

O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica

Prof. Dr. Ciro Flamarion Cardoso
Departamento de História/CEIA/UFF
ciro@cruiser.com.br

Resumo

O artigo consiste em uma visão resumida e crítica dos conhecimentos disponíveis atualmente sobre a religião pagã dos anglo-saxões (séculos V-VII). A prioridade é concedida às fontes internas (escritas e arqueológicas) que permitem tal conhecimento e as correlações externas com dados provenientes de outras sociedades só é feita quando claramente autorizada ou solicitada por algum dado interno. O texto mostra que a religião pagã dos anglo-saxões era uma ideologia social central, necessária ao funcionamento daquela sociedade e dependente de suas características. Tratou-se também de contextualizar a análise empreendida e de discutir a teoria e a metodologia adotadas.

Palavras-chave: Paganismo, Anglo-Saxões, História da Inglaterra

Abstract

This paper attempts a critical outline of what is presently known about the pagan religion of the Anglo-Saxons from the fifth to the seventh century. Priority is given to the internal written and archaeological sources permitting such knowledge. Comparison with external elements known from other societies' sources is only affected when a given internal aspect authorizes or demands it. The texts shows that the pagan religion of the Anglo-Saxons was a central social ideology, a necessary given for that society's workings, and that it depends of the features of such a society. The text also puts into context the analysis attempted and discusses theoretical and methodological issues.

Keywords: Paganism, Anglo-Saxons, English history

1. Problemas de método e teoria

Diante dos paganismos europeus – exceção feita ao greco-romano, incomparavelmente mais documentado do que os demais – existem duas posturas polares básicas quanto ao ângulo de sua abordagem.

A primeira é constatar, sendo como é o estado geral das fontes disponíveis de todo tipo, contemporâneas ou próximas no tempo aos fenômenos religiosos específicos em estudo, que é muito limitado o que podemos saber a respeito: isto se aplica aos paganismos germânico, celta ou eslavo, entre outros, da Antiguidade e da Alta Idade Média (entendendo-se esta última como o período que compreende *grosso modo* os séculos VI a X). (FLETCHER, 1999: 3-4, 6, 10, 70, 102, 372, 512)

A segunda consiste em aceitar o estado altamente problemático e insuficiente da documentação a eles contemporânea ou mais próxima no tempo, no relativo aos paganismos mencionados, mas considerar que tal dificuldade pode ser superada ou contornada: 1) mediante a inserção do objeto específico de estudo em um campo de pesquisa muito mais amplo, norteado por uma linha teórica; por exemplo, a da mitologia comparada indo-européia à maneira de Georges Dumézil; (RUSSELL, 1994: 107-33) 2) partindo da constatação de ter-se dado na Europa, incontestavelmente, um longo contato e muitos intercâmbios entre os povos de língua céltica e aqueles de língua germânica, empreender uma abordagem da religiosidade céltica e germânica em conjunto, mais ou menos como se formassem uma coisa só, designando o conjunto mencionado como “religiões da Europa setentrional”; (DAVIDSON, 1993) 3) postulando o caráter unitário da religião pagã germânica, o que tornaria metodologicamente legítimo tal modo de conduzir a pesquisa, partir da possibilidade de apelar para fontes escritas muito tardias no que diz respeito ao período em estudo e, com elas, preencher os vazios de informação; por exemplo, numa análise de nosso assunto específico, as lacunas que afetam o conhecimento do paganismo dos anglo-saxões tal como existiu na Grã-Bretanha nos séculos V a VII, resolver-se-iam pelo recurso à suplementação dos achados arqueológicos (majoritariamente funerários, como veremos depois) e dos escassíssimos dados provenientes de fontes escritas alto-medievais disponíveis para a Grã-Bretanha, escritas em latim ou em anglo-saxão após a missão romana de Agostinho em 597, com informações buscadas tanto nas sociedades germânicas continentais como em escritos islandeses dos séculos XII e XIII. (MAYR-HARTING, 1994: 22-30)

As três possibilidades indicadas no interior da segunda posição ilustram a mesma atitude metodológica, otimista quanto à validade de comparações amplas no espaço e no tempo, numa ordem descendente dos recortes efetuados no tocante ao universo de dados a ser levado em conta – o que provavelmente indicaria igualmente uma transição de um nível máximo àquele mínimo, no que diz respeito aos riscos que, em qualquer caso, estão implícitos em comparações espaço-temporalmente vastas.

Este artigo situa-se quase de todo na primeira posição polar mencionada. Note-se que isto não significa que eu negue a possibilidade ou a validade de vôos teórico-metodológicos mais ambiciosos, baseados numa vasta empresa comparativa teoricamente embasada, mesmo se forem consideradas, por exemplo, as fortes críticas, algumas das quais a meu ver muito pertinentes, que foram dirigidas a grandes sistemas como o de Dumézil e, com maior razão, a outros ainda mais generalizantes, tão freqüentes desde a inauguração do *Methodenstreit* no campo das religiões comparadas pela longa polêmica que opôs Max Müller a Andrew Lang, para não mencionar o comparativismo indiscriminado e documentalmente pouco crítico de James Frazer. Acho, porém, que quaisquer empreendimentos generalizantes só têm alguma chance de

ser úteis se, para cada um dos casos incluídos na pesquisa, a informação respectiva disponível for confiável e adequadamente interpretada a partir do conhecimento e da crítica de sua base documental, o que quer dizer que a atitude generalizante e comparativa deve coexistir e manter um caráter complementar com aquela, contrária, que focaliza em si e por si cada região, cada povo, cada caso. A opção assumida quanto ao recorte e ao enfoque do tema não quer dizer, outrossim, que me absterei de qualquer comparação: só aceitarei a consideração de dados externos à Grã-Bretanha anglo-saxã, entretanto, quando estiver presente algum dado *interno* que legitime ou solicite a comparação.

Em minha síntese sobre o que se sabe hoje em dia acerca do paganismo anglo-saxão dos séculos V a VII, partirei de uma teoria definida, dentre as muitas disponíveis em História das Religiões: a que trata a religião – qualquer religião – como uma das expressões da ideologia social. Em minha opinião, o conceito de ideologia continua sendo o enfoque metodologicamente mais profícuo para a análise histórico-social das religiões, em especial ao se tratar de estudos de longa duração, macro-históricos.

O ponto de partida que proponho é o conceito de ideologia tal como foi desenvolvido por Antonio Gramsci. Mais exatamente, seria proveitoso para o estudo das religiões, na maioria dos casos, considerá-las como o que ele chamou de “ideologias historicamente orgânicas”, isto é, necessárias a uma determinada estrutura, em contraste com o que seriam “ideologias arbitrárias”. (GRAMSCI, 1966: 62-3) Ao considerarmos, na maioria dos casos, as religiões a partir do conceito das ideologias historicamente orgânicas, é perfeitamente possível não cair nas simplificações *à outrance* da falsa consciência (do tipo de “ópio das massas”, por exemplo). Isto fica claro nas próprias formulações gramscianas; embora Gramsci nelas tome o cristianismo como exemplo, a lição teórico-metodológica é válida igualmente para o estudo de outras religiões. (GRAMSCI, 1966: 24) Gramsci tem também muito clara a necessidade de não estabelecer correlações simples ou esquemáticas entre conteúdos religiosos específicos e estruturas sociais. (GRAMSCI, 1966: 119)

