

**PAGÃOS E CRISTÃOS
NA ESCANDINÁVIA DA ERA VIKING: UMA ANÁLISE DO EPISÓDIO DE
CONVERSÃO DA NJÁLS SAGA**

Johnni Langer*

RESUMO: O artigo analisa o episódio de conversão da Islândia ao cristianismo, presente na *Brennu-Njáls saga*, c. 1275-1290. Por meio de análise literária, procuramos entender o período de transição de religiosidade e as ideologias sociais presentes na fonte no momento em que ela foi composta. Como principal referencial, adotamos a metodologia da Nova Escandinavística convergindo com os trabalhos de Carlo Ginzburg.

PALAVRAS-CHAVE: Religiosidade medieval; Paganismo nórdico; Cristianização da Escandinávia; Vikings; Sagas islandesas.

**HEATHENS AND CHRISTIANS IN VIKING SCANDINAVIA: AN ANALYSIS OF THE
CONVERSION EPISODE OF NJÁLS SAGA**

ABSTRACT: The article analyzes the conversion episode of Iceland to Christianity, in this *Brennu-Njáls saga*, c. 1275-1290. Through literary analysis, we understand the transition period of religiosity and social ideologies present in the source at the time it was composed. As the main reference, we adopted the methodology of New Scandinavian Studies converging with the works of Carlo Ginzburg.

KEYWORDS: Medieval religiosity; Norse heathenism; Christianization of Scandinavia; Vikings; Icelandic sagas.

A história da cristianização dos povos europeus é um dos momentos que vem sendo mais estudados pelos pesquisadores das ciências da religião no Ocidente. Ela envolve uma série de articulações na esfera política, econômica, social, entre outras. Em especial, uma região europeia vem se destacando como uma área privilegiada para a pesquisa desta temática: a Escandinávia. Tanto pela sua posição “marginal”, em termos geográficos, quanto pela sua inclusão extremamente tardia no mundo cristão, plenamente a partir do século XI d.C. Nosso intento maior neste trabalho é conceder ao leitor algumas destas novas perspectivas de investigação, tanto da História das religiões quando da Escandinavística, ao mesmo tempo procurando também incluir algumas reflexões nos debates sobre as sagas islandesas, enquanto documento histórico e literário, privilegiando como fonte a *Brennu-Njáls saga*. Nosso principal referencial metodológico é pensar os documentos literários enquanto fontes etnográficas – registros ideológicos e culturais de um momento histórico, nos baseando especialmente na obra

* Professor adjunto em História Medieval na UFMA. Pós-Doutor em História Medieval pela USP. Coordenador do NEVE, Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (www.nevevikings.tk) e membro do Grupo Brathair de Estudos Celtas e Germânicos (www.brathair.com). E-mail: johnnilanger@yahoo.com.br

de Carlo Ginzburg, Thomas DuBois e Gisli Pálsson. Tendo como interesse maior o estudo da dinâmica do processo que levou a passagem do paganismo para o cristianismo na Escandinávia do final da Era Viking,¹ nossa principal problemática inicial é: até que ponto as sagas islandesas podem servir como fonte para o estudo das crenças pré-cristãs e do momento da conversão?²

A Brennu-Njáls saga

A *Brennu-Njáls saga* (A saga de Njál o queimado) constitui uma das mais famosas sagas islandesas,³ escrita entre os anos de 1275 a 1290 por um autor desconhecido e narrando eventos ocorridos durante os anos 960 a 1020. Não foi conservado o manuscrito original, sendo a cópia mais antiga datada do ano 1300-1315, denominada de manuscrito *Arna-Magnæan* (AM 468 4to). A primeira vez que foi publicado impresso foi em Copenhagen, no ano de 1772 (ÓLASSON, 1993, p. 434).

Sua estrutura narrativa possui um denso realismo psicológico e uma aparência muito moderna, caso seja comparada com as produções literárias da Europa de então (HAYWOOD, 2000, p. 133). Como em grande parte das sagas dos islandeses (*Íslendigasögur*),⁴ a maioria dos personagens da *saga de Njal* existiu historicamente. Apesar da caracterização literária, que distancia a personagem Njal da realidade, existem indícios arqueológicos que confirmam que ele realmente foi atacado e queimado em sua casa, por exemplo. A coerência histórica da saga segue padrões internos típicos de sua época – a credibilidade dos fatos não seguia exatamente a fidelidade de como eles aconteceram. O autor da obra certamente conhecia a Bíblia,

¹ *Era Viking*: o início e término do período conhecido como Era Viking é polêmico, mas adotamos os anos de 793 (ataque ao mosteiro de Lindisfarne) e 1066 d.C. (morte de Harald Hardrada) como datas limites. A respeito da história e cultura dos vikings, consultar: LANGER, 2009^a, p. 169-192; HAYWOOD, 2000; GRAHAM-CAMPBELL, 1997; CHRISTIANSEN, 2006; BOYER, 2002.

² 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). Agradeço ao historiador prof. Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho (UNESP/Assis) por esse referencial.

³ As sagas são um tipo de narrativa literária onde se descreve a história de uma família ou linhagem histórica da Islândia medieval, especialmente os feitos guerreiros que tiveram lugar entre os anos 874 e 1030. O termo saga vem do verbo islandês *segja* (“dizer, recontar”) e é uma exclusividade desta região e do período medieval. O momento de mais intensa produção das sagas, de 1150 a 1350, foi influenciado em diversas ocasiões pela literatura clássica e pela hagiografia medieval em latim. O estilo predominante nas sagas é de uma narrativa factual, objetiva e rápida, regida em prosa, concentrando-se nos fatos de um personagem “digno de memória” (LANGER, 2009c, p. 2).

⁴ As *Íslendigasögur* são um subgênero dentro das sagas islandesas, que podem ser caracterizadas com uma natureza semi-histórica, uma narrativa objetiva, formal e descritiva. No momento da sua composição, elas eram consideradas verossímeis e reais para a audiência das comunidades nórdicas (LANGER, 2009c, p. 3).

outras sagas e documentos literários, islandeses e estrangeiros, como o *Landnámabók*, *Íslendigabók*, *Kristni saga*, *Laxdæla saga*, *Orkneyinga saga*, *Egils saga*, *Óláfs saga Tryggvasonar*, *Eyrbyggja saga*, entre outros (BERNÁRDEZ, 2003, p. 17; LONNROTH, 1976, p. 33; HAMER, 2008, p. 11).⁵ Não se sabe se o autor era clérigo ou leigo, e se parte de sua formação deu-se fora da Islândia. Em todo caso, era uma pessoa de família rica e poderosa, talvez da dinastia Suinfelling, residente a sudoeste da Islândia, e parte da obra possui influência de mosteiros agostinianos (HAMER, 2008, p. 16).

O principal tema desta saga é a relação entre Njal, um rico e influente fazendeiro, com seu amigo Gunnar. Esta amizade é testada pela esposa de Gunnar, a desonesta e vingativa Hallgerd, que entra em conflito com Bergthora, a esposa de Njal. Apesar destas desavenças, os dois homens permanecem amigos e em paz. Mas quando Gunnar é considerado fora da lei (por um envolvimento em uma disputa de sangue), Njal acaba se envolvendo em assassinatos contra seus inimigos e ambas as famílias participam de matanças. O clímax da saga é atingido com a morte de Njal e seus familiares, todos queimados vivos em sua fazenda. Os assassinos são caçados e mortos pelo filho de Njal, Kári. O fim da saga ocorre com a reconciliação entre Kári e Flosi, o único sobrevivente dos incendiários.

