

## O Rei Burislaf: ligeira concessão ao cientificismo e considerações acerca do cômico, do factual e do fictício

André S. Muceniecks  
UNISA - Arqueologia  
muceniecks@yahoo.com

**ABSTRACT:** In this article we analyze Scandinavian medieval documents, the *Yngvar Saga víðförla* (*Saga of Yngvar, the far travelled*) and the *Eymundar þáttur Hringssonar* (*The tale of Eymundr Hringr*). Both sources report events supposedly occurred in Kievan Russia. In the first one the main focus is the expedition that was made by the title's hero, while in the second one the story is quite different, focused on the characters of Eymund and on the kings Burislaf, Jarisleif and Vartilaf. With the help of Mikhail Bakhtin's ideas we propose the hypothesis that there is in *Eymundar þáttur Hringssonar* the possibility of critical and social reactions against ideological and even christian elaborations of *Yngvar Saga víðförla*. This criticism was made with use of comical and humoristic aspects, the same kind of "laughter" studied by Bakhtin in his work about cultural history in Middle Ages.

**KEYWORDS:** cultural history; Russia; Scandinavia; Middle Ages; laughter.

### 1. Introdução

Este trabalho parte de uma improvável conexão entre as teorias de Mikhail Bakhtin acerca do riso, do cômico e da cultura popular e um pequeno detalhe numa fonte escandinava legendária sobre os vikings na Rússia.<sup>1</sup>

Iniciemos falando acerca de nossa fonte primária. Trata-se do *Eymundar þáttur Hringssonar*, *O Conto de Eymund Hringsson*, cuja data de composição não é unânime. Provém do *Flateyjarbók*, que, por sua vez, é o maior dos manuscritos medievais islandeses, contendo diversas Sagas, *þættir*<sup>2</sup> e fontes diversas. O *Flateyjarbók* foi compilado ao longo da década de 1380, mas, quanto ao *Eymundar*, as opiniões divergem, datando sua escrita desde o século XIV, ou até mesmo o século XII,<sup>3</sup> ainda que a primeira seja mais confiável. Sua autoria é anônima, tratando-se de algum erudito islandês muito influenciado pela leitura das "Sagas de Olaf", o santo (*Olafs Helga Saga*), e de Yngvar (*Yngvar Saga víðförla*). Podem-se apenas fazer conjecturas acerca

<sup>1</sup> Ao empregarmos o termo "Rússia", referimo-nos a chamada "Rússia de Kiev", ou "Rússia kievita". O termo *Rus*, por sua vez, está associado à consolidação do reino, a seus estágios iniciais de presença escandinava ainda marcante, sendo derivado da alcunha dada aos escandinavos, que influenciaram grandemente sua organização e estrutura.

<sup>2</sup> Histórias mais curtas que as Sagas, por vezes chamadas de Sagas curtas, contos ou historietas. Em breve detalharemos mais.

<sup>3</sup> Cf. Cook, R. Russian history, Icelandic history and Byzantine strategy in "Eymundar þáttur Hringssonar". In: Paulsson, H.; Edwards, P. (org. e trad.). *Vikings in Russia. Yngvar's Saga and Eymund's Saga*. Edinburgh: Polygon, 1990, p. 8.

de sua possível proveniência de elementos aristocráticos não necessariamente ligados às estruturas eclesásticas, por razões que adiante ampliaremos.

O *Eymundar þáttur Hringssonar* é um dos *Íslendinga þáttur* (contos de islandeses), um gênero de histórias curtas relacionado às *Íslendinga sögur* (“Sagas dos islandeses”). São espécies de anedotas. Normalmente ocorrem em coleções de Sagas maiores de reis, contendo algum tipo de encontro cômico, ilustrando o caráter de um soberano, desenvolvendo algum detalhe específico ou oferecendo algum registro mais detalhado de parte de uma Saga. Por vezes, a distinção de uma fonte como *Saga* ou *þáttur* pode parecer arbitrária, sendo que as categorias às vezes apresentam intersecções.<sup>4</sup> Por tais razões, referiremo-nos ao *Eymundar þáttur Hringssonar* não como a um conto, mas a uma Saga curta, e o chamaremos, por questões de conveniência, *Saga de Eymund*, ou abreviadamente, *S.E.* Ao abreviarmos a *Yngvars Saga víðförla* (*Saga de Yngvar*, o “viajante”)<sup>5</sup> e a *Olafs Saga helga* (*Saga de Olaf, o santo*), empregaremos *S.Y.* e *S.O.*, respectivamente.

Quanto ao enredo da Saga, trata obviamente de Eymund. O recorte temporal encontra-se nas imediações do ano 1015, num contexto de relações Russo-escandinavas - acerca das quais adotaremos a postura tradicional e mais aceita internacionalmente sobre o papel de relevância tido pelos escandinavos na consolidação do reino de *Rus*.<sup>6</sup> No tempo de Olaf Haraldsson (Olaf, o santo), que unificara a Noruega e matara diversos governantes locais,<sup>7</sup> Eymund parte para a Rússia a fim de evitar confrontos com o rei. Ali, juntamente com seu séquito, busca serviço com os filhos do recém-falecido rei Waldimar.<sup>8</sup> Inicia seu serviço como protetor do reino de Jarisleif, até a morte do irmão Burislaf, que com ele guerreava. Por fim, parte e entra a serviço do terceiro irmão, rei Vartilaf. O núcleo da narrativa se encontra na *S.Y.*, em seus primeiros três capítulos, sendo a *S.E.* não uma exata expansão dos mesmos, mas uma forma

---

<sup>4</sup> Cf. introdução de R. Kellogg a Smiley, J.; Kellogg, R. *The Saga of Icelanders*. New York: Penguin, 2000, p. 20.

<sup>5</sup> Termo de tradução exata impossível para o português, significando um “viajante que percorreu grandes distâncias e viajou muito longe”.

<sup>6</sup> A questão do governo de natureza escandinava foi questionada pela historiografia de cunho nacionalista não apenas nos tempos de Stalin, mas, mesmo, até finais da década de 70. Tal posição passou a ser questionada internamente, entretanto, a partir da década de 80, em particular por acadêmicos de Leningrado, produzindo grande debate no meio soviético (cf. Barford, P. M. *State-formation. The south and east slavs*. In: \_\_\_\_\_. *The early Slavs. Culture and society in early medieval eastern Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 2001, p. 233).

<sup>7</sup> Olaf Haraldsson governou de 1015 a 1028, tendo morrido em 1030. A ele nos referiremos mais extensivamente adiante.

