 1993 e concluída em 1997. O propósito dessa base de textos é disponibilizar digitalmente o registro das *runestones* escandinavas, a transcrição para o alfabeto latino e uma possível tradução dos textos para o inglês. É ainda possível encontrar as coordenadas geográficas de cada *runestone* e links para as imagens. O esforço é louvável e muito útil para permitir que pesquisadores de diferentes partes do mundo possam estudar as *runestones* à distância.

Mas, como o próprio nome afirma, a iniciativa visa tão somente os textos, não as imagens. A base de dados “oficial” depende da ativação de um recurso extra para a disponibilização das imagens e não oferece um catálogo dos monumentos que existem apenas em ilustrações produzidas pela erudição sobre o assunto. A tarefa de obter esta ou aquela estela rúnica mais recôndita, deste modo, se torna um verdadeiro calvário, pois é preciso recorrer a imagens de baixa qualidade ou depender de descrições puramente textuais. Alguns monumentos, como fiz questão de apontar, estão permanentemente perdidos e só existem enquanto referências textuais ou desenhos de duvidável confiança.

de estar vinculada de alguma forma com a tradição clássica, a construção do nacionalismo no século XIX e, principalmente, a utilização da filologia para constituir de um discurso europeu hegemônico com amparo de bases científicas (MESSLING, 2012: 151-180; GEARY, 2005: 37-47; HOBSBAWN, 2011: 113-120; ERSKINE, 2009: 555-563; WOOD, 2014: 154-173).

Knirk foi extremo e estrito, nesses termos, ao afirmar que “a Runologia é o estudo linguístico ou texto-filológico das runas e das inscrições rúnicas” (KNIRK, 2002: 645-646)¹³². Ele assumiu a necessidade do especialista trabalhar num caminho interdisciplinar¹³³, o que exige um conhecimento sobre outras disciplinas, como a Arqueologia, a História da Arte e conhecimentos culturais de maneira ampla (KNIRK, 2002: 646). Mas, como expressei, ele foi taxativo ao colocar o texto como o núcleo duro dos estudos sobre as runas.

A ênfase no elemento textual, natural nos séculos passados como pelo valor que a cultura letrada dispunha, pode também ser justificada pelas tentativas de enfatizar a antiguidade de grande valor cultural dos países escandinavos. Tal legado ancestral deveria fazer frente aos seus vizinhos meridionais, para colocar a cultura nórdica pelo menos em grau de igualdade com a herança greco-romana e semítica. Alguns pensadores, como brevemente demonstrei, tentaram até mesmo alçar a Escandinávia como o “berço cultural” de toda humanidade, fazendo dos dinamarqueses, islandeses, noruegueses e suecos os maiores responsáveis pela escrita, entendida como a principal conquista intelectual de toda história humana.

A força desse projeto ainda lança suas sombras na contemporaneidade. Enquanto os pensadores dos séculos XVI ao XIX discutiam a antiguidade e a origem das runas – sem mencionar as retrógradadas leituras ainda vigentes atualmente –, poucos avanços foram produzidos para propiciar uma metodologia de trabalho eficiente à runologia.

Todavia, consoante aos desdobramentos filológicos, as influências de outras áreas se fizeram sentir na Runologia. Até mesmo eruditos da primeira metade do século XX já estavam inclinados a ofertar alguma importância aos próprios monumentos: Elias

¹³² “*Runology is the linguistic or text-philological study of runes and runic inscriptions*”.

¹³³ É notável na runologia a utilização do termo *interdisciplinar* sem que seja apresentada uma definição. Assim, para fins desta tese, utilizei as ponderações de Nogueira (2001), tanto para o referido termo quanto para *multidisciplinar* e *transdisciplinar*. A *multidisciplinaridade* integra diferentes conteúdos de um mesmo campo. Contudo, não há preocupação com temas comuns, bibliografia técnicas e procedimentos avaliativos; não há, assim, nenhuma relação entre os campos, pois todos estariam no mesmo nível sem a prática cooperativa, num esquema de justaposição (NOGUEIRA, 2001: 140). A *interdisciplinaridade* defende uma integração teórica e prática visando à totalidade do campo. Diferente do caso anterior, nesta perspectiva há cooperação, troca de informações, diálogo e planejamento. As diferenças e compartimentações entre os campos são deixadas de lado para a unificação do conhecimento. Apesar disso, há uma disciplina num nível hierárquico que coordena as ações e intervenções (NOGUEIRA, 2001: 143). Por fim, a *transdisciplinaridade* pretende não apenas integrar os campos, mas romper as fronteiras entre as áreas de conhecimento, promovendo uma interação em grau tão elevado que seria impossível distinguir onde começa um campo e onde termina outro (NOGUEIRA, 2001: 145).

Wessén (1889-1981), que focava a Filologia e a Linguística, descreveu a localização das *runestones* ao editar a série *Sveriges runinskrifter* entre 1932 e 1962, além dos ornamentos e elementos figurativos. Erik Moltke (1901-1984) teve o mesmo cuidado com as runas dinamarquesas no *Danmarks runeindskrifter* e nos levantamentos gerais de inscrições rúnicas da Dinamarca (cf. MOLTKE, 1976).

Mas a segunda metade do século passado e o início do século XXI tem assistido uma grande onda de novas perspectivas de análise. A lista é imensa, tanto de pesquisadores “puristas” (baseados numa área do saber principalmente) quanto de “interdisciplinares”, por assim dizer. Anders Andrén, ao dispor um brevíssimo sumário dessas perspectivas, apenas com nome e área, apontou mais de cinquenta pesquisadores, entre 1950 e 2000, envolvendo filólogos, historiadores, arqueólogos e historiadores da arte (ANDRÉN, 2000: 7-9).

Como um resumo de cada uma das pesquisas elencadas extrapolaria os propósitos desta tese, me permitirei discorrer sobre alguns casos somente, no intuito de dispor os principais contribuintes de cada abordagem, ainda que tome o cuidado de apontar quais são os outros seguidores deste ou daquele viés. Neste intuito, a sistematização de Andrén é bastante prática.

Ademais, meu objetivo será complementar a leitura deste autor, considerando que o levantamento foi realizado há algum tempo. Entre 1990 e 2016, novos trabalhos tem se destacado por propiciar leituras muito pertinentes sobre os artistas das runas e o contexto de produção das mesmas.

2.3. Pesquisa de campo x Pesquisa interna: vantagens e problemas

Erik Moltke cunhou em 1980, por ocasião do *Primeiro Simpósio Internacional sobre Runas e Inscrições Rúnicas (First International Symposium on Runes and Runic Inscriptions)*, os termos *skrivebordsrunolog* e *feltrunolog*, como adjetivos das diferentes formas de estudo das runas. Eles podem ser traduzidos, respectivamente, como “runólogo de mesa” e “runólogo de campo”, ou seja, em que espaço e condições o especialista das runas optou como sua principal forma de abordar os artefatos.

Para Raymond Ian Page, os runólogos de campo tendem a ver as inscrições em seu contexto epigráfico, considerando as condições materiais, o espaço, como o artista quis dispor a inscrição ou pontuá-la, a natureza das ferramentas, se o artista era de fato

letrado ou não, ou ainda marginalmente letrado, com erros de grafia. Por outro lado, os runólogos de mesa estão envolvidos em problemas linguísticos e literários. De maneira crítica, ele era um ferrenho defensor da primeira perspectiva (1995: 8-9).

Runólogos da cepa de Erik Moltke e Sven Jansson, entre as décadas de 70 e 80, enfatizaram que as inscrições rúnicas são artefatos de campo e devem ser estudados de maneira contextual, a partir do método arqueológico e levando em conta a opinião de arqueólogos. Eles ainda criticaram aqueles que trabalhavam com fotos e ilustrações em vez da própria evidência.

Outros runólogos, a saber, como Klaus Düwel e Elmer Antonsen, filólogos especializados em línguas germânicas, tendiam aos estudos de escritório; apesar da divergência entre ambos, eles defendem que determinadas conclusões só podem ser alcançadas em trabalhos separados da atividade de campo, que pode condicionar demais e enviesar a observação do especialista das runas (ANTONSEN, 2000: 1-6).

A querela parece derivar, em última análise, da relevância cada vez maior da Arqueologia para o estudo das runas, que demoveu a Linguística de seu papel principal. Ao observar, por exemplo, o verbete *runas* do *Guia para a História das Línguas Germânicas do Norte* (2002), a definição da runologia é a que segue:

A runologia é o estudo linguístico ou textual-filológico das runas e das inscrições rúnicas. A primeira tarefa do **runólogo de campo** [*sic] é examinar inscrições por autópsia e chegar à leitura mais certa possível [...] pois apenas assim o texto pode ser determinado (KNIRK, 2002: 645-646. O grifo é meu)¹³⁴.

Ao prosseguir, James Knirk apontou a necessidade do *insight* linguístico e a imaginação necessária para formular questões e para a autocrítica. Para ele, a perspectiva interdisciplinar é necessária, mas ao que parece, de maneira auxiliar (2002: 646). A mesma conclusão foi alcançada por outro runólogo de mesa, Elmer Antonsen, que não descartou os campos auxiliares, mas não abriu mão do papel fundamental da Linguística na condução dos estudos rúnicos, pois apenas ela poderia sanear os problemas interpretativos que os eruditos calcados em outras ciências não poderiam alcançar (2002: 1-15).

¹³⁴ “Runology is the linguistic or text-philological study of runes and runic inscriptions. The primary task of the field runologist is to examine inscriptions by autopsy and arrive at the most certain readings possible [...] for only then can the text be determined”.

Page assumiu anos atrás que, de fato, por ocasião do *Primeiro Simpósio*, a nata da runologia estava presente e submeteu os jovens acadêmicos sob controle estrito: eles podiam comentar as apresentações, mas não havia espaço para a apresentação de trabalhos. Apenas no Segundo Simpósio, em Sigtuna, cinco anos depois, alguns dos novatos foram alçados ao status principal (2006: 457).

A partir dessas contribuições, além do avanço das intervenções da Arqueologia e de perspectivas teórico-metodológicas inovadoras e capazes de lançar novas luzes sobre as runas, até mesmo runólogos de mesa vinculados na Linguística como Düwel perceberam as limitações explicativas desta última ciência-guia da runologia. Portanto, havia um *establishment* num primeiro momento que reforçava a situação ao paradigma tradicional. Este aos poucos foi transformado a partir de novas intervenções, das contradições, problemas e dinâmicas internas do saber runológico.

Deste modo, Düwel, ao comentar sobre a força deste campo para o estudo das runas, afirmou que

a terminologia inambígua linguística certamente ajuda a compressão [...] todavia, é preciso ter em mente que as antigas inscrições rúnicas baseiam-se numa cultura arcaica e oral, cujos hábitos de escrita são apenas parcialmente conhecidos. Os processos linguísticos de mudança são apenas parcialmente aparentes, e a partir de amplas áreas geográficas nas quais deveriam ter diferenças regionais (DÜWEL, 2002: 136)¹³⁵.

Por outro lado, autores como Barnes James Knirk e Raymond Ian Page agiram na contracorrente. O primeiro, ao organizar o *Terceiro Simpósio sobre Runas e Inscrições Rúnicas* em 1990 em Grindaheim, Noruega, deixou de lado a divisão entre runólogos de mesa e de campo para promover simpósios temáticos. Todavia, o status amador da disputa entre os campos foi ressaltado por Page na conferência de encerramento do quinto simpósio sobre runas e inscrições rúnicas em Jellinge, 2000. Na ocasião, ele lembrou um comentário de Michael Barnes sobre o assunto:

Até os mais reverenciados nomes da disciplina [i.e., da runologia] parecem ter sido autodidatas - acadêmicos educados em campos relacionados que estavam dispostos ou interessados para ter uma meta [...] isso tem tido resultados desafortunados [...]: qualquer um que toma um gosto pelas runas e pela escrita rúnica lança-se ao negócio e proclama a si próprio como

¹³⁵ “unambiguous linguistic terminology certainly aids understanding[...] However, one must bear in mind that the older runic inscriptions stem from an archaic, oral culture whose writing habits are only partially known. Linguistic processes of change are only sketchily apparent, and this across wide geographical areas in which there will have been regional differences”.

competente para pronunciar sobre o assunto ao próximo homem (BARNES, 2006: 458)¹³⁶.

Nestes termos, a superação do autodidatismo e do empoderamento causado pela fragilidade da runologia poderia ser a criação de departamentos de runologia independentes para a formação de runólogos livres destes problemas (BARNES, 2006: 458). Este cenário, no entanto, ainda não ocorreu¹³⁷.

Tal disputa rememora as concepções e reflexões sobre o conceito de *campo* e do *homo academicus* de Pierre Bourdieu. O *campo*, assim, seria entendido como um espaço marcado por relações de força, interesses e estratégias regidos por regras próprias, princípios e hierarquias; seria delimitado pelos conflitos e tensões produzidos pelas redes de relações e oposições dos atores sociais que fazem parte do próprio (BOURDIEU, 2003: 9; SILVA, 2003: 120; CHARTIER, 2002: 140).

O *campo* ainda é caracterizado por espaços sociais normatizados, criados e transformados pelas ações dos atores, que agem de maneira dinâmica na produção de desvios, novos espaços, normas, regras, princípios e hierarquias. Por fim, o *campo* só faz sentido a partir da observação relacional de seu jogo interno de oposições e distinções (BOURDIEU, 2003: 179).

O *campo* é, simultaneamente, um “campo de forças” que constrange seus agentes circunscritos e um “campo de lutas”, no qual os agentes atuam para manter ou modificar sua estrutura (BOURDIEU, 1996: 50). As mudanças no status da runologia, desta feita, podem ser entendidas neste viés: os linguistas tentam a todo custo manter o papel preponderante, conquanto outros especialistas estejam alterando, pouco a pouco, a estrutura e os poderes internos do campo runológico.

Do *homo academicus*, é preciso lembrar o esforço de “vigilância epistemológica” exercido pelo *establishment* intelectual, no qual há uma luta determinadora dos critérios de pertencimento e hierarquia que legitimam as conclusões e atos dos membros do campo (BOURDIEU, 2011: 32). O domínio exercido pelos estabelecidos frente aos novatos, i.e., menos institucionalizados, é uma tentativa de

¹³⁶ “Even the most revered names of the discipline seem to have been autodidacts - scholars educated in related fields who were willing or keen to have a go [...] This has had unfortunate results [...] anyone who takes a fancy to runes and runic writing sets up in business and proclaims himself as competent to pronounce on the subject as the next man”.

¹³⁷ Apesar do desenvolvimento de departamentos de runologia em instituições de pesquisa europeias não terem desenvolvido, é importante frisar algumas iniciativas institucionalizadas, como a linha de pesquisa em “estudos runológicos” do mestrado em estudos islandeses da Universidade da Islândia, por exemplo.

monopólio do discurso legítimo sobre o mundo social (BOURDIEU, 2011: 102). Contudo, o prestígio dos estabelecidos cessa com o passar do tempo: os antigos dominadores aos poucos são levados, sem se dar conta e apesar de seus esforços, ao status de dominados, inclusive contribuindo para sua própria derrocada (BOURDIEU, 2011: 168-169).

Esta última discussão pode ser perfeitamente adequada ao contexto do estudo das runas. Os runólogos afinados com a Linguística, com o avanço da Arqueologia e outros campos do saber, passaram a ser criticados pelo uso de fotos e ilustrações no exercício laboral como algo que limitasse sua objetividade, além de transformar o monumento na totalidade a ser observada; estes, por outro lado, tentaram coagir e limitar os novos runólogos com argumentos linguísticos ou pela condição de estabelecidos.

Apesar desses esforços, as novas contribuições e leituras não podem ser simplesmente descartadas ou negadas, uma vez que já propiciaram contribuições efetivas e revitalizaram os enrijecimentos provocados pelo alinhamento linguístico da runologia de décadas atrás.

Entrementes, algumas tentativas de renovação foram feitas a partir da interface entre a Linguística, a Estatística e a Informática. Lennart Elmevik e Lena Peterson em 1989 organizaram a obra do projeto *A cronologia das inscrições rúnicas da Era Viking (Vikingatide Runinskrifternas Kronologi)*, um dos primeiros casos de uso sistemático dos computadores para os estudos rúnicos. Eles usaram uma base de dados de inscrições e pesquisadores como Svante Lagman e Henrik Williams fizeram os primeiros apontamentos sobre runologia quantitativa com uso de computadores, seja na análise ortográfica ou em novas interpretações de inscrições rúnicas (1989: 7-12; 1989: 39-50).

Lina Peterson, ainda numa perspectiva bastante tradicional e apoiada na mesma base de dados, publicou em 1994 a obra *Registros rúnicos suecos (Svenskt runordsregister)*, onde dispõe uma lista das palavras presentes nas *runestones* (exceto nomes próprios), seguidas pelo código do monumento onde elas foram encontradas (conforme o *Rundata*). Foram analisadas somente as *runestones* do período entre c.800-1100 nos limites da Suécia. A justificativa para o trabalho frente à iniciativa do *Sveriges runinskrifter* é apresentar as inscrições não presentes nessa coletânea ou ainda não publicadas, como as dispostas no *Antikvarisk-topografiska arkivet* de Estocolmo.

Assim, trata-se de um trabalho de síntese de diferentes trabalhos de publicação (1994 [2006]: 9-94).

Aproveitando a influência dos recursos tecnológicos ainda sob essa ótica, Bengt Sigurd e Johan Dahl apresentaram no artigo *Rune: a computer program for interpretation of runes stones* (1997) um *software* que seria capaz de interpretar e traduzir estelas rúnicas suecas do período entre 800-1100 para o sueco moderno. Como boa parte delas são baseadas na fórmula padrão (X ergueu essa rocha em memória de Y...), hipoteticamente o serviço teria um bom percentual de acerto (1997: 217-231). Contudo, o *software*, graças à “lei da runodinâmica” e aos problemas metodológicos apresentados, foi pouco aceito pela comunidade científica.

Apesar dos esforços envidados supracitados, nota-se a dependência das outras áreas como ciências auxiliares a partir de explorações formulaicas, como no programa capaz de traduzir as inscrições, ou para auxiliar nas datações e cronologia, elementos fundamentais para desnudar os processos de transformação da língua, ou ainda para propiciar novas interpretações dos textos já traduzidos por análise combinatória, mas que levassem em conta princípios ortográficos ou linguísticos pré-determinados.

Sobre o trabalho direto ou não com o monumento como argumento legitimador do trabalho científico, é preciso considerar as condições de fotografia e acesso aos catálogos até os anos 90. Os computadores ainda eram pouco utilizados e a formação de banco de imagens digitais e abertos ao público ainda era um sonho a ser alcançado. A impressão dos catálogos em tamanho que proporcionasse o trabalho nos escritórios também deixava a desejar, assim como os custos de produção e o baixo interesse proporcionado pela pequena quantidade de especialistas e interessados nas runas.

Hoje, porém, o cenário é outro. As imagens podem ser reproduzidas em altíssima resolução por baixíssimo custo *online*; há recursos de análise de estrutura de superfície, modelagem tridimensional e fotografia aérea, por exemplo, gratuitos e acessíveis a partir de qualquer computador doméstico.

Lançar mão desses argumentos não condiz, nestes termos, ao estado tecnológico e de acesso aos monumentos aqui evocados, conquanto a tendência a priorizar o texto exija um esforço adicional por parte do pesquisador de além-mar. Ademais, trabalhar diretamente com o monumento não supera a subjetividade do observador ou do testemunho.

Quanto ao testemunho, o comentário de Philippe Ariès me parece bastante apropriado:

O testemunho é, ao mesmo tempo, uma existência pessoal ligada intimamente às grandes correntes da História e um momento da História apreendido em sua relação com uma existência particular [...] o testemunho é um ato propriamente histórico. Ele ignora a objetividade fria do cientista que conta e explica. Ele se situa no encontro de uma vida particular e interior, irreduzível a alguma média, rebelde a toda generalização e às pressões coletivas do mundo social (ARIÈS, 2013: 111-112).

Também é preciso lembrar que a Runologia e a História nem sempre compartilham as regras e fundamentos epistemológicos do Direito, uma vez que a impossibilidade de inferir o real não é a pergunta ideal para ambos os casos (GINZBURG, 2006: 211-232). A meu ver, o conhecimento das limitações da objetividade do suporte teórico-metodológico, das disputas de poder dentro do campo e das representações usadas são muito mais úteis que a discussão sobre a objetividade do trabalho frente a frente ao monumento rúnico ou não, mais afeita a meados do século XX.

Outrossim, alguns especialistas ainda estão apegados ao fetiche do monumento e sua objetividade inata. Anne Gerritsen & Giorgio Riello, por exemplo, atestaram a importância dos bancos de dados de imagens ao trabalhar com a cultura material, uma vez que o acesso aos objetos e monumentos é restrito. “Deve ser observado, no entanto, que o acesso *online* para imagens digitais é uma das ferramentas disponíveis aos pesquisadores e não substituiu o engajamento com os artefatos materiais” (2015: 27)¹³⁸.

Parece óbvio que o trabalho direto com o indício aumenta as possibilidades de objetividade e maior alcance de análise do pesquisador. Todavia, ao considerar a querela entre os runólogos de campo e os runólogos de mesa, seria temerário deixar de lado as contribuições dos últimos ou elevar os primeiros sem ponderar sobre as condições e limitações de seus campos de atuação.

Parece mais frutífero, então, assumir tanto as limitações do observador quanto do observado e os múltiplos canais de subjetividade que são projetados sobre qualquer pesquisa científica. Caso contrário, o *status* do monumento é elevado a um grau de objetividade falso que torna o pesquisador incapaz de falhar,

¹³⁸ “It should be observed, however, that online access to digital images is one of the tools available to researchers and cannot substitute the engagement with material artefacts”.

como se o documento pudesse exprimir alguma coisa de diferente de si mesmo [...] Um documento é um fato. A batalha é um outro fato (ou uma infinidade de outros fatos). Os dois não podem fazer um [...] O homem que opera é um fato. E o homem que relata é um outro fato [...] Todo testemunho é testemunho apenas de si mesmo; do próprio momento, da própria origem, do próprio fim, e de nada mais (SERRA, 1974: 285-286)¹³⁹.

Ao projetar essas reflexões ao campo da runologia, percebe-se que diferentes pesquisadores dos últimos 25 anos tentaram assentar opções interpretativas interdisciplinares sobre as runas. Estes olhares, sejam eles conservadores ou inovadores, envolvem usos, abusos, produção, manutenção e ressignificação desses monumentos e do próprio campo, o estabelecimento de um novo *establishment*, de novos paradigmas e de novos desafios, como o debate sobre as funções das runas no passado conforme os posicionamentos intelectuais e pessoais dos pesquisadores.

No meu horizonte de preocupações, preferi investir meus esforços em uma postura mediadora, que leva em consideração as vantagens da aproximação de campo e de escritório. Como os monumentos alvo dessa pesquisa não se encontram no mesmo local e não é possível, a partir apenas do contato com os artefatos, recobrar plenamente suas condições nos séculos X e XI, o debate apresentado serve como alerta sobre as limitações e possibilidades que as *cruzes de Sigurðr* oferecem.

Por isso, tentei complementar as fontes materiais com toda bagagem teórica necessária para constituir uma hipótese plausível, aliada de comparações com regiões vizinhas espaço e temporalmente, acompanhada da crítica das fontes e bibliográfica. Também assumo em uma tentativa de leitura ampla e multinível, que leva em consideração as interações, usos, abusos e reflexões sobre essas cruzes e lajes de pedra, no intuito de propor um arcabouço teórico-metodológico adequado e renovado.

2.4. Sobre o processo de feitura das estelas rúnicas: algumas leituras

Para um dos mais célebres pesquisadores das lajes de pedra da Ilha de Man, o estudo das inscrições rúnicas era de pouca ajuda em termos de personagens históricos, mas fundamental para saber a origem dos gravadores e escultores das runas da ilha, além de indicar a fusão de escandinavos e celtas nesta tradição monumental

¹³⁹ “Un documento è un fatto. La battaglia un altro fatto (um’infinità di altri fatti). I due non possono fare uno [...] L’uomo che opera è un fatto. E l’uomo che racconta è un altro fatto [...] Ogni testimonianza testimonia soltanto di se stessa; del proprio momento; della propria origine; del proprio fine; e di nient’altro”.

(KERMODE, 1904: 90). Despender algum tempo sobre a primeira questão, ou seja, dos artistas envolvidos no processo de criação das cruzes de pedra, tal como do processo de criação delas, pode servir para iluminar a importância desse legado cultural e de seus agentes.

É possível discernir diferentes sensibilidades e técnicas na elaboração das *runestones*. Para Clairborne Thompson, os casos dos monumentos U80 e U81 (cf. imagens 10 e 11) são sintomáticos: embora sejam vizinhos, um foi aparentemente o trabalho de um mestre de grande habilidade, enquanto a outra foi um trabalho de um amador não concluído (1975: 91).

Na leitura de Thompson, a maioria das *runestones* de Uppland permanece onde foram erguidas. Elas são majoritariamente de granito, variando na coloração do cinza escuro ao vermelho claro. A textura também varia, desde superfícies mais lisas até mais grossas. Outras opções de rochas usadas para *runestones* são arenito, granito gnaiss e calcário. Infusões de feldspato e quartzo podem ter sido levadas em consideração na escolha das rochas (1975: 91-92).

Alguns autores sugeriram a versão clássica das *runestones* como granito cinza, enquanto Øpir, runógrafo autor de aproximadamente cinquenta monumentos com identificação, preferia o arenito (THOMPSON, 1975: 91-92). Porém, não era possível identificar na década de 70 um padrão mais amplo que vincule a escolha das pedras usadas em *runestones* com um recorte temporal específico, estilo individual do runógrafo ou circunstâncias geológicas específicas.

A maioria das rochas veio de pedreiras próximas, ainda que alguns casos – a *runestone* U 414 é o mais notório – tenha sido importado. A mineração, o preparo e o transporte envolvidos na elaboração dos monumentos certamente eram caros (THOMPSON, 1975: 92). Como apontou Williams, as *runestones* foram quase exclusivamente um apanágio dos proprietários de terras (2008: 286).

O trabalho de extração das rochas era inteiramente manual, com cinzel, machado e martelo principalmente, o que exigia um alto valor logo no início do processo de feitura do monumento. Esta característica fomentou um peculiar hábito, a saber, o reaproveitamento de *runestones*, muito provavelmente fruto de furtos e roubos. Há imprecizações contra esses laráprios espertos em algumas gravações, o que atesta a frequência relativa da prática. Também era comum utilizar lajes naturais e horizontais,

fruto de glaciações (U 80 e U 81, além da famosa Sö 101), ou pedregulhos naturalmente disponíveis (THOMPSON, 1975: 92-93).

Após a remoção dos grandes blocos das pedreiras, outro perito, especialista no corte do bloco bruto, moldava e “alisava” a superfície a ser utilizada. A altura média dos cortes variava entre cinco e seis pés. O “sucesso” da *runestone*, i.e., seu provável alcance social, variava conforme o “modelo” desse corte (em arco, retangular, etc.) e do *design* gravado na superfície (THOMPSON, 1975: 93).

A seguir, o mesmo artista – ou o runógrafo, ou ambos – escolhia(m) qual face seria gravada e alisava sua superfície com um machado e/ou martelo de pedra. Uma exceção era o uso dos monumentos em rituais ou oferendas votivas, quando o artista não “alisava” as imperfeições, provavelmente de maneira consciente, para propiciar que algumas brechas naturais fossem usadas como receptáculos para os objetos votivos (THOMPSON, 1975: 94).

Com raras exceções, a gravação era feita com formão e malho. Para Clairborne Thompson, algo relevante, mas pouco enfatizado nos estudos sobre as estelas rúnicas, foi a inserção dos elementos ornamentais e figurativos antes da gravação das runas, como atestam alguns monumentos tachados por ele como “incompletos” (U 728, U 801 e U1171; cf. imagem 12): nestes casos, formas zoomórficas foram gravadas nas rochas, mas não há glifos rúnicos (1975: 94).

A gravação desses elementos antes dos glifos pressupõe naturalmente a existência de um projeto ou rascunho prévio¹⁴⁰, que poderia ser arranhado sobre a superfície rígida, riscado no chão ou a partir de outro suporte; a depender da experiência do artista, é possível sugerir até mesmo a existência de um projeto mental, fruto do aprendizado e de gravações pregressas. Seja como for, tal questão destaca a importância dos elementos figurativos e ornamentais para além do que foi apontado pelos os runólogos linguistas. A incisão dos glifos, a bem dizer, dependia de uma integração estrita entre o projeto prévio, que determinava a dimensão da sentença, do que poderia ser cinzelado ou não etc.

Uma evidência complementar da elaboração primária do *design* antes do texto são as estelas U 686 e U 792 (cf. imagens 13, 14, 15 e 16), que apresentam um texto

¹⁴⁰ Um possível rascunho é perceptível pela incisão superficial sobre a rocha, como no caso de uma das faces da estela rúnica U 884 (cf. imagens 17, 18 e 19). Thompson, porém, afirmou ainda que a incisão superficial poderia não ser apenas um caso de rascunho, mas de falta de talento do artista (1975: 96).

comprimido ou que extrapola para a parte “livre” da rocha, não obedecendo ao contorno estabelecido *a priori* (THOMPSON, 1975: 94-95). Como é possível perceber, os erros estavam ao alcance desses artistas. Assim, os runógrafos poderiam usar algumas técnicas para corrigir falhas, como ampliar a perfuração caso tivesse gravado um glifo errado ou imperfeitamente, ou ainda abandonar o glifo pela metade (THOMPSON, 1975: 95). A produção, nestes termos, era projetada provavelmente para atender necessidades do encomendador e/ou os anseios estilísticos do(s) artista(s).

Vale a pena mencionar que a variação das linhas não era fruto tão somente da habilidade do runógrafo, mas da ferramenta empregada. É possível identificar a utilização de ao menos dois tipos de cinzéis: um de extremidade estreita, para a gravação dos glifos, e outro de extremidade arredondada e larga, para os elementos ornamentais, figurativos e para as linhas que delimitavam os glifos das formas serpentiformes (THOMPSON, 1975: 96-97).

Sobre o quesito da autoria, aquele que encomendava o monumento e o cinzelamento tinha pouca influência na composição para além das informações factuais (nomes, locais, etc.). A tarefa não era realizada, certamente, por homens ordinários, ainda que tenham existido amadores, “aprendizes” e “profissionais” (THOMPSON, 1975: 100-101).

Thompson acredita que aprendizes poderiam fazer trabalhos planejados por seus mestres, como nas estelas U 896 e U 940: o uso do verbo *rađa* (“arranjar”) em ambos os casos confere tal significado (cf. imagem 20). Haveria, assim, uma pré-concepção da obra, seguida com maior ou menor acurácia pelo “aprendiz” selecionado para a tarefa (1975: 101).

Os trabalhos assinados por dois autores não apontam diferentes tarefas para cada um, ainda que Thompson tenha sugerido que um deles era o “mestre” do outro, normalmente o mais famoso da dupla. Este raciocínio aponta para a possibilidade de ao menos dois níveis ou instrumento para o aperfeiçoamento dos “aprendizes”; um grupo deles era considerado hábil o bastante para dividir o formão e os cinzéis com o “mestre”, ou aprenderia etapa por etapa ao acompanhar um “profissional” (1975: 101).

O outro nível de “aprendiz” e método de aprendizado, por sua vez, compreendia a lapidação das rochas sozinho a partir de um “projeto” pré-concebido pelo mestre *in persona*; outra possibilidade interpretativa é que o “mestre” preconcesse a obra e

indicasse como deveria ser feita oralmente, enquanto o “aprendiz” dava forma ao esboço mental oralizado (THOMPSON, 1975: 101-102).

Thompson também refutou a possibilidade da existência de “escolas” ou oficinas (*workshops*). Primeiro porque os testemunhos escritos são raros: a U 1161 seria um dos poucos exemplos, onde Balli e Froystaein são descritos como aprendizes de Lifstaein¹⁴¹. Em segundo lugar, nem sempre o “pupilo” herdava os elementos mais marcantes do mestre, como no último caso, pois Lifstaein adotou algumas opções ortográficas não seguidas por Balli. Também há casos em que artistas não pertencentes a uma possível “escola” disponham padrões artísticos similares. Em suma, Thompson sugeriu o perigo do uso deliberado do termo “escola”, pois apresenta mais problemas que soluções (1975: 101-102).

As diferentes leituras (nível do runógrafo ou “método de ensino”) implicam em relações antagônicas com os runógrafos “aprendizes”. Caso o pesquisador opte pela leitura de nível, a abordagem considera a qualidade dos trabalhos por um viés estético. Neste reforço entre aprendizes e profissionais, Thompson defendeu uma escala de “talento” bastante subjetiva e complexa. Ao considerar as perspectivas de representação da época, algo considerado hoje como grosseiro e primitivo pode ter sido, no final da *Era Viking* e mais além, um trabalho de refinamento e deleite.

Além disso, é preciso considerar neste modelo hipotético que o “aprendiz” que dá forma ao trabalho do “mestre” sozinho estaria numa condição melhor do que um hipotético “aprendiz” que trabalhava junto do “mestre”, ou seja, que dependia de acompanhamento para não cometer erros graves.

Por outro lado, ao considerar a perspectiva do “método de ensino”, um “aprendiz” era certamente prestigiado pelo “mestre” ao dividir uma produção com este, enquanto outro “aprendiz” hipotético não era considerado hábil o suficiente para assinar junto com seu “tutor”.

Qual a leitura é admissível? Considero um posicionamento absoluto como exagero. Os dados fragmentados e uma análise a olho nu sobre esses homens não possibilita uma conclusão. Seja como for, o desnudamento das hipóteses é interessante

¹⁴¹ No §BP/BQ, “Ambos [pai e filho] foram queimados, e Balli [e] Freysteinn, da companhia de Hlífsteinn, gravaram”. Outra possível tradução seria “Ambos [pai e filho] foram queimados, e Balli [e] Freysteinn [e] Hlífsteinn [gravaram?]” (“§BP Baðir fæðrgaR brunnu, en [þæi]R Balli, Frøystæinn, lið Lifstæin[s ristur]”. “§BQ Baðir fæðrgaR brunnu, en [þæiR] Balli, Frøystæinn, lið Lifstæinn”). Aqui, adotei companhia (*lið*), no sentido de grupo, equipe ou, em uma acepção mais genérica, oficina.

ao considerar novos e diferentes indícios que ofereçam uma leitura divergente dessas matrizes.

A partir dessas discussões, alguns autores tem sugerido a associação entre “mestres” e “aprendizes” em termos de “escolas”. No entanto, para Thompson, há raros indícios neste sentido (U 1161 graças ao verbo *lið*); outro ponto contra tal leitura é que nem sempre o suposto “aprendiz” herdava o estilo do “mestre”. Visto que o problema era indissolúvel em época, Thompson preferiu não usar o termo “escola”, uma vez que pode provocar erros interpretativos e que há limitações inerentes no conhecimento das relações entre “mestre” e “aprendiz”.

A questão dos “mestres” e “aprendizes” também desdobra a identificação dos trabalhos não autografados. Neste quesito, é difícil identificar o desvio como individualidade. Ao considerar o aspecto da formulação da sentença, o risco é assumir algo como inerente a um “autor” ou autoria que seja de propriedade comum. De todo modo, como seria possível entender a autoria no contexto elencado? Essa questão continua intransponível e passível de interpretações variadas.

A reação das ferramentas frente aos diferentes tipos e graus de dureza das rochas precisa ser igualmente considerada nessas ponderações. Como apontado outrora, a utilização do monumento num ritual ou como ponto de oferendas, por exemplo, poderia exigir uma superfície mais grossa; consequentemente, a precisão das incisões seria limitada e menos exata.

Dentre os elementos capazes de identificar autoria, Thompson apostou nos padrões ortográficos, mais específicos e, na visão do autor, menos arriscadamente como propriedade comum de uma comunidade de runógrafos. O *design* do monumento seria o segundo elemento capaz de ajudar o runólogo a identificar um possível “autor”. Um terceiro fator, mas que também pode ser enganador, era a forma de grafar as runas, uma vez que havia vários padrões conforme a região e o desejo do encomendador (1975: 103-105).

Apesar de considerar essas perspectivas, muitos especialistas erraram ao formular associações entre “autores” de diferentes *runestones*. Em alguns casos, até trabalhos autografados apresentam variações consideráveis (U 29 e U 532 de Þorbiörn *skald*; cf. imagens 21 e 22). Dada às circunstâncias e variáveis, o trabalho do runólogo

mostra-se difícil para elucidar a tarefa de elencar quem é o “autor” (ou “autores”) desses monumentos.

Thompson afirmou, neste sentido, que “nenhuma evidência pode ser descartada quando a evidência fala a favor ou contra uma atribuição. É o peso acumulado das evidências de todas as perspectivas runográficas que devem ser levadas em consideração” (1975: 104). Ao que tudo indica, a melhor opção na década de 70 era trabalhar com graus relativos de certeza nas atribuições.

Outro problema em decorrência desta análise está na hipervalorização do texto em relação à imagem. Ao apontar que algumas *runestones* dispunham de elementos ornamentais e figurativos mas não tinham textos, Thompson reforçou a preeminência do texto sobre a imagem. Neste ínterim, não haveria sentido a existência do monumento sem o texto, que seria o elemento central e motivador da peça. Contudo, há vários exemplos de monumentos aparentemente concluídos e complexos e que não apresentam inscrições. Eles seriam menos importantes que os monumentos com inscrições? Como aplicar as possibilidades interpretativas nestes casos?

Outro motivo que reforça o papel da escrita sobre os elementos figurativos e ornamentais são o título da pesquisa e o conceito norteador dos trabalhos. Ao considerar a *runografia*, mesmo que além da questão ortográfica e observando características que diferenciam diferentes “gravadores”, inclusive imagética e estética, tem-se em mente e destaque o sufixo -run, ou seja, dos glifos. Sem eles os monumentos são tachados como incompletos ou frutos do amadorismo de um artista inábil.

No bojo da questão, as teses doutorais de Henrik Williams e de Svante Lagman, ambas da década de 90, refutam a possibilidade de datação das estelas rúnicas em termos linguísticos. De fato, não há apenas fatores cronológicos que devem ser levados em consideração, mas também regionais que implicavam no uso dos glifos (LAGMAN, 1990; WILLIAMS, 1990).

2.5. Entre “céuticos” e “românticos”: as funções das estelas rúnicas escandinavas

Qual a função das runas em geral e, especificamente, das inscrições rúnicas da Ilha de Man? Durante o século XIX até a metade do século XX, a resposta parecia um tanto óbvia: os escandinavos eram pagãos, e as inscrições teriam funções religiosas e/ou mágicas (KINNEBROOK, 1841: 7; KERMODE, 1887[1892]: 1-2; CUBBON, 1934:

13). Tal ponto de vista, majoritário não só sobre a pequena ilha, mas nos estudos runológicos, recebeu grande atenção em meados do século passado.

Anders Bæksted, em certa ocasião, considerou o possível papel mágico das runas no estudo *Målruner og Trolldruner: Runemagiske Studier* (1952). O posicionamento deste autor é que as runas foram usadas para fins seculares, práticos e utilitários. Qualquer associação entre runas e magia seria, assim, um desenvolvimento posterior das gerações de antiquaristas e românticos. Ao analisar a tradição epigráfica, literária e poética sobre as runas, este autor defendeu que não há uma base sólida para assumir que as runas foram usadas como instrumentos mágicos, exceto em alguns poucos casos de propriedades mágicas nas runas (1952: 50-131; 317).

Em franca oposição, Ralph W.V. Elliott, ao publicar um artigo no periódico *Speculum* em 1957, utilizou o próprio argumento de Bæksted sobre as possibilidades de conexões entre as runas e magias para desdobrar como as primeiras estavam vinculadas a superstições e a associações mágico-ritualísticas. O autor chamou atenção para a diferença de mentalidade do pesquisador do presente do homem daquele tempo; deste modo,

quando as runas foram usadas para propósitos religiosos e ritualísticos, como na adivinhação ou no lançamento das sortes, sobre amuletos ou pedras tumulares pagãs, a mente primitiva não poderia distinguir tão rapidamente entre a importação da mágica e a eficácia da inscrição e dos símbolos empregados, como faz um erudito moderno em seu estudo (1957: 250)¹⁴².

Para tanto, ele estudou a tradição indo-europeia da árvore *yew*, um dos nomes usados para uma das runas germânicas. Por outro lado, seria preciso verificar a importância e a influência celta no estudo das runas e da associação mágica (1957: 250-261).

A partir desses exemplos, nota-se que a palavra *runa* suscitou expectativas mágicas/religiosas/cúlticas em alguns interessados. Por outro lado, um grupo considerável de runólogos são determinados como “céticos”. Grosso modo, eles consideram as runas tão somente como um sistema de escrita antigo, usado para comunicar mensagens.

Um caso expõe de maneira mais clara a disputa: usarei a Ög 136 do *Samnordisk runtextdatabas*, a maior inscrição rúnica encontrada, com 760 caracteres. A leitura do

¹⁴² “When runes were used for religious or ritualistic purposes, as in divination or casting of lots, on amulets or pagan tombstones, the primitive mind would not distinguish as readily between the magic import and efficacy of the inscription and the symbols employed as does the modern scholar in his study”.

monumento é intrincada, com saltos entre linhas, leitura de linhas verticais seguidas por linhas horizontais, além de transferências de uma superfície para outra (cf. imagens 23 a 27).

O monumento parece ter sido erguido no ano 800, uma vez que as incisões são em runas de “braço curto”, usualmente utilizadas no início do século IX. De acordo com a Gräslund (2006), estilisticamente ela se conformaria ao estilo RAK¹⁴³. A rocha foi gravada em cinco superfícies, inclusive a superior. O registro monumental ficou a cargo do “mestre das runas” ou oficina denominado(a) no monumento como Varinn (BUGGE, 1910: 224).

Sua trajetória do período medieval até a contemporaneidade é obscura. O monumento foi encontrado na parede de uma igreja do século XII no século XIX, até ser removido pouco tempo depois. Seu apelido é *Rokstenen*, ou seja, “pedra de Rök”, batizada em nosso tempo graças à vila homônima vizinha. Porém, o termo, provindo de *Rauk* ou *Rök*, significa algo como “pedra em forma de projétil/flecha” (VON FRIESEN, 1920: 1-7).

Como bem demonstrou Harris numa análise recente (2006a: 46), alguns pesquisadores são completamente pessimistas sobre as possibilidades de estabelecer qualquer conhecimento básico sobre a mensagem da *runestone* de Rök, uma vez que ela evoca diferentes indivíduos e/ou personagens, circunstâncias e memórias de difícil recuperação.

Apesar das dificuldades, desde a primeira exposição do monumento em 1862 e a posterior visita de Soppus Bugge em 1868, seguidas pela publicação póstuma deste sobre o monumento (1910), diversos trabalhos foram publicados sobre a inscrição rúnica de Rök: vários compêndios de Otto von Friesen (1920, *passim*), Otto Höfler (1952), Elias Wessén (1958), Lönroth (1977), Grønvik (1983, 1990, 1992, 2003), Widmark (1992, 1993, 1997), Reichert (1998) e Gustavson (2003).

Graças à leitura etimológica direta do significado das runas e à obscuridade de certas gravações, alguns especialistas, tidos como “românticos”, acreditam que os sinais dispunham de características cúlticas, conquanto apenas alguns registros apresentem tais qualidades. A perspectiva mágica é similar, uma vez que há referências literárias, principalmente nas sagas, produções muitos posteriores, dos séculos XIII e XIV, que

¹⁴³ Cf. subcapítulo 3.7.

retratam acontecimentos ocorridos há centenas de anos, principalmente nos séculos X e XI. Contudo, há pouca evidência epigráfica para corroborar com isso.

Desde a “Renascença nórdica” dos séculos XVI e XVII, quando os estudos sobre as runas passaram a ser sistemáticos, muitos pesquisadores encontraram links entre as runas e a “mágica pagã”¹⁴⁴. Curiosamente, o mesmo ocorre em relação aos praticantes do paganismo germânico contemporâneo. De fato, é possível identificar acadêmicos que

¹⁴⁴ Num conceito amplo, Karen Jolly assim definiu a ideia: “mágica é mais um conceito que uma realidade. O termo é uma forma de categorizar uma gama de crenças e práticas, da astrologia até a alquimia, encantamentos aos amuletos, da feitiçaria até a necromancia, do engodo ao entretenimento, praticada por laicos e clérigos de alto e baixo *status* social, educados ou não, e encontrada em diversas fontes e contextos, incluindo tratados científicos e médicos, litúrgicos e outros documentos religiosos, e textos literários” (2002: 4). Rudolf Simek, por sua vez, definiu mágica no caso escandinavo como “a mentalidade e as práticas nas quais os mecanismos de poderes supernaturais são postos em movimentos” (1993: 199). Neil Price ainda definiu que o *seiðr* (rituais de divinação, clarividência, controle do clima, para facilitar a caça e pesca, para lançar maldições variadas), extraído das fontes escritas dos séculos XII-XIV, seria o núcleo do conceito de mágica nórdica antiga (2002: 65). De maneira geral, essas e outras perspectivas apontam a reconstrução da magia pagã escandinava a partir de três grupos de evidências: dos textos de observadores externos, dos dados arqueológicos e textos escritos pelos próprios escandinavos séculos depois, já cristianizados, mas que faziam referência ao passado pagão da *Era Viking*. A interpretação desses dados, porém, raramente não expõe contradições (MITCHELL, 2010: 25-30). Stephen A. Mitchell afirmou, em sua seminal obra *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages* (2010), que há “uma forte tendência entre os estudiosos da feitiçaria nórdica [...] em considerar a compreensão da mágica daquele tempo [i.e., a *Era Viking*] como relativamente não alterada durante uma grande parte da Idade Média, com a principal mudança sobre a feitiçaria e mágica na Escandinávia Medieval ocorrendo em c. século XV” (2010: 9). Antes disso, ao comentar do trabalho de François-Xavier Dillman sobre a mágica do referido período, Mitchell sentiu simpatia pelo esforço; “mas eu estou menos inclinado que ele”, disse Mitchell, “em colocar fê em quão longe nós podemos chegar ao utilizar essas narrativas posteriores para revelar as mentalidades da *Era Viking*” (2010: 7). Ao analisar o problema, Katherine Raudvere alcançou as mesmas conclusões e foi além: “para as mesmas histórias, significados muito diferentes devem ter sido dados em diferentes épocas, em diferentes áreas entre diferentes grupos sociais” (2002: 79). Assim, em oposição aos casos anteriores, ela chamou atenção que não há possibilidade de formular uma classificação precisa da terminologia usada nos textos vernaculares nórdicos porque as afirmações dos autores escandinavos medievais são contraditórias (2002: 80). Por estas razões, Philip Shaw (2004: 189-204), Nicolas Meylan (2011: 107-124; 2014) e Santiago Barreiro (2017: 97-115) defendem que a tradição cristã modificou em grande medida o que os escandinavos pensavam em termos de magia. Portanto, há representações cristãs na mágica nórdica antiga descritas nas sagas, e/ou a mágica foi usada como um discurso para demarcar a identidade regional islandesa diante da intromissão crescente da monarquia norueguesa e posterior controle sobre a ilha, e/ou ainda que essas representações tardias, com viés religioso ou laico, correspondiam ao que se pensava em mágica nos séculos XII-XIV, em vez do que poderia ter sido praticado antes da cristianização da Europa Nórdica. Ainda que a natureza e versões do texto variem em suas formas de dispor a mágica, ela funcionou “como um discurso que contribui para a construção da identidade islandesa dos séculos XII ao XIV como uma sociedade cristã e, conversamente, ela foi usada para manchar aqueles a quem o texto desejou apresentar como o ‘outro’, isto é, ameaçando porque permanecem fora da ordem social” (MEYLAN, 2011: 120). Ela é um produto do período de composição desses textos, não de um passado imemorial. Por esta razão, discordo de Langer (2009: 66-90) e sua defesa da existência de crenças transmitidas oralmente de tempos remotos até o século XIV (2009: 79) e mantenho-me afinado com os autores supramencionados. Como bem afirmou Alexander Andreef, a religião nórdica antiga, tal como a mágica, são em grande medida constructos dos autores islandeses medievais (2007: 255) e, a meu ver, também da erudição contemporânea.

contribuíram para imbuir as runas do com aspectos mágicos e religiosos (EVANS, 2011: 1).

Uma parcela considerável dos eruditos aponta que a utilização para a comunicação cotidiana deve ter sido prioritária, permitindo usos ocasionais para fins mágicos e cúlticos (KNIRK, 2002: 642-644). Nestes termos, estes runólogos podem ser encarados como “moderados” no debate entre “céuticos” e “românticos” (PAGE, 1999: 11-13).

Este tópico será recobrado posteriormente. Por hora, ressaltos as três posições: 1) “céuticos”, crentes que as runas são um sistema de escrita sem funções mágicas, cúlticas e/ou rituais; 2) “românticos”, que atribuem características mágicas, cúlticas e/ou rituais; 3) “moderados”, que ficam no meio-termo entre ambos, considerando as possibilidades mágicas/cúlticas/rituais, mas sem grande uso, destacando a importância dos glifos para o sistema escrito.

A controvérsia supracitada não é um caso único na runologia. Ela oferta indícios de um problema metodológico em vigor nas análises das estelas rúnicas e, por extensão, das estelas sem inscrições, mas com elementos figurativos. O motivo é simples: a maioria dos estudiosos usa o conhecimento mitológico (crítica externa) muito posterior, das *Eddas* e sagas dos séculos XIII e XIV, para encontrar seus paralelos em inscrições com mensagens de difícil interpretação (vide a Ög 136; imagens 23 a 27) ou em representações imagéticas sobre possíveis heróis semilegendários e deidades.

Embora não seja mais cabível após a refutação, algum estudioso do viés “romântico” poderia usar a inscrição de Runamo para justificar funções mágicas, religiosas e cúlticas do monumento rochoso em Blekinge. Estudos similares ocorrem com inscrições dúbias; Infelizmente não será possível abordá-las aqui e as múltiplas justificativas usadas para comprovar essa possível tradição.

Grosso modo, essas explicações lançam mão do *Rúnatal*, presente no já citado poema *Hávamál* (séc. XIII), para comprovar essas qualidades das runas. No entanto, como podemos supor que o poeta tratou do *fupark*? De fato, os germânicos tinham uma escrita cúltica, referida como *Hällristningar* (“Petróglifos”), também gravada em pedras, mas que nada tem a ver com o sistema de escrita *fupark*. Assim como é possível que faça referência ao que conhecemos como runas hoje – e quase somente evocado

desta forma pelos “românticos” –, é igualmente possível que seja uma referência a esses símbolos diversos (ELLIOT, 1959).

Veja bem, o uso da palavra “possível” para essas evocações heroicas, mitológicas e deíficas é deliberado. Não trato aqui do verossímil, mas de uma hipótese entre tantas outras, apoiada em interpretações guiadas por influências neopagãs (como mencionado no início do movimento *New Age*, *Ásatrú*, etc.) e/ou, como exposto por Raymond Ian Page, por casos de “erudição mal orientada” (1999: 13), não tão distantes da *Controvérsia de Runamo*.

Neste último exemplo, os panoramas teórico-metodológicos empregados muitas vezes são engodos do eruditismo – ou sofismas acadêmicos – no intuito de enganar os pares e simular os princípios científicos. Trata-se, em suma, de uma leitura teleológica de um determinado passado, que expõe no mínimo apegos aos problemas notórios da historiografia e erudição europeia do século XIX, centradas, entre outras premissas, no nacionalismo e na superioridade de raça, mas revestidas com possíveis elementos e significados religiosos, míticos, mágicos e rituais tão plausíveis quanto qualquer outra leitura exequível na época.

Não vou me estender sobre os óbvios problemas de olhar os séculos IX ao XI (recorte temporal da *Era Viking*) sob a sombra de informações tardias sobre as runas, quando, apenas para indicar alguns problemas, os autores eram cristãos (laicos e clérigos), redigindo à luz tanto da cultura greco-romana quanto do “filtro” cristão, com influências estilísticas, de *topoi* e de estruturas estranhas ao seu próprio passado.

Também não vou me prolongar no estranhamento que homens do século XIII tinham em relação aos escritos do passado, como no caso de Saxo: apesar de toda erudição, ele deve ter ouvido falar de possíveis inscrições em Blekinge, ou seja, ele baseou-se em um depoimento de segunda mão e de uma parcela considerável da população não diferenciava cracas na pedra do antigo sistema de escrita.

Além disso, recobrarei rapidamente o impacto do neopaganismo no estudo das runas. Elton Medeiros alertou sobre a reutilização e ressignificação da escrita rúnica como um pretense resgate histórico, no intuito de legitimar práticas e crenças neopagãs (2015: 12-13). O caso mais famoso é expresso por Stephen Flowers, que publicou livros sob o pseudônimo “Edred Thorsson”, como *Futhark: a Handbook of Rune Magic* (1984), com explicações didáticas de como empregar as runas para fins mágicos.

Stephen Flowers defendeu em 1984, na University of Texas at Austin, sua tese de doutorado sob a orientação de Edgar Polomé. O trabalho, intitulado *Runes and Magic: magical formulaic elements in the elder tradition* (1984), serviu como base para a obra *Futhark*, publicada no mesmo ano. Na tese, Flowers despendeu a maior parte do texto defendendo a posição dos fins mágicos das runas (1984: 120-323), conquanto tenha feito um curto balanço das posições favoráveis e contrárias ao uso mágico das runas (1984: 22-42).

Vale lembrar, no entanto, que alguns dos exemplos aqui evocados demonstram que a utilização da escrita rúnica variou de acordo com a região, o gravador/artista, o contexto e o período. É possível ainda recobrar uma das conclusões de Ciro Flamarion Cardoso sobre o proselitismo religioso na academia. Na ocasião, o historiador brasileiro mencionou o proselitismo cristão, e lançou mão de exemplos que envolviam os juízos sobre a História do Egito Antigo. No bojo da questão, Cardoso afirmou que

há um certo *je ne sais quoi* de diferente quando o assunto tem a ver com alguma das religiões ainda vivas, num contexto em que os autores e outras pessoas se importem com ela, mesmo em comparação com assuntos atinentes a paixões político-ideológicas candentes (CARDOSO, 2005: 219).

Apesar de ser aplicada para a religião atualmente majoritária no Ocidente, é possível pensar que, com a retomada do neopaganismo e a participação de neopagãos na academia, os mesmos problemas denunciados por Cardoso possam ocorrer com os revivamentos de religiões pré-cristãs. Não significa, porém, que o historiador ateu é menos passível de erros, pois pode abraçar a hipercrítica e ignorar elementos religiosos importantes. A melhor solução, portanto, seria o cuidado no trabalho com o passado, independentemente da opção religiosa do historiador (CARDOSO, 2005: 218-220).

O exemplo de Flowers, usado apenas como instigador do problema, deve ser considerado de forma séria, principalmente num campo de estudo sem uma teoria ou metodologia específica e ainda em fase de consolidação. Em caso de má fé ou ingenuidade, o estudo das runas pode ser diretamente prejudicado.

Uma das dificuldades que merece ser ampliada é a “criação” ou adoção de textos medievais como “cânones” do neopaganismo. Essa tentativa de recobrar uma base textual das práticas religiosas, rituais e mágicas entre os povos germânicos e escandinavos pode ser equiparada, a meu ver, ao esforço dos satanistas ao utilizar a *Bíblia satânica* para contestar outros grupos satanistas ou outros grupos religiosos, pois

essa estratégia de legitimação parece ter sido inconscientemente derivada da tradição judaico-cristã, que aloca a fonte de autoridade religiosa num texto sagrado. Em outras palavras, crescer em uma tradição religiosa que enfatiza a autoridade da escritura cria uma atitude que pode inconscientemente transitar para outros tipos de textos muito diferentes (LEWIS, 2003: 105)¹⁴⁵.

Desta feita, é perceptível a tentativa por parte dos neopagãos de equiparação de suas crenças as religiões do livro graças à existência – ou pretensa existência, ou reforço exagerado – de práticas mágicas/religiosas/cúlticas com runas. O alerta de Cardoso sobre o envolvimento das próprias crenças nos juízos dos historiadores, assim, pode ser sacrificado; como disse certa vez o humorista Mark Twain (1898), “você não pode depender de seus olhos quando sua imaginação está fora de foco”¹⁴⁶.

A utilização da autoridade científica também pode ser considerada uma estratégia legitimadora em um cenário secularizado e de visão de mundo a partir das ciências naturais (LEWIS, 2003: 121-122; MOOSBURGER, 2014). O paradoxal recurso aos textos medievais, por sua vez, servia como outro mecanismo de legitimação e valorização dos textos rúnicos com fundo religioso, ritual e mágico ligados ao caráter antigo ou primal desses textos, pretensamente como exemplos da pura religião pagã antes do contato com o cristianismo.

Pelas razões apresentadas, creio que me enquadro como um moderado: parece prudente manter um conjunto reduzido de inscrições como possíveis alusões de práticas “mágicas” com runas, conquanto a maioria tenha sido empregado para outros fins, como nos casos da Ilha de Man. Ademais, assumir uma postura equilibrada, muitas vezes taxada como pessimista pelos românticos, permite que o pesquisador pondere entre os dois extremos, sem excluir *a priori* nenhuma das possibilidades.

Seja como for, apesar das críticas que foram aqui sumarizadas, tal leitura descuidada já singrou os balcões acadêmicos em áreas como a História, a Literatura, a Arqueologia e as Ciências da Religião. É preciso, portanto, alertar demonstrar a dimensão dessa problemática aos interessados sobre os estudos escandinavos, além de propor caminhos e propostas.

¹⁴⁵ “*This legitimation strategy appears to have been unconsciously derived from the Judeo-Christian tradition, which locates the source of religious authority in a sacred text. In other words, being raised in a religious tradition that emphasizes the authority of scripture creates an attitude that can be unconsciously carried over to other, very different kinds of writings*”.

¹⁴⁶ “*You can’t depend on your eyes when your mind is out of focus*”.

2.6. Novas perspectivas: pela transdisciplinaridade da runologia

Anders Andrén e Jörn Stæker, ao analisarem certas estelas rúnicas e o contexto social escandinavo da época, foram bastante inovadores ao reinterpretar certas composições pretensamente mitológicas como questões do cotidiano (ANDRÉN, 2000: 9-10; STÆKER: 363-368).

O principal trunfo do Stæker, porém, foi “reler textos encarnados”, i.e., considerar os textos em relação às imagens, como no caso da *runestone* U 29 (cf. imagens 28, 29 e 30). O imperativo Rl[þ]þh (“*Rað þu!*” ou “leia/resolva/interprete!”) no início da sentença parece um tanto misteriosa ou até mesmo desconexa se analisada somente em texto, i.e., sem levar em consideração o monumento (ANDRÉN, 2000: 11).

Para mim, isso significa que não podemos ler a inscrição como um texto linear, mas interpretá-la em sua totalidade. Consequentemente, nós devemos levar em consideração que o texto é escrito no corpo de duas serpentes e, desta maneira, que o texto é entrelaçado em si próprio pelo entrançado dos dois corpos, suas pernas e caudas (ANDRÉN, 2000: 10)¹⁴⁷.

Nas imagens 28, 29 e 30 constam os nomes e as palavras-chave na inscrição, assim como em todas as divisões de palavras. Uma tradução possível seria, seguindo a numeração ao lado da reconstrução na parte inferior:

[olho da serpente da esquerda, cinza] Leia/Resolva/Interprete! [Serpente da esquerda, cinza] Geirmund [1] tomou Geirlaug em sua virgindade. Então eles tiveram um filho [3] antes que ele [i.e., Geirmundr] afogasse. E então o filho morreu. Então ela tomou Guðríkr [4; como marido]. Ele [...] isso. Então eles tiveram crianças [5]. E uma garota viveu; ela foi chamada de [serpente da direita, branca] Inga [6]. Ragnfastr [7] de Snotastaðir a tomou [como esposa]. A seguir, ele morreu e, pouco após, o filho [8]. E a mãe [9; i.e., Inga] herdou de seu filho. Então ela teve Eiríkr [10]. Então ela morreu. Então Geirlaug [11] herdou de Inga [12], sua filha. [Abaixo da serpente da esquerda] O *skald* Torbjörn [13] gravou as runas (U 29)¹⁴⁸.

Mais uma vez, este caso é interessante pela opção de inserir a palavra “*Rað þu*” no olho do animal, conferindo ao monumento uma espécie de desafio aos transeuntes, assim como a “chave” para compreensão no instrumento de visão da serpente: era

¹⁴⁷ “To me, this means that we should not just read the inscription as a linear text, but interpret it in its totality. Consequently, we should take into consideration that the text is written on the body of two snakes, and that the text is intertwined in itself, by the plaiting of the two bodies, and their legs and tails”.

¹⁴⁸ “*Rað þu! GæiRmundr [f]ikk GæiRlaug møydomi i. Þa fingi þau sun, aðan hann drunknaði. En sunn do siðan. Þa fikk ho[n] [Gu]ðrik. Ha[nn] ... þennsa. Þa fingi þau barn. En maR æin lifði; hon het [In]ga. Ha[na] fikk Ragnfastr i Snotastaðum. Þa varð hann dauðr ok sunn siðan. En moðiR kvam at sunaR arfi. Þa fikk hon Æirik. Þar varð hon dauð. Þar kvam GæiRlaug at arfi Ingu, dottur sinnaR. Þorbiorn Skald risti runaR*”.

preciso entender a composição de maneira integral, ou a mensagem não faria sentido. Deste modo, é difícil interpretar a estela rúnica U 29 sem levar em conta seu caráter ornamental, algo que foi descartado pela maior parte da runologia até poucos anos atrás.

Anders Andrén justificou a dificuldade interpretativa contemporânea pelo estudo parcial realizado por cada disciplina científica. Um filólogo dificilmente iria além do texto puro, enquanto um historiador da arte tradicional reduziria a serpente ao caráter decorativo, sem qualquer significado extra. Historiadores e arqueólogos, por sua vez, provavelmente dedicariam seu tempo e estudo aos ornamentos e elementos figurativos (2000: 10).

No entanto, como no passado, parte-se do elemento textual para entender os elementos figurativos e ornamentais. A ideia de conferir significado ao texto conforme a imagem é interessante e deve certamente ser empreendida. Os conceitos forjados por Andrén, “contexto discursivo integrado” e “associação”, são mais bem explicados, ainda que de maneira implícita, em outra obra:

a materialidade do texto tem também sido considerada em um caminho mais fundamental por alguns arqueólogos [...] como documentos, ou expressões culturais o caráter de artefato do texto é debatido [...] os textos são ‘melhores’ que os artefatos ao expressar certos fenômenos, ou vice-versa? (ANDRÉN, 1998: 148)¹⁴⁹.

Andrén prosseguiu com seu argumento ao explicar as vantagens e desvantagens entre a cultura material e o texto por seus referenciais diferentes e estrutura diversa. O texto, nestes termos, é linear, bidimensional e apresenta um número claro de signos definidos em posições definidas. Por representar o falado, é preciso preservar a linearidade. O texto seria, em suma, uma representação da língua falada, embora a representação da “realidade” a partir da linguagem seja menos direta (1998: 148-149).

Artefatos em geral, por outro lado, têm a materialidade como ponto forte, com forma e posição no espaço. São objetos tridimensionais, não lineares e compostos de diferentes signos sem posições fixas, uma vez que não foram criados em uma relação direta com o falado. A decifração da cultura material raramente ocorre no mesmo nível semântico dos textos. Esses indícios, grosso modo, dispõem simultaneamente de funções práticas e representacionais. Contudo, alguma informação adicional é

¹⁴⁹ “The materiality of text has also been considered in a more fundamental way by some archaeologists [...] As documents, or as cultural expressions, the character of artifact and text is debated [...] are texts ‘better’ than artifacts at expressing certain phenomena, or vice versa?”

frequentemente necessária para atribuir sentido à cultura material (ANDRÉN, 1998: 149).

Para suprimir essa dificuldade, Andrén propôs o contexto discursivo, ou seja, “nem a cultura material ou as fontes escritas existiram independentemente uma da outra ou de outras formas da expressão humana. Elas tomaram parte de situações complexas que também incluem, por exemplo, imagens, gestos e performances orais” (ANDRÉN, 1998: 149-150)¹⁵⁰.

O conceito de associação (ou correlação), por sua vez, significa conectar tempo, local, forma e conteúdo de artefatos e textos que aparentemente não tem relação entre si (ANDRÉN, 1998: 167). A breve análise da estela rúnica U 29 a partir desse viés seria um bom exemplo de entrelaçamento entre escrita e imagem, capaz de considerar elementos até então evocados como puramente estéticos como parte integrante e fundamental da compreensão do monumento. Estes elementos estariam envolvidos ainda em outros mecanismos, como rituais, sepultamento, morte etc. Tal perspectiva não seria nem mesmo considerada por uma geração anterior de runólogos.

Antes de representar um aporte teórico-metodológico explícito, a proposta de Anders Andrén sugere muito mais uma abordagem ou forma de aproximação das estelas rúnicas e lajes de pedra; de fato, a ideia defendida reforça a especificidade de cada composição como parte do esforço de criatividade do artista, além de mecanismos de interação texto-imagens ou de interpretação imagética diferentes do tradicionalmente assumido pelos acadêmicos contemporâneos.

Em suma, o pesquisador deve não apenas adotar a postura conservadora, mas pensar “fora da caixa”, fugindo de esquemas metodológicos e interpretativos rígidos, como no caso das tipologias e etapas, perspectiva usual entre o final do século XIX até meados do século XX. Tal mudança transparece uma tendência dos estudos mais recentes das apresentações em estelas rúnicas e lajes de pedra escandinavas¹⁵¹.

Seja como for, a natureza diversificada e complexa das informações, atestadas ou não, do herói volsungo em questão ou de congêneres que circularam na Escandinávia

¹⁵⁰ “Neither material culture nor written sources have existed independently of each other or of other forms of human expression. They have been part of complex situations that have also comprised, for example, images, gestures, and oral performances”.

¹⁵¹ Kristina Jennbert, por exemplo, sugeriu que algumas representações de cavalos de oito patas, tradicionalmente assumidas como o cavalo odínico Sleipnir, poderiam ser, na verdade, tentativas de representar um equino em movimento (2011: 152-153).

dos séculos X ao XII depende, desta feita, de um acurado excrutínio. É preciso considerar, para além da sugestão de Andrén, que um dos principais veículos de transmissão dessas histórias era a oralidade, e está circunscrevendo a improvisação. Mesmo com a posterior cristalização dessas tradições em textos, permaneciam níveis de oralidades mistas, que admitem, no ato de transmissão, mecanismos de percepção orais, auditivos e visuais (ZUMTHOR, 1993: 15-20).

Assim, nestes complexos mecanismos de transmissões de memórias, informações e tradições, é muito mais provável que tenham persistido tradições diversas e, certamente, não unívocas, como o caso de outras lendas sugere (ZUMTHOR, 1993: 35-46). Desta feita, a intenção aqui circunscrita ao elemento da oralidade também inclui a *teoria da figurabilidade* de Didi-Huberman, a “exploração sistemática num espectro total de constrangimentos e liberdades, em suma de possibilidade ou de poderes figurativos”, capaz de abarcar os excessos, heterodoxias e desvios (1994: 160).

Num âmbito diferente, mas interessante, inovador e infelizmente de uso restrito, Laila Kitzler Åhfeldt empregou o método conhecido como *Análise de Estrutura de Superfície* (*Surface Structure Analysis*) com *scanner* a laser e a *análise estatística* para investigar as *runestones* atribuídas a Öpir, um pretenso “mestre das runas” de Uppland, na Suécia central.

Esta técnica é cara, pois dependente do acesso direto aos monumentos, de uma equipe diversificada e qualificada, de equipamentos refinados e precisos, sem mencionar do tempo da análise. Porém, os resultados são vantajosos, uma vez que é possível identificar na esfera microscópica e analítica quantos artistas estiveram engajados nesta ou naquela composição. Ao considerar o toque único de cada artista, o software desenvolvido identifica o grau de perfuração usado pelo formão. O caráter individual, médio de cada peça e de cada parte da composição pode ser analisado separadamente. Desta forma, o trabalho de Åhfeldt supre uma lacuna deixada por Thompson, impedido de superar suas próprias hipóteses por limitações tecnológicas.

Åhfeldt pôde descobrir, assim, uma distinção entre runógrafos (redatores de runas) e gravadores de ornamentos. Das onze composições atribuídas a Öpir analisadas neste estudo, é possível que tenham sido empregados quatro runógrafos (um auxiliar e gravador cuidadoso ou R1, um mestre produtivo ou R2, um auxiliar iniciante ou R3, e um quarto auxiliar ou R4) e quatro gravadores de ornamentos (um mestre ou O1, um

gravador de “máscaras” ou O2, um gravador amador ou O3 e um gravador provincial ou O4) (ÅHFELDT, 2001: 151-153).

Uma limitação do método seria a possibilidade da composição dispor de poucos artistas, mas de várias técnicas de gravação (maior ou menor força, uso de formões diferentes ou de martelos diferentes, etc.). Seja como for, a quantidade de possíveis envolvidos sugere ao menos quatro especialistas para produzir apenas onze peças, em um universo de milhares de monumentos (ÅHFELDT, 2001: 153-155).

A *Análise de Estrutura de Superfície* infelizmente ainda não foi aplicada para todas as estelas rúnicas pela grande quantidade de artefatos, por questões técnicas e principalmente financeiras; No entanto, a nova abordagem manifesta um importante mecanismo para tentar identificar ao menos quantos homens estavam envolvidos no processo de feitura das *runestones* e, acima de tudo, a quem serviam. É possível presumir de maneira mais ou menos geral que o artista não agia sozinho ao esculpir o monumento, diferentemente da teoria vigente desde meados da década de 70.

Ressalto que nem todos os monumentos foram produzidos por encomenda do mesmo patrono. Tudo leva a crer que um aristocrata ou rico proprietário tinha conhecimento da cruz ou estela erguida por outro noutro ponto da região. Forjou-se, assim, uma espécie de disputa que reforçava não apenas a memória parental, mas moldava a paisagem local em uma espécie de “mapa político”, com referências diversas e que, em certa medida, poderiam disputar entre si tradições diversas, conforme o contexto de cada monumento.