A opção por Gramsci não resolve todos os problemas para um emprego adequado do conceito de ideologia no estudo das religiões. Isto porque tal autor continuava afirmando a dicotomia material/ideal devido a apegar-se ainda à oposição base/superestrutura, uma postura a meu ver impossível de sustentar-se após as discussões da segunda metade do século XX. (GODELIER, 1984) Com efeito, em Gramsci como em Lênin, temos uma “formulação sociológica ortodoxa” em que por um lado está “o social”, por outro “a ideologia”, ambos os níveis mantendo entre si diferentes modalidades de relações, se bem que Gramsci atenua o caráter de variável dependente atribuído às ideologias, tendência muito forte, freqüentemente, entre marxistas. (WILLIAMS, 1979: 74)

Uma tentação do pós-modernismo – que apareceu precocemente em Louis Dumont antes de ser assumida em uma fase de seus escritos por Roger Chartier – foi a de manter a dicotomia ideologia/sociedade, mas transformando a primeira em variável mais independente e a sociedade em variável mais dependente. Dumont afirma, ao fazê-lo, estar partindo de um ponto de vista somente metodológico, não ontológico (aspecto que deixa em aberto), mas na verdade, ao proclamar o caráter decisivo da ideologia (que postula ser idêntica à consciência), no seu estudo das castas da Índia, como aquilo que ordena e hierarquiza uma matéria-prima não-ideológica, afinal de contas transforma o resto do social (o não-consciente) em mero resíduo, razão pela qual desqualifica qualquer caráter primário à política ou à economia, por exemplo, diante da ideologia/consciência. (DUMONT, 1970: 28, 36-9, 263-4, 273 nota 22c, 282; CHARTIER, 1995: 544-58)

Tentou-se, também, especialmente em Arqueologia da Religião, a alternativa de considerar a ideologia como variável independente, o que tornaria impossível correlacioná-la com o social: tal correlação só poderia ser feita com suas implicações, repercussões e conseqüências, não com ela mesma. Em matéria religiosa, isto às vezes significou desistir de explicar coisas como por exemplo a crença em seres sobrenaturais, devido a um tipo de Sociologia ou de Antropologia cujas referências primárias eram às motivações, idéias e experiências dos atores sociais (individualmente considerados). Quando os elementos subjetivos assim constatados incluíssem crenças no sobrenatural, por exemplo, uma saída bizarra – mas bastante comum – consistia em estabelecer uma diferença entre o domínio empírico-técnico e aquele não-empírico-técnico (ou entre um setor utilitário de atividades e outro não-utilitário), o que significa que a consideração da ideologia religiosa como variável independente em estudos sociais tão centrados na dimensão individual levava às vezes, contraditória e ironicamente, a uma distinção analítica que não estava presente nas mentes dos crentes que se estudava, mas sim, em nossa cultura científica. (WORSLEY, 1970: 310-1; RENFREW, 1994: 47-54)

Apresentarei agora uma proposta de abordagem da religião como ideologia que tentou escapar aos dilemas apontados: a de Stephan Feuchtwang. Em primeiro lugar, é necessário evitar a falsa separação taxativa, já apontada, entre material e ideal. (FEUCHTWANG, 1975: 68) A religião – um sistema simbólico que orienta a ação com referência a supostos fins últimos (por exemplo a vida depois da morte) e a uma também suposta realidade de ordem superior que faria interseção com o mundo comezinho das coisas sensíveis em que se movem os homens, e nele influiria – define-se como uma ideologia, em conjunto com o sistema simbólico e institucional em que ela é partilhada e comunicada. Os elementos a pesquisar, num enfoque como o proposto, seriam três (mas cada um deles pode comportar variados investimentos de métodos e técnicas de pesquisa): (FEUCHTWANG, 1975: 73)

- 1. A apresentação das formas sociais à ideologia e a formação de pontos de vista e experiência partilhada que são os campos de operação ideológica;*
- 2. a coerência interna da ideologia, na qual formas sociais são estruturadas como categorias e sujeitos; 3. a formulação constante de identidades e ações pela ideologia, bem como os efeitos dessa formulação sobre o resto das práticas sociais (...).*

Por último, não tenho qualquer dúvida em recusar como preconceituoso certo conceito de “religiosidade”, quando nele se vê algo típico das sociedades arcaicas, que portanto não teriam “religião” no sentido habitual (moderno) do termo. (RUSSELL, 1994: 107-8) É sem dúvida verdadeiro o argumento de Russell no sentido de que, nas religiões ditas pagãs, os elementos religiosos só artificialmente possam ser delimitados, recortados do conjunto do social. Mas afirmar que, por tal razão, as sociedades em que se desenvolveram tinham “religiosidade” mas não, plenamente, “religião” estabelece uma hierarquia entre religiões, o que não me parece aceitável e levaria a postular, por exemplo, alguma superioridade intrínseca do cristianismo ou, mais em geral, das religiões universais sobre muitas das religiões do mundo pré-moderno, atitude que, ao não passar de um juízo de valor, historicamente carece de qualquer sentido. Dentro da opção teórica escolhida, a questão resolve-se melhor se considerarmos o paganismo anglo-saxão, em termos gramscianos, como uma “ideologia historicamente orgânica” – tal como as ideologias deste tipo funcionam em sociedades pré-capitalistas, nas quais a religião nunca pode encarar-se como subsistema social à parte ou auto-suficiente.

2. Características básicas da Inglaterra anglo-saxã até o século VII

O abandono das instalações urbanas romanas na *Britannia*, a partir do início do século V, foi desigual segundo as cidades, além de gradual. Recorde-se, entretanto, que os estudos recentes acerca da urbanização romana nessa província, mesmo atravessados por controvérsias, mostram um vigor da vida urbana sempre muito inferior ao que se poderia constatar, por exemplo, na Gália em qualquer época e sugerem que o abandono (muito gradual) do que chegara limitadamente a existir como modo de vida urbano precedeu, no essencial, a instalação maciça de migrantes germânicos. (REECE, 1992: 136-44; DIXON, 1992: 145-60; WELLS, 1984; JONES, 1996)

A Arqueologia comprova que, alguns anos antes de 410, havia já guerreiros germanos na *Britannia*, como se nota em enterros no vale do Tâmis do que parecem ser mercenários frisões e saxões. A tradição anglo-saxônia posterior data de meados desse século – entre 440 e 450 – a chegada em massa de seus antepassados à ilha. Segundo Beda, o Venerável – embora ignoremos a fonte que usa neste ponto –, tratava-se de saxões, anglos e jutos. Estes últimos teriam povoado Kent, a ilha de Wight e uma parte de Wessex. Os saxões ocuparam as regiões que tomaram o seu nome no leste, sul e oeste (Essex, Sussex e Wessex). E os anglos se localizaram sobretudo em East-Anglia, Mércia e Nortúmbria (Northumbria). Embora esta informação seja provavelmente precisa demais nos detalhes, parece correta em termos gerais, pois a Arqueologia mostra objetos enterrados em tumbas que comprovam uma similaridade ou identidade com artefatos da Alemanha do Norte, bem como do Sul da Dinamarca, embora provavelmente seja preciso agregar a região da Frísia, aliás já infiltrada por saxões na época. A cremação e posterior enterro em urnas em paralelo à prática da inumação também indica tal procedência. A presença anterior de mercenários dessa parte da Europa na Grã-Bretanha e o fato desta aparentemente continuar a recrutá-los dão alguma continuidade a todo o movimento desde pouco antes do domínio romano terminar na *Britannia*. Ao que parece, viessem de onde viessem, os que passaram a ser chamados coletivamente, sem outras distinções, de anglo-saxões se misturaram e homogeneizaram em sua nova terra. (HILLS, 1999: 176-93; HAYES, 1993: 114-29; OTTAWAY, 1992: 120-61)

Nos inícios da era anglo-saxã, a base social parece ter sido formada por grupos de parentes que se estabeleciam contiguamente em torno de um chefe, cujo nome às vezes ainda se conserva em topônimos. As primeiras leis escritas comprovam a existência da vingança familiar dos crimes de sangue, com sua alternativa, o pagamento do *wergild* pelo assassino ou sua família aos parentes da vítima. O *wergild* variava de acordo com o *status* da pessoa; como isto já era assim há muito tempo nas regiões germânicas continentais de onde vieram os imigrantes, não há porque duvidar de que, desde os primeiros tempos, também o fosse na ilha. Ao lado da solidariedade familiar (ou seja, à linhagem ou família extensa), existia a lealdade aos senhores. Estas duas lealdades podiam entrar em conflito. Seja como for, a noção mesma de fidelidade, a importância dada aos juramentos, eram traços marcantes daquela sociedade.