<sup>8</sup> Vladimir, o Grande, morreu em 1015 (nele também nos deteremos em breve).

recontada. *S.E.* e *S.Y.* encontram-se intimamente ligadas, mas não coincidem em todos os detalhes, sendo incorreto afirmar que a *S.E.* amplia ou explica melhor a *S.Y.*

Apesar das referências cronológicas sólidas (Olaf Haraldsson da Noruega, Vladimir, o Grande, da Rússia e seu filho Jaroslav, o Sábio), e demonstrações de conhecimento razoável do contexto em que supostamente ter-se-ia passado a história, outros detalhes atestam contra a completa verossimilhança factual do texto, em particular no que diz respeito aos irmãos governantes russos. Ao mesmo tempo, a narrativa não contém elementos notoriamente fictícios e do campo do maravilhoso como a *S.Y.*, não podendo ser rotulada incontestemente e simplesmente como uma das “Sagas legendárias” (*Fornaldarsögur*), e contendo elementos das “Sagas dos reis” (*Konungasögur*).<sup>9</sup>

Quanto à estruturação, a da *S.E.* é mais próxima à comumente encontrada entre as *Fornaldarsögur*, que, por sua vez, assemelha-se mais à composição de contos populares. No caso em questão, temos o tema do defensor/ protetor do reino fundamentado na repetição ternária da temática, e sua datação mais provável é contemporânea a essas. Note-se que a existência de temáticas comuns às narrativas folclóricas é uma característica também encontrada em outros tipos de Saga. No caso em questão, o que fica mais notório é a estruturação da mesma, bastante circunscrita e passível de enquadramento no âmbito dos contos populares, descartando uma mera inserção de temas comuns a eles em sua composição.<sup>10</sup>

Quanto ao estilo de escrita do texto, é razoavelmente sóbrio e comedido, quando comparado às *Fornaldarsögur*. Entretanto, possui elementos específicos que lhe conferem um caráter mais romanesco e de entretenimento, bem como um espírito de

---

<sup>9</sup> *Fornaldarsögur* (“Sagas legendárias”): normalmente narram eventos anteriores à colonização da Islândia, tendo sido escritas da segunda metade do século XIII ao XIV. São escritas em estilo menos realístico que as “Sagas islandesas” propriamente ditas, geralmente incorporam temáticas míticas e contos populares e têm seu valor literário em menor estima pelos críticos; terão destaque principalmente na análise do imaginário referente ao leste e norte; dentre outras, citamos *Orvar-Odd Saga*, *Hervarar Saga*, *Yngvars Saga víðförla*, *Gautreks Saga* etc. *Konungasögur* (“Sagas de reis”): escritas dos séculos XII ao XIV, incorporam textos tanto em antigo islandês quanto em latim, inclusive os trabalhos de Snorri Sturlusson e a *Heimskringla* já referida. É uma categoria extensa que incorpora fontes de naturezas por vezes bem distintas.

<sup>10</sup> Como, por exemplo, a triplicação: por si só, é o núcleo e a parcela mais significativa da *S.E.* Diversas das variantes descritas por Propp encontram-se ali: a triplicação, que apresenta duas vezes um resultado negativo e na terceira o positivo (caso do abate de Burislaf por Eymund), e a repetição das tarefas ou anos de serviço (Eymund sob Jarisleif), entremeados de elementos analisados e catalogados funcionalmente por diversos autores, como Aarne-Thompson. Fundamentamo-nos, para analisar, em Vladimir Propp também por sua maior proximidade do contexto. Acerca da triplicação, Propp, W. Y. *Morfologia do conto maravilhoso*. Tradução de Jasna Paravich Sarhan. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 71ss.

escrita mais similar ao encontrado nas Sagas tardias (entre as quais as referidas situam-se), do que nas propriamente ditas “Sagas islandesas”.<sup>11</sup>

Ainda assim, os elementos principais não privilegiam as características mais marcantes das *Fornaldarsögur*, e essa característica tem levado a tentativas de explicação levemente científicas sobre os irmãos Burislaf e Vartilaf, a insistirem sobretudo em aspectos factuais, como adiante veremos.

Em suma, temos uma Saga de escrita provavelmente tardia, datada entre os séculos XIII a XIV, e que atende às demandas de seu tempo de escrita, mas procura apresentar um tom similar ao das “Sagas familiares islandesas” mais antigas. Tal caráter, de certa forma ambíguo, pode ser explicado pela própria natureza dos *þaettir*, que, em sua maior parte, possuem estilo mais sóbrio e verídico por estarem ligados a Sagas escritas assim, mas, no caso em questão, encontra-se estreitamente ligado a uma *Fornaldarsögur*, a *Yngvar Saga víðförla* (S.Y.).

Dessa forma, é necessário levar em conta o próprio contexto de escrita da S.Y. A Saga, em si, é uma tradução/ versão para o antigo islandês de um trabalho originalmente escrito em latim por Oddr Snorrason, um monge beneditino. Esse trabalho original dataria do século XII, mas a versão islandesa é mais tardia, e não é possível afirmar ao certo a precisão da tradução e em que medida a versão alterou o original. Também a respeito do autor dessa versão não existem informações mais precisas. A título de hipótese, partimos da ideia de que poderia ser a mesma pessoa, alguém associado a ele ou proveniente de um grupo social próximo ao do autor da S.E., hipótese verificável e que dataria mais tardiamente a versão.

Nesse período mais tardio, o número de pessoas habilitadas a ler era maior do que aquele encontrado nos séculos XI-XII, mas, ainda assim, a natureza principal da recepção era oral. Um intérprete lia a obra para um público que, antes associado apenas aos salões de homens dos estratos sociais mais elevados e às Cortes dos reis, paulatinamente vai sendo ampliado.

---

<sup>11</sup> *Íslendingasögur* (“Sagas dos islandeses” ou “Sagas familiares”): descrevem eventos dos séculos X e XI, mas foram escritas nos séculos XIII e XIV. São as mais extensas e conhecidas, e as propriamente chamadas de “Sagas islandesas”. Entre elas se encontram, por exemplo, a *Saga de Egil* e a *Saga de Njal*, mais conhecidas e estudadas.

### 3. Método: recepção e circularidade cultural

Antes de expandirmos a questão de Burislaf, detenhamo-nos brevemente sobre questões de cunho mais teórico, em particular o tratamento da recepção da fonte e de sua inserção nos diversos contextos sociais.

Acerca da análise da recepção, nosso recorte temporal e geográfico apresenta problemas próprios, similares em alguns pontos aos enfrentados pelo medievalista da Europa ocidental, mas, também, específicos. E o problema encontra-se enleado com outro mais complexo, acerca dos estratos sociais e diferentes níveis de cultura. Trataremos disso com cautela, procurando vincular a discussão a autores que se enquadram com maior propriedade no contexto e evitando generalizações universais ou a excessiva teorização.

Apesar da entrada relativamente tardia da Escandinávia na Cristandade,<sup>12</sup> é necessário enfatizar a existência de uma cultura “letrada” independente da latina, calcada, principalmente, numa forte e duradoura tradição oral. Desta forma, as metodologias e estudos pré-estabelecidos acerca de recepção por Robert Darnton<sup>13</sup> e Carlo Ginzburg,<sup>14</sup> entre outros, não são completamente “aplicáveis”, na medida em que tais estudos salientam sobretudo a associação entre “cultura oral+culturas subalternas” *versus* “cultura escrita+cultura dominante”.

À semelhança de outros recortes do Medievo, a recepção de uma “literatura” na Escandinávia também ocorria principalmente via oralidade; “(...)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”.<sup>15</sup> Tal circunstância se dava independente do

---

<sup>12</sup> Nas imediações do ano 1000, variando de reino a reino, e com variantes regionais muito acentuadas. As costas ocidentais norueguesas apresentam sinais de influência cristã anteriores, inclusive nos enterramentos, mas a região de Uppsala, na Suécia, manteria santuários pagãos até séculos posteriores. Obviamente, a aceitação “popular” e a influência nas sociedades como um todo foi multifacetada, e não pode ser definida de forma simplista por fórmulas como “lutas entre cultura popular pagã e erudita cristã”, como vem reconhecendo a historiografia mais recente e atualizada. De maneira geral, a marcante característica de adaptabilidade dos grupos escandinavos, que propiciou tantos feitos em terras distantes, também influenciaria a criação de formas mistas de sensibilidade religiosa.