Além disso, esta dinâmica que envolve os agentes e seu impacto sócio-cultural parece fundamental para compreender a relevância monumental de estelas rúnicas e lajes de pedra, tal como seu impacto na comunidade a qual estavam inseridas; estes grupos certamente foram formados por grupos menores, homens e mulheres com convicções religiosas, tradições e formas de ver o mundo diferenciadas entre si. Entrementes, como supracitado, os monumentos em questão podem ter servido simultaneamente para evocar estórias, lendas e mitos divergentes face a tentativas de cristalização figurativas e memoriais com dimensões políticas, religiosas e espaciais.

É preciso tratar estes monumentos, portanto, como *memórias encarnadas*¹⁵², que materializavam ideias e intenções diferentes para grupos diferentes, como a aristocracia que encomendava os monumentos, a comunidade laica que transitava, os homens da Igreja, os adeptos das antigas crenças, nativos e recém-chegados, i.e., um público diverso que se relacionava com os monumentos de maneira distinta. Ao retomar aquele contexto, concomitante com o avanço do Cristianismo na Escandinávia e as propostas de centralização política em diversas regiões do Atlântico Norte, é preciso admitir que os governantes precisavam dispor de mecanismos capazes de atingir o maior público possível (BIRRO, 2013: 51-67).

O sincretismo presente na Ilha de Man, ocupada e sob influência irlandesa, anglo-saxônica e escandinava, certamente requeria uma “linguagem política” por parte dos governantes e líderes capaz de atender diferentes públicos e anseios. O mesmo poderia ser dito da Suécia, em relação ao avanço da cristianização e da produção massiva de estelas rúnicas no mesmo período (LAGER, 2003: 497-508).

Ao pensar nas regiões vizinhas, em condições similares, nota-se que aproximações transdisciplinares, demonstraram ainda que certas *high crosses*¹⁵³ irlandesas incluem elementos formais e iconográficos fundamentais para a construção de identidades coletivas das comunidades circundantes (WILLIAMS, 2000, *passim*). É provável que a mesma premissa tenha valido para a Ilha de Man, como será tratado oportunamente¹⁵⁴.

¹⁵² Apesar de útil enquanto reflexão e ponto de partida metodológico, o termo “textos encarnados” de Andrén (2000: 7-32), presente no artigo *re-reading embodied texts - an interpretation of rune-stones*, colocou o elemento textual em evidência no processo de análise das *runestones*, embora, como constatou Thompson (1975: 94), os elementos ornamentais e figurativos fossem gravados antes das inscrições rúnicas.

¹⁵³ O termo *high crosses* (lit. “cruzes altas”) é empregado para monumentos esculpidos e ornamentados em formato cruciforme no contexto das Ilhas Britânicas durante a Primeira Idade Média. Usualmente a trave horizontal é curta, enquanto a trave vertical é comprida. Todavia, cruzeiros esculpidos nos mesmos termos, mas dentro de lajes de pedra também são encontradas. Nestes casos, a bibliografia diverge em chamá-las de *high cross* ou *cross slab*, termo de minha preferência que optei por traduzir como laje de pedra. Os principais motivos ornamentais utilizados pelos artistas são animais, antropomórficos, vegetais e abstratos. Esses monumentos podem alcançar 6,5m (Monasterboice, Co. Louth), mas em média alcançam entre 3 a 5m (EDWARDS, 2006: 915-919). Para mais informações, cf. KARKOV; RYAN; FARRELL, 1997.

¹⁵⁴ Cf. subcapítulo 5.6.

2.7. Runologia e o caso manx

Os primeiros comentários e imagens de inscrições rúnicas e fragmentos de cruzes de pedra da Ilha de Man não oferecem associações com o matador de Fáfnir, mas estão diretamente relacionadas com o crescimento do campo no século XIX e com as discussões sobre a origem da escrita rúnica, os erros e superinterpretações, as formas de pesquisa, da autoria e processo de fabrico dos monumentos, da relação ou não das runas com antigas práticas religiosas ou mágicas escandinavas, até o estado da questão atualmente.

O primeiro depoente dos monumentos foi Thomas Wilson, bispo de Man e Sodor, que ofereceu um breve *insight* sobre a Ilha de Man na obra *Britannia* de William Camden, uma espécie de grande guia das Ilhas Britânicas e Irlanda. A primeira versão, publicada em 1586, é uma descrição corográfica, histórica e topográfica das Ilhas Britânicas, incluindo a Irlanda. *Britannia* foi publicada nos Países Baixos no mesmo ano e em Frankfurt em 1590; partes da obra foram condenadas pela inquisição espanhola em 1612 (HARRIS, 2015: 279-285).

Originalmente publicada em latim, a obra foi traduzida e disponibilizada ao público anglófono em 1722. Ela parece ter alcançado certa notoriedade, pois foi reimpressa várias vezes no século XVII e versões suas foram incluídas por outros autores (HARRIS, 2015: 286-291).

Das runas, Wilson informou, tendo à margem a palavra “curiosidades” diretamente associada, sobre a escrita em cruzes da antiga língua, que deveria ser lida de baixo para cima; o monumento serviria para fins funerários. Além dos textos, havia “poucos embelezamentos de homens sobre cavalos, ou com armas, veados, cães, pássaros ou outros recursos provavelmente dos empreendimentos de alguma pessoa notável” (WILSON, 1722: col.1455)¹⁵⁵.

Após uma descrição muito sucinta da ocupação da ilha que menciona a *Crônica de Man* e de fontes inglesas (WILSON, 1722: cols.1457-1458), seguem algumas ilustrações de quatro inscrições rúnicas em monumentos (WILSON, 1722: cols.1457-1460). Os elementos ornamentais e figurativos foram completamente ignorados, exceto no terceiro monumento, onde um pequeno homem na horizontal, com as pernas abertas

¹⁵⁵ “little embeleshments of me non horseback, or in Arms, stags, dogs, birds, or other devices, probably the Atchievements [sic] of some notable person”.

sobre uma pequena cruz, tendo uma espécie de lança e bastão na mão direita e, na mão esquerda, um tipo de disco ou escudo. Ambas teriam sido encontradas em Kirk Michael.

Thomas Wilson manifestou seu orgulho pela peculiaridade monumental manx quando ele informa aos leitores que “Há talvez mais inscrições rúnicas para serem encontradas aqui nesta ilha do que em qualquer outra nação”(1722: col.1455)¹⁵⁶. Nota-se, portanto, os primeiros passos entre intelectuais locais em direção ao nacionalismo na Ilha de Man, que se tornou bastante acentuado no século seguinte.

Mais de cem anos depois da edição traduzida ao inglês, William Kinnebrook publicou em 1841 um pequeno trabalho intitulado *Etchings of the runic monuments in the Isle of Man (Impressões dos monumentos rúnicos na Ilha de Man)*. Na folha de rosto da obra, há três linhas com a seguinte afirmação “veja as linhas esculpidas em volta dele; todas são inscrições rúnicas místicas, cheias de poder mágico para proteger do mal”¹⁵⁷. O autor legou à posteridade, nestes termos, a ideia ainda vigente entre antiquaristas, herdada dos runólogos especulativos, das possíveis origens mágicas, religiosas e míticas deste tipo de escrita¹⁵⁸.

No prefácio, o autor reclamou da tarefa aparentemente simples, mas tornada difícil pela total ausência de um guia completo das “cruzes rúnicas” manx. Além disso, ele manifestou “a dificuldade para obter informações dos camponeses sobre as coisas, em diferentes instâncias, em suas vizinhanças imediatas” (KINNEBROOK, 1841: 6)¹⁵⁹. A partir deste depoimento, é verossímil que qualquer informação obtida por novecentistas não foi obtida de registros escritos, mas da tradição oral e memorial dos habitantes da ilha, mesmo que elas fossem parcas, especuladas ou quase inexistentes.

O pequenino catálogo de representações deste autor, que deveria oferecer a escrita, os ornamentos e uma ideia das dimensões reais (KINNEBROOK, 1841: 6), foi antecedido por algumas ponderações da pretensa origem asiática dos escandinavos, certamente conforme o depoimento de Snorri Sturlusson. A escrita rúnica, portanto, seria semelhante ao costume dos povos da Ásia de redigir neste suporte (KINNEBROOK, 1841: 7-8).

¹⁵⁶ “Here are more Runick [sic] Inscriptions to be met with in this Island, than perhaps in any other Nation”.

¹⁵⁷ “See the lines graven round it, all are runic mystic inscriptions, full of wizard power to ward of ill”.

¹⁵⁸ Cf. sucapítulo 2.5.

¹⁵⁹ “the difficulty of obtaining information from the peasantry about things, in several instances, in their immediate neighbourhoods”.

Os reis da Ásia Menor, assim, usariam pedras para redigir seus feitos e, desta herança asiática, os saxões teriam levado as runas para as Ilhas Britânicas (KINNEBROOK, 1841: 8-9). Neste ponto, o entusiasta das inscrições manx lembrou a posição medieval de Snorri Sturlusson, da possível origem asiática do povo escandinavo e de sua forma de escrita¹⁶⁰.

Ato contínuo, o cristianismo teria promovido o banimento da escrita rúnica, considerada maldita e necromântica. No caso manx, os escandinavos teriam reintroduzido os glifos, como um produto dano-norueguês do período entre 900-1263, ou seja, da fase em que os laços políticos entre a Escandinávia e a Ilha de Man pretensamente seriam bastante estreitos (KINNEBROOK, 1841: 8-9).

Na descrição dos monumentos, Kinnebrook negligenciou quase totalmente a importância das imagens: dos vinte e seis monumentos comentados, apenas em um o autor mencionou a presença de um homem ou anjo representado na superfície de pedra. Nos demais, a ênfase total esteve direcionada para a inscrição e seu significado (KINNEBROOK, 1841: 10-14).

Percebe-se, pela opção de Kinnebrook, que a ênfase no elemento textual também lançou reflexos para o estudo dos monumentos de pedra da Ilha de Man. As origens dos escandinavos, a datação da ocupação insular e o contexto histórico desta estavam, assim, diretamente relacionados com a reflexão sobre as inscrições, sem uma atenção pormenorizada aos elementos ornamentais e figurativos dispostos na superfície das lajes de pedra.

Tal opção fica ainda mais clara quando os desenhos dos monumentos presentes na obra são observados. De fato, as ilustrações equilibram a importância das mensagens escrita e das imagens, pois é possível perceber uma série de detalhes negligenciados por estudiosos posteriores, por exemplo. Algumas imagens foram assinadas pelo próprio autor, como na primeira ilustração, mas não há indicações em várias páginas; presumi, apesar da falta de evidências, que ele era igualmente o responsável por todas as representações disponíveis.

As reproduções foram feitas para sugerir a tridimensionalidade, além da tentativa de replicar as condições em que os monumentos foram encontrados

¹⁶⁰ Cf. sucapítulo 2.1.

(enterrados, inclinados, tombados, compondo parte de muros etc.), como no caso do fragmento de cruz encontrado em Kirk Onchan (cf. imagem 51).

Como precursores, tanto Wilson quanto Kinnebrook estiveram bastante limitados na obtenção de informações dos monumentos apresentados e das informações disponíveis. Os empréstimos da erudição de época não foram citados ou apontados na obra, o que torna difícil a reconstrução de referências, conquanto obras medievais, como a *Crônica de Man*, tenham sido usadas como argumento de autoridade. Seja como for, a opção pelo viés da runas em detrimento da perspectiva ornamental insere Kinnebrook no contexto de outros processos contemporâneos ao lançamento da obra, como a *controvérsia de Runamo*¹⁶¹.

Jens Jacob Worsaae, com maior respaldo acadêmico que Wilson e Kinnebrook, fez uma descrição topográfico-geográfica da Ilha de Man antes de adentrar a matéria dos monumentos em pedra. A localidade teria sido, na visão deste autor, “o principal assento de poder norueguês das ilhas”, pois seus habitantes falavam a antiga língua norueguesa e se tornaram a “raça predominante” local (1852: 278).

As “pedras rúnicas” seriam, na visão do norueguês, cruzeiros sepulcrais. Worsaae identificou mais monumentos com inscrições no Norte da ilha do que no Sul, onde a língua deveria ser mais prevalente. Tal informação, no entanto, entra em choque com a *Chronica Manniae*, pois, como informado no primeiro capítulo, o cronista registrou que Godred teria ocupado o Sul com seus homens, enquanto o Norte teria se tornado a morada dos nativos. A solução do impasse para Worsaae era simples: os monumentos setentrionais seriam, deste modo, mais antigos que a conquista da ilha pelos nórdicos (WORSAAE, 1852: 279-281).

A seguir, Worsaae retomou as cruzeiros de Kinnebrook, fazendo os devidos créditos, mas com alterações, pois faltavam certas inscrições (1852: 281-282). Diferente de seu precursor, o norueguês externou uma nítida preocupação com questões ornamentais como interlaços, serpentes e ornamentos típicos da Escandinávia (cf. imagens 52 e 53). Porém, assim como Kinnebrook, não houve uma tentativa de classificação ou padronização: a primeira tentativa concreta neste sentido só foi publicada já no final do século XIX¹⁶².

¹⁶¹ Cf. subcapítulo 2.2.

¹⁶² Cf. subcapítulo 4.1.

A preocupação maior estava na identificação das cruzes que teriam sido feitas por Gautr, sua origem escandinava e as cruzes e inscrições como a manifestação de algo enobecedor da cultura escandinava, em vez do senso comum de associá-los aos saques, ataques sanguinolentos e cultura guerreira tão somente (WORSAAE, 1852: 284-285). Neste ponto, o pesquisador norueguês foi um precursor das preocupações sobre a questão da autoria dos monumentos, elemento que passou a ser uma constante nos trabalhos sobre as cruzes da Ilha de Man.

Talvez para reforçar o argumento das qualidades das gentes escandinavas, o autor mencionou que as cruzes seriam um indício da rápida conversão e a figuração do próprio Cristo num monumento em Kirk Onchan (WORSAAE, 1852: 286). Neste ponto, Worsaae também se afastou de Kinnebrook: ele enfatizou a imagem e símbolo maior cristão em vez de acentuar o papel mágico, religioso ou “necromântico” das inscrições.

Assim como outros eruditos noruegueses novecentistas, a ideia de *Noregs veldi* (lit. “grande Noruega”) era implícita nas conexões com regiões do Atlântico Norte como a Ilha de Man, a Islândia, as Orkneys, as Hébridas, etc. No caso manx, a conexão dos reis locais com os reis noruegueses presente na *Chronica Manniae* foi fundamental (WORSAAE, 1852: 286).

Nesta matéria, Kinnebrook e Worsaae caminharam juntos e alimentaram os primeiros reforços da conexão ancestral da Ilha de Man e seus antepassados escandinavos com argumentos de cunho científico. A partir destas considerações e esforços prévios, novas sinalizações passaram a ser feitas neste sentido, que corroboraram diretamente para que as *cruzes de Sigurðr* fossem associadas com suas possíveis contrapartes e conexões na Escandinávia.

Outro depoente desta fase digno de crédito é Joseph George Cumming (1812-1868), autor de *Os vestígios rúnicos e outros vestígios monumentais da Ilha de Man* (1857), uma espécie de catálogo do material disponível em meados do século. Ele era um clérigo, geólogo e arqueólogo inglês que pesquisou principalmente a Ilha de Man. Cumming foi admitido no renomado Emmanuel College, Cambridge, em 1830-1831 e alcançou o bacharelado três anos depois; em 1838, por sua vez, Cumming obteve o título de Mestre em Artes. Após atuar alguns anos como docente de estudos clássicos e matemáticos em West Riding (1838-1841), ele foi apontado como vice-principal do

King William's College da Ilha de Man, onde permaneceu por quinze anos e desenvolveu suas pesquisas sobre a região (*A CAMBRIDGE ALUMNI DATABASE...*, 2017).

De fato, Cumming foi diretamente responsável pela descoberta de vários monumentos que tinham sido abandonados, ou utilizados como partes de muros e construções (STENNING, 1926[1920]). Os depoimentos posteriores dão a impressão de um homem devotado ao estudo da ilha. Um colega de ofício, o reverendo Stenning, assim descreveu o saber de Cumming sobre a localidade: “ele conhecia como um livro cada pedra no sheading de Rushen; ele conhecia com o coração cada polegada de chão da ponta de Douglas até Calf” (1926[1920])¹⁶³.

Quanto às inscrições rúnicas, elas foram copiadas separadamente das ilustrações das cruzes. Ele assumiu que parecia impossível não corrigir falhas e incertezas, ainda que tenha assinalado as partes dúbias. Outra limitação, expressa textualmente, foi o término da obra quando ele já tinha saído da Ilha de Man para assumir a docência na Inglaterra (1857: vi-vii). Tudo leva a crer que uma parte do trabalho dependeu das memórias, anotações e ponderações do reverendo, que preferiu fazê-lo assim a deixar com que esses “memoráveis legados” fossem delegados ao esquecimento (1857: vii).

Ao observar o trabalho de Cumming, é evidente que a reconstrução histórica da ocupação da ilha baseou-se principalmente em referências textuais tardias, como a *Chronica Manniae*, as sagas nórdicas e anais irlandeses, que o autor infelizmente não apontou nominalmente (1857: 1-2). Aos olhos do autor, “é altamente provável que os primeiros invasores dinamarqueses fossem pagãos adoradores de Odin e Thor” (1857: 3)¹⁶⁴.

Como principal evidência para tanto, eles teriam deixado um legado de sepulturas, como seus antepassados faziam no continente em círculos de pedra. Por outro lado, o contato com os cristãos teria levado os escandinavos a usarem cruzes de pedra como lápides memoriais, não antes da metade do século X (1856: 3-6); por esta razão, a adoção das cruzes seria um sinal que os escandinavos abraçaram sinceramente o Cristianismo (1857: 10), certamente uma opinião derivada de sua condição e opinião como religioso.

¹⁶³ “Here in the Island was the place he loved. Every stone in the sheading of Rushen he knew like a book. Every inch of ground from Douglas Head to the Calf he knew by heart”.

¹⁶⁴ “It is highly probable that as the first Danish invaders were heathen worshippers of Odin and Thor”.

A maioria das cruzes foi produzida com xisto cinza comum extraído na própria ilha, além de um ou dois casos de rochas metamórficas gnáissicas ou arenito. “As ferramentas com as quais os trabalhadores forjaram [os monumentos]”, disse ele, “parecem ter sido do caráter mais rude” (1857: 7)¹⁶⁵. Das inscrições, Cumming atestou que elas são de tipo simples, “que A.B. ergueu esta cruz para C.D. seu(sua) pai, mãe, esposa, irmão etc.” (1857: 7)¹⁶⁶, gravadas com vários erros de grafia e dispostas apareciam nas bordas laterais, de baixo para cima; em poucas ocasiões foram cinzeladas no verso ou na face do monumento. Em alguns casos, o autor do monumento teria deixado seu próprio nome (1857: 7-8).

Cumming considerou que as cruzes eram mais antigas que suas contrapartes irlandesas, ainda que a datação fosse apenas aproximada. A semelhança com elementos escoceses e irlandeses produziria, aos olhos do arqueólogo inglês, um conjunto monumental que poderia ser batizado de “escola hiberno-escocesa”. De fato, as conexões com escandinavos da Irlanda foram levantadas, de onde eles teriam tomado de empréstimo os monumentos em formato cruciforme (1857: 9).

Sobre a discussão runológica mais ampla, Cumming ofereceu aos seus leitores uma breve, mas elucidativa introdução. A palavra runa teria provindo do gótico “runa” (“segredo”). Apesar disso, Cumming foi mais imparcial da questão: ele apontou as duas discussões em voga, tanto das runas com propriedades místicas para “encantamentos pagãos” quanto a dúvida do caráter pagão dos monumentos inscritos com runas (1857: 11). Pela disposição dos argumentos, tudo leva a crer que ele era mais afeito ao segundo argumento.

O termo runa, em suma, pertenceria a um alfabeto peculiar, não uma linguagem, pois várias delas lançaram mão da escrita desta forma (1857: 11). As runas escandinavas seriam as mais antigas, seguidas da germânica e, por fim, da saxônica; as runas manx, por sua vez, pertenceriam ao grupo mais arcaico (1857: 12). Da origem das runas, ele apresenta igualmente uma miríade de possibilidades (romanos, celtibéricos, etruscos, gregos, fenícios). “Eu estou mais inclinado”, disse Cumming, “a atribuir sua introdução nas terras Nórdicas e derivá-las da Ásia Menor” (1857: 12)¹⁶⁷.

¹⁶⁵ “the tools with which the workmen wrought appear to have been of the rudest character”.

¹⁶⁶ “that A.B. erected this cross to C.D. his father, mother, wife, brother &c.”

¹⁶⁷ “I am more inclined to attribute their introduction into the North overland, and to derive them from Asia Minor”.

O trabalho de Cumming manifesta alguns méritos por ser o primeiro a destinar alguma atenção aos autores e ao processo de fabricação dos monumentos, conquanto tenha considerado o método de gravação no mínimo primitivo. O autor também tentou manter-se ao largo das discussões sobre a origem das runas e do caráter delas, sem ignorar as diferentes correntes em disputa no seio acadêmico. Entrementes, a pouca assertividade em determinadas matérias não é uma constante, pois contrasta, por exemplo, com a opção pela origem asiática da escrita rúnica.

Neste ponto, Cumming seguiu a tendência de Kinnebrook de associar a migração dos godos asiáticos da região do Mar Cáspio para a Germânia e Escandinávia Setentrional pouco antes da Era cristã. Haveria ainda, por outro lado, uma influência do alfabeto grego, por comparações com inscrições da Ásia Menor e do Mediterrâneo.

Também vale ressaltar que Cumming, provindo de um meio acadêmico, estava mais afeito ao que se discutia sobre as runas nos principais círculos europeus. Ele citou com grande frequência trabalhos de Bugge e Munch, então as principais referências da runologia. Também é possível perceber que esses pesquisadores passaram a olhar com mais atenção para a pequena ilha no centro do Mar da Irlanda, conforme monumentos e inscrições foram descobertos e apresentados nos círculos antiquaristas e acadêmicos. Esse interesse levou fomentou certamente o financiamento das obras sobre a Ilha de Man, contatos por cartas e viagens de reconhecimento do local até então negligenciado.

No comentário do material encontrado, o arqueólogo inglês filiou, com argumentos diversos, o material manx com a escrita rúnica mais antiga, que teria vindo da Escandinávia. Como estava em voga na Inglaterra vitoriana assumir um parentesco escandinavo (WAWN, 2012; BIRRO, 2013a), descobrir que os glifos encontrados na Ilha de Man seriam de um tipo anterior ao anglo-saxônico era profundamente gratificante aos insulares: isso garantia um prestígio, do ponto de vista acadêmico, linguístico e de orgulho identitário local.

A mesma fixação pela anterioridade e especificade das evidências da Ilha de Man está expressa nas cruzes: ao afirmar que os monumentos manx seriam anteriores aos irlandeses, Cumming produziu uma diferenciação em relação ao passado da ilha ao Oeste. O argumento é minimamente confuso e forçado, pois o próprio autor considera as cruzes de pedra da Irlanda como inspiração para seus congêneres da Ilha do meio.

Além disso, ele também assumiu a existência de uma escola regional que circunscrevia geograficamente a Irlanda, a Ilha de Man e a Escócia (1857: 9).

O maior interessado nesses monumentos após Cumming foi Philip Moore Callow Kermode (1855-1932). Ele nasceu em Ramsey, na Ilha de Man, filho de um reverendo local com algum prestígio social e intelectual. O interesse pelo passado insular, de fato, parece ter sido uma herança familiar: seu pai foi um dos membros do Comitê da *Old Manx Society* desde sua fundação (1858); William Kermode também assinou como primeiro oficial da Comissão Manx sobre Antigos Monumentos, publicada em 1878; por fim, ele fez parte da Sociedade de História Nacional e Antiquária da Ilha de Man (1879), e presidente desta em 1884 (WILLIAM CUBBON, 1942, online).

Kermode Frequentou o King William's College, em Castletown, mas num depoimento lembrado por Marshall Cubbon, Kermode teria dito que “sua educação ali não propiciou nenhum treino nos estudos Manx ou em qualquer um dos campos os quais ele depois teve reputação” (WILLIAM CUBBON, 1942, online). Deste modo, boa parte do conhecimento obtido por ele foi graças ao autodidatismo e através de contatos com acadêmicos e antiquaristas com quem ele trocou informações, seja pessoalmente, ou em cartas.

Kermode nunca se casou, e parece ter dedicado o principal esforço de sua vida em estudos antiquários e de história natural. Entre 1888 e 1922, ele foi indicado como primeiro curador do Manx Museum e clérigo em Ramsey. Após esta fase, ele assumiu em 1922, por indicação, como diretor do Manx Museum. Ele manteve-se no cargo até a morte (WILLIAM CUBBON, 1942, online).

Ao observar a produção intelectual deste manx, nota-se seu genuíno interesse pelas cruces de pedra, sua ornamentação e inscrições rúnicas. Dentre seus legados, ele foi o autor do mais antigo sistema de catalogação das lajes de pedra da Ilha de Man, que foi atualizado pelo mesmo em três publicações, conforme novos artefatos foram encontrados (1892; 1907; 1928)¹⁶⁸. O sistema continua a ser empregado atualmente, juntamente com outros.

¹⁶⁸ De fato, por tentar ordenar as lajes e inscrições por ordem cronológica e dotá-las com números, o sistema de Kermode é confuso; Não raro, lajes de pedra encontradas posteriormente substituíam lajes encontradas anteriormente. É possível, assim, encontrar monumentos com três ou quatro numerações, referente aos principais trabalhos do autor: 1907 e 1920, principalmente, mas, em alguns casos, a publicação de 1887(1892) também é usada. Em 1928, Kermode foi responsável pela mudança final, ao

Para Kermode, o termo runa é mal aplicado, pois era compreendido em época pelo senso comum, que considerava a expressão como uma língua em vez de uma forma de escrita. Ele depositou sua confiança na tese de Isaac Taylor em *Os gregos e os godos* (*Greeks and Goths: a study on runes*, 1879): por influência grega, dos trácios ou jônios, os godos “helenizados” teriam desenvolvido a escrita rúnica, posteriormente levada pelas migrações da Era cristã até a Europa Setentrional (1887[1892]: 1-2).

A sedução pela hipótese de Isaac Taylor não ocorreu por acaso. Em 1886 ele publicou o artigo *Manx Runes no Manx Notebook* (vol. 2.), no qual ele sintetizou sua teoria das origens das runas. Com o deslocamento dos germânicos, ânglios e escandinavos pela Europa Setentrional, é possível identificar artefatos com glifos rúnicos nas Ilhas Britânicas de diferentes origens: em Kent, são runas godas dos séculos V ou VI; na Mércia e Northumbria, são runas ânglias do século VII em diante, “enquanto aquelas de Cumberland, das Orkneys e da Ilha de Mann [sic] são e runas norueguesas do século X e dos séculos seguintes” (1886: 97-99)¹⁶⁹.

Dos monumentos e inscrições da Ilha de Man, Taylor considerou que eles se tornaram cristãos, uma vez que as cruzes teriam funções sepulcrais. Originalmente da matriz célticas regional, as cruzes nascidas do amálgama escandinavo e “celta” seriam concomitantes com o assentamento escandinavo e após a conversão dos homens do Norte (1886: 99-100).

O filólogo inglês seguiu, em termos de cronologia e origem dos escandinavos da Ilha, os textos das sagas islandesas principalmente. Por esta razão ele situou que, como a conversão dos noruegueses só foi levada a cabo por Óláfr Haraldsson entre 1015-1030, quando reinou na Noruega, “a conversão dos homens do Norte na Ilha de Mann [sic] parece ter sido seguida de perto, tal como na terra natal” (1886: 101)¹⁷⁰.

Para além das sagas, Taylor nutriu-se da *Chronica Manniae*, já criticada pelos seus problemas cronológicos. A combinação dessas informações o fez concluir que “nós

introduzir o registro de cruzes de pedra do Manx Museum. Essa miríade de sistemas tornou o estudo da escultura manx uma verdadeira penitência, e só foi corrigido de maneira definitiva com a segunda edição de *Manx Crosses* (1994), que conta com uma concordância entre os diferentes sistemas e publicações.

¹⁶⁹ “while those of Cumberland, the Orkneys, and the Isle of Mann [sic], are in Norwegian Runes of the 10th and following centuries”.

¹⁷⁰ “The conversion of the Northmen in the Isle of Mann seems to have followed closely on that of the mother country”.

podemos assinalar que as inscrições rúnicas da Ilha de Mann [sic] aos dois séculos de Cristianismo Escandinavo e poder Norueguesas, de c.1050 até 1250” (1886: 102)¹⁷¹.

Taylor também tentou identificar alguns homens registrados nas inscrições rúnicas com personagens mencionados pela *Chronica Manniae*, como Utr (ou Otter), *jarl* de Man morto em 1095 (1886: 102-105). A partir da análise comparada de monumentos presentes também em Cumberland e da paleografia, Taylor apontou que as cruzes não seriam anteriores a 1075 e posteriores a 1263. À guisa de conclusão, diferente do que ele pensou inicialmente, seu projeto de datação não repetiu as hipóteses de datações das cruzes propostas anteriormente por Munch (século IX), Cumming (c.950) e Worsaae (anteriores a 1077) (1886: 107-113).

Taylor envolveu-se numa discussão com outro célebre interessado pelo passado manx que visitou a ilha: Guðbrandur Vigfússon (1827-1889), um dos mais notórios escandinavistas do século XIX. Por ocasião de uma incursão de pesquisa em solo manx em 1886, o célebre pesquisador islandês publicou, no ano seguinte, um artigo num periódico local com as inscrições nas lajes de pedra da Ilha de Man. De maneira sintética, Vigfússon criticou as transcrições e traduções anteriores de Munch e Cumming, e propôs novas leituras dos textos. Ele também considerou que a utilização de moldes ou ilustrações das inscrições nunca superaria a análise direta, “podendo apenas levantar controvérsias” (1887: 5-22)¹⁷².

Pouco depois, Isaac Taylor enviou uma carta aos editores do The Manx Notebook, onde o artigo do islandês foi publicado. Desapontado com os resultados alcançados pelo colega, ele criticou Vigfússon por ter usado moldes das lajes de pedra tirados em 1841, ainda que tenha condenado seu uso; para ele, os moldes teriam preservado inscrições ilegíveis anos depois, e seu uso seria fundamental para que fossem legíveis (TAYLOR, 1887: 78-90).

A resposta de Vigfússon foi agressiva. Para ele, Taylor fiou-se demais nos moldes, enquanto ele analisou os artefatos pessoalmente. “Moldes são, na melhor das hipóteses, mesmo quando genuínos, apenas cópias; e uma cópia nunca pode ter o

¹⁷¹ “we may assign the runic inscriptions in the Isle of Mann to the two centuries of Scandinavian Christianity and Norwegian power, from about 1050 to 1250”.

¹⁷² “would only raise controversy”. A citação direta de Taylor encontra-se, na verdade, na primeira carta em resposta ao artigo de Vigfússon (1887: 78-79). O islandês, no último parágrafo, criticou Munch por sua ingenuidade: “ele nunca teve a oportunidade de visitar a Ilha de Mann [sic], e teve que confiar tão somente nas cópias e desenhos feitos por outrem” (“he had never an opportunity of visiting the Isle of Mann, and had to trust solely to casts and copies made by others”, 1887: 5-22).

mesmo nível de um original” (VIGFÚSSON, 1887: 78-90). Seu uso só seria tolerado em raras ocasiões e, no final das contas, ele “tinha pouco tempo a gastar e nenhum estômago para uma guerra rúnica”. Ele teria ido para a Ilha de Man “sem intenção de pisar nos pés de runólogos”, apenas para fazer pesquisas sérias e da melhor maneira possível; era uma pena que ela não tinha sido feita desta maneira desde o início (VIGFÚSSON, 1887)¹⁷³. As respostas e contrarespostas seguiram no mesmo tom, sem que fosse atingido um consenso¹⁷⁴.

Seja como for, a aproximação de Taylor com o círculo de intelectuais da ilha, aliado com o alcance que seu trabalho alcançou nos círculos acadêmicos e fora dele tornaram algumas de suas premissas e cronologia extremamente úteis para a construção das hipóteses de Kermode¹⁷⁵.

Seja como for, a opção por Taylor parece, considerando o conjunto dos trabalhos do insular manx, fruto de uma escolha ponderada. Entre outras influências, ele mencionou, por exemplo, a teoria latina, mas considerou que o contato teria sido muito precoce e teria levado mais tempo para o desenvolvimento do alfabeto rúnico (1907: 75-76). Ele tomou como principal apoio Erik Brate (1857-1924), o famoso e prolífico linguista e runólogo sueco co-responsável pelas primeiras edições da *Sveriges Runinskrifter* (*Inscrições rúnicas suecas*)¹⁷⁶. De acordo com o insular, Brate teria visitado a ilha em 1905, quando o conheceu pessoalmente; o sueco, a pedidos de seu colega insular, teria tecido um resumo da discussão em voga na época para ser incorporada na obra *Manx Crosses* de Kermode (1907: 76).

O grande comentário de Brate, que toma algumas páginas da obra em forma de citação, citou as teorias de Bugge e von Friesen da possível origem latina e grega das runas. Todavia, Brate e Kermode foram influenciados pelo então recente trabalho de

¹⁷³ “Casts are at best, even if genuine, but copies; and a copy can never take rank with an original [...] But I have little time to spare, and no stomach for a runic war [...] I went to the Isle of Mann with no intent to tread on the toes of runologists”.

¹⁷⁴ É interessante notar que Kermode tentou, sem sucesso, diminuir a agressividade do debate ao comentar o artigo de Vigfússon, propondo alterações e considerações em um tom humilde que destoa do grande respaldo acadêmico do colega islandês (1887: 78-90). Seja como for, o debate está inserido nas questões que envolvem a controvérsia de Runamo (cf. subcapítulo 2.2) e a oposição entre a pesquisa de campo e a de gabinete (cf. subcapítulo 2.3).

¹⁷⁵ Cf. subcapítulo 2.2.

¹⁷⁶ A revista em questão é uma das mais tradicionais e respeitadas sobre o estudo das runas. Publicada em série entre 1900 e 1981 (15 volumes), a *Sveriges runinskrifter* estabeleceu o sistema de catalogação das inscrições rúnicas suecas e, em grande medida, das inscrições rúnicas em todo mundo.

Salin sobre a ornamentação animal e o desenvolvimento de uma cultura tipicamente “teutônica” no século I, que teria forjado o alfabeto latino (KERMODE, 1907: 76)¹⁷⁷.

Erik Brate foi ainda crucial para o desenvolvimento das hipóteses de Kermode sobre a ocupação escandinava da Ilha de Man ao afirmar, graças a comparações linguísticas e gráficas, que as runas manx seriam aparentadas da pedra rúnica de Rök (Ög 136; cf. img. 1) e das runas encontradas em Jaederen, no Sul da Noruega. Para Brate, o desenvolvimento das estelas rúnicas no século XI seria um desdobramento do impacto cristão, particularmente evidente na Ilha de Man (BRATE, 1922: 39-40).

Por estas razões, Kermode colocou o escultor Gautr como provindo da Gothia do Leste (Östergötland), tese também defendida por Bugge (KERMODE, 1907: 78-83; BUGGE, 1904: 197). Bugge conjecturou que as runas de galho curto teriam sido levadas para Man e outras colônias ocidentais escandinavas por habitantes do Leste Sueco, especificamente Götland e Östergötland. Durante suas excursões, eles teriam chegado até a Escócia e entrado em contato com noruegueses do Sudeste da península escandinava. Estes homens, então, teriam levado a variante para a Ilha de Man, mas também para Rogaland e Jaeren, em particular, que teria sido levada posteriormente para o interior norueguês (BUGGE, 1902: 20).

Consequentemente, Kermode acreditava que todos os monumentos e as inscrições eram do século XII, partindo principalmente das afirmações do autor da *Chronica Manniae* (1887[1892]: 1-2). Brate, Bugge e Wimmer, por outro lado, apontava que as inscrições foram feitas entre 1040 e 1050 (1904: 79).

Embora pouco prolíficas para fornecer dados históricos sobre a ilha, os textos gravados nas pedras seriam úteis, pois “servem como um guia para indicar a relativa posição de algumas delas e, de maneira geral, apoiam a evidência das características artísticas”¹⁷⁸. A partir das “assinaturas” de alguns artistas e da quantidade de monumentos disponíveis em época (1907: 84-88), ele ponderou que ao todo foram sete ou oito responsáveis por esculpir os monumentos, separados entre si por um intervalo de no máximo sessenta anos, entre 1170-1230 (1907: 90).

¹⁷⁷ Sobre Salin e a importância de sua obra, cf. capítulo 3.

¹⁷⁸ “They are not so helpful in enabling us to date the individual monuments as might be supposed, but serve as a guide to indicate the relative positions of some of them, and, on the whole, support the evidence of the art characteristics”.

A dependência da *Chronica Manniae* é novamente comprovada pela insistência de Kermode em determinados argumentos: apesar das indicações de linguistas renomados no período, “Eu penso”, disse ele,

que tendo cuidado para as peculiaridades das inscrições, as características artísticas dos monumentos, e o que nós conhecemos da história daqueles tempos, nós devemos considerar que as mais antigas são de 1040 a 1060, e as últimas em cerca de 1200; o maior número delas, talvez, de 1080, o tempo de Godred Crovan, até, digamos, 1140 (1907:90)¹⁷⁹.

Também na esteira de Cumming, Kermode forneceu informações sobre o material dos monumentos e suas características de maneira geral; o hábito de empregar cruzes teria sido um empréstimo da longa tradição celta, “antes que os invasores pagãos chegassem” (1887[1892]: 2)¹⁸⁰. Para o antiquarista manx, a cruz foi tachada como um sinal de progresso técnico e sofisticação, sendo absorvida pelos nórdicos juntamente com a religião (1887[1892]: 2).

Dos monumentos em si, a maioria delas são lajes de pedra com seis pés de altura por três de largura, com poucas polegadas de profundidade. Os ornamentos e elementos figurativos teriam sido cinzelados em baixo relevo nas faces, enquanto as runas quase sempre foram gravadas nas laterais (profundidade), e foram as maiores vítimas da ação do tempo e das condições climáticas. Assim como Cumming, Kermode acreditava piamente que as runas manx derivavam das runas escandinavas, mais antigas que o alfabeto rúnico anglo-saxão (1887[1892]: 2-3).

É interessante destacar que a associação de autores com hipóteses próximas ou afastadas, como exposto outrora¹⁸¹, reforça a ideia que Kermode produziu um aparato teleológico do passado insular: a conexão com a Escandinávia; as datações próximas com a *Chronica Manniae*, o único e, aos olhos do manx, infalível documento em termos de cronologia; a associação linguística com o Sul da Noruega, tradicionalmente ligado com a dinastia norueguesa e, por outro lado, com a pedra de Rök e monumentos suecos.

Assim, ele lançou mão, quando necessário, desta ou daquela ideia de um pesquisador, mesmo quando originalmente eles apresentassem duras divergências. O

¹⁷⁹ “I think that having regard to the peculiarities of the inscriptions, the art characteristics of the monuments, and what we know of the history of the times, we must take the earliest to be from 1040 to 1060”, and the latest about 1200; the greater number of them perhaps from 1080, the time of Godred Crovan, to say 1140”.

¹⁸⁰ “before their pagan invaders first arrived”.

¹⁸¹ cf. subcapítulo 2.2.

projeto de da história manx, no entanto, parecer ter sido a primeira preocupação dele, mesmo quando amparado em teorias que se tornaram frágeis com o passar do tempo. Os problemas aqui elencados fazem parte da tônica de Kermode, e servirão para reafirmar tanto o nacionalismo manx quanto a hipótese das *cruzes de Sigurðr* na Ilha de Man¹⁸².

William Cubbon (1865-1955), que sucedeu Kermode na direção do museu em 1932, foi secretário e bibliotecário do referido órgão desde sua fundação, em 1922, além de grande amigo do chefe anterior. Por essa e outras questões, a natural sucessão ao comando do museu insular fazia dele o melhor candidato (MANX LITERATURE, 2017, online).

Cubbon, procedente de uma família tradicional da paróquia de Arbory, iniciou sua carreira como jornalista. Ele era um ferrenho nacionalista, engajado em sociedades de cunho linguístico, de história natural e antiquarismo da Ilha de Man. Ao que tudo indica, ele prosseguiu com a leitura proposta por Kermode, seu chefe e “orientador” durante uma década de trabalho. Sua conferência na Macclesfield School, proferida em 2 de Julho de 1934, aponta nesta direção: há copiosas citações desse autor, além de Collingwood e Dilthey, todos eles mais afeitos ao cenário do século XIX do que do século seguinte (CUBBON, 1934: 1-74). Aos 85 anos ele publicou a obra *Island Heritage (Herança da Ilha)*, baseado em textos prévios; aos olhos de seu biógrafo, trata-se de “um grito do coração do nacionalismo manx” (MANX NOTEBOOK, 2017, online).

Do ponto de vista religioso, este diretor do Manx Museum defendia que os escandinavos chegaram até a Ilha de Man ainda intocados pelo cristianismo. Eles praticavam seus antigos cultos rúnicos (CUBBON, 1934: 13) e eram cristãos apenas de maneira nominal (CUBBON, 1934: 46). Por estas razões, eles resolveram registrar em pedra seus mitos e crenças (CUBBON, 1934: 17-63). Da datação das inscrições e cruzeiros, diferentemente de seu antecessor, Cubbon absorveu a crítica de Shetelig ao trabalho de Kermode (1952: 44).

¹⁸² Cf. subcapítulo 4.1.

Para Marshall Cubbon, os nativos celtas da Ilha de Man concatenaram uma noção não-ortodoxa do cristianismo, ainda “paganizado”, com a eloquência e a imaginação nórdica que posteriormente foi expressa nas *Eddas* (1934: 17). Ele expressou suas opiniões sobre a sociedade compósita que se formou e os monumentos erguidos na ilha: “Eles ergueram cruzes cristãs em memória de seus líderes; mas, ao mesmo tempo, eles gravaram sobre elas mitos pagãos. Eles eram cristãos apenas nominalmente” (CUBBON, 1934: 46)¹⁸³.

Estas primeiras cruzes, ainda no contexto celta (séculos V-VIII), já contavam com inscrições em Ogham, um alfabeto regional que utiliza traços para representar letras. Em época havia sete inscrições em Ogham na ilha. Apesar do conhecimento dele do alfabeto, Cubbon minimizou sua importância ao considerar que ele “é apenas o que um garoto [hoje] poderia inventar” (1934: 2 e 2A)¹⁸⁴.

O tom levemente pejorativo de Cubbon foi abandonado ao comentar o legado escandinavo; de fato, as runas seriam evidências cúlticas escandinavas ainda existentes durante o período de colonização da ilha (CUBBON, 1934: 13)¹⁸⁵. Os glifos registrados nos monumentos manx ligariam a Ilha de Man com Jaederen, no Sul da Noruega, o que conectaria o passado e a história do país escandinavo com a Ilha do Meio (CUBBON, 1934: 10).

De maneira geral, é possível notar que William Cubbon dependia intelectualmente do trabalho de seu antecessor: ao todo, são onze citações, sem mencionar a provável utilização de ilustrações e comentários que provavelmente foram empregados na exposição, mas não incorporados ao texto.

Além desse legado, é preciso mencionar a obra *The Story of Sigurd the Volsung and the Fall of the Niblungs* (1870)¹⁸⁶, um longo poema baseado nas *Eddas* e na *Volsunga saga* produzido pelo design têxtil, poeta, romancista, tradutor e ativista

¹⁸³ “They erected Christian crosses to the memory of their chieftains; but at the same time they carved on them Pagan myths. They were only christians in name”.

¹⁸⁴ “The Alphabet is just what a boy [today] might invent”.

¹⁸⁵ “When the Norsemen came, they carried with them the cult of the runes”.

¹⁸⁶ Tudo leva a crer que Marshall Cubbon não lia o nórdico antigo: ele praticamente confessou suas limitações nas últimas páginas da conferência (CUBBON, 1934: I), quando afirmou que se fiou na tradução de Munch da *Völsunga saga* para o inglês por via indireta, traduzida por Sigurd Bernhard Husvedt (1926). Também corrobora neste sentido o conhecimento de ogham por parte do autor (CUBBON, 1934: 1-3), apresentado nas primeiras páginas, sem congruência quando comparado com as runas, apenas mencionadas.

socialista inglês William Morris (1834-1896)¹⁸⁷. Esta composição, um trabalho indireto e fruto do contexto intelectual do século XIX, influenciou decisivamente o trabalho de Cubbon: ele mencionou o poeta quatro vezes nos textos da conferência de 1934¹⁸⁸.

Partindo desses elementos, tudo leva a crer que William Cubbon estava satisfeito com as conclusões sobre o passado da Ilha de Man, quer seja das inscrições rúnicas, das lajes de pedra e as hipóteses de Kermode. Há pouco de original em seu trabalho e, daquilo que é mais evidente, nota-se uma deficiência formativa por parte do segundo diretor do Manx Museum¹⁸⁹, além de um profundo nacionalismo e orgulho pelo passado local¹⁹⁰.

Destes últimos, é preciso ir um pouco além do período em que William Cubbon era diretor do museu. Seu impacto foi mais longo e certamente duradouro. É possível encontrar sua força, por exemplo, na publicação póstuma de uma coletânea de ensaios de William Cubbon em 1952, obra da qual é possível extrair um pouco do nacionalismo que movia os estudos locais em meados do século.

No prefácio, aos cuidados do Manx Museum, foi estabelecido que “uma das missões do livro é advogar o cultivo do amor pelo país. Patriotismo é talvez a mais pura e desinteressada emoção da qual o homem médio é capaz. Ele é sua concepção espiritual” (1952: vi)¹⁹¹.

Em suma, as lições da história, quando bem ensinadas, seriam capazes de fortalecer e enobrecer o caráter nacional graças ao orgulho pelo passado e ao ajudar o desafio do futuro (1952: vi-vii). Tal passado era visível a olhos nus em cada paróquia da

¹⁸⁷ No prefácio da obra, Morris informou que a estória dos Nibelungos seria “a Grande Estória do Norte, que deve ser para nossa raça o que a Estória de Tróia foi para os Gregos” (“*This is the Great Story of the North, which should be to all our race what the Tale of Troy was to the Greeks*”, 1870: xlv-xlv).

¹⁸⁸ pp. 25 (duas vezes), 40 e II.

¹⁸⁹ Pelas referências textuais, percebe-se que Cubbon não era um profundo conhecedor da mitologia escandinava. As valquírias, por exemplo, foram chamadas de “anjos do Valhalla”, que lutariam contra bestas, dragões e demônios numa batalha final (1934: 19). Loki, por sua vez, seria o único deus escandinavo com uma disposição ruim, pois era um notório provocador de conflitos e tumultos. Ele entraria em grande parte em nossa concepção de demônio e, além disso, teria se casado com uma bruxa, relação que deu origem a dois monstros (1934: 27).

¹⁹⁰ Cf. subcapítulo 4.1.

¹⁹¹ “*It is one of the missions of this book to advocate the cultivation of love of country. Patriotism is perhaps the purest and most disinterested emotion of which the average man is capable. It is a spiritual conception*”.

Ilha de Man, onde “estão monumentos arqueológicos, capelas cristãs primevas, lajes célticas e nórdicas, montes tumulares” (1952: viii)¹⁹².

Do impacto de Kermode para os estudos posteriores, ele foi indicado, juntamente com interessados em outros aspectos do passado manx, como um talentoso e patriótico manx que tentava preservar os tesouros do passado do esquecimento. Apesar das dificuldades, seu trabalho tinha sido pioneiro (1952: ix-x). Outrossim, o autor do prefácio afirmou que “parece quase supérfluo fazer referência ao trabalho de Philip Kermode: ele tem sido uma inspiração quando descreve as cruces manx” (1952: xi)¹⁹³.

O respeito ao monumental trabalho de Kermode foi expresso em tons quase religiosos. William Cubbon, nestes termos, considerou que seu antecessor e mestre detinha uma “suprema autoridade” quanto aos monumentos de pedra (1952: 38); pouco depois, Kermode foi aclamado como “nosso maior expoente” (1952:48), seguido de uma foto dele com uma laje de pedra em mãos.

Ato contínuo, William Cubbon elogiou profundamente o trabalho de Kermode em *Manx Crosses* (1907), dotado de duzentos e cinquenta páginas impressas com sessenta e seis ilustrações desenhadas em escala real e reproduzidas por fotografia. Por estas razões, Kermode foi elogiado por sua “imensa habilidade e paciência”, e seu trabalho era o sinal de “uma vida devotada [...] e sacrificada a um único objeto”. Por tamanhas qualidades, seu trabalho estava sendo usado em universidades no exterior, como Oslo, Bergen, Estocolmo e Copenhagen (1952: 48-49)¹⁹⁴.

Deste modo, se é possível estabelecer uma contribuição massiva de William Cubbon das cruces de pedra, ele seria certamente a consolidação do trabalho de Kermode como um cânone, tal como a permanência de suas hipóteses fundamentais. O diretor do Manx Museum entre 1932 e 1940 não demonstrou a intenção de superar seu mestre: apenas deixou manifestar o nacionalismo que animava o contexto social e intelectual insular daquele tempo (BRODERICK, 1999: 195-209).

¹⁹² “Not far from each parish school are archaeological monuments, early Christian chapels, Celtic and Norse slabs, grave mounds, and so on”.

¹⁹³ “It seems almost superfluous to refer to the work of Philip Kermode: he has been an inspiration when describing the Manx crosses”.

¹⁹⁴ “It is evident to the merest observer that this book is the result of a life devoted, and, one might say, sacrificed to one subject”.

Entrementes, é preciso considerar as origens das inscrições rúnicas na Ilha de Man, parcialmente concomitante com o período em que William Cubbon foi diretor do Manx Museum. A principal mudança esteve a cargo do runólogo norueguês Magnus Olsen, que visitou a ilha em 1911. Ele tinha sido pupilo de Sophus Bugge, que defendeu a origem sueca das runas de galho curto e sua difusão no ocidente por intermédio de contatos entre suecos e noruegueses na Escócia; mas, diferente de seu mestre, Magnus Olsen defendia que as runas de galho curto não teriam sido levadas do Báltico para as ilhas ocidentais, mas desenvolvidas na região de Vestfold, Noruega, de onde teria sido levada não só para a península, mas também para além-mar (1933: 89-92). A conexão Man-Noruega no aspecto das runas encontrou solo fértil entre os especialistas do assunto e manteve-se como uma espécie de paradigma desde então.

Anos depois, Olsen publicou, no sexto e último volume do *Viking Antiquities in Great Britain and Ireland* (1954), a versão *standard* e comentada das inscrições rúnicas da Ilha de Man. A obra monumental, no entanto, utilizou como os dados levantados pelo pesquisador na viagem realizada pouco mais de quarenta anos antes. Boa parte da análise foi, assim, elaborada muito depois da incursão, e Olsen teve que fazer um grande esforço de memória para encerrar a obra; além disso, várias inscrições descobertas depois da viagem só foram analisadas a partir de desenhos e fotografias de segunda mão (1954: 153-181). Por estas razões, há erros na transcrição das inscrições, como faltas dos pontos usados na separação de palavras, desconhecimento de glifos desenhados erroneamente ou difíceis de observar pelas fotografias.

Outra tentativa de produzir uma edição padrão das inscrições manx nasceu dos esforços de Ingrid Sanness Johnsen, publicada como *Runas curtas em inscrições da Era Viking (Stuttruner i vikingtidens inskrifter, 1968)*. Seu trabalho, igualmente meritório, levantou problemas análogos aos apresentados por Olsen, o que fez com que runólogos como Liestøl e Page duvidassem que ela tivesse visto as inscrições pessoalmente e até que ponto ela confiou nos depoimentos de estudiosos anteriores (PAGE, 1983: 226; LIESTØL, 1969: 171-180).

Herdeira de Carl Marstrander, Johnsen defendeu que as “runas curtas” (ou de “galho curto”) foram levadas da Suécia para o Sul da Noruega no século VIII. Era possível identificar também, a partir de inscrições rúnicas e artefatos arqueológicos, a

influência das inscrições dinamarquesas na mesma região. Os noruegueses da primeira *Era Viking*, assim, teriam levado a escrita rúnica para as ilhas Ocidentais, onde uma variante floresceu em Man e, posteriormente, retornou para a região de Jaeren. Para Johnsen, a influência sueca seria óbvia pela grande quantidade de estelas rúnicas na Suécia, frente ao reduzido número na Noruega e, por sua vez, uma quantidade relativamente grande de inscrições na geograficamente reduzida Ilha de Man (1968: 100-108).

Anos depois, o runólogo inglês Raymond Ian Page (1924-2012) tornou-se talvez o maior interessado nas runas da Ilha de Man, como uma série de artigos sobre a região parece comprovar. Para ele, a busca incessante desses monumentos foi diretamente responsável pela grande quantidade de achados numa pequena porção de terra. Além disso, o tipo de solo da ilha, ácido, dificultou a sobrevivência de inscrições em madeira e osso (1980: 207-208). Neste mesmo artigo, Page chamou atenção para a função tumular e/ou comemorativa dos monumentos, ainda que eles não estivessem sobre o indivíduo lembrado na inscrição. Seria uma espécie de lembrança, que poderia ser colocada em locais estratégicos, como estradas, pontes ou locais de encontro para que a memória dos evocados fosse mantida viva (1980: 209-218).

Um problema considerável para tentar utilizar esses monumentos deita sobre sua localização. É notório, graças aos comentários de interessados dos séculos XVIII e XIX, que algumas lajes e fragmentos foram movidos de lugar. Não seria possível, portanto, tirar conclusões profundas a partir de um diagrama das localizações. Em virtude dessas questões, Page reabilitou o uso de desenhos, esboços e tentativas de tradução, desde que o material seja exposto ao aparato crítico (1980: 219-221).

É digna de nota a conclusão do artigo, onde Raymond Ian Page tenta responder a razão para tantas inscrições e monumentos numa ilha diminuta. Para ele, o contato íntimo entre nativos e forasteiros, alimentado por uniões políticas e casamentos, seria a chave para explicar a diversidade monumental insular. A utilização do termo *kros*, assim, seria um sinal de que as inscrições e monumentos manx são provas da concatenação entre duas culturas (1980: 223).

Em 1983, após relembrar o problema das edições de Olsen e Johnsen (1983: 225-227), Page retomou o “celtismo” nas relações insulares a partir da expressão *kros* das inscrições. Este elemento seria comum nas runas das ilhas ocidentais. Outra

particularidade era o formato da laje de pedra, normalmente retangular com uma cruz cinzelada na superfície (1983: 228-229).

O runólogo inglês partiu, assim, para as inscrições, e comentou a presença de erros gramaticais nas lajes mais antigas; o mais notório deles era o uso irregular do sufixo -r no nominativo. A principal razão para esta diferença, na linha do texto anterior, é que no início do século X a língua local já se transformava, para atender os anseios de uma comunidade nórdico-celta (PAGE, 1983: 230-236).

Para concluir suas ideias, Page manteve a antiga hipótese da conexão Man-Jaeren, ao menos nas inscrições insulares mais antigas, do início do século X. Simultaneamente, houve uma acomodação dessa tradição com elementos celtas, com a introdução irregular das formas de escrita, o que proporcionaria os erros supramencionados. Em c.1000, a tradição rúnica teria sido afetada por novas técnicas e artistas, não treinados para usar a escrita, mas apenas copiar a forma das inscrições anteriores (1983: 237). Por fim, ele ofereceu uma edição provisória das inscrições manx e do *fupark* manx mais empregado na ilha, além das variantes significativas (PAGE, 1983: 238-240; cf. tabela 2).

Um caminho similar foi seguido quase dez anos depois. Page comparou casos de inscrições rúnicas na Inglaterra anglo-saxônica para demonstrar como os indivíduos poderiam flutuar do inglês antigo para o nórdico antigo conforme o contexto e vice-versa (1992: 131-133). Em seguida, ele comentou duas inscrições em Maughold, consideradas do período pós-*Era Viking*, para mostrar como o mesmo fenômeno pode ter ocorrido na Ilha de Man. O runólogo inglês também defendeu que, em eras passadas havia mais inscrições na ilha, inclusive que poderiam ensinar o exercício das runas para um interessado no assunto (PAGE, 1992: 135-137).

f	u	p	a/o	r	k	h	n	i	a	s	t	b	m	l	R
ƒ	ᵛ	ᵔ	ᵔ	ᚱ	ᚵ	ᚨ	ᚢ	ᚦ	ᚨ	ᚱ	ᚦ	ᚨ	ᚹ	ᚦ	ᚱ

Tabela 2 - principal variante *fupark* da Ilha de Man, presente em 23 das 31 inscrições. **Fonte:** Page (1983; 1992; adaptado).

A natureza diferenciada da ornamentação das lajes aliada a forma de gravar as runas na tradição norueguesa reforçaria, assim o caráter compósito da população insular. Que teria assumido novas formas de gravar e, provavelmente, falar o nórdico antigo. Não seria possível assumir as irregularidades das inscrições rúnicas, nestes

termos, como erros. A forte presença da cultura “céltica” teria fomentado uma variação local do nórdico, como no caso da possível uniformização do uso *fóstri/fóstra* (irmão/irmã) em torno do primeiro elemento (PAGE, 1992: 137-141).

O trabalho de Page, como é possível notar, seguiu alguns aspectos das tradições anteriores, como a “teoria Man-Jaeren” da escrita rúnica na ilha. A crítica das tentativas de produzir uma versão padrão também foi importante para renovar os estudos regionais, tal como a revalidação dos desenhos e ilustrações do século XIX, desde que pensadas nos termos de trabalho dos antiquaristas e pesquisadores do século XIX.

Por fim, é meritório como o runólogo inglês quebrou uma tradição que tentava separar diligentemente as cruzes “celtas” das “escandinavas”, ainda nos termos de Kermode de finais do século XIX. Raymond Ian Page, portanto, trouxe à baila o substrato “celta” que lá habitavam antes dos nórdicos, colocando-os como contribuintes nas dinâmicas sociais, políticas e religiosas da Ilha de Man.

O interesse pela questão linguística “céltica”, de fato, parece ter sido alimentado na década de 70, com os trabalhos de Margareth Gelling (1970-1971), Basil Megaw (1976) e Fellows Jensen (1983). A primeira acreditava numa reintrodução do gaélico em Man após 1266 (1970-1971: 173-174); Megaw, por sua vez, acreditava que o nórdico era uma língua para fins políticos, jurídicos e legais, usada pela pequena aristocracia nórdica (1976: 6-25). O campesinato nativo, por outro lado, continuou a usar a língua gaélica na esfera doméstica, ou seja, “do travesseiro, da cozinha e da fazenda” (DOLLEY, 1981: 177)¹⁹⁵.

Num ponto médio entre as posturas anteriores, Fellows Jensen assumiu que os colonizadores nórdicos utilizaram expressões e palavras nórdicas para rebatizar lugares, conquanto o gaélico tenha sobrevivido entre o campesinato (1983: 43-44). Thompson levou a hipótese um pouco além ao afirmar que os escandinavos desenvolveram uma espécie de bilinguismo entre os séculos X e XIII (1978: 325). David Wilson defendeu, em grande medida, esse olhar (WILSON, 2008: 87-104).

De fato, o elemento gaélico como componente fundamental para a formação da sociedade manx tem sido uma constante nas últimas décadas, como na recente publicação de Judith Jesch sobre a diáspora escandinava no Atlântico Norte¹⁹⁶. Ela levou

¹⁹⁵ “*of pillow, kitchen and farm*”.

¹⁹⁶ Para a utilização do conceito de diáspora nos estudos da *Era Viking*, cf. ABRAMS, 2012 e JESCH, 2016.

em consideração as inscrições rúnicas da Ilha de Man e a presença de nomes de origem “celta” e escandinava para enfatizar o amálgama cultural formado; No entanto, em virtude das evidências, Jesch deu suporte para a hipótese de Fellows Jensen e Wilson, a saber, que a epigrafia indica que o substrato social nórdico compunha a elite aristocrática insular (JESCH, 2015).

Uma das contribuições mais recentes e pungentes dos estudos rúnicos e a Ilha de Man foi a negação da “teoria Man-Jaeren”. Michael Barnes, ao analisar a questão por vários pontos de vista (erudição prévia, arqueologia, onomástica, runografia, ortografia, linguagem, conteúdo, layout, arte), principalmente pela datação proposta das inscrições dessa região norueguesa (c.1000), sugeriu que talvez a influência fosse do Oeste para o Leste, ou seja, da Ilha de Man para a Noruega, em vez do contrário. Tal hipótese, ainda sem bases consistentes, admite que a relação entre as tradições rúnicas manx e em Jaeren é inconclusiva (2012: 75-76).

Como tentativa de alcançar uma resposta para a questão, seria preciso considerar o que os historiadores da arte e imagem têm a dizer sobre o assunto, ou seja, se certas inovações rúnicas seriam provenientesw das Ilhas Britânicas, da Ilha de Man ou da Escandinávia, ou ainda que as inovações tivessem ocorrido quase simultaneamente na Escandinávia e nas colônias ocidentais (BARNES, 2012: 77-78).

Como é possível notar até o momento, diversos pesquisadores renomados da esfera runológica também dispenderam certo tempo para estudar as inscrições da Ilha de Man: era preciso inserir a região na dinâmica cultural escandinava da *Era Viking*. Além disso, a busca pelas origens das línguas, um axioma para a formação de nações e nacionalismos (HOBSBAWM, 2011: 113-120), obrigou que esses pesquisadores propusessem o parentesco da língua utilizada no passado manx com suas congêneres escandinavas.

Doutra parte, o interesse não foi acompanhado, em grande medida, pelas inovações tecnológicas e interpretativas que animaram os estudos das runas na Escandinávia, como a análise de superfície, a encarnação de memórias, ou as interações políticas de caráter local; o viés tradicional parece ter dominado, em grande medida, o

que foi pensado a respeito do passado da Ilha de Man, motivado, como expresse, por questões nacionais e de afirmação identitária.

Por estas razões, pesquisadores locais como Kermode e Cumming utilizaram seletivamente o contributo de pesquisadores renomados da seara escandinava, dentro daquilo que atendia os anseios da esfera intelectual insular. Ainda que algumas ideias, como a teoria de parentesco sueco-norueguês com as runas usadas na Ilha de Man, não sejam mais usadas, elas ainda influenciam a forma de entender e lidar com esse passado. Seja fomentadas pela noção de autoridade ou pela aparente solidez das propostas, esses vieses continuam elementares para conectar as tradições escandinavas da Ilha, como os funerais, o Tynwald e, para este estudo, a ligação das *cruzes de Sigurðr* com suas possíveis congêneres suecas. Nestes termos, as datações foram aproximadas para tornar tal hipótese plausível, tanto na esfera runológica quanto nas definições de estilos ornamentais, como será apresentado a seguir¹⁹⁷.

O ato de retomar exaustivamente o que se pensou do passado manx pode ser desgastante, mas corrobora de maneira inegalável para observar suas molas ocultas. Além disso, ao fazê-lo sob diferentes ângulos, é possível notar o arcabouço intelectual e cultural que produziu essa miríade de hipóteses e conclusões, tão importante e interessante quanto aquilo que se pretende emular.

Meu objetivo, assim, segue à risca o conselho de Michael Barnes: uma vez que a colonização escandinava da Ilha de Man é limitada em termos de fontes, para tentar entendê-la é preciso não apenas observar a arqueologia e a tradição runológica, mas ir além e observar também o legado artístico deixado pelos mestres das runas e escultores (1992: 131).

¹⁹⁷ Cf. capítulo 3.

Capítulo 3

OS ESTUDOS DE ESTILO E SUA INFLUÊNCIA SOBRE AS CRUZES DA ILHA DE MAN

De forma ampla, a história da arte viking foi trabalhada como um ramo ou movimento separatista da Arqueologia, em uma constante tentativa de emancipação (CHRISTIANSEN, 2008: 316). Tal relação fica explícita a partir dos métodos usados para análise, que foram os mesmos: no século XIX, sequências tipológicas, muitas vezes definidas em termos de estilo, estiveram ligadas com hipóteses evolutivas ou difusionistas, tal como apresentado por arqueólogos. O desenvolvimento desse campo de estudos escandinavos também esteve vinculado com os estudos da arte anglo-saxônica, irlandesa (“celta”) e escocesa, e deles partiram algumas noções empregadas na Europa nórdica¹⁹⁸.

Para os arqueólogos, *estilo* é uma ferramenta analítica que compreende um catálogo de próximos conectados entre si, ou seja, o estabelecimento de séries cronológicas de artefatos arqueológicos. O método em questão foi um legado de Christian Jürgensen Thomsen, o primeiro diretor do museu de Antiguidades Nórdicas em Copenhagen, mas popularizado na esfera anglófona por seu já mencionado sucessor, Jens Jacob Asmussen Worsaae (HAWKES, 2015, online).

Estudiosos como William Gershwyn Collingwood (1854–1932), por exemplo, utilizavam de forma fluida os conceitos de estilo vigentes em finais do século XIX e início do século XX, seja como uma ferramenta de datação, como um catálogo capaz de conectar artefatos aproximados ou, em última medida, um meio de demonstrar progresso artístico de formas mais antigas até as mais recentes, independentemente

¹⁹⁸ Os trabalhos de estilo de cruzes anglo-saxônicas, como nos casos do mais famoso William Gershwyn Collingwood (1854–1932), ou de Romilly Allen (1847-1907) e os monumentos escoceses (*The Early Christian Monuments of Scotland*, 1903), utilizaram parâmetros da Arqueologia para definir os estilos artísticos. Sua influência maior, de fato, foi o já mencionado Montelius e sua pesquisa sobre artefatos pré-históricos, com base em séries e tipologias. Outro que merece destaque, mais famoso nos círculos anglo-saxônicos, foi Carl Bernhard Salin, que trabalhou o estilo ornamental germânico da era das grandes migrações até as franjas da *Era Viking* (1904) (HAWKES, 2015, online). Para a importância desses autores e dos estudos sobre estilo nas Ilhas Britânicas, cf. subcapítulo 3.8.

deles serem provenientes ora da seara arqueológica, ora da história da arte (HAWKES, 2015, online).

Os estudos de estilo e ornamentação fazem parte das primeiras reflexões da história da arte “científica”. O círculo de intelectuais que pensava a respeito, que também englobava arqueólogos, etnólogos e historiadores, discutia principalmente se as questões ornamentais eram conduzidas por questões técnicas (“materialistas”) ou se havia arbitrariedade e satisfação psicológica nessa produção (BASU, 2013: 1-31).

Assim, arte e estilo ligaram-se a áreas culturais, tribos ou escolas específicas, não raro ligadas a projetos nacionalistas em voga no período. Somente nos anos 60, com os contributos da Antropologia e Arqueologia, proposições que consideravam o significado simbólico suprimiram em grande medida a proposta anterior e ganharam espaço na academia (HEDEAGER, 2011: 61).

Neste escopo e recorte temporal, é fundamental lembrar de Meyer Schapiro (1904-1996), o renomado e prolífico erudito lituano-americano especialista na arte cristã tardo-antiga e medieval, que assim definiu o conceito na enciclopédia *Antropologia Hoje* de 1953:

Por estilo entende-se a forma constante e, algumas vezes, os elementos, qualidades e expressões constantes - na arte de um indivíduo ou grupo. O termo é também aplicado para um conjunto de atividades de um indivíduo ou sociedade, como ao falar de um “estilo de vida” ou o “estilo de uma civilização” [...] Para o arqueólogo, estilo é exemplificado num motivo ou padrão, ou em alguma qualidade diretamente compreendida do trabalho de arte que ajuda-o a localizar e datar o trabalho e estabelecer conexões entre grupos de trabalhos ou entre culturas [...] Mas o estilo é, acima de tudo, um sistema de formas com uma qualidade e expressão significativa através da qual a personalidade do artista e a perspectiva ampla de um grupo são visíveis (SCHAPIRO, 1953: 287)¹⁹⁹.

A citação acima ainda é a recorrente hoje em dia. Ela foi produzida no contexto pós-Segunda Guerra, mas não é exclusiva da história da arte ou daquele tempo. Décadas depois, ela foi muito criticada pelo parâmetro da forma constante, noção de linguagem universal, defesa do desenvolvimento linear e da unidade humanística. Entrementes, os

¹⁹⁹ “By style is meant the constant form - and sometimes the constant elements, qualities, and expression - in the art of an individual or group. The term is also applied to the whole activity of an individual or society, as in speaking of a 'life-style' or the 'style of a civilization' [...] For the archeologist [sic], style is exemplified in a motive or pattern, or in some directly grasped quality of the work of art, which helps him to localize and date the work and to establish connections between groups of works or between cultures [...] But the style is, above all, a system of forms with a quality and a meaningful expression through which the personality of the artist and the broad outlook of a group are visible” (SCHAPIRO, 1953: 287)”.

estudiosos passaram cada vez mais a se interessar pelos “pontos fora da curva”, movendo o marginal para o centro (KARKOV & BROWN, 2003: 1-2).

Apesar das críticas, a tendência de definir e refinar estilos ainda é a mais tradicional nos estudos da imagem na Escandinávia²⁰⁰ e nas Ilhas Britânicas²⁰¹. Além desse objetivo, há um grande interesse em datar, estabelecer influências externas e entender como os artistas inovaram e interagiram com suas colônias no Atlântico Norte (ROESDAHL, 1998: 172-173).

A meu ver, não é possível seguir a “forma constante” proposta por Schapiro, pois ela ignora a mudança deliberada ou a propaganda, conquanto pese o desenvolvimento artístico de dado tempo. Schapiro também não refletiu sobre os significados que o estilo pode proporcionar, preocupação que só veio à tona nas décadas seguintes. Todavia, apesar dessas limitações, a noção de estilo tem sido visto recentemente como uma ferramenta crítica menor e problemática do ponto de vista analítico, e talvez seja possível reavaliar suas bases para mostrar seu papel vital nos estudos da arte medieval (KARKOV & BROWN, 2003: 2-3).