As relações com os celtas da ilha, uma vez iniciada uma imigração germânica maciça, incluíram guerras prolongadas. Os cemitérios escavados mostram um avanço dos anglo-saxões em várias direções: subindo o vale do Tâmis; para oeste a partir de East Anglia; para o norte a partir de Wessex. No entanto, no século VI a atual Escócia era principalmente território dos pictos, embora desde o século anterior houvesse surgido na costa oeste o reino de Dalriada, fundado por migrantes vindos da Irlanda. No norte da Inglaterra ainda existiam três reinos celtas. O maior enclave celta era, no entanto, o País de Gales, que, dividido em vários reinos, resistiu à conquista até o século

XII. Também a Cornualha e regiões imediatamente adjacentes formavam um reino celta, independente até o século IX.

Por muito tempo se acreditou que não houvesse celtas nos territórios agora anglo-saxões, a não ser como escravos. Embora se tenha mostrado que isto – na verdade hipótese muito ilógica – não seja correto, também é demonstrável que pouco de sua língua ou cultura passou aos reinos anglo-saxões. Elementos celtas importantes introduziram-se em tais reinos só mais tarde, por intermédio, em primeiro lugar, da evangelização levada a cabo por irlandeses (em especial na Nortúmbria). Uma das razões da obliteração dos elementos celtas no decorrer das migrações germânicas parece ser de ordem político-cultural: por exemplo, foi adotado vocabulário do latim, língua de antigos dominadores da ilha, enquanto o mesmo não ocorreu, a não ser no tocante a topônimos, quanto à língua dos que eram vistos como derrotados e inferiores. Outrossim, parece que a sociedade celta mudara, na ilha, em função das guerras contínuas, adquirindo uma ênfase heróico-guerreira que não era já tão diferente da dos anglo-saxões: isto se nota nos mais antigos poemas galeses que se conservaram. O fato de alguns reinos anglo-saxões terem nomes celtas – como Deira e Bernícia, elementos formadores da Nortúmbria –, o mesmo acontecendo com diversos reis (por exemplo Cerdic), deve ser uma indicação de ter-se dado uma fusão das populações. (JOHN, 1996: 4-21) A ausência de elementos celtas comprovados arqueologicamente indica, assim, aculturação, e não, ausência de celtas na população dos reinos anglo-saxões. (RICHARDS, 1995: 135)

É demonstrável arqueologicamente que chefes anglo-saxões ocupassem lugares fortificados ou organizados que haviam sido fortificações ou cidades sob os romanos. No entanto, a vida urbana desapareceu na Grã-Bretanha até o século VIII. Aqueles centros podem ter mantido na nova situação algumas funções burocráticas e militares do passado; mas não, funções urbanas no sentido forte (econômico-social) do termo, relativo a uma divisão social do trabalho entre campo e cidade.

Do ponto de vista político, mencionam-se tradicionalmente sete reinos, ou *heptarquia*: Kent, Sussex, Wessex, East Anglia, Essex, Mércia e Nortúmbria. Na verdade, houve mais de sete reinos; e aqueles que foram mais estáveis a longo prazo não passaram de três: Nortúmbria, Mércia e Wessex. Ocorreram mudanças sucessivas das fronteiras, que eram instáveis; reinos menores conquistados podiam reaparecer após algum tempo, ou manter-se como apanágios para filhos do rei conquistador. Existiam reinos governados por sub-reis, ou seja, reis menos importantes subordinados aos mais poderosos que os nomeavam, aos quais pagavam tributo. As relações de poder entre os reinos podiam modificar-se com notável rapidez. Em reinos estruturalmente frágeis, sem burocracia, ainda semelhantes a chefias, variáveis como o tempo de vida e reinado de um rei, ou suas qualidades individuais de líder e administrador, podiam chegar a ser decisivas para a estabilidade relativa do território sob sua autoridade.

Mencionam-se reis de reis, isto é, reis superiores, os *Bretwaldas* (ou *Brytenwealdas*: algo como “rei amplo”; a semelhança de *Bryten* com *Britannia*, nome latino da província que veio a ser boa parte da Grã-Bretanha, levou a que, com o tempo, tal título se entendesse, errônea mas significativamente, como “rei da *Britannia*”, ao adquirirem certos reinos maior consistência político-administrativa), provenientes de diferentes reinos, cada um impondo-se sucessivamente aos demais. Tal título não parece ter tido uma fixação institucional clara, no entanto; e, até fins do século IX, não há caso algum de efetiva unificação dos anglo-saxões sob um só rei. O que ocorria era que, por certo tempo, algum dos monarcas conseguia impor (em graus e com consistência que podiam variar) a sua autoridade sobre outros reinos – nunca todos, porém –, sem que tal

situação fosse muito durável, pelo menos até solidificar-se a hegemonia da Mércia no final do século VII e de novo no século VIII. (BROOKS, 1989: capítulos 1 a 5)

Beda inclui na lista desses reis maiores Etelberto de Kent na época em que a seu reino chegou a missão de Agostinho, nos últimos anos do século VI: mas, talvez por total impossibilidade de expansão (sem a qual um rei logo esgotaria sua possibilidade de manter muitos guerreiros à sua volta doando terras e presentes), o Kent já não aparece como potência no século VII. O predomínio da Nortúmbria, por outro lado, durou de 616 a 642, sob dois reis, no início coincidindo com o auge de East Anglia (o enterro real de Sutton Hoo é de entre 620 e 630): sua expansão levou, porém, a uma aliança dos mercianos com os celtas ocidentais, permitindo a Penda da Mércia uma breve vitória sobre a Nortúmbria, cujo rei foi morto em 642. Mas Penda foi derrotado e morto por sua vez em 655, restabelecendo-se então, por algum tempo, o predomínio da Nortúmbria. Esta, no entanto, sofreu séria derrota ao tentar esmagar militarmente os pictos da Escócia em 685, debilitando-se. (FISHER, 1992: 108-44)

Quanto à administração local, até há relativamente pouco tempo, a divisão do território em unidades que prefiguram os distritos chamados *hundreds* no século X – se bem que de dimensões maiores – para finalidades legais e administrativas era associada somente ao reino de Kent no século VII. Estudos recentes, no entanto, mostraram sua existência igualmente em outros reinos: Nortúmbria, Mércia, Wessex, Sussex e Surrey. A origem mesma do sistema é assunto controverso, alguns achando tratar-se de uma sobrevivência romano-céltica, outros, de criação de um ou mais *Bretwaldas* do século VI, outros ainda, de um desenvolvimento paralelo em vários reinos a partir de características semelhantes na estrutura social. No centro de cada distrito havia um *tun*, ou seja, uma propriedade rural do rei, por vezes visitada por ele, habitualmente sob as ordens de um administrador: o *tun* era onde os tributos eram entregues (sendo a base de cálculo o *hide*, unidade entendida como a superfície necessária para sustentar uma família camponesa, variável conforme as condições naturais); outrossim, ali funcionava a justiça local e se tomavam medidas administrativas para a região. (LOYN, 1991: 106-31)