<sup>13</sup> Cf. Darnton, R. Readers response to Rousseau. The fabrication of Romantic sensivity. In: \_\_\_\_\_ *The great cat massacre and other episodes in French cultural history*. New York: Vintage Books, 1985, p. 215-256, no qual o autor analisa a recepção das obras de Rousseau por meio de um leitor específico.

<sup>14</sup> Destacamos o moleiro Mennochio de *O queijo e os vermes* e a demonstração de Ginzburg acerca das diversas formas sob as quais o indivíduo lia o que lhe era disponível, e as lentes culturais com que o fazia. Cf. Ginzburg, C. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

<sup>15</sup> Cf. Zink, M. Literatura(s). In: LeGoff, J.; Schmitt, J.-C. (org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Tradução de Lênia Márcia Mongelli. Bauru: EDUSC, 2006. Tomo V, vol. II, p. 80.

estrato social, ainda que as cortes de reis fossem locais mais propícios e de maior prestígio ao recitador, ao poeta, ao “scaldo”.

Ainda assim, podemos fazer uma certa análise social da recepção e público-alvo, no que diz respeito ao agente escrito e oral. Entretanto, detectamos tal oposição não entre estratos sociais “dominantes” e “subalternos”, mas dentro dos próprios estratos dominantes. Nesses, a cultura escrita e literária, mais recente, está primariamente ligada à recém-conversão ao cristianismo. O modelo literário escrito é, em primeira instância, privilégio do clero - por sua vez, também possuidor de considerável diversidade social interna, ao menos no que diz respeito à origem de seus componentes. Somente depois, do século XIII em diante, tais “hábitos literários” vão expandir-se à aristocracia e aos senhores de destaque social, em movimento já associado a um uso mais amplo do vernáculo e em correntes diversas de associações sociais, de apoio ou oposição entre aristocracia, realeza e clero.

Existem alguns “sintomas” de tentativas das camadas aristocráticas de aproximarem seu estrato social, sua subcultura, do grupo mais recente em solo escandinavo, formado pelo clero (ao menos no que se refere a questões ligadas ao saber e à erudição, e, particularmente, ao uso da escrita). Conquanto a questão da difusão de estelas rúnicas seja mais polêmica,<sup>16</sup> a proliferação de escritos entre os séculos XIII-XIV é nitidamente um sintoma de adequação das tradições orais aos padrões de escrita aos poucos difundidos com a Igreja. Isso aparentemente cria uma dualidade não tanto

---

<sup>16</sup> O fenômeno é considerado pelos maiores especialistas na questão como sintomático do processo de cristianização, mas tal ideia encontra resistência em meio a autores mais comprometidos com a criação da imagem de um germânico primitivo rousseauiano - bravo, selvagem e intocado pelas culturas ao seu redor. Cf. Sawyer, B.; Sawyer, P. *Medieval Scandinavia. From conversation to reformation circa 800-1500*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2003, p. 11: *Magical spells and invocations of pagan gods are very rare; they occur in Denmark but are exceptional in Sweden where, instead, Christian crosses and prayers are common, especially in Uppland (...) Rune-stones have been used in many disciplines as a source of knowledge about the Viking-Age; they can throw light on such varied matters as (...) and, not least, the spread of Christianity, for the most stones are Christian./ Sawyer, op. cit., p. 12ss: In order to use the rune-stones as a source we must try to understand why they were erected. There is general agreement that this fashion met certain needs (...). The process of Christianization is certainly one factor; for the fashion reflected the transition from pagan to Christian burial customs. Some scholars argue that the erection of rune-stones answered emotional needs among the newly converted who, having buried their relatives in new ways and places – that is, in churchyards – nevertheless wanted to honor their relatives in traditional places, at home, by a road, or at a place of assembly. That may have been the reason some memorials were erected, but many rune-stones were moved at an early date from their original sites to stand in churchyards or to be built into the fabric of churches; others may even from the outset have been placed in or close to a church. This suggests that it was the lack of churchyards that created the need to erect a Christian runestone. In Uppland the building of churches and the consecration of cemeteries was apparently delayed for a long time, and in this province many rune-stones seem to have functioned as Christian gravestones in pagan cemeteries (Gräslund).*

entre “cultura popular *versus* cultura dominante”, mas, sobretudo, uma dualidade estereotipada “cultura pagã ancestral *versus* cultura cristã recente”, que buscamos evitar.

Destaquemos alguns pontos aparentemente díspares que apresentam relevância para nossa compreensão do assunto de recepção e circularidade cultural: a) é notável a grande semelhança entre enredos, temáticas e desenvolvimentos de diversas das fontes (em particular as *Fornaldarsögur*, entre as quais se encontra a *S.Y.*, e em cujo principal período de composição se encontra a *S.E.*) com antologias de contos populares escandinavos coletados tão tardiamente quanto no período romântico. Sua forma é similar à de outras obras ligadas ao imaginário popular no Ocidente medieval, como os relatos de viagens ao além, ao paraíso e às terras maravilhosas (São Brandão, Cocanha etc.), normalmente também passíveis de catalogação imediata em estudos folclóricos e de contos populares; b) os meios eclesiásticos e as instituições religiosas constituíram-se nos maiores difusores de ideias em todo o contexto do Medievo ocidental,<sup>17</sup> de forma dinâmica. Tal contexto era propiciado por diversas razões: missionários indo a diversos lugares, buscas de estratégias de cristianização, contato com outros ambientes clericais de outras partes da Europa, diversidade social interna, devido às origens sociais diversas dos clérigos; c) por sua vez, as necessidades e exigências próprias da apresentação de obras num meio subordinado às Cortes de reis e salões de poderosos impõem questões ligadas ao patronato, prestígio e à adequação do “artista”, cronista e autor ao gosto e ideologia vigentes entre a aristocracia.

Deixando à parte outras considerações acerca de temas amplos como permanências e folclore, história literária e literatura cortesã, isso reforça a ideia de uma grande circulação de ideias e temas entre os estratos supostamente “subalternos” e “dominantes”. Entretanto, tal circulação e troca de temas não se dá exclusivamente num meio fechado “pagão” ou “genuinamente escandinavo”, mas também nas fontes de conteúdo supostamente eclesiástico, tanto internamente, como entre essas esferas diversas.

Desse modo, tornamos aos conceitos desenvolvidos por Bakhtin e Ginzburg acerca de uma “circularidade cultural” entre estratos subalternos e dominantes, com os devidos adendos e modificações necessários ao contexto. As diversas subculturas em questão misturam-se e promovem influências mútuas, de forma a dificultar a

---

<sup>17</sup> Cf. Haskins, C. H. The spread of Ideas in the Middle Ages. In: \_\_\_\_\_. *Studies in mediaeval culture*. New York: Frederick Ungar, 1965, p. 94-96.

delimitação de fronteiras claras e conclusivas. Entretanto, tal discussão se reflete no que se levanta acerca da recepção das obras: seja um contexto oral aristocrático ou campesino, cortês ou clerical, podemos constatar certo imaginário comum, um conjunto de ideias e conceitos partilhados. Essa proposição é de certa forma polêmica, mas se sustenta não só pela natureza primariamente oral da transmissão “literária”, seja em estratos dominantes, subalternos, cristianizados, pagãos ou (decerto o mais comum) mistos, como ainda pelas recorrências temáticas, narrativas e, mesmo, formais encontradas nas fontes escritas que chegaram até nós, circunstâncias que serão avaliadas e analisadas no tempo devido.