Por estas razões, é preciso apresentar um conceito que possa contribuir, em alguma medida, para fugir desses antigos arcabouços. Acredito que os estilos codificam, de forma ampla, uma maneira de conhecimento cultural embebido num contexto institucional (HEDEAGER, 2011: 61-62). A noção de estilo ainda pode ser compreendida como uma forma ativa de simbolizar identidades e negociar laços humanos ativamente produzidos, mantidos e manipulados no processo de mediação de relações sociais (GLØRSTAD, 2013: 158).

Informo que uma definição complementar, mais instrumental e provisória se faz necessária, tomada de empréstimo da análise da arte anglo-saxônica. Neste ínterim,

²⁰⁰ Um exemplo recente é o artigo *On Öpir's pictures* (2006) de Lise Gjedssø Bertelsen. Nele, a pesquisadora empregou a definição tradicional, muito próximo do aludido por Schapiro: “Estilo/design/forma caracterizam a execução dos trabalhos de um artista e/ou uma era artística” (BERTELSEN, 2006: 32).

²⁰¹ Neste ultimo caso, D.W. Harding, na recente obra *The Archaeology of Celtic Art* (2007), dedicou apenas dois parágrafos para o conceito de estilo (2007: 15-16). Conquanto tenha mencionado a crítica aos estudos do ponto de vista tipológico, herdado da arqueologia, ele buscou temas e motivos individuais para compreensão significativa. Essa busca não seria um exercício de “pedantismo acadêmico”, mas essencial para entender a arte celta, “tal como as palavras são um pré-requisito essencial para uma apreciação crítica da poesia” (2007: 15). Em suma, ele usou a definição de Schapiro (1953) e de Ruth e Vincent Megaw (2001), a saber, a “combinação de técnicas e elementos iconográficos para produzir uma forma ou efeito particular” (2001: 20), num arranjo eclético das perspectivas expressas por arqueólogos e historiadores da arte entre o final do século XIX e início do século XX (BASU, 2013: 1-31).

Catherine Karkov e George H. Brown definiram estilo não como a constância das formas, tal como Schapiro defendeu, mas, de maneira mais geral, como o ordenamento das formas verbais e visuais. Além disso, ele pode ser caracterizado pela ambiguidade e pelo interesse profundo dos padrões complexos e da ornamentação da superfície dos suportes (KARKOV & BROWN, 2003: 3).

É notável como a escultura em rocha das Ilhas Britânicas da *Era Viking* misturam elementos ornamentais e figurativos anglo-saxões, escandinavos e célticos, além de motivos²⁰² aparentemente cristãos e não-cristãos²⁰³. Deste modo, acredito que a mescla figurativa e ornamental empregada no contexto insular são frutos das opções dos artistas para indicar afiliações ou afinidades por parte deste e/ou do encomendador da obra com a cultura e o passado anglo-saxão, irlandês ou escandinavo, ou ainda de maneira intermédia entre esses elementos. Do ponto de vista dos colonos escandinavos, a utilização da figuração e ornamentação típica de seus ancestrais peninsulares seria um reforço da ancestralidade nórdica, aparentemente motivadas originalmente por questões religiosas pré-cristãs, mas inseridas, neste momento, num novo contexto religioso (GLØRSTAD, 2013: 158-159).

Como foi expresso, não estou afiliado com a abordagem tradicional da questão de estilo para os estudos da arte escandinava ou insular. Todavia, a rápida explicação proposta não pretende ocultar uma ampla tradição de estudos, tradicional e válida em algumas hipóteses e conclusões. Creio que ela não deve e nem pode ser ignorada, pois pode simultaneamente contribuir para o estudo aqui proposto e entender como o conhecimento sobre esses objetos foi constituído. Portanto, parece salutar que nesse capítulo sejam abordadas as contribuições dos principais historiadores da arte escandinava de finais do século XIX até a atualidade, além de ofertar um espaço específico para seu impacto no caso manx.

²⁰² **Motivo**, na leitura clássica dos estudos escandinavos, é “uma figura cuja execução é definida pelo estilo” (BERTELSEN, 2006: 34).

²⁰³ Essa característica peculiar motivou alguns estudiosos a sugerir a existência de um estilo “viking ocidental” (GLØRSTAD, 2013: 158).

Os motivos dominantes da arte escandinava em estelas rúnicas e outros monumentos de pedra são animais estilizados, como serpentes e aves, dispostos em formatos de fitas (ou faixas) e interlaços. Ornamentos vegetais, por sua vez, foram raros até meados do século X, quando a influência da arte continental proporcionou tal inclusão (ROESDAHL, 1998: 170-171). As representações humanas foram pouco frequentes, seminaturalizadas e incluídas em estelas e lajes. Ao tentar identificar os ornamentos animais, intrincados e interlaçados, a melhor medida, para muitos pesquisadores, foi partir da cabeça do animal e/ou seguir as curvas e características do corpo e membros (ROESDAHL, 1998: 171-172).

O ponto de partida foi, portanto, os ornamentos animais. A partir dele é possível notar duas principais influências nos estudos desse campo e o legado que estas tendências propiciaram. A primeira corrente tentou explicar as influências de outras culturas sobre a arte nórdica. Sophus Müller, em sua introdução sobre o ornamento animal escandinavo (1880), influenciou uma verdadeira “escola” de seguidores, entre eles Salin, Shetelig, Brøndsted, Lindqvist, Åberg, Arbman, Kendrick, Arwidsson, Forssander, Hölmqvist e Almgren. Todos esses autores, em maior ou menor grau, tentaram determinar influências derivativas das Ilhas Britânicas, carolíngias ou do Leste nas composições artísticas escandinavas (KLINDT-JENSEN & WILSON, 1966: 20).

A segunda tendência, que é intercambiável com a primeira, tentou ordenar os estilos artísticos da *Era Viking* em fases, a partir de semelhanças, arranjos cronológicos e, de maneira mais singular, em uso. Esta tendência foi desenvolvida graças às teorias tipológicas de Oskar Montelius (1843-1921), renomado arqueólogo que refinou o conceito de seriação²⁰⁴.

Em 1903 ele determinou que seu método poderia datar todos os monumentos e todos os achados, o que propiciaria a criação de um sistema composto por partes mutuamente coerentes (1903: 3). A analogia usada foi a do cientista natural, ou seja, a identificação de “tipos” de objetos distinguíveis entre si, “como um cientista natural deve ser hábil para diferenciar espécies individuais de outras” (1903: 14)²⁰⁵.

Assim, este pesquisador tentava demonstrar um desenvolvimento linear de determinada tendência artística. Os artefatos disponíveis em época de dada cultura

²⁰⁴ De forma sintética, trata-se de um método de datação relativa no qual os artefatos de diferentes sítios, mas pertencentes ao mesmo escopo cultural, são colocados em ordem cronológica.

²⁰⁵ “wie der Naturforscher die einzelnen Arten von einander zu unterscheiden verstehen muss”.

foram, deste modo, alinhados conforme sua plrecocidade, ápice de determinadas atribuições e decadência.

O principal pupilo de Montelius, Carl Bernhard Salin (1861-1931), também arqueólogo, historiador da arte e curador do Museu Estatal Histórico, produziu um clássico do estudo da ornamentação animal, a obra *Die altergermanische Thierornamentik* (1904), que traçava os estilos desenvolvidos entre o quinto e o oitavo século. Salin cunhou o termo “estilo animal” e optou pelas menores unidades da ornamentação animal, i.e., os motivos-elementos dos quadris, cabeças e pés, como indicadores das mudanças de estilo. Os índices seriam as mudanças desses motivos-elementos, quer seja em suas combinações ou individualmente. A partir disso, o observador julgava as mudanças de estilo e determinava o que era mais antigo e o mais recente (1904: 206-290).

Nota-se tanto em Montelius quanto em Salin a influência de Darwin. A similaridade física dos artefatos estabeleceria os critérios relativos entre um objeto e outro: muita similaridade seria um indicativo de pouco tempo entre um indício e outro, enquanto uma pequena similaridade demonstraria uma grande lacuna temporal (EBELING, 1990: 6-7).

Amarrado ao rigoroso binômio tipológico-temporal, Salin ignorou os casos e possibilidades de sobreposição de diferentes estilos (EBELING, 1990: 8), como decorrência de sua própria concepção de estilo. Apesar disso, aos poucos seus critérios estilísticos ganharam importância e foram estendidos à *Era Viking*.

O principal responsável por esse prolongamento temporal foi Haakon Shetelig. Conhecedor do trabalho de Salin a partir da relação orientando-aluno, ele afirmou que o contato dos grupos germano-escandinavos com os romanos, populações célticas, hunos, aváros e os impulsos e esforços internos dessas sociedades conduziram à elaboração de motivos animais (1926: 237-238). Em desenvolvimento linear, eles foram batizados como *Estilo I* (c.450-c.500), *Estilo II* (séc.VI), *Estilo III* (sécs.VI-VIII) (SALIN, 1906; SHETELIG, 1906; SHETELIG, 1926; SHETELIG, 1946).

Entrementes, Shetelig demonstrou como o *Estilo III* proposto por Salin continuou após o ano 800, propondo uma sequência de fases estilísticas, numa espécie de complementação do trabalho anterior (1926: 237-253). Outros pesquisadores

reconheceram essas fases e passaram a usá-las, ainda que a terminologia tenha variado bastante (cf. MACKENZIE, 1937: 157-172).

No bojo da questão, Jan Petersen confirmou o desdobramento do *Estilo III* após as descobertas de Oseberg. Esta continuidade relativa foi batizada em época de *eldre vikingestil* (“antigo estilo viking”; 1931: 124-125). Sune Lindqvist, por sua vez, com base nas proposições de Shetelig e logo após Petersen, defendeu a existência deste desdobramento como *Jellingestilen* (“estilo Jelling”) a partir do ano 900, de origem dinamarquesa e com influência cristã (1931: 144-145).

Em 1955 Bertin Almgren publicou a obra *A Era do Bronze e a Ornamentação animal* (*Bronsnyklas og Dyreornamentik*, 1955), trabalho onde este pesquisador sueco fez, para além da análise da forma e fluidez das curvas nos padrões artísticos escandinavos, uma defesa dos estilos híbridos (1955: 88). Ao alimentar tal hipótese, ele propôs um anátema ao parâmetro estabelecido por seus antecessores, mas foi um parâmetro fundamental das pesquisas que vieram a seguir.

Apenas em Hans Christiansson (*Sydsandinavisk stil*, 1959) é possível observar um amplo balanço e crítica dessas leituras. Este erudito se tornou famoso ao defender uma interpretação da arte escandinava *per se*. Ainda que não tenha se livrado totalmente da seriação proposta por Montelius, Christiansson abriu mão de colocar as influências externas em primeiro plano para propor uma leitura ampla da cultura visual nórdica. Seu maior legado foi a elaboração de estilos pautados a partir de descobertas arqueológicas. Com ele foi aberta uma nova fase de estudos, que mantiveram o caráter serial, mas mais flexível do que o proposto por Salin.

Na década seguinte, o livro *Viking Art* de Ole Klindt-Jensen & David Wilson (1966) foi um divisor de águas ao assumir a existência de estilos concomitantes e que poderiam estar misturados no mesmo artefato. A união entre um britânico e um dinamarquês foi uma tentativa de evitar os chauvinismos de ambas as correntes em voga no momento, a saber, o desenvolvimento dos estilos artísticos a partir de influências externas ou internas (KLINDT-JENSEN & WILSON, 1966: 19-20).

A análise comparativa proposta por ambos é a base atual da sistematização da arte escandinava. O broche de Mosnæs (Noruega), por exemplo, que imita uma vinha de tipo Northumbriano ou anglo-saxão, também dispõe uma máscara do estilo Borre na

mesma composição (cf. imagens 37 e 38). Como apontou Wilson, “o broche de Mosnæs providencia um dos poucos exemplos onde dois motivos ocorrem juntos” (1966: 93).

Alguns anos depois, Signe Horn Flugesang, uma arqueóloga e historiadora da arte norueguesa, refinou os estilos defendidos por Klindt-Jensen e Wilson, com base principalmente do ornamento das estelas rúnicas escandinavas. Ela esteve diretamente responsável pelo aperfeiçoamento na definição de estilos tardios da *Era Viking*, como Jellinge, Mammen e, principalmente, Ringerike (CHRISTIANSEN, 2008: 317)²⁰⁶.

A principal razão desta organização foi estabelecer variações no tempo e no espaço, assim como a absorção e incorporação de tendências externas ou o desenvolvimento de novas temáticas na esfera cultural escandinava. É possível relacionar os estilos a três fases, a saber: 1) *Primeira Era Viking*: Oseberg e Berdal; 2) *Era Viking Central*: Borre e Jelling; 3) *Era Viking tardia*: Mammen, Ringerike, Urnes e Urnes-Românico. A cronologia relativa foi realizada pela tipologia e associação de achados. Nas últimas décadas, a realização de testes dendrocronológicos tem determinado a cronologia com maior exatidão (GRAHAM-CAMPBELL, 2015: 2).

Para efeito didático, é possível seguir a tabela a seguir:

Tabela 3 - Organização dos estilos escandinavos por período, incluindo as fases de sobreposição. **Fonte:** Bjørklid (2011).

Nesta pesquisa pareceu pertinente abordar apenas os estilos concomitantes em termos de influência e recorte cronológico com os objetos estudados. Por essas razões, meu balanço teve início no estilo Borre, com especial atenção para os estilos até Ringerike, correspondente com a última fase de produção das cruzes e lajes de pedra da Ilha de Man; os estilos Urnes e Urnes-românico, por sua vez, foram rapidamente

²⁰⁶ Para mais informações desses estilos, cf. subcapítulos 3.2., 3.3. e 3.4.

apresentados, apenas para realçar seus traços mais marcantes e diferenciá-los dos estilos anteriores²⁰⁷.

Os estilos Mammen, Ringerike e Urnes foram evocados como uma arte escandinava tardia, imaginativa e autoconcebida. Diferentemente da datação para fins históricos, em termos artísticos essa *Era Viking tardia* prolonga-se de meados do século X até a segunda metade do século XII. Para todos os efeitos, são *designs* nórdicos, mas com elementos externos, como ornamento vegetais, folhagens, acantos, cabeças de serpente etc., provindos do contexto insular (irlandês e anglo-saxão principalmente) e continental (império otônida) (BERTELSEN, 2006: 32).

Apesar da aparente unidade proporcionada pela nomenclatura, há diferentes divisões dos monumentos em pedra conforme estilos; ao observar mais atentamente, até mesmo os nomes e formas de organizá-los cronologicamente pode variar. Todavia, cada arranjo e autor diferem entre si sobre a natureza, origem, cronologia e geografia dos diferentes estilos, o que produz uma miríade de opções que, em alguns casos, podem se tornar contraditórios (THOMPSON, 1975: 35).

Assim, a utilização dessa terminologia pode produzir desvantagens claras, como a imposição de uma divisão firme entre os estilos; os artefatos foram separados, assim, dentro de cada estilo, quanto seu grau de precocidade, pertencimento ao estilo clássico ou degeneração. Descobertas arqueológicas e pesquisas do último quarto do século XX, no entanto, demonstraram como grupos estilísticos não sucediam uns aos outros em progressão estrita (OWEN, 1979: 1-2).

Para tentar sumarizar os métodos, há quatro possibilidades de aproximação dos estilos artísticos: 1) descritiva, 2) formal, 3) curvatura, 4) “biótipo”. A primeira é uma densa descrição dos elementos ornamentais e figurativos, em busca dos padrões e atributos mais comuns. David M. Wilson é talvez um de seus mais notórios adeptos (1966).

A metodologia de descrição formal foi estabelecida por Signe Horn Fuglesang em 1974 (1980). Nela há cinco critérios que devem ser estudados para qualquer análise do artefato. São eles: o formato das linhas ornamentais, a proporção do ornamento, o fluxo do contorno, a composição, e o relacionamento entre o ornamento e o segundo plano. Diferentemente da metodologia anterior, esta é menos específica quanto aos

²⁰⁷ Por último, apresentei a proposta revisionista de Anne-Sofie Gräslund, que segue premissas distintas (cf. subcapítulo 3.7.).

detalhes ornamentais, sendo mais tolerante a variações e estilos híbridos (FUGLESANG, 1974: 9-21; 1980).

A descrição formal, nestes termos, preocupa-se com a composição como um todo. A besta em faixas em formato de “S”, os nós, os elementos figurativos, as bordas das extremidades, todos os elementos não são tratados como motivos separados, como no método descritivo; em vez disso, a abordagem foca em percorrer das linhas dos elementos, além do posicionamento e da característica de todos eles simultaneamente. No caso da besta em faixas, por exemplo, não importa se a tendência é zoomórfica, mas como a combinação de diferentes elementos formam padrões em *loops*.

A metodologia de descrição a partir das curvaturas foi uma criação de Bertin Almgren, posteriormente seguida por Hans Christiansson. Este pesquisador tentou superar essas dificuldades e analisar a arte ornamental das estelas rúnicas a partir de outros perfis estilísticos, como o ritmo das linhas e as formas geométricas. Em 1959 ele publicou um estudo sobre a ornamentação dos monumentos rúnicos da Escandinávia meridional (*Sydsckandinavisk stil: Studier i ornamentiken pa de senvikingatida runstenarna*).

De maneira sintética, a metodologia de Christiansson pressupõe primeiramente que havia um estilo recondido, ocultado por fenômenos óticos e recursos artísticos que provocavam a ilusão do observador, que era diferente do estilo “evidente”, nos termos da metodologia descritiva. A melhor forma para alcançar o primeiro era a partir das comparações das linhas em cada. Para tanto, ele propôs uma reprodução desenhada da imagem, que passava, em seguida, por um processo de decomposição de suas linhas. As linhas decompostas foram comparadas entre si e agrupadas em termos de ritmo, curvatura, comprimento e ângulo. Por fim, é preciso comparar o resultado obtido com outros, obtidos a partir das mesmas premissas, mas tendo outras imagens como matrizes (1959-46-51).

Graças ao grande esforço de decomposição e comparação de várias imagens nos monumentos escandinavos, Christiansson pôde determinar a existência de dois estilos regionais²⁰⁸. Conquanto as conclusões alcançadas sejam pertinentes e úteis para uma

²⁰⁸ O “estilo do Sul” é composto por muitas linhas curvas em ângulos sinuosos, sendo estas frequentemente cortadas por outras linhas, conferindo uma sensação de choque abrupto entre elas, com estrutura aditiva, assimétrica e “em autocontradição” (CHRISTIANSSON, 1959: 48-51). O estilo do centro escandinavo, por sua vez, foi determinado por Christiansson como usufrutuário de um ritmo mais suave, com linhas em curvas menos intensas quando comparadas aos trabalhos do Sul (1959: 49 e 148).

introdução sobre parte das estelas rúnicas suecas, elas não são aplicáveis de forma ampla. A proposta, tomada pelo próprio autor como original e experimental, levou Christiansson inclusive a negar considerações cronológicas, tal como a crença de que alguns mestres das runas foram hábeis em ambos os estilos, o que dificultou que os eruditos determinassem os autores de monumentos não identificados (1959: 46).

Ainda que o método seja limitado e mecânico, os problemas de autoria e estilo assumidos por Christiansson só foram superados na década de 1990 e nos últimos quinze anos. Seja como for, o trabalho pressupõe bases mínimas para que outros pesquisadores lançassem conclusões sobre datação ou aperfeiçoamento nos enquadramentos de estilo, como Clairborne W. Thompson (1975) e Anne-Sofie Gräslund (1990; 1992).

Como quarto e último recurso descritivo, o método de “biótipo” foi talhado por Anne-Sophie Gräslund e seu conjunto de trabalhos do início da década de 90 (1991-1994). Ele será mais bem abordado num subcapítulo específico desta tese, pois, a meu ver, ele representa um retorno *sui generis* ao proposto por Montelius²⁰⁹.

A partir dessa introdução, ofertei aos leitores uma exposição pormenorizada das características de cada estilo, começando por Borre e seguida pelos demais por ordem cronológica.

3.1. Borre

Borre, em Vestfold (Sudeste da atual Noruega), foi uma necrópole no fiorde de Oslo. Conforme o *Ynglingatal* (est.32), a região abriga o corpo de Halfdan, filho de Eysteinn, rei da dinastia dos Ynglingos: “Naquele tempo, Halfdan, que viveu em Holt, abraçou o julgamento das nornir; e, em Borre, os homens vitoriosos posteriormente encobriram o rei”²¹⁰.

Em 1852, nove montes largos de terra, dois largos montes constituídos principalmente de pedra e vinte e três montes menores foram descobertos próximos à igreja medieval de Borre, no litoral de Oslo. É provável que a região abrigasse outros montes, destruídos paulatinamente para uso agrícola. O maior dos montes apresentava 50m de largura e 7-8m de altura. No mesmo ano, um navio funeral foi removido de um

²⁰⁹ Sobre Montelius, cf. subcapítulo 2.1. Para Anne-Sophie Gräslund, cf. subcapítulo 3.7.

²¹⁰ “*pás Halfdan, | sás Holtum bjó, | norna dóms | of notit hafði. | Ok buðlung | á Borrói | sigrhafendr | síðan fólu*”.

dos montes durante uma escavação para extração de sal. Apenas uma pequena parte dos bens tumulares foi recuperada, pois um arqueólogo foi chamado apenas no último momento (BLINDHEIM, 1993: 53).

Diferentemente da hipótese da dinastia dos Ynglingos, há uma corrente defende que Borre foi a região funeral de líderes locais de Vestfold anteriores a ela. Porém, como Eysteinn e Halfdan provavelmente viveram no século VIII, a hipótese predominante até o início da década de 1990 era que os túmulos seriam deste período. O estilo das composições encontradas, por sua vez, levou vários pesquisadores a determinar que os sepulcros são do final do século IX e início do século seguinte (MYHRE, 1992: 302-303), como afirmou Charlotte Blindheim: “O túmulo de 1852 não pode ser datado antes de c.900, contemporâneo ao túmulo de Gokstad” (1993: 53)²¹¹.

²¹¹ “The 1852 grave cannot be dated earlier than about A.D. 900, contemporary with the Gokstad grave”.

vinculada por uma rede de alianças entre cortes régias escandinavas e do litoral do Atlântico Norte. Gradualmente, a dinastia de Vestfold teria fortalecido sua posição ao tirar vantagem da posição estratégica de Borre, ou seja, do corredor para a região Leste da Noruega. (MYHRE, 1992: 307-313).

O nome do estilo Borre, deste modo, foi dado a partir dos objetos metálicos encontrado na localidade homônima, a poucas milhas de Oseberg (cf. imagens 33 e 34). Para Wilson, não se trata do estilo sucessor de Oseberg, mas uma corrente paralela e não principal do ornamental viking (1966: 87).

O estilo pode ser definido, em suma, como uma produção em placa metálica de interlaço simétrico, com interseções unidas por um círculo que cerca um losango ou quadrado. O motivo central é um quadrúpede articulado com a cabeça em forma de máscara, tendo esta dois olhos, testa e, em alguns casos, duas orelhas proeminentes e semicirculares. A cabeça é quase sempre triangular com duas abas. O pescoço se une ao quadril triangular. O corpo é largo, passando por baixo da máscara, enquanto as pernas emergem de cada lado do quadril. Os pés tendem a agarrar o corpo do animal ou os limites da peça (cf. imagens 33 e 34). Podem ser encontrados animais interlaçados em algumas peças, ainda que seja mais comum apenas um animal articulado. Outro motivo é o “animal visto de lado”, i.e., com o pescoço e o corpo proporcionais, os quadris em forma de espiral e as pernas dobradas para frente. Os pés são do tipo gancho, com dois ou três elementos que lembram patas e que, certas vezes, agarram a borda do campo (WILSON, 1966: 88).

Blindheim, ao descrever o estilo Borre, foi mais direta. Para ela, os padrões ornamentais de Borre são diferentes de Oseberg, mas semelhantes dos encontrados no navio de Gokstad, como num pingente encontrado em Vårby, na Suécia (cf. imagem 35). A principal característica do estilo seria a “cadeia de anéis”, ou seja, uma série de “tiras” ou “faixas” em baixo ou alto relevo, composto por duas ou mais unidades em cadeia que terminam em cabeças de animais. As bestas, por sua vez, “agarram” as bordas ou outros ornamentos, característica herdada de Oseberg (1993: 53-54).

Fuglesang, por sua vez, determinou o estilo Borre pela mistura de formas em faixa e bestas de frente que agarram as bordas, com quadris poligonais, quatro patas e corpos em faixa, frequentemente compostos como um círculo ou “pretzel”; a cabeça também é frequentemente triangular (cf. imagem 36). Para esta especialista, os animais

seriam uma inovação indígena, conquanto novos tipos de mamíferos angulares e seminaturalísticos tenham sido importados dos modelos europeus meridionais. Os motivos ornamentais de plantas foram copiados da metalurgia europeia medieval (2015: 4).

Ademais, o estilo combina animais e faixas em composições estáticas e repetitivas. Os artistas primavam pelas formas geométricas e o uso de contrastes, ou seja, a partir da justaposição de círculos e quadrados. O estilo é mais presente na metalurgia, sendo identificado em broches e pingentes (FUGLESANG, 2015: 4-5).

Outra técnica interessante são os entalhes ou chanfraduras transversas nas bandas interlaçadas. Para Wilson, trata-se de uma provável imitação da técnica da filigrana, bastante presente na Europa medieval da época. Além desta, há outro padrão que envolve a aba da cabeça do animal, que se liga ao pescoço ou corpo da besta (WILSON, 1966: 89).

As origens do estilo são difusas: o animal com as patas que agarram usufruíram da influência de Oseberg; a máscara animal e o corpo em fita estão ligados a ornamentos desenvolvidos em Götland, enquanto a tendência simétrica tem paralelos na atual Noruega (WILSON, 1966: 89).

A opinião sobre esses animais não é consensual, pois há uma longa discussão acadêmica a respeito. Sophus Müller, ao comentar sobre o animal no final do século XIX, batizou-o de “leão nórdico-carolíngio” (1880), proposição seguida mais de um século depois por Fuglesang (1992: 177). Brøndsted (1924: 167), por outro lado, optou pela criação “livre da tradição” (1924: 167). Wilson, em 2001, enfatizou a diferença entre a besta que agarra escandinava e a insular-continental, defendendo a existência de duas tradições diferentes: uma nativa nórdica e outra assentada na tradição cristã.

Explicar a origem do *design* “cadeia de anéis” é ainda mais difícil. Conquanto motivos semelhantes tenham sido desenvolvidos na Escandinávia pré-Viking, não é possível traçar um paralelo seguro. Wilson focou nos vazios em formato de losango entre as faixas que, para ele, são derivados de Oseberg. Nota-se, assim, uma ideia de individualidade proposta por um grupo de artistas. Outra teoria dá conta de padrões semelhantes na área hiberno-saxônica, mas os paralelos são insatisfatórios e o autor considerou o desenvolvimento local mais provável.

A cabeça do animal poderia ter sofrido influência dos artistas da atual Inglaterra, considerando várias peças produzidas nas ilhas britânicas no século IX. “Não há razão para que objetos ingleses não tenham provido uma inspiração para um artista nortenho” (WILSON, 1966: 90). Ainda que a tentativa de aproximação com peças anglo-saxônicas e “celtas” seja tentadora – animais olhando para trás fazem parte das composições insulares –, Wilson adotou inicialmente uma corrente regionalista e propôs que os animais de Borre devem ser interpretados como um padrão único e de vida curta do *workshop* de Borre (WILSON, 1966: 91).

Porém, a origem exclusivamente regional de Borre apresentada por Wilson na década de 60 foi atenuada no final da década de 90 e início de 2000, quando ele assumiu que o estilo Borre foi um produto de seu tempo, enraizado na Escandinávia, mas também a partir dos estilos continentais e insulares (1995: 87-113; 2001).

Seja como for, os animais que olham para trás devem ser relacionados também à tentativa de tridimensionalização, como nos broches encontrados na Suécia central, Götland e Rússia, uma vez que há bestas com formas plásticas nas peças, com quadris espirais e interlaçados (WILSON, 1966: 89). Algumas peças sem paralelo tem sido comparadas ao túmulo de Gokstad, também único, mas, para Wilson, a aproximação é dificultada pela ausência de quadris espirais e no tratamento do corpo no caso sueco (1966: 91).

Ao comentar o estilo Borre, Fuglesang chamou atenção para os nós de “tipo pretzel”, como na imagem 27 (1992: 177-178). O elemento ornamental, rebatizado como “passamane” por Maixner (2004: 21), tem sido objeto de discussão, pois é possível a conexão entre o elemento ornamental têxtil e o metalúrgico. Para Hedenstierna-Jonson, o interlaço pode ter sido parte de um indicador de status a partir de uma linguagem simbólica (2006: 315). Vale ressaltar que, de acordo com Duczko (1989), este recurso ornamental teve ampla difusão continental e insular.

A datação do estilo Borre é complexa, mas certamente posterior a Oseberg. O motivo das bestas que agarram é pós-Oseberg e vinculado ao grupo Jellinge, encontrado em peças de mais fácil datação (WILSON, 1966: 89). Seja como for, outras evidências apontam para o início do uso do estilo em c.850-860, com variantes na Noruega, Dinamarca e Suécia até meados do século seguinte. A partir desta data, objetos que mesclam dois estilos, inclusive com influências carolíngias ou insulares, se tornam mais

frequentes, como o supramencionado broche de Mosnæs e a fivela de Stora Ryk (cf. imagens 37, 38 e 39) (WILSON, 1966: 93).

Wilson supôs que o sucesso do estilo Borre na Escandinávia pode ser explicado a partir de duas linhas hipotéticas, mas não excludentes. A primeira atribui o período como a última fase de paganismo pleno na Escandinávia: com a introdução e posterior aceitação régia do Cristianismo na Dinamarca (c.960), a nova fé interferiu nos costumes funerais. Outro motivo seria o zênite da expansão Viking, quando o reino de York e outras porções do Danelaw conheceram sua melhor fase, assim como as conquistas escandinavas na Irlanda, Ilha de Man, Oeste da Escócia e parte de Gales (WILSON, 2008: 328). A introdução do Cristianismo, por sua vez, propiciou a influência do românico, antecipada no estilo Ringerike e claramente visível no estilo Urnes (HEDENSTIERNA-JONSON, 2006: 313).

Seja como for, Borre é o estilo preponderante nas cruzes de pedra da Ilha de Man. O estilo Jellinge, por outro lado, pode ser encontrado, mas é raro, assim como Mammen. Alguns impactos artísticos insulares e continentais podem ser identificados nos monumentos manx, mas sem aplicação generalizada ou relações de fácil determinação (WILSON, 2008: 62-71).

3.2. Jellinge

Assim como o estilo Borre, Jellinge é caracterizado pelo seu perfil eclético. Seu nome provém de um complexo real dinamarquês, que inclui rolos vegetais e, principalmente, animais em forma de fita: de forma sintética, eles são duplamente contornados, granulados, com quadris espirais e pés com dois dedos. Os olhos dos animais são arredondados, a mandíbula aberta, o lábio superior é bulboso e uma lapela no pescoço ou orelha (como uma cauda de porco), que interlaça o corpo. A datação do estilo sugere que ele emergiu em finais do século IX, atingindo seu auge na centúria seguinte, como atestam análises estratigráficas dos artefatos encontrados ou ainda da análise estilística e ornamental (KERSHAW, 2010: 5-6).

A principal dificuldade para diferenciá-lo de outros estilos é que apenas um artefato encontrado – um colar de cavalo – apresenta suas características de maneira isolada. De forma geral, Jellinge foi combinado com outros estilos, como Borre, em *loops* das bestas como no interlaço típico do estilo contemporâneo a ele. Também é

mais comum encontrar o estilo em objetos metálicos. Por outro lado, nas Ilhas Britânicas o estilo Jellinge é mais comum na escultura, sendo raro em metais. Seu suporte principal foram lajes, cruzeiros e outras esculturas de York e da Ilha de Man (KERSHAW, 2010: 5).

Para Roesdahl, Jellinge é o único estilo caracterizado por apenas um motivo, a saber, um par de animais em faixa e em formato de “S”, interlaçados simetricamente, sempre dispostos com uma longa calda e um lábio. Recursos como filigrama e granulação, ou imitação desses preenchimentos, poderiam ser usados pelos artistas (1987).

Também para James Graham-Campbell, o termo Jellinge denota um estilo que exige animais em forma de “S” e cinzelados em fitas (ou faixas), datados de meados do século X. O caso mais notório de artefato encontrado nesse estilo é um copo de prata, ouro e nielo de 42cm de altura encontrado no monte funeral homônimo, onde o artista metalúrgico dispôs dois animais em formato de “S”, entrelaçados, em simetria diagonal e sem quadris (2013, online).

Um dos pontos de partida do estilo Jellinge são frisos gravados num pequeno copo feito de ouro, prata e nielo²¹² encontrado num monte tumular em Jelling (cf. imagem 40). Neste objeto encontram-se dois animais alongados em formato de “S”, entrelaçados em simetria diagonal com corpos de comprimento idêntico sem quadris (FUGLESANG, 2015: 5). Wilson é mais pessimista ao assumir que as diferenças de motivos, qualidade e distribuição geográfica tornam o estilo Jellinge quase impossível de definir (1966: 95).

Klindt-Jensen determinou as características do estilo Jellinge da seguinte maneira: animais com cabeça desproporcional em relação ao corpo, lábio superior sinuoso, contorno corporal duplo, espiral no quadril; a exceção é o interlaço com gavinhas em forma de fitas ou faixas, presente apenas em Mammen (KLINDT-

²¹² O nielo é uma liga metálica enegrecida composta por enxofre, cobre, prata e certas vezes por chumbo. Ele era usado pelos ourives para preencher contornos em determinadas peças. A utilização do nielo foi provavelmente incorporada na Escandinávia por intermédio anglo-saxão, sendo encontrado em Sutton Hoo, por exemplo. Margaret Clunies Ross fez uma interessante analogia entre o trabalho do ourives e do poeta: os últimos foram hábeis o suficiente para “usar o recurso estilístico de encrustação de maneira a acentuar seu próprio comentário sobre o objeto principal de que trata a estrofe, assim como os metalúrgicos escolhiam um padrão em fio de nielo ou prata” (2011: 85-86). De fato, como a própria especialista constatou, vários recursos estilísticos e efeitos métricos derivavam do campo semântico da carpintaria, ourivesaria e construção (CLUNIES ROSS, 2011: 86-87). Este importante argumento, i.e., a influência dos elementos estéticos visuais na estética poética, já foram mencionados (cf. subcapítulo 1.4) e serão recobrados (subcapítulo 4.7, principalmente, e no transcorrer do trabalho de forma difusa).

JENSEN, 1966: 95-96). Das representações animais, é possível ainda mencionar como características desse estilo a boca aberta, a presença do lábio sinuoso, olhos em formato de amêndoa e uma aba na cabeça, que interlaça o corpo. A pata dianteira emerge do quadril espiral, e termina em formato de garras. A pata traseira tem uma junta angular e encurvada para trás, que termina em três elementos que se assemelham a dedos. A cauda, também encerrada em três elementos, interlaçam o corpo do animal (KLINDT-JENSEN, 1966: 97-98).

Ele parece ter sido inventado na atual Dinamarca, mas com influências saxônicas insulares, uma vez que os animais em formato de “S” mais antigos provém das Ilhas Britânicas (FUGLESANG, 1982: 178). O monumento funeral homônimo ao estilo, por sua vez, parece um leão interlaçado por uma serpente, e as duas outras faces formam uma representação cruciforme “bárbara” (WILSON, 1966: 95). Além destes dois casos, as composições de tipo Jellinge, típicas do final do século IX e do século X, incluem ainda o broche de Morberg (Noruega), as bestas do Relicário de Bamberg (séc.X), algumas cruzeiras de pedra da Ilha de Man e guardas de espadas (WILSON, 1966: 96).

Diferente de Borre, onde o corpo do animal era torcido num *loop* assimétrico ou em “pretzel”, os *loops* no estilo Jelling são abertos e, na maioria dos casos, os quadris são ausentes. Alguns trabalhos em metalurgia neste estilo dispõem animais em faixas com corpos em ranhuras. Outros achados arqueológicos apresentam mescla de estilos, como no túmulo de Gokstad, que mescla animais do tipo Jelling com ornamentos do estilo Borre (FUGLESANG, 2015: 5).

A relação intrínseca entre Jellinge e Mammen vinculada aos animais em faixa impede o trabalho com um estilo sem mencionar o outro. De fato, o primeiro estilo em questão provoca muita confusão por ser muito parecido com outro estilo do mesmo período, Mammen. A semelhança entre Jellinge e o machado de Mammen (cf. imagem 41), por exemplo, é tão grande que só se torna possível diferenciar os estilos a partir dos detalhes (WILSON, 1966: 96-97).

Os animais foram dispostos em alto relevo numa série de placas de bronze dourado; a cabeça tem sua boca aberta com lábio perceptível, olhos em formato de amêndoa e protuberância na cabeça (ou cauda) com interlaços no corpo. A superfície do animal foi preenchida por séries de faixas intercaladas em sentidos inversos (WILSON,

1966: 98). Apesar disso, o estilo Jellinge não parecer ter sido comum na metalurgia em sua forma pura (KERSHAW, 2015: 29).

A partir deste estilo, é impossível discutir a arte escandinava sem considerar o impacto das Ilhas Britânicas. Apesar da conquista de partes da ilha maior, que levaram a importação de objetos nórdicos, desdobramentos locais podem ser percebidos em York, Lancashire e Cumbria. Para Wilson, após uma fase de destaque artístico em toda Europa, a arte anglo-saxã teria decaído ou degenerado, o que provocou a absorção de estilos e inovações estrangeiros (1966: 100-102)²¹³.

Wilson ponderou sobre essa degeneração também na escultura. Ele assumiu sua dependência das inscrições para datar cronologicamente os monumentos e achados anglo-saxões e manx, pois a datação usada é baseada tão somente na história dos estilos, um método considerado “pouco satisfatório”. A partir disso, seria preciso considerar a história da arte e a história política para alcançar uma cronologia pictórica do estilo Jellinge nas Ilhas Britânicas (WILSON, 1966: 103).

Outrossim, apesar de mencionar a degeneração artística local, Wilson encontrou um impacto anglo-saxão na arte escandinava, como os *designs* de interlaços de longa duração nas composições ornamentais insulares (1966: 103-105). O animal Jellinge também aparece quase sempre em pose, como se o animal olhasse para trás, com uma língua estendida passando por trás das patas (KERSHAW, 2015: 29).

O estilo Jellinge foi o primeiro a testemunhar claramente a fusão de elementos não-ornamentais cristãos e não-cristãos, como a famosa cruz de Gosforth, que dispõe, aos olhos da erudição clássica, cenas da vida de Cristo e do ciclo nórdico comentado pelo poema *Voluspá* do crepúsculo dos deuses (WILSON, 1966: 106). Essa fusão de motivos também pode ser encontradas em regiões sob influência irlandesa, como no estilo batizado como “o veado e o cão”, tomado como um símbolo da luta entre o bem e o mal (WILSON, 1966: 107).

Assim, a região em torno do Mar da Irlanda parece ter sido um fértil campo de influências, como as cruzes da Ilha de Man depõem. Tanto nesta ilha quanto na região de Cumberland e Anglesey, ambas vizinhas, percebe-se uma série de esculturas com

²¹³ Vale ressaltar que não compartilho da ideia de degeneração apresentada por David Wilson, em termos muito similares aos apresentados na questão sobre artistas das runas “amadores e profissionais” (cf. subcapítulo 2.4.). Além disso, ela pode produzir uma hierarquização das imagens que muito provavelmente não existiu em época.

ornamentos simétricos em cadeia-de-anéis, batizados, não por acaso, como “cadeia de anéis de Gautr”, em homenagem ao famoso artista da Ilha do Meio. Apesar do eco do estilo Borre, Wilson insere esse motivo em Jellinge (1966: 108).

A lapidação das pedras em baixo relevo sugere uma técnica herdada dos artesãos em madeira. O estilo de Gautr é caracterizado pela cadeia de anéis sem animais, motivo também encontrado em Cumberland, onde o artista, seus aprendizes ou seguidores podem ter atuado; seja como for, eles foram certamente influenciados pela arte do noroeste da atual Inglaterra. Enquanto isso, os elementos figurativos encontram paralelos na Irlanda e Escandinávia (WILSON, 1966: 109-111).

Porém, em todos os casos em que há elementos figurativos nos monumentos, eles não seguem as convenções estilísticas dos ornamentos. Esses elementos figurativos são identificados nos espaços deixados pelas séries ornamentais, como os retângulos abaixo do braço horizontal da cruz (WILSON, 1966: 112).

3.3. Mammen

O estilo Mammen foi uma importante e relativa inovação artística escandinava. Seus primeiros sinais de existência são perceptíveis no início da *Era Viking* Tardia. O estilo foi batizado em homenagem a cabeça de machado encontrada num túmulo em Mammen, na Dinamarca, datado dendocronologicamente entre c.970-971. De maneira geral, ele mescla os “nós em pretzel” do estilo Borre com os elementos lineares do estilo Jellinge (FUGLESANG, 1982: 178).

Klindt-Jensen definiu Mammen como um exagero de Jellinge: o quadril é mais exagerado e convoluto, em forma de concha; o contorno duplo é mais sinalizado. Ele também empregou o efeito granulado com maior frequência. As gavinhas, no entanto, são mais próximas do estilo seguinte, Ringerike. Para uma identificação melhor determinada, é preciso comparar diversos artefatos. Paradoxalmente, o melhor espécime do estilo Mammen é a pedra de Jellinge (DR 42, imgs. 42 e 43), que erroneamente batiza o estilo anterior (1966: 119)²¹⁴.

As duas faces ornamentais deste monumento foram esculpidas em baixo relevo suave. A “moldura” de cada cena tem extremidades com nós triplos em *loops*. Não há

²¹⁴ A troca em questão só ressalta a discussão do início deste capítulo, a saber, das dificuldades e querelas na definição dos estilos artísticos escandinavos. Ela também ressalta as limitações metodológicas dos trabalhos desenvolvidos no transcorrer do século XX, apontadas neste capítulo.

tentativa de naturalismo na representação, pois ela é chata e estreita, e a face do animal é inexpressiva. A figura é atada em interlaços como faixas; estas, por sua vez, atam-se simetricamente ao corpo, mas, ao mesmo tempo, escapam da simetria para preencher o espaço. Na outra face da rocha, um leão e uma serpente estão entrelaçados. A atitude é quase heráldica (*lion passant*), com características típicas da arte escandinava (pequena cabeça, duplo contorno, espiral nos quadris, lapela no alto da cabeça). O artista era muito hábil e estava confortável com esse motivo, mas “infeliz” - nas palavras do autor - ao produzir o trabalho sobre Cristo na outra face²¹⁵. O elemento crístico, por sinal, é uma inovação na arte escandinava (KLINDT-JENSEN, 1966: 120).

Como é possível notar, muitos elementos ainda pertencem a Jellinge, mas o uso do ornamento de folha de acanto, de origem otônida ou anglo-saxônica, é uma inovação. “O leão foi o objeto favorito dos artistas Ocidentais e do Sul Europeu dos tempos clássicos e as múltiplas formas da besta nessas áreas pouco têm a ver com o animal escandinavizado que aparece na pedra de Jellinge” (KLINDT-JENSEN, 1966: 121).

Em Mammen, apesar das semelhanças com Jellinge, os animais e aves são corporizados, e os elementos fitomórficos receberam um novo significado. Ademais, em vez de simetria, emprega-se a noção de movimento (ROESDAHL, 1987). Acredita-se que o estilo tenha alcançado seu ápice na segunda metade do século X. O leão e pássaro seminaturais encontram paralelos no Ocidente medieval. Graças a essa e outras influências, o antigo tema das serpentes, foi revitalizado e alcançou um novo status (FUGLESANG, 2015: 5).

Para Fuglesang, diferente do que ocorreu em Borre, os estilos florais, advindos da Inglaterra anglo-saxônica e/ou do Continente, foram traduzidos ao estilo escandinavo em vez de serem tão somente copiados. A característica formal do elemento ornamental vegetal inclui o uso de um ou dois motivos largos que preenchem um painel com reviravoltas e voltas abruptas; o arabesco de composição assimétrica; linhas ornamentais que assumem de maneira brusca formas de painel, além de contornos em onda e frequentemente dentados (FUGLESANG, 2015: 5).

As principais inovações de Mammen estão presentes nas estelas rúnicas memoriais, e em artefatos com base em ossos e em prata. A confrontação do leão e da

²¹⁵ A expressão “infeliz” leva a crer que Klindt-Jensen considerava que o artista da pedra de Jellinge era pagão e teria produzido o monumento a contragosto, algo que, creio ser impossível determinar, tanto pela ambiguidade quanto pelas características do monumento (cf. ACKER, 2013; OZAWA, 2006).

serpente em batalha foi sem par até então, e certamente influenciou os artistas das estelas rúnicas. A cena da crucificação, para Fuglesang, é um exemplo de iconografia viking a partir de um modelo do Ocidente medieval (2015: 5)²¹⁶.

Neste tópico, Fuglesang adotou uma posição neutra sobre a questão religiosa e o autor da pedra de Jellinge, diferentemente de Klindt-Jensen (cf. nota 215). Desta feita, eu corroboro com sua afirmação e considero tal ponto de vista extremamente pertinente para uma compreensão mais acurada também das cruzes de pedra da Ilha de Man, produzidas quase no mesmo período e, dentro do que considero coerente, sob termos similares.

3.4. Ringerike

O estilo Ringerike recebeu este nome em homenagem a um distrito norueguês que hospeda uma estela em arenito que pretensamente foi ornamentada neste estilo. “De fato”, disse Signe Horn Fuglesang, “não há um único objeto no estilo Ringerike originário de Ringerike” (1992: 178-179). Outra característica interessante é que o estilo não foi criado a partir de um único artefato, mas de uma combinação de itens metalúrgicos, manuscritos iluminados e escultura em osso, madeira e pedra. Ele foi “descoberto” e revisado recentemente também por Signe Horn Fuglesang, que propôs subdivi-lo em três subgrupos: Alstad, clássico e de transição para Urnes (1980: 80-121; 1981; 1992: 178-179; 2001).

Em termos cronológicos, o estilo é usualmente datado entre o final do século X e o início do século XI. Tal datação foi facilitada pelo período de ascensão de Knútrr *inn ríki* na Inglaterra, a partir de 1016. Seu desenvolvimento na Irlanda parece ser concomitante ou pouco posterior (KERSHAW, 2011: 4-5).

Sua composição pode ser dividida em três motivos principais: um quadrúpede, com provável origem da besta do estilo Mammen; uma serpente, que frequentemente circunda o plano ornamental; e as longas, tensionadas e largas gavinhas. Estas últimas foram finalizadas em pequenos “rolos” (ou conchas), que envelopam as duas criaturas anteriores (1980: 60-85).

Esse estilo absorveu as influências e motivos de Mammen, mas promoveu mudanças estilísticas: rolos axiais duplos cercados por prolongamentos horizontais

²¹⁶ cf. nota 215.

assimétricos terminados em cruzeiros em roseta, cujos braços consistem de folhas largas e estreitas. As influências deste estilo são as vinhas otônidas, a alternância entre elementos largos e estreitos do trato anglo-saxão, além do impacto da recém-criada Igreja escandinava na Dinamarca. A distribuição do estilo segue a rota da governança, comércio e do estabelecimento da Igreja cristã na Europa Setentrional (FUGLESANG, 1982: 178-179).

A estela memorial na igreja de Vang (Oppland, Noruega; N 84; cf. imagem 44) representa talvez o desenvolvimento máximo do estilo: um arabesco duplo com caules em axialidade; grupos assimétricos de gavinhas curtas e entrelaçadas; uma cruz em forma de roseta composta alternadamente por lóbulos largos e gavinhas estreitas. Acima do arabesco, um leão andante e uma pequena espiral com curta ramificação no decorrer do contorno (FUGLESANG, 2015: 5).

Alguns especialistas destacaram a vitalidade do estilo Ringerike, assim como sua sofisticação, elegância e, paradoxalmente, decadência em relação aos estilos com datação mais antiga. O animal de quatro patas continuou a ser o motivo principal, mas ele passou a ser esculpido de maneira mais estreita; essas serpentes passaram a ser trabalhadas com um olho apenas e gavinhas estreitas, além de uma cabeça no fim do serpenteado. o estilo é aberto e assimétrico, com intenção de ondulação entre animais diversos e serpentes; os *loops* largos são frequentemente em formato de oito, com estreitamentos e alargamentos da faixa que compõe o ornamento serpentídeo. É possível encontrá-lo não só em madeira, mas também em fíbula e broches (ROESDAHL, 1987).

O motivo “leão e serpente” é extremamente importante para o estilo Ringerike, e parece ter sido muito popular na Escandinávia em finais do século X e início do século XI. As serpentes, por sua vez, têm uma importância similar a do leão, sendo uma espécie de *leitmotif*. Elas sofreram uma grande variação de estilo, principalmente na representação da cabeça (HUPFAUF, 2015: 44-45). A preferência e similaridade simbólica dos dois animais seria, para Wilson-Klindt-Jensen e Hupfauf, para referir-se ao mal (WILSON & KLINDT-JENSEN, 1966: 102-103; HUPFAUF, 2015: 45)²¹⁷.

Conforme Signe Horn Fuglesang, a presença de esquemas compositivos anglo-saxões e otônidas (alternância entre gavinhas e lóbulos e grupos de curtas gavinhas entrelaçadas) são os principais indícios da criação dinamarquesa sob influência

²¹⁷ A questão foi retomada nos subcapítulos 5.1., 5.2., 5.3., 5.4. e 5.5.

eclesiástica. O estilo Ringerike alcançou grande difusão, sendo encontrado em praticamente toda Escandinávia, Sul da Inglaterra e Dublin, a partir da tradição da *imitatio* (2015: 6).

Para Wilson, é razoável supor que os motivos vegetais de Mammen e Ringerike foram derivados da Inglaterra anglo-saxônica; a presença dinamarquesa e norueguesa na região durante o ápice do estilo reforçam o argumento (WILSON, 2008: 333). Todavia, ele descartou a influência otônida nos motivos vegetais, em contraposição a Fuglesang, que defendia a derivação germânica continental do motivo, dando crédito anglo-saxônico apenas para a alternância entre folhas largas e estreitas (WILSON, 2008: 333; FUGLESANG, 1992: 178).

Nas Ilhas Britânicas, o estilo Ringerike tornou-se popular e refletiu sua afinidade com o estilo anglo-saxão típico de Winchester, uma vez que ambos eram contemporâneos; ademais, tal como os poetas circulavam nas cortes setentrionais, creio que o mesmo seja aplicável aos artistas das rochas, madeira e metais, onde provavelmente ocorreram trocas de experiências²¹⁸.

Por isso, na atual Grã-Bretanha, ocasionalmente os estilos anglo-saxão e Ringerike se fundiram em algumas composições (KERSHAW, 2008: 265). No Mar da Irlanda, por sua vez, o estilo foi adaptado, modificado e desenvolvido, com preferência pelo ornamento folheado vegetal em vez de motivos zoomórficos. Há exemplos em manuscritos iluminados, metalúrgicos e em esculturas em rocha (KERSHAW, 2011: 4).

O elemento ornamental mais antigo de uma igreja escandinava, a saber, são os frisos vegetais do painel em madeira de Flatatunga, datados de c.1050 e encontrados em Reykjavík, Islândia. Eles foram compostos no estilo Ringerike, o que reforça a tese de amplo alcance e difusão deste padrão (cf. imagem 45). Nesta composição, a escolha da composição ornamental impulsionou o artista a fixar as placas de madeira na vertical, diferente do que ocorreu com o painel coevo de Bjarnastaðahlíð. Ademais, os santos na base do fragmento sugerem que o painel dispusesse uma representação de Cristo e seus apóstolos (SCHJEIDE, 2011: 3-4).

Ainda é possível identificar o estilo Ringerike em monumentos memoriais em rocha da Noruega e Suécia, objetos em madeira do século XI encontrado em cidades como Trondheim, Oslo e Lund (c.1025-1035), além de dois saltérios anglo-saxões com

²¹⁸ Cf. Introdução e subcapítulo 1.4.

elementos neste estilo (Cambridge U. Lib.. Ms. Ff.I.23; Roma, Bib. Vaticana, Ms. Reg. Lat. 13). No final do século XI, os indícios encontrados já apresentam influências do estilo Urnes (FUGLESANG, 2015: 6).

Alguns pesquisadores rememoram que as cruzes do estilo Ringerike pouco aludem a elementos pagãos, com expressões de sentimentos religiosos ou simbolismo que são usualmente cristãs. “Elas formam a primeira evidência consistente da conversão”, disse David Wilson. “O estilo Ringerike na Dinamarca e Noruega (e, em menor grau, na Suécia) fornecem exemplos precoces da iconografia cristã” (2008: 332-333). Para o pesquisador inglês, essa religião, de fato, avançava no período, mas os estilos figurativos e ornamentais escandinavos sobreviveram por algum tempo, como, para alguns, na *Cruz de Andreas* da Ilha de Man (MARGESON, 1981; WILSON, 2008: 333).

3.5. Urnes

A igreja de tipo *stave* de Urnes (Sogn, Noruega) batizou o estilo homônimo. Ele pode ser datado de meados do século XI, ou seja, da última fase da *Era Viking*, até o século XII. Do templo que batizou o estilo, apenas algumas partes originais do templo chegaram até nós, como o portal, a porta, duas pranchas da parede norte, o poste do canto noroeste e as empenas dos finais leste e oeste da igreja. Peter G. Foote e David Wilson declararam que o estilo Urnes foi “a última arte verdadeiramente bárbara” (1970: 311)²¹⁹. Para Lotte Hedeager, o estilo representa o último desenvolvimento do estilo animal nórdico em c.1100, que teve início no período das migrações que marcou a transição entre os períodos antigo e medieval (2006: 65).

Das técnicas de escultura, nota-se que o escultor empregou técnicas de alto e baixo relevo. As figuras animais ocupam o motivo principal, diferente de Mammen e Ringerike, conquanto sejam quadrúpedes extremamente estilizados, incluindo leões, além de outros animais trabalhados em faixas e serpentes. Os primeiros exemplos de dragões alados na Escandinávia estão no motivo Urnes, provavelmente herdados da Inglaterra. Cruzes ou disposições em cruzes são frequentemente usadas (FUGLESANG, 1982: 179; WILSON & KLINDT-JENSEN, 1966: 147). Os motivos vegetais, presentes em Ringerike, continuaram neste estilo, mas como um arabesco único, não mais duplo,

²¹⁹ “the last truly barbarian art”.

e apenas um nó de união; conquanto estes elementos já estivessem presentes, eles foram convertidos numa maior estilização (FUGLESANG, 2015: 6).

Três motivos foram usados pelo escultor desta peça: a) o quadrúpede de pé; b) o animal como serpente com uma única pata que se desdobra numa espécie de patícula, indicada pelo pé terminal numa quebra angular na curva do corpo, c) uma faixa muito estreita e interlaçada que pode dispor de uma cabeça animal. Os animais têm formas distintas e sinuosas, e tendem a morder uns aos outros na altura do pescoço. Outra característica, embora não universal, é o motivo do “combate” (WILSON & KLINDT-JENSEN, 1966: 147).

Os quadrúpedes, destacáveis em meio ao arranjo, têm quadris em espiral, olhos em formato de amêndoa e uma espécie de lábio superior bulboso e curvado, mais alongado do que nos estilos anteriores. A composição é fluente, balanceada e fluida, com figuras entrelaçadas em formato de oito. Esse conjunto projeta, na opinião dos especialistas em estilos ornamentais, uma sensação de ritmo e harmonia (KERSHAW, 2012: 5; WILSON & KLINDT-JENSEN, 1966: 147; FUGLESANG, 2001: 173).

Para Fuglesang, o estilo parece ter sido criado em c.1025-1050 para ornamentar as primeiras igrejas escandinavas, e continuou a ser usado até o século XII (1982: 179). Klindt-Jensen e Wilson, por sua vez, afirmaram que o nome é acidental e foi utilizado inicialmente por Shetelig (1909) para enfatizar o estilo hospedado principalmente nos fragmentos do antigo estilo de Urnes; de todo modo, ele pode ter sido desenvolvido na Suécia. A comparação de vários artefatos, em madeira e em rocha, sugere composições de transição dos estilos anteriores até Urnes (1966: 149).

Tal como no estilo Ringerike, ou seja, durante a fase em que a maior parte das estelas rúnicas foi produzida, Urnes está intimamente conectado com construções de igrejas e monumentos cristãos. Os exemplos mais notórios são os fragmentos do ornamento em cruz, o poste, as placas e empenas incorporadas do templo que batiza o estilo²²⁰. A imensa maioria dos memoriais em rocha de Uppland, por sua vez, apresentam cruzeiros e/ou inscrições cristãs (FUGLESANG, 2015: 6).

Ao assumir esse ponto de vista, vale ressaltar que os artistas das estelas rúnicas não se inspiraram nas esculturas da igreja de Urnes. De fato, o estilo Urnes teve início entre os artesãos das pedras muitas décadas antes do soerguimento do templo

²²⁰ O tempo atual é datado de meados do séc. XII, ainda que os componentes citados sejam anteriores e tenham sido reaproveitados na nova construção.

homônimo, como no caso de Asmund Karesson, que trabalhou em Uppland entre c.1020-1040, nos primeiros anos do desenvolvimento do estilo em questão (1970: 205).

Outro elemento digno de nota é o problema para datar estilos como Urnes e Urnes-Românico. De maneira geral, os especialistas seguem uma seriação baseada em inscrições rúnicas assinadas nos monumentos suecos, aliada à complexidade dos monumentos. Assim, as etapas propostas pelos estudiosos são: 1) simples, não ornamentada, 2) formas animais como bandas rúnicas (assinada por Asmund), 3) padrões desenvolvidos das formas animais (assinada por Balli e Fot), 4) o estilo simples e refinado de Urnes (assinado por Öpir) (FUGLESANG, 1998: 197).

A natureza do suporte mais utilizado para o desenvolvimento deste estilo na Escandinávia é uma das razões para a sobrevivência de poucos artefatos; trata-se de um material pouco resistente quando comparado com a rocha. O estilo é raro nas Ilhas Britânicas, e normalmente disposto em itens de metal, como broches (KERSHAW, 2013).

Ele foi mais comum na Irlanda, embora adaptado em formas simétricas e sem elementos figurativos aparentes (KERSHAW, 2012: 5-6). O estilo Urnes foi favorecido, diferentemente de seus predecessores, por formas finas e elásticas, que oferecem a sensação de plasticidade em duas dimensões. As linhas curvas são orgânicas, assim como os corpos das serpentes, mais formais, disciplinadas com linhas arranjadas em paralelos. Para Lise Gjedssø Bertelsen, tratam-se provavelmente de elementos irlandeses absorvidos pelo estilo Urnes (2006: 33).

3.6. Urnes-Românico

O estilo Urnes-Românico pode é caracterizado ora como um estilo de transição, de finais do século XI, ora como um subestilo, um desdobramento tardio de Urnes. Alguns motivos de Urnes, como o animal em faixa e a serpente permaneceram; mas o maior impacto pode ser sentido na introdução de elementos importados do Ocidente medieval. Os dragões alados românicos foram introduzidos e se tornaram elementos presentes, juntamente com outros símbolos animais (FUGLESANG, 2015: 6).

A transição Urnes-Românico é bastante variada conforme a oficina escandinava. Os motivos romanescos são uma influência mediterrânea; da porção escandinava, restaram os animais em faixa e serpentes com múltiplas voltas e figuras em oito. Os

portais de igreja de tipo stave como tipo Sogn-Valdres foram criados nessa junção de estilos: “As jambas tem rolos espirais romanescos interlaçados com dragões alados romanescos, cujos corpos mantiveram as figuras com múltiplos loops do estilo Urnes” (FUGLESANG, 1982: 180).

Como parece obedecer a princípios diferentes dos outros estilos, o Urnes-Românico era mais heterogêneo e livre, pois permitia o desenvolvimento de escolas locais, que adaptavam a fusão das preferências estilísticas mediterrânicas e nórdicas conforme a conveniência e interesse dos artistas (FUGLESANG, 2015: 6).

3.7. A nova proposta de estilização de Anne-Sofie Gräslund

Ao considerar as críticas ao trabalho de Clairborne Thompson e de sua geração, é preciso ressaltar o importante trabalho de Anne-Sofie Gräslund (1940-), professora emérita de Arqueologia na Universidade de Uppsala, Suécia. Ela tem trabalhado intensamente desde a década de 1980 na Arqueologia da Morte e Funerária, *runestones* e a arte escandinava da *Era de Vendel* e da *Era Viking*.

No início dos anos 90 ela conseguiu sistematizar as *runestones* em estilo e datação com relativo sucesso após publicar dois artigos: *Runstenar - om ornamentik och datering I och II* (*Runestones: sobre ornamentação e datação I e II*, 1990 e 1992). Considerada como um divisor de águas de perspectivas antes mal sucedidas, tal leitura se tornou o padrão entre estudiosos do mundo escandinavo. Em seguida ela publicou algumas versões desses textos em inglês, com simplificações didáticas dos trabalhos originais e algumas novas conclusões. Vale ressaltar que essas análises foram pensadas apenas para o caso das estelas rúnicas suecas, diferentemente da proposta ampla empreendida por Klindt-Jensen e Wilson.

Para esta pesquisadora, os critérios linguísticos usados para a datação das estelas rúnicas suecas deveriam ser descartados por serem incapazes de obter resultados pertinentes. Até então, apenas os monumentos que faziam referências a acontecimentos históricos ou comentários genealógicos permitiam uma datação minimamente acurada. Como nem sempre havia um compasso entre os fenômenos artísticos e linguísticos, a opção adotada por Gräslund para alcançar uma estratificação cronológica efetiva foi a partir da ornamentação, ou seja, o estudo dos elementos internos e individuais quando comparados a materiais arqueológicos com datação efetiva (1990: 113-115).

Nestes termos, Gräslund não ignorou que cada artista tinha sua forma de modelar e ornamentar as estelas rúnicas, mas que cada período dispunha de ideais estilísticos (2006: 117-118). Como a quantidade de *runestones* é muito grande, alguns pesquisadores acreditaram que estabelecer grandes grupos antes de partir para divisões menores seria um bom ponto de partida. Assim, ela partiu dos estudos clássicos da ornamentação das *runestones* de Hans Christiansson (1959).

Embora Gräslund admirasse o trabalho de Hans Christiansson sobre a análise da ornamentação, ela discordou veementemente da interpretação regional das estelas rúnicas. Para ela, o ponto de partida deveria ser a cronologia, não a região estudada. Desta forma, ela partiu de propostas mais antigas, como a seriação e topologia defendidas por Salin (1904). De Otto von Friesen (1913), por sua vez, ela utilizou as questões linguísticas e as inscrições de conteúdo histórico, ou seja, que propiciavam uma datação mais acurada. Eis esta divisão, em síntese:

Tip o	Nome	Datação aprox.
a	Rochas não ornamentadas	-
b	Gravações de Armund Kareson	c.1025-1050
c	As rochas de Ingvar	c.1040
d	O grupo de Fot-Balle	c.1050-1070
e	As gravações de Visäte e da guilda frísia	c.1060-1075
f	As gravações de Öpir	c.1070-1100

Tabela 4 - Datações propostas por von Friesen (1913) para as *runestones* suecas.

Fonte: Gräslund (2006, adaptado).

Gräslund ainda se apoiou em David Wilson (1978), Signe Horn Fuglesang (1978) e Claiborne Thompson (1975) para reforçar sua hipótese que a ornamentação era a chave para a correta datação das estelas rúnicas. Assim, ela partiu para a análise das figuras zoomórficas nos seguintes parâmetros: impressão geral, o design da cabeça do animal, pés e cauda, as voltas da(s) serpente(s) e o *layout* do padrão. A partir dessas bases ela pode apontar seis grupos distintos, conquanto sobreposições fossem possíveis. Ao comparar esses grupos, o material arqueologicamente datado e checando as conexões genealógicas, ela pôde estabelecer os grupos em termos cronológicos (GRÄSLUND, 2006: 119).

Para além dos seis, é possível incluir mais um estilo, prévio aos demais, perfazendo sete: RAK, B-e-v (*Bird's-eye-view*, lit. “vista de pássaro”, ou Fp), Pr1, Pr2,

Pr3, Pr4 e Pr5²²¹ (GRÄSLUND, 2006: 119-124). Eles cobrem um período entre 980-1130, ou seja, a fase em que a maior parte dos monumentos foi produzida. Os monumentos dos estilos Pr1 e Pr2 podem ser categorizados também nos estilos *Mammen-Jellinge*, enquanto os estilos Pr3, Pr4 e Pr5 podem integrar também o estilo *Urnes*.

O estilo mais antigo, RAK, cobre o período entre 980-1015 d.C. Trata-se do modelo mais simples de catalogar, pois os monumentos que seguem esse estilo não apresentam cabeças de dragão no fim das faixas rúnicas. Estas últimas, por sua vez, são dispostas em linhas retas, com raras exceções, como nas estelas U 336 e Ög 165 (cf. imagens 46, 47 e 48).

Os demais estilos serão dispostos na tabela a seguir, considerando os elementos apresentados por Anne-Sofie Gräslund. As referências aos monumentos seguirão em anexo conforme indicações da tabela:

²²¹ Pr de “perfilado”, ou seja, vista de perfil, diferentemente da “visão de pássaro” (vista aérea, de cima).

B-e-v		Pr1	Pr2	Pr3	Pr4	Pr5
Impressão geral:	Os animais são levemente angulares.	Produção compacta, fechada e alongada. As curvas dos animais com frequência tem pouco ângulo.	Não flexível e angular, mas menos que o Pr1.	Arredondadas firmemente com olhos levemente deslumbrantes; porém, não estreitos ou não resilientes.	Elegante e graciosa através de linhas em arco amplas. Linhas estreitas quase nunca ocorrem. Sentimento do estilo clássico de Urnes.	Linhas paralelas que cruzam em ângulos retos horizontais ou verticais.
Cabeça:	Formato “vista de pássaro”.	Nariz arrebitado e pequeno com um lábio superior grosso e um inferior curto.	Linha côncava da orelha ao nariz.	Linha convexa da orelha até a ponta do nariz.	Muito alongada, frequentemente levemente inclinada e com um pronunciado “nível inferior” da linha que vai da cabeça ao pescoço.	Dois tipos: a) triangular (com base na Pr3 e Pr4), terminando com formato de gancho, uma espécie de "nível inferior" para o pescoço; b) crânio arredondado (similar ao trabalho em metal irlandês do início do séc.XII).
Olho:	Dois olhos e arredondados, quase rombóides e para fora do animal, normalmente para fora do contorno da cabeça. Os olhos podem estar conectados com duas linhas transversas paralelas.	Arredondado.	Arredondado ou em gota; algumas vezes dispõe de um ponto.	Forma de amêndoa, não muito larga em proporção a cabeça.	Alongado, em formato de amêndoa, muito largo em proporção a cabeça, quase sempre preenchendo completamente esta. Desejo de paralelismo entre as linhas da cabeça e do olho. Porém, em certos casos, pode haver ausência de um olho.	a) fino, reto ou em formato de amêndoa, mas em geral não há; b) formato redondo ou amêndoa invertida.
Orelha:	Não há.	Bem determinada, arredondada e ereta. Parece uma “coroa”.	Bem determinada, ereta ou inclinada para frente.	Padrão baixo, arredondada e levemente inclinada para trás.	Muito baixa e muito inclinada para trás. Cristas de pescoço são frequentes, longas e estreitas em grandes loops, algumas vezes em formato-de-oito.	a) baixa e muito inclinada para trás, muitas vezes apenas delineada; b) inclinada para trás ou ausente. Podem ocorrer cristas no pescoço.
Boca:	Frequentemente sugerida por uma linha e continuada por uma espécie de ferrão.	Normalmente aberta, com um lábio inferior curto.	Normalmente aberta, algumas vezes com língua, o lábio superior e o nariz inclinados para cima. Balanço entre a	Normalmente aberta. O lábio inferior, normalmente menos que o Pr2, é levemente inclinado para baixo. A	Normalmente fechada. O lábio inferior é curto e reto, finalizando numa leve curva para baixo. O nariz é reto ou	a) linha inferior reta, boca fechada e uma pequena aba do lábio inclinada para baixo, enquanto o nariz é levemente voltado para cima; b) frequentemente meio

			linha superior da orelha e do nariz. Lábio inferior num arco circular.	lapela do lábio tem a forma de uma linha em S. Há balanço entre a curva da orelha e do nariz.	levemente em formato redondo, com lábio apenas para baixo.	aberta (ocasionalmente fechada), com um lábio inferior grosso inclinado para baixo. O lábio superior é enrolado para baixo.
Pé:	Não há.	Não há.	Ocorre raramente, arredondado e com pernas curtas.	Ocorre algumas vezes, arredondado com dois dedos e pernas relativamente curtas.	Dispostos no final de pernas longas e anguladas, num formato de gancho; muitas vezes estreito com dois dedos retos e um esporão arredondado. O ângulo entre as pernas e o pé forma um gancho.	Dois dedos retos e um esporão pontudo, que pode continuar num formato de gavinha em loop. O formato em gancho encontra lugar no ângulo entre a longa perna, o joelho e o pé.
Cauda:	Levemente enrolada, algumas vezes estreitada no fim. Caracóis ocorrem, mas apenas uma volta.	Enrolada, algumas vezes com uma protuberância como um dedo voltada para baixo, ou de várias voltas de comprimento similar.	Enrolada, frequentemente com o fim mais grosso e uma protuberância como dedo para baixo. A cauda enrolada e a protuberância correspondem ao formato da cabeça.	Enrolada, frequentemente estreita no fim e uma protuberância como um dedo para baixo.	A volta não é simétrica, mas consiste de um círculo largo e grosso enquanto a cauda é fina, algumas vezes dividida numa gavinha para baixo alongada em loops. A cauda frequentemente tem um “jarrete” típico do estilo Urnes. O animal rúnico termina numa cauda enrolada ou num pé.	Normalmente substituída pelo pé;
Serpentes adicionais:	Não há.	Não há.	Raramente, numa crista de pescoço ou num laço de união transformado em gavinhas longas, com impressão ornamental de uma serpente.	Ocorrem.	Frequentes, com <i>loops</i> frouxos e em formato-de-oito.	Sempre ocorre (exigência para o Pr5).
Laioute:	Um ou dois animais, certas vezes sobrepostos.	Um animal na área gravada, mas há runestones com dois. Normalmente não há sobreposição	Um ou dois animais nas extremidades.	Um ou dois animais rúnicos ao longo da extremidade, sem ou ocasionalmente com sobreposição e casos	Um animal rúnico na extremidade com sobreposição. Ângulos ou “joelhos” ocorrem na parte inferior da	Um animal rúnico ao longo da extremidade com sobreposição. Ângulos ou “joelhos” podem ser encontrados na parte inferior da gravação, onde a cabeça e a cauda

				excepcionais em que há um elemento figurativo em formato de oito.	gravação, onde a cabeça e a cauda se encontram. O layout formato-de-oito é comum, algumas vezes com um loop extra na parte inferior.	se encontram, conferindo simetria e formando um típico formato de gancho entre a cabeça e o pé.
Nó de união:	Não há.	Frequente.	Ocorre geralmente.	Muito frequente.	Raro.	Raro.
Cruz:	Muito frequente, com o braço menor alongado.	Muito frequente.	Muito frequente.	Frequente, mas em menor grau que nos casos Pr1 e Pr2.	Frequente.	Ocorrem algumas vezes.