Nosso interesse principal na saga de Njal reside nos capítulos 100 a 105, que trata da chegada do cristianismo na Islândia – um dos episódios das sagas islandesas mais populares do século XIII (LONNROTH, 1976, p. 2). Na realidade, trata-se da cópia de um texto mais antigo, contido no *Íslendigabók* (c. 1122-1132) e na *Kristni saga* (c. 1250-1254), com algumas modificações.⁶ Realizaremos análises de cada passagem deste episódio, para em seguida conceder algumas reflexões gerais.

A chegada do cristianismo na Islândia

O texto inicia-se com a descrição da troca de governantes na Noruega, antes chefiada pelo conde Hakon Haraldsson⁷ e substituído por Olaf Tryggvason,⁸ o que ocasionou também a mudança de religiosidade⁹:

⁵ O mais conceituado estudo sobre a *saga de Njal* continua sendo o livro de LONNROTH, 1976.

⁶ Bernárdez 2003: 343. Não tivemos acesso ao texto da *Kristni saga*, para eventuais comparações morfológicas e estruturais. Esta fonte é datada entre 1250-1284 (DUKE, 2005, p. 345).

⁷ Também chamado Hakon, o bom (c. 920-960). Rei da Noruega de 936 a 960, filho do rei Harald, cabelos belos. Apesar de ser um dos primeiros a incentivar a vinda de missionários cristãos na Noruega, teve um enterro e um memorial tipicamente pagão (HAYWOOD, 2000, p. 89).

<p>Pað spurðist með tíðindum þessum að siðaskipti var orðið í Noregi. Og höfðu þeir kastað hinum forna átrúnaði en Ólafur konungur hafði kristnað Vesturlönd, Hjaltland og Orkneyjar og Færeyjar (<i>Brennu-Njal saga</i> 100).</p>	<p>Dizem também que na Noruega houve mudança de fé, haviam abandonado as antigas crenças e o rei Olaf cristianizou Vestrlönd, as Hébridias, as Órcades e as Feróes.¹⁰</p>
---	--

Hakon iniciou a tentativa de cristianizar a Noruega, mas encontrou forte oposição dos fazendeiros livres, desconfiados de qualquer tipo de inovação. Foi somente com Olaf Tryggvason que a nova religião adentrou efetivamente no país, a partir de 960, utilizando-a como suporte político e de coerção social, queimando templos e eliminando chefes pagãos (GRAHAM-CAMPBELL, 1997, p. 119).¹¹

Após a descrição da mudança de religiosidade, o texto alude ao posicionamento de Njal, declarando que seria “monstruoso” abandonar os antigos costumes (*fornum sið*), a não ser no caso da nova fé (*þann sið*) ser muito melhor, e caso viessem os pregadores nesta região, ele apoiaria incondicionalmente os mesmos. Em seguida, o texto narra a chegada de dois missionários na Islândia, enviados por Olaf Tryggvason com o intuito de cristianizar a ilha: Thangbrand e Gudleif, ambos de origem nobre, e o segundo imputado de ser um grande guerreiro. A recepção inicial dos habitantes da região a esses visitantes não é amistosa. Logo, reunidos em assembleia, decidem proibir as pessoas de comercializar com eles. Porém, um fazendeiro de nome Hall, visita Thangbrand e o convida a comprar mantimentos em sua residência. O missionário monta uma tenda, onde realiza uma missa e uma grande festa. Hall pergunta a este para quem se destinava os festejos, recebendo a resposta que seriam para São Miguel. Logo, Hall decide ter esse anjo como guardião e é batizado com toda a sua família e dependentes, neste mesmo dia.

Em essência, a cena possui um contexto histórico, tanto a vinda de Thangbrand, quanto o batismo de Hall, foram baseados no *Íslendigabók* 7 (Livro dos islandeses).¹²

⁸ Olaf I (c. 968-1000). Rei da Noruega de 995 a 1000, filho de Harald Fairhair. A partir de 996 iniciou a cristianização da Noruega e da Islândia (HAYWOOD, 2000, p. 141).

⁹ *Religião* se refere em grande parte a atitudes sociais, públicas e visíveis, enquanto que *religiosidade* implica em algo mais íntimo, profundo e, em muitas ocasiões, escamoteado da vida social. No caso da sociedade nórdica, religiosidade implica em uma continuidade das práticas mágicas, das crenças folclóricas e da vivência cotidiana e privada do pensamento religioso. Agradeço ao prof. Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho (UNESP/Assis) por esses conceitos.

¹⁰ Todas as traduções ao texto da *Brennu-Njal saga* são de nossa autoria.

¹¹ Sobre o tema da cristianização da Escandinávia, consultar: NORDEIDE, 2010; SAWYER & SAWYER, 2006, p. 100-128; LANGER, 2005b, p. 185-190; DUKE, 2005, p. 343-366; DUBOIS, 1999, p. 139-204; BOYER, 1987, p. 7-152.

¹² Uma pequena história da Islândia, dos primeiros assentamentos até 1118, escrita por Ari Thorgilsson entre 1112-1132. Esta versão é a síntese de um manuscrito mais longo e antigo, que foi perdido. Ari

Mas a descrição inicial de Njal, favorável a nova religiosidade sem necessariamente conhecê-la, desperta interesse: seria possível a um pagão questionar as tradições desse modo? Aqui, evidentemente, estamos num patamar puramente literário – trata-se de um recurso narrativo, criado pelo escritor da saga, antecipando o triunfo dos seguidores de Cristo, num futuro já conhecido, mas inexistente no momento em que os fatos ocorrem. É a famosa imagem do nobre pagão, teorizada pelo escandinavista Lars Lönnroth nos anos 1960¹³ – no momento da composição da saga, a audiência necessitava da criação de uma ligação com os tempos pagãos (a Era Viking) – afinal, eles representavam um momento de liberdade política, social e cultural que não podiam ser descartadas simplesmente (a Islândia foi anexada à Noruega em 1262, aproximadamente 15 anos antes da saga de Njal)¹⁴ - mas ao mesmo tempo, não se poderia criar elementos totalmente positivos para uma religiosidade não-cristã. Deste modo, alguns reis, líderes, guerreiros e fazendeiros importantes da Era Viking, se tornam na narrativa das sagas, pagãos que não se preocupam com o paganismo, ou em outras, palavras, adeptos de um credo que está para ser extinto com o tempo. O seu comportamento “desleixado” com relação à religiosidade pré-cristã é ao mesmo tempo, um clichê literário e um anacronismo histórico. Um exemplo semelhante ao de Njal é o personagem Glúmr, que seria supostamente um rei odinista, mas que em momento nenhum da narrativa explicita qualquer devoção a esta deidade (*Víga-Glúms saga* 14) ou Ketil, que afirma que nunca havia feito sacrifícios para Odin (*Ketil saha hængs* 5).