Na base da sociedade anglo-saxônia estava o camponês livre, em terminologia jurídica denominado *ceorl*. Embora a emergência da exploração senhorial começasse cedo, tudo indica que, por muito tempo, se absteve de interferir nas decisões sobre o que plantar, como cultivar a terra, etc., deixadas a camponeses explorados por via fiscal (pelo rei ou por nobres de sua casa a que ele transferisse direitos de imposição). Nos reinos anglo-saxões manteve-se, por mais tempo do que na Europa continental, a noção de que os nobres guerreiros do rei, seus *thegns*, pertencessem à casa real, onde deviam estar presentes quase todo o tempo, ainda no caso de possuírem domínios rurais em concessão. Mesmo quando uma aristocracia rural começou a emergir com maior clareza, o corpo de guerreiros da domesticidade do rei era sempre renovado (dele é que iam saindo os nobres dotados de concessões rurais). Quando falamos de “casa real” não nos referimos, porém, a uma capital ou a um edifício fixo, já que os reis, mesmo tendo lugares favoritos de residência, eram itinerantes com sua corte entre vários centros. Destes últimos, unicamente Yeavinger, na Nortúmbria, foi bem escavado.

Seja como for, no final do século VII já há fontes que mencionam a divisão entre a reserva senhorial – trabalhada maciçamente por escravos – e terras onde viviam camponeses dependentes (*geburas*). Ao que parece, os camponeses mais bem sucedidos que mantiveram seu caráter de guerreiros tenderam a tornar-se senhores, enquanto na base o *status* dos dependentes, como no resto da Europa Ocidental, tendeu a se homogeneizar. As concessões de terra pelo rei o eram, de início, só num sentido de direitos de tributação e unicamente vitalícias. Ao que tudo indica, após a cristianização,

os bispos e conventos é que receberam primeiro concessões de terras por escrito e em sentido pleno e perpétuo: tais *booklands* se multiplicaram e generalizaram, entretanto, somente a partir do século VIII, embora a cronologia exata do processo nos escape, mesmo porque poucos documentos de concessão (*charters*) se conservaram; aqueles de um rei inferior deviam aparentemente ter a confirmação do rei maior de que fosse tributário. (BERNARDO, 1995: 75-87)

Antes da cristianização, o hábito pagão de enterrar os mortos com oferendas copiosas e em especial com objetos que haviam prezado em vida torna os achados especialmente abundantes nos cemitérios anglo-saxões de então. A riqueza relativa ao comparar entre si os enterros ensina acerca da hierarquia social e, naqueles especialmente ricos, sobre os contatos exteriores: com efeito, jóias, armas, objetos de vidro, cerâmica e metal tanto podem provir da ilha quanto do exterior (Gália, Mediterrâneo, etc.), as moedas estrangeiras e posteriormente também locais achadas com os corpos permitem uma datação aproximada pelo menos. Pessoas enterradas juntas informam acerca de problemas do parto (uma mulher e um recém-nascido) ou a incidência de epidemias. Cerca de metade das pessoas morria, mesmo em épocas sem incidência de tais epidemias, até os 25 anos de idade. A impressão geral é de baixa densidade demográfica: em especial, as epidemias altamente mortíferas atuantes na Europa no século VI fizeram-se presentes também na Grã-Bretanha. (CAMPBELL, org., 1991: 24-37)

Caso à parte é o grande e rico enterro real feito num barco em Sutton-Hoo, descoberto em 1939 em Suffolk, no que era o reino de East Anglia. Moedas merovíngias foram achadas nessa tumba, as mais recentes de aproximadamente 620. Isto levou a que a maioria dos especialistas atribuísse o enterro em questão ao rei Redvaldo (Raedwald). As conexões culturais (arqueológicas em geral e no tocante ao enterro real em barco) são com a Suécia, o que conduziu a atribuir-se uma origem sueca ou, mais em geral, escandinava à dinastia da East Anglia no século VII. Riquíssimos objetos provinham do artesanato anglo-saxônio e celta da ilha, mas também de importações (incluindo um grande prato bizantino fabricado mais ou menos no ano 500). O enterro visto em seu conjunto parece pagão. (EVANS, 1986)

Como na Escandinávia, os reis anglo-saxões às vezes favoreceram o desenvolvimento de empórios comerciais para facilitar o comércio com o exterior, bem como produções e exportações de luxo. Entre outras mercadorias, a Grã-Bretanha exportava escravos. Dos empórios mais importantes – Hamwih, precursor de Southampton, Ipswich (centro produtor de cerâmica), Eoforwic (um subúrbio mercantil de York onde há provas da presença de mercadores da Frísia) e Londres (Lundenwic) – este último foi o mais antigo, aparecendo menções a seu respeito desde fins do século VII. (HODGES, 1982: 66-86)

Os elementos sociais e políticos mais importantes para a contextualização do paganismo, nos reinos anglo-saxões dos séculos V a VII serão agora resumidos. Havia reis, mas não ainda uma monarquia. Os reis eram acima de tudo generais e às linhagens reais atribuíam-se poderes mágicos e sobrenaturais consideráveis; cercavam-nos “seus” homens em armas (que formavam ao mesmo tempo a elite social em cada reino) – aquilo que em latim se chamava *comitatus* – e os reinos ainda não dispunham de verdadeira burocracia, apresentando uma organização financeira e administrativa bastante rudimentar. Eram, outrossim, frágeis: suas fronteiras ou mesmo sua existência podiam estar em jogo ao sabor de batalhas muitas vezes pouco consideráveis. Os valores militaristas e aristocráticos – que iriam sobreviver à cristianização – estavam no centro do ideário anglo-saxônio. O abismo entre as pessoas comuns (lavradores livres, lavradores dependentes, numerosos escravos) e os nobres do rei, que eram ao mesmo

tempo seus guerreiros e seus administradores de nível mais alto, era já grande, tendendo os diferentes *status* sociais, nos diversos reinos anglo-saxões, à hereditariedade, embora ainda fosse possível, se bem que rara, a ascensão social e política de lavradores livres enriquecidos que pudessem arcar com consideráveis obrigações fiscais e militares. O “igualitarismo anglo-saxão” – em que acreditavam autores da época da rainha Vitória filiados à linha de interpretação histórica conhecida como “germanista” – não passa de um mito. Numa sociedade rural sem cidades, demograficamente pouco densa, dispersa numa paisagem onde florestas e pântanos ocupavam grandes extensões, dividida entre numerosos reinos, existiam fortes especificidades culturais locais: o estudo arqueológico dos enterros mostra que só no século VII se percebe uma tendência incipiente à uniformização cultural. (CAMPBELL, org., 1991: 49)

3. O paganismo anglo-saxão

No relativo aos deuses adorados pelos anglo-saxões, os topônimos constituem a fonte principal: sobrevivem até hoje meia centena de topônimos gerados até meados do século VII e que estabelecem conexões pagãs indubitáveis. Referem-se, seja a nomes divinos, seja a locais de culto, e estão situados principalmente no sudeste e no sul da atual Inglaterra, bem como nos Midlands centrais. Três deuses aparecem mais associados a topônimos: em ordem descendente, Woden, Thunor e Tiw; associações menos seguras foram feitas também com a deusa Frigg ou Friga.