Tabela 5 – O novo parâmetro de estilos artísticos da arte escandinava conforme Gräslund. **Fonte:** Gräslund (2009).

Conquanto esta nova padronização estilística seja majoritária atualmente frente aos desdobramentos de Shetelig e do binômio Wilson/Klindt-Jensen, as definições de Gräslund têm tons de uma recuperação *sui generis* de Montelius, ou seja, baseado nas Ciências Naturais, como a própria autora assumiu ao comentar seu *hobby* pela cinologia:

Convencida que a ornamentação é a chave para a cronologia das gravações rúnicas e **com a criação de cães como meu *hobby***, o que significa analisar o exterior dos cães tanto a respeito de sua raça quanto detalhes, foi um caminho óbvio para mim progredir para olhar os animais rúnicos da mesma maneira como os juízes olham os cães num show: **impressão geral, formato da cabeça, formato dos olhos e orelhas, formato da focinho, linha superior, forma das patas, forma e padrão da cauda** etc. (GRÄSLUND, 2009: 119. O grifo é meu)²²².

Como a análise dos aspectos morfológicos de caninos para fins de *pedigree* e premiações é um fenômeno moderno e o desenvolvimento da cinologia nasceu no século XIX, mas alcançou grande desenvolvimento na segunda metade do século XX, a opção por parâmetros de observação vinculados a ideias como eugenia e pureza da raça certamente não são os mais adequados para entrever os mecanismos de produção dessas cruzes da *Era Viking*²²³.

Além disso, David Wilson afirmou certa vez que é difícil desnudar o significado dos simbolismos escandinavos nas colônias nórdicas do século X: eles são tênues, obscuros e difíceis de separar de motivos nativos (1974: 10). Portanto, aplicar o modelo cinológico não parece, a meu ver, a melhor saída para superar as limitações nas questões de estilo, por mais lógico que sua aplicação possa parecer para um observador contemporâneo.

Seja como for, esta e as demais tentativas de estilização, embora úteis para fins de datação, identificação de “escolas/oficinas”, tradições artísticas regionais e contatos culturais, têm dificuldades para lidar com composições híbridas e tendem a utilizar categorias como “profissional/amador” e “auge/decadência” para explicar diferenças e

²²² “Convinced that the ornamentation is the key to a chronology of the rune carvings and with dog-breeding as my hobby, which means analyzing the exterior of the dogs both with respect to their type and in details, it was an obvious way for me to progress by looking at the rune animals in the same way as the judge looks at the dogs at the dog show: overall impression, shape of head, shape and set of eyes and ears, shape of muzzle, topline, shape of legs and paws, shape and set of tail etc.”

²²³ De fato, “the Victorians were clearly fascinated by the ideas of breed purity and genetic improvement. Indeed, there was widespread concern about the concept of degeneration, the progressive ill health in succeeding generations of a family, and the need to actively reverse this trend. This in turn probably lay behind early ideas of eugenics and interests in physiognomy that also advanced in parallel with the ideas of breed purity in dogs and other species” (SAMPSON & BINNS, 2007: 27).

desdobramentos, termos mais afeitos ao nosso período do que ao contexto histórico e cultural dos mestres das runas.

A proposta metodológica de Gräslund, portanto, apesar do juízo de valor atrelado a questão cinológica, é válida por projetar novas categorias até então adotadas para descrição e exame das imagens esculpidas sobre a rocha. Contudo, ela não pode ser aplicada ao caso manx, uma vez que os artistas dessa ilha não utilizaram faixas rúnicas ou dragões, como nos casos suecos.

Apesar dessa limitação, ela serviu como um importante paradigma para comparação, para verificação de hipóteses e possibilidades de trabalho; ela também me inspirou a buscar outra proposta metodológica, fora dos quadros vigentes até então e a partir de outras categorias analíticas, como apresentado no capítulo que versa sobre as *cruzes de Sigurðr*.

3.8. O impacto das ideias de estilo na interpretação das cruzes manx

Após este balanço, é consideravelmente mais fácil desnudar o impacto da erudição sobre o assunto no caso manx. Em um trabalho publicado anos depois de seu principal catálogo, intitulado *Da ornamentação dos monumentos rúnicos na Ilha de Man* (*On the ornamentation of the runic monuments in the Isle of Man*, 1866), Joseph George Cumming dedicou seu tempo ao que ele chamou ora de “monumentos rúnicos”, ora de “cruzes rúnicas”, os mais antigos artefatos cristãos dos escandinavos da Ilha de Man²²⁴.

Esse conjunto monumental era acompanhado por outros similares encontrados na Inglaterra, Irlanda e Escócia. Dos artefatos manx, chamou especial atenção do erudito o trabalho com nós, um “ornamento de grande beleza e variedade”, que poderia ser relacionado com os ornamentos encontrados em Evangelários medievais irlandeses e do Norte inglês (1866: 157)²²⁵. De fato, ao considerar o pequeno ensaio, o autor dedicou especial atenção ao ornamento, dando pouquíssima importância aos elementos figurativos.

Apesar da existência prévia desse tipo de interlaço, também chamados de guilhocês, ou seja, ornato composto de traços ondulados que se cruzam e entrelaçam simetricamente, Cumming optou pela ideia de um desenvolvimento autóctone. Crente

²²⁴ Sobre Cumming, cf. subcapítulo 2.7.

²²⁵ “ornament of great beauty and variety”.

na singularidade do caso insular, onde notou uma variação interessante, o antiquarista em questão chamou atenção para o uso da ardósia (xisto) como matéria-prima, tipo rochoso composto por folhas, pouco adaptado ao cinzelamento, não propenso ao polimento e frágil quando comparado com outras rochas quanto à ação do tempo. Apesar disso, os escandinavos da Ilha de Man foram particularmente hábeis nesse ornamento interlaçado, como um desdobramento natural de povos com vocação marítima (CUMMING, 1866: 158-159).

Após propor esboços dos tipos de trabalho ornamentais disponíveis nas cruzes manx, o autor comparou-os com caracteres (tau, c, s, t, c e z) e arranjou-os em trinta e dois exemplos diferentes, determinados por algarismos romanos e em ordem cronológica. Em termos de aplicação, alguns desses exemplos foram transformados em categorias. Ele despendeu pouco tempo com arranjos mais simples, com ampla preferência pelo guilhocado simples (em fita única), duplo ou triplo (1866: 160-162). Ao que tudo indica, ele também foi o primeiro a identificar a especificidade do que ele chamou de trabalho com anéis (*ring work*): “ele [o trabalho em anéis] consiste em unir, com um anel, a sobreposição da corda ou cordas, formando um guilhocado” (CUMMING, 1866: 163)²²⁶.

Outra atribuição original do autor foi um tipo de cadeia de anéis particular (exemplo XVIII), de origem manx e sem símile, atribuída ao artista Gautr pela inscrição e ornamento presentes em uma laje Kirk Michael (IM MM101). Nestes termos, por associação, pelo menos outras cinco cruzes insulares disponíveis em época, mesmo sem inscrições, seriam frutos desse artista (1866: 164). Outrossim, é possível destacar a especulação do autor sobre a existência de uma espécie de molde prévio em cordas, que seria utilizado pelos artistas ao cinzelar a rocha. Ao considerar a dificuldade da cadeia, apenas com um exemplo visual seria possível reproduzir, de forma particular, etal amostra nas lajes (1866: 166).

Dos padrões zoomórficos, Cumming pouco deu conta. Eles seriam um desdobramento particular dos ornamentos entrelaçados de cordas e nós, como “monstruosas e alongadas figuras de cães, pássaros, peixes, e até mesmo homens” (1866: 165)²²⁷. As formas serpentiiformes, assim, teriam nascido do ornamento até

²²⁶ “It consists in binding together by an intertwining ring the overlaps of the cord or cords forming the *guilhoche*”.

²²⁷ “monstrous lengthened figures of dogs, birds, fishes, and even men”.

adquirir bocas, cabeças e olhos. Todavia, a qualidade dos trabalhos era contestável: “Mas os artistas manx foram mais infelizes em suas gravações de homens e animais [...] a tentativa dos artistas manx em desenhar animais em sua forma natural foi uma falha miserável” (1866: 166)²²⁸. Se Gautr foi hábil ao propor o trabalho em nós, “seus animais são pouco melhores do que uma criança poderia desenhar sobre uma ardósia” (1866: 166)²²⁹. Nesse ponto, para Cumming, o trabalho figurativo desenvolvido na Escócia e Irlanda daquela época era notoriamente superior.

Apesar das limitações inerentes ao trabalho do autor, chama atenção por utilizar abertamente a palavra artista para os cinzeladores das cruces e lajes de pedra da Ilha de Man. Aparentemente a valorização foi fruto da equiparação destes com artistas medievais de outros suportes, como o pergaminho e o metal, além da possível relação entre eles em termos de influências recíprocas e desenvolvimento artístico.

Um legado notório, mas pouquíssimo lembrado, é a atribuição da cadeia de anéis com Gautr; sem sombra de dúvidas, este argumento foi recobrado por Kermode, a quem passou a ser mais relacionado. O argumento, porém, assenta-se em uma interpretação possível da inscrição da supramencionada laje de Kirk Michael: ainda que Gautr tenha sido o autor dos cinzelamentos, ele pode não ter sido o primeiro a propor esse tipo ornamental. A meu ver, seria preciso cotejar não apenas o recurso da cadeia de anéis, mas a economia das imagens atribuídas a ele, os estilos empregados nessas composições e, se possível, uma *análise de estrutura de superfície*, tal qual no caso sueco (ÅHFELDT, 2001: 151-153).

Cumming também deu bastante ênfase ao elemento ornamental, pela dificuldade para fazê-lo, além da suposição da utilização de moldes prévios, proposta retomada de forma explícita apenas na segunda metade do século XX. O empenho extra ao trabalhar com lajes de ardósia, material majoritariamente utilizado na ilha, reforçou o zelo dos artistas insulares na proposição de arranjos ornamentais bastante diversificados, que superaram tal problema e propuseram várias soluções originais. Neste ínterim, a ideia de que o ornamento em corda, com o passar do tempo, transformou-se nas figurações

²²⁸ “But the Manx artists were most unhappy in their carving of men and animals [...] the attempt of the Manx artists to draw animals in their natural form was a miserable failure”.

²²⁹ “his animals are little better than what a child would draw on a slate”.

serpentiformes parece particularmente útil em um caso das *cruzes de Sigurðr*, a saber, do artefato de Andreas²³⁰.

Se os parâmetros ofertados aos elementos figurativos foram infelizes, a ideia não é de todo descartável. Esses artistas despenderam tempo e esforços adicionais para ornar as cruzes e lajes, elementos que, na maioria dos casos, ocupam a maior parte da superfície rochosa. Parece natural, portanto, tentar equilibrar sua importância com os demais elementos, diferentemente do que foi proposto pela grande maioria dos estudos posteriores.

Kermode²³¹, por sua vez, foi o primeiro a estudar sistematicamente os monumentos da ilha central do Mar da Irlanda. Ao que tudo indica, ele não teve acesso ao trabalho de Sophus Müller (1880), o que implicou no desconhecimento da primeira sistematização da arte escandinava medieval. Seu principal recurso foram arqueólogos e antiquaristas, com quem ele manteve contato através de cartas (WILSON, 1994: xviii).

Neste escopo, ao considerar a *opera omnia* de Kermode, ele seguiu instintivamente seus congêneres mais próximos em época, como Romilly Allen, estudioso dos monumentos em pedra escoceses e amigo particular do manx, e Collingwood, já conhecido por seus estudos anglo-saxões (WILSON, 2014, online). Kermode estabeleceu contato com Romilly Allen em 1885 e tornou-se um membro da Sociedade de Antiquaristas da Escócia no ano seguinte. Esse contato fez nascer uma frutífera amizade de múltiplos estímulos. Doutra parte, o manx também manteve contato com Collingwood, um cumbriano interessado na escultura anglo-saxã e encorajado pelo escritor William Morris (1834-1896)(WILSON, 1994: xiv-xv)²³².

O antiquarista insular citou ambos em diversas ocasiões, como no prefácio de *Manx Crosses* para mencionar a troca de informações para a publicação da referida obra (1907: viii-xii). Além disso, ele propôs uma resenha do principal trabalho de Collingwood, *Northumbrian Crosses of the pre-Norman Age* (1927), onde elogiou seu trabalho tanto como historiador quanto como desenhista (KERMODE, 1928: 110).

Ao abordar a arte das cruzes manx (1907: 15-16), Kermode demonstrou ainda seu profundo débito para com Joseph Anderson (1832-1916), um antiquaristas escocês e guardião do Museum Nacional de Antiguidades Escocesas entre 1870 e 1913. Ele

²³⁰ Cf. subcapítulo 5.1.

²³¹ Para mais informações sobre Kermode, cf. subcapítulos 2.7 e 4.1.

²³² Para mais informações sobre William Morris, cf. subcapítulo 4.1.

provavelmente foi indicado por Romilly Allen, uma vez que foi o autor da introdução da principal obra deste, *The early Christian monuments of Scotland* (1903). O texto original, no entanto, fazia parte de uma série de conferências proferidas pelo escocês em 1892 como parte do calendário da Sociedade de Antiquaristas da Escócia (ANDERSON, 1903: i). Deste pesquisador é possível extrair a noção de estilo que parece ter impulsionado Kermode.

Assim, os monumentos cristãos do Sul da Escócia seriam um desdobramento do estilo proto-britânico, levado até a ilha por romanos, gauleses romanizados e irlandeses. Cada um deles tinha características típicas, claramente discerníveis no formato do suporte, nas formas das inscrições e nos símbolos usados (ANDERSON, 1903: iii-x). Mas essa influência não se fez notar no Norte escocês, intocado por esse contato (ANDERSON, 1903: x-xi):

os monumentos dessa região não romanizada são caracterizados parcialmente por **um sistema de simbolismo peculiar em si, e parcialmente por um sistema de ornamentação comum** aos manuscritos eclesiásticos e metalurgia da Igreja Celta, e àqueles grupos de monumentos na Inglaterra, Gales e Irlanda, os quais não são do tipo proto-britânico, mas um tipo secundário caracterizado por minúsculas inscrições, quando elas são inscritas (ANDERSON, 1903: xi. O grifo é meu)²³³.

O excerto é claro: Joseph Anderson distinguiu a especificidade da arte local a partir dos símbolos e da ornamentação empregados em uma grande quantidade de material. A partir de deduções e comparações, o método parece óbvio, e foi descrito pelo escocês, pouco após sinalizar a grande quantidade de monumentos disponíveis no país:

Portanto, **surge a necessidade preliminar de classificá-los no intuito de verificar suas características típicas, as quais eles sucessivamente exibem, e então determinar sua provável sequência temporal**. E eles emprestam a si próprios rapidamente a este método de tratamento, e quando são examinados em detalhes, eles são divididos por suas mais pronunciadas características em três classes (ANDERSON, 1903: 11. O grifo é meu)²³⁴.

²³³ “The monuments of this un-Romanised region are characterised partly by a system of symbolism peculiar to themselves, and partly by a system of ornamentation common to the ecclesiastical manuscripts and metal-work of the Celtic Church, and to those groups of monuments in England, Wales, and Ireland, which are not of the proto-British type, but of a secondary type characterised by the presence of minuscule inscriptions, when they are scribed”.

²³⁴ “Hence there arises the preliminary necessity of classifying them so as to ascertain the typical characteristics which they have successively exhibited, and thus to determine their probable sequence in time. And they lend themselves readily to this method of treatment, for when they are examined in detail they are found to be divisible by their most pronounced characteristics into the following three classes”.

Não há dúvidas que ele era outro herdeiro da seriação e tipologia, como era usual nos círculos europeus daquele tempo. Romilly Allen, por exemplo, que exerceu grande influência sobre o manx, utilizou as mesmas bases de seu colega escocês (1903: 57-129). Kermode, inspirado nesse modelo e em seus congêneres europeus, também dividiu as cruzes em classificações, subdivididas em outras categorias. As duas maiores são, naturalmente, lajes de pedra pré-escandinavas e escandinavas (1907: 12-70).

Como componentes fundamentais dessas subdivisões, era preciso abordar os elementos cinzelados na superfície rochosa. Por esta razão, o antiquarista manx mencionou a importância dos elementos ornamentais, considerando-os “tão interessante quanto as inscrições” (1897[1892]: 3). Ele sugeriu inicialmente três organizações básicas, inspirado na análise de símbolos que era empregada nos trabalhos contemporâneos ao seu: 1) o binômio prega/torção (estilo inicial), 2) designs “belos” – nas palavras do autor – e geométricos, 3) zoomórfico (estilo final). Vale ressaltar a tentativa de organizar esses elementos sistematicamente, tal como as representações de animais nos monumentos, como serpentes, aves, cavalos etc. (1897).

Tal modelo, no entanto, não era definitivo. O antiquarista manx já tinha revelado desde 1887 que pretendia lançar um estudo pormenorizado e definitivo, por assim dizer, dos monumentos insulares, ainda em curso na penúltima década do século XIX (1887[1892]: 4-5). Uma das prováveis razões era a descoberta cada vez maior de novos fragmentos, que poderia ocultar alguma peça fundamental, o que levou inclusive ao período de espera entre a publicação da primeira e da segunda edição do catálogo de cruzes (1887[1892]: vii-viii).

Anos depois, conforme prometido, Kermode aperfeiçoou o modelo e sugeriu as seguintes divisões de *designs* das cruzes de pedra da Ilha de Man: espiral, anel, interlaço, prega, zoomórfica, objetos inanimados, animais, figuras humanas e, por último, bíblicas (1907: 61-65). Kermode conhecia pessoalmente Montelius desde 1896 (1914: 1-2) e claramente optou por seguir sua perspectiva de catalogação vinculada nas Ciências Naturais, ao menos paulatinamente, ao considerar o conjunto de suas obras. Ele organizou-as daquelas que ele considerou mais simples até as mais complexas em termos figurativos e ornamentais, ao considerar esse fator como preponderante para determinar os monumentos mais antigos e os mais recentes (1887[1892]: 1).

De fato, ao considerar o conjunto de trabalhos do manx, ele não revelou em pormenores o que entendia por estilo. Mas alguns indicativos podem ser úteis, como a utilização de expressões como “estilo de seus tratamentos decorativos” (1907: 15), “quando o estilo foi se tornando mais ou menos degradado” (1907: 26), “um estilo diferente” (1907: 30), “muito diferente em estilo e artesanato” (1907: 48) e “estilo lombardo-bizantino” (1907: 69)²³⁵. Todavia, a exposição mais reveladora é a que segue:

Então, nas mais recentes e nas mais antigas de nossas peças decoradas, conquanto nós reconheçamos o caráter do tratamento artístico geral das Ilhas Britânicas durante o período ao qual muitos de nossos monumentos manx pertencem, **nós vemos certa originalidade, uma individualidade que as distingue dos monumentos de mesma classe nas terras circundantes. Este estilo**, também obtido muito posteriormente na Ilha de Man que em outra parte, finalmente deu espaço para a arte Inglesa do século XIII (1907: 59. O grifo é meu)²³⁶.

Assim, tudo indica que Kermode seguiu mais uma vez os passos de Anderson e Romilly Allen, além de adotar uma perspectiva de apogeu e declínio, também seguida posteriormente por pesquisadores como Klindt-Jensen e Wilson. O método serial e o caráter de pesquisador de campo reforçam a ideia que o antiquarista manx desenvolveu seu trabalho à luz da experiência dos arqueólogos de finais do século XIX e início do século XX.

Por outro lado, a ideia de originalidade e individualidade artística regional lembram a definição muito posterior de Meyer Schapiro do que seria estilo. Porém, a meu ver, ele não era extemporâneo e também não pode ser inserido no escopo dos desdobramentos teóricos da história da arte praticada em época, que ele claramente desconhecia inicialmente; sua principal intenção era construir uma especificidade cultural da Ilha de Man formadora de um nacionalismo e de uma identidade local. Esta tendência está identificada, por exemplo, na dedicatória de suas obras: “ao povo manx”, como expresso nas primeiras páginas de *Manx Crosses*; ou no principal título seguinte, *Manks antiquities* (1914), onde Kermode expressou sua gratidão ao governador da ilha

²³⁵ “style of their decorative treatment [...] when the style was becoming more or less degraded [...] a different style [...] quite different in style and workmanship” [...] Lombardo-Byzantine style”.

²³⁶ “So in the latest as in the earliest of our decorated piece, whilst we recognise the character of artistic treatment general in the British Isles throughout the period to which many of our Manx monuments belong, **we see a certain originality, an individuality which distinguishes these from the monuments of the same class in the surround lands.** This istyle also obtained much later in the Isle of Man than elsewhere, finally giving place to English art of the thirteenth century”.

pelo interesse em “elucidar a antiga história e perpetuar as finas tradições da ilha e seu povo”.

Tal posição reforça a ideia que o arcabouço intelectual do antiquarista e diretor do Manx Museum não era composto apenas por uma combinação aleatória de conceitos e interpretações sugeridas por acadêmicos renomados e interessados no passado da Ilha de Man; esses princípios foram ponderados para conformação, na medida do possível, de uma estrutura intelectual e minimamente coerente voltada para fins práticos dentro da política local, regional e imperial.

Seja como for, como expresso anteriormente, Kermode, por limitações formativas, produziu um compósito explicativo que alimentasse os anseios nacionalistas e identitários manx, além de seguir aqueles pesquisadores que tiveram contato direto com ele a partir de visitas a Ilha de Man²³⁷. Por estas razões, ele datou erroneamente as cruzes como produções de finais do século XI e início do século XII, influenciado pela *Chronica Manniae* e pelas datações propostas para estelas rúnicas escandinavas (1892: 1-3; 1907: 170-180).

Em 1915 Haakon Shetelig contestou a datação e classificação das cruzes manx proposta por Kermode (1915: 253-273). Neste artigo publicado pelo Viking Club, o norueguês realocou as composições até o início do século XI, esforço possível graças ao enorme trabalho de cinco volumes intitulado *Viking Antiquities in Great Britain and Ireland* (1940), onde comparou e alocou a produção insular, em certa medida, ao modelo escandinavo mais abrangente (Mammen, Borre, Jellinge etc.).

Assim, nas décadas de 30 e 40, a proposição estilística de Kermode caiu em desuso de maneira ampla, sendo abertamente mantida por poucos estudiosos, como William Cubbon (1934; 1952), motivado, creio, pelo ávido nacionalismo da época e por suas relações pessoais e profissionais com o antiquarista e ex-diretor do Manx Museum. De modo geral, Kermode continuou a ser uma referência em termos de catálogo, ao oferecer informações do local onde foram encontradas as cruzes e lajes, as condições dos monumentos no século XIX, além de ser um rico depoimento das percepções e reapropriações do passado local.

Thomas Kendrick, por exemplo, expôs – erroneamente – que a Ilha de Man abrigava a maior quantidade de monumentos do estilo Jellinge em toda Europa

²³⁷ Cf. subcapítulo 2.7.

Setentrional (1941: 127-128). De maneira geral, é notório o esforço dele e de outros pesquisadores, como o já mencionado Shetelig, em considerações as múltiplas e recíprocas influências entre os estilos das Ilhas Britânicas (“celta”, Winchester, Northumbria etc.) e os estilos escandinavos, além da ampliação do material observado, que deixou de considerar apenas artefatos de metal e rocha para incluir também iluminuras (1941: 135-137).

Com David Wilson (1966), o mais prolífico estudioso sobre a Ilha de Man na segunda metade do século XX, percebe-se a continuidade e reforço da tendência integradora de Shetelig para o caso manx. Os estilos mais amplos foram incorporados e considerados em sua intrínseca relação com seus vizinhos, i.e., a produção artística de fundo celta e anglo-saxã.

A partir de outro estudo posterior e mais pormenorizado dos monumentos insulares, Wilson propôs que todos os artefatos pertencem aos estilos Mammen, Jellinge e Ringerike, com traços do estilo Borre. Por estas razões e a partir das conclusões obtidas da comparação com o desenvolvimento estilístico nas Ilhas Britânicas como um todo, ele pode determinar o período de composição circunscrito ao período entre c.920-1020. Neste caso, Wilson assumiu abertamente ter se inspirado nos trabalhos tardios de Shetelig (1974: 1-14). De fato, essa leitura é imperativa em Man, sem deixar espaço para a nova abordagem, sugerida por Gräslund.

Por outro lado, é preciso considerar as cruzes de pedra para além da questão estilística-estética. Nestes termos, ao verificar as mudanças de estilo na Escandinávia, Lotte Hedeager criticou a perspectiva tradicional da História da Arte ao afirmar que “uma vez que o estilo animal é aceito como um importante aspecto da práxis social e da ideologia, então a análise da história da arte mais convencional pode ser vista como inadequada, uma vez que ela falha em não tomar os contextos sociais em consideração” (2000: 43)²³⁸.

No bojo da questão, as mudanças de estilo implicariam em mudanças sociais e culturais mais profundas. A relativa uniformidade dos indícios encontrada em diferentes contextos sociais seria o resultado da aproximação da elite guerreira. Os diferentes grupos aristocráticos, a partir de alianças e casamentos, reforçaram seus laços e teriam

²³⁸ “Once animal style is accepted as an important aspect of social práxis and the ideology, then the more conventional art-historical analyzes of animal ornament can be seen as inadequate, because they fail to take social contexts into consideration”.

usados linguagens simbólicas e rituais comuns (HEDEAGER, 2000: 43-45). O choque cultural provocado pelo contato entre os antigos habitantes “celtas” e os escandinavos atende perfeitamente o caso sugerido por Hedeager.

A partir deste ponto de vista e de princípios similares, Zanette Tsigaridas Glørstad estudou a influência céltica na tradição metalúrgica escandinava, principalmente norueguesa. A introdução e alteração ornamental e estilística nos broches, notável desde o início do século IX, seriam sinais de contatos e trocas com o Ocidente, principalmente a Irlanda e Escócia. Além disso, tais mudanças implicaram em mudanças de experiências e pertencimento identitário dessas comunidades nórdicas nas duas extremidades do Atlântico Norte, alterando também noções e categorizações da paisagem e formas de legitimização do poder da elite política (2012: 30-51).

Ao considerar o contexto estilístico e presença escandinava nas Ilhas Britânicas, principalmente da região do Mar da Irlanda, a pesquisadora em questão notou que estilo animal escandinavo está, assim, fortemente vinculado com a identidade nórdica. A mescla figurativa e ornamental das Ilhas Britânicas, portanto, não seria fruto de um individualismo ou uma “moda” local. A opção e composição reconhece uma afiliação ora mais inclinada para a esfera anglo-saxã, ora celta, ora ainda escandinava. Portanto, a inclusão de motivos escandinavos numa arte cristã pode ser visto como uma forma de enfatizar a ancestralidade nórdica e uma forma de pensar ligada aos ancestrais peninsulares, ainda que um novo contexto religioso tenha surgido (GLØRSTAD, 2013: 158-159).

Os desdobramentos mais notáveis dos estudos de estilo foram particularmente importantes para as Ilhas Britânicas e, especificamente, no caso da Ilha de Man. A crítica ao trabalho de Kermode e seus sucessores nestes termos, ainda que tenha sido levada a cabo no século XX, deixou, aos meus olhos, lacunas consideráveis, fomentadas pelo contexto de produção e figuração desses monumentos. As ilustrações propostas pelos manx foram consideradas acuradas pela crítica recente, faltando a elas apenas “impacto” (WILSON, 1994: xvii). Quando criticado sobre a análise estilística, como

supracitado, as referências são direcionadas aos elementos textuais; as representações propostas pela produção intelectual dos séculos XIX e XX foram deixadas de lado.

Minhas preocupações caminham noutro sentido, a saber, ao considerar essas ilustrações tão dotadas de significado quanto o texto. De forma sintética, o projeto nacionalista que compelia Kermode e seus sucessores não ficou circunscrito ao campo do texto, mas também da figuração: suas hipóteses e conclusões também foram levadas para a ponta do lápis ao desenhar a escultura em pedra insular²³⁹.

Além disso, é crucial introduzir numa seara tão tradicional as críticas aos estudos de estilo sem os devidos aprofundamentos, quer seja na construção intelectual dessa aproximação, no método de descrição das cruzeiras e lajes de pedra, ou ainda as aparentes inovações das décadas de 80 e 90, ainda arejadas pelas influências do século XIX.

Por estas razões, arejar o campo à luz de Hedeager e Glørstad, após esse levantamento prévio, permite perscrutar como uma sociedade compósita, como no caso manx durante a *Era Viking*, capilarizou os laços sociais entre elites guerreiras. As mudanças de estilo e ornamentação, assim, seriam sinais de transformações sócio-culturais profundas, sentidas tanto na Península escandinava quanto em suas colônias do Atlântico Norte.

Entrementes, é preciso considerar igualmente a absorção de elementos locais (suporte, religião) e como ela foi usada em termos de reforço ou reidentificação identitária. Trata-se certamente de uma leitura separada em pólos, considerando as principais influências regionais, a saber, nórdica, anglo-saxã e irlandesa, que podem variar de acordo com a dimensão observada²⁴⁰. Estas foram, em larga medida, minhas preocupações neste trabalho.

²³⁹ Para mais informações, conferir subcapítulo 4.1.

²⁴⁰ Cf. subcapítulo 1.5.

Capítulo 4

BALANÇO DOS ESTUDOS SOBRE AS REPRESENTAÇÕES DE SIGURÐR *FÁFNISBANI* NAS CRUZES DA ILHA DE MAN

No limiar entre os séculos XX e XXI, a runologia recebeu contribuições relevantes para o estudo dos monumentos em pedra da *Era Viking*. Como exposto no capítulo anterior, o modelo majoritariamente linguístico-filológico cedeu algum espaço para as propostas e hipóteses dos estudos de estilos alimentados pela História da Arte (CHRISTIANSEN, 2006: 316).

Esta, por sua vez, não conseguiu avançar muito em questões como a transição entre os estilos e a relação entre as mudanças artísticas e a sociedade, pois, para a correta cronologia, os runólogos clássicos defendiam a dependência direta das inscrições. A abordagem interdisciplinar foi usada, desta feita, apenas quando não havia inscrições para apontar marcos temporais flexíveis (WILSON, 1966: 103).

Seja como for, todas as ciências que envolvem os estudos runológicos e monumentais escandinavos têm empregado cada vez mais recursos tecnológicos como forma de superar as limitações alcançadas por estudos anteriores. Outra tentativa foi a revisão, mudança ou ampliação das opções conceituais nos estudos da *Era Viking*, assim como uma maior integração deste com outros campos de estudo do período medieval. De forma geral, os estudos interculturais têm superado a barreira do local, do particular e do paroquial entre os pesquisadores da Escandinávia (CHRISTIANSEN, 2008: 316-325).

Essas contribuições e avanços foram fundamentais para oxigenar cada vez mais as discussões sobre a Europa nórdica medieval, ainda que, como disposto nos capítulos anteriores, a Ilha de Man tenha passado relativamente ao largo de muitas inovações graças ao tradicionalismo da produção intelectual local.

Outrossim, após exaurir essas análises ampliadas, considereei pertinente circunscrever meu olhar ao que foi produzido sobre Sigurðr *Fáfnisbani* e suas possíveis representações nas cruzes manx; em segundo lugar, sobre como as mudanças nos

estudos da *Era Viking* a respeito dessa iconografia se fizeram sentir. Por estas razões, proponho a seguir um balanço dos estudos sobre os volsungos e a Ilha de Man.

4.1. Antiquarismo e nacionalismo manx: um balanço da possível tradição volsunga na Ilha de Man (sécs. XIX-XX)

Durante o século XIX, a Ilha de Man começou cada vez mais a atrair a atenção de interessados no passado escandinavo. O motivo era simples: com a proposta de reerguimento dos templos cristãos e com o impulso industrial, as antigas construções foram derrubadas e fragmentos de cruzes foram encontrados nas fundações dessas igrejas. Os monumentos encontrados passaram, assim, a fazer companhia às cruzes em pedra que permaneceram provavelmente em seus locais de origem.

Dentre estas, algumas delas dispõem de elementos figurativos e não-figurativos que evocam personagens mitológicos (Óðinn, Þórr, Loki) e semilegendários escandinavos, como o herói Sigurðr *Fáfnisbani*, além de representações bíblico-cristicas. Desde então, a erudição tem proposto leituras sobre o assunto que, a meu ver, são problemáticas por dois motivos: primeiro, estão assentadas em desenhos produzidos há cerca de 130 anos atrás, sem a devida reflexão sobre o *modus operandi* intelectual vigente e os eventuais erros de seus autores.

Segundo, graças às dificuldades de produzir um conhecimento histórico sem alicerces na documentação escrita, os dezenovecentistas manx lançaram especulações que ainda alimentam nossa produção intelectual, com bases nacionalistas e excessos interpretativos (BELCHEM, 2000: 217-240).

Dentre estes, destaco o papel da *Sociedade Manx para a publicação de documentos nacionais* (*Manx Society for the Publication of National Documents*), fundada em 1858. O objetivo desta, como exposto no nome, era publicar, reimprimir e divulgar documentos insulares. Apesar do caráter antiquarista da maioria dos envolvidos nesta empreitada, alguns acadêmicos renomados do âmbito setentrional estiveram envolvidos em diferentes momentos como, por exemplo, Joseph George Cumming, Peter Andreas Munch e George Stephens. A lista, porém, ao considerar o aspecto geral, comprova o caráter majoritariamente amador dos envolvidos, contando com clérigos, advogados, antiquaristas e outros “comuns” (cf. SACHEVERELL, 1859).

Entrementes, é preciso lembrar que o orgulho imperial que floresceu durante a Era Vitoriana no império britânico, sobretudo na fase tardia, promoveu o reavivamento étnico e nacionalista celta na Ilha de Man. Ainda que a referida ilha tivesse passado por ocupações e influências “celtas”, nórdicas e inglesas, o primeiro caráter foi o mais evocado pelos estudiosos de Man.

Embebidos em teorias da raça vigentes no período, os manx antiquaristas da época desdobraram estudos que enfatizavam o caráter irlandês das cruzes em pedra, o papel das mulheres “célticas” na conversão de maridos nórdicos e o tamanho dos crânios dos habitantes *par excellence* do Mar da Irlanda.

Em termos comparativos, não há grandes inovações historiográficas sobre a história da Ilha de Man desde então. Séan Duffy, por exemplo, basicamente replicou o que os eruditos do século XIX afirmavam: a figura mítica de Manannán mac Lir, o governo e a cristianização irlandesa, o parentesco mais próximo com os irlandeses goidélicos, informações manifestas quase 100 anos antes (DUFFY, 2010; DUFFY, 2007; QUINE, 1911: 72-73). Assim, proponho uma digressão para colocar em destaque os problemas da erudição do século XIX antes de avançar na proposta que considero mais pertinente.

Dentre os precursores deste estudo, destaco Joseph George Cumming, autor da já mencionada obra *Os vestígios rúnicos e outros vestígios monumentais da Ilha de Man* (1857)²⁴¹. Este estudioso foi o primeiro a registrar uma cruz atribuída ao herói Sigurðr, conquanto essa relação tenha sido traçada apenas posteriormente.

Na apresentação da obra, ele explicou sobre o processo de reprodução dos monumentos, que envolvia moldes de gesso, replicações com papel sobre a rocha, como em um “negativo”, e a utilização da mescla de ambos para a confecção do desenho final (CUMMING, 1857: v-vii).

Ele reconheceu as limitações das técnicas ao afirmar que o “negativo” deixava os ornamentos mais largos que os originais. Ademais, a iniciativa tinha um caráter provocador, pois ele queria “direcionar a atenção dos antiquaristas para estes notáveis

²⁴¹ Cf. subcapítulo 2.7.

vestígios, na esperança que alguém com mais tempo e habilidade que eu possa dar andamento ao trabalho, resgatando-as [as cruzes] do esquecimento” (CUMMING, 1857: vii). A partir do último comentário, fica perceptível o público receptor da obra, a saber, o recém-formado círculo de pesquisadores amadores que atuava na ilha e publicava em jornais locais e em periódicos britânicos os achados de natureza diversa.

Ao comentar uma das peças analisadas, Cumming afirmou que a encontrou jogada ao chão, em uma extremidade da Igreja de Malew, no sul da Ilha. Ele precisou fazer o desenho com ajuda da luz do dia e conseguiu reproduzir o trabalho em nós dos artistas medievais em grande medida, ainda que algumas partes tenham se mostrado imperfeitas (cf. imagens 54 e 55). Apesar dos “animais de caráter peculiar”, ele informou que esta cruz era semelhante a outras duas, mas ainda mais próxima das cruzes escocesas do que qualquer outro monumento similar encontrado em Man à época (1857: 25).

Ao observar a reprodução do monumento em desenho proposta por Cumming, nota-se, no que seria o retângulo esquerdo do poste vertical da cruz, a parte dianteira de um cavalo sobre uma faixa larga horizontal; no retângulo central, entrelaçamentos em faixa dupla, única e nós de natureza diferente, isolados dos demais retângulos por largas bordas; no retângulo direito há ornamentos pouco identificáveis sobre um homem levemente agachado, que leva uma mão à altura do rosto enquanto a outra se prolonga para o lado direito na altura da cintura. Assim como o cavalo do outro retângulo, ele está sobre uma faixa larga horizontal.

A partir desta, num transbordamento na parte inferior, Cumming retratou uma faixa serpentiforme toca e extrapola a borda: ela desce em formato de “S”, exceto por um pequeno segmento que se conecta ao corpo da faixa principal a partir da borda do retângulo central; este filamento, por sua vez, é sobreposto por outra forma serpentiforme, que se sobrepõe à faixa principal para, num novo serpentear, dividir-se em dois filamentos estreitos que envolvem a faixa central novamente.

As imperfeições podem ser atribuídas a diversos fatores: deficiências nos moldes, limitações das técnicas denunciadas pelo próprio autor e a publicação da obra após Cumming ter deixado a ilha. Apesar disso, o guia serviu como base para outros interessados, que passaram a fazer referências ao autor, mesmo com os problemas assumidos e notados nos desenhos do autor.

Após Cumming, o principal nome do século XIX sobre o assunto foi Philip Moore Callow Kermode (1852-1932), um antiquarista, historiador e a principal autoridade sobre as cruzes manx. Kermode dedicou o livro *Catálogo das cruzes manx com inscrições rúnicas e várias leituras e interpretações comparadas* (1887; 2.^a ed. 1892) a George Stephens (1813-1895), professor da Universidade de Copenhague e talvez o maior especialista em monumentos rúnicos da língua inglesa²⁴².

Kermode datou a maioria das cruzes entre o final do século XI e o início do século XII, influenciado pela pretensa reocupação da ilha a mando do rei norueguês Magnus *do pé-descalço* em 1098, conforme atesta a muito posterior *Crônica dos Reis de Manx e das Ilhas* (c.1263)²⁴³. Ele equiparou, sem a devida acuidade, as cruzes de Man com as *runestones* escandinavas datadas entre os séculos XI e XII a partir de critérios estilísticos, históricos e linguísticos imprecisos (1892: 1-3; 1907: 170-180).

Por permanecer na ilha e ter acompanhado a descoberta de vários novos fragmentos, Kermode lançou hipóteses explicativas dos temas adotados nas cruzes. Embora tenha referenciado Cumming com frequência e tenha lembrado seu trabalho precursor, ele considerou as ilustrações anteriores “frequentemente inacuradas” (1892: 2).

Neste esforço explicativo e compilatório, Kermode sugeriu que a *Cruz de Malew* seria uma “ilustração” de Sigurðr *Fáfnisbani* “assando o coração sobre o fogo”, como um legado das tradições lendárias e pagãs dos novos assentados na ilha (1892: 4). Além desta, outras duas representações foram encontradas em época nas paróquias de Andreas (cf. imagens 56 e 57) e Jurby, no extremo Norte da ilha, foram descritas em termos semelhantes (1892: 4).

A quarta cruz foi descoberta por Kermode apenas anos depois (1901), e os comentários sobre ela publicados no ano seguinte na revista *O relicário e o arqueólogo ilustrado* (*The Reliquary & Illustrated Archaeologist*), um almanaque de relatos de descobertas diversas nas dependências do Império britânico. A interpretação claramente deriva e depende da associação dos três primeiros monumentos com a narrativa de Sigurðr (cf. imagens 58 e 59). Encontrada em Maughold mas originalmente de Ramsey,

²⁴² Sobre Stephens e sua provável influência nos estudos manx, cf. subcapítulo 2.7.

²⁴³ Conforme a *Crônica*, santo Óláfr teria alertado que Magnús morreria rapidamente caso não se afastasse da Noruega. Assim, ele foi primeiro para as Órcades e, em seguida, para a Ilha de Man (*Chronica regum Manniae et insularum*, anno MXCVIII).

no Nordeste da Ilha de Man, ela disporia Loki prestes a lançar a pedra em Ótr, no episódio propiciador do ciclo amaldiçoado do anel de Andvari (1907: 176).

Kermode concluiu seu artigo no periódico comentando sua última descoberta em Ramsey/Maughold, que comporia o conjunto de peças sobre Sigurðr. Deste modo,

é de especial interesse como demonstra pela primeira vez a figura de Loki no ato de atirar pedras na lontra que está comendo o salmão que ele tinha acabado de capturar na cachoeira! Acima, e separado por algum interlçamento de característica muito escandinava, nós vemos o corcel Grani com o baú contendo o tesouro obtido por Sigurd após assassinar o dragão Fafni [sic] - uma porção muito posterior do mesmo conto (1902: 193)²⁴⁴.

A justificativa, bastante óbvia para o antiquarista manx, era que os membros da família reinante em Man reclamavam a descendência do poderoso Volsungo. Por esta razão, eles mandaram erguer os monumentos em homenagem ao memorável antepassado e, simultaneamente, para chamar atenção ao próprio prestígio. Eles teriam ainda sido erguidos no mesmo período dos portais das igrejas de tipo *stave*, o que justificaria a existência das gravações tanto na “Ilha do Meio” quanto na Escandinávia (1902: 193).

Graças ao hercúleo esforço para interpretar, datar e catalogar esses monumentos, Kermode alcançou rápida notoriedade entre os estudiosos do mundo nórdico. Se na publicação de 1887/1892 ele pode apenas inserir cinco desenhos além da descrição dos monumentos, seus principais trabalhos posteriores, lançados em 1896, 1907 e 1914, oferecem uma ampla visualização dos desenhos do antiquarista manx (cf. imagens 60, 61 e 62).

Citarei especialmente o livro *Cruzes de Man* (1907), “plenamente ilustrado”, como expresso na página de abertura. Após apresentar a lenda de Sigurðr conforme a *Saga dos Volsungos*, Kermode explicou os elementos presentes em *runestones* e igrejas escandinavas que dispõem de representações do herói, quase todos datados em época entre os séculos XI e XII. Após descrever minuciosamente os monumentos da ilha, o autor apresentou suas conclusões: “Nós temos, então, quatro peças que indubitavelmente portam ilustrações das sagas de Sigurd [...] nós podemos, entretanto,

²⁴⁴ “It is one of our Sigurd pieces, and is of special interest as showing for the first time the figure of Loki in the act of heaving stones at the otter which is eating the salmon it has just caught in the foss! Above, and separated by some very characteristic Scandinavian interlacing, we see the steed Grani with the chest containing the hoard won by Sigurd upon his slaying the dragon Fafni—a much later portion of the same tale”.

supor que, como no caso das pedras suecas, elas foram erguidas para indivíduos que reclamavam a descendência do bravo Sigurd” (1907: 179).

A seguir, no intuito de fortalecer o argumento final, Kermode invocou o parentesco dos reis de Dublin do final do século XI tanto com o rei Godred de Man – pretensamente o primeiro monarca da ilha – quanto com Haroldr *dos belos cabelos*, rei da Noruega. Este, conforme a tradição, seria um descendente da filha de Sigurðr. O(s) líder(es) insular(es), portanto, estariam evocando tal memória ao registrá-la em monumentos póstumos (1907: 179-180).

Nota-se, assim, uma tentativa de aproximação e equiparação do passado manx aos acontecimentos, mitos e lendas da península escandinava. Thomas Caine, famoso novelista manx dezanovecentista, talvez possa expressar melhor do que eu as razões desse exagero por parte de Kermode, um ferrenho nacionalista: “nossa história civil não é gloriosa [...] não há heroísmo nela [...]”. O único motivo de orgulho insular, nas palavras deste escritor, foi a manutenção do Tynwald, a assembleia popular de pretensa origem escandinava que legou a constituição local (CAINE, 1891: 46-49).

Nestes termos, Kermode reforçou, de maneira consciente ou não, o passado manx independente e orgulhoso, em oposição ao que Caine manifestou em seu trabalho. Esse passado proposto por Kermode não estava diretamente ligado aos ingleses, a quem a ilha estava submetida, mas aos seus antepassados escandinavos durante o governo autônomo da ilha, com reis próprios, além de seu exemplo ancestral de vigor, força, coragem, perícia naval, i.e., uma miríade de qualidades que passou a ilustrar os nórdicos da *Era Viking* no final do século XIX (BIRRO, 2013: 228-253).

O impacto da historiografia norueguesa de finais do século XIX na historiografia manx e na formação do nacionalismo manx também precisa ser considerado. Peter Andreas Munch, por exemplo, tradutor da *Chronica Manniae* e usado pelos antiquaristas e entusiastas manx de época, estava diretamente engajado no grupo de noruegueses que buscavam evidências do papel forte e independente do reino durante o período medieval. A hegemonia *nórdica* (no sentido de norueguês)²⁴⁵ nos territórios de além-mar seria o verdadeiro símbolo de poder da Noruega; “eles concebiam as terras

²⁴⁵ Como notou Steinar Imsen, o termo *nórdico* foi um empréstimo do holandês do século XVI e era usado inicialmente apenas para fazer referência aos noruegueses. Contudo, seu uso pode e tem sido aplicado aos escandinavos da Era Viking e da Era medieval escandinava de forma abrangente (2010: 15-16). Randi Wærdahl, porém, chamou atenção para as questões nacionalistas do termo em boa parte da produção historiográfica dos séculos XIX e XX (2010: 35-57). Desta feita, é preciso considerar tal olhar.

nórdicas tributárias no Atlântico (as *skattlands*) como dependências ou colônias, no senso imperialista do século XIX”²⁴⁶ (WÆRDAHL, 2010: 36). Assim, assumir uma posição pró-Noruega quando esta ainda estava vinculada ao reino dinamarquês era um risco menor de submissão que ao Império britânico, principal potência mundial da época.

Atestar relações desta monta para além da assembleia da ilha poderia ser um catalizador da identidade e do orgulho nacionalista locais, considerando as construções de tradições nacionais europeias da Era Moderna e Contemporânea, como disposto sistematicamente por Patrick Geary (2002), Ian Wood (2013) e, mais recentemente, Michael Kelly (2015). Deste modo, homens como Kermode afirmavam o nacionalismo manx a todo custo contra a mania britânica favorável à assimilação, anexação e amalgamação. Buscava-se, portanto, um afastamento da tendência saxonista englobadora (BIRRO, 2013: 228-253), fomentada pela ilha vizinha, para forjar uma identidade “escandico-céltica” (BELCHEM, 2000: 217-222).

Porém, as principais críticas posteriores não atacaram a explicação, a estilização ou a limitação formativa de Kermode. Em 1915 Haakon Shetelig contestou a datação e classificação das cruces manx, mas em tom moderado (1915: 253-273); Em 1994 David Wilson, por sua vez, na publicação da terceira edição das *Cruzes de Man* de Kermode, informou os leitores sobre o conhecimento incompleto do nórdico antigo por parte do insular, em uma crítica suave das traduções que realizou das inscrições rúnicas na ilha. Assim, a hipótese de Kermode relacionada ao parentesco das casas reais de Dublin, Man e Noruega perdeu valor, ainda que a interpretação do homem como Sigurðr tenha sido mantida.

Do ponto de vista acadêmico, não consegui notar nada para além do argumento da autoridade e a crença num extrato cultural compartilhado entre os escandinavos, principalmente em uma perspectiva lendária, mitológica e religiosa, conquanto os estudos mais recentes tenham relativizado esta antiga tendência (MULDOON, 1997; CUSACK, 1998; VÉSTEINSSON, 2000; LAGER, 2003; BRINK, 2005; STAECKER, 2005; ABRAM, 2011; WINROTH, 2012; BIRRO, 2013).

²⁴⁶ “They conceived the tributary Norse lands in the Atlantic (the *skattlands*) as dependencies, or colonies, in 19th century imperialistic sense”.

<p>Fonte: Cumming (1857).</p>	<p>Fonte: Kermode (1896).</p>	<p>Fonte: Kermode (1907).</p>	<p>Fonte: Kermode (1914).</p>	<p>Fonte: Seaver (1929), baseada em Kermode (1896). 252</p> <p>Fonte: Hilda Ellis [Davidson] (1942), baseada em Kermode (1896).</p> <p>Fonte: Shetelig (1954), baseado em Kermode (1896).</p> <p>Fonte: Ploss (1966), baseado em Kermode (1896).</p> <p>Fonte: Wilson (1976), baseado em Kermode (1896).</p>
<p>Fonte: Margeson (1980).</p>	<p>Fonte: Cubbon (1983).</p>	<p>Fonte: Düwel (1986 [2005]), baseado em Kermode (1896).</p> <p>Fonte: Heizmann (2014), baseado em Kermode (1896).</p>		

Tabela 6 – Tabela comparativa da utilização das ilustrações de Kermode e/ou fotos.

Seja qual for a explicação, é possível até mesmo perceber excessos *a posteriori*. Quase escapou do esforço desta tese um trabalho pouco conhecido: a conferência proferida por William Cubbon ao Macclesfield School (Cumberland, Inglaterra) em 2 de Julho de 1934, como parte integrante do processo de internacionalização da importância acadêmica da ilha²⁴⁷. De acordo com a arquivista responsável pelo acervo, a numeração ambígua sugere que Cubbon reutilizou o conteúdo do texto para outros fins²⁴⁸.

Do que compete ao herói volsungo, nota-se o forte nacionalismo de William Cubbon ao informar aos seus ouvintes que a cristianização da Ilha de Man teria ocorrido antes da experiência inglesa (1934: 1), da assembleia escandinava mais antiga das “colônias” no Atlântico e, conseqüentemente, da casa legislativa mais antiga da Europa (1934: 8). Assim, a nação manx, compósita, foi formada por pais escandinavos e mães celtas (CUBBON, 1934: 8), teria nascido a “mitologia viking” (CUBBON, 1936: 16); este ponto, de fato, é recorrente no texto. Esse conjunto de histórias e tradições teria sido “desenvolvida por colonizadores noruegueses aqui nas Ilhas Britânicas, e tomou sua forma final sob as mãos de poucos poetas talentosos ou descendentes mistos de noruegueses e celtas” (CUBBON, 1936: 16)²⁴⁹.

Marshall Cubbon utilizou ainda algumas referências da época, como a obra *The Story of Sigurd the Volsung and the Fall of the Niblungs* (1870)²⁵⁰, um longo poema baseado nas *Eddas* e na *Volsunga saga* produzido pelo design têxtil, poeta, novelista,

²⁴⁷ Os arquivos foram generosamente digitalizados pela Sra. Wendy Thirkettle, arquivista do Manx National Heritage (Manx Museum) em finais de 2016, e encontram-se no arquivo MNH MS 09913.

²⁴⁸ Chama especial atenção que algumas páginas foram datilografadas e contém copiosas correções e alterações manuscritas. Outras foram inteiramente escritas a mão, com correções, borrões e outras informações alusivas ao contexto manx, lajes de pedra, referências bibliográficas, número de páginas etc. Ao lado dos parágrafos notam-se referências a certas lajes de cruzeiros da Ilha de Man, provavelmente na passagens de transparências ou equipamento congênere para a audiência da conferência. Como elas não foram apontadas no sistema de catalogação disponível em época, desenvolvido por Kermode e mantido posteriormente pelo Manx Museum, seria preciso equiparar as cruzeiros disponíveis em época com a descrição textual, situação que foge ao escopo dessa pesquisa.

²⁴⁹ “developed by Norwegian settlers here in British Isles, and took its final form under the hands of a few gifted poets or mixed Norwegian and Celtic descent”.

²⁵⁰ Tudo leva a crer que Marshall Cubbon não lia o nórdico antigo: ele praticamente confessou suas limitações nas últimas páginas da conferência (CUBBON, 1934: I), quando afirmou que se fiou na tradução de Munch da *Völsunga saga* para o inglês por via indireta, traduzida por Hustvedt (1926). Também corrobora neste sentido o conhecimento de ogham por parte do autor (CUBBON, 1934: 1-3), apresentado nas primeiras páginas, sem congênere quando comparado com as runas, apenas mencionadas.

tradutor e ativista socialista inglês William Morris (1834-1896)²⁵¹. Esta composição, um trabalho indireto e fruto do contexto intelectual do século XIX, influenciou decisivamente o trabalho de Cubbon: ele mencionou o poeta quatro vezes nos textos da conferência de 1934²⁵².

Pelas referências textuais, percebe-se que Cubbon não era um profundo conhecedor da mitologia escandinava. As valquírias, por exemplo, foram chamadas de “anjos do Valhalla”, que lutariam contra bestas, dragões e demônios numa batalha final (1934: 19). Loki, por sua vez, seria o único deus escandinavo com uma disposição ruim, pois era um notório provocador de conflitos e tumultos. Ele entraria em grande parte em nossa concepção de demônio e, além disso, teria se casado com uma bruxa, relação que deu origem a dois monstros (1934: 27).

Seja como for, Cubbon desejava que a Ilha de Man fizesse parte desse passado glorioso, como herdeiros dos escandinavos e os mais precoces em registrar os feitos dos Volsungos. Ele apontou para uma disposição quase holística da mitologia nórdica antiga nas cruzes da ilha, em diversas “cenais”, assim como sua conexão com as *Eddas* e as lajes de pedra da Ilha de Man, anteriores ao famoso grupo de textos da Baixa Idade Média (CUBBON, 1935: 14 e 14A). Deste modo, ele mencionou “uma série de espirituosos desenhos (esculturas) ilustrando a celebrada estória de Sigurd Fafnisbane” (CUBBON, 1935: 14)²⁵³.

Vale ressaltar que as referências mitológicas de Cubbon não foram casuísticas. De fato, ele pretendia, a partir da comparação direta entre o texto e o material esculpido nas pedras, identificar “ilustrações” - nas palavras do autor - de passagens das *Eddas* e da estória volsunga. Nestes termos, Loki foi recobrado no verso da cruz de Andreas e, em seguida, na cruz de Maughold/Ramsey, diretamente conectada com Sigurðr e seus feitos (1934: 28-44).

As demais menções, como Ódinn, Thorr, Heimdall etc., também de modo comparativo com as cruzes, era uma tentativa de reconstruir toda a mitologia escandinava nesses monumentos (CUBBON, 1934: 50-63), muitos deles forçosos e não

²⁵¹ No prefácio da obra, Morris informou que a estória dos Nibelungos seria “a Grande Estória do Norte, que deve ser para nossa raça o que a Estória de Tróia foi para os Gregos” (“*This is the Great Story of the North, which should be to all our race what the Tale of Troy was to the Greeks*”, 1870: xlv-xlv).

²⁵² pp. 25 (duas vezes), 40 e II.

²⁵³ “a series of spirited [T]drawings[T] (sculptures) illustrating the celebrated story of Sigurd Fafnisbane”.

mais dignos de crédito atualmente. A conferência indica que o autor queria fazer da Ilha de Man uma espécie de centro da mitologia e histórias escandinavas, além dos registros mais antigos dessas tradições, ressaltando sua importância para a história cultural do Atlântico Norte.

William Cubbon, ao que tudo indica, manteve seu ponto de vista e as premissas de Kermode até a morte, como atesta sua obra póstuma sobre a Ilha de Man (1952: 38-65); Marshall Cubbon (1924-2012), outro sucessor de Kermode na direção referido museu, publicou sua própria coleção das cruzes manx sob chancela da instituição e, influenciado pelo antecessor, estilizou ainda mais as representações na *Cruz de Malew*. Assim, o homem na parte superior não mais está agachado, mas em pé, talvez para torná-lo mais próximo da *Cruz de Andreas*; na parte inferior, a estilização do entrelaçamento adota a forma humana por completo, contrastando com as representações e descrições anteriores (cf. imagem 63).

Ressalto que minha exposição não pretende jogar por terra quase um século e meio de erudição, mas, dada as estilizações, as diferentes interpretações possíveis (segmento/braço/espada, etc.) e a necessidade da associação – ou interpretação exagerada – para incluir cruzes como Maughold/Ramsey, creio que reconsiderar as bases explicativas pode recobrar algumas limitações na leitura desses monumentos.

Dentre os legados de Kermode, cito também o esquema de numeração das cruzes, organizado como uma espécie de catálogo: este sistema continuou a ser usado como a principal referência até que David Mackenzie Wilson propôs um novo modelo no início da década de 70 (1970-73: 1-18). Porém, mesmo com o novo paradigma, nota-se em quase todas as referências o impacto de Kermode, pois a numeração da obra *Manx crosses* segue paralelamente ao novo arranjo de Wilson, como no *Rundata*, indicada entre colchetes ou nomeando seu autor.

4.2. H. Schück, E. I. Seaver e as origens da lenda sigurðiana em imagens

Na virada do século XIX para o seguinte ocorreu a consolidação da interpretação das representações da derrota de Fáfnir para o herói volsungo: a inclusão da *cross slab* de Maughold/Ramsey por Kermode em 1902 definiu quase de maneira permanente o *corpus* de representações na Ilha de Man, Lancashire, Suécia e Noruega.

Ainda que aqui e ali algumas tentativas de inclusão ocorressem, como a pedra de Iona por William Gershom Collingwood (1904: 304-306), a Franks' casket por Gerard Baldwin Brown (1937: 49) e outros monumentos suecos por H. Schück (1903: 206), o debate que realmente animou e passou a alimentar as mentes dos interessados é o que segue: se Sigurðr era um herói escandinavo por excelência, por que as mais antigas representações imagéticas ocorreram nas Ilhas Britânicas? Seriam estas as mais antigas ou as escandinavas? Qual o relacionamento entre as representações de diferentes regiões?

No seio da querela, H. Schück publicou um artigo em 1903 defendendo a origem insular do herói. O argumento do autor estaria assentado no fragmento de um poema de Þorfinnr *munnr* († c.1030), inserido na *Óláfs saga helga*, no qual o rei teria pedido ao *skald* para descrever uma tapeçaria pendurada nos salões do mesmo monarca²⁵⁴. Deste modo, as representações suecas e norueguesas, datadas posteriormente das insulares, seriam cópias, influenciadas por tapeçarias inglesas transportadas à Península escandinava (1903: 207).

Seaver, por outro lado, publicou o texto *Figure Sculpture on Scandinavian Crosses in the Isle of Man* (1929), onde refutou a argumentação de Schück; ela propôs que as representações sigurdianas seriam essencialmente escandinavas e desenvolvidas de forma mais ou menos contínua na arte peninsular desde a *Era das Migrações*. Portanto, o argumento da cópia não faria sentido, e monumentos escandinavos mais antigos que representavam Sigurðr devem ter existido e servido como base das representações na Ilha de Man e Inglaterra (1929: 109).

De fato, como se sabe, a falta de evidências não é uma evidência da falta; Ademais, a menção ao tapete na *Óláfs saga helga* e a lembrança de tapeçarias (ou brocados) como as de Bayeux (c.1070), do barco de Oseberg (c.840) e da igreja de Överhogdal (c.800-1100) devem ser levadas em consideração e *a priori* fortaleceriam o argumento de representações em tapeçarias na virada do século X e início do XI. Sugerir, assim, a possível existência de uma tapeçaria que retratasse o referido herói não parece despropositado.

Todavia, é preciso lembrar que a associação entre os fragmentos poéticos e a tapeçaria foi fornecida pela saga. Como exposto outrora, a única evidência de ligação

²⁵⁴ Cf. Introdução.

entre alguns *skald* e seus senhores são depoimentos posteriores, compilados nos séculos XII e XIII, a partir de uma provável e longeva tradição oral.

Lançando mão dessa informação, o autor da saga pode ter composto uma situação propícia para inserir o fragmento poético; abrir mão dos versos seria perigoso se audiência lembrasse deles e também conferia autoridade ao depoimento escrito, ainda que parcialmente inventado. Deste modo, é impossível saber se a alusão à tapeçaria pertence a um fundo de tradições orais críveis que lançaram mão da écfrase, ou fazem parte do arcabouço literário do autor, ou da *oralidade/vocalidade* intrínseca a esse tipo de transmissão de memórias, recursos poderosos nas mãos dos hábeis escritores islandeses da *Era de ouro* da literatura islandesa medieval (c.1180-1280) (ANDERSON, 2006).

Neste ínterim, o fragmento poético de Þorfinnr *munnr* parece atestar tão somente a existência da memória de Sigurðr como matador do famoso dragão. Se o poeta fez parte da corte olafiana de fato, ele teria visitado as Ilhas Britânicas durante alguns anos de sua vida e provavelmente, entre um festim e outro, alardeado os feitos do herói semilegendário de sua terra natal, o que justificaria a transmissão por diferentes canais (oral, visual).

Como Townend percebeu, havia uma espécie de troca e interação entre os *skald* de época, como algumas metáforas, fórmulas e alusões apontam (2011: 197-215). A partir disso, via Þorfinnr ou outro verzejador, parece verossímil que a transmissão, nas mais variadas e complexas formas possíveis, como afirmou Zumthor (1993: 15-46), possa ter acontecido da via oral para o visual e vice-versa, em uma rede de memórias intrincada e de difícil discernimento atualmente.

No caso de poetas como Sighvatr, por exemplo, que estiveram das Ilhas Britânicas à Suécia e Báltico, é possível que eles fossem um das principais formas de transmissão da lenda dos matadores de dragão, que poderiam ser logo em seguida gravadas por um rico proprietário, para pouco depois serem retomadas por outro *skald*, que teve como referência não apenas o testemunho oral, mas também o visual, expresso em monumentos em rocha da Europa Nórdica.

4.3. Hilda Roderick Ellis: Sigurðr e/ou Ragnarr Loðbrók, uma hipótese pouco trabalhada

Hilda Roderick Ellis Davidson²⁵⁵ publicou o artigo *Sigurd in the Art of the Viking Age* em 1942, um ano antes de defender sua tese de doutorado e em plena Segunda Guerra²⁵⁶. Ela assumiu no texto que a diversidade de narrativas do herói proporciona um leque de possibilidades interpretativas, sem assumir uma única forma, diferentemente do que Kermode, Willian Cubbon e Marshall Cubbon propuseram na erudição manx.

Ellis chamou atenção para o registro escrito tardio da tradição do herói, ainda que o material original seja certamente bastante anterior. O intento dela foi buscar a origem ou o padrão original da estória e quão cedo ela foi cristalizada na forma atual. Após perscrutar os monumentos da Ilha de Man, Halton (Lancashire, Oeste do Reino Unido) e Suécia chamando atenção para a rudeza de algumas *ilustrações*²⁵⁷, ela atestou que as portas entalhadas norueguesas elucidariam toda a composição temática (ELLIS [DAVIDSON], 1942: 219-224).

A mitóloga dedicou uma parcela considerável do artigo ao problema da origem do texto: teria a lenda surgida nas Ilhas Britânicas ou na Escandinávia? Ela recobrou a querela entre Schück e Seaver, sendo favorável à última, uma vez que a ideia da “exportação” de tapeçarias, para ela, não se sustenta por si só (ELLIS [DAVIDSON], 1942: 218 e 226-227).

Ao tratar dos problemas cronológicos da representação de Lancashire, Ellis refutou mais uma vez Schück, que tinha sugerido no início do século que o personagem decapitado no quadro inferior da cruz alta de Halton poderia fazer parte de outra saga ou narrativa. Para ela, o método de ilustração empregado pelo escultor não pretendia seguir a ordem da narrativa mais tradicional sobre o herói. Um elemento interessante, porém, é a admissão da autora da existência de uma versão diferente da lenda (1942: 228).

Após refutar outros monumentos que poderiam fazer referências ao ciclo do herói volsungo, como a pedra encontrada em Iona e a Franks casket, a erudita inglesa encerrou o artigo sugerindo uma conexão entre o volsungo e Ragnarr Loðbrók: na lenda

²⁵⁵ Em um dos poucos trabalhos publicados pela eminente mitóloga inglesa e escandinavista com o nome de solteira.

²⁵⁶ É possível notar aqui e ali algumas deferências e problemas textuais, frutos da redação da tese diversa ao assunto e das notórias dificuldades de trabalho durante o conflito.

²⁵⁷ Expressão usada pela própria autora.

deste último, antepassado de Sigurðr e atuante na Francia, nas Ilhas Britânicas e no Mar da Irlanda, Ragnarr derrotou um dragão e morreu em uma cova de serpentes, o que resolveria o problema das representações do homem atado no verso da *Cruz de Andreas* (ELLIS [DAVIDSON], 1942: 229-236)²⁵⁸.

O texto de Ellis demonstra uma dependência de desenhos de Kermode e de Henry Colley March (†1916), ambos bastante problemáticos em suas ilustrações e afirmações²⁵⁹. Percebe-se que alguns desdobramentos nacionalistas ainda vigoravam na Academia, como quando a pesquisadora optou por citar Lancashire antes dos monumentos da Ilha de Man (1942: 218), ou pela resistência de inserir os monumentos manx anteriores ao monumento britânico (1942: 224 e 235), mesmo que Shetelig já tivesse apontado as falhas de datação de Kermode (1915: 253-270).

Outra ideia de difícil sustentação atualmente é a ideia de superioridade ou inferioridade das produções artísticas e de cópia a partir de critérios estéticos contemporâneos e muito pouco afeitos as necessidades figurativas do período medieval. Ao mencionar os homens da *Rocha de Gök*, por exemplo, ela afirmou que “o estilo é muito mais fantástico e cru, e as figuras humanas em particular parecem mais como girinos do que homens”²⁶⁰ (ELLIS [DAVIDSON], 1942: 222). As portas das igrejas norueguesas, nestes termos, seriam “cenar claramente definidas” (ELLIS [DAVIDSON], 1942: 222).

Como proposta substitutiva, o conceito de *translatio* usado por Eliana Magnani e Daniel Russo me parece mais apropriado, pois além de polisemântico – exprime translação, transcrição, tradução, deslocamento, mudança, modificação, transplantação, transposição, transferência –, parece ainda “designar processo histórico de produção social que intervém na recuperação de um modelo, que requer ser transformado, atualizado, recontextualizado, sem, portanto, sua dissolução” (MAGNANI & RUSSO, 2010: 13-14)²⁶¹. Ademais, ele é bastante útil ao substituir a noção de modelo, extraído

²⁵⁸ Sobre a possível relação entre Ragnarr e a Ilha de Man, cf. o subcapítulo 1.2.

²⁵⁹ um obscuro antiquarista de variados interesses, como Arte, Biologia e Arqueologia e História, que atuava principalmente na região de Lancashire. Entre suas obras, uma batizada como *Darwinismo e a evolução do homem* (1883) chama especial atenção: ele usou medidas de volume e peso cerebral de diferentes “raças” para explicar a superioridade dos “maiores europeus” sobre os “europeus medianos”, negros, papuanos e primatas em geral (MARCH, 1883: 28).

²⁶⁰ “The styl of the carving is much more fantastic and crude, and the human figure in particular more like tadpoles than men”.

²⁶¹ “désigner le processus historique de production sociale qui intervient dans la reprise d'un modèle, qui appelle à être transformé, mis à jour, re-contextualisé, sans pour autant être dissous”.

das ciências matemáticas e físicas e envolto num processo em curso de forte ideologização do campo científico (MAGNANI & RUSSO, 2010: 3-4). A noção de *translatio* pode, assim, oxigenar a discussão para além d

Ao tomar as representações da Ilha de Man, que provavelmente envolveram os complexos mecanismos de *oralidade/vocalidade* e *figurabilidade*, a noção de cópia parece pouco aplicável, pois limitaria tanto a capacidade de improvisação quanto de excessos, desvios e “heresias” dos diferentes artistas responsáveis pela preservação de memórias, fossem eles poetas ou escultores.

Apesar disso, uma ideia bastante atrativa foi o desdobramento final sobre Ragnarr *Loðbrók*. Pesquisadores das Ilhas Britânicas tem cada vez mais associado este controverso personagem ao rei Ragnall ua Ímair (†c.921), que teria governado a Northúmbria e a Ilha de Man durante alguns anos no início do século X (c.914-921). A datação é pouco anterior ao início do soerguimento dos monumentos na Ilha de Man. De todo modo, não parece provável mensurar uma aclamação de ascendência por parte dos insulares, uma vez que a hipótese das cruzes como lápides perdeu vigor. Mas é possível que a partir da *tipologia extrabíblica*²⁶², ou seja, o fundo heroico de matadores de dragão que inclui Sigurðr e Ragnarr (ou Ragnall) tenha sido combinado no monumento cristão, ao menos no caso da *Cruz de Andreas*.