O encontro com o feiticeiro Hedin

O recém convertido Hall e Thangbrand iniciam uma jornada missionária, convertendo e batizando várias pessoas na Islândia, e outras vezes, matando para isso concretizar-se. Alguns moradores do local recebem o *prima signatio* (batismo preliminar, em nórdico antigo: *prímsigning*), o que implica não em uma conversão total, mas em um primeiro contato com as estruturas simbólicas da nova religiosidade, sem

baseou sua crônica histórica na tradição oral, inclusive de seu pai adotivo, Teit, que nasceu em 997 (HAYWOOD, 2000, p. 105)

¹³ O estudo foi publicado inicialmente na conceituada revista *Scandinavian Studies* 41, 1969 (The noble heathen: a theme in the sagas). Posteriormente, Lönnroth retoma esta teoria no seu estudo sobre a saga de Njal (1976, p. 136-148).

¹⁴ A ilha atlântica da Islândia foi descoberta em 860 e iniciou-se a colonização extensiva a partir de 930. Durante o século XIII, a ilha foi acometida de uma concentração do poder de certas famílias, o que levou a sua anexação pela Noruega em 1262 (HAYWOOD, 2000, p. 101).

abandonar totalmente suas crenças antigas.¹⁵ Em uma localidade denominada Kerlingardal, os habitantes da região contratam um feiticeiro para matar os missionários, denominado de *Galdra-Héðinn* (Hedinn, o encantador). O galdr é um conjunto de práticas mágicas relacionadas com cantos, runas, confecção de amuletos, curas, profecias e maldições. O seu uso está relacionado diretamente com o deus Odin¹⁶ e era praticado durante a Era Viking (LANGER, 2009d, p. 66-90). A saga não detalha o ritual de malefício que Hedinn empregou para matar Thangebrand, apenas de que seria um grande *blót* (sacrifício), realizado no alto da montanha Arnarstakksheid. Nos tempos pagãos, o blót consistia em um cerimonial público, coletivo e de caráter especialmente sazonal, conduzido geralmente pelo líder da comunidade – que servia como sacerdote circunstancial e não profissional. Era relacionado de um lado, com os festivais de certos deuses e ou espíritos da terra, e de outro, também a momentos de crise como ataques inimigos ou a morte de um rei (DAVIDSON, 2001, p. 93). Não negando a idéia de que na realidade, os sacrifícios na Era Viking continham elementos de crenças mágicas (pois nem sempre podemos criar uma oposição entre religião e magia), a saga acabou por fundir em uma mesma imagem, duas práticas distintas originadas nos tempos pagãos: o sacrifício ritual, ligado aos festivais públicos e religiosos, de caráter divinatório e propiciatório¹⁷; e as técnicas relacionadas à maldição e injúrias contra uma pessoa, de caráter individualizado e mágico (o *níðr*).¹⁸

Apesar das referências ao passado continuarem vivas na memória coletiva (por meio da tradição oral), as antigas práticas pagãs foram mescladas, fundidas ou mesmo reelaboradas pelo discurso cristão em uma única imagem – a da feitiçaria. Quase tudo o que envolve a religiosidade nórdica antes da chegada dos missionários, necessariamente está relacionado com o mal, o diabólico, o bárbaro, o imoral. Também na *Saga de Hrólfr Kraki* o sacrifício público dos tempos pré-cristãos transforma-se em um simples

¹⁵ Sobre a religiosidade nórdica pré-cristã, verificar: LANGER, 2010a, 2010b, p. 177-202, 2009a, 2009b, p. 131-144, 2009d, p. 66-90, 2005^a, p. 55-82, 2007, p. 44-47; BOYER, 2002, 1997, 1987, 1986; DAVIDSON, 2001, 2004, 1988, 1987; DUBOIS, 1999; LIBERMAN, 2004, p. 97-101; MCKINELL, 2001, p. 394-417; MACCREESH, 2006; KAPLAN 2006; BARREIRO, 2008; SCHJODT, 2006.

¹⁶ Para maiores detalhes sobre os cultos e as crenças envolvendo Odin na Escandinávia da Era Viking, consultar: LANGER, 2009, p. 79-108; BOYER, 1997, p. 115-120, 1981, p. 66-87; DAVIDSON, 1988, p. 40, 42, 66, 70, 100.

¹⁷ O blót envolvia quatro operações distintas: o sacrifício propriamente dito, com a imolação de animais; a consulta aos augúrios; o banquete dos animais mortos; o juramento. Para um maior detalhamento desta prática, consultar BOYER, 1986, p. 176-192.

¹⁸ Para um estudo moral, jurídico e social do níð, consultar STROM, 1974; sobre os aspectos e técnicas mágicas relacionadas ao níð, verificar BOYER, 1986, p. 168-176.

feitiço par atrair um javali (BARREIRO, 2008, p. 8). A feitiçaria, neste caso, dentro da tradição imaginária eclesiástica (que influenciou os escritores das sagas), relaciona-se com a noção de *maleficia*, atitudes, palavras ou poderes ocasionadores das discórdias e da quebra da ordem natural das coisas (Schmitt 2002: 426).

O termo utilizado pelo escritor da saga para descrever os pagãos que contrataram Thangbrand - *heiðnir menn* – é advindo do século X, significando um camponês não convertido, habitante da zona rural (MCKINELL, 2001, p. 399). Seguindo a narrativa, quando o missionário andava a cavalo na região de Hofdabreka, a terra se abriu tragando o animal, mas este se salvou pulando para o lado. A narrativa responsabiliza o feitiço de Hedin pelo desastre (após retornar à corte do rei Olaf, Thangbrand informa que os islandeses eram muito hábeis na magia <*fjölkunnga*>, abrindo a terra). A descrição do controle climático provocado por magia é muito comum nas sagas islandesas (tormentas, neblinas e avalanches em especial), sendo interpretada como um motivo literário criado para dar tensão à narrativa, destacando a trajetória de uma personagem (OGILVIE & PÁLSSON, 2006, p. 7) - no caso da saga em questão, uma etapa em que o missionário enfrenta os perigos do mundo pagão. Mas acreditamos que não é somente isso.

A literatura possui mecanismos específicos de criação, e o clichê é uma necessidade que é adequada a um estilo. Ao mesmo tempo em que estes estereótipos fazem parte da criação individual, eles podem também ser sintomáticos da existência de tradições e crenças ainda vigentes na sociedade, como também precisam ser evocados devido à audiência presente nesta época (o texto medieval era lido coletivamente, ao invés da leitura individualizada e silenciosa).¹⁹ Como os textos dos inquisidores tratando de feitiçaria, devemos separar as crenças e mitos que foram preservadas pela ótica erudita, transformadas em códigos diferentes e ambíguos (GINZBURG, 2007, p. 287). A recorrência do tema do controle climático, em nosso entendimento, é a evidência de uma sobrevivência da crença mágica, mesmo no período cristão. Os pagãos são capazes de promover a interferência na ordem natural do mundo (maravilhoso), mas é algo visto como maléfico (magia), enquanto que a contrapartida, o milagre, ocorre somente no universo cristão. Mas é uma questão puramente discursiva.