Woden está representado em topônimos de Kent, Essex, Hampshire, Wiltshire, Somerset, Staffordshire, Bedfordshire e Derbyshire. A distribuição desses nomes de lugares – e portanto, supostamente, de centros de devoção a Woden – não é homogênea: há regiões (por exemplo a de Pewsey, em Wiltshire) onde aparecem agrupados, indicando uma área onde seu culto era mais forte. Além dos topônimos, Woden também emprestou seu nome à quarta-feira (*Wednesday*). Como o celta Lugh, este deus equivalia ao Mercúrio romano, que presidia ao mesmo dia da semana e era um viajante e um pregador de peças (*trickster*). Woden era reivindicado por seis das oito casas reais anglo-saxãs como antepassado – com exceção da dinastia dos saxões do sul (cujo antepassado divino não se conhece) e daquela dos saxões do leste, que reivindicava o deus Seaxnet (na Saxônia continental chamava-se Saxnot) – uma divindade epônima e um indicador étnico, portanto. É possível, entretanto, que Woden fosse o antepassado no começo só dos reis da Nortúmbria: sabemos que, de início, os reis de Wessex e Kent não o reivindicavam como ancestral e pode ser que o mesmo se aplicasse às outras casas reais que depois o puseram mais tarde em sua genealogia.

Topônimos e genealogias não podem ensinar-nos, obviamente, sobre as características específicas e atributos de Woden entre os anglo-saxões. Entretanto, como que em palimpsesto – ou seja, perceptíveis em textos cristãos que por vezes nem mesmo mencionam explicitamente o deus – pode-se recolher algumas informações, mediante correlações com dados provenientes de fora da ilha. Por exemplo, na literatura escandinava, Woden era o deus das runas. Assim, quando Beda (*Hist. eccl.* IV, 22) narra o episódio de Imma, um nobre da Mércia que foi feito prisioneiro e, vendido como escravo, não podia ser retido por correntes, levando a que seu dono pensasse ser ele possuidor de *litteras solutorias* (escritos mágicos para soltar-se), de cuja existência se contavam casos – falsos na opinião de Beda (*de qualibus fabulae ferunt*), monge cristão que era –, a referência indireta remete a um hipotético encantamento envolvendo o deus

das runas, Woden. (BEDE, 1994, II: 122-3) Outro exemplo é o de um encantamento anglo-saxão para repelir venenos e o demônio (referido como um “verme” – termo que em anglo-saxão também pode designar um ofídio – ou uma “víbora”) mediante o uso de ramos de nove ervas. Desta vez, o deus pagão é nomeado, numa magia no entanto cristianizada: (*Apud* JOLLY, 1996: 126)

Estes nove (ramos) têm poder contra nove venenos. Um verme veio arrastando-se, (mas) nada feriu. Então Woden tomou nove ramos gloriosos e então golpeou a víbora, de modo que ela lá se foi pelos ares, dividida em nove (partes).

Os “nove ramos gloriosos” são galhinhos marcados individualmente com runas que designam, pelas iniciais, os nomes das ervas encantadas.

Embora não haja nem um único ídolo ou figura que se possa associar a um deus anglo-saxão em forma indubitável, uma fivela de cinto de bronze dourado achada num enterro do século VII em Finglesham (Kent) apresenta a figura de um homem nu portando um elmo e um cinto e segurando duas lanças; o elmo tem dois cornos em forma de bicos de águia. Assim, é possível que se trate de Woden, já que a lança e a águia são seus atributos segundo fontes externas à Grã-Bretanha, ou de um guerreiro que toma tal deus como patrono. (HUTTON, 1995: 266) Seja como for, embora não se tenham encontrado ídolos, os textos cristãos afirmam terem existido.

Depois de Woden, Thunor é o deus que tem a seu crédito mais topônimos, em Essex, Sussex, Wiltshire, Somerset, Hampshire, Kent, Surrey e Hertfordshire. Em certas regiões, estava mais presente nos topônimos do que qualquer outra divindade. Deus celeste associado ao trovão, identificado ao Júpiter romano, preside como este ao quinto dia da semana (*Thursday*). Neste caso, a Arqueologia funerária comparece com mais dados: numerosas suásticas (às vezes confrontadas por serpentes) desenhadas sobre urnas cinerárias e miniaturas de martelos. Sabe-se que a suástica e o martelo simbolizavam o trovão e que, em seus mitos conhecidos alhures, Thunor combateu a gigantesca Serpente do Mundo. A presença especialmente visível desta divindade em funerais talvez se devesse a algo que sabemos por fontes forâneas: devido a ter ressuscitado cabras, depois de matá-las, pelo toque de seu martelo, podia ser símbolo de um renascer após a morte.

No caso de Thunor, um topônimo de Essex, *Thurstable*, isto é, *Thunres Stapol*, “ pilar de Thunor”, remete à associação estreita do deus com os carvalhos. Assim, pilares de carvalho incorporados às residências podiam, acreditava-se, protegê-las do raio e também do fogo (entendido como extensão do relâmpago e do raio). Tal noção sobrevive em textos cristãos dos primeiros tempos, nos quais santos (Aidan e Cutberto) se associavam a pilares que foram magicamente respeitados pelo fogo – uma forma de avançar a conversão pela apropriação de atributos do deus pagão: por exemplo *Hist. eccl.* III, 17. (BEDE, 1994, I: 408-9)

Tiw, deus guerreiro, é o patrono – como o Marte romano – da terça-feira (*Tuesday*) e a runa inicial de seu nome aparece em armas achadas em Kent (espadas em Faversham e Gilston, lanças em Holborough), bem como em urnas cinerárias. J. D. Richards associa os enterros de cavalos (tanto inumados quanto cremados) – caso único de animais enterrados por si mesmos – a Tiw, como também os cavalos enterrados com restos humanos, simbolizando tanto um alto *status* social quanto conotações guerreiras do morto. Seu nome se conserva em somente quatro topônimos em Surrey, Hampshire, Worcestershire e Warwickshire. (RICHARDS, 1995)

Além dessas três divindades mais documentadas entre os anglo-saxões, a comprovação de algumas outras depende de menos dados disponíveis. Já mencionamos

Frigg ou Friga, patrona, com a Vênus romana, da sexta-feira (*Friday*), uma deusa associada ao amor e às ocasiões festivas. Duas fontes literárias anglo-saxônicas comparam Cristo ao deus Frey. O biógrafo do rei Alfredo, o Grande, de Essex, Asser, menciona o deus Geat. Por fim, Beda, num texto em que trata da origem das denominações dos meses do calendário anglo-saxão, afirma que os meses de março e abril tinham nomes derivados daqueles das deusas Hreda e Eostre (desta última vem também o nome inglês da Páscoa empregado ainda hoje em dia, *Easter*).

Não há qualquer prova direta de que os deuses germânicos cultuados nos reinos anglo-saxões se organizassem em famílias divinas. Entretanto, pode haver um indício indireto. Woden, como antepassado da casa real de Wessex, aparece associado a uma realeza originária dual, certamente mítica (ou totêmica), já que os reis em questão – Hengist e Horsa – têm nomes que significam “cavalo” e “égua”. (SWANTON, ed. e trad., 1998: 13) Ora, a realeza dual remete às duas famílias de deuses germânicos, se bem que com uma inversão, já que o antepassado dos dois monarcas é Woden, um “deus jovem”: (WOLFRAM, 1997: 245)

Os irmãos Hengist e Horsa, “garanhão e cavalo”, netos do deus guerreiro Wodan, haviam sido reis das tribos que se dizia foram as primeiras a desembarcar em Kent. Esta monarquia dual se nos afigura altamente arcaica e, como os Dióscuros gregos, parece ligar-se a algum tipo de totemismo do cavalo. Os deuses protetores ou auxiliares que aparecem como pares de cavalos ou de outros animais pertencem ao mundo dos deuses Vanir e, em termos da História da Religião, precedem Wodan e seus Aesir.