4.4. Emil Ploss e Martin Blindheim: inovações e problemas

O germanista Emil Ploss publicou em 1966 a monografia *Siegfried-Sigurd, Der Drachenkämpfer. Untersuchungen zur germanisch deutschen Heldensage* (*Siegfried-Sigurd, o lutador de dragões. Uma investigação sobre a saga heróica germânica-alemã*). Apesar da extensão reduzida do trabalho, Ploss fez uma série de sugestões interessantes para tentar superar os problemas interpretativos. Para tanto, ele usou materiais germânicos e não-germânicos, literários e arqueológicos, na tentativa de verificar as informações subjetivas e especulativas das origens, desenvolvimentos e disseminação da narrativa heroica.

A relativa invulnerabilidade de Fáfñir e a necessidade de ingerir parte do sangue da besta para absorver sua enorme força e sobrevida (PLOSS, 1966: 17-19) teria ajudado a promover as qualidades do sangue do dragão no período medieval, que se

²⁶² Cf. subcapítulo 4.6.

tornou um produto comercializado para fins medicinais. Os ossos de dinossauros encontrados em construções e escavações foram tomados na Idade Média como ossadas de dragão e provas da existência destes fabulosos animais (PLOSS, 1966: 56).

Ademais, ao tentar representar o monstro serpentídeo, outros animais serviram como modelo: é possível identificar dragões mesclados com outras feras nas iluminuras medievais e nos monumentos da época, como o leão, o elefante, o peixe ou até mesmo o pavão (PLOSS, 1966: 59).

Como supracitado, a crença na existência real dos dragões, os enormes ossos de répteis e/ou outros animais encontrados por acaso e as diferentes representações em diferentes suportes alimentaram um generoso comércio intercontinental; Gemas avermelhadas e rubis serviram, portanto, como a versão cristalizada do sangue draconídeo, assim como da *Dracaena cinnabari*, a árvore do sangue do dragão oriental, que libera uma resina chamada de sangue do dragão (PLOSS, 1966: 38).

Para além dessas conclusões, a primeira crítica de Ploss atingiu Carl Jung, que defendia o princípio do arquétipo na construção de árvores genealógicas das literaturas e contos, como nas teorias do tesouro e da sombra; a primeira representaria a vitória do herói sobre a própria vida, conquistada de sua própria mãe (JUNG, 1961: 370-380), na qual a serpente representaria o lado obscuro, mas não necessariamente negativo, do homem; a serpente seria ainda algo animalesco, o guardião da piscina ou lago que representaria o inconsciente coletivo. Esta noção não estaria presente apenas nas lendas e mitos escandinavos, mas também em outros contextos (1961: 381-382).

Assim, o homem seria tanto um salvador quanto uma espécie de “lobo do homem”:

O herói que determina para si próprio a tarefa de renovar o mundo e conquistar a morte personifica o poder de criação que, meditando sobre si em introversão, enrola sobre o próprio ovo como uma serpente, ameaça a vida com sua mordida venenosa, de maneira que a vida possa morrer e nascer novamente da escuridão [...] O herói é ele próprio a serpente, sendo o sacrificador e o sacrificado; esta é a razão pela qual Cristo corretamente compara a si com a serpente curadora de Moisés [...] na lenda germânica nos constam que os heróis tem olhos de serpente (JUNG, 1966: 382)²⁶³.

²⁶³ “The hero who sets himself the task of renewing the world and conquering death personifies the world-creating power which, brooding on itself in introversion, coiled round its own egg like a snake, threatens life with its poisonous bite, so that the living may die and be born again from the darkness [...] The hero is himself the snake, himself the sacrificer and the sacrificed, which is why Christ rightly compares himself with the healing Moses-serpent [...] In German legend we are told that the heroes have snake's eyes”.

Para Ploss, as técnicas representativas escandinavas e o contexto étnico diferenciado impossibilitaria a aproximação sugerida por Jung. Nestes termos, seria preciso levar em consideração o conceito de *imagem-redução* na representação do herói, ou seja, um princípio representativo diverso do nosso e realizado de diversas maneiras, onde apenas a espada, por exemplo, serviria como um ícone evocador do volsungo. Assim, Ploss foi capaz de sugerir uma quantidade muito maior de perfurações e mortes de dragões em outras narrativas como memórias da lenda de Sigurðr (1966: 64-66). Tal ideia foi reapropriada na década seguinte pelo arqueólogo James Lang na tentativa de incluir mais monumentos do Norte da Inglaterra ao legado sigurdiano (1976: 83-94) e que, vez por outra, é retomado de maneira imponderada (HADLEY, 1996: 91; KARKOV, 2012).

Ademais, as explicações universais cederiam espaço para a dissociação étnica nas diversas utilizações do herói. Uma vez que as estelas rúnicas são monumentos típicos do cristianismo, Ploss empregou a explicação de Reitzenstein (1924: 180) de que Sigurðr inserido num monumento cristão poderia ser apenas um símbolo pagão de Cristo.

Nesta tentativa de superar os diferentes tipos de monumentos, ele fez um grande esforço explicativo, no qual as representações poderiam dispor de um significado somente ou de múltiplos e simultâneos: para lembrar os mortos na esperança da salvação, ou uma espécie de “coletânea” dos feitos de ancestrais legados à posteridade, ou ainda uma identificação entre Cristo e Sigurðr, ou seja, na preferência por um herói local nas representações da luta contra o mal (PLOSS, 1966: 96-97).

Seria possível ainda evocar as representações suecas, onde o dragão foi figurado muitas vezes em torno da árvore com as aves. Tal tema seria uma criação mítica e cosmológica, onde as árvores e os animais seriam uma visão do mundo, enquanto o dragão representaria a polaridade entre o celeste e o terrestre. Ao circundar a árvore, Fáfnir guardaria um tesouro, ideia típica do mundo germânico e ausente do contexto judaico-cristão (PLOSS, 1966: 70): no Ocidente, o dragão, tanto no legado bíblico quanto posterior, foi representado como inimigo e análogo a serpente ou satã, como na obra *Physiologus* (PLOSS, 1966: 73).

O conceito de *imagem-redução* foi certamente útil para refutar a explicação do renomado Jung, mas gerou outro problema: a ampliação do *corpus* de representações sigurdianas sem critérios explícitos. Qualquer gravação, registro escrito de gravação, desenho do período da erudição ou material manipulado por homens que contivesse um dragão perfurado ou a representação de um homem erguendo uma espada contra uma serpente/dragão era imediatamente relacionada ao herói volsungo.

Neste escopo encontra-se a contribuição de Martin Blindheim ao legado sigurdiano. Em 1972-1973 foi publicada sua coletânea *Sigurds saga i middelalderens billedkunst* (*A saga de Sigurd na Arte Medieval*), como produto da exposição da coleção de Antiguidades do Museu de História Cultural de Oslo, realizado no mesmo biênio (MARGESON, 1980: 183).

Animado pelo espírito inclusivo de Emil Ploss, Blindheim reuniu fotos em alta resolução de todos os monumentos, fossem eles cruzes da Ilha de Man, estelas rúnicas suecas, portais noruegueses ou fragmentos de qualquer natureza, além de desenhos perdidos, que fariam referência ao herói volsungo. A publicação, que conta com apenas quarenta páginas, se tornou a principal obra de referência para extração das imagens do *corpus* da lenda de Sigurðr (cf. GUÐMUNDSDÓTTIR, 2012: 1015-1049; MILLET & SAHM, 2014: 305-338).

O trabalho foi muito importante para concatenar em apenas uma publicação os diferentes representações que pretensamente faziam alusão ao herói, além de um mapa dispondo a distribuição do material na Escandinávia e alguns comentários curtos. De grande qualidade material, ele superou as tentativas anteriores de catálogos parciais, como propostos por Kermode, Schück, Shetelig e Ellis [Davidson]. Porém, como ressaltado, Blindheim usou a ideia de *imagem-redução* e ampliou deveras o *corpus* imagético, mesmo que as representações não fizessem parte das análises de outros especialistas até então. No total foram computadas 31 alusões ao herói: cinco na Ilha de Man/Lancashire, nove na Suécia, quinze na Noruega e uma na Rússia (1972-1973: 8).

No caso das representações das cruzes de pedra da Ilha de Man, Blindheim claramente usou como base as ilustrações de Kermode (1896; 1907), como é possível notar na ilustração da *Cruz de Jurby* (cf. imagem 64). Como reforço do “cânone” construído por Kermode e pelo nacionalismo manx do começo do século XX, o trabalho de Blindheim certamente ajudou ainda mais nos propósitos de Ploss para desbancar a

ideia generalista de Jung. Porém, nota-se que o modelo inspirado na tentativa de encontrar Sigurðr nos monumentos manx como forma de conectar o povo local ao passado escandinavo e afastá-lo da Inglaterra foi reproduzido de maneira ingênua, mesmo após cinquenta anos da produção da ilustração.

4.5. David Mackenzie Wilson e Sue Margeson: tratamentos da História da Arte tradicional para as cruzes da Ilha de Man

A publicação em 1972-1973 do catálogo de Martin Blindheim das representações de Sigurðr impulsionou outros eruditos a trabalhar a tradição heroica volsunga na década de 70. Outrossim, é preciso recordar o ânimo da História da Arte após a publicação da obra *Viking Art* de David Mackenzie Wilson e Ole Klindt-Jensen em 1966, que agitou os estudos sigurdianos.

De fato, o impulso foi mais abrangente e seguiu a tendência dos estudos artísticos, dados aos catálogos e comparações de séries. Neste impulso, destaca-se o artigo *Manx memorial stones of the Viking period (Rochas memoriais manx do período Viking)* de David M. Wilson, publicado pela *Viking Society* no *Saga-Book XVIII* (1970-1973).

Neste trabalho, o renomado pesquisador inglês iniciou o trabalho de catalogar por estilo todas as cruzes de pedra e outros fragmentos rochosos com elementos ornamentais e não-ornamentais da ilha que repousa no centro do Mar da Irlanda. A ideia era atualizar o trabalho de Kermode, bastante louvado, mas dependente de novas ponderações (1970-1973: 2).

O trabalho partiu das cruzes atribuídas a Gautr, aclamado como o primeiro artista da ilha. A partir dele, percebe-se duas questões: a maioria das cruzes foi composta nos estilos Mammen ou Borre; e o artista, por ser filho de Björn (cf. a inscrição em Andreas 99 [73]), certamente era de estirpe escandinava; sua principal característica era o uso de interlaço sem elementos zoomórficos, mais típica após 950 (WILSON, 1970-1973: 3-5).

A seguir, ao tratar dos monumentos atribuídos ao artista, Wilson afirmou que “se eles não foram feitos por um homem, eles foram ao menos o produto de uma oficina; e é claro [...] que os nomes nórdicos não abrangem um longo período de tempo” (1970-

1973: 6)²⁶⁴. Também é interessante a percepção do inglês que a “sequência de anéis” presente nas composições de Gautr (ou da oficina de Gautr) também foi encontrada na Inglaterra, sobretudo em Yorkshire, Cumberland, Anglesey e Cornwall, demonstrando a rede de circulação de ideias, artistas e memórias. O estilo manx seria, nestes termos, indígena. No caso do estilo Borre, porém, a introdução de cenas temáticas como a “caça ao veado” teria sofrido influência primária céltico-saxã e, em última instância, de temáticas do mundo greco-romano (WILSON, 1970-1973: 6-9).

No bojo desta pesquisa, David Wilson retomou a postura de seus antecessores ao afirmar que certas cenas seriam difíceis de interpretar, exceto o ciclo volsungo, algumas cenas mítico-mitológicas e a representação de um personagem cristão em Michael 129 (101). O otimismo, no entanto, era mais moderado: “O conhecimento do simbolismo escandinavo nas colônias vikings no século X é tênue e nós não podemos dizer quantos motivos, como o indubitavelmente não-escandinavo ‘caça ao veado’, são indígenas” (1970-1973: 10)²⁶⁵. Seria difícil caracterizar as cenas, portanto, como cristãs ou pagãs e as cenas mitológicas, assim como os estudiosos anteriores assumiram, dependem da comparação com a literatura e composições escandinavas de outras localidades (WILSON, 1970-1973: 11).

Após comentar rapidamente os poucos exemplares no estilo Ringerike e Jellinge, Wilson avançou na dificuldade de datação específica de muitos monumentos, preferindo inseri-los num *continuum* entre 940-1020. Ademais, ele ressaltou que, no século XI, a inserção do nome do artista e/ou mestre das runas se tornou mais comum e, além disso, “o homem que gravava as runas, porém, nem sempre esculpia o ornamento” (1970-1973: 16)²⁶⁶, como Maughold 142 parece provar.

Ao observar as inscrições, nota-se uma variação de afirmações de morte por traições, ditados, referência a um ferreiro morto e piedade cristã. Também há evidências de inscrições crípticas e, ao que tudo indica, inter-relações pacíficas nórdico-célticas, propiciadas por casamentos. É possível perceber monumentos com elementos ornamentais escandinavos e homenageando homens com nomes escandinavos que foram encomendados por esposas de origem céltica (WILSON, 1970-73: 17).

²⁶⁴ “If they are not made by one man, they were at least the product of one workshop; and it is clear [...] that the Norse names did not span a great period of time”.

²⁶⁵ “Knowledge of Scandinavian symbolism in the Viking colonies in the tenth century is tenuous and we cannot say how many motifs, like the undoubtedly non-Scandinavian *hard-and-hound*, are indigenous”.

²⁶⁶ “The man who carved the runes did not, however, always carve the ornament”.

Wilson concluiu o breve artigo afirmando que a datação e análise das cruzes e lajes de pedra da Ilha de Man é uma tarefa árdua e insólita, mas certamente facilitada quando os estilos ornamentais e não-ornamentais servem como parâmetros de observação (1970-1973: 18).

O levantamento de Wilson foi concluído cerca de dez anos depois, no capítulo *The art of the Manx crosses of the Viking Age* (*A arte das cruzes manx da Era Viking*), publicado em 1983 também a expensas da Viking Society por ocasião do *Nono Congresso Viking*, realizado durante 4 a 14 de Julho de 1981 na Ilha de Man. O evento reuniu diversos especialistas do Atlântico Norte sobre a relevância de Man no cenário nórdico da *Era Viking*.

Após assumir que este trabalho era a continuidade do texto publicado em 1970-1973 (1983: 175-176), Wilson pretendeu responder algumas perguntas como a identificação da iconografia das cruzes, a origem desse tipo de memorial, quais informações estilísticas era possível extrair e quantas cenas poderiam ser identificadas iconograficamente. Percebe-se que Wilson se tornou mais tradicional ao assumir os velhos cânones interpretativos, ainda que algum pessimismo seja percebido quando ele afirmou que, apesar do estilo ajudar na identificação, alguns monumentos não oferecem facilmente interpretações adequadas. O que é possível extrair é o trato cultural do mar da Irlanda em uma fusão céltico-escandinava e, em menor escala, saxã (1983: 176-177).

Ao avançar na questão dos estilos, após anos de estudos comparados com monumentos da circunvizinhança, o arqueólogo e historiador da arte inglês questionou se o estilo Borre alcançou as Ilhas Britânicas sem intermediação ou via alguma “colônia” escandinava na região. A partir do questionamento e dos monumentos manx, é possível perguntar qual foi o impacto da Ilha de Man no cenário nórdico dos séculos X e XI. Conforme Wilson, é impossível traçar qualquer conclusão para além da introdução de cenas cristãs e do ciclo volsungo em monumentos memoriais escandinavos. Em seguida, ele indicou as contribuições de Sue Margeson sobre a questão do matador de Fáfnir (1983: 180-183).

Onze anos depois, David M. Wilson desenvolveu suas ideias de maneira mais elaborada ao publicar sua obra mais famosa: *The Vikings in the Isle of Man* (*Os Vikings na Ilha de Man*, 1994). O livro alcançou uma ampla repercussão entre os estudiosos da

Escandinávia da Era Viking e Medieval, o que rendeu uma reedição quatorze anos depois (2008).

No terceiro capítulo, *Do paganismo à Cristandade (From paganism to Christianity)*, Wilson explorou as cruzes de pedra como uma interface entre o paganismo e o cristianismo. Ainda que seja impossível levantar na íntegra quais eram as práticas pré-cristãs do século X, a Arqueologia sugere que a conversão em solo manx dos escandinavos se deu rapidamente (2008: 56-57).

Há uma perceptível dúvida quanto à função primária do monumento, i.e., se servia como memorial ou lápide. Todavia, ao assumir locais de funerais cristãos, seu símbolo-mor e o termo cruz (*kross*), é preciso levar em conta a peculiaridade desses monumentos do Mar da Irlanda. Elas compartilham certas semelhanças com monumentos de Götland, na atual Suécia, do uso das runas escandinavas ocidentais e da possível pintura em vermelho, preto e ocasionalmente branco (WILSON, 2008: 57-59).

Dentre os artistas e seus trabalhos, Wilson considerou que “algumas parecem ter sido gravadas de maneira incompetente” (2008: 59)²⁶⁷, um comentário certamente herdado de sua experiência em trabalhos estilísticos típicos da História da Arte tradicional. Outra permanência, quando comparada aos trabalhos prévios, está na afirmação que “nos primeiros anos de seus estudos [ou seja, das cruzes], acadêmicos, particularmente Philip Kermode, foram algumas vezes otimistas demais em suas identificações pioneiras das cenas sobre as pedras” (2008: 60)²⁶⁸.

Após abordar os estilos, o artista/oficina (de) Gautr, a condição de riqueza daqueles que erguiam as cruzes e as inscrições rúnicas nas laterais dos monumentos (2008: 64-78), o estudioso inglês se debruçou sobre o que ele nomeou de “iconografia crítica” dos entalhes na rocha. Os recursos imagéticos seriam, portanto, óbvios, diferente dos arranjos iconográficos escandinavos, mesmo quando indicassem o encontro de duas religiões e da conversão ao cristianismo.

Em uma nova crítica a Kermode, Wilson afirmou que “Kermode, em seu grande livro sobre as cruzes Manx, interpretou muitas outras cenas sobre a base de suas leituras da mitologia nórdica. A erudição moderna, no entanto, é mais cautelosa e crítica” (2008: 82). A seguir, ao comentar o ciclo dos Volsungos, ele assumiu um posicionamento de

²⁶⁷ “Some seem to be carved incompetently”.

²⁶⁸ “In the early years of their study scholars, particularly Philip Kermode, were sometimes over-optimistic in their pioneering identification of the scenes on the stones”.

dependência literária bastante tardia ao afirmar que “os mitos relevantes para as cenas encontradas na escultura manx são todas sumarizadas na Edda de Snorri Sturlusson” (2008: 82)²⁶⁹.

Ao concluir a discussão, Wilson mencionou que a ambiguidade desses monumentos tanto cristãos quanto pagãos poderia representar um paralelo entre personagens dos dois contextos culturais, como Cristo e Sigurðr. A associação faria parte de sermões e exegeses complexos que aproximariam os temas e replicados posteriormente nas portas das igrejas norueguesas cerca de duzentos anos depois (2008: 84).

Percebe-se, portanto, que o autor não questionou as representações sigurðianas com afinco: ele se manteve fiel à tradição da erudição do século XX que acreditou fortemente que as quatro representações evocadas por Kermode eram, de fato, do herói volsungo, ainda que as críticas ao primeiro pilar dos estudos sobre as cruzes tenham se tornado mais ácidas na década de 90. Ao considerar a produção do assunto na ilha, o mesmo tipo de associação havia sido proposto por William Cubbon mais de cinquenta anos antes (1952: 53-65).

Simultaneamente, Wilson admitiu certa dificuldade para identificar o simbolismo dos monumentos, diferente das certezas presentes até meados do século. A relação entre o paganismo e o cristianismo seria, desta feita, de difícil discernimento. Por fim, ele apostou em um novo estatuto da cientificidade, ao mergulhar na identificação dos estilos, a principal garantia de datações e possibilidade de alcançar um argumento concreto sobre os monumentos.

As mudanças no pensamento do arqueólogo inglês a partir da aproximação com a runologia, aparentemente pequenas, são proporcionalmente grandes quando comparadas aos trabalhos de Sue Margeson em *The Volsung legend in Medieval art* (A lenda Volsunga na arte Medieval, 1980) e *On the iconography of the Manx crosses* (Sobre a iconografia das cruzes Manx, 1983).

A intenção em ambos é a proposição de um exame crítico dos monumentos levantados até então, pois havia uma má interpretação, sobretudo mitológica, na identificação pictórica dos monumentos (1980: 183; 1983: 95). Ela percebeu que,

²⁶⁹ “Kermode in his great book on the Manx crosses interpreted many other scenes on the basis of his reading of Norse mythology. Modern scholarship, however, is more cautious and critical [...] The myths relevant to the scenes found on Manx sculpture are all summarized in Snorri Sturlusson’s Edda”.

diferente dos medalhões das igrejas de tipo *stave* na Noruega, não havia uma separação das cenas. Era preciso, deste modo, propor um diagnóstico pautado na “ilustração narrativa” e na associação entre os monumentos pictóricos e a literatura (1980: 184; 1983: 95-96).

Sue Margeson, diferente de seus antecessores e de David Wilson, considerou que dois dos quatro monumentos normalmente atribuídos ao herói volsungo fariam parte de fato do *corpus*, a saber, Malew e Jurby, datadas no mesmo período (1983: 100). Ela refutou as diversas tentativas de ampliação do cânone do início da década de 80, consideradas como parte do “gosto escandinavo”, mas que não descreviam a narrativa em sua forma “clássica” – entenda-se, conforme a literatura dos séculos XII e XIII (1983: 184-191).

Margeson compartilhou certo desconforto sobre a questão religiosa, uma vez que havia “um grau de sobreposição entre o pagão e o cristão na Era Viking tardia” (1980: 208). Haveria uma espécie de equilíbrio entre os elementos religiosos, ao menos por parte do artista/artífice, em uma espécie de obra ambivalente e válida tanto para cristãos quanto para pagãos (MARGESON, 1983: 105).

Diferente de seus antecessores, a historiadora da arte não acreditou que as cruzes manx com representações sigurðianas oferecessem qualquer significado alegórico, pois nem mesmo a literatura dos séculos XII-XIII forneceria um enquadramento moral rígido (MARGESON, 1980: 210-211). As dificuldades interpretativas e dúvidas seriam fruto da “técnica pictórica comprimida”, bastante usada na arte escandinava da época e perceptível no pretense caráter de rascunho ou na incompetência do artista que nosso olhar contemporâneo oferta (MARGESON, 1983: 105).

A abordagem de Margeson, porém, apresenta alguns problemas, como ao utilizar adjetivos como “profissional” e “amador” nos monumentos. Esses parâmetros foram utilizados ao comparar Andrew e Malew (1980: 186-188), por exemplo, sem levar em conta a ideia de *translatio* supracitada, ou a até mesmo cogitar se o fragmento de cruz realmente retrata aquilo que a erudição atribuiu após mais de cem anos.

Assim como seus colegas anteriores, ela utilizou sem critérios claros a aproximação entre a literatura e a monumentalidade, apesar da diferença de quase 200 anos até a composição dos principais poemas sobre o volsungo. A dependência literária,

também presente em Wilson, parece ter sido um elemento norteador das pesquisas desenvolvidas até então.

O conceito de “técnica pictórica comprimida”, muito similar ao princípio da *imagem-redução* de Ploss, manteve o *corpus* amplo do herói conforme os desdobramentos de meados do século XX, apesar da pesquisadora ter criticado alguns monumentos associados ao herói escandinavo em época. Nota-se, portanto, uma diferença considerável entre Margeson e Wilson, pois o segundo tenta alcançar os parâmetros de cientificidade a partir dos estilos; a primeira, por sua vez, manteve-se menos dependente dos estilos, ainda que lançasse mão deles, para abraçar uma perspectiva teórica capaz de abarcar a totalidade monumental projetada para Sigurðr pela erudição.

A pesquisadora ainda manifestou sua descrença sobre a possibilidade do herói ser uma evocação metafórica da luta contra o mal; se muito, ela estaria presente na literatura muito posterior, pois não seria possível perceber nem mesmo nesta um fundo moral da narrativa (MARGESON, 1980: 211). Percebe-se, já no início dos anos 80, um novo afastamento em relação a Wilson e Klaus Düwel.

4.6. Klaus Düwel e a hipótese das tipologias

Klaus Düwel publicou em 1986 o texto *Sobre as representações de Sigurd na Grã-Bretanha e Escandinávia*, publicado quase duas décadas depois em inglês (*On the Sigurd Representations in great Britain and Scandinavia*). Nestes textos, ao retratar o problema das possíveis representações sobre Sigurðr, o alemão lançou a seguinte afirmação:

Conquanto representações individuais sejam cercadas por um rico contexto de outras [representações], é frequentemente difícil, se não impossível, determinar os motivos apenas por meios de conjuntos pictóricos, ou reconhecer os eventos separados e estabelecer uma conexão narrativa entre eles (DÜWEL, 2005: 133)²⁷⁰.

O passo seguinte seria a comparação com outros monumentos, ainda que tal medida não forneça provas de sequências narrativas. O pesquisador alemão, assim, lançou mão da utilização de depoimentos posteriores aos monumentos evocados, entre

²⁷⁰ “Although individual representantions are surrounded by a rich context of others, it is often difficult, if not impossible, to determine the motifs by means of the pictorial assembly alone, or to recognize the separate events and to establish a narrative connection between them”.

eles, o *Reginsmál*, o *Fáfnismál*, as informações na *Edda* de Snorri e a *Völsunga saga*. No comentário sobre o *monumento de Ramsund* (Ög 101), Düwel afirmou que não se trata da ilustração de um texto literário; mas “a correspondência entre imagem e texto é tão óbvia que nada podemos fazer além de perceber a notável precisão do conhecimento por parte do gravador, baseada na *traditio et memoria*” (DÜWEL, 2005: 134)²⁷¹.

Ao abraçar a dependência inevitável do suporte escrito, o pesquisador alemão identificou “motivos pictóricos”, a saber, 1) a perfuração do dragão²⁷², 2) o assar do coração, 3) o teste do dedo, 4) o conselho das aves, 5) a execução de Reginn, 6) o fardo de Grani (DÜWEL, 2005: 136). A intenção por trás disso é a busca de critérios inequívocos para separar Sigurðr dos demais matadores de dragão presentes na esfera Setentrional (2005: 140).

A partir desses elementos, para traçar qualquer linha direta entre gravações imagéticas em monumentos seria preciso encontrar o núcleo duro desses motivos, simbolizados por aqueles entre os números 2-6, que nunca poderiam aparecer sozinhos, uma vez que são compartilhados por outras narrativas (o animal abatido, o anel, o tesouro sobre o cavalo, etc.) (DÜWEL, 2005: 137-141).

Após fazer uma ampla demonstração das representações sigurðianas (Ilha de Man, Suécia e Noruega) e criticar a ampliação do corpus proposta por Blindheim – das 26 localidades (cinco representações em Man/Lancashire), o alemão creditava somente dezoito –, Düwel desenvolveu uma interessante reflexão sobre a função dessas representações, vinculada às categorias de “tipo” e “senso alegórico” de Friedrich Ohly. Pautada em uma ideia de progressão (*steigerung*) da literatura medieval, Ohly entreviu o avanço de uma forma prévia do mundo para uma posterior, elencando diversos exemplos literários e artísticos que se enquadravam nos elementos tipológicos que vinculassem personagens do Velho Testamento no Novo Testamento, *praefiguratio*, pós-figuração, *imitatio Christi*, etc. (OHLY, 1966: 356; cf. KETSCHMER, 2014: -13).

Ainda que esse pensamento seja derivado de textos bíblicos, há a possibilidade de outra tipologia semibíblica, ou seja, quando a derivação provém de uma estória/história mitológica ou secular. Tal tipologia pode ser dividida em duas classes. A

²⁷¹ “the correspondence between Picture and text is so obvious that we cannot but note a remarkable precision of knowledge on the part of the engraver, based on *tradition et memoria*”. O grifo é do autor.

²⁷² Esta cena teria quatro etapas necessárias: 1) a perfuração do dragão por baixo, 2) a posição agachada do executor do golpe, 3) o dragão sendo golpeado, 4) a espada que penetra fundo e atravessa o animal (DÜWEL, 2005: 134 e 140).

primeira é de tipo bíblico (Salomão e Constantino), mas seu contratipo é de origem não-bíblica (Ulisses e Cristo; Hércules e Cristo) (GREEN, 2002: 104-105).

Assim, aspectos ou personagens do passado pagão garantiriam certo acesso aos mistérios da fé revelados apenas por Cristo “Quando isso acontece, a Antiguidade clássica assume um papel similar ao Velho Testamento, ao antecipar a execução cristã” (OHLY, 1966: 361)²⁷³. Para o caso escandinavo Sigurðr como par de um contratipo junto de São Miguel Arcanjo (DÜWEL, 2005: 143-146).

Düwel prosseguiu afirmando que o método tipológico existia na Escandinávia ao menos desde o século XII. Como todos os monumentos vinculados ao herói são cristãos, a leitura tipológica seria mais rica e promissora que a mera explicação de filiação heroica dos mortos (2005: 146-147), bastante presente nas explicações de Kermode e Hilda Ellis [Davidson] até meados do século XX.

Entrementes, a questão da compatibilidade metodológica e histórica da aplicação de estruturas tipológicas deste gênero para narrativas seculares é controversa. Werner Schröder, por exemplo, considerou imprópria a utilização de tipologias fora do contexto bíblico ou da progressão relativa à salvação, por considerá-los uma deturpação de seu sentido original. Para narrativas seculares, o termo deveria ser completamente dispensado e o pesquisador deveria recorrer aos recursos filológicos (1977: 64-85).

O próprio Düwel, conquanto considerasse o recurso tipológico útil, pautou o próprio esforço como “ingênuo” uma vez que certos elementos não podem ser facilmente integrados ao contexto cristão, como o comer do coração do dragão, a presença e o conselho das aves e o cavalo com o tesouro (2005: 147). Tudo leva a crer que ambos tentaram e só ficariam plenamente satisfeitos com uma tipologia que se enquadrasse perfeitamente.

Outro problema aventado pelo erudito no início da arguição, mas posteriormente abandonado, é a total dependência do elemento textual posterior para identificar esta ou aquela “sequência narrativa”, o que faz da imagem uma espécie de “bíblia dos iletrados”; a imagem por si só, nestes termos, nada valeria, sendo reduzida ao caráter de ilustração de uma tradição ainda não inserida por escrito e apenas identificada quando a memória oral fosse cristalizada por escrito.

²⁷³ “Wo dies geschieht, erhält die Antike eine dem Alten Testament vergleichbare Rolle der Vorbereitung auf die christliche Erfüllung”.

Nota-se, nestes termos, um “empilhamento hipotético” pautado em vários níveis: 1) as representações são de fato de Sigurðr; 2) elas seguem uma cadeia de motivos pictóricos; 3) é possível conectar as representações da Ilha de Man e de Halton do século X-XI até os entalhes em madeira noruegueses dos séculos XII-XIII, passando pelas gravações em pedra suecas; 4) as representações poderiam fazer parte de uma iconologia²⁷⁴ pautada na tipologia semibíblica Sigurðr-são Miguel.

Embora não careça de lógica, o autor não cogitou a possibilidade de que diferentes tradições dos Volsungos circulassem em época, ou ainda que as evocações fizessem parte de um círculo de “matadores de dragão” da esfera europeia medieval setentrional. “*Há um substrato histórico para as sagas lendárias*”, afirmou Torfi Tulinius, “*todavia enterrado. Os eventos foram transformados ainda mais que os nomes para além de todo reconhecimento através da transmissão de geração em geração*” (2002: 48-49)²⁷⁵. Isto se aplica aos Volsungos inclusive, presentes na *Nibelungenlied*, no *Beowulf* (c.séc.VIII-X) e na *Gesta Danorum* (c.1206) de Saxo Gramático. (2002: 49).

Um exemplo que não foi perseguido por Düwel dentro destes parâmetros é o caso da ingestão do coração, mesmo que um de seus mentores, Emil Ploss, tivesse mencionado a questão (1966: 17-19). Ainda que não seja bíblico, trata-se de uma espécie de *topos* recorrente na literatura germânica. De fato, a ingestão de sangue inimigo faz parte de uma antiga tradição onde o vencedor recebe as qualidades do vitimado. Certas culturas atribuíram a carne e o sangue dos mortos, ao menos dos vigorosos, com coragem, sabedoria e forças que os tornavam memoráveis (FRAZER, 1996: 598-599).

Neste ponto é possível lembrar o caso de Paulo Diácono e a notícia que os lombardos fizeram correr entre os seus inimigos da presença de cinocéfalos bebedores de sangue humano entre seus guerreiros (PAVLVS DIACONVS. *Historia Langobardorum* 1, 11). A *Nibelungenlied* também apresenta uma passagem similar (XXXVI, 2114-2117) sobre a ingestão de sangue humano.

²⁷⁴ Termo usado pelo autor no texto original (cf. DÜWEL, 1986).

²⁷⁵ “*Thus there is an historical substratum to the legendary sagas, though a buried one. Even more than the names, the events have been transformed out of all recognition through transmission from generation to generation*”.

Por outro lado, Saxo Gramático, mais próximo do contexto dos Volsungos, ao abordar a estória do herói dinamarquês Hadingus quando aprisionado, lembrou como este foi aconselhado por Óðinn a ingerir o sangue de uma fera. “Após fazer dormir os guardas”, disse o deus,

Afasta-te, após ter deixado passar um momento, e precipita-te com toda tua força sobre o leão furioso que está acostumado a brincar com os cadáveres dos cativos. Usa teus músculos vigorosos contra seus flancos terríveis e, com teu gládio nu, rasga as fibras de seu coração. Faz logo descer por tua garganta o sangue fumegante e tritura essa carne, qual iguaria, sob a mordida de tuas mandíbulas. Então, uma força nova habitará teus membros, então uma firmeza inesperada penetrará em teus músculos, e um afluxo de potente vigor inundará teus braços nervosos²⁷⁶ (SAXO GRAMMATICUS. *Saxonis Gesta Danorum* I, vi., 8)²⁷⁷.

Outro caso recuperado da esfera nórdica encontra-se na *Ynglinga saga*. Ingjaldr, filho do rei Onundr, adoeceu por se considerar fraco perante Álfr, o filho do rei Yngvar. Svipdagr considerou tal problema uma grande vergonha. Para sanear o problema, “No dia seguinte, Svipdagr tomou o coração de um lobo e o assou em um espeto, e deu este para Ingjaldr, o filho do rei, para comer; e desde aquele tempo ele se tornou o mais selvagem e mal humorado de todos os homens” (*Ynglinga saga*, 34)²⁷⁸.

Portanto, o hábito de sorver o sangue inimigo, bestial ou humano, era capaz de recuperar e ampliar o poder do vencedor, como nos casos de Hadingus e Ingjaldr, além de conferir novas e fantásticas habilidades (DUMÉZIL, 1992: 55). No primeiro caso, a força extra foi fundamental para o prosseguir da narrativa e dos feitos heroicos do rei outrora aprisionado²⁷⁹.

Não desejo substituir uma hipótese vincada no elemento textual solidificado *a posteriori* por outra. Todavia, vale notar que os casos supracitados reforçam o pressuposto de James Frazer acerca da ingestão do sangue e da carne dos caídos na

²⁷⁶ “[2] Inde pedem referens, ubi se mora parvula fundet, viribus in rabidum totis assurge leonem, qui captivorum iactare cadavera suevit, inque truces armos validis conare lacertis et cordis fibras ferro rimare patenti. [3] Protinus admissa vapidum cape fauce cruorem corporeamque dapem mordacibus attere malis. [4] Tunc nova vis membris aderit, tunc robora nervis succedent inopina tuis solidique vigoris congeries penitus nervosos illinet artus”.

²⁷⁷ Tradução disponível em DUMÉZIL, 1992: 55.

²⁷⁸ “Annan dag eptir lét Svipdagr taka hjarta or vargi ok steikja á teini, ok gaf síðan Ingjaldi konungssyni at eta; ok þaðan af varð hann allra manna grimmastr ok verst skaplundaðr”.

²⁷⁹ Vale ressaltar que, pouco após ser resgatado pelo deus e tentar invadir uma cidade, Hadingus teria lançado mão de aves com fungos flamejantes atados as patas para tirar a atenção dos portões citadinos e entrar na cidade (SAXO GRAMMATICVS. *Saxonis Gesta Danorum* I, vi., 10).

esfera nórdica, ainda que cada um tenha desenvolvido em direção a diferentes “fontes” desse tipo de alimento (homem, dragão, lobo, etc.).

Tudo leva a crer em contextos específicos de criação, amalgamação, difusão e perpetuação de narrativas em diferentes recortes espaciais e temporais. Assim como no caso de Sigurðr, é impossível descobrir qual a narrativa original em Hadingus ou Svipdagr, mas percebe-se uma base comum de mitos e lendas, típicas da audiência escandinava, afeita aos elementos de entretenimento e verossimilhança (ANDERSSON, 2008: 1-20).

A mudança dos animais serve como um parâmetro dessas mudanças. O lobo e o urso foram objeto de culto no norte europeu desde o Paleolítico. O último inclusive detinha o *status* de “rei dos animais” na Europa Nórdica até ao menos a Idade Média Central, por ser um animal presente na fauna eurásiana e mais frequente no cotidiano. Porém, com o avanço do Cristianismo, estes passaram a ser demonizados, domesticados ou, mais frequentemente, substituídos por leões (PASTOUREAU, 2006: 51-68; JENNBERT, 2011: 211-216).

É possível estender o pensamento de Matthew Townend neste contexto. O fundo comum se mantém – a ingestão do sangue e/ou carne –, mas o tratamento ora diverge, ora se aproxima, conforme o momento de transmissão (oral ou escrito), o contexto e da audiência (TOWNEND, 2011: 201-210). Os ouvintes estariam, desta feita, acostumados com tradições de ingestão nos termos apontados, ainda que os animais escolhidos mudem conforme as necessidades do transmissor.

A explicação tipológica externada por Düwel, por fim, é interessante, mas pode ser aperfeiçoada. Diferente deste, considero o caso de Sigurðr como no máximo um exemplo “frouxo” de tipologia extrabíblica, vinculada a um circuito clerical e laico onde tanto o tipo quanto o antitipo são subservientes à interpretação cristã, mas são tomadas de uma fonte não-escriturada (ZUMTHOR, 1993: 35-46). Saliento ainda a que as tipologias semibíblicas ou extrabíblicas podem envolver a presença da ficção no tipo, onde um elemento é ficcional e o outro factual (GREEN, 2002: 104-105). Todavia, sua frouxidão se expressa pela persistência de elementos num princípio de *interação desigual*²⁸⁰, além das múltiplas possibilidades interpretativas a depender das intenções

²⁸⁰ Cf. subcapítulo 1.5.

do artista, do patrono e dos observadores. Por estas razões, talvez seja preferível adotar a expressão *analogia* em vez de *tipologia*.

Ante o exposto, a filiação de Düwel ao cânone, ainda que tenha tentado algumas incursões no campo da hermenêutica para abraçar a relação entre imagens e texto, insere o erudito alemão no circuito daqueles afeitos ao elemento textual cristalizado, dominante e preponderante. Ele negligenciou as possibilidades da oralidade e a necessidade de pensar no diverso em vez do uno.

A meu ver, o alemão falhou ao não aprofundar a reflexão para o campo das imagens e seu quadro ampliado de possibilidades e liberdades. Por outro lado, ele revitalizou os estudos sobre o Sigurðr ao sugerir o esquema tipológico, que pode ser uma importante ferramenta para identificar um dos variantes motivos de evocação dos vitoriosos sobre as bestas-serpentes da Europa Setentrional.

4.7. A pré-história mítica volsunga e o tesouro volsungo-nibelungo: os últimos desdobramentos das representações legendárias e míticas sigurðianas

Lotte Hedeager, ao trabalhar a formação da mentalidade política no período das migrações, criticou os conceitos do final do século XIX e XX que nortearam as pesquisas, como identidade nacional, autenticidade nacional ou étnica, bastante questionáveis. A falta de teoria e método torna o problema majorado. Em oposição aos trabalhos deste viés, ela sugeriu que vários rituais, mitos e lendas europeias compartilham uma origem comum, como um mecanismo ideológico de criação de identidades das elites guerreiras no período das migrações (2000: 16-17).

Ao tratar da perspectiva nórdica e do mito sigurdiano, Hedeager afirmou que a criação e vinculação dinástica seria uma ficção ou construção ideológica que poderia ser interpretada como uma memória coletiva de história tribal. Mesmo com a introdução do cristianismo, que formula novas realidades políticas e geográficas, os antigos mitos não se tornaram supérfluos, de acordo com a natureza e o significado dos mitos em sociedades tradicionais (2000: 18-30).

Neste íterim, duas ideias são pouco percebidas: o impacto dos hunos foi negligenciado na análise da épica poética e temas da Alta Idade Média, como no caso

dos Volsungos (HEDEAGER, 2000: 33)²⁸¹. Dos fatos reais por trás da investida hunna, os mitos deixam apenas nomes, batalhas e uma relação temporal aproximada; a dimensão temporal é muitas vezes imperceptível, pois o tempo histórico não existe nos mitos (HEDEAGER, 2000: 33-37).

Outro desdobramento proveitoso de Hedeager é a falsa noção que a composição de estilos não tem uma relação direta com o real, sendo apenas um desdobramento estilístico-estético. Nestes termos, ao verificar as mudanças de estilo na Escandinávia, ela criticou a perspectiva tradicional da História da Arte ao afirmar que “uma vez que o estilo animal é aceito como um importante aspecto da práxis social e da ideologia, então a análise da história da arte mais convencional pode ser vista como inadequada, uma vez que ela falha em não tomar os contextos sociais em consideração” (2000: 43)²⁸².

No bojo da questão, as mudanças de estilo implicariam, em última análise, em mudanças sociais e culturais mais profundas. A relativa uniformidade dos indícios encontrada em diferentes contextos sociais seria o resultado da aproximação da elite guerreira. Os diferentes grupos aristocráticos, a partir de alianças e casamentos, reforçaram seus laços e teriam usados linguagens simbólicas e rituais comuns (HEDEAGER, 2000: 43-45).

Em última análise, “os mitos de origem [...] representavam um tipo de herança cultural que poderia preservar a identidade cultural através de um período de stress social e político”²⁸³ (HEDEAGER, 2000: 48). Era preciso, deste modo, um fundo ideológico comum capaz de manter esse caleidoscópio de povos unidos. Para tanto, era utilizado um “núcleo duro” de fatos histórico-mitológicos familiares como fonte de tradições compartilhadas, sobretudo na épica poética germânica, com fins de legitimação aristocrática, como indício da emergência do poder e suas estratégias (HEDEAGER, 2000: 48-50).

²⁸¹ Esta característica, que parece ter influenciado profundamente as concepções artísticas e estilísticas durante a Era das invasões e mesmo depois dela, eu infelizmente não pude perscrutar. Mas não tenho dúvidas que os hunos deixaram uma influência para além de ataques e depois tenham simplesmente desaparecido com a morte de Átila; vários estilos chamados de “germânicos” ou “bárbaros” receberam direta ou indiretamente contribuições dos povos das estepes euroasiáticas (KIM, 2016: 164-162).

²⁸² “Once animal style is accepted as an important aspect of social praxis and the ideology, then the more conventional art-historical analyzes of animal ornament can be seen as inadequate, because they fail to take social contexts into consideration”.

²⁸³ “origin myths [...] represented a sort of cultural inheritance which could preserve a collective identity through periods of social and political stress”.

A perspectiva teórica de Hedeager parece um apanágio do século XXI. A tentativa de encontrar as origens do mito volsungo no turbilhão provocado pelo período das migrações (séculos IV-VI) parece ter animado as pesquisas dos últimos quinze anos. Alguns estudiosos defendem, assim, a existência de uma pré-história do mito sigurðiano antes da *Era Viking*, pois os monumentos manx, suecos e ingleses seriam a prova da difusão mitológica entre os escandinavos. Este é o caso de Wilhelm Heizmann, por exemplo.

Para ele, a crítica da dependência literária, tomada como ingênua, estava vincada na tradição dezenovecentista, como nas contribuições de Sophus Bugge e Wilhelm Grimm (2009: 209-222; 2014: 306). Este impulso não está apenas em Heizmann, mas também a cura de estudos recentes da tradição volsungo-nibelunga, como Marco Battaglia, Adella Cipolla e Giulio Garuti Simone (ARCAMONE & BATTAGLIA, 2009).

No entanto, este esforço pode levar ao antigo debate sobre a inclusão ou não dos bracteates na tradição volsunga, refutada no século XX por autores como Shetelig e Margeson. Tal hipótese foi retomada recentemente por Heizmann, que estava bastante preocupado com o tema do tesouro dos Nibelungos, aparentemente visível em Maughold, nos medalhões noruegueses e sobre o cavalo das estelas rúnicas suecas que representavam Sigurðr e seus feitos (2014: 307-310). Por outro lado, ao adotar essa leitura, o alemão manteve a “ingenuidade” da associação entre monumentos de diferentes períodos como mecanismo integrador dos possíveis indícios europeus do ciclo volsungo. Seja como for, o debate prossegue aberto.

Nos últimos trinta anos os arqueólogos têm se preocupado com cada vez mais com a natureza das representações arqueológicas; de fato, a própria forma como as pesquisas arqueológicas são apresentadas pode iludir os leitores e ouvintes, uma vez que raras vezes a representação é disposta como problemática e pautada pela interpretação. Neste ínterim, os arqueólogos e estudiosos que utilizam seus instrumentos teóricos-metodológicos ignoram a influência do senso comum na apresentação de pesquisas, na

formulação de objetos e hipóteses, ou de seu impacto na definição de ideias (MOSER, 2001: 262-264).

Do ponto de vista das imagens, é importante notar que ela é muitas vezes central para o processo científico, seja para compreensão ou representação desse conhecimento. Como afirmou Mitchell, a imagem “não é apenas uma descrição pós-pensamento ou pós-imagem, mas um elemento constitutivo, uma especulação e uma construção teórica” (1998: 55)²⁸⁴.

Como é possível notar no caso das *cruzes de Sigurðr*, nenhuma problematização foi apresentada sobre as ilustrações e fotografias de Kermode. Elas foram tomadas como fieis, desprovidas de significado e uteis fora de seu contexto de produção, sem qualquer crítica de que elas portavam intenções, tal como o texto. Num contexto similar também do século XIX, “a objetividade putativa da câmera foi então usada para conter as dúvidas sobre a subjetividade do desenho” (BOHRER, 2005: 181)²⁸⁵.

A técnica de Kermode, em suma, aliava a autenticidade crescente da fotografia com o valor positivo conferido ao trabalho arqueológico em época, que passou inclusive a empregar recursos fotográficos como mecanismo de registro (BOHRER, 2005: 181-182). Neste ponto, é possível notar o ato instutivo do pensamento humano, a saber, associar uma imagem de algo ao objeto em si, como se fosse realmente este. “Subsiste algures a sensação absurda de que o que se faz ao retrato é infligido à pessoa que ele representa” (GOMBRICH, 1981: 20).

A partir desse princípio e ao refletir as ilustrações dos antiquaristas do século XIX, Stuart Piggott declarou que as técnicas e a ilustração científica oferecem ao observador, em alguma medida, um código de convenções traduzido em formas e linhas; assim, o ilustrador oferece ao observador características do original que o primeiro deseja apresentar (1965: 165)²⁸⁶.

Assim, ao estudar as representações sigurðianas, nota-se um fluxo inicial provocado pelos antiquaristas e eruditos do final do século XIX para ampliar o *corpus* iconográfico, ainda que a partir de princípios diferentes: os acadêmicos tendiam a

²⁸⁴ “not just as a descriptive afterthought or afterimage, but as constitutive element, a speculative, theoretical construction”.

²⁸⁵ “The camera’s putative objectivity was thus used to counter doubts about the subjectivity of a drawing”.

²⁸⁶ Sabe-se, desde Francastel (1967), que os mecanismos de língua e figuração são irreduzíveis entre si. Todavia, entre eles há uma “conexidade”, que pode e deve ser explorada dentro de suas limitações (PEREIRA, 2004: 2-3).

criticar, mesmo que de forma suave, os entusiastas “amadores”, como nos comentários de Shetelig sobre Kermode, ou ao criticar a erudição que tentava inserir aqui e ali novas cruzes, lajes de pedra ou monumentos no roll de memórias heroicas de Sigurðr. Nas duas possibilidades, é perceptível a dependência de associações diretas da literatura aos monumentos, como em Seaver. Mas, apesar das críticas ao texto, as ilustrações do antiquarista manx passaram incólumes e mantiveram seus *status* de principal meio para conhecer as lajes e cruzes insulares.

Entrementes, o nacionalismo e seus nuances podem ser sentidos não só nos antiquaristas manx, mas também entre interessados no assunto na Escandinávia e Inglaterra, como na querela da origem escandinava ou insular do herói, expressa principalmente no debate Schück e Seaver, separado por algumas décadas.

Com Ellis [Davidson] e Shetelig, em meados do século, o movimento de ampliação do *corpus* sofreu uma regressão. O antiquarismo tornou-se *démodé* na época; as opções interpretativas que ligavam Sigurðr a monumentos de Iona, a *Franks' casket* ou outras tentativas forçadas foram deixadas de lado para buscar o significado e uma aproximação mais crítica dos objetos e/ou uma composição de estilos menos dependente de Kermode, conquanto suas ilustrações tenham perdurado.

Ploss, graças ao conceito de *imagem-redução*, e Blindheim, sob efeito deste e da exposição e publicação dos monumentos da *saga de Sigurðr*, retomaram o esforço de ampliação do *corpus*, desta vez em busca dos “motivos sigurðianos”, como representações de homens perfurando serpentes ou apenas de espadas atravessando serpentes. A mesma ampliação parece ter encontrado campo na Ilha de Man entre 1920 e 1950, como atestam os trabalhos de William Cubbon (1934; 1952). Outrossim, com a evocação icônica do herói e da formação de um novo catálogo com fotos em alta resolução, mapas e a amplitude da tradição dos Volsungos no Atlântico Norte, os estudos passaram, no final da década de 60 e início de 70, por uma nova fase de retração.

David Wilson e, de maneira mais tímida, Sue Margeson, passaram por uma nova crítica do material. Os dois partiram para uma análise estilística e não contestaram duramente as associações do herói aos monumentos, lançando apenas alusões aqui e ali da dubiedade de representações como Ramsey/Maughold. Seja como for, a História da Arte tradicional, presa a leituras estéticas que separavam artistas “profissionais” de

“amadores” e estilos artísticos, fez-se notar de maneira acentuada; no entanto, já é possível, ao menos em Wilson, perceber um diálogo maior com a Arqueologia, a partir do desenvolvimento e consolidação dos estudos como o de Basil Megaw e do próprio Wilson.

Düwel posteriormente criticou a ampliação do corpus e tentou aplicar uma base teórica diferenciada e que fosse abrangente o suficiente para incorporar as representações iconográficas e literárias. No entanto, a dependência dos textos posteriores, assumida inclusive pelo próprio alemão, ainda fazia ecoar as limitações de finais do século XIX, sem mencionar a limitação da tipologia semibíblica/extrabíblica.

Wilson, em suas mais recentes publicações, não avançou em novas hipóteses das possíveis representações sigurðianas, seja para refutá-las ou lançar novas luzes sobre o tema. A cristalização da ideia, portanto, parece de difícil dissolução após pouco mais de um século de permanência de um fundo antiquarista e erudito vincado, entre outros problemas, em um nacionalismo sub-reptício, no argumento da autoridade, na necessidade crescente de lançar teses “inovadoras”, ainda que tradicionais, e nas limitações de abordagens não-interdisciplinares ou de aproximação bastante tímida entre a Antropologia, Arqueologia, a História, a História da Arte e a Literatura.

Algumas ideias que parecem muito pertinentes ao contexto do Mar da Irlanda no século X não foram perseguidas e experimentadas, como a aproximação dos monumentos de Ragnall/Ragnarr, proposta por Davidson. Com Margeson é preciso perceber a ambivalência cristão/não-cristão, a dependência literária e os conceitos que justificassem a simplificação nos mecanismos de representação.

Outras ideias, como o retomar dos bracteates em Heizmann, tentam superar a “ingenuidade literária” de longa tradição para decair em outra perspectiva de difícil defesa, a saber, a relação íntima entre indícios dos séculos X ao XIII, dispostos em regiões diferentes, também submissos a contextos sociais, políticos e culturais bastante diversos para serem analisados sob o mesmo esforço interpretativo.

A defesa do pré-mito volsungo, por sua vez, como disposto por Lotte Hedeager, ao tomar a crítica ao nacionalismo, parece uma leitura bastante fértil, sobretudo por não negligenciar o papel fundamental das transformações do ornamento como reflexos de transformações sociais e culturais intensas.

No bojo desta pesquisa, a abordagem de Hedeager se faz ainda mais útil, uma vez que a dependência das ilustrações e fotografias de Kermode e da “escola manx” durante o século XX, bastante enfatizada no início deste balanço, lançaram sombras poderosas sobre toda tradição erudita das possíveis representações do ciclo volsungo na Ilha de Man.

Capítulo 5

ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES DE SIGURÐR FÁFNISBANI NAS CRUZES DA ILHA DE MAN

Os capítulos anteriores destacaram alguns dos elementos preponderantes nesta análise, que serão lembrados aqui de maneira sumária: a *interação desigual* entre as crenças cristã e pré-cristã demonstrada pela natureza de cada perspectiva religiosa e na manifestação destas na esfera monumental; a especificidade das lajes de pedra da Ilha de Man no contexto das Ilhas Britânicas e escandinavo em geral; o afastamento relativo dos estudos de estilo ornamental, principalmente da corrente mais tradicional, mais preocupada com formas e cronologia do que com as motivações das transformações estilísticas; por fim, uma posição crítica da erudição manx num contexto nacionalista identitário e do uso do passado, além do impacto desses estudos na erudição posterior.

Após esta longa reflexão sobre o estado de ciência, apresentada sob um jogo de escalas e perspectivas, parece salutar oferecer uma melhor análise sobre as *cruzes de Sigurðr* (Andreas, Jurby, Malew e Maughold/Ramsey). Enquanto método descritivo, fiei minha experiência nos princípios descritivo e formal, por considerá-los complementares e particularmente pertinentes para a *Era Viking* tardia (WILSON, 1966; FUGLESANG, 1974: 9-21; 1980)²⁸⁷.

Do ponto de vista analítico, lancei mão da *análise sintática* proposta por Jean-Claude Bonne²⁸⁸, considerando as articulações materiais da representação, sua flexibilidade quando comparada às análises estilística e dos conteúdos e as singularidades de cada artista diante de uma tradição. Além disso, essa análise preocupa-se com o funcionamento material e literal das obras sem separá-las das abordagens históricas, das preocupações locais da época em que foram produzidas e no decorrer do tempo, que não são perenes (1984: 18-22).

Embora a metodologia sugerida tenha sido aplicada noutro contexto, a saber, da arte românica, tal mecanismo de análise mostrou-se suficiente para atender também ao caso manx da *Era Viking*, com as devidas adaptações, usado com flexibilidade e sem

²⁸⁷ Cf. capítulo 3.

²⁸⁸ Cf. Introdução.

desconsiderar os avanços propostos por campos como a Arqueologia, a Runologia e a História da Arte.

A primeira preocupação de Bonne ao precipitar-se para o sintático foi mostrar com precisão a capacidade de alcançar a representação românica com este instrumento de análise; a segunda foi verificar se a arte românica se deixava caracterizar por um conjunto funcional de estruturas significantes que a diferenciam de outras artes, como a arte gótica e, por último, se há alguma possibilidade de articulação com essa última (BONNE, 1984: 18-19).

Neste ínterim, o erudito francês descreveu seis categorias sintáticas, que serão aqui apresentadas e apenas evocadas posteriormente, quando necessário. A primeira, batizada de *dobra*, estende-se das unidades até os conjuntos, que apresenta conotações sintáticas, acumuladores – valorizadora, equilíbrio de forças opostas, modelização de termos –, aspectos lúdicos e esclerosados; ademais, toda *torção* implica provavelmente numa *dobra*, algo que precisa de atenção redobrada do observador. Em essência, a *dobra* é uma referência de localização qualitativa (1984: 184). Assim, a representação em *dobra* considera mais a si própria do que o espectador²⁸⁹.

A *compartimentagem* envolve coleções de pedaços, o principal ponto de articulação, esta última como uma ideia formal, estreita e parcialmente anacrônica de “composição”, a saber, uma busca de totalidade formal nos âmbitos estilísticos, iconográficos e simbólicos. A aproximação de protagonistas afastados no tempo e no espaço, por sua vez, formata um espaço homogêneo e contínuo (BONNE, 1984: 186).

A categoria *compartimentagem* tem por função precípua “ordenar os seus «critérios» segundo sua (suposta) natureza” (BONNE, 1984: 187). Esses critérios (naturais, sócio-ideológicos, morais, teológicos, estatológicos) não são unificadores ou apresentam uma estrutura unificadora, visível ou escondida, mas subjacente. Não é possível notar uma “solda” entre elas, tampouco ecletismo (BONNE, 1984: 187).

A *compartimentagem* tende a ir além de si mesma, o que emblematiza seu princípio sobre o conjunto que opera, tendendo ao apriorismo. Conforme Bonne, o que demarca esta categoria é a justaposição de lugares, figuras ou episódios sem transição; o isolamento de uma figura; a compressão ou inscrição forçada de personagens nas molduras virtuais ou materializadas. A *compartimentagem* é usada, sobretudo, em

²⁸⁹ “a dobra é ao mesmo tempo a dobra da representação, seu desdobramento interior a si mesmo” (BONNE, 1984: 185).

simetrias diagonais e cruzadas ou em motivos figurativos e ornamentais; é possível ainda percebê-la em ambivalências temáticas ou formais (BONNE, 1984: 198-199). Trata-se, portanto, de uma instância anti-dialética que se opõe ao *entrecruzamento* e se organiza com o *franqueamento* e a *fusão*, as categorias subsequentes (1984: 187-189).

O *franqueamento* representa a ultrapassagem dos limites da compartimentagem, efetiva ou sugerida, autorizada ou transgressiva, com encavalamento, abertura parcial ou contato à distância sem enfraquecimento dos cortes. É uma negação confirmadora, assimétrica, transitória e bilateral, que liga um cosmo hierárquico, estático e descontínuo (BONNE, 1984: 190-191). Outrossim, Bonne alegou que é importante identificar cuidadosamente quem é autorizado a franquear e quem viola os limites que outros não podem franquear, aquilo porque se estabelece o contato e aquilo que se defronta com uma compartimentagem ou se vê mutilado por ela. Constata-se então que esses elementos (...) não são jamais indiferentes em um conjunto determinado (1984: 191).

A *fusão*, por outro lado, solda protagonistas ou elementos de um mesmo motivo e conjuga-se com a *compartimentagem* e o *franqueamento*; é uma continuidade intensiva. “Fusão e franqueamento não são, portanto, isoláveis da *compartimentagem*: o todo forma uma economia complexa do contínuo e do descontínuo cujos termos não podem ser isolados” (BONNE, 1984: 191-193) / processional e/ou processual / como no caso, de animais entrelaçados em encadeamento e compartimentação (BONNE, 1984: 193).

A *torção* implica numa tensão bem marcada entre duas orientações funcionais no interior do sistema da obra. Mas uma torção descritiva e iconográfica não implica em uma torção no sentido sintático. “As diferentes formas de torção resultam das polarizações e vetorialidades qualitativas que trabalham a representação” (1984: 193-194). Para Bonne não se trata de uma categoria sintática isolada, mas sistêmica em relação à *compartimentagem* e *franqueamento*; de fato, a *torção* não dispõe de um sentido sintático unívoco, mas pode ser positivo, ao apresentar uma potência subjugadora, ou negativo, quando percebe-se uma violência sofrida, ou ainda ambivalente, desde que não recorra à ruptura (1984: 194-195).

Por fim, o *entrecruzamento* não se distingue facilmente da *torção*. Nesta última não há dissociação de pólos, enquanto isso ocorre no *entrecruzamento*, onde há

também reversibilidade. “Enquanto a *torção* cinde sem dissociar, o *entrecruzamento* une o que ele opõe ao mesmo tempo” (BONNE, 1984: 196). Há, deste modo, uma disjunção conjuntiva, uma “negação dialética”, uma oposição de termos como numa reciprocidade ou reunião simétrica. Todavia, diferente da *compartimentagem*, que estabelece uma simetria hierárquica (+ x -), o entrecruzamento é assimétrico e não-hierárquico (+ x + ou - x -) (BONNE, 1984: 196).

A partir dessas categorias, Bonne alertou que a sobreposição leva ao embaralhamento, o que exige especial atenção para evitar uma categorização equivocada. Feita esta ressalva e ao considerar sua natureza, a *análise sintática* permite ainda o entrecruzamento com contribuições e olhares de natureza diversa; “sem excluir outras abordagens igualmente necessárias, o ponto de vista sintático oferece uma problemática homogênea – o que não significa englobante – para dar conta no nível de pensamento plástico, da coerência da representação” (1984: 200).

Apresentado o arcabouço metodológico, é salutar oferecer ainda aprioristicamente a característica geral desse conjunto monumental para, em seguida, abordar cada monumento separadamente. Por fim, propus um balanço dos quatro artefatos, suas possíveis conexões e motivações.

A opção por lapidar lajes em vez de cruzes parece ter sido uma opção técnica imposta pela natureza do suporte: a composição química dessas rochas impediria um cinzelamento cruciforme, pois qualquer esforço nesse sentido despedaçaria a matéria-prima (ACKER, 2013: 60-68)²⁹⁰. O impeditivo é bastante pungente em Jurby, por exemplo, fragmento mais fragilizado entre os quatro aqui em destaque, difícil de ser estudado e observado ainda hoje. Seja como for, diferentemente das ilustrações de Kermode, a natureza fragmentada das *cruzes de Sigurðr* não permite assumir que um dia elas foram talhadas, da natureza bruta, para uma forma ou outra.

Como já foi exposto, os artistas sabiam bem a diferença entre cruz (*kross*), rocha

²⁹⁰ Nestes termos, é possível assumir que os artistas, que estavam em contato com experiências de cinzelamento cruciforme no entorno do Mar irlandês, tentaram reproduzir o formato usual utilizado na região também na Ilha de Man. Todavia, a natureza das rochas insulares exigiu que eles adaptassem o formato, razão pela qual é possível notar um período de experimentação e posterior maturação do formato do suporte para lajes.

(*steinn*) e pedra tumular (*líkstein*). Diferentes termos pressupõem funções diferentes, e não me pareceu incoerente retomar a que serviam essas lajes enquanto discuto os formato e as composições, afinal, “a análise da obra, de sua forma e de sua estrutura é indissociável do estudo de suas funções” (SCHMITT, 2007: 42). Assim, ainda que as lajes sigurdianas não disponham de inscrições, tudo leva a crer que elas caberiam ao primeiro elemento em vez do terceiro, i.e., foram entendidas por seus artistas enquanto *kross*. Por isso, tal como os anglo-saxões, os escotos e os irlandeses, mais experientes no formato de suporte cruciforme, os artistas manx tinham plena noção do que ele evocava e implicava em termos simbólicos: além de rememorar o sacrifício de Jesus Cristo, era uma forma de representar e reproduzir, numa escala local, sua presença e memória. Também é possível presumir, em termos iconográficos, evocações figurativas de textos veterotestamentários, como os Salmos (CLARKE, 1981: 240-241; BAILEY, 1985: 53-64; HERBERT, 1998: 1-52; WILLIAMS, 2000: 13-42).

Em termos mais concretos, a evidência escultórica oferece fortes indicações de relações entre Gales e a Ilha de Man entre os séculos VIII e IX. Cruzes vazadas na interseção entre o disco superior e as traves, forma comum na escultura manx, também está presente num conjunto de cruzes do Sul de Gales, como Margam 231, Glamorgan e St. Lawrence 398. Outra semelhança é o formato da laje de algumas cruzes galesas, semelhante em sua contraparte insular (CLARKE, 1981: 240).

Ao fazer alusões aos monumentos cruciformes das Ilhas Britânicas, vale ressaltar que não pretendo de forma alguma retomar os pressupostos dezenovecentistas apresentados nos capítulos anteriores: não negligenciarei a figuração e as representações presentes nas margens das lajes, o que implicaria tão somente em transitar de um pólo ao outro, sem considerar as já mencionadas racionalidades distintas que são fundamentais para entender esses monumentos em sua unicidade.

Para tanto, será preciso pensar cada composição de maneira total, e tomarei como ponto de partida os diferentes elementos na composição de cada laje, como dimensões, localidade onde foi soerguida, análise estilística, formal e sintática. Em seguida, pretendo repensá-las em conjunto, tentar entrever suas possíveis relações, reavaliar as possíveis representações de Sigurðr e seus papéis durante a *Era Viking* na Ilha de Man.

5.1. A cruz de Andreas

A *cruz de Andreas* é um fragmento de laje de pedra que foi localizado na região homônima (54°21'50.6"N, 4°26'27.4"O), no Norte da Ilha de Man, é vizinha de um templo cristão (Kirk Andreas) ao menos do mesmo período, e foi cercada por outras cruzes e lajes de pedra, além de um cemitério. Sua matéria-prima é um tipo de ardósia da ilha e, do monumento original, restou uma fração com aproximadamente 0,68m x 0,4m x 0,08m (altura, largura e profundidade, respectivamente).

Tudo leva a crer que o *fragmento de Andreas* equivale à parte inferior do monumento; nada resta do poste horizontal da cruz, apenas uma alusão do anel que provavelmente circundava o encontro das traves. Diferentemente de outros monumentos insulares, ela não dispõe de inscrições visíveis, mas foram esculpidos elementos ornamentais e figurativos em ambas as faces, das quais uma está mais prejudicada nas laterais. Originalmente exposta ao tempo, a peça encontra-se hoje aos cuidados do *Manx National Heritage*, onde é mantida em exposição.

O local onde a laje, o templo e o cemitério foram soerguidos oferece algumas informações cruciais. Ela está entre c.20~40m de altura em relação ao nível do mar. A oeste, a pouco mais de quinhentos metros, está o rio Lhen Trench. Um quilômetro ao Sul há uma área baixa (c.10~18m) provocada pelas áreas pantanosas aos pés da cadeia montanhosa do Norte manx. Entre Andreas e Bride, outro ponto bastante alto da região (pode chegar a quase 100m), a Leste, há um vale, uma espécie de caminho natural de quem segue do Sul para o Norte, que alcança a costa norte da ilha.

Um viajante da *Era Viking* que saísse de Kirk Andreas, Ramsey ou Maughold, localidades ao Sul, provavelmente adotaria a rota desse pequeno vale e veria a laje a Oeste. Por outro lado, um viajante do Leste duas opções: ou faria uma navegação de cabotagem na foz do Len Trench e seguiria de Norte a Sul, ou ainda cruzaria o rio exatamente na altura de Andreas, a rota mais curta, seca e estreita quando comparada ao complexo da foz ou ao pântano entre a localidade e Barule do Norte.

Como mencionei outrora, a escolha do local não é fruto do acaso²⁹¹. O terreno apontado era fértil, irrigado e uma rota terrestre natural. O rio propiciava um acesso ao mar, um empecilho em caso de ataque. Qualquer viajante a pé ou montado veria, sem muito esforço, poderia ver o monumento com algum destaque.

²⁹¹ Cf. subcapítulo 1.2.

Todavia, os elementos esculpidos de dimensões menores só são distinguíveis de uma distância curta (até 10m). Seja como for, tudo leva a crer que a posição da laje foi escolhida para atrair a atenção não apenas da comunidade local frequentadora da paróquia, mas também de possíveis visitantes de outras partes da ilha.

5.1.1. Análise de Andreas

Da doravante denominada face A da *cruz de Andreas* (cf. imagem 65), é possível perceber que os lados esquerdo e superior foram perdidos. Quanto ao fragmento restante, o artista dividiu o poste central da cruz em três retângulos, separados por largas bordas que separam a parte central das laterais e que não são sobrepostas por outros elementos. Entre as bordas e o retângulo central, na parte interna, é possível notar entalhes retilíneos e estreitos até a base.

O retângulo esquerdo apresenta elementos não-figurativos, enquanto o central e o direito dispõem de elementos taxados inicialmente como não-figurativos, a saber, “nós” circulares de tamanhos variados e “fitas em curvas” (ou “faixas em curva”), com formatos serpentiformes. Essas “fitas” podem ser duplas, separadas por uma linha, ou únicas, com bordas demarcadas também por linhas.

Pelo tipo de entalhe e os detalhes utilizados nos elementos apresentados, é possível presumir que o(s) mesmo(s) artista(s) foram responsáveis pela peça, sem diferenças notáveis de estilo entre os retângulos. Percebe-se ainda que o artista tentou imprimir efeitos de sobreposição, uma vez que certas “fitas”, nos momentos de entrelaço, sobrepõem ou são sobrepostas por outras “fitas” em até três níveis – uma primeira “fita” que sobrepõe outra, mas é sobreposta por uma terceira –, ofertando ao observador projeções espaciais e noção de profundidade. Estes elementos, por sua vez, elencam a materialidade dos elementos não-figurativos.

Em três partes do retângulo central é possível notar, ora como esboço, ora de maneira mais determinada, “nós” em formato circular. É possível observar que algumas “fitas” vinculadas aos nós formam uma espécie de continuidade em relação aos elementos figurativos do retângulo esquerdo. Notadamente, na parte inferior do “nó” circular #5, percebe-se que o padrão ornamental é diferente do adotado neste plano: enquanto praticamente todas as demais “cintas” (ou “faixas”) dispõem apenas de uma linha ao centro, tornando-as duplas, esta, que se projeta da base em direção ao “nó” e

pende para direita, tem duas linhas internas, propondo uma “fita” tripla, similar ao elemento figurativo no mesmo nível, mas no retângulo à esquerda.

