



**A LANÇA, A ESPADA, O MACHADO: SÃO MIGUEL ARCANJO, SANTO  
OLAVO E AS CRUZADAS NÓRDICAS<sup>1</sup>**

Renan Marques Birro<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo em questão tentou entrever como as representações de alguns santos mudaram no contexto escandinavo, principalmente com o advento das *Cruzadas*. Neste ínterim, cito particularmente os casos de São Miguel Arcanjo, padroeiro da monarquia dinamarquesa, e de Santo Olavo (Óláfr Haraldsson, c.995-1030), rei, mártir, santo e padroeiro da Noruega. A meu ver, essa mudança é mais nítida com o advento das *Cruzadas Bálticas*.

**Palavras-chave:** Santos, Escandinávia Medieval, Cruzadas

**Abstract:** This article explores some changings in saints representations' in scandinavian context, mainly after the phenomenon usually know as *Crusades*. Thus, my main concern are two cases: saint Michael the Archangel, the saint of dane monarchs, and saint Óláfr (Óláfr Haraldsson, c.995-1030), the king, martyr, saint and patron of Norway. In my viewpoint, this change is clearest especially because of *Northern Crusades*, in a scenario of power struggle and expansion of scandinavian monarchies in medieval Northern Europe.

**Keywords:** Saints, Medieval Scandinavia, Crusades

---

<sup>1</sup> A ideia central deste trabalho foi apresentada como comunicação no International Medieval Congress 2014, na Universidade de Leeds – Reino Unido.

<sup>2</sup> Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo e Professor Assistente da Universidade Federal do Amapá. E-mail: rbirro@gmail.com.

Na *Batalha de Riade* (933), Henrique, o *Passarinheiro*, exortou seus homens a acreditar na clemência divina e na ajuda de Deus:

Suas melhores palavras elevaram [a moral] dos guerreiros, e ao ver do imperador nas primeiras, médias e últimas fileiras, além de um anjo - pois um grande insígnia continha seu nome e efígie -, elevaram sua grande fé e constância<sup>3</sup> (WIDUKIND OF CORVEY, *Res gestae saxoniae* I, 38).

Estes cristãos colocaram em debandada seus inimigos, descritos por Widukind de Corvey como invasores e pagãos. O santo em questão no estandarte era certamente são Miguel Arcanjo, o mesmo santo que seguia em frente ao próprio Otto, o *Grande*, na *Batalha de Lechfeld* (955): “Na quinta [legião], que era a maior, também chamada de [Legião] Régia, estava o próprio rei [...] a sua frente estava o Anjo cujo poder é vitória. Então, ele foi cercado por uma densa coluna [de soldados]”<sup>4</sup> (WIDUKIND OF CORVEY, *Res gestae saxoniae* III, 44). Neste episódio, os cristãos novamente venceram os pagãos num cenário conflituoso, de expansão imperial e de cristianização.

Como é possível notar, a presença angelical não apenas evocava a presença e vontade de Deus na querela, mas também servia como forma de coadunar e incentivar os homens. A ausência de epifanias não coloca em xeque a crença que estes guerreiros nutriam pela habilidade guerreira miguelina: na tradição cristã, o líder da hoste celestial também era responsável pelas batalhas travadas neste mundo, dispostas muitas vezes como um conflito entre Cristo e seu inimigo, o dragão bíblico do Apocalipse (ROJDESTVENSKY, 1922: 29-40).

No contexto deste texto, acentuarei rapidamente o contato entre o Arcanjo em questão, o Império e o imperador. Deste modo, para os apologistas latinos, Miguel era o chefe de milícias, archistrategos e *imperator* por excelência; os lombardos, por sua vez, gravaram o líder do exército celestial como *victoria alata*, ou seja, seguindo a tradição iconográfica imperial (JOHNSON, 2005: 33-34)<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> “His optimis verbis erecti milites imperatoremque in primis, mediis et ultimis versantem videntes coramque eo angelum - hoc enim vocabulo effigieque signum maximum erat insignitum - acceperunt fiduciam magnamque constantiam”.