Os estratos de maior prestígio social, “dominantes”, promovem ideias de transformação, modelos sociais e estruturas a serem imitadas por outras subculturas locais, mas os estratos campesinos e mais “baixos” influem definitivamente no processo, constituindo-se numa fonte importante para a criação e a transmissão temática e de imaginário. Tal circunstância pode explicar a recorrência de um mesmo tema em fontes distantes como a *Gesta Danorum*, “Sagas familiares”, *Fornaldarsögur* e contos anotados entre camponeses a partir de 1850.

Dessa forma, contrariamos em parte e conscientemente as definições de Georges Duby acerca do que chama de “fato evidente”, a suposta “vulgarização” das formas culturais, sua criação nas “categorias superiores da sociedade” para se “difundirem” e “vulgarizar-se”(…) “até as camadas mais fracas”.<sup>18</sup> Duby admite a absorção dos elementos folclóricos e “populares” pelas camadas sociais mais elevadas, mas explica tal “acolhimento” como um “populismo” mal delimitado.<sup>19</sup>

Por certo que os modelos criados nos supostos estratos “superiores” - sejam eclesiásticos ou aristocráticos - tiveram sua relevância, mas não podemos endossar a ideia de uma imposição e aceitação passiva e inerte, ou a mera incorporação de temáticas agradáveis aos estratos subalternos. Ao invés disso, volta-se a dizer: damos preferência à consideração de uma circularidade mais significativa entre os próprios estratos sociais; das chamadas camadas “dominantes” provêm “modelos” e “esquematizações”, como chamaria Duby, mas as temáticas e influências advindas dos estratos subalternos, ainda que não plausíveis de completa mensuração, não podem ser diminuídas, e o interesse por elas é evidente nas próprias fontes, declaradamente ou não.

---

<sup>18</sup> Cf. Duby, G. A vulgarização dos modelos culturais na sociedade feudal. In: \_\_\_\_\_. *A sociedade cavaleiresca*. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1989, p. 184.

<sup>19</sup> Cf. Duby, *op. cit.*, p. 186.

É necessário levar em conta que, por mais que os modelos de conduta social, de “carreiras” ou mesmo das “personalidades” sejam oriundos dos estratos superiores, e os meios de ascensão social passem inequivocamente por tais definições, a parcela de influência que os demais estratos efetuem no imaginário - aqui incluído o político - e nas temáticas da criação literária não pode ser simplesmente descartada.

Tal circunstância se acentua em nosso contexto setentrional, em particular nas sociedades escandinavas, nas quais o estrato de homens livres (*karls*) era muito grande, propiciando uma camada social intermediária, multifacetada e bastante relevante entre “dominantes” e “dominados”. Tal sociedade dificilmente se insere de todo nas premissas do chamado “feudalismo”, embora algo parecida com o dito “feudalismo militar germânico”,<sup>20</sup> em aspectos atinentes à relevância da camada de homens livres (ainda assim, porém, com suas peculiaridades e especificidades). Tal estrato influencia uma estrutura social de transmissão bastante dinâmica e propícia à circulação de ideias.

Conceito similar é empregado por Jacques LeGoff em seu *O imaginário medieval*, ao trabalhar com uma fonte do século XII acerca duma viagem ao paraíso. Narrativa escrita por um monge letrado que a recebera de um homem iletrado, o qual, por sua vez, tinha-a ouvido de outro monge, letrado. Onde este monge a encontrara, não sabemos, mas presume-se ter sido em contexto “popular”. A passagem ilustra bem como é complexo e difícil tratar desta interação entre “erudito” e “popular”, “estratos elevados” e “estratos subalternos”. Por fim, LeGoff, baseado em Keith Thomas, remete-nos ao seguinte conceito:

Creio, contudo, que se não deve acreditar na existência de uma leitura “popular” e de uma leitura “erudita”, ambas imóveis ao longo dos tempos (...). O que parece ter preponderado durante muito tempo na Idade Média foi, tanto no domínio da cultura como no da religião, uma certa “mentalidade comum”, certas atitudes mentais e culturais comuns aos “letrados” e aos “iletrados” (...).<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Centralizado mais fortemente nas obrigações dos homens livres de prestarem serviço militar, sendo que a distinção entre os que trabalhavam a terra dos que lutam fora muito lenta em seu desenvolvimento, e não tão significativa. Na Saxônia, em particular, mais parecida com o contexto escandinavo, tinha-se como principal a distinção entre homens livres nobres e homens livres não-nobres, sendo que ambos cumpriam suas obrigações militares (cf. Beeler, J. Military feudalism in Germany. In: \_\_\_\_\_, *Warfare in feudal Europe - 730-1200*. Ithaca/ London: Cornell University Press, 1972, p. 217ss).

<sup>21</sup> Cf. LeGoff, J. *O imaginário medieval*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994, p. 138ss. Quanto às referências a Keith Thomas, a obra citada é *Religião e o declínio da magia*. Tradução de Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

Ele acrescenta ainda que bons intermediários entre esses modos de troca cultural teriam sido os monges (lembrando-se a própria pluralidade existente dentro dos monastérios e dentro do clero, formado por membros oriundos de diversos estratos sociais, que acabavam por interagir entre si). A esses intermediários, em nosso contexto, juntamos os *karls* no meio aristocrático; ao ambiente dos monastérios, ordens religiosas e Cortes reais, juntamos os salões dos senhores e poderosos, fervilhantes de “scaldos”, guerreiros, homens livres... Tais ambientes propiciaram diversas formas de recepção das obras, diversas formas de patronato e adequação, diversos receptores. Mas, em comum, todos favoreceram uma intensa circulação de ideias e o intercâmbio cultural.

Por fim, é importante que se note a semelhança da situação analisada por LeGoff com a da própria *S.Y.* Escrita por um monge beneditino em língua latina (ele a baseara em diversos relatos orais), mas chegada até nós por uma versão para o vernáculo, incorpora inúmeros elementos “populares” e apresenta diversas “reinscrições” sob diversas lentes.

#### 4. A *Saga de Eymund*

Quanto ao enredo da *S.E.* propriamente dito, já afirmamos, pelo “pedantismo”, sua influência pela *S.Y.*, influência à qual acrescentamos também a da *Olafs Saga helga*.<sup>22</sup> Em ambas, temos a recorrência de uma personagem que passa parte de sua vida na Rússia, e é apresentada ora como viking, ora como missionário, ora como peregrino, representação caracteristicamente peculiar de tantos heróis das fontes escandinavas dos séculos XIII em diante, cujo contexto de escrita amiúde se encontra relacionado às Cruzadas europeias, tanto dirigidas à Terra Santa, quanto à região do Báltico.

Pois é certo que no século XIII a Escandinávia se encontrava - ao menos institucionalmente - vintegrada aos objetivos gerais da Cristandade ocidental,<sup>23</sup> seus governantes participando inclusive das Cruzadas<sup>24</sup> e recebendo convites para o próprio trono do Sacro Império Romano-Germânico.<sup>25</sup> Isso não significa homogeneidade, tampouco ausência de conflitos, permanências e resistências religiosas. Entretanto, o

<sup>22</sup> Cf. introdução de Paulsson in Paulsson; Edwards, *op. cit.*, p. 14-23.

<sup>23</sup> Cf. Forte, A.; Oram, R.; Pedersen, F. *Viking empires*. Cambridge: University Press, 2005, p. 390ss.