Deste modo, tudo indica que a borda que “separa” o retângulo esquerdo, com elementos figurativos mais destacados, do retângulo central, preenchido por elementos não-figurativos, seria na verdade apenas mais um componente do jogo de sobreposições do artista, em uma espécie de *continuum* que inclusive coloca em cheque a classificação entre figurativo e não-figurativo (ou figurativo e ornamental).

O retângulo direito, embora bastante danificado pelas intempéries, também tem seu próprio “nó” circular, identificável entre os “nós” central e inferior do retângulo central, mas incompleto, pois seria preciso mais espaço à direita para que o círculo se fechasse completamente. Ele, por sua vez, parece, simultaneamente, como produto de uma “fita” do retângulo central que toca a borda e parece reiniciar para além desta no “nó” circular. Dada a má conservação da cruz, não é possível identificar com nitidez outras possibilidades de transbordamento não-aparente em um primeiro olhar.

No retângulo à esquerda, uma figuração animal foi cinzelada com cabeça em formato de gota, exceto por uma protuberância também neste formato na parte de trás da cabeça. O animal dispõe de um olho ovalado e uma pequena linha que separa a boca. Ele está com a cabeça voltada para baixo, como se acompanhasse o restante da cena. Na parte correspondente ao pescoço e dorso, há uma linha interna paralela ao contorno externo de pequena profundidade de gravação.

Abaixo deste animal há aparentemente outro, porém apenas levemente delineado por um provável objeto metálico, como num risco pouco profundo sobre a pedra. Ele também dispõe de cabeça de gota, mas que termina num bico bem determinado e separado entre parte inferior e superior, aberto. No final do que seria o bico há um olho redondo, também apenas riscado. Diferente do animal anterior, ele não está voltado para baixo (considerando os eixos x e y), mas olha para frente, voltado para o terceiro personagem do retângulo à esquerda.

Este, por outro lado, rememora um homem, forjado como um retângulo terminado em parábola inclinado para à direita de quem vê. Na extremidade correspondente a cabeça, algumas linhas cinzeladas levemente designam algo como um elmo e, atrás deste, o que seria uma orelha; desta foi gravada uma linha em curva com uma de suas extremidades voltada para baixo, de onde começa o olho circular e bem

delineado da serpente. Abaixo deste há uma linha em W, também contínua ao segmento semicircular que vem da orelha, terminando numa protuberância (nariz?) que alcança o que seria a testa, separada por um pequeno espaço do olho da figura. A linha em W representa a boca do homem. Ele parece olhar para baixo, para o que tem nas mãos.

Assim, o braço direito e a mão direita, entalhados a partir das costas do personagem em duas linhas, mas sem tocar o contorno externo, voltadas para cima e, após uma leve curva, unidas entre si em V, como a encaixar no W. No mesmo eixo, mas abaixo, outras duas linhas – desta vez a partir do contorno externo – voltam-se para baixo, como se o braço esquerdo e a mão esquerda estivessem a agarrar outro objeto, um retângulo estreito e comprido, que inicia antes da mão, tocando uma protuberância disforme, e vai até a borda do retângulo à esquerda, como se estivesse simultaneamente apoiado na protuberância e na borda, garantindo a sustentação do objeto.

Noutra manifestação de profundidade e sobreposição, três roscas (a maior no centro) circundam a forma retangular que está em uma das mãos do personagem, como se fossem atravessadas por ele. Vale ressaltar que a rosca central está no mesmo paralelo do olho, boca e mão do homem em questão.

Abaixo destas, há três formas triangulares, com as pontas voltadas para cima e sobre um retângulo estreito, que inicia na borda do poste vertical cruciforme e vai até o elemento figurativo seguinte. Desta feita, as extremidades superiores desses triângulos estão ajustadas em relação às roscas, como se cada uma delas estivesse diretamente relacionada aos elementos logo acima. Seria uma possível representação de chamas, que estaria a projetar seu fogo para as roscas.

Como último elemento do retângulo à esquerda, iniciando da extremidade direita das formas triangulares/chamas. Diferente dos elementos não-figurativos dos retângulos central e à direita, neste caso é possível perceber um início para a “fita” serpentiforme e entrelaçada que preenche a maior parte do fragmento da cruz: logo abaixo das formas triangulares/chamas e do retângulo que serve de base destas, há uma espécie de cabeça em formato levemente triangular, mas de cabeça para baixo, com um olho redondo próximo da parte inferior; uma linha em curva parte um pouco abaixo do olho e vai em direção à extremidade direita, como a linha que morfologicamente liga o olho da serpente até a fossa nasal.

Da protuberância inferior (mas superior, uma vez que a serpente-dragão está de

cabeça para baixo), o artista terminou a protuberância numa ponta arredondada: a linha retorna para a direção da cabeça em curva leve, numa tentativa de designar a linha que separa as duas partes da boca. A linha termina pouco antes de uma interseção retangular que separa a forma serpentiforme aparentemente em cabeça e corpo. O lado voltado para a serpente está em relevo, enquanto a outra extremidade é plana em relação a fita/faixa/corpo.

Da extremidade esquerda do fragmento até a interseção, uma linha acompanha o contorno externo, como no animal do extremo superior da figura, traçada pelo artista de maneira superficial. Exceto pela pequena interseção que liga as duas extremidades da fita/faixa/corpo, essa linha é quase uma continuidade das linhas que formam relação olho/fossa nasal e que separa a boca do serpentídeo, em outra possível demonstração de transbordamento não-aparente ou oculto.

Conectada à cabeça, a fita/faixa/corpo parece continuar no extremo inferior do retângulo à esquerda. Todavia, ao contrapor o padrão ornamental utilizado no que seria o corpo (faixa dupla ou separada por uma linha levemente entalhada) ao que está próximo da cabeça, símile ao animal da extremidade superior, não é possível confirmar se este seria o corpo do animal ou se o real corpo transbordasse para além dos limites materiais da própria cruz. Esta possibilidade pode inclusive ser aplicada aos animais e ao homem.

A favor da hipótese da continuidade do corpo, nota-se um “nó” circular na extremidade inferior do retângulo esquerdo, onde uma extremidade bastante peculiar em relação às demais usadas pelo artista termina em uma curva pouco usual, afastada por pouco da cabeça do animal, mas paralela a esta.

Uma conexão interessante é a borda (ou linha) interna nas duas figuras animais maiores, diferente do homem representado, que não dispõe desse aparato. Parece ter sido intencional por parte do artista separar as categorias homem e animal, sendo o elemento ornamental um importante artifício para tanto.

Ao considerar as representações animais, também é relevante notar que a “ave” é a única sem relevo e detalhes, quase como um rascunho sobre a pedra, apenas gravada levemente. É possível que o artista não tenha concluído a cruz, uma vez que esse tipo de linha pode ter sido usada como “guia” ou referência para outros elementos do monumento. Nestes termos, uma linha similar que se projeta do pescoço do animal logo

acima da ave, além de outra que parte da protuberância/nariz do homem.

Todavia, parece pouco factível que ele deixasse a “ave” de lado e terminasse o animal (acima) e o homem (abaixo): talvez este elemento não fosse parte inicial da concepção do artista, que inclui posteriormente o animal ao notar a falta ou ao ser alertado por alguém, ou ainda tenha sido incluso *a posteriori* por outra mão.

Em relação ao traço adotado para a representação da ave, há demonstrações similares pouco acima do “nó” circular #2 do retângulo central, onde três pequenos traços podem ter sido usados para demarcar as “fitas” que seriam talhadas na pedra. Dentro do “nó” circular #1, na parte inferior, é possível notar algo deste tom, onde uma espécie de ponta em formato de losango com um botão foi apenas delineada, sem ser aplicada a noção de profundidade e sobreposição presente na parte superior do mesmo “nó”.

No que denominei de verso (ou face B) da *cruz de Andreas* (cf. imagem 66), é possível notar certa similaridade na organização da superfície do monumento, a saber, a separação em três áreas retangulares, sendo que a central dispõe de bordas largas que “separam” esta das outras duas. Porém, não há os entalhes retilíneos e estreitos até a base.

Infelizmente os retângulos laterais estão muito danificados; o lado direito está, de fato, definitivamente perdido em relação para qualquer elemento figurativo ou não-figurativo que ali tenha sido esculpido. O retângulo esquerdo apresenta somente indícios de “fitas em curvas”, que podem ser percebidas próximas da borda do retângulo central.

Pelo pouco que se pode deduzir, como a “fita” em curva para cima e voltada à esquerda na parte inferior do retângulo esquerdo, o padrão é similar ao adotado em outras partes da frente da cruz: a “faixa” dupla, separada por uma tênue linha paralela as extremidades das fitas. O ângulo da curva também segue o padrão adotado pelo artista no outro lado do monumento.

Na parte superior do retângulo central, nota-se a repetição do padrão de “faixa” tripla entalhado do outro lado da cruz, tanto na base do retângulo central quanto nas “fitas” que compõem o corpo da serpente. Também há “faixas” duplas na parte central e inferior do retângulo central.

Os nós presentes no verso, no entanto, são diferentes, em formato de oito, e

parecem “estrangular” os nós das “fitas” entrelaçadas; na parte superior, uma “faixa” tripla envolve outra “faixa” tripla, enquanto no centro, uma “fita” dupla faz o mesmo com uma “fita” tripla para, mais embaixo, “estrangular” a si própria. Entre esses nós e “faixas” há uma aparente descontinuidade, ao menos quando comparada ao retângulo central do lado oposto. Na base há uma continuidade dos motivos em “fita” dupla, mas sem nós, apenas com sobreposições.

Logo abaixo do segundo nós há a representação de um homem. O topo da cabeça, novamente em formato triangular, mas sem detalhes como na frente do monumento, está voltado à esquerda do observador; há um pequeno círculo na base da figura triangular que sugere um olho, mas bastante tênue, talvez por mérito do artista ou da ação do tempo. O homem parece voltado à direita.

Do lado esquerdo, não há uma ruptura entre o que seria o elmo e a cabeça. A linha externa prossegue, assim, para baixo até girar para a direção da face, formando o braço direito do homem, que termina em uma mão delineada em quadro dedos como protuberâncias arredondadas.

O braço esquerdo, por sua vez, parece surgir do que seria o queixo deste ser e, ao que tudo indica, sobrepõe o braço direito, também terminando em dedos como protuberância, sendo a direita com cinco e a esquerda com quatro falanges. Os braços adotam um formato de “X”, e parecem atados por uma faixa circular que envolve e parece sobrepor o braço esquerdo do homem.

O artista propôs uma leve curva à esquerda na extremidade da linha, que se volta para direita e, no mesmo plano, adota um formato de “M” arredondado, até voltar-se para cima novamente, o que confere a forma do tronco do homem. Na parte interna deste aparente tronco, há duas linhas paralelas às linhas externa, mas sem tocar a parte inferior.

Nas curvas que formam o “M”, o artista projetou as pernas do homem, que iniciam de maneira arredondada em seguida para baixo num formato que lembra uma letra “Z” arredondada e estilizada. As extremidades inferiores, diferente das extremidades anteriores, terminam em ângulos retos como triângulos, voltadas para o lado direito.

Entre as pernas e ao lado esquerdo da figura, próximas da borda também esquerda do retângulo central, percebem-se “fitas” serpenteias que ora estão dispostas

avulsa, ora sobrepostas, além de formarem um nó na altura da cabeça do homem. Se o artista realmente pretendia apresentar usar elementos ornamentais para propor uma tipologia homem/animal, ela foi rompida ou precisa ser mais bem compreendida nesta representação em questão.

Como exposto anteriormente, a descrição nesses moldes evoca necessariamente a discussão de estilo²⁹². Nota-se, assim, alguma influência tardia do estilo Borre em Andreas, mas já inclinado aos seguintes (Mammen e Jellinge principalmente): a alusão da “besta que agarra”, típica do primeiro estilo, divide espaço com faixas duplas ou, menos frequentemente, triplas, que desenvolvem *loops* constantes e vários nós na peça fragmentada. O preenchimento do espaço no retângulo central é muito superior quando comparado aos dois outros.

Ainda dessa problemática, há algumas discordâncias de qual estilo era preponderante e, conseqüentemente, a datação aproximada do monumento. David Wilson defendeu inicialmente que Andreas estaria vinculado com Jellinge, pelo tipo de besta no retângulo à esquerda, mas com elementos de Ringerike, sobretudo pela serpente ornamental que ocupa a superfície e que, embora não circunde, preencher quase completamente o plano ornamental, além dos “rolos” no transcorrer desse elemento. Tais características lançariam a produção da laje para o período entre o final do século X e o início do século XI (1974: 14).

Posteriormente Wilson mudou de ideia e sinalizou uma maior influência de Jellinge (1994: xx), pela disposição em “s” da besta entrelaçada, tanto no retângulo à esquerda quanto nos retângulos centrais e à direita. Esta posição foi compartilhada por Shona McAndrew (1991, online) e Paul Acker (2013: 57), na defesa pela preferência daquele período pelo ornamento animal, o que projetaria seu soerguimento e cinzelamento para c.950, ou seja, uma diferença de aproximadamente cinquenta anos em relação ao pressuposto anterior.

Essas dificuldades para propor uma datação específica repousam, a meu ver, em dois problemas, característicos de uma descrição apenas nesses termos: a busca por

²⁹² Cf. capítulo 3.

artefatos puros em termos de estilo e sua aplicação direta em casos das Ilhas Britânicas. Olwyman Anne Owen, ao tratar de uma questão similar, afirmou que “a discrepância básica entre os tipos de objetos decorados na Inglaterra e Escandinávia dita que a análise formal da história da arte não é adequada por si para analisar os relacionamentos entre os materiais do estilo Urnes nas duas regiões” (1979: 10-11)²⁹³.

A rigor, a mesma lógica é aplicada para o caso de Andreas, uma vez que essas categorias são ferramentas didáticas criadas para facilitar a compreensão do observador. Todavia, mesmo que o artista em época tivesse alguma noção das preferências de dada época, ela dificilmente estava sob as mesmas bases que as noções de estilo contemporaneamente definidas firmam. Ele certamente transitava com alguma liberdade entre as influências escandinavas, insulares e, por que não, continentais, sem mencionar nas inovações que poderiam nascer do esforço particular. Por conseguinte, os artefatos das Ilhas Britânicas e da Ilha de Man em especial não se enquadram estritamente aos estilos a partir de exemplos “canônicos”.

A rigidez das noções de estilo que a metodologia descritiva impinge, portanto, exige do pesquisador um esforço adicional, ou a análise corre o risco de decair em uma profunda esterilidade, como abordei outrora²⁹⁴. Por estas razões, lançar mão tanto da descrição formal nos termos de Fuglesang (1980) quanto da análise sintática de Bonne (1984) permite, dentro dos estudos desse campo, ir um pouco além desse engessamento, uma vez que são mecanismos de descrição e análise mais flexíveis.

Assim, ao considerar a face A da *cruz de Andreas* do ponto de vista formal, chama atenção as curvas fluentes na maior parte da composição. A combinação ornamental prima pela maior ocupação possível do espaço. A presença de *loops* e nós da combinação das bestas com duas e três faixas propõem um arranjo interdependente, mas raramente são notáveis *loops* múltiplos (formato-de-oito); os nós variam de um formato circular para outro, que simula um estrangulamento, evitando a simetria. Assim, os nós formam diferentes eixos, com sutis mudanças de direções. Das faixas duplas e triplas, ora elas se sobrepõem, ora são sobrepostas, em *loops* circulares ou “estrangulados”. O monumento esculpido transmite, assim, uma sensação de ritmo e movimento.

²⁹³ “the basic discrepancy between the types of object decorated in England and Scandinavia dictates that a formal art-historical analysis is not adequate, by itself, to the needs of examining the relationships between the Urnes style material in the two countries”.

²⁹⁴ Cf. capítulo 3.

Das linhas usadas, a tendência geral são traços grossos. Naturalmente, as linhas que separam a cruz em três seguimentos distintos ocupam uma porção considerável da peça; há raros casos de linhas finas, como nos detalhes no canto superior esquerdo, nos olhos das bestas. Nas faixas duplas, a linha intermédia parece ter um traçado mais suave que as demais, sulcadas de forma mais profunda.

Houve um esforço para preencher o pano de fundo o máximo possível, como já mencionado. O aparente preenchimento menor do lado esquerdo, mais notada no canto superior, foi compensado pela ocupação quase total do segmento direito; a faixa tripla com extremidade animal do lado esquerdo, diferentemente do centro e da direita, transmite menos uma sensação de entrelaçamento ou estrangulamento.

Da face B (cf. imagem 66), as curvas fluentes parecem ter predominado, assim como a manutenção da ocupação da superfície. Os *loops* múltiplos são particularmente visíveis e a sobreposição continuou como um recurso do artista. Apesar do extremo desgaste das laterais, algumas alusões permitem sugerir que elas foram ocupadas de maneira similar e tal como foi projetado na face A. No entanto, diferentemente desta, o recurso da faixa tripla está menos presente; há também uma faixa simples singular, ausente no restante da composição, integrada também em nós simples.

As linhas externas esculpidas são particularmente fortes nas curvas, projetando sombras consideráveis a depender da quantidade de luz disponível. Das linhas internas, chama particular atenção a profundidade do sulco da faixa tripla, enquanto a dupla tem a linha central relativamente leve e, em alguns casos, quase como uma sugestão.

Nesta face também é possível notar um desequilíbrio do arranjo, ainda que de maneira diferente da face A: aparentemente houve certa pressão entre o ornamental e o figurativo, o que exigiu ainda o abandono da sequência de nós pela intervenção de uma única cinta dupla ou simples. A proposta não desequilibrou apenas esta superfície, mas a solução ornamental das duas faces, bastante distintas.

Ato contínuo, ao prosseguir para a análise sintática da face A de Andreas, é perceptível com clareza uma intenção de *compartimentagem*, considerando o pequeno segmento abaixo da figuração humana e dos triângulos que foram evocados como a representação de uma fogueira. O personagem foi minimamente isolado, ainda que, como consta na definição de *compartimentagem*, ocorra igualmente um *franqueamento* ou *transbordamento* da serpente-dragão na porção inferior da parte superior do

retângulo à esquerda (BONNE, 1984: 187-189).

Da besta, que apresenta características figurativas e ornamentais ambíguas, nota-se, de fato, a ultrapassagem da *compartimentagem*, representada pela cabeça do animal, um tanto quanto transgressiva. Neste ponto, o *franqueamento* da margem precisa ser entendido em suas características intrínsecas: ele não pode ser pensado como um erro ou falta de habilidade do artista, mas um efeito desejado, uma parte fundamental do *modus operandi* das imagens. Essa transgressão relativiza as noções de centro e margem, que devem ser flexibilizadas ao considerar o pensamento figurativo medieval (PEREIRA, 2012: 2-3).

Por outro lado, a *compartimentagem* nos retângulos centrais e à direita é obedecida estritamente; as bordas são imaculadas, seja pelo elemento ornamental interno ou ornamental-figurativo do retângulo à esquerda, do segmento que separa este em uma porção superior e outra inferior, ou dos elementos figurativos dispostos. Nessas condições, a *compartimentagem* tende a ir além de si mesma e justapõe figuras, episódios e ornamentos aparentemente sem relação entre si, comprimidos ou inscritos forçosamente em molduras virtuais ou materializadas (BONNE, 1984: 187-188). A ideia do artista parece ter sido, simultaneamente, formatar uma continuidade e homogeneidade na imagem, ainda que dispusesse de componentes divergentes e sem uma relação simples e direta.

Entrementes, ao considerar a semelhança do elemento ornamental no retângulo central e no retângulo direito da cruz com a serpente-dragão do lado esquerdo, esse *franqueamento* da borda por parte da besta figurativo-ornamental não imprime uma ação iconográfica, mas intensificadora e moduladora. Ela ainda permite notar uma concepção de espaço diferenciado na imagem, pensada em planos sobrepostos, como em uma hierarquia, expressos igualmente pela utilização de camadas na escultura ou de relações de alto e baixo relevo. Assim, ao mesmo tempo em que o *franqueamento* delimita, ordena e mantém uma ordem, ele une a aparente separação entre figurativo e ornamental, centro e margem. Seria possível assumir, portanto, que o artista desejava projetar o ornamento central cruciforme também no retângulo à esquerda figurado? A meu ver, sim. O transpasse representado pelo *franqueamento* do animal-ornamento pode dispor de um valor visual e estético, a saber, uma analogia entre o atravessar da margem, do ornamental ao figurativo, da vida para a morte (PEREIRA, 2012: 6-8).

Enquanto continuidade intensiva, a *fusão*, por sua vez, liga-se tanto com a *compartimentagem* quanto com o *franqueamento* em uma continuidade, na pretensão de evitar o isolamento em termos de continuidade e descontinuidade. Aqui, acredito eu, repousa a economia da imagem, por assim dizer, da ligação intrínseca e necessária de elementos tomados até então pela erudição como distinguíveis, separáveis e capazes de serem observados de forma isolada. Se há uma cisão entre figuração e ornamento, ela ocorre sem dissociação (BONNE, 1984: 196).

Neste ponto, a relação desses dois elementos deve ser repensada em termos de *torção*, i.e., sistêmica em relação à *compartimentagem* e o *franqueamento*. O elemento ornamental, apresentado na parte interna dos postes da cruz sem transbordamento, presente também no retângulo à direita, seria uma potência subjugadora. De forma singular, a transição do ornamental ao figurativo ocorre, tal como exposto por Bonne (1984: 194-195) sem ruptura, exceto na *compartimentagem* da porção superior do retângulo à esquerda. É difícil discernir em que ponto a *torção*, que não oferece uma simetria hierárquica (+ x +) alterna-se para a *compartimentagem*, que dispõe desses elementos. Tudo indica que no ato do transpasse seja possível assumir a diferença nesse status, sendo este ponto talvez crucial para a compreensão de toda a composição.

Da face B de Andreas, ou ao menos do que pode ser observado em seu atual estado, tal como na face A, a *compartimentagem* das bordas do poste vertical cruciforme parece ter sido seguida à risca; o segmento ornamental visível na parte inferior do retângulo à esquerda também reforça essa provável suposição. A outra solução de *compartimentagem*, diferentemente da superfície A, foi através das faixas ornamentais maiores, que isolam a representação do homem com as mãos atadas. A opção por uma faixa dupla prolongada ao lado direito desse cinzelamento, sem voltas e *loops*, desequilibrou a composição ornamental das duas faces de forma singular. Não houve transbordamento desse componente, ao menos aparente.

A disposição supramencionada foi o único momento que, num primeiro olhar, o ornamento cede ao figurativo. Todavia, é uma suposição perigosa: ao seguir na observação das categorias sintáticas identificáveis, há apenas um *franqueamento* da faixa simples, de formato serpentina, que está ao lado esquerdo do elemento figurativo na perspectiva do observador. Vale ressaltar que esse elemento é tanto ornamental quanto figurativo: se aos pés da representação humana a serpente enrolou os

pés da “vítima”, como parte figurativa da representação, logo a seguir ela assumiu a disposição dos ornamentos presentes em ambas as faces da cruz, mas em miniatura, quase como uma imagem dentro da imagem. Ele também parece mudar, conforme o ponto de *franqueamento* afasta-se, para assumir a enganosa neutralidade do ornamental.

Ainda da face B de Andreas, é verossímil admitir outra forma empregada pelo artista para imprimir uma noção de *fusão*. Ele optou, ao que tudo indica, em manter a economia da imagem do pleno preenchimento da superfície. Por extensão, creio que não seria possível pensar que os ornamentos são desprovidos de significado, ou imaginar categorias como figurativo e ornamental de maneira estanque. Fazê-lo seria reproduzir as simplificações nas representações arqueológicas e ilustrativas de Kermode, seguida incautamente por tantos outros.

Apesar da *compartimentagem* impressa pelas faixas ornamentais maiores, o que pode atrair a atenção do observador para o homem representado, o elemento figurativo-ornamental menor suprimiu o potencial vazio e ofereceu uma pista para pensar esse monumento em sua integralidade, sem elencar partes favoritas, sem dissociação; ou, como afirmou Jean-Claude Schmitt, a distinção e a contradição podem expressar, no fundo, uma dialética das intenções significantes (2007: 39).

5.2. A cruz de Jurby

A cruz de Jurby (MM 119[93]), como nos demais casos, foi encontrada na paróquia de nome idêntico (54.369899,-4.48868), localizada na região Noroeste da Ilha de Man. Durante muitos anos ela esteve atrás junto ao portão de um campo adjunto da igreja local, ainda que não seja seu local original de soerguimento. Em 1906 foi autorizado seu transporte para o adro da paróquia de Jurby (KERMODE, 1994: 216). Todavia, originalmente ela estava localizada no *keeill* de Ballaconley, próximo do ponto mais ao leste da paróquia (MNH, 2017, online).

Quando encontrada por Kermode, o fragmento em ardósia já media c.1,21m x 0,30~0,51m x 0,16m. Do monumento cruciforme, restaram o retângulo central (poste vertical) e o direito (entre o poste vertical e o horizontal) de quem vê. Ela foi cinzelada em ambos os lados, onde é possível notar uma cruz de poste vertical amplo com um poste horizontal na parte superior e diminuto. Na interseção de ambos há pequenas cavidades semicirculares, além de um anel típico da influência irlandesa. O lado B (ou

verso) está muito danificado em relação ao lado A; de fato, o retângulo central do lado B está praticamente perdido, e do retângulo à esquerda desse lado resta apenas o extremo superior e a extremidade inferior (KERMODE, 1994: 216).

A lateral preservada da laje de Jurby é uma das poucas da ilha preenchida com um ornamento que parece ter sido esculpida em toda a superfície. Em fita única e em curvas sinuosas e regulares, ela preenche o espaço quase completamente em formato de letra “T”, voltada para ambas as extremidades. Esse ornamento não está presente nas faces da cruz (KERMODE, 1994: 216-217).

Diferentemente de Andreas, Malew e Maughold/Ramsey, Jurby fica em uma planície alta, com altura média de 30m e relativamente nivelada na região Noroeste da Ilha, sendo bastante propícia tanto para pasto quanto para a agricultura. Ao Sul há a área pantanosa mais baixa, alimentada pelo Lhen Trench e pelos riachos que fluem da Barule do Norte; a Leste, o próprio rio e a Oeste o Mar.

Em uma perspectiva regional, Jurby está próxima de Andreas, que dista pouco mais de 5km. Ambas as regiões são banhadas pelo Len Trench, tem ao Sul a Barule do Norte e ficam em regiões mais altas, dificilmente inundáveis no período de chuvas e cheias. Sua posição, quando considerado o litoral a Leste, é privilegiada, uma vez que, para além da estreita faixa de areia, há falésias em todo litoral, tocadas pelas águas na maré alta. A região onde o monumento foi posicionado, portanto, está na parte central dessa grande planície alta, protegida da ação das marés, de incursões costeiras repentinas e das cheias do Len Trench e da região pantanosa ao Sul.

5.2.1. Análise de Jurby

A análise das faces da *laje de Jurby* (cf. imagens 67, 68 e 69) é extremamente dificultada por seu estado precário de conservação. Da face A, o artista, tal como em Andreas, dividiu a superfície em três retângulos, dos quais restam dois; o direito, do ponto de vista do observador, é sempre o mais visado por dispor de representações humanas e animais.

No retângulo central, que corresponde em grande medida ao poste vertical da cruz, perdeu-se algo como vinte ou trinta centímetros até o topo da laje. Nas laterais do poste vertical foram cinzeladas bordas largas e não há sinais de transbordamento no fragmento encontrado. O artista, como noutros casos de cruces manx, entalhou um

pequeno intervalo entre as bordas e os ornamentos internos, como medida para inclusive evitar excessos.

É possível notar ainda que ele foi cinzelado uma camada acima das extremidades, situação perceptível pela grossa borda e também pela sombra projetada de acordo com a luz que incide sobre o monumento, principalmente no ponto de encontro externo das traves cruciformes.

Do anel que circunda a parte superior da laje, só restou um fragmento no lado direito. Como noutros casos, o espaço entre os postes e o anel não é literalmente vazado, mas representado. O anel conta com duas bordas largas, similares às encontradas nas bordas cruciformes; na parte interna entre as bordas do anel há um vazio, não preenchido com ornamentos como nos postes.

Na parte interna da cruz é possível identificar ornamentos como fitas duplas, dispostas em curvas onduladas que se encontram em nós, para formar novas curvas onduladas até alcançar o próximo nó. Essas fitas foram dispostas tanto nas laterais do poste vertical quanto no fragmento do poste horizontal. Dos nós, além do encontro das fitas duplas mencionadas, há outra em formato de ovalado, com as extremidades pontiagudas, como um arremate dos nós.

Ao todo são cinco nós no poste vertical com solução similar, todos bem centralizados, e um deles na interseção entre os postes vertical e horizontal; neste último poste há um nó diferenciado em sua extremidade direita, onde as fitas duplas voltam para si mesmo na região central, enquanto a fita dupla de arremate do nó assume um formato triangular. Como solução para preencher as lacunas junto às bordas da trave horizontal desse nó específico, foram cinzelados pequenos círculos, medida que evitou vazios na composição central.

Os últimos elementos sugerem uma das principais preocupações do artista, a saber, o preenchimento pleno do poste vertical da cruz: os ornamentos parecem ter sido previamente esboçados antes do trabalho em pedra, uma vez que praticamente não há vazios, exceto entre os elaborados nós, que formam dois triângulos que se tocam em uma das extremidades.

No retângulo à direita, logo abaixo do canto inferior direito do anel, há uma besta serpentiforme e curvilínea. Ela serpenteia de uma extremidade mais larga (a cabeça) para uma mais estreita (a cauda) em formato de “S”. A cabeça, paralela à

extremidade direita da cruz do ponto de vista do observador, está voltada para baixo e transborda levemente o próprio corpo; a mandíbula foi cinzelada aberta, com uma espécie de lábio duplo inferior, sem dentes. O lábio superior sinaliza um contorno, mas desgastado pela ação do tempo. Na parte superior do “focinho”, é possível notar algo como duas narinas, em formato triangular e na extremidade da cabeça.

Ao recuar, o artista talhou um olho ovalado, e sobre este há uma espécie de bulbo ou “topete” em formato de gancho. Deste elemento parte uma borda cuidadosamente cinzelada, que se projeta até próximo a cauda. No outro lado da besta, há uma borda similar, mas descontínua, pois o artista promoveu sulcos em formato de losango, como a sugerir escamas. De fato, o mesmo arranjo foi empreendido no preenchimento do espaço entre as bordas, no corpo da besta, que hora assume condições de trapézio, ora de um quadrado. Entre as potenciais escamas e as bordas há, como supramencionado, sulcos, cuidadosamente dispostos para evitar sobreposições. A ponta da cauda, tal como a cabeça, volta para o corpo do animal, mas não sobrepõe nenhuma parte.

Entre a representação serpentiforme e a borda da cruz há outro arranjo: uma borda ou faixa, paralela à curvatura do animal e que quase toca o poste vertical cruciforme, com o ápice voltado para o lado direito. No espaço entre sua extremidade e as costas da cruz, uma representação humana foi inserida.

A figura apresenta uma grande cabeça de projeções arredondadas, exceto por uma projeção (o nariz). Dentro foi cinzelada uma espécie de olho levemente ovalado, além de leves entalhes para sugerir a narina e a boca. O que parece seu braço direito forma um ângulo de 90° em relação à borda do poste vertical da cruz, até projetar de sua extremidade algo que rememora uma espada, que fende a fita que isola esta representação da besta. Abaixo do braço há duas projeções em formato de “L”, como pernas. Não há sinais de elmo ou vestimentas.

Abaixo do animal escamoso, foi representado outro homem, em estado menos visível que a figuração anterior. É possível perceber uma cabeça de formato ovalado, voltada para o lado direito de quem observa, com um leve entalhe como a simular uma espécie de elmo na extremidade superior. Do lado da direita há uma curvatura como um nariz, e outra menos protuberante abaixo, como um queixo. Desse ponto projeta-se o que seria o braço e uma mão, esta com cinco dedos.

Da outra extremidade da cabeça outro braço pode ser percebido, mas, diferentemente do outro, o artista cinzelou a parte interna para diferenciá-lo do corpo. Ele projeta-se para baixo, inicialmente em ângulo quase reto e, em seguida, alcança quase 45°, terminando em uma mão em forma de pinça. A figura humana parece segurar um grande bastão, que inicia na altura da borda do poste vertical da cruz, que atravessa o corpo e surge ao lado da mão voltada para a extremidade direita da cruz. Abaixo dos braços projeta-se um corpo que lembra algo como uma túnica, arredondada e fendida no ponto em que as pernas foram projetadas, que sugerem um “L”.

Abaixo dessa representação há outro animal figurado. Sua cabeça e focinho estão voltados para o lado da borda da cruz, com um pequeno entalhe a sinalizar a mandíbula fechada, uma pequena protuberância na altura dos olhos ovalados, duas extremidades triangulares no topo da cabeça (orelhas) e alguns entalhes na parte traseira do pescoço da representação. Do pescoço até a cauda, o artista cinzelou uma linha curvilínea, num “S” suave, e a cauda parece lançar-se para cima de maneira irregular.

Da mandíbula inferior até a parte frontal do pescoço do animal, como num semicírculo, foi disposta uma das patas, voltada para cima, da qual se perdeu a extremidade. Pouco abaixo há outra, voltada para baixo, que prolonga-se para trás até a parte inferior do animal e as patas traseiras, também voltadas para baixo. O artista teve sensibilidade suficiente para sulcar uma linha que separa as patas, como a indicar a musculatura animal, além de duas linhas tênues na parte interna.

Logo abaixo deste animal há uma forma difícil de ser distinguida. São duas faixas simples sobrepostas, que tem início no limite direito da laje, separadas ente si por um breve sulco. A faixa mais externa quase toca a borda cruciforme e, próximo ao animal pouco acima, projeta-se uma espécie de irregularidade ou gavinha. Na parte encerrada pelas duas faixas foram cinzeladas quatro linhas verticais. Abaixo desse elemento há, de maneira clara, um retângulo cinzelado profundamente com duas linhas descontínuas na parte interna, além de outra figuração já na extremidade inferior da cruz, que se projeta da borda do poste vertical da cruz para a direita inicialmente, até inclinar-se para baixo, em direção à base da laje, em 90°. O artista cinzelou este elemento profundamente. Além dele, há, entre retângulo e o elemento em faixas supramencionados, um elemento em ranhura de difícil distinção, que Kermode (1907:

plate xliii) indicou como uma ave. Porém, o estado é tão fragmentário que é difícil levar a crer tal leitura, motivada, creio eu, pela narrativa sigurðiana das aves tagarelas.

Da face B, quase nada restou além do retângulo à esquerda. Ao que tudo indica, o projeto de composição é semelhante ao disposto na face A, com a cruz obedecendo o mesmo arranjo: poste vertical prolongado, poste horizontal curto, quatro curvaturas semicirculares no encontro externo dos postes, anel externo circular, com bordas largas e similares as encontradas nos postes, que tem início, na parte inferior, antes do semicírculo do encontro dos postes, e na parte superior, logo após o mesmo arranjo.

Ainda que disponível apenas no lado esquerdo do observador, é possível ter uma ideia do ornamento interno da cruz. O artista optou por outro arranjo em fitas simples, conhecido como “cadeia de anéis” e, dentro do que a erudição defende, pertencente ao grupo ou escola de Gautr (WILSON, 1966: 70-99).

Do lado esquerdo mais preservado, de fato só é possível distinguir o terço superior e um fragmento do terço inferior. No topo, apoiado na borda do anel, foi cinzelado o que parece um pequeno pássaro: voltado para o poste cruciforme vertical, com uma protuberância triangular (bico) e, na parte inferior desta, outro triângulo com pequenas ranhuras na parte interna. Dentro do triângulo voltado para a direita há uma incisão ovalada (olho) e, atrás dessa, uma linha talhada com força, em formato de “S”, que alcança as proximidades do anel da cruz.

Acima do círculo ovalado o artista delineou pequenas voltas, como as penas sobre a cabeça de uma ave. Após esse detalhe, uma ranhura foi disposta em curva à esquerda, até tocar a extremidade da laje. Outra linha pouco abaixo se projeta do limite da rocha lapidada em direção à direita, até alcançar um arranjo lapidado em formato de “Y” virado para baixo e com os braços abertos (a pata da ave). Dentro da representação animal, o artista esforçou-se para sugerir ou uma asa, cinzelada em formato de “D”, ou ainda uma borda interna da ave.

No terço inferior, diferentemente da face A e também das soluções ornamentais propostas pelo artista até então, um novo ornamento em fita foi sugerido: não é possível distinguir nós, mas há uma gavinha claramente delineada, e os ornamentos foram ligados entre si por um arranjo que lembra anéis em uma corrente.

Assim como no caso de Andreas, a mescla de elementos figurativos e ornamentais pode comprometer um estudo puramente em termos de estilo. Shetelig (1915: 253-274) considerou-a posterior a Andreas e Malew, como fruto dos aprendizes de Gautr, o que a situa cronologicamente entre 950 e 1000. Em termos de estilo, ela estaria em algum lugar entre Jellinge e, possivelmente, Mammen. Kendrick (1949: 98-112) foi mais categórico ao situar Jurby no estilo Jellinge. Wilson, por sua vez, considerou-a como mais estreitamente ligada a Ringerike (1974: 14). Acker, doutra feita, concordou com Kendrick e também dotou-a como afeita ao Jellinge, uma vez que apresenta uma besta serpentiforme (em “S”) na situação de luta, tal como o monumento homônimo dinamarquês (2013: 57-58).

As mudanças de opinião externam a dificuldade também encontrada em Andreas. A *Cruz de Jurby*, como fruto de uma sociedade e de uma produção artística sincréticas, pode oferecer pouco nesses termos para além de linhas gerais. Avançarei, assim, para a descrição formal e a análise sintática.

Partindo das curvas, o monumento do Nordeste manx é particularmente e equilibrado: o ângulo utilizado nos ornamentos da parte central é praticamente o mesmo empregado na serpente da parte externa. O ornamento tenta preencher o máximo de espaço possível, mas, diferentemente de outros casos, o artista optou pela simetria, repetição e na utilização de um eixo. O trabalho é leve, preciso e, ao que tudo indica, dispunha de um projeto prévio.

As linhas seguem traços grossos, como resultado de um hábil artesão quando executa algo com precisão. Os traços mais finos, talvez executados com outro tipo de envergadura ou ferramenta, são utilizados em trabalhos que exigem ainda mais acurácia e sutileza, como no lado esquerdo. As linhas intermédias das faixas duplas são mais suaves que as externas, mas de maneira menos notável do que em Andreas. Na face B, os pressupostos guia parecem ter sido os mesmos, ainda que os elementos figurativos e ornamentais sejam de natureza diferente. Todavia, a presença do elemento ornamental na parte inferior sugere, caso o equilíbrio tenha sido o carro forte em Jurby, que outro arranjo ornamental tenha sido disposto no retângulo perdido.

Ao retomar a face A para proceder a *análise sintática*, as bordas da cruz e do anel da cruz promovem a *compartimentagem*, uma vez que não há qualquer

ultrapassagem visível. Neste ponto, a utilização de uma noção alto e baixo relevo, ou ainda de profundidade, parece ter sido o parâmetro para tanto. De fato, os postes e o anel da cruz saltam aos olhos, enquanto a lateral foi mais profundamente cavada. O artista aqui pode ter aludido a dimensões claramente distintas, com especial destaque para a cruz, mas de forma que deixasse o artefato visivelmente balanceado; ou ainda na compressão ou inscrição deliberada de elementos aparentemente desconexos, mas que, dentro daquele contexto, tornavam a imagem homogênea. Tal ideia é reforçada pela utilização de curvas similares do ornamento central e da representação serpentina-draconídea lateral.

Quanto aos *frankeamentos*, apenas dois são distinguíveis: sob o braço direito da cruz, do animal sobre seu próprio corpo, e da representação humana em relação à membrana que o circunscreve e ao animal. Apenas o último pode ser considerado em termos de transgressão, ainda que deva ser relativizado. Para um estudioso dependente apenas da ilustração de Kermode (1907: plate xliii), a representação do antiquarista pode levar ao engano, uma vez que o artista só projetou sombras (i.e., a noção de profundidade) quando lhe pareceu conveniente, além de sinalizar elementos que não são visíveis.

Um importante exemplo é a espada da representação humana que perfura o animal: ao observá-la de perto (cf. imagem 69), é possível notar que ela existe apenas enquanto uma suave ranhura; além disso, não há mão na extremidade da representação que segura a espada. Deste modo, ela poderia ser desde um adendo posterior responsável por outro indivíduo que não o artista, do mesmo período ou muito posterior, ou ainda uma falsificação.

De todo modo, caso tenha feito parte do esforço original de composição do artista, esse transpassar, que seria um *frankeamento* como no caso de Andreas, seria uma forma ainda mais explícita de manifestar a passagem da vida para a morte do animal, expresso não só no ato da representação humana, mas também no rompimento da fita simples que separa este do animal (PEREIRA, 2012: 6-8).

Ato contínuo, ao comparar os casos de Jurby e Andreas, o primeiro tem uma proposta de *fusão* diferente: aqui há um caso ainda mais sintomático onde o equilíbrio e a reprodução do movimento no “figurativo” e no “ornamental” aludem essa

continuidade intensiva. Foi uma solução original para propor um arranjo em alguma medida similar ao encontrado na outra laje manx.

Mais uma vez ao recobrar o laço entre a compartimentagem e o franqueamento, é necessário refletir sobre a categoria *torção*. Em Jurby, o ornamento da cruz assume essa potência subjugadora, ainda mais notável pela ausência de transbordamento ou ultrapassagem. Mas aqui, diferentemente de Andreas, a solução da passagem do ornamental ao figurativo – ou vice-versa – ocorre no balanço entre as fitas duplas da parte interna da cruz e o animal serpentiforme na extremidade da laje.

A face B, por seu estado deplorável, permite poucas conclusões em termos de análise sintática. A ave no canto extremo direito foi claramente compartimentada, mas não franqueia o anel da cruz. A cadeia de anéis na parte interna das traves cruciformes também foi compartimentada, encerrada dentro da borda larga e pelo cuidado do artista ao cinzelar um estreito vão entre os ornamentos e a borda.

Se é possível identificar um *franqueamento* nessa superfície, ele se encontra na parte inferior visível, onde um elemento ornamental distinto dos utilizados até então foi disposto. Seja como for, aqui o transbordamento, tal qual em Andreas, pode ter ocorrido por fora da peça, em alguma alusão hoje não mais visível, e talvez distintiva para o parentesco entre os dois monumentos. Esse transbordamento implicaria ainda, em última análise, na *fusão*, ou seja, manifesto na pretensão de ocupar todo espaço quanto possível e de manter o artefato equilibrado, ao menos no plano bidimensional.

5.3. A cruz de Malew

A cruz de Malew (120[94]), uma laje de ardósia com c. 1,52m x 0,46cm x 0,02~0,08m, foi notada no adro da igreja homônima em meados do século XIX. O templo em questão fica localizado na margem esquerda do médio Silverburn, um rio que brota de Barule do Sul e flui até a atual Castletown, sendo esta uma baía naturalmente esculpida pela força fluvial (KERMODE, 1994: 216-218).

Pouco ao Norte da localidade, um afluente, Awin Ruy, também deságua no Silverburn, ampliando seu alcance. Mais uma vez é possível notar a associação entre os rios e a escolha deliberada dos locais para soerguimento de cruzeiros em pedra e montes tumulares. Malew, nesses termos, também tem uma saída ao mar segura graças ao rio Silverburn.

A região escolhida, igualmente provida de uma paróquia e de lajes, fica a aproximadamente 500m de uma rota natural que liga o Oeste e o Leste pela parte Meridional da Ilha, além de ligar o Sul ao Norte pela costa. Ela também é mais alta que a franja que vai da costa Sul até as montanhas, e a diferença em relação ao nível do solo pode variar em até 25m em menos de 200m de distância.

5.3.1. Análise de Malew

A laje de Malew representa um caso singular entre as *cruzes de Sigurðr*, uma vez que a área observável da superfície cinzelada está em um estado relativamente bom de conservação.

Assim como nos casos expostos até então, o artista separou a área de trabalho em três retângulos. Do ponto de vista do observador, ao considerar a face A (cf. imagem 70), aproximadamente a metade do retângulo à esquerda está preservado. Dentro dele, na parte superior, o artista gravou um pequeno retângulo em alto relevo; acima dele, um animal, também em alto relevo, está voltado para o retângulo central. Ele apresenta um longo pescoço, duas protuberâncias triangulares no topo da cabeça e um focinho prolongado e cilíndrico. Abaixo do pescoço há duas projeções que rememoram patas. Pelo estado fragmentário da peça, o restante do animal, se foi gravado, está perdido.

O retângulo central foi separado dos laterais por duas grossas bordas. Dentro dele, após um cinzelamento suave para evitar contatos com a borda, o artista esculpiu uma cadeia ornamental interessante, dividida em três motivos. Na parte superior, com três faixas duplas, como a simular uma treliça; na parte média, duas faixas médias ondulam-se em espirais e, no ponto de encontro, outras faixas duplas foram dois nós circulares com alternância de sobreposição. Na parte inferior, foi retomada a proposta de treliça, mas com um prolongamento vertical quando comparada ao esforço empreendido na parte superior do retângulo.

No retângulo à direita, na parte superior, foi inserido um retângulo com bordas largas e em alto relevo. Sobre ele, o artista cinzelou, ao que tudo indica, um homem voltado para a extremidade direita: o topo da cabeça tem um projeção cônica, como um elmo, que projeta-se logo abaixo em três protuberâncias (nariz, boca e queixo). Abaixo do que seria a cabeça, uma espécie de braço, num ângulo de quase 90°, alcança a altura da boca de sua projeção final.

Do outro lado da figuração, é possível distinguir outro braço. Todavia, este é projetado para baixo, mas de forma curvilínea, até algo como a cintura da representação. Ela parece agarrar um objeto que se projeta da parte de trás da representação, como das costas, até a parte frontal, para onde a face da representação está voltada. Logo abaixo é possível notar duas protuberâncias, como pés, em formato de “L”. A sensação de quem vê é que ele está com os joelhos flexionados, como se estivesse sentado em algo ou agachado. Sobre o que seria o joelho esquerdo da figuração, uma pequena figura circular foi gravada, além de outros elementos sobre a cabeça. Todavia, não é possível distingui-los.

Logo abaixo, também no retângulo à direita, há um elemento curvilíneo com largura variável, disposto ao longo da superfície em formato de “S”. Suas extremidades superiores são voltadas para a própria figura, com formatos triangulares e afastados, e na mais exterior foram cinzeladas ranhuras. Ao comparar essa disposição com as sucessivas representações sugeridas por Kermode (cf. imagens 60, 61 e 62), ele inicialmente manifestou uma espécie de “topete” em seus desenhos, hipótese aparentemente abandonada nas últimas publicações (1914, por exemplo) e depois recuperada por Marshall Cubbon (1983; cf. imagem 63).

Entrelaçado com este elemento serpentiforme há outro, mais estreito e disforme, que parece formar, ao considerar a extremidade superior do elemento maior, um “nó-em-oito”. Na parte inferior desse último elemento, há duas protuberâncias que se projetam em torno do cinzelado serpentiforme maior, em formato de cadeia. Eles mantêm a tendência de entrelaço na parte inferior de maneira irregular e diferente do proposto no ornamento centralizado da superfície.

Na leitura formal, as linhas da cruz são sinuosas e fluentes. O ornamento disposto na parte central e lateral da peça é composta por entrelaçamentos em fitas duplas com diferentes arranjos, além de *loops* e nós. Cada um dos retângulos foi organizado de forma mais ou menos centralizada, obedecendo a eixos verticais. Com exceção do espaço contemplado para os elementos figurativos, a superfície foi preenchida até a exaustão, com poucos espaços vazios deixados pelo artista.

Outra preocupação são as linhas. As externas são grossas, como no caso das bordas do poste vertical cruciforme, que parecem ter sido esculpidas com especial cuidado para destacar tal elemento frente aos demais. As internas, como no caso das

fitas duplas, são suaves. Há alguns riscos que podem ter sido fruto do artista, ou então ranhuras provocadas pela ação do tempo, ou ainda esforços de outras mãos executados posteriormente.

Ao analisar sintaticamente a face A de Malew, a sensação de *compartimentagem* apresentada nos monumentos supramencionados é mais uma vez notada. As bordas da cruz e o elemento ornamental central foram mantidos incólumes. Ademais, diferentemente de Andreas, o elemento serpentiforme não transborda para a pequenina representação humana no retângulo à direita, mantendo-se inscrito na parte central e inferior, forçado por um largo retângulo com bordas análogas às empregadas no cinzelado cruciforme. No fragmento do retângulo à esquerda, é possível notar um animal também compartimentado por uma larga faixa.

É possível ainda assomar uma *compartimentagem* no âmbito tridimensional. O elemento cruciforme mais uma vez encontra-se, em termos de profundidade, mais externo do que os retângulos laterais, onde estão as possíveis representações do herói. O artista, neste caso, pode ter tentado colocar o elemento central e os laterais em dimensões distintas para os observadores.

Seja qual for o plano de composição, o único possível *franqueamento* surge no retângulo direito. A faixa serpentiforme, num ornamento entrelaçado com outra figuração que alguns creditam ser Sigurðr, parece projetar algo como um braço em direção ao que seria Fáfnir (KERMODE, 1994: 218-219). Todavia, ao considerar o estado atual da peça, nada restou além de um risco, que dá margem para considerar tal leitura como uma interpretação exagerada ou falsificação.

A *fusão*, tal qual nos outros casos, parece ter sido expressa nas *compartimentagens* das laterais, assim como na manutenção das linhas do ornamento central no elemento figurativo/ornamental do retângulo à direita. Se em Andreas e Jurby é perceptível uma obsessão pelo preenchimento da superfície, a economia da imagem em Malew transmite mais preocupações com o equilíbrio geral.

5.4. A laje de Maughold/Ramsey

A laje de Maughold/Ramsey (MM 126[99]) foi encontrada apenas em 1901, como parte da alvenaria de uma residência da região Nordeste da ilha que ficou evidente pela ação do clima. Do monumento original resta um fragmento com medidas

aproximadas de 1,17m x 0,18~0,35m x 0,07~0,10m (KERMODE, 1994: 221).

Como apresentado antes²⁹⁵, apenas quatro anos depois ela passou a figurar, por intermédio de Kermode, como um dos possíveis monumentos que evocaria o herói volsungu na Ilha de Man. Tudo leva a crer que ela foi erigida originalmente em Maughold, a alguns quilômetros da costa e aos pés da porção Setentrional da Barule do Norte; posteriormente, em um momento não definido, foi transportada para o local onde foi encontrada (MNH, 2017, online).

A região onde se encontra a *cruz de Ramsey* contrasta com Andreas e Jurby: é uma região tipicamente costeira e baixa (entre 10~20m), ponto de encontro entre o Sulby e o mar, além de servir de passagem entre o Sul e o Norte da Ilha. Ao Sul fica a cadeia central de montanhas da Ilha e o início da região pantanosa aos pés dos montes. Aparentemente a região estava sob influência de Maughold, mosteiro que foi erguido no século VII, 5km ao Leste, provavelmente a sede do precoce bispado insular e uma das principais fontes de poder da ilha até a chegada dos escandinavos²⁹⁶. Esta última região, por sua vez, fica em uma elevação (c.50m acima do nível do mar) no ponto mais ao Leste da ilha. Dista apenas 5km de Ramsey, por onde está ligada por uma estreita rota costeira que separa o mar da Barule do Norte.

Além da questão costeira - as correntes do Mar da Irlanda convergem exatamente para este ponto -, o Sulby avança amplamente da cadeia de montanhas central até o Noroeste, desaguando na baía de Ramsey. De Maughold é possível chegar a Ramsey rapidamente, e dali até Andreas também não é longe. Lembro ainda que a região era rica em turfa, um importante combustível para regiões frias e para uma ilha de dimensões diminutas, certamente tratava-se de um recurso natural valiosíssimo e disputado.

5.4.1. Análise de Maughold/Ramsey

Diferentemente dos demais casos, Maughold/Ramsey não pode ser considerada, a rigor, uma *cross slab*, pois seu formato externo é bastante diferenciado dos demais e, na parte interna, não foi cinzelado o contorno cruciforme usual nas cruzeiras manx. Mesmo com a perda de um fragmento, suas faces são retangulares e não é distinguível, no monumento, algo que evoque o anel superior cruciforme ou o poste menor e vertical;

²⁹⁵ Cf. subcapítulo 4.1.

²⁹⁶ Cf. subcapítulo 1.2.

Kermode, por exemplo, aludiu sua existência, mas de maneira tímida e imprecisa, sem, por exemplo, aludir com tracejados qual seria o formato superior do monumento, recurso que ele empregou com frequência (1994: 221-plate xlv). Deste modo, ela parece ser, de fato, uma laje, sem incisão interna da cruz.

Desta hipótese, seria possível sugerir, por outro lado, que Maughold/Ramsey representaria um dos retângulos laterais formado pelo espaço entre os limites das rochas e os postes da cruz. Todavia, à luz das lajes já abordadas, acredito que seria possível distinguir algo que evocasse o elemento central cruciforme e, em vários casos, em alto relevo em relação aos retângulos laterais. No entanto, não há alusões para tanto, o que reforça a ideia que a até então evocada como *cross slab* tenha sido apenas uma laje.

Outra diferença digna de nota é o corte da rocha. Nesta é possível presumir a utilização de outra técnica, uma vez que a superfície é mais plana e pode ser fruto de um estado de conservação maior quando comparado aos outros monumentos insulares. As linhas externas também são mais precisas em geral, efeito provocado tanto pelo esforço dos especialistas envolvidos quanto do estado de conservação deste monumento. Nota-se que um fragmento da parte direita do ponto de vista do observador foi perdido, pois o monumento sofreu um corte considerável.

Da superfície é possível perceber também outra preocupação visual para além das observadas até então. Nota-se a ausência do contorno cruciforme já mencionado: assim, foi abandonado o ideal dos três “retângulos” na produção, tal como no jogo de alto e baixo relevo do elemento axial presente em Andreas, Jurby e Malew. Deste modo, não há uma projeção espacial do centro contraposta à profundidade das laterais.

Pelas mesmas razões, em ambas as faces o trato com as bordas é diferente. É distinguível apenas um lado dela, que é mais retilíneo na face B. Infelizmente, pelo estado atual de Maughold/Ramsey, não restaram indícios de bordas internas, tal como é possível notar nas demais *cruzes de Sigurðr*.

Na face A, ornamentação também segue um parâmetro diferente de preenchimento do espaço, ainda que tal noção tenha sido mantida. O vazio ou baixo relevo está pouco presente, e nos espaços que poderiam ser esculpidos de maneira mais profunda, o artista optou por preencher com formas irregulares, mas levemente arredondadas. Essa disposição, a meu ver, provoca sérias dúvidas e fomentou muitos enganos interpretativos quanto ao monumento.

Chama especial atenção em Maughold/Ramsey a ausência da ornamentação em fitas, nós e entrelaços na face A, substituída pelos incomuns recursos de preenchimento da superfície supracitados. Aparentemente é o monumento mais tardio e, ao que tudo indica, a convenção de separação de espaços tal qual empregada nas demais *cross slabs* aqui descritas foi abandonada ou relativizada.

Desta feita, cabe ressaltar que os elementos descritos abaixo são aqueles que podem ser minimamente distinguidos e, diferentemente daqueles que creditaram tal monumento ao conjunto de memórias sigurdianas, optei, como expresso antes, por outra via²⁹⁷.

Uma vez que não é possível dividir a superfície das faces por áreas, irei descrevê-las de cima para baixo inicialmente. Na parte superior direita da face A, é possível notar o que seria a parte traseira de um animal: há uma leve curva sobre seu dorso, duas patas voltadas para baixo e uma cauda. Na parte inferior, sua pata é longa e cilíndrica. Ao ser comparada com outras cruzeiras, tudo leva a crer que o artista de Maughold/Ramsey tentou esculpir uma espécie de equino. Sobre ele, no que seria o dorso do animal, há uma forma trapezoidal.

Na parte centro-inferior, há um elemento achatado, como se fosse visto de cima em uma espécie de visão aérea; ele foi esculpido em linhas, tendo o centro em formato retangular. Nas extremidades laterais foram esculpidas quatro formas triangulares que projetam-se para fora do retângulo. Além destas, há outra forma triangular na parte superior central do retângulo, pouco maior que as laterais, e outra forma triangular na parte inferior central, bastante prolongada. A partir dessas extremidades, o artista pode ter sugerido um animal com quatro patas, cabeça e cauda. Todavia, diferentemente do equino, não é possível ter certeza de qual animal foi esculpido ou para qual direção está voltado.

Ao lado dele, à esquerda, uma representação humana foi inserida em perfil voltado para a esquerda: é possível distinguir uma cabeça arredondada com traços para o olho e o nariz sobre um dorso, além de um braço curvo voltado para cima, que termina em uma pinça voltada para a figuração humana. Pouco abaixo, apenas uma perna foi cinzelada de forma flexionada, como se a representação estivesse sentada ou agachada.

²⁹⁷ Cf. subcapítulos 2.6, 3.7 e 4.1.

Apesar da descrição oferecida desta face, todos os elementos até então descritos são duvidosos, com exceção da figuração humana. O animal na porção centro-inferior, por exemplo, foi descrito por Kermode como a lontra Otr (1892[1887]; 1907). Por esta razão, o homem representado seria o deus Loki e o elemento circular entre os dois a pedra lançada que matou o transmorfo e deu origem à maldição do anel.

A hipótese parece válida quando considerado o conjunto das *cruzes de Sigurðr* e se e somente se o artista tentou cinzelar de fato uma lontra. Uma vez que a *mimesis* não movia esse tipo de trabalho, o animal em questão poderia ser qualquer outro. A presunção que se trata de uma lontra depende, portanto, de uma concepção prévia da possível narrativa ou estória a ser contada.

Da face B, na parte superior, é possível notar duas ou talvez três faixas (ou fitas) semicirculares com a extremidade côncava voltada para baixo, relativamente largas e sem divisões internas. Abaixo desta destaca-se uma faixa tripla e larga serpentiforme, que se dirige para a parte inferior da laje de Maughold em formato de “oito”, mas que não chegam a unir as pontas, tendo um ponto de contato, mas projetando-se em sentidos contrários na parte superior da *laje de Maughold/Ramsey*. Deste elemento, as faixas externas são mais estreitas que a interna, como a sugerir bordas.

Dentro dos vazios do “oito”, o artista esculpiu outras três faixas duplas, que formam um nó marcado por sobreposições e interlaços, i.e., linhas mais ou menos côncavas ou inclinadas voltadas para três direções diferentes. Além destas, há eventualmente faixas únicas, que complementaram qualquer possibilidade de vazio. Todas essas faixas ainda projetam-se sobre a faixa larga descrita no parágrafo anterior, sobrepondo esta em determinados pontos. É interessante perceber que ao menos duas faixas ligam os nós nos dois vazios do “oito”, formando uma espécie de costura ou malha, como um arranjo complementar da faixa tripla descrita anteriormente.

É digno de nota que o responsável pela produção do monumento não imprimiu uma noção de profundidade espacial na composição, como é possível perceber em Andreas, Jurby e Malew. Ademais, todos os elementos da face B encontram-se aparentemente no mesmo plano e, tal como na face A, o artista manteve a preocupação do pleno preenchimento da superfície; em virtude disso, quase não há espaços sem ornamentação na face B.

As faixas duplas e triplas da face B sobrepõem e são sobrepostas de forma mais ou menos intercalada, reforçando a noção de costura e malha a partir de princípios ornamentais parecidos, mas distintos em termos de linhas, espessura, arranjos e em uma espécie de “polaridade integrada”. Esta noção parece mais presente na parte central e superior desta face, onde o nó e as faixas duplas ocupam pouco mais da metade da superfície, enquanto a faixa tripla preenche o restante do espaço.

Ao prosseguir para a questão de estilo, David M. Wilson creditou Maughold/Ramsey ao esforço concernente à Ringerike (1974: 14), posição também assumida por Kendrick (1949: 98-112). Shona McAndrew (1991, online) e Acker (2013: 57), por sua vez, estiveram mais inclinados em considerá-la pertencente ao esforço de Jellinge, tanto cronologicamente quanto estilisticamente (besta serpentiforme em “s”, principalmente). No entanto, a observação minuciosa do monumento coloca sérias dúvidas sobre a possibilidade de vinculá-lo a determinada esfera estilística: se uma face parece ter influência de Jellinge, a outra assenta-se claramente em outras bases, que fogem aos esquemas de estilo. Por estas razões, considero mais plausível, nos termos de Owen (1979: 13-14), apontar seu ecletismo em vez de presumir um frouxo ajuste em categorias apontadas *a posteriori*.

Em termos de análise formal, a face A apresenta sérios desafios de comparação com as lajes de pedra até então pormenorizadas. Suas linhas são ora curtas, ora longas, e apresentam curvaturas diferentes e relativamente finas quando comparadas a Andreas, Jurby e Malew. O balanço e equilíbrio da peça foram auferidos em termos diversos, no arranjo quase como mosaico dos elementos internos, ou no estabelecimento de um princípio de alternância espacial e das curvas empregadas.

Ainda que a curvatura em “S” da faixa tripla seja identificada, sua relação com as faixas simples e duplas é diferente da proposta até então. Ele lembra, em termos de estilo, os desdobramentos propostos em Mammen e Jellinge, uma vez que o possível elemento serpentiforme é bastante estilizado, tal como a opção por arranjos circulares - neste caso, visível nos nós adotados entre os vazios da faixa tripla.

Das linhas utilizadas, é possível dizer que o artista prezou por uma uniformidade relativa, uma vez que linhas externas aos ornamentos e internas muitas vezes apresentam a mesma espessura. Doutra feita, em algumas fitas é possível notar a clássica disposição de uma linha interna mais tênue. Nos momentos de sobreposição, é

possível perceber que o autor do monumento despendeu um esforço maior em determinadas áreas, uma vez que o cinzelamento encontra-se extremamente acentuado. É possível perceber tal recurso, por exemplo, na sobreposição de uma faixa simples que parte do nó superior e lança-se sobre a faixa tripla em formato de oito na altura média da laje de Maughold/Ramsey, próxima da extremidade direita do observador.

Ao prosseguir para a análise sintática da face A do referido monumento, não há uma *compartimentagem* visível nos elementos distinguíveis, seja na superfície (em 2D), seja no projetar de um elemento em termos de alto e baixo relevo (em 3D). O mesmo pode ser dito em termos de *franqueamento*: os sulcos adotados pelo artista levam a crer num esboço prévio riscado sobre a laje, de maneira que os elementos não transpusessem uns aos outros. A opção pelo entrelaçamento e sobreposição, notável em Andreas, Jurby e Malew, aqui parece ter sido descartada.

Em termos de *franqueamento* na face A de Maughold/Ramsey, a opção por um único plano de trabalho por parte do artista sinaliza o ordenamento da composição e a intensificação de seu plano iconográfico. Não há uma concepção diferenciada de planos no monumento, como nos casos outrora apresentados, ou em baixo e alto relevo. Essas características, portanto, apontam que o responsável pelo cinzelar da superfície desejava apresentar essa face como parte de algo único, integrado.

A falta de descontinuidade, assim, alimenta a noção de *fusão*, ao ligar os elementos ornamentais aparentemente desprovidos de significados: pequenos segmentos sem formas definidas ou as formas que se projetam na superfície com o que parece ser o equino, o animal com extremidades triangulares e a representação humana. Naturalmente, não se trata de uma economia da imagem vinculada aos elementos serpentiformes, tais quais encontrados em outras cruzes de pedra manx, mas tem como pressuposto a relação entre ornamento e figuração de maneira indissociada (BONNE, 1984: 196).

Ainda em termos de indissociação, talvez seja mais lúcido observar as mesmas categorias a partir da face B. Mais uma vez não são detectáveis sinais de *compartimentagem*; os *franqueamentos*, por sua vez, dizem respeito aos padrões ornamentais típicos da época, na sobreposição de fitas, laços e nós, alimentando a intencionalidade da superfície ser compreendida em sua totalidade. Os ornamentos impedem, nesta face, o isolamento dos elementos.

Ao tomar as faces A e B conjuntamente, algumas categorias ficam mais evidentes, como a *compartimentagem* entre elas. Ainda que a primeira disponha de elementos ornamentais, como os pequenos segmentos entre as figurações, a outra face não apresenta qualquer elemento figurativo evidente. Os limites da superfície, portanto, forjariam a compressão dos elementos inscritos em dada superfície como molduras materializadas (BONNE, 1984: 187-188). Não parece admissível falar aqui em *torção*, pois não há uma potência subjugadora para além das extremidades da rocha, que encerram propostas iconográficas que são simultaneamente estanques e integradas.

Ademais, entre as faces não há *franqueamentos*: nenhum elemento da face A aparentemente irrompe na face B, como ocorre, por exemplo, em Andreas. Ainda que Maughold/Ramsey deva ser entendido em sua integralidade e a divisão em superfícies seja um exercício didático, é preciso destacar que essa contraposição notável entre os dois lados do monumento, uma proposta singular e peculiar dentro do conjunto das *cruzes de Sigurðr*.

É interessante perceber que a vinculação de Maughold/Ramsey com a estória de Sigurðr não foi unanimidade em seu próprio tempo. Ao que tudo indica, Kermode foi apoiado por Alexander Bugge (1904: 170-212) na identificação de personagens lendários e mitológicos nas cruzes de Man e, particularmente, na associação de Maughold/Ramsey com Andreas, Jurby e Malew. Collingwood compartilhava a hipótese da presença desses elementos nas Ilhas Britânicas, mas só acreditava na relação entre as três últimas *cross slabs* e descartou a possibilidade de Maughold/Ramsey simplesmente não mencionando o monumento (1908: 231-232)²⁹⁸.

Não parece factível que Collingwood desconhecisse a existência da laje do leste manx, seja pelo próprio reconhecimento textual dos trabalhos de Kermode, ou na publicação prévia da interpretação kermadiana sobre essa laje em 1905, ou ainda pelos frequentes contatos entre ambos. Estou inclinado a crer que a não menção é um sinal de

²⁹⁸ “Ainda se todas as identificações do Prof. A. Bugge e Sr. Kermode não sejam aceitas, ainda há o suficiente para demonstrar que objetos da Edda foram ilustrados em ambos os distritos sobre cruzes colocadas sobre monumentos de enterramento cristão” (“Even if all the identifications of Prof. A. Bugge and Mr. Kermode are not accepted, there are still enough to show that Edda subjects were illustrated in both districts on crosses put up as monuments of Christian burial”).

rechaço da interpretação do antiquarista manx através da sutileza típica da academia inglesa.

Em termos de estilo e artista, o monumento em questão não parece mesmo pertencer ao mesmo período e esforço das demais, sendo produzido já nas últimas etapas do soerguimento de cruzeiros e lajes de pedra da Ilha de Man (McANDREW, 1991, online). O provável artista (ou os prováveis) dos monumentos apresentados anteriormente, pela expectativa de vida da época, certamente já teria falecido. A nova disposição ornamental da laje e a possibilidade dela não ter apresentado internamente a cruz são sinais de que outro paradigma e princípios artísticos estavam em voga. A organização dos elementos na superfície da face A, por exemplo, foram certamente alimentados por preocupações diversas daquelas que compeliram os artistas de Andreas, Jurby e Malew.

Doutra feita, o argumento de cunho religioso, i.e., o pretenso paganismo dos escandinavos que foram habitar a ilha e registraram suas crenças em pedra, também perde vigor com o avanço cronológico. Na Escandinávia, parece haver uma correlação entre monumentos em pedra e o processo de cristianização: quando ele estava consolidado em determinada região, a quantidade de monumentos erguidos declinava agressivamente (LAGER, 2003: 497-508). No entanto, tal contexto não pode ser aplicado diretamente sobre Man pela existência de um substrato cristão prévio na ilha, tal como pela migração de nórdicos já em contato com o cristianismo por uma ou duas gerações²⁹⁹.

Do ponto de vista interpretativo, não é possível ignorar a hermenêutica e o que o observador deseja ver: o antiquarista manx certamente foi compelido pela “descoberta” das cruzeiros anteriores e pelo desejo de encontrar mais e mais indícios da estória dos volsungos na Ilha de Man. Ainda que Collingwood tenha manifestado suas ressalvas para esse olhar e, muito posteriormente, David M. Wilson tenha feito coro a ele, é no mínimo interessante notar como a hipótese kermodiana permaneceu no cerne da explicação acadêmica por tanto tempo, mesmo quando criticada por acadêmicos de grande reputação e respaldo sobre essa seara.

²⁹⁹ Cf. capítulo 1.

5.5. Um balanço das *Cruzes de Sigurðr*

Um conjunto de indícios, tendências estilísticas, além de temáticas figurativas e ornamentais sugerem que alguns artistas circulavam pelo Mar da Irlanda e tomavam conhecimento de tradições escultóricas vizinhas. Por opção ou a pedidos, eles seguiam ou não as convenções ornamentais e figurativas locais. Este procedimento exigia, sem sombra de dúvidas, familiaridade com a produção regional, como é possível notar na semelhança entre cruzes manx e de Gales e manx e da Cumbria (CLARKE, 1981: 241; BALEY, 1985: 53-64).

Tudo leva a crer que Gales fizesse parte da mesma rede escandinava que incluía a Irlanda e a Ilha de Man, como atestam as escavações, a toponímia costeira, a evidência escultórica e alguns indícios literários. Em termos de estilo, a adoção da “cadeia de anéis” e dos “nós de anéis”, típicas de Borre e usualmente circunscritas ao ocidente inglês (Cumbria, Cumberland e Yorkshire Ocidental) e a Ilha de Man. Esse elemento reforça mais uma vez a circulação de artistas pelo Mar da Irlanda (CLARKE, 1981: 242-254).