Na Inglaterra anglo-saxã, como em outras regiões germânicas, os santuários – em materiais perecíveis – ficavam usualmente em paragens remotas, florestas ou colinas. Há indícios também do culto a certas rochas, bosques, árvores isoladas e poços. Os raros lugares de culto dotados de alguma construção, mesmo se fosse sumária (os topônimos formados com *ealh*, pelo menos, o implicam: mas só se conhecem dois), não parecem ter incluído grandes edificações: destinavam-se, provavelmente, a alojar ex-votos, imagens de divindades (provavelmente sumárias, a julgar por exemplares achados no continente) e objetos sagrados; a visitas individuais, não a cerimônias coletivas. Quando dos festivais, usavam-se – a julgar pela literatura – salas reais ou de nobres onde coubesse muita gente; procissões podiam, nessas ocasiões, contornar em algum momento o santuário, permitindo que se vissem os objetos sagrados em seu interior, sem entrar. Embora os santuários em questão pudessem ser protegidos por cercas, não existia, como entre os povos do Mediterrâneo e arredores, a idéia de recintos sagrados taxativamente separados dos espaços ordinários, seculares: pelo contrário, deviam estar abertos ao mundo de todos os dias e às pessoas em geral. Em certos casos, em lugar de conter edifícios, o lugar sagrado se limitava a uma clareira cercada de árvores, um topo de colina, etc. Também no caso dos lugares sagrados, os topônimos são a fonte principal: além de *ealh* (templo), são elementos formadores desses topônimos *hoh* ou *hearh* (lugar de culto situado no alto), *weoh* (espaço sagrado) – que não aparece ao norte do rio Humber – e *leg* ou *leah* (clareira). A raridade dos topônimos em *ealh* pareceria indicar não ser necessária uma edificação para que uma localidade sediasse cerimônias. Outrossim, o fato de tais lugares sagrados (em especial os formados com *weoh* e *hearh*, embora não aqueles que incluem *leg* ou *leah*) não se associarem a uma divindade específica poderia significar a presença de vários ídolos em cada santuário – como implica a informação de Beda (*Hist. eccl.* II, 15) sobre o santuário palacial do rei Redvaldo, de East Anglia. (BEDE, 1994, I: 292-3) Por fim, certos topônimos mostram a existência de lugares sagrados possuídos por particulares

(Peper Harow, em Surrey, significa um *heahr* possuído por Pippa; Patchway, a nordeste de Brighton, o *weoh* de Paecel; e em Surrey havia um *Cusan weoh*); outros indicam um lugar de culto étnico, tribal (*Gumeninga hearh* em Middlesex, atualmente Harrow; *Besinga hearh* em Surrey, etc.).

O único santuário pagão escavado é o que se situava na sede real de Yeavinger, na Nortúmbria – se bem que topônimos sugeriram a existência de edifícios religiosos também em Kent e East Anglia, pelo menos. O santuário de Yeavinger era feito de madeira, de forma retangular, medindo cerca de 5 por 11 metros, com teto, dotado de uma cerca provida de postes à volta da entrada. No exterior, um grande poço continha ossos de animais, em especial crânios bovinos. Em Harrow (Sussex), achou-se um depósito de dejetos contendo mais de mil crânios bovinos, embora não se descobrisse um edifício nas redondezas.

Quanto a fontes escritas, as instruções do papa Gregório, o Grande, a evangelizadores da ilha, primeiro no sentido de destruir os santuários pagãos, depois, pelo contrário, no sentido de preservá-los, certamente implicam a existência de tais edifícios de culto. Na famosa carta ao abade Melitão, de 601 (*Hist. eccl.* I, 30), dizia o papa que se destruíssem os ídolos, mas não os edifícios de culto pagãos: se estes fossem adequadamente construídos, deveriam ser reconsagrados como igrejas, agindo-se nesse sentido mediante aspersões de água benta e a instalação de altares contendo relíquias de santos. (BEDE, 1994, I: 162-3)

As referências a sacerdotes são pouco numerosas, mas indubitáveis (não há sinal, porém, de sacerdotisas). Sabemos, por Beda (*Hist. eccl.* II, 13), que o supremo sacerdote da Nortúmbria era afetado por tabus (não podia portar armas, nem montar um cavalo macho), o que, já que há paralelos continentais, poderia provavelmente generalizar-se. Na vida de Vilfrido por Eddius Stephanus (capítulo 13), menciona-se um sumo sacerdote pagão, no sul da Inglaterra, que, do cume de uma duna alta, quando de uma escaramuça com cristãos, “começou a maldizer as pessoas de Deus, tentando imobilizar-lhes as mãos por meio de sua arte mágica”. O fato de o ter feito em um lugar alto pode ser significativo. (STEPHANUS, 1986: 119) Outro dado que confirma – indiretamente – a presença de aspectos religiosos em assuntos militares é o episódio de que, quando o rei Eduíno da Nortúmbria decidiu converter-se com sua corte ao cristianismo, ao tomar a si o sumo sacerdote pagão Coifi a iniciativa de profanar e destruir seu próprio santuário, sua ação incluiu dirigir-se ao templo montado num cavalo e não numa égua e portando armas (assim desrespeitando tabus sacerdotais), e, lá chegando, atirar ao edifício uma lança, ordenando a seguir que o queimassem (*Hist. eccl.* II, 13). Isto reflete – embora em inversão, transformando as divindades pagãs em inimigas – o ato pagão de declarar a guerra atirando ritualmente uma lança no território do adversário, invocando ao fazê-lo o nome de Woden. (BEDE, 1994, I: 280-7; MAYR-HARTING, 1994: 26)

Mais de 30.000 enterros foram já escavados arqueologicamente, em uns 1200 cemitérios, cobrindo a fase anglo-saxônia da Inglaterra até o século VIII. O que chama a atenção é a tremenda diversidade que tomam os ritos funerários: cremação (com enterro das cinzas em urnas, acompanhadas de oferendas) e inumação (com oferendas e ficando o cadáver em posição estendida), aparecem lado a lado o tempo todo, até num mesmo cemitério. Há uns poucos enterros importantes cobertos por colinas artificiais (é possível que em outros casos se fizesse uma superestrutura de madeira, a qual não se conservou); também poucos – em East Anglia, cuja dinastia reinante provavelmente era de origem sueca – faziam-se em barcos, incluindo o mais rico de todos, o de Sutton Hoo. Ignora-se, na falta de textos, se as variações se ligavam a diferentes concepções sobre a morte e os mortos, a tradições familiares divergentes ou a fatores de tipo social

(em alguns cemitérios – mas não em todos – a cremação parece mais “popular” e a inumação, mais “aristocrática”).