<sup>24</sup> Não apenas as cruzadas no Báltico, das quais escandinavos participaram de forma intensiva (cf. Forte *et alii*, *op. cit.*, p. 384-391), mas também na Terra Santa. Cf. Skovgaard-Pedersen, I. The way to Bizantium. A study of the first three books of Saxo's "History of Denmark". In: Friis-Jensen, K. (org.). *Saxo grammaticus. A medieval author between Norse and Latin culture*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1981, p. 121.

<sup>25</sup> O rei Håkon Håkonson (1217-1263) renunciou à sua indicação como candidato. Cf. Beyer, H. *Literatura Noruega*. Barcelona: Labor, 1931, p. 42.

Cristianismo já não podia mais ser dissociado das sociedades escandinavas, principalmente em seus aspectos institucionais.<sup>26</sup> Uma demonstração dessas circunstâncias é a popularidade de temáticas ligadas não apenas à peregrinação, mas ao próprio martírio, bem como a propensão à beatificação dos martirizados (em particular os governantes). Esses fatores comprovam a incorporação de características de sociedades com valores declaradamente “guerreiros”, e recentemente convertidas e unificadas (via de regra pela força)<sup>27</sup> às ideologias cristãs locais.

Tais circunstâncias são similares na Europa de norte e leste, nos reinos escandinavos, na *Rus*, Boêmia, Polônia, e Hungria, regiões institucionalmente cristianizadas por volta do ano 1000, com proximidades culturais e mesmo ideológicas. Os primeiros santos da Rússia foram Bóris e Gleb, via suposto martírio. Da mesma forma, encontramos São Estevão na Hungria, São Knut (II), São Knut Lavard na Dinamarca e, entre outros, Oláfr Haraldsson, na Noruega.

A continuidade dos processos de centralização e fortalecimento das igrejas, nessas terras, vai incorporar as temáticas de recém-conversão e martirização de seus governantes e heróis às mais recorrentes no entorno dos séculos XII-XIII, por sua vez ligadas aos movimentos das Cruzadas e desenvolvendo temas de “evangelização” e peregrinação.<sup>28</sup> O herói e o tipo de personagem resultante nesses processos manter-se-á com um padrão comportamental típico do estereótipo viking, mas tal tipo será ampliado e tornado mais complexo com a adição de valores e virtudes advindos da Cristandade. Dessa forma, não é raro encontrar o “viking” que simultaneamente atua como cruzado, missionário ou mártir, e apresentado, em particular nas fontes mais tardias, como as *Fornaldarsögur*, como guerreiro, tanto no sentido material quanto espiritual do termo.

E é com essas facetas que são apresentados tanto Yngvar quanto Santo Olaf. Eymund, por sua vez, é apresentado com descrições que muito se assemelham às desses últimos no que toca à descrição física e ao caráter; também sua trajetória pessoal apresenta estreitas similaridades.<sup>29</sup> Os próprios nomes e genealogias se entrecruzam e confundem-se, sendo que Yngvar é filho de certo Eymund e cresceu em estreita amizade com Olaf. Entretanto, o restante do estereótipo, em particular os quesitos

---

<sup>26</sup> Cf. Berend, N. (org.). *Christianization and the rise of christian monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 34-39.

<sup>27</sup> Cf. Antonsson, H. Some observations on martyrdom in post-conversion Scandinavia. In: Faulkes, A. *et alii. Saga-Book*. London: Viking Society/ University College, 2004. Vol. XXVIII.

<sup>28</sup> Cf. Hill, J. Pilgrimage and prestige in the Icelandic Sagas. In: Faulkes, A. *et alii. Saga-Book*. London: Viking Society/ University College, 1993. Vol. XXIII.

<sup>29</sup> Cf. Paulsson; Edwards, *op. cit.*, p. 17.

espirituais, permanece ausente: a Eymund não são imputados a valoração espiritual ou os feitos de fé. E, por fim, dele se diz que morreu cedo, sem filhos e na paz. Em breve retornaremos a tais pontos, mas desde já é importante notar o estranhamento que sua figura encontra em seu contexto de escrita ampliado, seja dos séculos XI-XII ou XIII-XIV.

Quanto ao contexto em que se passariam os enredos, fica estreitamente delimitado pelas referências a personagens, como já afirmamos brevemente. A *S.Y.*, a *S.O.* e a *S.E.* descrevem acontecimentos na Rússia, no período de sucessão dinástica ocorrido após a morte de Vladimir (“o Grande”) que, nas fontes escandinavas, é referido como Waldimar.

Vladimir, o Grande, é lembrado como o rei cristianizador da Rússia kievita. Auxiliado por varegues, foi o vitorioso na disputa pelo governo que se iniciou com a morte de seu pai.<sup>30</sup> Iniciou seu governo em 978, e após a fase em que demonstrou paganismo militante, adotou o cristianismo de Bizâncio como religião oficial da Rússia de Kiev. Com sua morte, em 1015, seus doze filhos, de muitas esposas e concubinas, efetuaram outra disputa pelo trono, da qual, após mais de duas décadas, saiu vitorioso Jaroslav, o sábio.

Seus doze filhos, por sua vez, foram: de Rogneda, sua esposa principal, Iziaslav, Jaroslav, Mstislav e Vsevolod. De suas esposas secundárias, Vysheslav, Sviatopolk, Sviatoslav, Bóris, Gleb, Stanislav, Pozvizr e Sudislav. Destacam-se Jaroslav, “o Sábio” que saiu vitorioso e Sviatopolk, o “Usurpador”, que promoveu a execução de diversos de seus irmãos, dentre os quais Bóris e Gleb, primeiros indivíduos a serem canonizados na Rússia.

Quanto a Olaf Haraldsson (*den heilige*, “o Santo”) governou de 1015 a 1028, tendo morrido em 1030. Sua beatificação deu-se em 1031, mas, apesar de sua fama como rei unificador e personificação da força que dera impulso à conversão oficial da Noruega, diversos elementos demonstram que, ao menos, as áreas costeiras norueguesas se encontravam sob forte influência cristã anteriormente a ele. Outros governantes anteriores (Hakon, o Bom - 920-961) e oponentes contemporâneos (Knut, o Grande - morto em 1035) foram cristãos. Destarte, o principal diferencial a favor de Olaf foi, provavelmente, o maior ímpeto que deu à organização e institucionalização da Igreja na

---

<sup>30</sup> Cf. Соловьёв, С. М. *История России с древнейших времен*. Книга I. Москва: Социально-экономической, 1960, p. 179 (Solov'ov, S. M. *História russa desde os tempos antigos*. Livro I. Moscou: Social-Econômica, 1960).

Noruega, processo ligado à unificação do reino. O autor da *S.Y.* sugere indícios de atuação de Olaf também na cristianização da Rússia, mas tais indícios não encontram suporte em outras fontes e são considerados composição.

Quanto ao enredo da *S.E.*, o protagonista é um viking que participa em expedições juntamente com Olaf. Este último, ao retornar à Noruega, inicia o processo de centralização, subordinação e morte dos chefes locais, entre os quais se encontram parentes de Eymund; ele, por sua vez, dirige-se para a Rússia com seu irmão Ragnar a fim de não ter problemas com Olaf nem “prejudicar seu relacionamento/ amizade”.

Na Rússia, Eymund e seus seguidores buscam qual dos três irmãos oferece melhores oportunidades de lucro e fama, sendo que a maior parte do enredo se passa entre personagens a serviço de “Jarisleif”, obviamente uma adaptação de “Jaroslav”, em guerra contra seu irmão “Burislaf”. Ao final, Burislaf é morto por Eymund, que parte a serviço do terceiro irmão (Vartilaf), já que Jarisleif é apontado como sovina que não paga o salário de seus homens. Os irmãos fazem acordos de paz; depois de algum tempo, Vartilaf morre doente, e o reino fica sob domínio de Jarisleif em sua totalidade, sendo que a Eymund é dado o governo de Polotsk. Por fim, ele morre não muito velho, sem filhos e em paz - compreenda-se, não em guerra ou batalha.