Dos locais escolhidos para soerguer os monumentos, é preciso fazer um esforço comparativo. Mesmo que não seja possível afirmar que o local onde foram encontradas é o mesmo onde foram soerguidas pela primeira vez, a monumentalidade insular manx aponta para a vinculação de cruzes e lajes com paróquias e ermidas: o substantivo *kirk* (igreja) em Kirk Andreas é, naturalmente, um poderoso indicador. Maughold/Ramsey, por outro lado, está muito próximo do mosteiro homônimo, pré-existente ao período de colonização escandinava e relevante em termos de organização política e religiosa manx até a fundação da abadia de Rushen. Jurby e Malew, por sua vez, compõem regiões igualmente próximas de templo e de outros monumentos similares em suas esferas locais e, provavelmente, regionais.

O objetivo precípua dessas disposições na paisagem era, como já assumido outrora, utilizar rotas ou locais de concentração de pessoas como forma de reforçar uma condição de poder, um status político-social e pressupostos ideológicos que justificavam esse destaque perante outros homens³⁰⁰. Uma vez que templos abrigavam espaços de reuniões, peregrinações e encontros naturais, colocá-las ali era uma forma de atingir esse público repetidamente diante da necessidade e obrigação de comparecimento ao

³⁰⁰ Cf. subcapítulo 1.5.

templo religioso³⁰¹.

Outrossim, dispor os monumentos rochosos nas cercanias de prédios religiosos possibilitava que este abarcasse, com sua aura, as próprias cruzes e lajes, como componente intrínseco e também reforçador da paisagem religiosa manx. Por extensão, é possível sugerir que a quantidade de cruzes seria um sinal de maior prestígio perante a divindade, seus oficiantes e os homens comuns, pois implicaria que em determinada paróquia havia mais homens capazes de custear artistas. Quanto mais cruzes, mais prestígio e poder podem ser encontrados em um lugar e não em outrem, mais impacto na comunidade circundante e naqueles que o observassem (WILLIAMS, 2000: 206-211).

Kirk Andreas, Jurby e Malew dispõem, no eixo central das traves, ornamentos que preenchem quase completamente o espaço delimitado pelas bordas. O estado atual das lajes não permite concluir se elas foram originalmente cinzeladas num bloco retangular ou como um suporte no formato cruciforme. A primeira hipótese levaria uma duplicação da cruz e a segunda uma triplicação. Em qualquer um dos casos, houve uma intencional multiplicação e reforço desse elemento.

A meu ver, a questão formato/borda/ornamento ilustra um bom exemplo é o mecanismo chamado de *dobra*, a cesura axial real ou virtual que remete a uma representação de si mesmo, simétrica e paralelista, de perfil paradigmático e de fechamento (BONNE, 1984: 183-184). Nas *cruzes de Sigurðr* e, em geral, nas cruzes manx, esse elemento está presente no formato de encaixe, a saber, o formato adquirido pela composição ornamental na parte interna e central do monumento, o que “empurrou” os elementos figurativos para a extremidade.

Lembro que a dobra preocupa-se mais com a intenção do autor do que com o ponto de vista do observador, além de uma ideia de reforço da própria dobra (BONNE, 1984: 185). Uma vez que as lajes e cruzes foram lapidadas já no formato cruciforme ou contavam com um contorno identificável da cruz, os arranjos ornamentais produziam uma reintrodução do cristianismo dentro da própria cruz. Naturalmente, parece verossímil que, nessa reintrodução, reforçada pelas cruzes batizadas enquanto tal (*kross*), os artistas estavam minimamente cômicos do que ela representava.

Parece bastante peculiar esse reforço em composições frequentemente retomadas

³⁰¹ Cf. introdução e subcapítulo 1.7.

em leituras iconográficas e estilísticas que evocam os possíveis personagens pagãos e o paganismo presente na ilha, mas esquecem do próprio suporte ou sua borda (a cruz) e a própria dobra/encaixe que apenas reforça o próprio cristianismo e joga esses elementos, tornados centrais nestas análises, para a periferia da composição – mesmo que, na leitura sintática, isso nem sempre implique em algo simétrico ou hierárquico (BONNE, 1984: 196). Ato contínuo, seria paradoxal assumir que esforços escultóricos tão semelhantes, contemporâneos entre si e em uma região relativamente integrada como o Mar da Irlanda não compartilhassem uma base comum.

Os artistas, assim, colocaram o cerne da mensagem cristã no centro das composições. Esta ideia é ainda mais evidente ao considerar que os elementos ornamentais exaustivamente abordados pela erudição, denominados como cadeia de anéis, presente em uma parcela considerável desses monumentos, produzem uma nova dobra, num rasgo axial dos postes que compõem a cruz. Será preciso uma breve analogia para facilitar a compreensão do argumento que defenderei em seguida.

Em um bordado onde um artista contrapôs ornamentos, partes planas e figuração, os elementos ornamentais e figurativos tendem a ser mais valorizados do que a malha simples, essa cadeia de pequenos pontos aparentemente comum que serve como um “pano de fundo” da peça. Todavia, todos esses elementos são providos de intencionalidade, e a possibilidade do arranjo formado é inconcebível fora da alternância proposta pelo autor da composição.

Mas, ao estudar com afinco a questão técnica na produção e/ou transformação de determinado objeto/matéria-prima, propiciadora também da *tecnologia do encantamento* ou da noção de *ofício especializado* (GELL, 1998; HELMS, 1993), em alguns casos algo negligenciado por alguns se destaca; trata-se de um componente que exigiu de seu autor um esforço maior, uma maior atenção no conjunto da obra, que deve e foi realçado por alguma razão.

Ao transpor essa comparação para o esforço de produção das *cruzes de Sigurðr*, é perceptível a negligência ofertada ao escopo ornamental, principalmente ao considerar o conjunto de monumentos em questão. Margeson (1980: 186-188), tida como a principal referência em termos artísticos desse grupo de rochas cinzeladas, quase não mencionou os elementos ornamentais. Ela estava particularmente atraída pelos elementos figurativos e pela identificação precoce dos volsungos na Ilha de Man.

O mesmo pode ser dito dos especialistas que estudaram esses e outros monumentos insulares em termos religiosos. Buscou-se aqui e ali quais mitos e lendas eles representariam, como sinais de uma resistência, persistência e, por que não, insistência nas crenças e práticas pré-cristãs.

Todavia, em ambos os esforços elucidativos ignorou-se que a cadeia ornamental exigiu um grande esforço por parte do artista, proporcionalmente muito superior ao que foi lapidado nas extremidades. Neste ponto, é interessante contrapor os esforços de Margeson e dos pesquisadores da religião, mais preocupados com elementos figurativos, e a opinião defendida por Cumming (1866: 250-260), a saber, que a tentativa de figuração de animais e pessoas como limitadíssima.

Ressalto mais uma vez que não pretendo inverter a relação entre elementos figurativos e ornamentais, pautando um deles como mais relevante. Em vez disso, pretendo apenas estabelecer um equilíbrio ao ponderar sobre eles. Como Jean-Claude Schmitt abordou com propriedade,

Os elementos figurativos, os motivos ornamentais, formas e cores apenas adquirem pleno sentido em suas relações, suas posições relativas de oposição e assimilação, a distância que os separa ou, ao contrário, as maneiras pelas quais se aproximam, justapõem-se e por vezes se fundem. Uma única figura pode ser compósita e condensar [...] diversas imagens em princípio distintas, a fim de expressar, pela contradição nas posturas e nos movimentos, a dialética das intenções significantes (SCHMITT, 2007: 38-39).

Neste ponto, não me parece uma postura contrapesada ignorar esse esforço adicional no cinzelamento do ornamento sempre ao centro da laje. Este ponto ainda é nodal para fazer de Kirk Andreas, Malew e Jurby um grupo minimamente coeso, de disposição símile, em contraposição de Maughold/Ramsey que, a meu ver, só faz sentido ao considerar o contexto de Kermode e sua obsessão pelo passado escandinavo³⁰².

Ao olhar para Maughold/Ramsey, é perceptível que o “projeto” idealizado por seu artista segue parâmetros distintos dos anteriores, como em uma espécie de mosaico que não deixa espaços vazios, como nos casos acima mencionados: o arranjo ornamental cinzelado com a intenção de preencher o espaço entre os possíveis elementos figurativos fogem particularmente do proposto nas outras composições, seja

³⁰² Cf. subcapítulos 2.7 e 3.8.

nos interlaços da parte central ou nos detalhes auferidos nos nós, no jogo de alto e baixo relevo, na disposição em faixas duplas ou triplas.

Deste ponto reflexivo, parece útil oferecer uma nova abordagem dos conjuntos de monumentos construídos a partir de séries de motivos ou temas, como as *cruzes de Sigurðr* e os monumentos com possíveis evocações da mitologia nórdica. Se o *reemprego*³⁰³ e o *plágio* já foram consideradas como “terra vazia” ou uma fronteira da ignorância para arqueólogos e historiadores (TOUBERT, 2009: ix), eles lançam luzes interessantes nas reflexões sobre cópia e modelo, além das condições de inventividade a partir de memórias e tradições levadas pelos escandinavos para suas novas colônias e ocupações atlânticas. Por fim, é possível pensar, nestas mesmas condições e dentro do objeto dessa pesquisa, se os artistas retrataram realmente o herói volsungo, ou ainda se a história contada era, de fato, a que chegou até nós.

No intuito de ofertar um arcabouço explicativo, o conceito de cópia relativa de Éliane Vergnolle é notavelmente útil. Ainda que aplicado aos capitéis coríntios, ele é adaptável para o caso das lajes de pedra da Ilha de Man: “os artistas medievais consideraram a cópia de uma maneira relativa. A eles não parece indispensável reproduzir o modelo completamente, de maneira que a referência permanece explícita quando empregavam este ou aquele aspecto” (VERGNOLLE, 1990: 28)³⁰⁴.

Assim, a autora defendeu a existência de arquétipos reproduzidos de maneira inexata intencionalmente, para que o artista pudesse tomar para si o “modelo” e dispor de maior liberdade, repensasse seus aspectos dentro daquilo que considerava pertinente e imprimisse uma marca particular (VERGNOLLE, 1990: 21-34). Tal abordagem permite não só superar a esterilidade da organização tipológica da arte escandinava que, durante um longo período, preocupou-se principalmente com a tríade precocidade, auge e degeneração.

O artista e os objetos, assim, estariam mais livres e fora de tipificações estritas quanto aos estilos, o que causou dificuldades para datar e identificar artefatos durante

³⁰³ “O reemprego no senso da reutilização do velho e, na maior parte das vezes, de partes antigas (os chamados espólios) num contexto novo, análogo ou diferente, ou ainda numa nova ordem funcional” (“*Il reimpiego nel senso della riutilizzazione di vecchi e, per lo più, antichi pezzi (le c.d. spoglie) in un contesto nuovo, analogo o differente, ovvero in un nuovo ordine funzionale*”. ESCH, 1998, online).

³⁰⁴ “*les artistes médiévaux envisageaient la copie une manière toute relative Il ne leur semblait pas indispensable de reproduire la totalité un modèle pour que la référence celui-ci demeure explicite il leur suffisait en reprendre tel ou tel aspect*”. Sou particularmente agradecido a Aline Benvegnú dos Santos pela indicação da leitura.

muito tempo. O conceito de cópia relativa ainda permite ir além, ou seja, considerar o artista e seu ofício em termos de *tecnologia do encantamento* e *ofício especializado*, substituindo um ideário do artista como um mero artesão mecânico e conferindo a ele vida, particularidade e especialidade, ocupando seu espaço como perito em uma sociedade complexa e diversificada³⁰⁵.

Mas, nestes termos, parece igualmente crucial repensar as lajes de pedra que compõem as *Cruzes de Sigurðr* e, simultaneamente, ponderar os limites da noção de *cópia relativa*. A manutenção ou não de certos elementos seriam sinais deixados pelo artista para expressar tanto o pertencimento a um grupo ou tradição quanto sua particularidade. O equilíbrio era frágil, sobretudo ao assomar as discussões não conclusivas sobre profissionais, aprendizes e amadores. Ao observar um amplo conjunto de monumentos de pedra, alguns parâmetros foram claramente seguidos não apenas na Ilha de Man, mas também no Oeste da atual Inglaterra, na atual Gales e, por que não, na Irlanda. A quantidade relativamente pequena de artistas na região e o gosto local certamente influenciaram igualmente as composições, o que aumenta as variáveis possíveis e explica como cruzes e lajes aparentemente cinzeladas pelo mesmo artista são simultaneamente similares e distintas (BAILEY, 1985).

Seja como for, ao considerar essa hipótese, mais uma vez é particularmente peculiar a semelhança entre Andreas, Jurby e Malew em termos de projeto. Os artistas seguiram uma economia da imagem minimamente similar nos elementos talhados na superfície, mas alteraram sua disposição: se a figuração do homem aos pés da lareira está à esquerda em Andreas, em Malew ela foi disposta à direita. Mas em ambas há uma *compartimentagem* em relação ao conteúdo disposto na parte inferior do retângulo, espécie de convenção seguida pelo(s) artista(s) contratado(s); se Jurby e Malew compartilharam o mesmo motivo³⁰⁶, a ornamentação da serpente-dragão e os recursos figurativos do homem oculto que elimina a besta são parecidos, mas distintos. O mesmo pode ser dito, em todos esses casos, das técnicas empregadas no cinzelamento, onde os elementos figurativos contrastam com o fundo vazio, diferentemente dos postes da cruz plenamente preenchidos pelos elementos ornamentais.

³⁰⁵ Em comparação, a dinâmica entre o tradicional e o novo, em termos de memória, inventividade e entretenimento, era o que garantia o sucesso ou não de poetas e contadores de histórias na Islândia medieval (ANDERSSON, 2006).

³⁰⁶ Cf. subcapítulo 4.1.

Diante do exposto, pareceu razoável assumir com alguma segurança que a tríade Andreas/Jurby/Malew foi cinzelada originalmente no formato cruciforme, pois segue um princípio norteador: o elemento central (cruz) e os laterais (figurativos e ornamentais) são comparáveis com cruzeiros do mesmo período e pertencentes aos estilos preponderantes, como MM 126, MM 127, MM 130, MM 131, MM 132 etc. Ainda que o tema tenha variado, este modelo parece ter sido muito utilizado em época, e aqui não parece diferente.

Nestes termos, a *teoria da figurabilidade* pode complementar e fortalecer as reflexões supracitadas. Ao abordar as figuras cristãs na Idade Média, Didi-Huberman afirmou que

Não podemos deixar de ficar deslumbrados, quando lançamos um olhar sobre a longa existência das figuras cristãs, com a abundância dos contrastes e dos paradoxos que essas nos transmitem. São vários os historiadores que tentam explicar tais contrastes por meio de classificações tipológicas, especialmente aquelas que visam diferenciar a cultura erudita e a cultura popular. Mas é possível adotar outro ponto de vista [...], uma verdadeira *teoria da figurabilidade*, isto é, uma heurística da figura, uma exploração sistemática num espectro total de constrangimentos e liberdades, em suma de possibilidades ou de poderes figurativos (1994: 160).

A seguir, ao comentar a substituição do visível pelo visual, no contexto da substituição do visível após o advento da Encarnação, o autor buscou uma ampliação da “arte visual”, que abrangeria uma constelação com novos limites, abarcando obras de arte, mas também poemas, rituais, atitudes sociais, gestos, sonhos, sermões cercados pela luz divina ou por uma mancha colorida projetada pelo vitral de uma catedral, ou ainda diante de uma relíquia (1994: 164-165)³⁰⁷.

Ainda que tenha sido pensada apenas para a arte cristã, a reflexão supracitada acerca da *teoria da visibilidade* é de grande valia no estudo das cruzeiros da Ilha de Man. Este ponto ficará mais claro a partir do tópico a seguir, que tenta concatenar várias ideias apresentadas no transcorrer deste capítulo, além de outras desenvolvidas durante a tese.

³⁰⁷ Algo parecido foi buscado recentemente e com bastante sucesso por Fuglesang para o contexto escandinavo, quando ele ponderou sobre a éfrase e os monumentos nórdicos em questão (FUGLESANG, 2007: 193-224).

5.6. Uma interpretação sobre as *Cruzes de Sigurðr*

Ao observar atentamente o local aproximado onde essas cruzes foram erguidas pela primeira vez, a proximidade as assentados no Norte (Andreas, Jurby e Maughold/Ramsey, com distâncias em linha reta de 5~7km) contrasta diretamente com Malew: também em linha reta, a laje do Sul fica a c.32km de Andreas, c.30km de Jurby e a mesma distância de Maughold e Ramsey. Ao presumir as rotas terrestres do período estudado, um viajante precisaria transpor no mínimo 50km entre os pontos mais próximos, e algo em torno de 70km entre os mais distantes. Isso não significa, naturalmente, que os artistas que propuseram os monumentos nortistas tenham se isolado nessa região da ilha, mas acrescenta um novo problema, principalmente ao considerar a distância média de atuação de artistas na Escandinávia (ÅHFELDT, 2015).

Por outro lado, é plausível que alguns desses homens seguissem seus patronos em determinadas ocasiões, como os poetas faziam, e fossem incumbidos de tarefas “diplomáticas”, como a proposição de alianças e casamentos (BIRRO, 2014). Eles poderiam ainda dirigir-se periodicamente para a assembleia geral da Ilha de Man (*Tynwald*), como os islandeses realizavam aproximadamente no mesmo período. Portanto, a separação entre os monumentos do Norte e o sulista pode ser minimamente relativizada.

Ao manter o parâmetro dos poetas em vista, os artistas das rochas certamente alcançaram alguma notoriedade, presunção ainda mais atestada pelas inscrições rúnicas em cruzes e lajes que denunciam seus potenciais autores. Tamanha preocupação também deveria ser acompanhada, do ponto de vista artístico, por sinais que propiciassem ao observador a distinção entre os artistas, tanto ornamentais quanto figurativos, temáticos ou em motivos adotados. O mesmo raciocínio pode ser aplicado aos patronos, que podem ter lançado mão desse recurso para indicar relações sociais entre famílias ou regiões sob influência direta desta ou daquela chefia ou conglomerado aristocrático com algum tipo de aliança ou parentesco. De maneira extremamente simplificada, esses elementos poderiam servir como uma espécie de brasão com implicações culturais, espaciais, sociais e simbólicas em uma rede que envolvia a religião cristã, as relações aristocráticas insulares, a expressão na paisagem das áreas sob influência e a qual grupo estes monumentos evocavam.

É igualmente admissível que artistas com influências similares tivessem alguma ligação entre si, seja no aprendizado da arte, seja na relação entre patronos. Outrossim, as diferenças na forma de cinzelar determinado tema, estória ou ornamento, sem manifestar um sinal de habilidade ou imperícia, seriam fruto tanto da tentativa do encomendador da cruz ou laje de expressar essas relações sócio culturais, propagando-as na paisagem e visualmente, quanto do artista, preocupado em imprimir sua marca e identidade no trabalho sob sua responsabilidade.

Em segundo lugar, ao prosseguir para a questão da localização das cruzes e seu impacto econômico-social, todas elas foram esculpidas e erguidas em regiões propícias da ilha para fins agropastoris, defensáveis e práticos para fins de navegação. É crível admitir, assim, que eles tinham algum papel na afirmação de poder e no controle social dos habitantes da região.

Ao assumir o papel dessas lajes como marcos em uma *paisagem política* manx, atendendo provavelmente a determinado grupo social, é preciso igualmente ponderar seu reflexo em *interações religiosas desiguais*, onde o cristianismo desponta com destaque³⁰⁸. Estes usos naturalmente não produziam um total eclipse das concepções anteriores, e acredito que esta é uma das razões para sua complexidade representativa, manifesta em audiências diversas que circulavam nos mesmos espaços. Algo similar é válido para a poesia escáldica, e por analogia é possível admitir que “outras formas de arte devem ter desempenhado um importante papel articulando, criando e reforçando uma solidariedade social e cultural” (TOWNEND, 2011: 200)³⁰⁹.

Ao considerar os diferentes momentos em que a estória de Sigurðr foi abordada e por onde circulou, é preciso manter o foco no contexto local e nas novas matrizes sócio culturais fomentadas pelas transformações em curso. O mesmo pode ser dito das tentativas de apreensão, classificação, hierarquização e percepção do mundo social, principalmente a presentificação identitária e das figuras de poder que estava por trás dessas cruzes e lajes (CHARTIER, 2012; CHARTIER, 2011: 20; CHARTIER, 1989).

Mas, ainda que tenha sido encomendada e planejada pela elite manx e por seus seguidores, o impacto dessas cruzes e lajes não estava circunscrito a esses homens: muitas pessoas estavam diretamente envolvidas na produção do monumento (patrono,

³⁰⁸ Sobre os conceitos, conferir subcapítulo 1.5.

³⁰⁹ “Poetry and other forms of art are likely to have played an important role in articulating, creating, and reinforcing social and cultural solidarity”.

homenageado, pedreiro, transportadores, artistas com variados graus de habilidade, comunidade vizinha ao monumento), além daqueles que passavam por ele cotidianamente.

Neste ínterim, considero válido pensar a interseção entre as esferas política e religiosa, tão tênue no período medieval, diante de uma dimensão muitas vezes negligenciada: a paróquia. Como disse Gurevich,

E foi precisamente na estrutura da “molécula” local da igreja que a maior parte do povo medieval passou seus dias. Estabelecida e apoiada por autoridades tanto seculares quanto espirituais, a paróquia tendeu a suplantar todas as outras associações humanas [...] alguém pertencia a uma paróquia do nascimento até a morte, e até mesmo além [...] As igrejas paroquiais foram mais que centros religiosos. A vida cívica era em grande extensão focada nela; barganhas eram feitas ali, festividades realizadas, grãos estocados; e frequentemente a igreja paroquial era o único prédio em pedra da vila, o último refúgio de bandidos e exércitos invasores (GUREVICH, 1988: 78-79)³¹⁰.

Para além dos laços religiosos, que também dispunham de memórias próprias, a paróquia era uma espécie de microcosmo que condicionava, em certa medida, o comportamento das pessoas que pertenciam a ela (GUREVICH, 1988: 79). Esta reflexão é muito útil no caso das cruzes manx. Uma aferição cuidadosa dos monumentos demonstra que elas foram dispostas, na maioria das vezes, próximas das igrejas paroquiais da ilha. Descartar tal tendência seria ignorar o papel que a paróquia tinha como local de reunião e encontros para além de questões puramente religiosas até mesmo no período do assentamento escandinavo, quando várias foram construídas³¹¹.

Desta feita, a escolha da instalação das lajes de pedra não foi fruto da casuística, mas refletida a partir dos hábitos e necessidades locais. Assumo, portanto, que as cruzes atuaram enquanto pontos nodais para os ricos proprietários, capazes de custear-las para transmitir memórias de longa duração e fazer valer tradições ao público diversificado de manx.

³¹⁰ “It was precisely in the frame of this local ‘molecule’ of the church that most medieval people spent their lives. Established and supported by both secular and spiritual authorities, the parish tended to supplant all other human associations [...] one belonged to one’s parish from birth to death and even beyond [...] Parish churches were more than religious centres. Civic life was to a great extent focussed on them; bargains were struck there, festivities held, grain stored; and often the parish church, the only stone building in the village, was the last refuge from bandits and invading armies”.

³¹¹ Cf. subcapítulo 1.5.

Da dimensão religiosa, sou levado a crer que essas cruzes não forjaram, como William Cubbon tentou provar³¹², uma espécie de “bíblia dos iletrados” pagã, ou seja, como depoimentos iconográficos ou guias ilustrados depurados do passado pagão escandinavo antes do advento do Cristianismo, e confirmados pela tradição escrita cristalizada na Europa Nórdica dos séculos XII e XIII³¹³.

Portanto, sustentar essa posição seria igualmente difícil, pelo menos durante a última metade da *Era Viking*. A partir de meados do século X, uma série de evidências demonstra que uma parcela considerável dos nórdicos já conhecia relativamente bem a mensagem cristã, e esse substrato social começou a representar esse contato artisticamente de diversas maneiras (arte, estelas, lajes, cruzes, poemas etc.).

Não se trata de uma constatação particularmente nova, conquanto velhas tradições acadêmicas imperem. Hilário Franco Júnior alcançou a mesma reflexão ao afirmar que “Como todos os mitos de uma mesma cultura interagem, formam uma mitologia, conjunto complexo e articulado, as várias mitologias de um mesmo quadro espaço-temporal tendem a formar redes intercomunicantes” (1996: 51). Jens Peters Schødt, de maneira complementar, afirmou que “a Mitologia é sempre ‘sincrética’, e quando estamos falando de religiões populares é fútil procurar por qualquer tipo de formato original” (2007: 8)³¹⁴.

Por isso, DuBois criticou duramente os eruditos que se dedicam aos estudos sobre a religião na Idade Média e que lançam sobre ela uma compreensão holística pautada nos cânones e conceitos teológicos complexos, sem levar em consideração variações locais e históricas. É preciso distinguir as diferenças de alcance entre o cristianismo formal e sua expressão popular, mais fluida que a leitura ortodoxa proposta pela Santa Sé (1999:33).

De fato, evocar rituais ou cenas mítico-religiosas de caráter pagão em representações iconográficas escandinavas de identificação dúbia me parece uma tendência acadêmica ultrapassada, comum no século XIX e atribuída ao padrão de pensamento daquele tempo. Muitas cenas tratadas dessa maneira anteriormente devem

³¹² Conferir subcapítulo 3.8.

³¹³ Sobre a ideia de “Bíblia dos iletrados”, utilizei por extensão as reflexões em PEREIRA, 2011: 131-148. Sobre esses textos, há uma extensa bibliografia que demonstra como, à revelia de seu conteúdo, eles foram produzidos influenciados pela tradição clássica e pela exegese cristã (cf. ELDEVIK, 1987; ROSS, 1987: 93; TULINIUS, 1995: 204-209; TULINIUS, 1997: 279-288; TULINIUS, 2001: 209-210).

³¹⁴ “*Mythology is always 'sincrétic', and when speaking of folk religions it is futile to search for any sort of original form*”.

ser revistas como representações de heróis míticos ou encômios de homens memoráveis (FUGLESANG, 2011: 210-211)³¹⁵.

Entrementes, lembro do alerta sobre os contrastes e paradoxos que as imagens cristãs provocavam (DIDI-HUBERMAN, 1994: 160). Não parece inadequado, portanto, aliar as reflexões da esfera mitológica com esta do escopo das imagens, uma vez que a maioria da população continuava alheia ao conteúdo direto dos textos litúrgicos, mas absorviam suas influências pela tradição oral, interpretação das homilias e pela iconografia. Não busco aqui uma inversão para defender o pressuposto da “Bíblia dos iletrados” ou de uma aculturação pura e simples a favor do cristianismo, mas considerar uma experiência sincrética factível para o contexto cultural e religioso da época e da experiência manx, empregando o melhor que a *teoria da figurabilidade* pode fornecer.

À guisa de conclusão, acredito que a elite compósita da ilha no século X assumiu o papel de patrocínio dos monumentos em pedra manx que antes era exercido pela Igreja. Tal mudança deu ensejo a reprodução de temas seculares, o que explica as representações que são encontradas nas Cruzes da Ilha de Man, inclusive as aqui analisadas e pretensamente vinculadas ao herói Sigurðr *Fáfnisbani* (BAILEY, 1985: 60-61). Esse amálgama cultural durante as migrações escandinavas medievais produziu um impacto estilístico e estético nessas representações, fundamentais para consolidar chefias diferentes e apresentar publicamente alianças e parentescos.

Após este longo escrutínio, confesso que não sei e provavelmente nunca saberei se as representações nas cruzes de Sigurðr retratam de fato este herói semilendário. Mas, mantendo-me fiel às amplas possibilidades ou poderes figurativos dos elementos imagéticos-orais (DIDI-HUBERMAN, 1994: 160) e a noções igualmente dilatadas do conceito de representação (CHARTIER, 2011; CHARTIER, 2002), creio que este trabalho propiciou que eu alargasse o escopo interpretativo dessas imagens sobre a rocha, ou seja, considerando aquilo que foi negligenciado durante muito tempo, ponderando o contexto de produção dessas cruzes e a circulação das ideias que elas proporcionaram no transcorrer dos séculos.

³¹⁵ Cf. subcapítulo 4.1.

CONCLUSÕES

Andrew Wawn certa vez afirmou que, “de muitas maneiras, os vitorianos inventaram os vikings” (2000:3)³¹⁶. A partir dessa premissa, não parece inadequado assumir que seus congêneres da Ilha de Man, compelidos por opiniões e valores daquela época, tenham inventado, em grande medida, possíveis representações de Sigurðr em solo manx. Seu maior mérito, no entanto, foi fazê-las perdurar por tanto tempo, ultrapassando as franjas do século XXI.

Como tentei demonstrar, há uma crescente descrença nas interpretações clássicas das estelas rúnicas e outros monumentos em pedra produzidos no contexto da *Era Viking*. A *Controvérsia de Runamo*, assim, foi um alerta aos incautos, sempre prontos a estabelecer conexões inicialmente lógicas e geniais, mas posteriormente desacreditadas. Apesar desse caso famoso, todavia, ainda há um corpo considerável de interpretações que deita raízes no mesmo período e ecoa nos trabalhos acadêmicos com surpreendente longevidade.

Ao ponderar sobre essas questões, eu assumo uma posição particularmente pessimista: nunca teremos certeza se os artistas dessas cruzes representaram o herói volsungo, conquanto a semelhança em Andreas seja espantosa; de Jurby e Malew, é possível assumir uma relação, enquanto o monumento de Maughold/Ramsey seja uma expressão da obsessão de Kermode por encontrar manifestações mitológicas e lendárias nas lajes de pedra insulares a qualquer custo, principalmente após a “descoberta” das três primeiras.

Do projeto do antiquarista manx, algumas hipóteses dos estudos runológicos de seu próprio tempo ajudaram a alimentar suas conclusões. As estelas rúnicas suecas que “evocam” o matador de Fáfnir, merecedoras de um estudo similar, mas infelizmente fora deste esforço intelectual, alimentaram uma conexão entre o reino do leste da península escandinava e a Ilha do Meio; a *Chronica Manniae*, por outro lado, apoiou uma conexão entre Man e a Noruega. A partir dessas relações, uma conexão foi estabelecida dos dois lados do Atlântico, aparentemente lógica e fundamental para forjar

³¹⁶ “In many ways, the Victorians invented the vikings”.

uma identidade manx quase intemporal, diferenciada de seus vizinhos escoceses, galeses, irlandeses e, principalmente, ingleses. Esse projeto, instrumentalizado pela elite intelectual da ilha, teve no Manx Museum seu centro de difusão, e os diretores da instituição levaram a cabo a tarefa de fazê-lo vingar.

Os estudos de estilo, desenvolvidos pouco depois do *Manx Crosses* de Kermode, refutaram aqui e ali datações, associações e divisões defendidas pelo antiquarista em termos textuais. No entanto, seu catálogo de imagens continuou a ser empregado até o século XXI, considerado fiel aos monumentos e, numa postura ingênua, desprovido de intencionalidade. Seja para o pesquisador de gabinete ou *in loco*, esse olhar continuou a exercer uma influência ignorada pela grande maioria.

A meu ver, o manx expressou textualmente e imageticamente seu projeto, e parece pouco adequado considerar ambos os esforços como instâncias separadas. É preciso, portanto, considerar as ilustrações das obras de Kermode no escopo do movimento nacionalista e identário manx, do projeto do Manx Museum idealizado por seu primeiro diretor e dos apoiadores dos grupos de preservação do legado cultural e histórico da Ilha de Man.

É notável como a obra *Manx Crosses* continuou a alimentar subrepticamente esse escopo e propiciou um pequeno avanço acadêmico no estudo das lajes de pedra. A publicação da segunda edição em 1994, ainda que crivada por algumas críticas, manteve seu papel axial de referência e consulta. Os estudiosos que se deram ao trabalho de estudar essas representações não raro mantiveram a postura de defender o conjunto iconográfico volsungo na Ilha de Man, apesar de, aos poucos, o arcabouço que alimentou a hipótese ruísse, tal qual um castelo de areia numa praia de águas calmas.

Acredito que uma das razões dessa defesa foi, em algum grau, a duradoura tese do caráter mágico e mítico das runas, transposta para essas cruzeiras sem inscrições, sinais de ao menos um grupo de colonos escandinavos “pagãos”. É uma abordagem que tem sido solapada pouco a pouco, mas que encontrou defensores mesmo na Ilha de Man: Kermode, de maneira mais discreta, e William Cubbon, de forma mais deliberada. David M. Wilson manteve uma postura ambígua em seus trabalhos, sem desacreditar ou reforçar a hipótese, ainda que tenha enfatizado o caráter pagão da sociedade manx no século X, pouco tempo após a ocupação dos escandinavos.

As conclusões e teorias que compeliram tal forma de pensar desconsideraram aspectos fundamentais no contexto de ocupação escandinava da ilha. Primeiro, o abandono das práticas funerárias pagãs foi seguido pelo soerguimento das cruzes e lajes de pedra. Para sociedades extremamente preocupadas com os rituais de sepultamento por questões religiosas, de legitimidade e do cotidiano, parece pouco crível que essa mudança tenha ocorrido sem transformações em assuntos da fé de maneira considerável. Segundo, é preciso lembrar que a conversão na Escandinávia ocorria, em termos hierárquicos, tanto de cima para baixo quanto de baixo para cima. Em termos ao menos nominais, quando um líder adotava o cristianismo, a comunidade ligada a ele tendia a segui-lo na nova crença.

Em terceiro lugar, a conversão da paisagem e a formação de uma paisagem religiosa cristã são etapas fundamentais dos processos de transformação social, política e cultural no contexto manx da *Era Viking*. Não defendo em hipótese alguma um eclipse da cultura escandinava frente ao cristianismo, mas desconsiderar o impacto do formato do suporte ou assumir que foi uma incorporação impensada pressupõe ingenuidade por parte do observador. É admissível que mal-entendidos ocorreram, ao considerar a conversão de baixo para cima, como na compreensão e/ou sobreposição de personagens a depender do observador. Em termos cognitivos, ocorreu uma osmose e um nivelamento gradual das crenças e tradições pré-cristãs e o cristianismo, fazendo dessa etapa menos dramática e mais compreensível. É preciso, desse modo, enfatizar esses dois níveis: a osmose cultural e o papel das elites locais durante o período de infiltração religiosa. Outrossim, é preciso assumir a existência de diferentes ritmos religiosos nas regiões colonizadas ou ocupadas por escandinavos. Essas dinâmicas flutuantes variavam conforme o cristianismo pressionava mais ou menos as crenças prévias, ou a vontade das elites locais em assumir um novo pressuposto de fé. (GARIPZANOV, 2014: 3-5).

O caso manx, portanto, deve ser observado tanto numa escala ampla, das tradições levadas até lá, quanto num campo de observação reduzido, a saber, da pré-existência do cristianismo e de um substrato populacional considerável já cristão. Portanto, é impossível ignorar a rápida dominância do cristianismo do ponto de vista religioso, ainda que a organização social tenha seguido princípios escandinavos e legitimado por vários de seus pressupostos, como a ênfase no ornamento animal e a presença de elementos figurativos à luz da cultura escandinava.

Por estas razões, concentrei meus esforços iniciais em entender qual o papel dessas cruzeiras e lajes de pedra em termos de interação social, o papel dos artistas e seu possível raio de atuação nessa rede de interações políticas e familiares. A repetição ou não de temas, ornamentos e a análise sintática, por sua vez, permitem entrever como os artistas preocuparam-se em cinzelar as superfícies em analogias pouco ortodoxas das tradições pré-cristãs e cristãs.

Todavia, tudo leva a crer num reforço da última, como na *dobra* da cruz esculpida na parte interna do monumento, ou ainda em evocações temáticas da luta contra o dragão ou luta contra o mal, que poderia rememorar um especto de personagens diverso, como são Miguel arcanjo, são Jorge, Beowulf, Ragnarr *Loðbrók* e Sigurðr *Fáfnisbani*.

Seja como for, Jurby e Malew parecem fazer parte do esforço das lideranças da ilha ao projetar alianças e memórias políticas e culturais encarnadas em pedra, concretas ou idealizadas. Se elas foram fruto da mesma oficina ou artista, ainda é impossível saber. Mas a semelhança entre ambas e, tematicamente, com Andreas, apontam raios de atuação do(s) artista(s), uma preferência por parte destes e dos patronos, além do amálgama complexo que essa opção monumental atesta, seja do ponto de vista cultural ou social.

Todavia, as *Cruzes de Sigurðr* permanecem como o suporte das imagens, um monólito que resiste ao tempo e a crítica apesar das intempéries. O título que por si só já desnuda uma opção interpretativa escondeu intenções de diferentes eras a partir de um prisma aparentemente frágil, mas que reluta em tombar e mantém-se como um depoimento do período medieval e contemporâneo simultaneamente.

Nesse arrazoado, me pareceu de pouca serventia considerar uma evidência tão controversa nos mesmos termos que eruditos propuseram nos últimos cento e cinquenta anos, principalmente pela associação tardia das lajes de pedra com o herói volsungo; mas, em termos de verdadeiro, verossímil, falso e fictício, alegar que Jurby, Malew e Maughold/Ramsey evocam o matador de dragões da lenda escandinava é tão crível quanto qualquer um dos personagens anteriores.

Ademais, além do viés insólito e do campo das possibilidades de evocação figurativa, é bastante provável que, em época, as histórias do herói volsungo fossem diferentes da versão cristalizada pelos escritores islandeses do século XIII. Sugerir que

um texto tardo-medieval islandês sirva quase como uma legenda para representações iconográficas dos séculos X e XI na Ilha de Man não me parece a melhor solução ao problema, sobretudo quando há cruzes e lajes com interpretações tão ambíguas que lançam mais sombras do que luzes sobre o problema.

Se a opção por Sigurðr é uma hipótese tão válida quanto qualquer outra, no fundo, trata-se de uma defesa tanto de uma tradição acadêmica quanto do argumento da autoridade subjacente a este. Realocá-la e tentar entrever o problema oxigenou uma seara tão estudada. Trata-se de um esforço inédito nos estudos das cruzes da Ilha de Man, que proporciona mais perguntas que conclusões, mas que pode contribuir para esforços similares sobre os monumentos em pedra das ilhas vizinhas.

POSFÁCIO

A inclusão dessas reflexões adicionais nasceu de um problema que enfrentei quando eu revisava o texto final a ser submetido para o exame de defesa. De maneira quase acidental, encontrei uma referência que me tinha escapado e que contribuiria para a discussão alvo deste esforço. A razão principal de não identificá-la previamente foi a busca inicial por personagens semelhantes e referências bibliográficas com o tema “matadores de dragões”. Até recentemente não tinha pensado em buscar mais informações sobre o “dedo do conhecimento”, tema caro ao problema.

De todo modo, não seria honesto ignorar o material, mas como o tempo era escasso para propor algo mais elaborado, optei por fazer uma reflexão *a posteriori*. Felizmente os desdobramentos não comprometem as conclusões alcançadas no texto principal. Nestes termos, seriam hipóteses para verificação futura, apoiadas no trabalho prévio, mas num novo ciclo a começar após a pesquisa de doutorado.

Eis o motivador da reflexão: a estória de como Sigurðr passou a entender a linguagem das aves ao cozinhar o coração de Fáfnir, salutar na identificação das lajes de pedra da Ilha de Man com o herói volsungo, assemelha-se espantosamente com uma parte considerável do *Macgnímartha Finn (Os feitos da Juventude de Finn)*, texto medieval irlandês colocado por escrito no século XII (MEYER, 1910: xxxvii; NAGY, 1984: 23-39).

Durante as aventuras de Finn (ou Fionn) Mac Cumhaill, o herói irlandês viveu durante algum tempo sob o comando de um bardo chamado Finegas; o versejador desejava ardentemente capturar o *bradán feasa* (ou *eó feasa*, o salmão do conhecimento). O bardo aguardou por sete anos até o momento propício para obtê-lo, situação que ocorreu quando Finn buscou abrigo com ele. Finegas, então, ordenou que o irlandês cozinhasse o peixe, mas não o comesse. Todavia, enquanto o jovem assava o animal num espeto, quis verificar se o peixe havia cozinhado e queimou o polegar na gordura do animal. Finn, ao colocar o dedo na boca, obteve o conhecimento do mundo (*Macgnímartha Finn*, 1882: 195-204).

Em termos de afastamento temporal do período de produção das cruzes, a narrativa irlandesa oferta a mesma dificuldade dos poemas *eddicos* e da saga que celebram o feito de Sigurðr. Mas é possível presumir sua antiguidade; há uma narrativa similar do século VIII (*Tuait Fhaghbala in fesa do Finn ocus Marbad Cuil Duib*), onde Finn obteve o conhecimento ao prender o dedo em uma porta de outro mundo e, em seguida, colocá-lo na boca (MACKILLOP, 2004, online). Seja como for, todas as histórias precoces e tardias envolvem obter algum conhecimento de alguma ação com um dedo.

Vale ressaltar que o herói foi bem conhecido no Mar irlandês: há histórias medievais e posteriores sobre ele provenientes da Irlanda, Escócia gaélica, Ilha de Man, sem mencionar um correlato inexato galês, a partir dos personagens Gwyn ap Nudd e o poeta Taliesin/Taliessin³¹⁷. Referências internas das diferentes histórias sugerem ainda que a base da narrativa de Finn assenta-se na costa Leste irlandesa, o que tornaria sua ligação com a Ilha de Man ainda mais plausível (MacKILLOP, 2004, online). As narrativas sobre Taliesin, por sua vez, teriam conexões no reino de Gwynedd e o norte Galês em geral; essas regiões, por sua vez, como informado anteriormente³¹⁸, influenciaram culturalmente e politicamente a Ilha de Man antes das incursões escandinavas e, provavelmente, durante e depois (BROMWICH, 2006: 501-502).

A meu ver, a semelhança e as coincidências entre as narrativas são muito grandes para deixá-las de lado, e propus um breve levantamento dos autores que trabalharam essa associação. Do ponto de vista literário, a possibilidade da origem nórdica do arquétipo de Finn foi desacreditada por questões cronológicas, e a analogia tem sido utilizada mais frequentemente do que a ideia de uma mútua influência

³¹⁷ De fato, é possível identificar dois personagens na literatura galesa medieval com o nome Gwynn ap Nudd. Em um deles, presente na composição intitulada *Culhwch ac Olwen* (c.1100-1150), o personagem é um dos guerreiros da corte de Arthur, e teria roubado uma donzela de seu futuro esposo. A equiparação deste com Finn é etimológica, vinculados com a cor branca. Noutros relatos esparsos em poesias tardomedievais, ao que parece, há outro Gwynn ap Nudd, uma espécie de caçador divino mitológico de caráter horrível. Taliesin/Taliessin, por sua vez, seria um poeta é referenciado como um dos mais antigos bardos da Britania, com maior evidência no transcorrer do século VI. Ainda que não seja concreta a associação entre personagens como Taliesin e Finn/Gwynn ap Nudd, vide a base documental disponível, é notável como alguns *topoi* literários foram mantidos e, simultaneamente, transformados com o passar do tempo (CORDO RUSSO, 2017; BROMWICH, 2006: 500-502), o que fornece parâmetros para as transformações sofridas por outros personagens no contexto das Ilhas Britânicas do período e posteriormente. Chama especial atenção o fato de Taliesin, tal qual Reginn na narrativa escandinava, ser um especialista de uma arte específica e desenvolvida por poucos indivíduos. Agradeço muitíssimo a Dra. Luciana Cordo Russo pelas referências e pela confiança de submeter parte de uma obra ainda no prelo com informações sobre Taliesin/Taliessin.

³¹⁸ Cf. subcapítulo 1.2.

posterior (MacKILLOP, 1986: 64-65). Como afirmou Turville-Petre, “nenhum herói nórdico assemelha-se aos celtas de maneira tão próxima quanto Sigurðr, e as lendas celtas podem ajudar a entendê-lo” (1964: 203)³¹⁹.

Um dos pontos divergentes entre as narrativas são os animais envolvidos. Para o mitólogo e ferrenho nacionalista irlandês Thomas Francis O’Rahilly (1883-1953), a opção pelo salmão teria sido uma modificação irlandesa: como a ilha não apresenta serpentes, um antigo símbolo “celta” associado com tesouros enterrados, fertilidade, sabedoria, marcialidade e a morte, e ambos os animais compartilhariam o mesmo ambiente (fontes, lagos, rios etc.), a mudança seria natural (1946: 321-333)³²⁰.

Argumentos levantados posteriormente justificam a existência de variantes na narrativa de Finn: o uso do polegar e, mais importante neste trabalho, uma possível iconografia do herói numa laje de pedra irlandesa. Primeiro, em gaélico antigo, *ordu* significa tanto “polegar” quanto um “bocado” de algo, principalmente de carne (FORD, 1977: 20; MacKILLOP, 1986: 49). Esta seria a razão, portanto, das histórias diferentes que envolvem bocados de carne e o machucado/queimadura no dedo do herói. Para James MacKillop, “por causa da parcimônia de artefatos sobreviventes associados com o mito de Fionn, o motivo do polegar mordido ou chupado é virtualmente o único item não ambíguo da iconografia feniana” (1986: 49)³²¹.

Além disso, chama especial atenção a laje de pedra de Drumhallagh (séc. VIII), em Donegal, no Noroeste da Irlanda. Suas proporções aproximadas são 2,1m x 0,7m x 0,2m, tendo o granito como matéria-prima. O pedreiro responsável pela extração do material ou o artista que burilou a rocha deixou suas faces extremamente regulares, e não há sinais que qualquer fragmento significativo tenha sido perdido, diferentemente de tantas outras cruzes e lajes da mesma época das Ilhas Britânicas. Suspeita-se que ela esteve relacionada com um bispo, mas o informante desapareceu sem que um relato tenha chegado até nós. A laje foi desenhada e comentada pela primeira vez por George Henry Kinahan (1889: 277-286), como atestou Henry S. Crawford pouco mais de duas décadas depois (1912: 221) na mesma publicação.

³¹⁹ “No Norse hero resembles the Celtic ones as closely as does Sigurðr, and the Celtic legends may help to understand him”.

³²⁰ Ele influenciou alguns pesquisadores que publicaram posteriormente, como Seán O’Faoláin (1947: 26) e Rosalie E. Dunbar (1976: 120-126).

³²¹ “Because of the paucity of surviving artifacts associated with the myth of Fionn, the motif of the bitten or sucked thumb is virtually the only unambiguous item of Fenian iconography”.

A cruz é composta por duas faces. Em uma delas, apenas o contorno de uma cruz foi cinzelado, seguida por um contorno próximo a borda da laje, mas que não se completa na parte inferior. Ao centro da outra face, a laje foi cinzelada também em formato de cruz, mas conta com ornamentos na parte interna tipicamente hibernicos, além de faixas duplas e nós; estes, nas extremidades superiores, destacam-se por sua complexidade. O arranjo nesse formato corrobora com a categoria de dobra de Jean-Claude Bonne, num reforço do símbolo cristão.

Um sulco foi cinzelado para delimitar o espaço dos ornamentos, que não extrapolam a borda larga que cinde a representação cruciforme das demais figuras. Há quatro destas: as inferiores aludem, ao que tudo indica, abades ou bispos, ao considerar as o tipo de vestimenta cinzelada pelo artista além do esforço para ornamentá-las na parte interna: são perceptíveis componentes em formato ovalado que preenchem toda parte interna da veste, mas que apresenta, na extremidades inferiores, espécies de gavinhas voltadas para dentro. Das representações, ambas portam um objeto nas mãos que rememora um báculo abacial ou episcopal. A figuração do canto inferior direito ainda aparenta dispor de um cabelo tonsurado, o que aumentaria a probabilidade de evocar o líder de um mosteiro, ainda que não seja um argumento conclusivo, pois monges foram líderes de dioceses na Irlanda com frequência incomum (HÓGÁIN, 1999: 198).

Nos cantos superiores, no entanto, entre as traves, foram representados dois homens agachados ou sentados, cada qual voltado para o poste vertical da cruz. Eles parecem levar a mão até a altura da boca – o nariz é particularmente destacado para atestar essa suposição. Dadas as semelhanças com as narrativas irlandesas, François Henry sugeriu que as representações sobre o poste horizontal da cruz com a mão na boca seriam evocações de Finn Mac Cumhaill (1965[1940]: 155).

Como é possível notar, há uma estória nativa, relevante e pouco lembrada que engloba um herói semelhante a Sigurðr: de forma ingênua, Finn mac Cumhaill tomou para si um saber que parecia originalmente destinado a outro, conjuntura que modificou consideravelmente seu destino.

Ainda que tenha flertado com a atrativa comparação, não me pareceu frutífero substituir a hipótese sigurðiana pela feniana, pois as dúvidas permaneceriam sobre bases idênticas. O mesmo problema afeta a ideia de Henry: apesar de ser bastante tentadora, é impossível constatar se as representações na parte superior da cruz de Drumhallagh façam alusão ao herói irlandês.

De todo modo, essa laje é ímpar em termos de transmissão oral e de preexistência iconográfica. É possível que Dunegal tenha recebido visitas do(s) responsável(eis) pelo cinzelamento de Andreas e Malew. Parece igualmente provável que estórias de Finn tenham circulado pelo Mar da Irlanda no século X, que coadunaram, pelas semelhanças, com narrativas de personagens com origens diversas (cristã, anglo-saxã, escandinava, etc.).

Ainda que a tentativa de estabelecer uma correlação entre os personagens não seja recente e remonte a meados do século XIX³²², ela quase exclusivamente na esfera literária³²³. Além de Sue Margeson (1980: 190) e Ellis Davidson (1988: 147; 1989: 66-78), não fui capaz de encontrar um esforço comparativo semelhante entre a laje de pedra de Drumhallagh e suas símiles manx, notadamente Andreas e Malew, onde diferentes representações de homens sentados ou agachados parecem levar o polegar até a boca. Seja como for, ambas não consideraram que, em vez do herói escandinavo, as lajes manx poderiam representar o personagem irlandês, considerando apenas o motivo ou tema do “dedo do conhecimento”, pertencente às duas estórias, ou ainda outra estória destes heróis ou de outrem, na forma de um personagem compósito.

Porém, como é possível deduzir, são hipóteses impossíveis de verificação. Outrossim, uma questão diferente atraiu meu olhar: se a narrativa de Finn mac Cumhaill estava disponível em inglês no final do século XIX, tal como a ilustração da laje de Drumhallagh, qual a razão para Kermode não ter acessado esse conteúdo ao comparar com os monumentos da Ilha de Man?

³²² A similaridade foi atestada ao menos desde a obra *Taliesin, Or, The Bards and Druids of Britain* (*Taliesin, ou os bardos e druidas da Britania*, 1858) de D. W. Nash (1858: 325). Da produção do tema, destacam-se Henderson (1910: 94-95), Scott (1930), Porter (1931: 1-12), O’Rahilly (1957), Turville-Petre (1964: 196-204), Nagy (1984: 23-39), McKillop (1986: 37-68) e Hógáin (1999: 184-216).

³²³ Arthur Kingsley identificou com vários heróis nas lajes de pedra e *high crosses* irlandesas (1931). As exceções são Porter (1931: 4), que usou o caso das possíveis cruzeiras de Sigurðr como defesa da longevidade de narrativas pagãs mescladas na arte cristã, e McNab (2001: 161-182), que tentou revigorar a hipótese de Porter a partir de comparações não apenas com os monumentos em pedra e a literatura, mas também com iluminuras em manuscritos como o *Livro de Kells* (c.800). Ela ainda considerou o esforço de Porter válido, mas passível de reconsideração diante do arco de possibilidades interpretativas.

Ao observar um de seus maiores espaços de publicação, a saber, os *proceedings* da Sociedade de História Natural e Antiquária da Ilha de Man, o manx acusou ter contato com seus colegas irlandeses, seja diretamente com o presidente da associação vizinha, seja em visitas dos associados irlandeses em 1910, ou em contatos pessoais ou através de cartas com eruditos (1931: 410). Não encontrei qualquer sinal de contato entre os dois, e apenas uma conferência pormenorizada dos arquivos do antiquarista da Ilha de Man, disponíveis no museu local, permitiria dirimir a questão. Seja como for, parece que Kermode e Kinahan compartilharam um círculo de intelectuais em comum, o que indica, no pior dos casos, uma relação indireta.

Ato contínuo, ao observar a obra *The Norse Influence on Celtic Scotland (A influência nórdica na Escócia céltica, 1910)* de George Henderson, o autor agradeceu vários especialistas das cruzes da região, como Romilly Allen, Collingwood e o próprio Kermode, a quem ele pediu autorização para reproduzir suas cruzes (1910: ix); no âmbito acadêmico, ele aproveitou a associação feita pelo manx entre as lajes e o volsungo para sugerir uma confluência da obtenção da sabedoria com a lenda de Finn mac Cumhaill (1910: 94-95).

Considerando a gratidão pelo colega quanto ao empréstimo do material, provavelmente Kermode foi presenteado por Henderson com um exemplar da obra, e deve ter folheado para consultar o material e conferido a hipótese do autor. Mas, mesmo antes disso, o antiquarista manx poderia ter considerado a semelhança entre Finn e Sigurðr por outra fonte.

Meu principal argumento para tanto é a relação entre P.M.C Kermode e Kuno Meyer, presente inclusive no prefácio do *Manx Crosses* (1907: x-xi), onde o primeiro agradece o segundo por ceder materiais para a produção do livro. Ambos ainda eram membros da Sociedade de Antiquaristas da Escócia, outro espaço aberto para os trabalhos de Kermode.

Ora, Kuno Meyer foi o principal responsável pela transcrição, tradução e comparação das histórias de Finn mac Cumhaill entre o final do século XIX e o início do século XX. Ao partir do princípio que o manx tentava acompanhar as tendências acadêmicas escandinavas e britânicas mediante troca de cartas e publicações, é igualmente verossímil que ele tenha, em algum momento, tido acesso aos trabalhos de Meyer. Uma vez que sua hipótese sigurðiana estava pronta desde os idos 1887, seria

relativamente simples unir os pontos e aproximar-se do herói irlandês.

Ao demover a hipótese do esquecimento, o que teria, assim, compelido a negligência de Kermode? Elenco três fatores fundamentais. O primeiro foi o projeto nacionalista levado a cabo por ele e outros homens, como expresso noutra ocasião. Na busca por uma identidade manx separada da escocesa, galesa, inglesa e irlandesa, este antiquarista em particular deu voz ao *discurso autorizado do patrimônio*, no qual especialistas e autoridades produzem um senso de identidade comum a partir de objetos, sítios, lugares e/ou paisagens (SMITH, 2006: 11). Desde a publicação do primeiro catálogo em 1887, Kermode chamou atenção para a necessidade de preservar as cruzes, pois elas seriam um importante elemento para recuperar a memória e história do povo manx, sendo fundamental para a própria qualidade identitária local – a *manxness* (CATTE, 2015: 8-22).

Parece lógico que “a natureza da pesquisa arqueológica é moldada, num nível significativo, pelos papéis que nações-estado desempenham economicamente, politicamente e culturalmente” (TRIGGER, 2003: 68)³²⁴. Se os britânicos, escoceses, galeses e irlandeses começaram a pesquisar seu passado, projetando-se sobre seus vizinhos, é factível que os manx fizessem o mesmo movimento, ainda que o alcance fosse naturalmente reduzido.

A partir disso, vincular o passado manx estreitamente a um herói irlandês como Finn mac Cumhaill seria abdicar dessa especificidade e mergulhar a braçadas naquilo que eles pretendiam fugir, a saber, manter-se extremamente conectados com um passado que não parecia pertencer exclusivamente a deles. Lembro ainda que o movimento feniano, grupo nacionalista de irlandeses de meados do século XIX com conexões inclusive nos Estados Unidos, foi batizado para homenagear os guerreiros que, na literatura do assunto, seguiam Finn mac Cumhaill (KANE, 2011: 46-47).

Entrementes, enquanto os irlandeses autoafirmavam-se empregando este personagem, os ingleses passaram a valorizar seu passado anglo-escandinavo e tentar propor uma identidade aglutinadora ao Império Britânico (BIRRO, 2013a: 221-247); a saída da Ilha de Man, por sua vez, foi propor algo híbrido, tal qual a Inglaterra, mas numa sociedade celto-escandinava distinta das vizinhas.

Neste ínterim, em oposição aos seus vizinhos e outras nações com o sabor

³²⁴ “the nature of archaeological research is shaped to a significant degree by the roles that particular nation-states play, economically, politically, and culturally”.

escandinavo, a Ilha de Man tinha mantido sua assembleia (Tynwald), o pronunciamento das leis na língua manx e várias cruzes que rememoravam exatamente esse passado. Assim, estavam dados os materiais minimamente necessários para elaboração da identidade local. Nas palavras de John Belchem, “antiquários cavalheirescos construíram (e/ou inventaram) as tradições necessárias para salvaguardar a distinção cultural manx e seu status político descentralizado” (BELCHEM, 2000: 217).

Em segundo lugar, a hipótese de Kermode lançada em 1887 havia alcançado certa notoriedade, como o prefácio da edição de 1892 parece indicar. O impacto longo dos desenhos e de algumas conclusões corroborou para forjar seu papel como principal especialista e uma das vozes mais notáveis sobre o passado insular³²⁵. As citações e o reconhecimento por colegas britânicos e escandinavos tornaram o alcance da crítica limitado e cristalizaram suas opiniões de forma indelével. Desse conjunto de argumentos, a identificação das lajes de pedra com Sigurðr foi um argumento frequentemente evocado no Atlântico Norte.

Portanto, ainda que Kermode tenha percebido as semelhanças entre Finn e Sigurðr, não seria razoável que o antiquarista manx revesse um ponto que conferia tamanha notoriedade ao seu trabalho. Além de enfraquecer sua posição, ela colocaria a Ilha de Man, em alguma medida, sob o jugo cultural irlandês, do qual eles pretendiam um afastamento razoável em defesa de sua singularidade.

Por fim, ao combinar as duas premissas anteriores, tem-se que a defesa do nacionalismo e da identidade local (*manxness*) exigiu uma política pública para preservação das cruzes e lajes de pedra insulares. Tal esforço seria mais facilmente alcançado se o monumento tivesse algum tipo de grandeza particular, como ser a mais antiga representação iconográfica do herói volsungo nas Ilhas Britânicas e, posteriormente, a mais antiga em toda a Europa.

Neste ponto, foram particularmente admiráveis os esforços de campo dos três primeiros diretores do Manx Museum – Kermode, William Cubbon e Basil Megaw – na identificação dos elementos culturais manx, fossem eles monumentos em pedra, edifícios, sítios históricos ou documentos. Para eles, a combinação de experiências, tradições e do passado revelavam ao povo o que realmente significava a nação. A iconografia escandinava da ilha, portanto, seria tão fundamental para que a população

³²⁵ Cf. subcapítulo 4.1.

alcançasse essa noção quanto o Tynwald, as *keeills*, a *Chronica Manniae*, as fortificações de pedra e os montes funerários que podem ser encontrados na paisagem insular, um constante reforço identitário e, na elaboração mental desses homens, um constructo nacionalista com raízes no século XIX.

Se tal cenário está minimamente finalizado, ainda é preciso entender quais as razões para que o argumento de Finn Mac Cumhaill não tenha sido seguido nos séculos XX e XXI, tal como a hipótese sigurðiana. A dependência da seara dezenovecentista certamente anuviou a construção de uma proposta baseada no herói irlandês para além de uma simples alusão acadêmica. Sinto que há algo mais aqui, uma mescla que envolveu a preferência pelo herói escandinavo, a superioridade escandinava premente no limiar entre os séculos XIX e XX, o argumento da autoridade que alimentou as conclusões sobre essas cruces. Mas minha hipótese, aqui esboçada, está além do esforço dessa tese e precisa ser perseguida cuidadosamente através do contexto de produção intelectual de cada um dos especialistas aqui evocados, sem mencionar aqueles afeitos aos monumentos irlandeses.

REFERÊNCIAS³²⁶

- AAMOTSBAKKEN, Bente. Pictures of Greenlanders and Samis in Norwegian and Danish Textbooks In: HELGASON, Thorsteinn & LÄSSIG, Simone (Eds.). *Opening the Mind or Drawing Boundaries?: History Texts in Nordic Schools*. Göttingen: V&R GmbH, 2009, pp. 61-80.
- AARTUN, Kjell. *RUNER i kulturhistorisk sammenheng*: En fruktbarhetskultisk tradisjon. Oslo: Pax Forlag, 1994.
- ABELS, Richard. Army In: BLAIR, John & KEYNES, Simon & LAPIDGE, Michael (Orgs.). *The Blackwell encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. London: Blackwell, 2001, p. 47-48.
- ABRAMS, Lesley. History and archaeology: the conversion of Scandinavia In: CRAWFORD, Barbara (Ed.). *Conversion and Christianity in the North Sea World: the proceedings of a day conference held on 21st February 1998*. St. Andrews: Committee for Dark Age Studies/University of St. Andrews, 1998, pp.109-128.
- ÅHFELDT, Laila Kitzler. Rune Carvers and Local Mobility, *Medieval Scandinavia* 11, 2015, pp.143-181.
- AHRENS, C. *Die frühen Holzkirchen Europas*, B. I-II, Stuttgart: Theiss, 2001.
- ÅKERLUND, Andreas & JUNGINGER, Horst (eds.). *Nordic Ideology between Religion and Scholarship*. Frankfurt: Peter Lang, 2013.
- ALLEN, Romily. *The early christian monuments of Scotland*. Edinburgh: Society of Antiquaries of Scotland, 1903.
- ANDÅS, Margrete Syrstad. Art and ritual in the Liminal Zone In: ANDÅS, Margrete Syrstad et alii (eds.). *The Medieval Cathedral of Trondheim: Architectural and Ritual Constructions in their European Context*. Turnhout: Brepols, 2007, p.47-126.
- ANDERSON, Joseph. Introduction In: ALLEN, Romily. *The early christian monuments of Scotland*. Edinburgh: Society of Antiquaries of Scotland, 1903, pp.iii-cxiii.
- ANDERSON, Rasmus B. Introduction In: _____. *Norse Mythology; or, The religion of our forefathers*. Chicago: Scott, Foresman and Company, 1901, 23-39.
- ANDERSON, Theodore Murdock. *The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180-1280)*. Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- ANDRÉN, Anders. *Between artifacts and texts: historical archaeology in global perspective*. New York: Springer, 1998.
- ANDRÉN, Anders. Re-reading embodied texts - an interpretation of rune-stones, *Current Swedish Archaeology*, Vol.8., 2000, pp. 7-32.
- ANGLO-SAXON CHRONICLE. Edição de Tony Jebson. Disponível em <http://asc.jebbo.co.uk/> Acesso em 30 abr 11.
- ANKER, P. *Stavkirkene, deres egenart og historie*. Oslo: 1997.
- ANNALES DUNELMENSES In: *Monumenta Germaniae Historica - Scriptores (in Folio) (SS) XIX*. Hannover: 1866, p. 507-508.
- ANTONSEN, Elmer H. Linguistics and Politics in the 19th Century: The case of the 15th rune, *Michigan Germanic Studies* 6, 1980, 1-16.
- ANTONSEN, Elmer H. Zum Ursprung und Alter des germanischen Fußparks In: DICK, Ernst & JANKOWSKY, Kurt R (eds.). *Festschrift für Karl Schneider*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1982, pp. 3-15.

³²⁶ De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT NBR 6023).

- ARCAMONE, Maria Giovanna; BATTAGLIA, Marco (Eds.). *La tradizione nibelungica-volsungica: Atti del XXXVI Convegno dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica*, Pisa, 4-6 giugno 2009. Pisa: Edizioni ETS, 2009.
- ARE HINN FRÓÐE ÞORGILSSON. *Íslendingabók*. Ed. Finnur Jónsson. København: Jørgensen & co.s Bogtrykkeri, 1930.
- ÀRIES, Philippe. *O tempo da História*. São Paulo: EdUNESP, 2013.
- ARNOLD, Martin. Recovering the Past: Scholarship from the Enlightenment to National Romanticism In: _____. *Thor: Myth to Marvel*. London: Continuum International Publishing Group, 2011, pp. 77-94.
- ARNTZ, Helmut. *Handbuch der Runenkunde*. 2.ed. Halle: Niemeyer, 1944.
- ARNTZ, Helmut. Wilhelm Grimm und die deutschen Runen In: SCHLOTTIG, Kurt Helmut (ed.). *Beiträge zur Runenkunde und nordischen Sprachwissenschaft: Festschrift für Gustav Neckel zum 60*. Leipzig: Harrassowitz, 1938, pp. 25-34.
- ASHLEY, Annie. *The Church in the Isle of Man*. York: Borthwick Publications, 1958.
- BAER, Marc David. History and Religious Conversion In: RAMBO, Lewis R. & FARHADIAN, Charles E. (Eds.). *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford: Oxford University Press, 2014 (online edition).
- BAILEY, Richard N. Aspects of Viking-Age sculpture in Cumbria In: BALDWIN, John R. & WHYTE, Ian D. (Eds.). *The Scandinavians in Cumbria*. Edinburgh: The Scottish Society for Northern Studies/School of Scottish Studies, 1985, pp.53-64.
- BAILEY, Richard. *Viking Age Sculpture in Northern England*. London: Collins, 1980.
- BANDL et alii. *The Nordic Languages: An International Handbook of the History of the North Germanic Languages*. Vol.1. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.
- BARLOW, Frank. The rule of Solomon, 1054-1064 In: _____. *Edward the Confessor*. Berkeley: University of California Press, 1970, p. 188-238.
- BARNES, Michael. *A New Introduction to Old Norse*. London: Viking Society for Northern Research, 2008.
- BARNES, Michael P. *Runes: a handbook*. Woodbridge: Boydell Press, 2012.
- BARNES, Michael P. What is runology? Runes in Context In: *Preprints to The 7th International Symposium on Runes and Runic Inscriptions*, Oslo 2010. Oslo: Museum of Cultural History, 2010. Disponível em <http://www.khm.uio.no/english/research/publications/7th-symposium-preprints/> Acesso em 07 fev 15.
- BARREIRO, Santiago. Pagãos fictícios, feiticeiros imaginários, alteridades literárias: As sagas islandesas como fonte historiográfica e sua representação do mundo pré-cristão, *Diálogos* 20 (3), 2017, pp.97-115.
- BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: do Ano Mil à Colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2006.
- BAUR, Stephanie Elisabeth. Runic and Latin Written Culture: Co-Existence and Interaction of Two Script Cultures in the Norwegian Middle Ages. Mestrado. Tübingen: Universität Tübingen, 2011.
- BECKER, Udo. Bear In: _____. *The Continuum encyclopedia of symbols*. London: Continuum International Publishing Group, 2000, p. 34.
- BEKKER-NIELSEN, Hans. *The Old Norse Dedication Homily*, Festschrift für Konstantin Reichardt, Bern, 1969, pp. 127-134.
- BELCHEM, John. The Little Manx Nation: Antiquarianism, Ethnic identity, and home rule politics in the Isle of Man, 1880-1918, *Journal of British Studies* 39 (2), 2000, pp.217-240.

- BEREND, Nora; URBANČZYK, Przemysław & WISZEMSKI, Przemysław. The formation of polities and Christianization In: _____. *Central Europe in the High Middle Ages: Bohemia, Hungary and Poland, c.900-c.1300*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 110-163.
- BERSU, Gerhard. The Vikings in the Isle of Man, *Journal of the Manx Museum* VIII, 1968, pp.83-88.
- BERSU, Gerhard. Three Viking graves in the Isle of Man, *The Manx Museum* VI, 1957, pp.15-18.
- BERTELTSEN, Lise Gjedssø. On Öpir's pictures In: STOKLUND, Marie; NIELSEN, Michael Lerche; HOLMBERG, Bente (Eds.). *Runes and Their Secrets: Studies in Runology*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2006, pp.31-63.
- BERTELTSEN, Lise Gjedssø. Sigurd Fafnersbane sagnet som fortalt på Ramsundsristningen In: MÅRTENSSON, Lasse & ÓSKARSSON, Verturlithi (Eds.). *Scripta Islandica* 66, 2015, pp.5-31.
- BEUERMANN, Ian. No soil for saints: why was there no native royal martyr in Man and the Isles? In: SIGURDSSON, Jón Vidar; BOLTON, Timothy (Eds.). *Celtic-Norse Relationships in the Irish Sea in the Middle Ages 800-1200*. Leiden: Brill, 2014, pp.81-95.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2006.
- BIRRO, R. M. & FIORIO, Jardel M. Os Cynocephalus e os Úlfheðnar: a representação do guerreiro canídeo na Historia Langobardorum (séc. VIII) e na Egils saga (c. 1230) In: *Mirabilia* 8, 2008, p. 47-67. www.revistamirabilia.com
- BIRRO, R. M. “Embaixadas” e “relações diplomáticas” nas cortes e salões escandinavos dos séculos X-XI, *Roda da Fortuna* 2 (1), 2013, pp.120-141.
- BIRRO, R. M. A Batalha de Hafrsfjord (c. 890) na Egils saga In: _____. *Uma História da Guerra Viking*. Vitória: DLL/UFES, 2011, p. 148-163 (no prelo).
- BIRRO, R. M. O problema da temporalidade para os estudos da Europa Nórdica: a “Era Viking”, *NEArco – Revista Eletrônica de Antiguidade* (01), 2013, pp. 221-247.
- BIRRO, R. M. *Rex perpetuus Norvegiæ: a sacralidade régia na monarquia norueguesa e a santificação de Óláfr Haraldsson (c.995-1030) à luz da literatura nórdica latina e vernacular (sécs. XI-XII)*. Dissertação. Niterói: PPGH/UFF, 2013.
- BIRRO, R.M. Siward da Northumbria († 1055) e a Batalha dos sete dormentes (c. 1054), *Brathair* 9 (1), 2011, pp.121-142.
- BISCHOFF, Bernhard. *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*. Wiesbaden: O. Harrassovitz, 1960.
- BLINDHEIM, Charlotte. Borre In: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten (Eds.). *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. London: Routledge, 1993, pp.53-54.
- BONNE, Jean-Claude. *L'art roman de face et de profil: le tympan de Conques*. Paris: Le Sycomore, 1984. Tr. de Eduardo Henrik Aubert.
- BOULHOSA, Patricia Pires. Sagas islandesas como fonte da história da Escandinávia medieval, *Signum* 7, 2005, pp.13-39.
- BOURDIEU, Pierre. *Homo academicus*. Florianópolis: EdUFSC, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.
- BOWLUS, Charles R. The Way from the Lechfeld In: _____. *The Battle of Lechfeld and its Aftermath, August 955: the End of the Age of Migrations in the Latin West*. Aldershot: Ashgate, 2006, pp. 131-161.