¹⁹ “A obra medieval, até o século XIV, só existe plenamente sustentada pela voz, atualizada pelo canto, pela recitação ou pela leitura em voz alta. Em um certo sentido, o sinal escrito é pouco mais que auxílio para a memória e apoio. (...) O romance é o primeiro gênero destinado à leitura, mas é uma leitura em voz alta” ZINK, 2002, p. 80-81.

Do ponto de vista cultural, magia e milagre pertencem à categorias semelhantes (são fantasias criadas para cumprir papéis de valores morais dentro de uma sociedade, EGILSDÓTTIR, 2006, p. 1), ou seja, ambas são definidas e sustentadas por crenças coletivas, existindo porque as pessoas crêem (a eficácia simbólica, MONTEIRO, 1986, p. 60).

Pagãos versus cristãos na Islândia

Seguindo a saga, Thangbrand persegue e mata o feiticeiro Hedín com uma lança. Logo após, Njal se converte, com todos os membros de sua casa. Mas alguns pagãos permanecem ainda convictos de suas crenças. Entre eles, Thorvald e Ulf Uggason, que proclamam alguns versos difamatórios ao missionário, entre estes, que estaria ofendendo aos deuses e que ele seria um covarde. Juntamente com Gudleiff, o evangelizador golpeia e mata seus inimigos em uma emboscada. Logo a seguir, um convertido de nome Hjalti Skeggjason declama uma estrofe difamatória contra as velhas crenças:

Spari eg eigi goð geyja. Grey þykir mér Freyja. Æ mun annað tveggja Óðinn grey eða Freyja (<i>Brennu-Njáls saga</i> 102).	Eu não deixarei de insultar os deuses. Freyja deve ser uma cadela. Ou será um dos dois: Odin é um cão ou Freyja.
--	---

A utilização de insultos sexuais era uma prática comum na Escandinávia, que além das acusações de covardia, representavam as mais efetivas perdas de valores na reputação pessoal e prestígio social. Esse sistema idealizado de normas foi marcado por uma escala de valores essencialmente masculinos – e qualquer desvio representava perversão e anormalidade (STROM, 1974, p. 20). Assim, o insulto sexual era uma arma terrível e eficaz, com sérias implicações na sociedade. O cachorro geralmente era considerado o companheiro e guia das jornadas da alma para o outro mundo em rituais votivos (simbolizado pelo cão mitológico Garm) e conectado com a ideologia guerreira (os cães de caça e de guarda são associados como o lobo aos jovens guerreiros) (LANGER, 2010a; DAVIDSON, 1988, p. 57). Existem indícios arqueológicos de sacrifícios deste animal, de forma decapitada, no sítio de Borg (Noruega) dedicados a Frey e Freyja (CHRISTIANSEN, 2006, p. 81). Com isso, podemos perceber que o cachorro era um animal extremamente importante nas concepções religiosas pré-cristãs dos nórdicos. Comparar sexualmente uma deusa ou deus a este animal (o termo *grey*

também significa prostituta), deste modo, seria um ato que os desvincularia de maiores poderes.

Comparado à crônica do *Íslendigabók* – que é muito mais antiga – esta narrativa da *saga de Njal* possui algumas diferenças. O combate entre Thangbrand contra Ulf e Thorvald não é mencionado, nem seus poemas difamatórios. No *Íslendigabók* é proferido que Hjalti ficou desterrado por três anos, após ter ofendido os deuses, mas seu poema possui apenas a frase: *Vilk eigi goð geyja. Grey þykki mér Freyja*, a mesma que foi inserida nas duas primeiras linhas do poema da *saga de Njal*. Além do destaque muito maior para o missionário Thangbrand, também percebemos que a figura de Odin foi acrescentada, tanto no poema de Thorvald (*Yggs*), quanto na difamação de Hjalti (*Óðinn grey*). Mais adiante comentaremos as implicações destas modificações.

Prosseguindo em sua missão evangelizadora, Thangbrand segue por mar nas regiões do Oeste da Islândia. Mas seu barco acaba naufragando. Steinunn, a mãe do poeta Ref, vem ao encontro do naufrago, pregando a antiga religião e quase o convence a abandonar o cristianismo. Após ouvir calado, o missionário passa a negar todas as afirmações da poetisa. Esta declara que tinha ouvido falar que Thor havia desafiado Cristo, mas que se negou a participar do duelo. Thangbrand responde que Thor não seria mais do que cinzas e terra se Deus quisesse. Ela responde que sabia quem havia causado o naufrágio, proferindo os poemas:

<p>1. Braut fyrir bjöllu gæti, bönd ráku val strandar, mögfellandi mellu, mástalls, Vísund allan. Hlífðit Kristr, þá er neyfði knörr, málmfeta varra. Lítt ætla eg að guð gætti Gylfa hreins að einu.</p>	<p>O matador de gigantes,²⁰ destruiu totalmente o auroque²¹ do guardião dos sinos,²² que naufragou por obra dos deuses. Cristo não cuidou, ao que parece da destruição do Knörr.²³ Eu creio que Deus não guardou²⁴ a rena que cavalga as ondas.²⁵ 2. Thor agarrou o cavalo de Þvinnil²⁶ de</p>
---	---

²⁰ *Kenning* (metáfora poética) para o deus Thor.

²¹ Nome da embarcação que naufragou.

²² *Kenning* para sacerdote cristão.

²³ Tipo de embarcação da Era Viking, para fins comerciais e de transporte.

²⁴ Na tradução de Rodolphe Dareste, 1896: “Odin n'a pas épargné ses vaisseaux” (Odin não poupou seus navios). Disponível em: http://www.sagadb.org/brennu-njals_saga.fr Acreditamos que houve um erro interpretativo por parte deste tradutor. O termo no original, *guð*, a princípio, pode designar qualquer deus. No caso, Dareste utilizou o conceito que na palavra *Gylfa*, citada mais adiante, podia ser um modificação para *Gylfi*, um dos vários nome do deus Odin. Mas o poema se refere especificamente a falha de um deus em proteger seu navio, que no contexto do poema, só pode se referir ao deus cristão e não a Odin. Régis Boyer traduziu a frase como: “Je ne vois pas que Dieu ait pris grand soin du bateau”. BOYER, 1987, p. 112-113). Segundo CLEASBY & VIGFUSSON, 1957, p. 283, o termo *Gylfa-hreins* é uma das várias palavras utilizadas pela poética nórdica para designar navios. Nesta última frase, optamos por nos aproximar da tradução de BERNARDEZ, 2003, p. 208 e JESCH, 2003, p. 166, aludindo a um *kenning*.

²⁵ *Kenning* para navio.