Se passarmos agora às concepções e práticas religiosas, no tocante aos festivais sazonais e ao calendário notam-se grandes diferenças com o que acontecia entre os celtas, por exemplo devido à total falta de importância atribuída pela religião anglo-saxã ao solstício de verão; o calendário das festas da Inglaterra pagã não apresentava, além disto, a regularidade das festas situadas no tempo a intervalos regulares quanto ao número de meses transcorridos entre as festividades, como acontecia no calendário celta. O maior dos festivais marcava o início do ano e ocorria no solstício de inverno: chamava-se *Modranicht*, a “mãe noite”. Em fevereiro, bolos eram oferecidos aos deuses. Setembro era *Halegmonath*, o “mês sagrado”, o que faz supor cerimônias nessa ocasião. Novembro era *Blodmonath*, o “mês do sangue”, em que muitas cabeças de gado eram mortas antes do inverno – e algumas, sacrificadas aos deuses. Havia, por fim, um grande festival de primavera, em abril, em honra da deusa Eostre. Estas indicações foram conservadas unicamente em um escrito de Beda sobre o calendário. (HUTTON, 1995: 265-79)

O que podia ser o aspecto de uma festa religiosa anglo-saxã foi preservado em carta já mencionada de Gregório, o Grande, ao abade missionário Melitão, datada de 601, cujo texto foi copiado por Beda (*Hist. eccl.* I, 30). O papa escreveu: (BEDE, 1994, I: 160-5)

Já que eles têm o hábito de sacrificar muito gado aos demônios, que isto seja substituído por alguma outra solenidade, como um dia de Dedicção ou os festivais dos santos mártires cujas relíquias lá estiverem instaladas. Em tais ocasiões eles poderiam construir abrigos de ramagens para si mesmos à volta das igrejas que anteriormente eram templos, e celebrar a solenidade com festança devota. Embora já não devam sacrificar animais aos demônios, poderão matá-los para comer (...).

Dada a paucidade do registro escrito, o estudo arqueológico dos enterros é de importância central para tentar perceber tanto práticas quanto concepções religiosas. No caso do grande enterro real de Sutton Hoo, por exemplo, especulou-se sobre a possibilidade de que as moedas que acompanhavam o morto não fossem um pequeno tesouro, mas sim, servissem para pagar, no outro mundo, os remadores do barco em que o rei foi sepultado. (LEBECQ, 1997: 70) O fato de serem os mortos importantes enterrados com oferendas alimentares mas também, eventualmente, com caldeirões, pareceria indicar não só crenças sobre uma necessidade de alimentação na outra vida como, também, a realização de festins. Mais em geral, o estudo detalhado dos enterros do ponto de vista simbólico mostra a conotação tanto religiosa quanto socialmente diferencial de fatos constatados, como a presença de armas (e a especificação de quais armas apareçam), ou o exame de que animais podiam associar-se a certos enterros segundo o *status* do falecido (um máximo de *status*, já se mencionou, vinculava-se à presença do cavalo nos depósitos funerários – um animal caro e ligado ao deus da guerra, Tiw). De fato, os estudos recentes do que diferencialmente se encontra nas oferendas funerárias privilegiam mais as conotações simbólicas e ideológicas do que simples denotações: assim, a presença de certas armas não indica necessariamente a tumba de um guerreiro, mas sim, o prestígio da atividade militar em associação com um *status* social diferenciado. Este é um dos modos em que se pode tentar aplicar as indicações de método de Feuchtwang, que citamos, ao estudo da religião anglo-saxã, nos três pontos por ele sugeridos: como as formas sociais são representadas ideologicamente; a expressão de opiniões e experiências sociais partilhadas mediante simbolização; e a formulação constante de identidades e ações pela ideologia, bem

como os efeitos disto sobre o resto das práticas sociais, por exemplo pela hierarquização das simbolizações, em paralelo às hierarquias do poder social ideologicamente afirmadas.

A presença eventual de pessoas sacrificadas e ocasionalmente decapitadas, ao que parece quando de enterros de reis ou grandes chefes, enterradas como se estivessem prostradas, sugere a prática de sacrifícios humanos, talvez também fora do contexto funerário, embora isso não possa ser diretamente comprovado com os dados disponíveis. As hipóteses, nos casos funerários, variaram quanto ao objetivo: os sepultados serviriam, no além-tumba, como guardas ou como servidores do morto principal, ou ainda, como oferendas propiciatórias a divindades ctônicas?

Outro ponto mais ou menos claro das crenças religiosas dos anglo-saxões pagãos – que se prolongou até pelo menos o século VIII, portanto em pleno período cristão – é o que diz respeito ao papel do rei: o fato de ser considerado responsável pelas colheitas aponta para as funções mágico-religiosas hereditárias nas famílias reais descendentes de deuses pagãos, Woden em especial: (FISHER 1992: 137)

...só o sangue real possuía tal virtude mágica e sua posse era um atributo essencial dos reis. Qualquer membro da família real podia então ser escolhido para a função de rei, mas sem essa ascendência a autoridade de um governante era ilegítima e dificilmente conseguiria manter o domínio sobre seus súditos. Tais crenças mantinham-se ainda na Inglaterra no século VIII (...). Alcuíno, no final do século VIII, lamentava as desordens que presenciara na Inglaterra, mas julgava que haviam sido criadas pelo fato de que “quase nenhuma das antigas famílias reais sobrevive, e, na medida em que sua linhagem [a linhagem dos reis – C.F.C.] seja duvidosa, na mesma medida seu poder se enfraquece”.

O caso específico da vinculação, em que se acreditava, da religião com a função real nos conduz a um assunto final: o caráter da religião dos anglo-saxões pagãos.

Quando a corte de Eduíno da Nortúmbria discutia se se devia ou não adotar no reino o cristianismo, o sumo-sacerdote pagão Coifi usou, a favor da conversão à nova religião, dois argumentos que, na hipótese de ser confiável a versão recolhida por Beda, indicam – sobretudo o segundo deles – algo sobre a própria orientação central da religião pagã na ilha. O primeiro argumento foi comparar a presença do ser humano na Terra ao vôo de um pássaro que, saído da noite fria, atravessasse rapidamente uma sala de banquetes aquecida, só para de novo sair para a noite e o frio. A imagem visava a indicar que a religião pagã não centrava sua atenção nos detalhes acerca da eternidade ou em outros assuntos metafísicos, e sim, na propiciação da vida neste ou no outro mundo. Pois Coifi, a seguir, defende a conversão ao cristianismo afirmando que o fato de ter servido longa e fielmente aos deuses pouco lhe havia servido em termos da obtenção de vantagens e de poder – coisas que esperava agora do deus cristão. Isto, indiretamente, mostra uma atitude diante da religião voltada pragmaticamente para uma ajuda sobrenatural nesta vida e na seguinte: *Hist. eccl.* II, 13. (BEDE 1994, I: 280-7) Favorece, outrossim, interpretações como a seguinte: (MAYR-HARTING, 1994: 29)

[O propósito do paganismo anglo-saxão] consistia (...) em fazer provisão sobrenatural para a gama completa das necessidades sociais. Para a aristocracia guerreira havia Woden, que presidia suas atividades no campo de batalha e na sala de banquetes. Nesta última, ouviria sagas heróicas recitadas segundo uma arte poética que o deus havia arrebatado aos gigantes; e, depois da morte, Woden seria um outro senhor para os aristocratas, entretendo-os em outra sala de banquetes. Para todos os homens, lá estava Thunor para manter suas casas, abrir clareiras em suas florestas, propiciar-lhes bom vento e ausência de tempestades em suas viagens marítimas, bem como para velar sobre eles quando fossem enterrados após a morte. Para os momentos culminantes do ano agrícola existia uma multidão de divindades

menores que aceitavam seus sacrifícios. O conjunto dos deuses estava engajado em constante batalha por eles contra as forças do mal representadas por numerosos gigantes e monstros.

Este caráter fortemente pragmático da religião se refletia igualmente numa enorme quantidade de encantamentos mágicos para múltiplas finalidades, baseados também num conhecimento das propriedades dos líquens e das ervas, constituindo um saber popular de forte sabor folclórico. A cristianização desses conhecimentos permitiu sua preservação em escritos cujo núcleo pagão aparece por baixo do verniz cristão.