## 5. Sobre Burislaf

Façamos um pequeno exercício de verificação de “autenticidade”. O suposto rei Burislaf encontra-se nas Sagas de Yngvar e de Eymund. A segunda tomou diversos elementos da primeira, entre os quais a afirmação e narração de Eymund lutando na Rússia em episódios envolvendo um suposto rei “Burislaf”.

O intuito aqui não é discutir a factualidade dos pressupostos narrados, pois não se trata dos objetivos mais destacados da narrativa. Ainda que os autores empreguem os usuais argumentos acerca de suas fontes, de pessoas que ouviram a história etc., os pontos mais importantes são de entretenimento e educação moral, ressaltados pelos ensinamentos espirituais que os autores buscam trazer e declarados nas últimas frases, como “se alguém pode acrescentar algo ou contar esta história de forma melhor, que o faça”.

É sabido, no tempo da ascensão ao trono de Jaroslav (Jarisleif), com a morte de seu pai Vladimir (Waldimar), que as disputas com seus irmãos foram duradouras e sangrentas. Em sua maior parte dão-se, assim como narrado na *S.E.*, entre os irmãos que ficaram com Novgorod e Kiev. Alguns nomes destacam-se; Sviatopolk iniciou as lutas

vitorioso, tomando Kiev e matando três rivais. Dois desses, Bóris e Gleb, tornaram-se os primeiros santos da história russa. Jaroslav, de Novgorod, manteve a guerra com seus irmãos por vinte e um anos e emergiu vitorioso. De seus onze irmãos, sobreviveu apenas Sudislav, que foi aprisionado em 1035.

## 6. Bóris, Gleb e a legitimação riurikida

Os primeiros santos da Rússia foram, como vimos, Bóris, príncipe governante de Rostov, e Gleb, de Murom, e sua canonização baseou-se nos eventos envolvendo a disputa dinástica após a morte de Vladimir. Ambos eram filhos de Vladimir com uma mulher búlgara. Sviatopolk tomou controle de Kiev, a cidade-capital da *Rus*, enquanto Bóris se encontrava em campanha contra os Pechenegues,<sup>31</sup> ordenada por seu pai antes de morrer. Sviatopolk enviou diversos boiardos para matar Bóris. Esse, por sua vez, encontrava-se comandando o grosso do exército, e possuía apoio maciço da população de Kiev, mas negou-se, segundo o relato da *Crônica primeva russa*, a levantar seu braço e derramar o sangue de seu irmão mais velho. Foi morto pelos boiardos, e um destino semelhante acometeu Gleb, que, sabendo do ocorrido com seu irmão, também se negou a lutar e desejou encontrar a morte passivamente, seguindo o exemplo de Cristo.

O caso de Bóris e Gleb é precoce e único em seu contexto de escrita, por apresentar mártires que morrem humilde e passivamente e ser fundamentado no modelo de Cristo morrendo como cordeiro pelos pecados do mundo. Ele se encontra em contraste com o modelo do “Cristo Pantocrator”, governante todo-poderoso do Universo, dominante nas Cristandades de então.<sup>32</sup> Nos períodos posteriores, de escrita da *Crônica primeva russa*, pode-se notar, segundo alguns autores, a reciprocidade das relações entre a Igreja e a dinastia riurikida, exemplificada pela legitimação religiosa da família de Jaroslav em troca do seu apoio à expansão e fortalecimento do cristianismo na Rússia. Isso se deu, inclusive, pelas muitas construções de igrejas e mosteiros.<sup>33</sup>

Algumas opiniões, fundamentadas na leitura da *S.E.*, afirmam que essa fonte daria suporte à versão de que o verdadeiro usurpador fora Jaroslav e não Sviatopolk, mas a evidência é fraca e indireta. Por fim, o único dado concreto é que o episódio sucessório passou por reconstruções, evidenciadas pela diversidade das entradas na *Crônica primeva*. Mas essas divergências ocorriam em âmbitos mais ligados à

<sup>31</sup> Nômades das estepes que causaram problemas por muitos anos para a Rússia kievita.

<sup>32</sup> Cf. Zenkovsky, S. *Medieval Russia's epics, chronicles and tales*. New York: Dutton, 1974, p. 101.

<sup>33</sup> Cf. Martin, J. *Medieval Russia - 980-1584*. Cambridge: University Press, 1996, p. 79.

legislação, e disputavam acerca do direito à sucessão, fundamentado não apenas pela idade, mas ainda pela legitimidade. Dessa forma, Jaroslav passou para os pósteros como o vencedor não só pela questão da maioria, contestada por alguns principalmente em virtude das diversas entradas na crônica, mas também pela legitimidade materna: diferente de Sviatopolk, que era filho de uma grega, Jaroslav era filho de Vladimir com sua esposa primeira e principal, Rogneda.

Retornando à *S.E.* e aos irmãos Burislaf, Jarisleif e Vartilaf, há inúmeras discussões acerca da origem dos nomes, dos significados ocultos e mesmo das representações factuais que poderiam apresentar. Por exemplo, Cook<sup>34</sup> argumenta que a criação do nome Burislaf adviria de Boleslaw I, rei da Polônia e genro de Sviatopolk, que o auxiliara em sua luta dinástica travada contra Jaroslav (não obstante, perdida). Desta forma, Burislaf seria uma representação de Sviatopolk e Vartilaf incorporaria características dos outros irmãos. Segundo outros autores, as disputas narradas entre os três irmãos fortaleceriam, na verdade, a chance de que fosse Jaroslav, e não Sviatopolk, o usurpador e assassino dos irmãos, já que foi sob serviço de Jarisleif que Eymund matou Burislaf.

Gostaríamos de apresentar a hipótese, entretanto, de que Burislaf foi - ou tornou-se, via tradução<sup>35</sup> - uma piada.

## 7. Burislaf, o cômico, o riso e o popular

É conhecida a máxima do senso-comum segundo a qual não há nada que faça mais uma piada perder a graça do que explicá-la. Robert Darnton fala sobre esse problema como historiador e com propriedade, ao narrar o significado do famigerado massacre dos gatos: “There is no better way to ruin a joke than to analyze it or to overload it with social comment. But this joke cries out for commentary (...) because it can help one to see how workers made their experience meaningful by playing with themes of their culture”.<sup>36</sup>

Relembremos um aspecto inusitado da obra de Mikhail Bakhtin acerca da cultura popular, que envolve a questão do cômico. Para Bakhtin, as manifestações de cunho “popular” enquadrar-se-iam em três categorias principais: a) ritos e espetáculos,

---

<sup>34</sup> Cf. Cook, *op. cit.*, p. 12.

<sup>35</sup> Levando em conta as possibilidades de modificação efetuadas entre as versões/ traduções em latim e antigo nórdico, mais exploradas na seção seguinte do texto.