<p>2. Þór brá Þvinnils dýri Þangbrands úr stað löngu, hristi búss og beysti barðs og laust við jörðu. Muna skíð um sjá síðan sundfært Atals grundar, hregg því að hart tók leggja, hánun kennt, í spánu. (<i>Brennu-Njal saga</i> 102).</p>	<p>Thangbrand, bateu e moveu sua madeira e o lançou contra as rochas; Não voltará a singlar o mar novamente, o esqui de Atal²⁷ Pois uma tormenta terrível o deixou em pedaços.</p>
---	---

Steinunn foi uma das raras poetisas da Era Viking cuja obra sobreviveu. Estes poemas foram preservados em várias versões, o que indica que eram muito populares durante o século XII e XIII (JESCH, 2003, p. 166). Seus versos são claramente pagãos, contrastando a proteção de Cristo com o poder de Thor, este último triunfando. A métrica utilizada, *dróttkvaett*,²⁸ é perfeita. A estrutura dos versos segue uma tradição escáldica²⁹ em que o herói retratado obtém sucesso com sua jornada sobre os maus elementos da natureza (tempestades, chuvas, neblinas, etc). As várias indicações do uso de *kennings* (metáforas poéticas) para embarcações, indicam um tipo de poesia de navegação – mas ela inverte a convenção, descrevendo uma viagem fracassada, sendo a antítese de um poema de louvor (JESCH, 2003, p. 167). O uso de antigos nomes de reis dos mares (Atall, Gylfi, Þvinnil) e o tema da navegação e vida náutica é tipicamente masculino (STRAUBHAAR, 2002, p. 268).

O encontro de Thangbrand e Steinunn foi escrito como tendo sido um exemplo de performance oral, utilizando trocas verbais como uma espécie de combate intelectual e verbal. Steinunn inicia o encontro, predicando a fé pagã ao missionário. Ele replica, mas ela insulta a Cristo. Falhando em aceitar o desafio com Thor, Cristo foi considerado um *níðingr*, um covarde dentro dos referenciais nórdicos. Steinunn recita duas estrofes de *dróttkvaett* (poesia de corte), revelando que Thor despedaçou o navio de Thangbrand. Apesar desta discrepância, o missionário não concede respostas para a poetisa. Ao contrário do poeta Vetrlidi, que foi morto por Thangbrand por seus versos difamatórios, as estrofes de Steinunn não contém difamações sexuais contra Cristo – explicando talvez a sua conservação pelo escritor cristão na saga. Deste modo, o missionário falha

²⁶ Kenning para navio.

²⁷ Kenning para navio.

²⁸ O *dróttkvaett* é a mais distinta, prestigiada e esplêndida forma da métrica do islandês antigo. Consiste num estilo apropriado para recitação na presença de guerreiros e corte. Sobreviveram cerca de 21.000 linhas de versos neste estilo, de poetas que viveram entre os anos 850 a 1400. É uma exclusividade da área islandesa, norueguesa e das ilhas Orkney (POOLE, 2007, p. 269).

²⁹ Termo advindo de *skald* (escaldo) poeta em islandês antigo.

em proteger seu sistema de fé, falha na competição verbal e por consequência, é envergonhado por uma mulher. Mas como isso pode ter sido conservado em uma saga do século XIII? Na realidade, alguns pesquisadores percebem essa cena dentro de um grande drama social – significaria o encontro entre o Estado livre pagão da Islândia (representado por Steinnun) e a monarquia norueguesa cristã (Thangbrand) para Victor Turner. Para outros, a cena encarnaria dramas sociais baseados na coexistência de uma tradição oral e outra escrita. Else Mundal perceberia o paradigma de uma mulher nórdica poderosa na tradição oral (e pagã), mas submissa na tradição escrita (e cristã, na literatura). Para estes dois referenciais, a passagem cultural teria sido um desastre: enquanto no primeiro caso, ocorre a perda da liberdade política, no segundo, a mulher perde a independência. Carol Clover postularia ainda uma interpretação intermediária para as idéias de Turner e Clover - que a mulher era simultaneamente as duas coisas: poderosa do privado e impotente no público (BOROVSKY, 1999, p. 10-11).

Estudando a performance feminina na Escandinávia medieval, Zoe Borovszky interpreta que as mulheres participavam da transmissão do conhecimento oral, eram limitadas mas não totalmente dominadas pelos homens e valores masculinos. Durante o ritual religioso, elas poderiam encontrar um espaço não oficial dentro da esfera pública (BOROVSKY, 1999, p. 32). Assim, o embate de Steinunn com Thangbrand pode ser percebido como um momento de poder e de grande visibilidade para a mulher nórdica, onde esta encontra espaço para sua influência além do mundo privado.³⁰

O encontro com o berserker

Seguindo a narrativa, o missionário é recebido na casa de um profeta, Gest Oddleifsson, que realiza uma grande festa. Neste mesmo local, havia quase duzentos pagãos que esperavam a visita de um *berserker*³¹ chamado Otrygg. Todos recebiam este

³⁰ A respeito da mulher na Escandinávia Medieval, consultar: STRAUBHAAR, 2002, p. 261-272; SAWYER & SAWYER 2006: 188-213; QUIN, 2007, p. 518-536; JOCHENS, 2005, p. 217-232; JESCH 2003; EGGER DE IOLSTER, 2004: 17-35; BOROVSKY, 1999, p. 6-39.

³¹ Trata-se dos guerreiros de elite conhecidos pela designação de berserker. Existem duas explicações atuais para este nome. A mais coerente diz que seria “camisa de urso” (do nórdico *bear*), e a outra “sem camisa” (do nórdico *bare*). Seja como for, talvez as duas possam ter coerência mútua. A ligação com o urso provém do simbolismo e da importância deste animal para as tribos de origem germânica, desde a antiguidade. E a segunda explicação, sem camisa, refere-se ao fato dos berserkers não usarem nenhuma proteção nas batalhas. A principal característica dos berserkers seria sua fúria incontrolável e assassina. Muito antes dos Vikings, um cronista latino chamado Tácito já se referia a guerreiros entre os germanos que possuíam estas características, que aliás, eram muito louvadas por sociedades que dependiam totalmente da guerra para sobreviver (LANGER, 2007, p. 44-45). Sobre este tema, consultar: MIRANDA, 2010; LANGER, 2007: 44-47; SCHJODT, 2006; LIBERMAN, 2004, p. 9-101; DAVIDSON, 1988, p. 79-87; BOYER, 1997, p. 27-28, 1981: 141, 151, 160-162.

guerreiro: contavam que ele não temia ao fogo nem à espada. Thangbrand indaga se alguém queria se converter, mas todos se opuseram. Assim, este realiza um desafio – seriam acessas três fogueiras, uma consagrada pelos pagãos, uma pelos cristãos e a terceira ficaria sem consagração. Caso o berserker tivesse medo da fogueira que Thangbrand consagrou, todos teriam que ser convertidos, o que é plenamente aceito pelos presentes. Quando o berserker chegou, atravessou a fogueira dos pagãos e a sem consagração, mas se deteve diante da fogueira do missionário, alegando que o queimava. Thangbran ataca o guerreiro com um crucifixo, e milagrosamente este faz com que a espada do berserker caia, enquanto Gudleif corta seu braço. Várias pessoas presentes acabam por matar o pagão. Logo após o ocorrido, todos os presentes na casa de Gest são batizados.