- BREDSORFF, Jakob Hornemann. Om de saakaldte tydske Runer, eller Bemaerkninger ved Hr. W. C. Grimms Skrift: 'Ueber deutsche Runen', *Nordisk Tidsskrift* 2, 1828, pp. 394-403.
- BRINK, Stefan. Law and society In: BRINK, Stefa & PRICE, Neil (eds.). *The Viking World*. London: Routledge, 2008, pp. 23-31.
- BROCMAN, Nils R. *Sagan om Ingvar Widtfarne och hans son Swen*. Stockholm: Salvius, 1762.
- BRODERICK, George. *Sheading of Michael* (Kirch Michael, Ballaugh and Jurby. Vol.2. Berlin: Walter de Gruyter, 1995.
- BRODERICK, George. Tynwald: a Manx cult-site and institution of pre-Scandinavian origin?, *Studeyrys Manninagh*, 1:4, 2003. Disponível em <http://www.manxstudies.ac.im> Acesso em 12 Ago 2015
- BROWN, Gerard Baldwin. *The arts in early England*. Vol.6. London: John Murray, 1937.
- BRUNN, Christer & EDMONDSON, Jonathan. The Epigrapher at Work In: BRUNN, Christer & EDMONDSON, Jonathan (Eds.). *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp.3-20.
- BRUNN, Christer. The Major Corpora and Epigraphic Publications In: BRUNN, Christer & EDMONDSON, Jonathan (Eds.). *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp.66-77.
- BUGGE, Sophus. *Der Runenstein von Rök in Östergötland, Schweden*. Stockholm: Hæggström, 1910.
- BUGGE, Sophus. *Norges Indskrifter med de ældre Runer. Indledning. Runeskriftens Oprindelse og ældste Historie*. Christiania: Det Norske Historiske Kildeskriftfond, 1905-13.
- BUGGE, Sophus. *Norröne skrifter af sagnhistorisk* [Völsunga saga]. Christiania: Brøgger, 1865.
- BUGGE, Sophus. *Runeskriften paa Ringen i Forsa Kirke i nordre Helsingland*. Christiania: Kra, 1877.
- BUONOCORE, Marco. Epigraphic Research from Its Inception: The Contribution of Manuscripts In: BRUNN, Christer & EDMONDSON, Jonathan (Eds.). *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp.21-41.
- BYOCK, Jesse. Sigurðr Fáfnisbani: An Eddic Hero Carved on Norwegian Stave Churches In: PÀROLI, Theresa (ed.). *Poetry in the Scandinavian Middle Ages*. The Seventh International Saga Conference. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1990, pp. 620-627.
- BYRNE, Francis John Ireland before the battle of Clontarf In: Ó CRÓINÍN, D (Ed.). *Prehistoric and Early Ireland*. A New History of Ireland. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2008, p.855.
- CALDWELL, David. H. The Scandinavian Heritage of the Lodship of the Isles In: ADAMS, Jonathan; HOLMAN, Katherine (Eds.). *Scandinavia and Europe 800-1350: Contact, Conflict, and Coexistence*. Turnhout: Brepols, 2004, pp.69-86.
- CALLAHAN, Daniel F. The cult of st. Michael the Archangel and the "Terrors of the year 1000" In: GOW, Andrew; LANDES, Richard & VAN METER, David C (eds.). *The apocalyptic year 1000: religious expectation and Social Change, 950-1050*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 181-204.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. História das religiões In: _____. Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios. Bauru: EDUSC, 2005, pp.201-221.

- CARRAREDO, Juan Manuel Castro. Apocalipticismo en el nivel de la imagen In: _____. *Tipología y Caracterización del pensamiento apocalíptico en la Literatura Medieval Inglesa*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2011, p. 441-460.
- CELT - *Corpus of Electronic Texts*. Disponível em celt.ucc.ie Acesso em 05 fev 17.
- CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- CHARTIER, Roger. *À Beira da falésia: a História entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2002.
- CHARTIER, Roger. Defesa e ilustração da noção de representação, *Fronteiras* 13 (24), pp.15-29, jul/dez. 2011.
- CHARTIER, Roger. Le monde comme représentation, *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* 44 (6), 1989, pp.1505-1520.
- CHARTIER, Roger. Pierre Bourdieu e a história - Debate com José Sérgio Leite Lopes, *Topoi*, 2002, pp.139-182.
- CHRISTIANSSON, Hans. *Sydsnkandinavisk stil: studier i ornamentiken på de senvikingatida runstenarna*. Tese. Uppsala: Uppsala Universitetet, 1959.
- ciencias sociales, La Habana, 1983, pp.86-90.
- CLARKE, Jane Elizabeth. *Welsh sculpture crosses and cross-slabs of the pre-Norman period*. Tese. London: University College London, 1981.
- CLUNIES ROSS, Margaret. *A History of Old Norse Poetry and Poetics*. Woodbridge: DS Brewer, 2011 [2005].
- COLLINGWOOD, William Gershom. *Northumbrian crosses of the Pre-Norman Age*. London: Faber & Gwyer, 1927.
- COLLINGWOOD, William Gershom. Viking-Age Cross at Iona In: *VIKING CLUB SAGA—BOOK*, 3. London: Viking Club Saga-Book, 1904, pp.304-306.
- CORNWELL, Hillary & CORNWELL, James. *Saints, Signs, and Symbols*. London: Church Publishing, 2009.
- COVIAUX, Stéphane. Saint Michel en Scandinavie au Moyen Âge In: BOUET, Pierre; OTRANTO, Giorgio & VAUCHEZ, André (eds.). *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale – Cuto et sanctuaires de saint Michel dans l'Europe médiévale*. Bari: Edipuglia, 2007, p. 63-80.
- CUBBON, Alfred Marshall. *The art of the Manx Crosses*. Douglas: Manx Museum & National Trust, 1983.
- CUMMING, J.G. *The runic and other monumental remains of the Isle of Man*. London: Bell and Daldy, 1857.
- DAVEY, Peter. At the Crossroads of Power and Cultural Influence: manx Archaeology in the High Middle Ages In: DAVEY, Peter; FINLAYSON, David (Ed.). *Mannin revisited: twelve essays on Manx culture and environment*. Edinburgh: Scottish Society for Northern Studies, 2002, pp.81-104.
- DAVIES, Elwyn. Treens and Quarterlands: a study of the land system of the Isle of Man, *Transactions and Papers* (Institute of British Geographers) 22, 1956, pp.97-116.
- DAVIES, Wendy. *Patterns of power in Early Wales*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- DEKKER, Cornelis. *The Origins of Old Germanic Studies in the Low Countries*. Leiden: Brill, 1998.

- DEKKER, Cornelis. The study of Old Germanic languages: the beginnings In: _____. *The Origins of Old Germanic Studies in the Low Countries*. Leiden: Brill, 1998, pp. 9-56.
- DEROLEZ, René. *Runica Manuscripta: the English tradition*. Bruges: De Tempel, 1954.
- DEVRIES, Kelly. The English Military In: _____. *The Norwegian invasion of England in 1066*. London: Boydell & Brewer, 2003, p. 210-228.
- DeVRIES, Kelly. *The Norwegian Invasion of England in 1066*. London: Boydell & Brewer, 1997.
- DICUIL. *Liber de Mensura Orbis Terrae*. Scriptores latini Hiberniae, 6. Ed. James J. Tierney & Ludwig Bieler. Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies, 1967.
- DIDI-HUBERMAN, George. Poderes da figura: exegese e visualidade na arte cristã, Poderes da figura, exegese e visualidade na Arte Cristã, *Revista de Comunicação e Linguagens* 5, 1994, pp.159-177.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *L'image survivante*. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg. Paris: Minuit, 2002.
- Dietrichson, L. 1887.
- Dietrichson, L. 1892: De norske stavkirker, 445-447.
- DILLMANN, François-Xavier. *Runorna i den fornisländska litteraturen: en översikt*, Scripta Islandica 46, 1995, pp.13-28.
- DORSON, Richard Mercer. A Theory for American Folklore, *The Journal of American Folklore* 72 (285), 1959, pp.197-215.
- DOWNHAM, Clare. 'Hiberno-Norwegians' and 'Anglo-Danes': anachronistic ethnicities and Viking-Age England, *Mediaeval Scandinavia* 19, 2002, pp. 139-169.
- DOWNHAM, Clare. Viking identities in Ireland: it's not all black and white, *Medieval Dublin* 11, 2011, pp.185-201.
- DOWNHAM, Clare. *Viking Kings of Britain and Ireland: The Dynasty of Ívarr to A.D. 1014*. Edinburgh: Dunedin Academic Press, 2007.
- Dragon In: *The medieval bestiary*. Disponível em <http://bestiary.ca/beasts/beast262.htm>. Acesso em 04 mai 11.
- DuBOIS, Thomas A. *Nordic religions in the Viking Age*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- DUBY, Georges. Histoire des Mentalités In: SAMARAN, C. (Org.). *L'Histoire et ses méthodes*. Paris: Gallimard, 1961, p. 937-966.
- DUFFY, Séan. Isle of Man In: Oxford dictionary of national biography, Online: Oxford University Press. 2010. Disponível em www.oxforddnb.com Acesso em 15 Ago 15.
- DUGDALE, D.S. Manx Church Origin. Llanerch: Felinfach, 1998.
- DUMÉZIL, Georges. *Do Mito ao Romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- DÜWEL, Klaus. On the Sigurd representations in Great Britain and Scandinavia In: JAZAYERY, Mohammad Ali & WINTER, Werner (Eds.). *Languages and Cultures - Studies in Honor of Edgar C. Polomé*. Berlin: De Gruyter, 1988, pp.133-156.
- DÜWEL, Klays. *Runenkunde*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2008.
- EBELING, Bianca-Sophie. *A symmetry analysis of early mediaeval ornamentation*. Tese. Durham: Durham University, 1990.
- EDWARDS, Nancy. High crosses In: KOCH, John (Ed.). *Celtic culture: a historical encyclopedia*. 2.Vols. Santa Barbara: ABC-Clio, 2006, pp.915-919.

- EGGERTSDÓTTIR, Margrét. A Renaissance Figure: Magnús Ólafsson of Laufás In: _____. *Icelandic Baroque: Poetic Art and Erudition in the Works of Hallgrímur Pétursson*. Ithaca: Cornell University Press, 2014, pp. 121-149.
- EGGERTSDÓTTIR, Margrét. From Reformation to Enlightenment In: NEIJMANN, Daisy. *A History of Icelandic Literature*. Nebraska: University of Nebraska Press & The American-Scandinavian Foundation, 2006, pp. 174-249.
- ELDEVÍK, Randi Claire. *The Dares Phrygius Version of Trójumanna saga: A Case Study in the Cross-cultural Mutation of Narrative*. Tese. Cambridge: Harvard University, 1987.
- ELLIOTT, Ralph W.V. Runes, yews, and magic, *Speculum* 32 (2), 1957, pp.250-261.
- ELLIOTT, Ralph W.V. *Runes: an introduction*. Manchester: Manchester University Press, 1959.
- ELLIOTT, Tom. Epigraphy and Digital Resources In: BRUNN, Christer & EDMONDSON, Jonathan (Eds.). *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp.78-87.
- ELMEVIK, Lennart & PETERSON, Lena (Eds.). *De vikingatida runinskrifernas kronologi*. Uppsala: Uppsala Universitet, 1989.
- ENOKSEN, L. M. *Skånska runstenar*. Lund: Kulturen, 1999.
- ENOKSEN, Lars Magnar. *Runor: historia, tydning, tolkning*. Stockholm: Historiska Media, 1998.
- ERSKINE, Andrew. In: _____. (Ed.). *A Companion to Ancient History*. Oxford: Blackwell, 2009, pp.555-563.
- ERVASTI, Heikki; FRIDBERG, Torben; HJERM, Mikael. Attitudes towards immigrants In: ERVASTI, Heikki; FRIDBERG, Torben; HJERM, Mikael e RINGDAL, Kristen (Eds.). *Nordic Social Attitudes in a European Perspective*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited, 2008, pp. 188-206.
- FAHLANDER, Fredrik. Differences that matter: materialities, material culture and social practice In: GLØRSTAD, Håkon & LOTTE, Hedeager (Eds.). *Six essays on the materiality of society and culture*. Lindome: Bricoleur Press, 2008, pp.127-154.
- FAHLANDER, Fredrik. Differences that matter: materialities, material culture and social practice In: GLØRSTAD, Håkon; HEDEAGER, Lotte (Eds.). *Six essays on the Materiality of Society and Culture*. Lindome: Bricoleur Press, 2008, pp.127-153.
- FAULKES, Anthony. *A New introduction to Old Norse*. Part I. London: VSNR/UCL, 2008.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Maria Pilar. *Antiguo Islandés - Historia y Lengua*. Madrid: Ediciones Clasicas, 1999.
- FINCH, R.G. Völsunga saga In: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten (Eds.). *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. London: Routledge, 1993, pp.711-712.
- FIORIO, Jardel Modenesi. *Mito e Guerra na História Langobardorum*. Vitória: DLL/UFES, 2011.
- FJALLDAL, Magnús. A lot of learning is a Dang'rous Thing: The Ruthwell Cross Runes and their Icelandic interpreters In: SHIPPEY, T.A. & ARNOLD, Martin (Eds.). *Correspondences: Medievalism in Scholarship and the Arts*. Wiltshire: D.S. Brewer, 2005, pp. 30-50.
- Fletcher & Reilly (1986).
- FLETCHER, M.; REILLY, P. Viking Settlers in the Isle of Man: Simulation Experiments In: RUGGLES, C.L.N.; RAHTZ, S.P.Q. (Eds.). *Computer and Quantitative Methods in Archaeology*. Oxford: B.A.R., 1987, pp.95-117.

- FLETCHER, Richard. Siward and Tosti In: _____. *Bloodfeud: murder and revenge in Anglo-Saxon England*. Oxford: Oxford University Press, p. 142-192.
- FOOTE, Peter G. & WILSON, David M. *The Viking Achievement*. London: Sidgwick and Jackson, 1970.
- FORTE, Angelo & ORAM, Richard & PEDERSEN, Frederik. The second Viking Age in England, c. 970-1066 In: _____. *Viking empires*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 184-216.
- FORTE, Angelo; ORAM, Richard D.; PEDERSEN, Frederik. *Viking Empires*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Os três dedos de Adão: ensaios de Mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- FRAZER, James G. *The Golden Bough*. London: Penguin, 1996, pp.598-599.
- Frøysaker, Tine: The Church paintings of Gottfried Hendtzschel in Norway – Past and Future Conservation. *Göteborg Studies in Conservation*, 10. Göteborg University 2003 : vol.I, vol. II: 523-544
- FUGLESANG, Signe Horn. FUGLESANG. Ekphrasis and Surviving Imagery in Viking Scandinavia, *Viking and Medieval Scandinavia*, Vol. 3, No. 1, 2007, pp. 193-224.
- FUGLESANG, Signe Horn. II. Decorative Arts. In: *OXFORD ART ONLINE*. Oxford University Press. Disponível em www.oxfordartonline.com Acesso em 19 Ago 2015.
- FULK, Robert D. Lausavísur of Þormóðr Kolbrúnarskáld In: *SKALDIC POETRY PROJECT*. Disponível em www.abdn.ac.uk/skaldic/ Acesso em 05 jan 16.
- GADE, Kari Ellen. Illugi Bryndøelaskáld In: *SKALDIC POETRY PROJECT*. Disponível em <http://www.abdn.ac.uk/skaldic/db.php?id=118&if=default&table=skalds> Acesso em 27 Nov 15.
- GADE, Kari Ellen. *The Structure of Old Norse Dróttkvætt Poetry*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- GARDEŁA, Leszek. Viking Death Rituals on the Isle of Man In: GARDEŁA, Leszek; LARRINGTON, Carolyne (Eds.). *Viking Myths and Rituals on the Isle of Man*. Nottingham: Centre for the Study of the Viking Age, 2014, pp.30-31.
- GELL, Alfred. The technology of Enchantment and the Enchantment of Technology In: COOTE, Jeremy & SHELTON, Anthony (Eds.). *Anthropology, Art, and Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press, 1992, pp.40-63.
- GELTING, Michael H. Predatory Kinship revisited In: _____. *Anglo-Norman Studies XXV: proceedings of the Battle Conference 2002*. Woodbridge: Boydell, 2003, pp. 107-119.
- GERRITSEN, Anne & RIELLO, Giorgio (Eds.). Introduction: Writing Material Culture History In: _____ (Eds.). *Writing Material Culture History*. London: Bloomsbury, 2015, pp.xx-xx.
- GILLINGS, M.; MATTINGLY, David; DALEN, Jan van (Eds.). *Geographical Information Systems and Landscape Archaeology*. Oxford: Oxbow Books, 1999.
- GINZBURG, Carlo. O extermínio dos judeus e o princípio da realidade In: MALERBA, Jurandir (Org.). *A história escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 211-232.
- GJÆRDER, P. Norske Pryd-dører fra Middelalderen. Universitetet i Bergen skrifter 25. Bergen: A.S. John Griegs Boktrykkeri, 1952.
- GONZÁLEZ, José María Salvador. De messenger à archistratège des milices celestes. Genèse de l'image guerrière de l'archange Michel In: CARRETO, Carlos F. Clamote

- (Ed.). *Lors te metra em la voie... Mobilidade e Literatura na Idade Média, Mobilité et Littérature au Moyen Âge*. Lisboa: Universidade Aberta, 2011, pp. 371-378.
- GOW, Andrew; LANDES, Richard & VAN METER, David C. Preface In: _____ (eds.). *The apocalyptic year 1000: religious expectation and Social Change, 950-1050*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. v-ix.
- GRAHAM-CAMPBELL, James. Viking Art In: *OXFORD ART ONLINE*. Oxford University Press. Disponível em www.oxfordartonline.com Acesso em 19 Ago 2015.
- GRAHAM-CAMPBELL, James. *Viking Art*. London: Thames & Hudson, 2013.
- GREEN, D.H. *The Beginnings of Medieval Romance. Fact and Fiction, 1150–1220*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- GREEN, Denis Howard. The vocabulary of writing In: _____. *Language and History in the Early Germanic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 254-271.
- GREENWAY, John L. *The Golden Horns: Mythic Imagination and the Nordic Past*. Athens: Georgia University Press, 2008.
- GRIMM, Wilhelm. Review of John Mitchell Kemble 'On Anglo-Saxon Runes', *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 114-1 5 (1841), pp. 1129-1138.
- GRIMM, Wilhelm. *Ueber deutsche runen*. 1821.
- GRIMM, Wilhelm. *Zur literatur der Runen*. 1828.
- GRIMSTAD, Kaaren. Reginsmál and Fáfnismál In: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten (Eds.). *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. London: Routledge, 1993, pp.520-521.
- GRØNVIK, Ottar. *Über die Bildung des älteren un des jüngeren Runealphabets*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001.
- GUÐMUNDSDÓTTIR, Aðalheiður. Gunnarr and the Snake Pit in Medieval Art and Legend, *Speculum* 87 (4), 2012, pp.1015-1049.
- GUREVICH, Aron. *Medieval popular culture: problems of belief and perception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- HADLEY, D.M. 'And the proceeded to plough and to support themselves': the scandinavian settlement of England In: HARPER-BILL, Christopher (Ed.). *Anglo-Norman Studies XIX: Proceedings of the Battle Conference, 1996*, pp.69-96.
- HAFSTEIN, Valdimar Tr. Bodies of Knowledge. Ole Worm & Collecting in Late Renaissance Scandinavia, *Ethnologia Europaea* 33 (1), 2003, pp. 5-20.
- HALL, Thomas N. Old Norse-Icelandic Sermons In: KIENZLE, Beverly Mayne (dir.). *The Sermon. Typologie des sources du Moyen Âge Occidental*. Fasc. 81-83. Turnhout: Brepols, 2000, p. 661-709.
- HARRIS, Oliver D. William Camden, Philemon Holland and the 1610 translation of Britannia, *Antiquaries Journal* 95, 2015: pp.279–303.
- HAUGLID, R. *Norske stavkirker, bygningshistorisk bakgrunn og utvikling*. Oslo: Dreyer, 1976.
- HAWKES, Jane. W.G. Collingwood: artists, art historian, critic, archaeologist, and anglo-saxonist, *Nineteenth-Century Art Worldwide* 14 (2), 2015, s/pp.
- HAYS-GILPIN, Kelley Ann. Gender In: BENTLEY, R. Alexander, MASCHNER, Herbert D.G., CHIPPINDALE, Christopher (Eds.). *Handbook of archaeological theory*. Lanham: Altamira Press, 2008. pp.335-349.
- HAYWOOD, John. *The Penguin Historical Atlas of the Vikings*. London: Penguin, 1995.

- HEALY, Patrick. *Drumhallagh slab* [1944]. Patrick Healy Collection Disponível em source.southdublinlibraries.ie/handle/10599/2953 Acesso em 07 Mai 17.
- HEATH, Ian & McBRIDE, Angus. *The Vikings - Osprey Series Elite 003*. London: Reed International Books, 1999.
- HEDEAGER, Lotte. *Iron Age Myth and Materiality*. New York: Routledge, 2011.
- HEDEAGER, Lotte. Migration period Europe In: THEUWS, Frans; NELSON, Janet L. (Eds.). *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2000, pp.16-57.
- HEDENSTIERNA-JONSON, Charlote. *Borre style metalwork in the material culture of the Birka warriors: an apotropaic symbol*, Fornvännen 101, 2006, pp.312-322.
- HEIZMANN, Wilhelm. Die mythische Vorgeschichte des Nibelungenhorts In: MILLET, Victor; SAHM, Heike (Eds.). *Narration and Hero: Recounting the Deeds of Heroes in Literature and Art of the Early Medieval Period*. Berlin: De Gruyter, 2014, pp.305-338.
- HELMS, Mary. *Craft and the Kingly Ideal. Art, Trade and Power*. Austin: University of Texas Press, 1993.
- HENRICI ARCHIDIACONI HUNTENDUNENSIS. *Historia Anglorum*. London: 1876.
- HEYERDAHL, Gerd Höst. Wilhelm Grimm and the study of runes In: ANTONSEN, Elmer H., MARCHAND, James W. & ZGUSTA, Ladislav (eds.). *The Grimm brothers and the germanic past*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1990, pp. 61-69.
- HILL, Thomas D. Delivering the Damned in Old English Anonymous homilies and Jón Arason's Ljómur, *Medium Ævum* 1, Jan 1992, p. 75-82.
- HISTORIA BRITTONUM CUM ADDITAMENTIS NENNII*. Auctorum Antiquissimi XIII. Ed. Theodore Mommsen. Berlin: Monumenta Germaniae Historica, 1898, pp.111-222.
- HOHLER, Erla Bergendahl. *Norwegian Stave Church Sculpture*. 2.Vols. Oslo: Scandinavian University Press, 1999.
- HOLM, Poul. Viking Dublin and the City-State Concept: parameters and significance of the Hiberno-Norse settlement In: HANSEN, Mogens Herman (Ed.). *A Comparative Study of Thirty City-state Cultures: An Investigation*. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2000, pp.251-261.
- HOLM, Poul. Viking Dublin and the City-State Concept: parameters and significance of the Hiberno-Norse settlement In: HANSEN, Mogens Herman (Ed.). *A Comparative Study of Thirty City-state Cultures: An Investigation*. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2000, pp.251-261.
- HOLMAN, Katherine. Earl [ON jarl] In: _____. *Historical Dictionary of the Vikings. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras*, No. 11. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 81-82.
- HOLMAN, Katherine. Earl [ON jarl] In: _____. *Historical Dictionary of the Vikings. Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras*, No. 11. Oxford: Scarecrow Press, 2003, p. 81-82.
- HUDSON, Benjamin. *Viking Pirates and Christian Princes: Dynasty, religion, and Empire in the North Atlantic*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p.56.
- HULTGÅRD, Anders. Old Scandinavian and Christian Eschatology, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, Vol. 13, 1990, pp. 345-357.

- Hunger, Ulrich. *Die Runenkunde im Dritten Reich: Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Ideologie - geschichte des Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1984.
- HUNGERLAND, Heinz. Zeugnisse zur Völsungen und Niflungensage aus der skaldendichtung (8.-16. jh), *Arkiv för nordisk filologi* 20, 1904, 1-43 e 105-141.
- IMSEN, Steinar (ed.). *The Norwegian Domination and the Norse World c. 1100-c.1400*. Trondheim: Tapir, 2010.
- INGOLD, T. *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- INGSTAD, Anne Stein. *The textiles in the Oseberg ship*. <http://www.forest.gen.nz/Medieval/articles/Oseberg/textiles/TEXTILE.HTM> Acesso em 20 Nov 15
- IOANNES WIGORNENSIS. *Chronicon ex chronicis*. London: Sumptibus Societatis, 1848.
- IOM GUIDE. Disponível em www.iomguide.com Acesso em 21 jul 16.
- ISLE OF MAN. Disponível em www.isle-of-man.com Acesso em 14 jan 17.
- JANSEN, F.J. Billeskov. From Reformation to the Baroque In: ROSSEL, Sven H. (ed.). *A History of Danish Literature*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992, pp. 71-119.
- JENNBERT, Kristina. *Animals and Humans: Recurrent Symbiosis in Archaeology and Old Norse Religion*. Lund: Nordic Academic Press, 2011.
- JENSEN, Janus Møller. *Denmark and the Crusades, 1400-1650*. London: Brill, 2007.
- JENSEN, Janus Møller. Greenland and the Crusades. *Denmark and the Crusades, 1400-1650*. London: Brill, 2007, p. 165.
- Jensenius, J. H. 1998: Røldal, stavkirke eller...? Viking: 131-45.
- JESCH, Judith. *The Viking Diaspora*. Abingdon: Routledge, 2015 [2016].
- Johan Hadorph In: *SVENSKT BIOGRAFISKT LEXIKON*. Disponível em <http://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=13473> Acesso 06 fev 15.
- JOHNSON, Matthew. Middle-range Theory, Ethnoarchaeology and Material Culture Studies In: _____. *Archaeological Theory: an introduction*. London: Blackwell, 2010, pp.69-85.
- JOHNSON, Richard. *Saint Michael the Archangel in Medieval English Legend*. Woodbridge: Boydell Press, 2005.
- JOHNSON, Richard. The Archangel's Legendary History In: _____. *Saint Michael the Archangel in Medieval English Legend*. Woodbridge: Boydell Press, 2005, pp. 31-46.
- JOLLY, Karen. Medieval magic: definitions, beliefs, practices In: JOLLY, Karen; RAUDVERE, CATHARINA; PETERS, Edward. *Witchcraft and Magic in Europe: The Middle Ages*. Vol.3. London: The Athlone Press, 2002, pp.1-5.
- JONES, Graham. The cult of Michael the Archangel in Britain: A survey, with some thoughts on the significance of Michael's May feast and angelic roles in healing and baptism In: BOUET, Pierre; OTRANTO, Giorgio & VAUCHEZ, André (eds.). *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale – Culte et sanctuaires de saint Michel dans l'Europe médiévale*. Bari: Edipuglia, 2007, p. 147-182.
- JÚLÍUSSON, Árni Daníel. Icelandic sagas around 1600. Reception, interpretation and context, *Sagas & Societies*, 2002, pp. 1-14.
- KABELL, Aage. Periculum runicum, *Norsk tidsskrift for sprogvidenskap* 21, 1967, pp. 94-105.

- KAPELLE, William E. Earl Siward and the Scots *In: _____*. *The Norman Conquest of the north: the region and its transformation, 1000-1135*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979, 27-49.
- KARKOV, Catherine E. Postcolonial *In: STODNICK, Jacqueline; TRILLING, Renée* (Eds.). *A Handbook of Anglo-Saxon Studies*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012 (Online edition).
- KARKOV, Catherine; RYAN, Michael; FARRELL, Robert T. (Ed.). *The Insular Tradition*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- KECK, David. *Angels and Angelology in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- KERMODE, P.M. Some Early Christian Monuments recently discovered at Kirk Maughold, Isle of Man, *The Reliquary & Illustrated Archaeologist* VIII, 1902, pp.182-193.
- KERMODE, P.M.C. NORTHUMBRIAN CROSSES OF THE PRE-NORMAN AGE. By Collingwood W. G. , M.A., F.S.A. Faber and Gwyer. 1927. pp. 196. 30s. Resenha. *Antiquity* 2 (5), 1928, pp.110-112.
- KERMODE, P.M.C. Saga Illustrations of Early Manks Monuments *In: Saga-Book I*. London: Viking Club, 1896.
- KERMODE, P.M.C.; SCOT, F.S.A. *Manx crosses or the inscribed and sculptured monuments of the Isle of Man from about the end of the fifth to the beginning of the thirteenth century*. London: Bemrose & Sons, 1907.
- KERMODE, P.M.C; HERDMAN, W.A. *Manks Antiquities*. Liverpool: University Press of Liverpool, 1914.
- KERSHAW, Jane. *Viking Identities: Scandinavian Jewellery in England*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- KIM, Hyun Jin. The legacy of the huns *In: _____*. *The Huns*. Abingdon: Routledge, 2016, pp.142-162.
- KING, David. *Finding Atlantis: A true story of genius, madness, and an extraordinary quest for a Lost World*. New York: Harmony Books, 2005.
- KLINGEBERG, Heinz. Odin und die Seinen: Altisländischer Gelehrter Urgeschichte anderer Teil, *Alvismál* 2, 1993, p. 31-80.
- KNEALE, Victor. Ellan Vannin (Isle of Man) *In: KOCH, John T. (Ed.)*. *Celtic Culture: a historical Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLio, 2006, pp. 675-676.
- KNEALE, Victor. Ellan Vannin (Isle of Man) *In: KOCH, John T. (Ed.)*. *Celtic Culture: a historical Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLio, 2006, pp. 675-676.
- KNIRK, James E. Runes and runic inscriptions *In: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten* (eds.). *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. London: 1993, pp. 545-554.
- KNIRK, James E. Runes: Origin, development of the futhark, functions, applications, and methodological considerations *In: BUNDLE, Oscar et alii* (Eds.). *The Nordic Languages: An International Handbook of the History of the North Germanic Languages*. New York: De Gruyter, 2002, pp. 634-648.
- KNIRK, James E. Runes: Origin, development of the futhark, functions, applications *In: BUNDLE et alii*. *The Nordic Languages: An International Handbook of the History of the North Germanic Languages*. Vol.1. Berlin: Walter de Gruyter, 2002, pp. 634-648.
- KÓPAR, Lilla. *Gods and settlers: the iconography of Norse mythology in Anglo-Scandinavian sculpture*. Turnhout: Brepols, 2012.

- KRAUSE, Wolfgang. *Die runeninschriften im älteren Futhark*. 2.vols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- KRETSCHMER, Marek Thue. Y a-t-il une 'typologie historiographique'? In: _____ (Ed.). *La Typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*. Turnhout: Brepols, 2014, pp.1-23.
- LAGER, Linn. Runestones and Conversion of Sweden In: CARVER, Martin (Ed.). *The Cross goes North: processes of conversion in Northern Europe, AD 300-1300*. York: York Medieval Press, 2003, pp.497-508.
- LAGMAN, Svante. *De stungna runorna*. Användning och ljudvärden i runsvenska steninskrifter. Uppsala: Uppsala Universitet, 1990.
- LANG, James T. Sigurd and Weland in preconquest carving from northern England, *The Yorkshire Archaeological Journal* 48, 1976, pp.83-94.
- LANGER, Johnni. Galdr e Feitiçaria nas Sagas Islandesas: Uma Análise do Poema Buslubæn. *Brathair* 9 (1), 2009, pp.66-90.
- LARRINGTON, Carolyne. Introduction In: GARDEŁA, Leszek; LARRINGTON, Carolyne (Eds.). *Viking Myths and Rituals on the Isle of Man*. Nottingham: Centre for the Study of the Viking Age, 2014, pp.1-5.
- LARRINGTON, Carolyne; GARLA, LESLEK (Eds.). *Vikings myths and rituals on the Isle of Man*. Nottingham: Centre for the Study of the Viking Age, 2014.
- LARSON, Laurence Marcellus. *Canute the Great - c.995-1035 - and the rise of danish imperialism during the Viking Age*. New York/London: G.P. Putnam's Sons, 1912.
- LARSSON, Patrick. Runes In: McTURK, Rory (Ed.). *Norse-Icelandic Literature and Culture*. London: Blackwell, 2005, pp.403-425.
- LASSEN, Annette. *Odin på kristent pergament: en teksthistorisk studie*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2011.
- LAWRENCE-MATHERS, Anne. Introduction In: _____. *Manuscripts in Northumbria in the eleventh and twelfth centuries*. London: DS Brewer, 2003, p. 1-11.
- LECOUTEUX, Claude. *Witches, Werewolves and fairies: shapeshifters and Astral Doubles in the Middle Ages*. Vermont: Inner Traditions, 2011.
- LEERSEN, Joep. Gods, Heroes, and Mythologists: Romantic Scholars and the Pagan Roots of Europe's Nations, *History of Humanities* 1 (1), 2016, pp.71-100.
- LESLIE et alli. The fine-scale genetic structure of the British population, *Nature* 519, 2015, pp.309-313.
- LEWIS, James R. *Legitimizing new religions*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2003.
- LEYSER, K. Henry I and the Beginnings of the Saxon Empire, *The English Historical Review* 83 (326), 1968, pp. 1-32.
- LIESTØL, Aslak. Runeringen i Forsa. Kva er han, og når vart han smidd?, *Saga och Sed. Kungl. Gustav Adolfs Akademiens årsbok*, 1979, 12-27.
- LINDOW, John. Galdrar In: _____. *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 132-133.
- LINDOW, John. Rígsthula In: _____. *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 260-261.
- LINDQVIST, Sune. Yngre Vikingastilar In: SHETELIG, Haakon. *Kunst*. Stockholm : Bonnier, 1931, pp. 144-180.
- LOOIJENGA, Tineke. *Texts and contexts of Oldest runic inscriptions*. Leiden: Brill, 2003.

- LOOIJENGA, Tineke. *Texts and Contexts of the Oldest Runic Inscriptions*. Leiden: Brill, 2003.
- LUNDGREEN-NIELSEN, Flemming. Nordic language history and the history of ideas I: Humanism In: BUNDLE et alii. *The Nordic Languages: An International Handbook of the History of the North Germanic Languages*. Vol.1. Berlin: Walter de Gruyter, 2002, pp. 354-362.
- MaC MATHÚNA, Séamus. Immram Brain Febail In: KOCH, John T. (Ed.). *Celtic culture: a historical encyclopedia*. Vol.1. Oxford: ABC-Clio, 2006, p.959.
- MACKENZIE, Mackay. The dragonsque figure in Maeshowe, Orkney, *The Society of Antiquaries of Scotland Journal*, vol. 71, 1936-1937,
- MACKIE, Catriona. Open-Air Museums, Authenticity and the shaping of Cultural Identity: An example from the Isle of Man In: DALGLISH, Chris (Ed.). *Archaeology, the Public and the Recent Past*. Woodbridge: Boydell, 2013, pp.13-33.
- MacLEOD, Mindy & MEES, Bernard. *Runic Amulets and magic objects*. Woodbridge: Boydell Press, 2006.
- MaCQUARRIE, Charles W. Ellan Vannin (Isle of Man) In: KOCH, John T. (Ed.). *Celtic Culture: a historical Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLio, 2006, pp. 677-679.
- MaCQUARRIE, Charles W. Ellan Vannin (Isle of Man) In: KOCH, John T. (Ed.). *Celtic Culture: a historical Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLio, 2006, pp. 677-679.
- MAGNANI, Eliana & RUSSO, Daniel. Histoire de l'art et anthropologie, 4. Modèle et copie. Autour de la notion de <<modele>> em anthropologie, histoire et histoire de l'art, *Bulletin du cente d'études médiévales d'Auxerre* | BUCEMA 14, 2010, pp.1-26. Disponível em cem.revues.org/11558.
- MAGNUSEN, Finn. *Runamo og runerne*. København, 1841.
- MAGNÚSSON, Finnur. *Forsög til Runamo-indskriftens papaeographiske Udvilking og Forklaring*. Copenhagen: Bianco Luno, 1841.
- MAHER, Ruth Ann. *Landscapes of life and death: social dimensions of a perceived landscape in Viking Age Iceland*. Tese. New York: City University of New York, 2009.
- MANX NOTEBOOK. Disponível em www.isle-of-man.com Acesso em 16 jan 17.
- MARCH, Henry Colley. *Darwinism and the evolution of man*. London: J. Haywood, 1883.
- MARGESON, Sue. The Volsung legend in Medieval art In: ANDERSEN, F.G. et alii (Eds.). *Medieval Iconography and Narrative: A Symposium*. Odense: Odense University Press, 1980, pp.182-211.
- MARIANUS SCOTTUS. Marianus Scottus Chronicon In: *Monumenta Germaniae Historica - Scriptores (in Folio)* (SS) V. Hannover: 1844, p. 481-568.
- MARKEY, Thomas L. Studies in runic origins 2, *American Journal of Germanic linguistics and literatures* 11, 1999, pp.131-203.
- MARSTRANDER, Carl J.S. Om runene og runenavnenes oprindelse, *Norsk tidsskrift for sprogvidenskap* 1, 1928, pp. 85-188.
- MATURANA, Humberto R. & VARELA, Francisco J. A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana. Campinas: Editorial Psy II, 1995.
- McANDREW, Shona E. *An analysis of the man and dragon combat from the Sigurd legend in the North of England to the first carvings of St Michael and the Dragon*.

- Dissertação. Saint Andrews: University of Saint Andrews, 1990-1991 (online edition). <http://www.stbees.org.uk/history/essays/dragon/title.html>.
- McDOUGALL, David. Homilies (West Norse) In: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten (eds.). *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. Oxford: Routledge, 1993, p. 290-292.
- MCGRAPH, C. Marianus Scotus In: *New Catholic Encyclopedia*. Vol. IX. London: Thomson & Gale, 2002, p. 163-164.
- McKINNELL, John. Norse mythology and Northumbria: a response, *Scandinavian Studies* 59, 1987, pp.324-337.
- McKINNELL, John. Why Did Christians Continue to Find Pagan Myths Useful? In: HERMANN, Pernille; SCHJØDT, Jens Peters; KRISTENSEN, Rasmus Trandum (Eds.). *Reflections on Old Norse Myths*. Turnhout: Brepols, 2007, pp. 33-52.
- McTURK, Rory. *Studies in Ragnars Saga Loðbrókar and its Major Scandinavian Analogues*. Oxford: The Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, 1991.
- MEDEIROS, Elton O.S. “Ráðna stafi, mjök stóra stafi, mjök stinna stafi”: tradução comentada dos poemas rúnicos anglo-saxão, islandês, norueguês e do Abecedarium Nordmannicum, *Medievalis* 4 (1), 2015, pp. 1-31.
- MEDEIROS, Elton O.S. Hávamál: tradução comentada do Nórdico Antigo para o Português, *Mirabilia* 17 (2013/2), 2013, pp. 545-601.
- MEES, Bernard. The North Etruscan thesis of the origin of the runes, *Arkiv för nordiskfilologi* 115, 2000, pp.33-82.
- MEGAW, Basil R.S. Norseman and native in the Kingdom of the Isles: a reassessment of the Manx evidence, *Scottish Studies* 20, 1976[1978], pp.265-314.
- MEGAW, Basil R.S. The manx folk collection in the National Museum, *Proceedings of the Isle of Man Natural History and Antiquarian Society* 4 (3), 1941, pp.381-388.
- MEGAW, Basil; MEGAW, E.M. The Norse Heritage in the Isle of Man In: FOX, Cyril Fred; DICKINS, Bruce (Eds.). *The Early Culture of North-West Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950, pp.141-170.
- MESSLING, Markus. Philology and Racism: On Historicity in the Sciences of Language and Text, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 67 (1), 2012, pp.151-180.
- MEYLAN, Nicolas. Magic and discourses of magic in the Old Norse sagas of the apostles, *Medieval Scandinavia* 7, 2011, pp.107-124.
- MEYLAN, Nicolas. *Magic and Kingship in Medieval Iceland: The Construction of a Discourse of Political Resistance*. Turnhout: Brepols, 2014.
- MEYER, Kuno. *The Voyage of Bran, son of Febal ...*. London: David Nutt, 1895.
- MILLWARD, Anna. *Skaldic slam: performance poetry in the norwegian Royal Court*. Tese. Reykjavik: Háskóli Íslands/MA in Old Nordic Religions, 2014.
- MIRANDA, Pablo Gomes de. Seguindo o Urso e o Lobo: Discussões Sobre os Elementos Religiosos dos Berserkir e dos Ulfheðnar In: *História, imagem e narrativas*, 11, 2010, p. 1-14. <http://www.historiaimagem.com.br/edicao11outubro2010/urso-lobo-berserker.pdf>
- MITCHELL, Stephen A. *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.
- MITCHELL, W.J.T. *The Last Dinosaur Book: The Life and Times of a Cultural Icon*. London: The University of Chicago Press, 1998.
- MOLTKE, Eric. Er runeskriften opstået i Danmark?, *Fra Nationalmuseets Arbejdsmark*, 1951, pp. 47-56.

- MOLTKE, Eric. *Runerne i Danmark og deres oprinde*. Copenhagen: Forum, 1976.
- MOLTKE, Eric. *Runes and their origin, Denmark and Elsewhere*. Copenhagen: The National Museum of Denmark, 1985.
- MOLTKE, Erik. How to Investigate and Reproduce a Runic Inscription In: THOMPSON, Claiborne (Org.). *Michigan Germanic Studies*: Proceedings of the First International Symposium on Runes and Runic Inscription 7 (1), 1981, pp.186-198.
- MONTELIUS, Oscar. *Die älteren Kulturperioden im Orient und in Europa*. I. Die Methode, Stockholm: Autor & A. Asher and Co., 1903.
- MOORE, Richard H. The Manx Keeill and pagan iconography: Christian and pagan responses to ideological turmoil in the Isle of Man during the tenth-century, *Trowel* 13 (1-2), 2012, pp. 124-140.
- MOORE, Richard H. The Manx Keeill and pagan iconography: Christian and pagan responses to ideological turmoil in the Isle of Man during the tenth-century, *Trowel* 13 (1-2), 2012, pp. 124-140.
- MORRIS, C. J. *Marriage and Murder in Eleventh-century Northumbria: A study of De Obsessione Dunelmi*. London: Borthwick Publications, 1992.
- MOSER, Stephanie. Archaeological representation: the visual Conventions for constructing knowledge about the past In: HODDER, Ian (Ed.). *Archaeological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 2001, pp.262-283.
- MUCENIECKS, André Szczawlińska. *Austrvegr e Garðaríki: (re)significações do leste na Escandinávia tardo-medieval*. Tese. São Paulo: Universidade de São Paulo/Programa de Pós-Graduação em História Social, 2014.
- MUSI, Carla Corradi. Finno Ugric-Shamanism In: FRIDMAN, Eva J. N. & WALTER, Mariko N (ed.). *Shamanism: an encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*. Vol. 2. Santa Barbara: ABC-Clio, 2004, p. 486-496.
- MYHRE, Björn. The Royal Cemetery at Borre, Vestfold: a Norwegian centre in a European periphery In: CARVER, M. O. (Ed.). *The Age of Sutton Hoo: The Seventh Century in North-Western Europe*. Woodbridge: Boydell & Brewer: 1992, pp. 301-313.
- NASSTROM, Britt-Mari. Healing hands and magical spells In: ROSS, Margaret Clunies; BARNES, Geraldine (Orgs.). *11th International Saga Conference, Sidney, 2-7 July 2000*. Sidney: University of Sidney, 2000, pp.356-362.
- NESBITT, Margôt Lord. *Religious syncretism in medieval Cumbria*. Tese. Norman: University of Oklahoma, 1988.
- Niceno-Constantinopolitan Creed In: *CREEDS AND CONFESSIONS OF FAITH IN THE CHRISTIAN TRADITION*. Ed. Jaroslav Pelikan & Valerie Hotchkiss. 3 vols. New Haven: Yale University Press, 2003, p.162.
- NILS REINHOLD BROCMAN, In: *SVENSKT BIOGRAFISKT LEXICON*. Disponível em <http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/16980> Acesso em 06 fev 15.
- NOGUEIRA, Nildo Ribeiro. *Pedagogia dos projetos: uma jornada interdisciplinar rumo ao desenvolvimento das múltiplas inteligências*. São Paulo: Érica, 2001.
- Ó CORRÁIN, Donnchadh. High-Kings, Vikings and Other Kings, *Irish Historical Studies* 22, 1979, pp.283-323.
- Ó CORRÁIN, Donnchadh. The Vikings in Scotland and Ireland in the Ninth Century, *Peritia* 12, 1998, pp.296-339.
- OAKESHOTT, R. Ewart. *The Archaeology of Weapon*. Cambridge: Lutterworth Press, 1960.

- OBITUARY OF BASIL MEGAW. Disponível em www.scotsman.com Acesso em 26 fev 17.
- ØDEBY, Kristine. *Gjennom portalen - motiver fra dyrestilene på treportaler i middelalderens Telemark*. Dissertação. Oslo: Institutt for arkeologi, konservering og historie, 2012.
- ØDEBY, Kristine. Presentasjon, analyse og tolkning av portalenes motiver In: _____. *Gjennom portalen - motiver fra dyrestilene på treportaler i middelalderens Telemark*. Dissertação. Oslo: Institutt for arkeologi, konservering og historie, 2012, p. 46-50.
- ODELBERG, Wilhelm. Jacob Berzelius and antiquarian research, *Laborativ Arkeologi* 8, 1995, pp.5-18.
- O'DONOGHUE, Heather. *English Poetry and Old Norse Myth: a history*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- OESTIGAARD, Terje. The world as artefact - Archaeology as Material Culture Studies In: FAHLANDER, Fredrik & OESTIGAARD, Terje (Eds.). *Material Culture and Other Things: post-disciplinary studies in the 21th century*. Lindome: Bricoleur Press, 2004, pp.19-52.
- OHLY, Friedrich. Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, *Miscellanea Mediaevalia* 4, 1966, pp.350-369.
- OLCOTT, Henry Steel. The Occult Sciences In: _____. *Theosophy, Religion and Occult Science: With Glossary of Eastern Words*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 198-214.
- ORLANDI, Silvia; CALDELLI, Maria Letizia; GREGORI, Gian Luca. Forgeries and Fakes In: BRUNN, Christer & EDMONDSON, Jonathan (Eds.). *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp.42-65.
- ORTIZ, Fernando. Del fenómeno de la “transculturación” y de su importancia en Cuba In: _____. *El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales La Habana, 1983, pp.86-90.
- OWEN, Olwyn. The strange beast that is the English Urnes Style In: GRAHAM-CAMPBELL, James; HALL, James; JESCH, Judith; PARSONS, David N. (Eds.). *Vikings and the Danelaw*. Oxford: Oxbow Books, 2001, pp.203-222.
- OZAWA, Minoru. Runestones create a political landscape: towards a methodology for the application of runology to Scandinavian political history, part I, *HERSETEC*, 1, 1 (2006), pp.43-62.
- OZAWA, Minoru. Runestones create a political landscape: towards a methodology for the application of runology to Scandinavian political history, part II, *HERSETEC*, 2, 1 (2008), pp.65-85.
- PAGE, Raymond I. The research group on manuscript evidence: some approaches and discoveries In: FELLOWS-JENSEN, Gillian (Ed.). *Care and Conservation of Manuscripts: Proceedings of the First International Seminar on the Care and Conservation of Manuscripts Held at the University of Copenhagen 25th-26th April 1994*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1995, pp.7-22.
- PAGE, Raymond Ian (ed.). *The Icelandic Rune-Poem*. London: Viking Society, 1988
- PAGE, Raymond Ian. Closing Speech, Fifth International Symposium on Runes and Runic Inscriptions, Jelling: August 2000 In: STOCKLUND, Marie (Ed.). *Runes and Their Secrets: Studies in Runology*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2006, pp.xx-xxx.

- PAGE, Raymond Ian. *Runes: Reading the past*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- PAGE, Raymond Ian. Some thoughts on Manx runes *In: _____*. *Runes and Runic Inscriptions: Collected Essays on Anglo-Saxon and Viking Runes*. Woodbridge: Boydell Press, 1980[1998], pp.207-224.
- PAGE, Raymond Ian. The Manx Runestones *In: _____*. *Runes and Runic Inscriptions: Collected Essays on Anglo-Saxon and Viking Runes*. Woodbridge: Boydell Press, 1983[1998], pp.225-244.
- PARKER, Joanne. The Dragon and the Raven: Saxons, Danes and the Problem of defining National Character in Victorian England, *European Journal of English Studies* 13 (5). London: Routledge, 2009, p. 257-275.
- PASTOUREAU, Michel. *Uma histórica simbólica de la Edad Media occidental*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- PATTON, Kimberley Christine. *Religion of the gods: paradox and reflexivity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- PEREIRA, Maria Cristina C. L. “Da conexão entre texto e imagem no Ocidente medieval”. In: OLIVEIRA, Terezinha et VISALLI, Angelita Marques (org). *Leituras e imagens da Idade Média*. Maringá: Eduem, 2011, p. 131-148.
- PEREIRA, Maria Cristina. *Pensamento em imagens: montagens topo-lógicas no claustro de Moissac*. São Paulo: USP-Programa de Pós-Graduação em História Social/Intermeios, 2016.
- PERKINS, Mary Anne. *Christendom and European Identity: The Legacy of a Grand Narrative Since 1789*. Berlin: Walter De Gruyter, 2004.
- PERSSE, Björn. *Runor*. Disponível em <https://www.rombobjörn.se/galleri/runor/> Acesso em 09 fev 15.
- PETERSEN, Jan. Eldre Vikingestil *In: SHETELIG, Haakon. Kunst*. Stockholm: Bonnier, 1931, pp. 124-143.
- PETERSON, Lina. *Svenskt runordsregister*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2006.
- PLOSS, Emil Ernst. Siegfried - *Sigurd, der Drachenkämpfer*: Untersuchungen zur germanisch-deutschen Heldensage. Köln: Böhlau, 1966.
- PRICE, Neil S. *The archaeology of shamanism*. London: Routledge, 2001.
- PRICE, Neil. *The Viking Way: religion and war in the Late Iron Age Scandinavia*. Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History, 2002.
- PROWN, J. D. Material/Culture: can the farmer and the cowman still be friends? *In: KINGERY, D. (Ed.). Learning from things: method and theory of material culture studies*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1996, pp.19-31.
- RAFFENSPERGER, Christian. *Reimagining Europe: Kievan Rus' in the Medieval World*. London: Harvard University Press, 2012.
- RAFNSSON, Sveinbjörn. The Atlantic Islands *In: SAWYER, Peter H. (ed.). The Oxford Illustrated History of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 1997, pp.128-132.
- RAUDVERE, Catharina. Trolldómr in Early Medieval Scandinavia *In: JOLLY, Karen; RAUDVERE, CATHARINA; PETERS, Edward. Witchcraft and Magic in Europe: The Middle Ages*. Vol.3. London: The Athlone Press, 2002, pp.72-172.
- RAUER, Christine. Post-Conquest traditions – Siward and others *In: _____*. *Beowulf and the dragon: parallels and analogues*. London: Boydell & Brewer, 2000, p. 125-143.

- REMLEY, Gregg A. *Smith. The function of the living dead in medieval Norse and Celtic literature: death and desire*. Lewiston: Edwin Mellen, 2007.
- RICHARDS, Julian. *Vikings: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- RICHÉ, Pierre. *Education and culture in the barbarian West: sixth through eighth centuries*. Columbia: University of South Carolina Press, 1976.
- RIDEL, Élisabeth. From Scotland to Normandy: The Celtic Sea Route of the Vikings In: SMITH, Beverley Ballin; TAYLOR, Simon; WILLIAMS, Gareth (Eds.). *Studies in Scandinavian Sea-Borne Expansion and Settlement Before 1300*. Leiden: Brill, 2007, pp. 81-93.
- RIX, Helmut. Thesen zum Ursprung der Runenschrift In: AIGNER-FORESTI, Luciana (Ed.). *Etrurker nördlich von Etrurien: Etruskische Präsenz in Norditalien und nördlich der Alpen sowie ihre Einflüsse auf die einheimischen Kulturen*. Wien: Universität Wien, 1992, pp.411-441.
- RIX, Robert W. Oriental Odin: Tracing the east in northern culture and literature, *History of European Ideas* 36, 2010, p. 47-60.
- RIX, Robert W. *Runes and Roman: Germanic Literacy and the significance of Runic Writing, Textual Cultures: Texts, Contexts, Interpretation* 6 (1), 2011, pp.114-144.
- ROEBUCK, Kevin. Cipher runes In: _____. *Electronic Signature: High-impact Strategies*. Brisbane: Emereo, 2012, pp. 82-83.
- ROJDESTVENSKY, Olga. *Le Culte de Saint Michel et le Moyen Âge Latin*. Paris: Auguste Picard, 1922.
- ROSS, Clunies Ross. *Skáldskaparmál. Snorri Sturluson's 'ars poetica' and medieval theories of language*. Odense: Odense University Press, 1987, p.93.
- ROSS, Deborah. Introduction In: TURNER, Edith & TURNER, Victor. *Image and Peregrination in christian culture*. 2.ed. New York: Columbia University Press, 2011, p. x-xix.
- ROSS, Margaret Clunies Ross. *The Cambridge Introduction to The Old Norse-Icelandic Saga*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- SACHEVERELL, William. *An Account of the Isle of Man*. Douglas: Manx Society, 1859.
- SANTOS, Aline Benvegnú. *A ornamentalidade dos capiteis do claustro de Sant Benet de Bages: as funções do decor na arte românica*. Dissertação. São Paulo: Universidade de São Paulo/Programa de Pós-Graduação em História Social, 2014.
- SAWYER, Birgit. *The Viking-Age rune stones: custom and commemoration in Early Medieval Scandinavia*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- SAWYER, Peter. *Kings and Vikings: Scandinavia and Europe, AD 700-1100*. London: Routledge, 2003.
- SAWYER, Peter. *Kings and Vikings: Scandinavia and Europe, AD 700-1100*. London: Routledge, 2003.
- SCHAPIRO, Meyer. Style In: *ANTROPOLOGY TODAY: an encyclopedic Inventory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953, pp.287-311.
- SCHJEIDE, Erik. A Comparison of Carved Panels Found in Flatatunga and Bjarnastaðahlíð. *SASS Conference*. Chicago, 2011, pp. 1-8.
- SCHJEIDE, Erik. *Crafting Words and Wood: myth, carving and Húsdrápa*. Tese. Berkeley: University of California, 2015.

- SCHJØDT, Jens Peters. Contemporary research into Old Norse Mythology In: HERMANN, Pernille; SCHJØDT, Jens Peters; KRISTENSEN, Rasmus Trandum (Eds.). *Reflections on Old Norse Myths*. Turnhout: Brepols, 2007, pp. 1-16.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig, 1844.
- SCHRÖDER, Harald. Zum Typologie-Begriff und Typologie-Verständnis in der mediävistischen Literaturwissenschaft In: SCHOLLER, Harald (Ed.). *The Epic in Medieval Society: Aesthetic and Moral Values*. Tuebingen: Max Niemeyer, 1977, pp.64-85.
- SEAVER, Esther Isabel. The figure sculpture of the Scandinavian crosses on the Isle of Man In: AUBERT, Marcel (et alii). *Johnny Roosval den 29 Augusti 1929 - Amici Amico*. Stockholm: Nordisk Rotogravyr, 1929.
- second annual conference of the Archaeological Association of the University of Calgary. Calgary: Archaeological Association of the University of Calgary, 1991, pp.121-129.
- SEMPLE, Sarah. *Perceptions of the prehistoric in Anglo-Saxon England: religion, ritual, and rulership in the landscape*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- SERRA, Renato. Partenza di um gruppo di soldati per la Libia (1912) In: _____. *Scritti letterari, morali e politici: Saggi e articoli dal 1900 al 1915*. Turin: Einaudi, 1974, pp.277-288.
- SHAW, Philip. Miracle as Magic: Hagiographic Sources for a Group of Norse Mythographic Motifs? In: OLSEN, Karin; HARBUS, Antonina; HOFSTRA, Tette (Eds.). *Miracles and the Miraculous in Medieval Germanic and Latin Literature*. Leuven: Peeters, 2004, pp.189-204.
- SHETELIG, Haakon. Manx Crosses In: *VIKING CLUB SAGA BOOK*, IX. London: Viking Club, 1915, pp. 250-283.
- SHETELIG, Håkon. *Préhistoire de la Norvège*. Oslo: H. Aschehoug & Co., 1926.
- SIGURD, Bengt & DAHL, Johan. *Rune: a computer program for interpretation of rune stones*, Working Papers 46, 1997, pp.217-231.
- SILVA, Helenice R. da. *Fragmentos da história intelectual: Entre questionamentos e perspectivas*. Campinas: Papirus, 2002.
- SILVA, Inmaculada Senra. The Names of the u-Rune, *Futhark* 1, 2010, pp. 109-122.
- SIMEK, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. London: D.S. Brewer, 2007 [1993].
- SKONVIG, Jonas Andersen In: *DANSK BIOGRAFISK LEKSIKON*. Disponível em http://www.denstoredanske.dk/Dansk_Biografisk_Leksikon Acesso em 30 mar 2015.
- SKOVGAARD-PETERSEN, Karen. Historical Writing in Scandinavia In: RABASA, José et alii. *The Oxford History of Historical Writing: 1400-1800*. Vol.3. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 449-471.
- SKOVGAARD-PETERSEN, Karen. The promotion of a New History of Denmark in the Reign of Christian IV In: _____. *Historiography at the Court of Christian IV (1588-1648)*. Copenhagen: Museu Tusculanum Press, 2002, pp. 23-89.
- SMYTH, Alfred P. To the Rere-Cross on the Stainmore: The conquest of Southern Uplands In: _____. *Warlords and holy men: Scotland AD 80-1000*. Edinburg: Edinburg University Press, 1989, p. 215-238.
- SÖDERBERG, Sven & BRATE, Erik. *Veriges runinskrifter: I. Ölands runinskrifter*. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 1900.

- Solhaug, M. B. 2001: Middelalderens døpefonter i Norge, vol. I-II, Acta humaniora; no. 89, (dr. philos.) Det historisk-filosofiske fakultet, Universitetet i Oslo: II, 77.
- SONDEREGGER, Stefan. Abecedarium Nordmannicum. In: KURT-RUH et al. (Org.). *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*. de Gruyter: Berlin/New York 1978.
- SØRENSEN, M. L. Gender, things and material culture In: NELSON, Sarah Milledge (Ed.). *Handbook of gender in archaeology*. Oxford: Altamira Press, 2006, pp.105-136.
- SØRENSEN, M. L. The construction of gender through appearance In: WALDE, Dale, WILLOWS, Noreen D. (Eds.). *The archaeology of gender: proceedings of the twenty*
- STÆCKER, Jörn. Decoding Viking Art: The christian iconography of the Bamberg shrine In: HÅRDH, B., JEENBERT, K. & OLAUSSON, D. (eds). *On the Road: Studies in Honour of Lars Larsson*. Acta Archaeologica Lundensia, 26. Stockholm: Stockholm University Press, 2007, p. 299-304.
- STÆCKER, Jörn. Heroes, kings, and gods: discovering sagas on Gotlandic picture-stones In: ANDRÉN, Anders, JENNBERT, Kristina & RAUDVERE, Catharina (eds.). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 364-368.
- STEIRN, Marjolein. *Runestone images and visual communication in Viking Age Scandinavia*. Tese. Nottingham: The University of Nottingham, 2013.
- STEPHENS, Georg In: *SVENSKT BIOGRAFISKT HANDELEXIKON*. Stockholm: Aln. Bonniers Boktryckeri, 1906, 526.
- STEPHENS, George. Foreword In: _____. *The Old-Northern Runic Monuments of Scandania and England*. Vol. 1. London/Kobenhavn: H.H Thiele, 1866-1867, pp. VI-VII.
- STORM, Gustav. *Otte brudstykker af den ældste saga om Olav den Hellige*. Christiania: Grøndahl & søns bogtrykkeri, 1893.
- STORSLETTEN, O. 2002: Takene taler. Norske takstoler 1100-1350, klassifisering og opprinnelse, vol. I-II. Con-Text, Avhandling 10, AHO, Oslo: II, 172-179.
- SYMEONIS DUNELMENSIS. *Libellus de exordio atque procursu istius, hoc est Dunhelmensis, ecclesie*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- THE ANNALS OF ULSTER In: *CELT – Corpus of Eletronic texts*. Disponível em <http://celt.ucc.ie/index.html> Acesso em 01 mai 11.
- THOMAS, Julian. Archaeologies of Place and Landscape In: HODDER, Ian (Ed.). *Archaeological Theory Today*. Oxford: Blackwell, 2001, pp.165-186.
- THOMPSON, Claiborne W. *Studies in Upplandic Runography*. Austin: University of Texas Press, 1975.
- THURSTON, Tina. *Landscapes of Power, Landscapes of Conflict: State Formation in the South Scandinavian Iron Age*. New York: Kluwe Academic Publishers, 2002.
- TILLEY, C. *A phenomenology of landscape: places, paths and monuments*. Oxford: Berg Publishers, 1994.
- TOLKIEN, Christopher. Foreword In: _____ (ed.). *The Legend of Sigurd & Gudrún*. By J.R.R. Tolkien. New York: HarperCollins, 2009 (ebook edition).
- TOWNEND, Matthew. Cnut's poets: an Old Norse Literacy community in Eleventh-Century England In: TYLER, Elizabeth M. (Ed.). *Conceptualizing multilingualism in England, c.800-c.1250*. Turnhout: Brepols, 2011, pp.197-215.

- TULINIUS, Torfi H. *La "Matière du Nord". Sagas légendaires et fiction dans la littérature islandaise en prose du XIIIe siècle*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, pp.204-209.
- TULINIUS, Torfi H. Le statut théologique d'Egill Skalla-Grímsson In: LECOUTEUX, Claude et alii. *Hugur – Mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, pp. 279-88.
- TULINIUS, Torfi H. The Prosimetrum Form 2: Verses as the Basis for Saga Composition and Interpretation In: POOLE, Russell Gilbert (Ed.). *Skaldsagas. Text, Vocation, and Desire in the Icelandic Sagas of Poets*. Berlin: De Gruyter, 2001, pp.191-217.
- TULINIUS, Torfi. *The Matter of the North: the rise of literary fiction in Thirteenth-Century Iceland*. Odense: Odense University Press, 2002.
- TURNER, Victor W. Betwixt and Between: the liminal period in Rites de Passage In: _____. *Forest of symbols: aspects of the Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1967, p. 46-55.
- TURNER, Victor W. Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage In: _____. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press, 1967, pp.93-111.
- TURVILLE-PETRE, Gabriel. The Old Norse Homily on the Dedication In: _____. *Nine Norse Studies*. Volume V. London: Viking Society for Northern Research/University College London, 1972, p. 79-101.
- TVEITANE, Mattias. Irish apocrypha in Norse tradition? On the sources of some medieval homilies In: STRÖMBÄCK, Dag (ed.). *Arv: tidskrift för Nordisk Folkminnesforskning [Revista do Folclore Escandinavo]*. Vol. 22. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1966, p. 111-135.
- TWAIN, Mark. *Notebooks & Journals*. Berkeley: University of California Press, 1975.
- VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- VERGNOLLE, Éliane. Fortune et infortunes du chapiteau corinthien dans le monde roman, *Revue de l'Art* 90, 1990, pp.21-34.
- VITA WALDEVI In: *Chroniques Anglo-Normandes*. Tomo II. Rouen, 1836.
- VON FRIESEN, Otto. *Rökstenen: runstenen vid Röks kyrka, Lysings härad Östergötland*. Uppsala: J. Bragges söner, 1920.
- WAWN, Andrew. *The Vikings and the Victorians: inventing the Old North in 19th-century Britain*. Cambridge: Boydell & Brewer, 2002.
- WELCH, Martin G. Rural settlement patterns in the Early and Middle Anglo-Saxon periods, *Landscape History*, 7 (1), 1985, pp.13-25.
- WESSÉN, Elias & JANSSON, Sven B.F. *Sveriges runinskrifter: Upplands runinskrifter* (Vols. VI-IX). Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, 1949-1951.
- WHITELOCK, Dorothy. *Anglo-Saxon Wills*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- WICKHAM, Cris. Topographies of power: introduction In: JONG, Mayke; RHIJN, Carine Van; THEWWS, Frans (Eds.). *Topographies of power in the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2001, pp.1-8.
- WILLIAMS, Henrik. *Åsrunan. Användning och ljudvärde i runsvenska steninskrifter*. Uppsala: Uppsala Universitet, 1990.
- WILLIAMS, Henrik. Runes In: BRINK, Stefa & PRICE, Neil (eds.). *The Viking World*. London: Routledge, 2008, pp. 281-290.

- WILLIAMS, Margaret Mc Enchroe. *The Sign of the Cross: Irish High Crosses as Cultural Emblems*. Tese. Columbia: Columbia University Press, 2000.
- WILLS, Tarrin. *Theories of the antiquity of runes In: Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages*. Conferência. Bonn: Hausdruckerei der Universität Bonn, 2003, pp. 524-531.
- WILSON, David M. Philip Kermode and Manx Crosses: ninety years on In: KERMODE, P.M.C. *Manx Crosses*. Balgavies: Pinkfoot Press, 1994, pp.xiii-xxx.
- WILSON, David M. The development of the Viking Art In: BRINK, Stefan; PRICE, Neil (Eds.). *The Viking World*. London: Routledge, 2008, pp.323-340.
- WILSON, David M. The earliest animal styles of the Viking Age. MÜLLER-WILLE, M; LARSSON, L.O. (Eds.). *Tiere, Menschen, Götter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- WILSON, David M. The Vikings in Britain In: MÜLLER-WILLE, Michael & SCHNEIDER, Reinhard (Eds.). *Vorträge und Forschungen - Ausgewählte Probleme europäischer Landnahmen des Früh- und Hochmittelalters*. Methodische Grundlagendiskussion im Grenzbereich zwischen Archäologie und Geschichte Vol.2. Sigmaringen: Thorbecke, 1994, pp.84-92.
- WILSON, David M. *The Vikings in the Isle of Man*. Aarhus: Aarhus University Press, 2008.
- WILSON, David M. *Vikingatidens konst*. Lund: Signum, 1995.
- WILSON, David M.; KLINDT-JENSEN, Ole. *Viking Art*. New York: Cornell University Press, 1966.
- WILSON, David Mackenzie. Kermode, Philip Moore Callow (1855-1932), *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Disponível em www.oxforddnb.com/view/article/66184 Acesso em 12 Mar 2017
- WILSON, David Mackenzie. Scandinavia and Europe 800-1350: Contact, Conflict, and Coexistence In: GARIPZANOV, Ildar (Ed.). *Conversion and Identity in the Viking Age*. Turnhout: Brepols, 2014, pp.117-138.
- WIMMER, Ludvig. *Die Runenschrift*. Berlin: Weidmann, 1887.
- WIMMER, Ludvig. *Runeskriftens Oprindelse og Udvikling i Norden*. Copenhagen: V. Prior, 1874.
- WINROTH, Anders. *The Conversion of Scandinavia: vikings, merchants, and missionaries in the remaking of northern Europe*. New Haven/London: Yale University Press, 2012.
- WOLF, Kirsten. Gregory's influence on Old Norse-Icelandic Religious Literature In: BREMMER JR, Rolf H.; DEKKER, Kees & JOHNSON, David F (eds.). *Rome and the North: The Early Reception of Gregory the Great in Germanic Europe*. Leuven: Peeters, 2001, pp. 255-274.
- WOOD, Ian N. National Arguments over the Fall of Rome. Conferência. *Networks & Neighbours Symposium 2014, 3th-4th April*. Curitiba, Paraná – Brazil.
- WOOD, Ian N. Pagan religions and superstitions east of the Rhine from the fifth to the ninth century In: AUSENDA, Giorgio (Ed.). *After Empire: Towards an Ethnology of Europe's Barbarians*. San Marino: Boydell Press, 2002, pp.253-267.
- WOOD, Ian. Topographies of holy power in sixth-century Gaul In: JONG, Mayke; RHIJN, Carine Van; THEWWS, Frans (Eds.). *Topographies of power in the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2001, pp.137-154.
- WOOLF, Alex. *From Pictland to Alba: 789-1070*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

WORM, Ole. *Runir seu Danica literatura antiquíssima*. Copenhagen, 1650.

WRIGHT, Cyril Ernest. *The cultivation of saga in Anglo-Saxon England*. London: Oliver and Boyd, 1939.

ZIMMER, Stefan. The Name of Arthur - A New Etymology. *Journal of Celtic Linguistic*, 13 (1). Cardiff: University of Wales Press, p. 131-136.

Links acessados

https://en.wikipedia.org/wiki/File:Isle_of_Man_topographic_map-en.svg

http://es.wikipedia.org/wiki/Runa_cifrada#/media/File:Tjaldrunir2.jpg

[http://de.wikipedia.org/wiki/Geheimrunen#/media/File:R%C3%B6kstenen_\(%C3%96g_136\)_v%C3%A4nster_smalsida_3979.jpg](http://de.wikipedia.org/wiki/Geheimrunen#/media/File:R%C3%B6kstenen_(%C3%96g_136)_v%C3%A4nster_smalsida_3979.jpg)

http://www.hembygdmarsta.se/runstenar_show.asp?sid=8

https://en.wikipedia.org/wiki/File:Kunststile_der_Wikingerzeit.jpg#/media/File:Tidstab_ell_norron_kunst.png

<http://manxliterature.com/browse-by-author/william-cubbon/>

<http://www.scotsman.com/news/obituaries/basil-megaw-1-625490>

<http://www.iomguide.com/news/general-news.php?story=109233>

<https://archive.org/stream/scandinavianbri00powegoog#page/n242/mode/2up/search/kermode>