<sup>36</sup> Cf. Darnton, *op. cit.*, p. 99.

b) obras cômicas verbais e c) diversas formas e gêneros de vocabulário familiar e grotesco.<sup>37</sup>

Característica comum a essas manifestações, que nos interessa de forma particular, é a inversão de valores sociais, ou a criação de uma outra realidade social em que os estratos subalternos ou dominados procuram uma “revanche”. Um estudo de caso bastante conhecido é justamente feito na supracitada obra de Darnton: nessas circunstâncias, o julgamento e massacre de gatos pelos aprendizes de tipógrafo franceses promove um protesto contra a ordem social de dominação na qual eram os menos favorecidos, ao mesmo tempo que ataca, ainda que por meio de um simbolismo, seus padrões burgueses e respectivos valores.

Dessa forma, os aspectos do riso e do cômico são vistos por Bakhtin como uma manifestação muito específica e de reação dos grupos sociais que comporiam a chamada “cultura popular”. A comum impossibilidade de reação diante dos grupos opressores criaria ambientes nos quais a manifestação simbólica é uma das únicas formas possíveis de protesto, sem implicar em sofrer retaliações e suas consequências.

Referimo-nos já ao emprego do nome “Burislaf” na *S.E.* e na *Y.S.* Ele surge primeiramente na *Y.S.*, sendo reempregado na *S.E.* Não é possível saber se o autor original da *S.Y.*, o monge Odd Snorasson, empregara-o ou se fora um uso do indivíduo que fez sua versão islandesa. Já citamos a hipótese de que Burislaf seja uma adaptação de “Boleslaw”, assim como nossa não-aceitação de tal hipótese.

A nosso ver, a criação do nome “Burislaf” pode ter-se baseado no nome de Bóris, com a adição do sufixo (ligeiramente escandinavizado) “slaf”, evidentemente muito comum entre os irmãos (Iziaslav, Jaroslav, Mstislav, Vycheslav, Sviatoslav, Stanislav e Sudislav)<sup>38</sup> e na dinastia. E mais, esta ligeira corruptela assumiu a intenção de um trocadilho, de uma piada, de uma ironia com a personagem.

Note-se que, dos doze irmãos, sete possuem o nome terminado em “slav”. Dos restantes, Vsevolod e Pozvzd possuem pouca lembrança nas crônicas, mas os outros três, Sviatopolk, Bóris e Gleb deixaram o legado do relato mais duradouro, e de influências permanentes na mentalidade.

O que o autor faz com o nome de sua personagem é, de fato, uma inversão da ordem estabelecida, proporcionada pelo cômico. De início, esse aspecto de comicidade

---

<sup>37</sup> Cf. Bakhtin, M. M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo/ Brasília: HUCITEC/ UNB, 2008, p. 4ss.

<sup>38</sup> Cf. Martin, *op. cit.*, p. 24.

se faz evidente (e na leitura oral, provavelmente, mais ainda!) pela repetição constante de “slaf”, que promoveria uma sonoridade estranha, exótica e engraçada para um ouvinte escandinavo: “(...)O que herdou mais é o mais velho, Burislaf - o segundo é chamado Jarisleif e o terceiro Vartilaf”.<sup>39</sup> Note-se que a única personagem, de fato, “verídica” ou fundamentada num nome real é “Jarisleif”, que se baseia em Jaroslav. Nesse caso, o autor adaptou o nome para escandinavizá-lo da forma mais adequada; nos demais, a escolha de manter, sobretudo, a sonoridade eslávica é clara.

Em seguida, o enredo criado para a personagem também inverte a situação da história “oficial”: Bóris submete-se passivamente ao martírio, enquanto Burislaf é o protagonista que não cessa seus ataques enquanto não for morto; Bóris recebeu o encargo de combater o infiel, o invasor Pechenegue, mas Burislaf emprega tropas de muçulmanos para combater o irmão; Bóris é mais novo, Burislaf é o mais velho; por fim, Bóris é a personagem que foi canonizada de forma invertida, segundo estereótipo aceito e que agrada ao escandinavo.

Ele é martirizado, porém, de forma passiva; ele inicia seu enredo combatendo o infiel, mas morre sem resistência. O santo setentrional bem aceito e respeitado é martirizado ou morre em combate contra o infiel: o bom funcionamento do estereótipo está em vincular o elemento agradável à ideologia cristã à escandinava mais antiga, ligada aos costumes “vikings”. Morrer em batalha é uma morte digna: se esta batalha for contra o infiel, promove salvar-se e é escape e legitimização para as tensões comuns na Europa ocidental, onde com frequência a ordem religiosa imputava pecado e condenação aos cavaleiros e guerreiros, pelos atos de violência cometidos.<sup>40</sup> Bóris não preenche esses requisitos, muito pelo contrário. Comporta uma alteridade em nome, em comportamento e em tempo, da Rússia de Kiev de 1015, para a Islândia de 1200-1300. E, como tal, é um bom objeto para piada.

A centralização do argumento apenas num nome é perigosa. Mas outros elementos sutis de comicidade e/ ou inversão da ordem podem ser encontrados na *S.E.* A própria morte de Eymund demonstra isso: “Rei Eymund governou sobre seu próprio reino, mas ele não viveu até a velhice e morreu pacificamente, sem deixar herdeiros” (capítulo XXI). Em seguida, o autor fala sobre a sabedoria que a personagem tivera, mas seu epitáfio principal é o de um homem que não deixou legado e não morreu de forma honrosa.

---

<sup>39</sup> Cf. segundo capítulo da obra.

<sup>40</sup> Cf. Kaeuper, R. *Chivalry and violence in medieval Europe*. Oxford: University Press, 2002, p. 156ss.

Quando comparado ao estereótipo de Yngvar e Santo Olaf, ainda que sua descrição inicial de força e sabedoria seja semelhante, os quesitos de morte, legado e feitos de cunho espiritual são deixados vazios, e, novamente, fogem do estereótipo da literatura específica, em que ele se encontra fundamentado. Mais que isso, ainda que Eymund seja *descrito* como um guerreiro sábio, é *narrado* como um mercenário argumentando com um rei sovina. Jarisleif atrasa e evita seus pagamentos. Dos onze capítulos totais, os de número quatro, seis, oito e dez são usados em argumentações ou reclamações sobre o pagamento que não foi feito, ameaças de mudança de aliança ou mudança de aliança de fato, por razões de pagamento. O capítulo segundo, por sua vez, traz argumentações com Ragnar para que partam à Rússia em busca de dinheiro, bem como mostra Eymund esquivando-se de cumprir seus deveres de vingança por sua parentela morta por Olaf, a fim de não ficar em maus termos com o rei e não ter, ainda, mais prejuízos. É lícito pensar se tais características representam um “potencial cômico inexplorado”, como sugere Paulsson,<sup>41</sup> ou se se constituem, antes, em apenas uma aparência de ausência do cômico, como forma de contestar ou resistir veladamente à ordem social dominante.

Enfim, tais elementos trazem à tona uma composição entremeada de inserções de estratos populares; o modo de estruturar, as temáticas e a inversão da ordem estabelecida apontam para uma composição conscientemente diversa do conceito monolítico de estrato social do clero, de que, em princípio, Odd Snorrasson seria oriundo.

Voltamos à nossa hipótese inicial acerca da escrita da *S.E.* pelo versor da *S.Y.*, ou por alguém num círculo aproximado. É impossível saber se a criação de Burislaf ocorreu por essa tradução, se o elemento cômico e inversor já se encontra presente na *S.Y.*, em particular em sua forma original, ou foi uma apropriação posterior, aumentada e valorizada na *S.E.* Considerado o costume dos *þættir* de levantar questões específicas acerca da Saga que acompanha, ou de expandir algumas de suas partes, é plausível também considerar a *S.E.* como uma reação à natureza altamente ideologizada da *S.Y.* Conquanto essa última possua fortíssimos elementos de uma inspiração quase hagiográfica, as estelas rúnicas existentes acerca da expedição de Yngvar ao leste defendem motivações menos espirituais para sua jornada.