Os berserker são um tema polêmico dentro da escandinavística. Tradicionalmente, são relacionados ao culto do deus Odin,³² como na *Ynglinga saga* 6, que os descreve como guerreiros que lutam sem proteção e sem medo do fogo ou do aço. A menção mais antiga a esta classe de lutadores vem do século IX, do poema *Haraldskvæði* 8, 20, de Thorbjorn hornklofi, que os identifica a um grupo próximo do rei Hárald, servindo como guarda de elite na batalha de Hafrsfjord. Posteriormente, as sagas islandesas criam uma imagem negativa e estereotipada dos berserkers, retratados como violentos, assassinos, arruaceiros e fanáticos. Na *saga de Njal*, os próprios pagãos temem o personagem Otrygg. Isso pode evidenciar uma possível sobrevivência folclórica, onde a memória social conservou em parte as querelas entre os fazendeiros livres e o grupo dos berserkers – que segundo algumas referências, eram acometidos de êxtase e loucura mesmo fora do campo de batalha, como descrito na *saga de Egil*.

Outra possibilidade é que o escritor criou uma dicotomia entre o herói cristão, Thangbrand, e o campeão do paganismo, Otrygg, justamente para enaltecer o milagre do crucifixo e a conversão (esta passagem do episódio do berserker não é mencionada no *Íslendigabók*). Essa segunda hipótese é confirmada pela existência de outra narrativa, muito semelhante e quase do mesmo período, existente na *Vatnsdæla saga* 46 (c. 1270-1280), onde uma dupla de berserkers de nome Hauk, que era temida pelos moradores da

³² Alguns pesquisadores negam o envolvimento de Odin com os berserkers, como LIBERMAN, 2004: 97-101, que acredita que esta ligação ocorre somente em Snorri, devido a uma má interpretação do folclore de sua época. Mas evidências iconográficas, como as placas de Torslunda, Suécia, século VI, demonstram a associação direta entre o culto a Odin e os guerreiros com máscara animais. Contrariamente a Liberman, o escandinavista Jens Schjødt (2004: 1-11) reconhece a existência tradicional de um grupo de guerreiros identificado com simbolismos de iniciação animal.

região, é confrontada pelo bispo Frederick. Este os desafia a atravessar três fogueiras, onde são queimados e mortos. Após o fato, os habitantes do local são batizados.

Neste caso, o milagre não é apenas indicador da superioridade da nova religião, mas um substituto para a tradição: no imaginário medieval, o miraculoso cristão sobrepunha o miraculoso pagão com o mesmo nível de realismo e eficácia (VAUCHEZ, 2002, p. 201). O sobrenatural pré-cristão sobrevive mesmo após as modificações culturais advindas com a nova fé. Várias *sagas de bispos* (*Byskuppa sögur*) utilizam narrativas que eram conhecidas nos tempos antigos: a imobilidade do corpo, tema presente em uma espécie de magia odínica que acometia certos guerreiros no campo de batalha (*herfjöttur*), que ressurgem na imobilidade de um santo após sua morte (*Jóns saga*); a jornada para fora do corpo, comum no paganismo (as metamorfoses animais da *Kormáks saga* e nas *Eddas*, entre outras) e nas narrativas de santos (bispos visitam o céu na *Guðmundar saga*) (MCCREESH, 2006, p. 1-11).

E também citando outros tipos de fontes nórdicas (como os *þættir*, as sagas curtas), percebemos que a imunidade do fogo, citada para o berserker na saga de Njal, também ocorre em outras situações, como a de bispos que atravessam fogueiras (*Þorvalds þáttir ins viðförla*). Em todos estes casos, a audiência geralmente constituída de aristocratas educados, clérigos e políticos - buscava elementos que integrassem ambas as tradições religiosas em uma nova sociedade (MCCREESH, 2006, p. 11; GRONLIE, 2006, p. 10). Ao atravessar a primeira e segunda fogueira e não ser queimado, Otrygg demonstrou que possuía poderes miraculosos, mas não consegue superar o fogo consagrado, pois o poder de Cristo possui semelhanças, mas é superior ao de Odín.

Conclusão: confronto ou hibridismo entre religiosidades?

O episódio da conversão islandesa na saga de Njal, pode ser interpretado dentro de um referencial mais amplo do que fizemos até o momento. Elencando os mesmos em uma estrutura comparativa (tabela 1), constatamos alguns detalhes: primeiramente, o deus Odín é ofendido no poema de Hjalti. Se considerarmos a tradição de que os guerreiros berserkers são discípulos fanáticos de Odín, neste caso, a deidade também sofreu um ataque indireto na passagem da vitória de Thangbrand sobre Otrygg. Mas ao mesmo tempo, o deus Thor, citado como sendo a causa do naufrágio do navio Auroque,

não é ofendido diretamente, nem sequer derrotado na narrativa.³³ Comparando-se à um texto mais antigo, o *Íslendigabók*, o escritor da saga de Njal deliberadamente acrescentou a passagem do feiticeiro Hedin, o poema de Steinunn e o confronto com o berserker. Odin nem mesmo foi citado no *Íslendigabók*, sendo apenas a deusa Freyja motivo de ofensa no poema de Hjalti (tabela 1). A que se deve esse hiato moralista sobre o deus Thor na *saga de Njal*?

Tabela 1: Estrutura do episódio de conversão da *Brennu-Njáls saga* (cap. 100-105).

Episódio:	A terra se abre devido ao feiticeiro Hedin	Poema de Hjalti	Poemas de Steinunn	Confronto com o Berserker
Detalhamento:	Controle do clima	Odin e Freyja são difamados	Thor é exaltado como tendo mais poder que Cristo	O berserker é desafiado e morto pelos missionários
Estrutura:	Permanência das crenças mágicas – Malefício	Odin e Freyja não tem poder	Thor ainda tem poder	Odin não tem poder – Milagre a serviço do cristianismo
Comparação com o <i>Íslendigabók</i>	A passagem não é citada	Apenas Freyja é mencionada no poema de Hjalti	O poema não é citado	A passagem não é citada

Acreditamos que a explicação reside na hipótese já alentada anteriormente, de um confronto entre uma tradição islandesa com a dominação norueguesa (BOROVSKY, 1999, p. 10-11). Mas ao invés de percebermos essa idéia apenas no silêncio do missionário Thangbrand após a declamação pública dos poemas de Steinunn, também a verificamos numa leitura ainda mais ampla do episódio de conversão. O escritor da saga, coadunado com a audiência de sua época, identificou a figura de Odin diretamente com a monarquia norueguesa. Sendo um deus da aristocracia, dos guerreiros, enfim, da elite escandinava pré-cristã, ele teria condições de representar a opressão advinda da realeza da Noruega após 1264 (Otrygg aterroriza os pagãos em nossa narrativa). Ao contrário, Thor é uma deidade identificada aos fazendeiros livres, camponeses, que acolhe em seu palácio os escravos mortos.³⁴ Comparando-se os deuses pagãos no momento da conversão, Thor é o que mais se aproxima de Cristo – vence as forças malévolas da natureza, é identificado ao homem simples e carrega um martelo, logo assimilado à cruz. Apesar de alguns símbolos relacionados a Odin sobreviverem em

³³ Curiosamente, em uma fonte muito mais antiga, o poema éddico *Hárbarðzljóð 37*, Thor combate as noivas de berserkers (*Bryþir berserkia*), consideradas violentas e poderosas. Para KAPLAN, 2006, p. 2, o termo significaria gigantes.