O paganismo anglo-saxão deve ser considerado, à maneira de Gramsci, como “ideologia historicamente orgânica” da sociedade em que existiu. E, de fato, as suas características centrais coincidem com as que se poderia mostrar, comparativamente, serem correntes na ideologia de fundo religioso de sociedades ainda tribais, fortemente aristocráticas e hierárquicas, cuja monarquia não configura um Estado provido de burocracia e já constituído com clareza, maciçamente agrícolas, sem urbanização, de povoamento disperso. Se dispuséssemos de fontes mais detalhadas, certamente perceberíamos outro traço comumente encontrado em religiões assim: numerosas particularidades regionais das crenças e práticas.

No mais famoso poema anglo-saxão que nos chegou, o heróico rei Beowulf, ao morrer envenenado pelo sangue de um dragão que havia combatido e vencido, disse (versos 2814 b-2816): “ ‘(...) O fado empurrou (todos) os meus parentes, guerreiros valorosos, para seu destino fixado; eu devo segui-los.’ ” (KLAEBER, 1950: 106) Esta noção de um *fado* ou *destino* (*Wyrd*) a reger o que acontecia aos seres humanos era, também, uma característica central da religião pagã anglo-saxã, algo ausente, por exemplo, da religião dos celtas. (HUTTON, 1995: 272-4)

Conclusão

Ao contrário do que às vezes implicam certas interpretações, a conversão dos anglo-saxões ao cristianismo não foi fácil. Levou cerca de 90 anos, dos últimos anos do século VI ao final do VII, só a conversão das elites (reis e cortes), marcada por diversas apostasias, demorando muito mais tempo a penetração cristã em profundidade nas zonas rurais pela obra missionária dos conventos ou *mynsters*. Isto confirma que (MAYRHARTING, 1994: 29)

Seria um grave erro (...) imaginar que a religião pagã não passasse de um pitoresco adorno da vida, que foi jogado fora imediatamente quando, na forma do cristianismo, os anglo-saxões foram apresentados a uma autêntica religião.

Esta constatação serve-me de base para considerar o paganismo anglo-saxão como “ideologia historicamente orgânica” de sua sociedade, na expressão de Gramsci. E também ajuda a explicar que, não estando tal ideologia em crise na época central da conversão ao cristianismo, os valores hierárquicos e aristocráticos específicos que a permeavam passaram quase intactos à era cristã e duraram, reconhecíveis, pelo menos até o final do século VIII. Já o saber folclórico de fundo religioso pôde ser recolhido em escritos, bem caracterizado ainda apesar de sua cristianização, em pleno século XI, no final da História anglo-saxônia da Inglaterra.

Referências bibliográficas

- BEDE. *Historical works*. Trad. e ed. J. E. King. Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press, 1994. 2 vols. "Loeb Classical Library" n^{os} 246 e 248.
- BERNARDO, João. *Poder e dinheiro: Do poder pessoal ao Estado impessoal no regime senhorial, séculos V-XV. I. Sincronia: Estrutura económica e social do século VI ao século IX*. Porto: Afrontamento, 1995.
- BROOKS, Christopher. *The Saxon and Norman kings*. Glasgow: Fontana-Collins, 1989.
- CAMPBELL James (org.). *The Anglo-Saxons*. London: Penguin Books, 1991.
- CHARTIER, Roger. "The world as representation". In: Jacques Revel e Lynn Hunt (orgs.). *Histories: French constructions of the past*. Trad. Arthur Goldhammer et alii. New York: The New Press, 1995, pp. 544-58.
- DAVIDSON, Hilda Ellis. *The lost beliefs of Northern Europe*. London-New York: Routledge, 1993.
- DIXON, P. "The cities are not populated as once they were". In: J. Rich (org.). *The city in Late Antiquity*. London: Routledge, 1992, pp. 145-60.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: The caste system and its implications*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1970.
- EVANS, Angela Care. *The Sutton Hoo ship burial*. London: British Museum Press, 1986.
- FEUCHTWANG, Stephan. "Investigating religion". In: Maurice Bloch (org.). *Marxist analyses and social anthropology*. London: Malaby Press, 1975, pp. 61-82.
- FISHER, D. J. V. *The Anglo-Saxon age c. 400-1042*. New York: Barnes & Noble Books, 1992.
- FLETCHER, Richard. *The barbarian conversion: From paganism to christianity*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1999.
- GODELIER, Maurice. *L'idéal et le matériel: Pensée, économies, sociétés*. Paris: Fayard, 1984.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da História*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- HAYES, Andrew. *Archaeology of the British isles*. New York: St. Martin's Press, 1993.
- HILLS, Catherine. "Early historic Britain". In: John Hunter e Ian Ralston (orgs.). *The archaeology of Britain*. London-New York: Routledge, 1999, pp. 176-93.
- HODGES, Richard. *Dark Age economics*. London: Duckworth, 1982.
- HUTTON, Ronald. *The pagan religions of the ancient British isles: Their nature and legacy*. Oxford-Cambridge (Mass.): Blackwell, 1995.
- JOHN, Eric. *Reassessing Anglo-Saxon England*. Manchester-New York: Manchester University Press, 1996.
- JOLLY, Karen Louise. *Popular religion in Late Saxon England: Elf charms in context*. Chapel Hill-London: The University of North Carolina Press, 1996.
- JONES, Michael E. *The end of Roman Britain*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1996.
- KLAEBER, F. (org. e trad.). *Beowulf and the fight at Finnsburg*. 3^a ed. Lexington (Mass.): D. C. Heath, 1950.
- LEBECQ, Stéphane. "Routes of change: production and distribution in the west (5th-8th century)". In: L. Webster e M. Brown (orgs.). *The transformations of the Roman World AD 400-900*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1997, pp. 67-78.

- LOYN, H. R. *Anglo-Saxon England and the Norman conquest*. 2^a ed. London-New York: Longman, 1991.
- MAYR-HARTING, Henry. *The coming of christianity to Anglo-Saxon England*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1994.
- OTTAWAY, Patrick. *Archaeology in British towns*. London-New York: Routledge, 1992.
- REECE, R. "The end of the city in Roman Britain". In: J. Rich (org.). *The city in Late Antiquity*. London: Routledge, 1992, pp. 136-44.
- RENFREW, Colin. "The archaeology of religion". In: ____ e Ezra B. W. Zubrow (orgs.). *The ancient mind: Elements of cognitive archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 47-54.
- RICHARDS, J. D. "Anglo-Saxon symbolism". In: Martin O. H. Carver (org.). *The age of Sutton Hoo*. Woodbridge-New York: The Boydell Press, 1995, pp. 131-47.
- RUSSELL, James C. *The germanization of early Medieval christianity: A sociohistorical approach to religious transformation*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1994.
- STEPHANUS, Eddius. "Life of Wilfrid". In: FARMER, D. H. (org.) e WEBB, J. F. (trad.). *The age of Bede*. Harmondsworth: Penguin Books, 1986, pp. 105-82.
- SWANTON, Michael (ed. e trad.). *The Anglo-Saxon chronicle*. New York: Routledge, 1996.
- WELLS, P. S. *Farms, villages, and cities: Commerce and urban origins in Late Prehistoric Europe*. Ithaca (New York)-London: Cornell University Press, 1984.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- WOLFRAM, Herwig. *The Roman Empire and its Germanic peoples*. Trad. Thomas Dunlap. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1997.
- WORSLEY, P. *The trumpet shall sound*. 2^aed. London: Paladin, 1970.