---

<sup>41</sup> Cf. Paulsson & Edwards, *op. cit.*, p. 22.

Uma das estelas<sup>42</sup> que foram erigidas em comemoração e lembrança a diversos membros da jornada (contam-se pelo menos vinte e seis estelas já encontradas) se refere à viagem de Yngvar como uma expedição de busca de ouro.<sup>43</sup> Interpretações contemporâneas consideram-na uma tentativa de reabertura das rotas comerciais com o leste mais longínquo.<sup>44</sup> Em contrapartida, a *S.Y.* apresenta-o quase como um “idealista”, que busca a fonte de um rio e pauta-se fortemente por uma conduta cristã, por vezes missionária.

Desta forma, a *S.E.* representa um contraponto literário, romanceado, de significados cômicos sutis e intenções ligadas ao entretenimento, da versão semi-hagiográfica da *S.Y.* Incorpora elementos de estratos sociais diversos, e representa bem a situação de circulação de ideias e impossibilidade de definições estanques e monolíticas acerca de culturas e subculturas, cultura popular e erudita, cristã e pagã, dominante e dominada.

Aponta ainda para o difícil campo de compreensão dos limites entre o “factual” e o “fictício” no conhecimento histórico, e a primazia que o discurso e a retórica assumem diante de uma idealizada historicidade. Nas palavras de Ginzburg: “Uma afirmação falsa, uma afirmação verdadeira e uma afirmação inventada não apresentam, do ponto de vista formal, nenhuma diferença”.<sup>45</sup> A morte de Bóris e Gleb, o “fato absoluto”, pode assumir formas tão díspares e distantes quanto representações hagiográficas, narrativas de entretenimento e mesmo comicidade; a diferença entre o santo e o cômico cabe ao receptor.

## 8. Conclusões preliminares

Tais análises são hipóteses preliminares de pesquisa, e estamos conscientes de pontos ainda não analisados por completo (como, por exemplo, o irmão restante, Vartilaf). Mas consideramos que os elementos apontados são fortes reveladores da relação entre o cômico e o “popular”, bem como da tentativa de inverter da ordem ou,

---

<sup>42</sup> Catalogada pelo Rundata como “Sö 179”.

<sup>43</sup> Parte da Sö 179 diz o seguinte: “Tóla teve esta pedra erguida em memória de seu filho Harldr, irmão de Ingvarr. Eles viajaram valentemente longe por ouro(...)” - “tula : lit : raisa : stain : þinsal lat : sun : sin : haralt : brupur : inkuars : þaiR furu : trikila : fiari : at : kuli (...)”.

<sup>44</sup> Cf. Haywood, J. *The Penguin historical atlas of the vikings*. London: Viking/ Penguin Books, 1995, p. 108ss.

<sup>45</sup> Cf. Ginzburg, C. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Cia. das Letras, 2007, p. 18.

mais precisamente, de um protesto que não produza consequências retaliatórias contra o responsável.

## Referências

АКАДЕМИЯ НАУК СССР. *Средневековая Русь*. Москва: Издательство “Наука”, 1976 (Academia de Ciências da URSS. *Rus’ Medieval*. Moscou: Editora “Científica”, 1976).

ANTONSSON, H. Some observations on martyrdom in post-conversion Scandinavia. In: FAULKES, A. *et alii* (org.). *Saga-Book*. London: Viking Society/ University College, 2004. Vol. XXVIII, p. 71-94.

BAKHTIN, M. M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo/ Brasília: HUCITEC/ UNB, 2008.

BARFORD, P. M. State-formation. The south and east Slavs. In: \_\_\_\_\_. *The early Slavs. Culture and society in early medieval eastern Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 2001, p. 227-249.

BEYER, H. *Literatura Noruega*. Barcelona: Labor, 1931.

BEELEER, J. Military feudalism in Germany. In: \_\_\_\_\_. *Warfare in feudal Europe - 730-1200*. Ithaca/ London: Cornell University Press, 1972, p. 215-244.

BEREND, N. (org.). *Christianization and the rise of christian monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200*. New York: Cambridge University Press, 2007.

COOK, R. Russian history, Icelandic history and Byzantine strategy in “Eymundar þáttur Hringssonar”. In: PAULSSON, H.; EDWARDS, P. (org. e trad.). *Vikings in Russia. Yngvar’s Saga and Eymund’s Saga*. Edinburgh: Polygon, 1990.

DARNTON, R. Readers response to Rousseau. The fabrication of Romantic sensivity. In: \_\_\_\_\_. *The great cat massacre and other episodes in French cultural history*. New York: Vintage Books, 1985, p. 215-256.

DUBY, G. A vulgarização dos modelos culturais na sociedade feudal. In: \_\_\_\_\_. *A sociedade cavaleiresca*. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1989, p. 184-192.

FORTE, A.; ORAM, R.; PEDERSEN, F. *Viking empires*. Cambridge: University Press, 2005.

GINZBURG, C. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

HAYWOOD, J. *The Penguin historical atlas of the Vikings*. London: Viking/ Penguin Books, 1995.

HASKINS, C. H. *Studies in mediaeval culture*. New York: Frederick Ungar, 1965.

HILL, J. *Pilgrimage and prestige in the Icelandic Sagas*. In: FAULKES, A. *et alii. Saga-Book*. London: Viking Society/ University College, 1993. Vol. XXIII, p. 433-453.

JONES, G. *A history of the Vikings*. Oxford: University Press, 1968.

KAEUPER, R. *Chivalry and violence in medieval Europe*. Oxford: University Press, 2002.

LeGOFF, J. *O imaginário medieval*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994.

MARTIN, J. *Medieval Russia - 980-1584*. Cambridge: University Press, 1996.

PAULSSON, H.; EDWARDS, P. (org. e trad.). *Vikings in Russia. Yngvar's Saga and Eymund's Saga*. Edinburgh: Polygon, 1990.

PROPP, W. Y. *Morfologia do conto maravilhoso*. Tradução de Jasna Paravich Sarhan. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

RIASANOVSKY, N. V. *Kievan Russia. Religion and Culture*. In: \_\_\_\_\_. *A history of Russia*. Oxford: University Press, 1969, p. 57-66.

SAWYER, B.; SAWYER, P. *Medieval Scandinavia. From conversation to reformation circa 800-1500*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2003.

SKOVGAARD-PEDERSEN, I. The way to Bizantium. A study of the first three books of Saxo's "History of Denmark". In: FRIIS-JENSEN, K. (org.). *Saxo Grammaticus. A medieval author between Norse and Latin culture*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 1981, p. 121-133.

SMILEY, J.; KELLOGG, R. (org.). *The Saga of Icelanders*. New York: Penguin, 2000.

СОЛОВЬЁВ, С. М. *История России с древнейших времен*. Книга I. Москва: Социально-экономической, 1960. (SOLOV'YOV, S. M. *História russa desde os tempos antigos. Livro I*. Moscou: Social-Econômica, 1960).

THOMAS, K. *Religião e o declínio da magia*. Tradução de Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

ZENKOVSKY, S. (org.). *Medieval Russia's epics, chronicles and tales*. New York: Dutton, 1974.

ZINK, M. Literatura(s). In: LeGOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (org.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Tradução de Lênia Márcia Mongelli. Bauru: EDUSC, 2006. Tomo V, vol. II, p. 79-93.