³⁴ A respeito do culto ao deus Thor, verificar: KAPLAN, 2006, p. 1-11; DUBOIS, 1999, p. 3, 36, 56-60; DAVIDSON, 2001, p. 79-83, 101-103, 2004: 61-74; BOYER, 1997, p. 153-156, 1981: 117-130.

imagens cristãs – triquetras em cruzes de cemitério (como Gosforth, Inglaterra), são imagens advindas de muito tempo antes da Era Viking. Um símbolo exclusivamente odínico, o valknut, somente foi encontrado em objetos relacionados ao paganismo. Igrejas, cemitérios, portais, esculturas, pedras comemorativas e pingentes, após a cristianização, contém imagens de Thor, mas nunca do valknut (LANGER, 2010). Alguns objetos, como o famoso pingente de Fosse (figura 1), demonstram uma assimilação do martelo de Thor – que já era utilizado como pingente nos tempos pagãos, transformando-se numa cruz no período de conversão.



Figura 1: Pingente de Fosse, Islândia, *c.* 1000, com o formato do martelo de Thor, contendo uma cruz cristã em seu centro e uma cabeça de dragão na extremidade superior. Atualmente faz parte do acervo do Museu Nacional da Islândia. Fonte da imagem: <http://www.ragweedforge.com/ice-thor.jpg>

Mas não podemos pensar que o processo de conversão foi o mesmo para toda a Escandinávia, nem que a assimilação e o sincretismo foram idênticos. Em primeiro lugar, as crenças pagãs sequer eram unificadas. A religião nórdica pré-cristã não era centralizada, não possuía hierarquias ou sacerdócio profissional, sendo por isso mesmo, muito variável em termos de cultos e crenças, conforme a região, a categoria social e o gênero do praticante (LANGER, 2009, p. 131-144). Muitos escandinavistas, justamente por isso, preferem evitar o termo paganismo, que, num primeiro momento, concede uma idéia muito monolítica desta religiosidade. Em algumas regiões (como a Islândia), o culto a Thor era preponderante, enquanto que na região sueca, especialmente no báltico, o odinismo era superior. Diversas localidades adotavam o enterro por inumação, enquanto outras optavam pela cremação. Preferências por certos deuses, existência de diferenciações de crenças e preponderância de certas narrativas míticas, tudo isso foi preservado pela tradição oral e interferiu na mudança de religiosidade. Assim, as fontes medievais permitem verificar vários aspectos do processo de conversão. Em outras sagas islandesas, ao contrário do episódio de conversão da Njal saga, o herói cristão

defronta-se com Thor. Na *Óláfs saga Tryggvasonar em mesta* 213, o rei norueguês Olaf Tryggvason encontra-se pessoalmente com esta deidade, caracterizada como forte e brava, mas reclamando que o rei estava matando seus amigos, antes de mergulhar no mar. Neste caso Olaf não somente vence e supera seu inimigo, mas o substitui (KAPLAN, 2006, p. 1-9). As antigas funções de Thor, como a de combater os inimigos dos homens (no contexto do paganismo, os gigantes, para o novo imaginário, os demônios), agora são efetuadas pelo rei cristão. A tradição não pode ser abandonada.

Desta maneira, não podemos concordar com o pesquisador Craig Davis, quando afirma que a *Njals saga* reconhece o novo *status quo* da Islândia, reconciliando para a audiência a nova coligação entre autoridade eclesiástica e o poder real norueguês (DAVIS, 1998, p. 453). Existe, obviamente, o reconhecimento da superioridade da nova religião, mas o episódio da conversão aponta para uma crítica ao domínio político de então, por meio do descrédito com a figura de Odin. Já para com o deus Thor, seu poder sobre as forças da natureza permanece inalterado. Com isso, o islandês, seja o camponês ou o aristocrata, conserva seu espírito de liberdade e de identificação com um passado considerado melhor, mas agora regido por uma nova religião e um novo direcionamento político-social.

Agradecimentos: aos profs. João Lupi (UFSC), Ruy de Oliveira Andrade Filho (UNESP) e Luciana de Campos (UFMA), pelos comentários ao presente texto.

REFERENCIAS

Fontes primárias:

ANÔNIMO. **Brennu-Njals saga**, c. 1275-1290. Texto original em islandês antigo: http://www.sagadb.org/brennu-njals_saga Tradução ao inglês por Magnus Magnusson e Hermann Pálsson. **Njal's saga**. London: Penguin Books, 1960. Tradução ao espanhol por Enrique Bernárdez. *Saga de Nial*. Madrid: Siruela, 2003. Tradução ao francês por Rodolphe Dareste: http://www.sagadb.org/brennu-njals_saga.fr Tradução ao francês por Régis Boyer (poema de Steinunn). **Le Christ des barbares: le monde nordique (IX-XIII siècle)**. Paris: Cerf, 1987, pp. 112-113.

THORGILSSON, Ari. **Íslendigabók**, c. 1122-1132. Original em islandês antigo, edição de Guðni Jónsson: <http://www.heimskringla.no/wiki/Íslendigabók> Tradução ao inglês: <http://en.wikisource.org/wiki/%C3%8Dslendingab%C3%B3k>

ANÔNIMO. **Vatnsdæla saga** 46, c. 1270-1280. Texto em islandês antigo: http://www.sagadb.org/vatnsdaela_saga Tradução ao inglês por Andrew Wawn. The

Saga of the People of Vatnsdal. In: *The sagas of icelanders*. London: Penguin Books, 2000, pp. 185-269.

Bibliografia:

BARREIRO, Santiago. La magia en la saga de Hrólfr Kraki. **Temas Medievales** 16, 2008, pp. 1-12. Disponível em:

<http://www.scielo.org.ar/pdf/tmedie/v16/v16a02.pdf>

BERNÁRDEZ, Enrique. Introducción. **Saga de Nial**. Madrid: Siruela, 2003, pp. 9-27.

BOROVSKY, Zoe. Never in public: women and performance in Old Norse Literature. **Journal of American Folklore** 112 (443), 1999, pp. 6-39.

_____. En hor er blandin mjök: women and insults in Old Norse Literature. In: ANDERSON, Sarah & SWENSON, Karen (ed.). **Could Counsel: women in Old Norse Literature and Mythology**. London: Routledge, 2002, pp. 1-14.

BOYER, Régis. **L'Islande Médiévale**. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

_____. **Héros et dieux du Nord**. Paris: Flammarion, 1997.

_____. **Le Christ des barbares: le monde nordique (IX-XIII siècle)**. Paris: Cerf, 1987.

_____. **Le monde du double: la magie chez les anciens Scandinaves**. Paris: Berg International, 1986.

_____. **Yggdrasill: la religion des anciens scandinaves**. Paris: Payot, 1981.

BYOCK, Jesse. **Viking Age Iceland**. London: Penguin Books, 2001.

CHRISTIANSEN, Eric. **The norsemen in the Viking Age**. London: Blackwell Publishing, 2006.

CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. **An Icelandic-English Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 1957.

DAVIDSON, Hilda. **Deuses e mitos do Norte da Europa**. São Paulo: Madras, 2004.

_____. **The lost beliefs of Northern Europe**. London: Routledge, 2001.

_____. **Myths and symbols in pagan Europe: early Scandinavian and celtic religion**. Syracuse: Syracuse University Press, 1988.

_____. **Escandinávia**. Lisboa: Editorial Verbo, 1987.

DAVIS, Craig R. Cultural assimilation in Njáls saga. **Oral tradition** 13(2), 2008, pp. 435-455. Disponível em:

http://journal.oraltradition.org/files/articles/13ii/9_davis.pdf

DUBOIS, Thomas. **Nordic religions in the Viking Age**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

DUKE, Siân. Kristni saga and its sources: some revaluations. **Saga Book** 34 (4), 2005, pp. 343-366. Disponível em:

http://www.heathengods.com/library/viking_society/2001_XXV_4.pdf

EGILSDÓTTIR, Ásdís. The fantastic reality: hagiography, miracles and fantasy. **13th International Saga Conference**, Durham University, 2006. Disponível em: <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/asdis.htm>

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

GRAHAM-CAMPBELL, James. **Os viquingues**, vol. I. Madrid: Del Prado, 1997.

GRØNLIE, Siân. Miracles, Magic and missionaries: the supernatural in the conversion þættir. **13th International Saga Conference**, Durham University, 2006. Disponível em: <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/gronlie.htm>

EGGER DE IOLSTER, Nelly. Mujeres en la saga de Njal. **Temas Medievales** 12, 2004, pp. 17-35.

HAMER, Andrew Joseph. **Njáls saga and its Christian Background: a study of narrative method**. Tese de doutorado em Letras, Rijksuniversiteit Groningen, Holanda, 2008. Disponível em:

<http://dissertations.ub.rug.nl/FILES/faculties/arts/2008/a.j.hamer/thesis.pdf>

HAYWOOD, John. **Encyclopaedia of the Viking Age**. London: Thames and Hudson, 2000.

JESCH, Judith. **Women in the Viking Age**. London: The Boydell Press, 2003.

JOCHENS, Jenny. La femme Viking en avance sur son temps. In: BOYER, Régis (ed.). **Les Vikings, premiers européens**. Paris: Éditions Autrement, 2005, pp. 217-232.

KAPLAN, Merrill. Out-Thoring Thor in Ólafs saga Tryggvasonar en mesta. **13th International Saga Conference**, Durham University, 2006. Disponível em: <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/kaplan.htm>

LANGER, Johnni. Símbolos religiosos dos vikings: guia iconográfico. **História, imagem e narrativas** 11, 2010a. Disponível em: www.historiaimagem.com.br

_____. Seiðr e magia na Escandinávia Medieval. **Signum** 11(1), 2010b, pp. 177-202. Disponível em: www.revistasignum.com

_____. **Deuses, monstros, heróis: ensaios de mitologia e religião viking**. Brasília: Editora da UNB, 2009a.

_____. Vikings. In: FUNARI, Pedro Paulo (org.). **As religiões que o mundo esqueceu**. São Paulo: Editora Contexto, 2009b, pp. 131-144.

_____. História e sociedade nas sagas islandesas: perspectivas metodológicas. **Alethéia**: revista eletrônica de estudos sobre Antiguidade e Medievo 2 (1), 2009c, pp. 1-18, Disponível em: <http://www.revistaaletheia.com/20091/Johnny.pdf>

_____. Galdr e feitiçaria nas sagas islandesas. **Brathair** 9 (1), 2009d, pp. 66-90. Disponível em: www.brathair.com

_____. Fúria e sangue: os berserkers. **Desvendando a História** 3 (16), 2007, pp. 44-47.

_____. Religião e magia entre os vikings: uma sistematização historiográfica. **Brathair** 5 (2), 2005a, pp. 55-82. Disponível em: www.brathair.com

_____. A cristianização dos Vikings e do Norte Europeu. **História: Questões & Debates** 43, 2005b, pp. 185-190. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/viewFile/7873/5551>

LANGER, Johnni & CAMPOS, Luciana de (orgs.). **A religiosidade dos celtas e germanos**. São Luís: UFMA, 2010.

LIBERMAN, Anatoly. Berserkir: a Double legend. **Brathair** 4(2), 2004, pp. 97-101. Disponível em: www.brathair.com

LÖNNROTH, Lars. **Njáls saga**: a critical introduction. Los Angeles: University of California, 1976.

MACCREESH, Bernadine. Elements of the pagan supernatural in the Bishop's sagas. **13th International Saga Conference**, Durham University, 2006. Disponível em: <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/mccreesh.htm>

MAGNUSSON, Magnus. Introduction. **Njal's saga**. London: Penguin Books, 1960.

MCKINNELL, John. On Heiðr. **Saga-Book** 25, 2001, pp. 394-417. Disponível em: <http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Saga-Book%20XXV.pdf>

MIRANDA, Pablo Gomes de. Seguindo o Urso e o Lobo: discussões sobre os elementos religiosos dos Berserkir e do Ulfheðnar. **História, imagem e narrativas** 11, 2010. Disponível em: www.historiainagem.com.br

MONTEIRO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1986.

NORDEIDE, Sæbjørg Walaker. A cristianização da Escandinávia: entrevista concedida a Johnni Langer. **Brathair** 10(1), 2010, dossiê: paganismo e cristianismo entre celtas e germanos. Disponível em: www.brathair.com

OGILVIE, Astrid & PÁLSSON, Gísli. Weather and witchcraft in the sagas of Icelanders. **13th International Saga Conference**, Durham University, 2006. Disponível em: <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/ogilvie.htm>

ÓLASSON, Vésteinn. Njáls saga. In: PULSIANO, Philipp & WOLF, Kirsten. **Medieval Scandinavia: an encyclopedia**. London: Routledge, 1993, p. 433-434.

POOLE, Russell. Metre and metrics. In: MCTURK, Rory (ed.). **Old Norse Icelandic Literature and Culture**. London: Blackwell, 2007, pp. 265-287.

QUINN, Judy. Women in Old Norse Poetry and sagas. In: MACTURK, Rory (ed.). **Old Norse Icelandic literature and culture**. London: Blackwell Publishing, 2007, pp. 518-536.

SAWYER, Birgit and SAWYER, Peter. **Medieval Scandinavia: from conversion to reformation**. London: University of Minnesota Press, 2006.

SCHJØDT, Jens Peter. The notion of Berserkir and the relation between Óðinn and animal warriors. **13th International Saga Conference**, Durham University, 2006. Disponível em: <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/schjodt.htm>

SCHMITT, Jean-Claude. Feitiçaria. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2002, pp. 423-435.

STRAUBHAAR, Sandra Ballif. Ambiguously gendered: the skalds Jórunn, Auðr and Steinunn. In: ANDERSON, Sarah & SWENSON, Karen (ed.). **Could Counsel: women in Old Norse Literature and Mythology**. London: Routledge, 2002, pp. 261-272.

STRÖM, Folke. **Níðr, ergi, and Old Norse moral attitudes**. London: University College London, 1974. Disponível em: <http://vsnrweb-publications.org.uk/Nid,%20ergi%20and%20Old%20Norse%20moral%20attitudes.pdf>

VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2002, pp. 197-212.

ZINK, Michel. Literatura. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2002, pp. 79-93.

Recebido em: 17/10/2010

Aprovado em: 23/05/2011