<sup>4</sup> “In quinta, quae erat maxima, quae et dicebatur regia, ipse princeps [...] coramque eo angelus, penes quem victoria, denso agmine circumseptus”.

<sup>5</sup> Conforme João Malalas (sec. VI), Constantino reconheceu, após a identidade ser reconhecida em sonhos, que uma estátua num templo do Bósforo, na Calcedônia, era de são Miguel (JOANUS

Tamanho vínculo com a noção do império não passou despercebida durante o governo de Carlos Magno. Com o desenvolvimento das ideias imperiais no Ocidente, quase concomitantes com a conquista dos lombardos e saxões, a relação entre o imperador e Miguel tornaram-se mais próximas: as *laudes regiae* do último quarto do século VIII inseriam o imperador agrupado com o arcanjo guerreiro.

Com o crescimento vertiginoso do culto miguelino e da relação entre Miguel e o imperador, Otto II, Conrado II e Henrique II ergueram basílicas em homenagem ao santo anjo após vencerem batalhas contra os pagãos (BYOCK, 1990: 620-621). Em Hamburgo, considerado o centro da atividade missionária dos escandinavos em época, havia uma grande devoção ao santo e até mesmo um altar dedicado ao arcanjo (JOHNSON, 2005: 40). Em certa medida, seria possível crer que cada conflito contra os pagãos renitentes promovia ainda mais a causa miguelina, seu *status* como líder de guerra e sua presença no choque das armas.

Tal afã foi certamente aproveitado pelos dinamarqueses contra os povos vizinhos pagãos. Os dinamarqueses também tomaram Miguel como um dos padroeiros do reino, e a devoção miguelina no Báltico era abundante. No combate contra os infieis de maneira geral, a tradição cristã do arcanjo guerreiro foi fundamental: o papel de *archistrategos* do arcanjo desenvolveu sua iconografia e Miguel aos poucos passou a brandir uma lança ou uma espada (GONZÁLEZ, 2011: 375-376).

Ambas as armas eram conhecidas e apreciadas na cultura germano-escandinava. A lança tinha um valor claro desde os lombardos, como é possível notar no ritual de investidura do rei ou em certas narrativas da transmissão do poder entre reis (FIORIO, 2011: 42-48). Por sua vez, as antigas histórias e poesias nórdicas demonstram como a sorte da batalha era decidida pela direção que a lança de Óðinn apontava, e os guerreiros ofereciam seus inimigos como um tributo ao deus ao atirar lanças sobre as cabeças, também conhecido como *geirs dróttin* (“o senhor da lança”) (PATTON, 2009: 220-225).

---

MALALAS. *Chronographia*, IV, 97). Se tomarmos a narrativa de Eusébio de Cesaréia como parâmetro, que encerra com a vitória de Constantino sobre Licínio numa região próxima ao Michaelion, a unidade do Império foi um trabalho da providência divina, sugerindo que o Império e o imperador foram o paralelo terreno do reino celestial. Outrossim, na *Vita Constantini*, Eusébio estreitou ainda mais a relação entre este imperador e o arcanjo: após a vitória sobre Licínio, Constantino teria comissionado uma pintura pública, a ser disposta em frente ao palácio imperial, que dispunha ele e seus filhos sobre uma serpente golpeada por uma arma (EUSEBIUS. *Vita Constantini*, III, 3). Nota-se um claro paralelo entre a vitória imperial e a representação iconográfica em Apocalipse 12:7-9, i.e., do líder terreno escolhido por Deus com o comandante da hoste celestial.

Assim como a lança, uma série de narrativas alude à transmissão da legitimidade por meio da espada. Tal instrumento de guerra era extremamente valorizado nas sociedades beligeras de origem germano-escandinavas, não apenas pelo seu uso durante as contendas, mas também pela relação entre o guerreiro e seu armamento. Muitas espadas recebiam nomes no ato de feitura, como a marca do ferreiro ou outras gravações a pedido do proprietário (OAKESHOTT, 1960: 99-100).

Ademais, a espada servia igualmente para selar o serviço de um homem para seu senhor, gesto conhecido como *heriot*<sup>6</sup> na tradição germânica (WHITELOCK, 2011: 100). Na prática, o objeto era apenas emprestado; porém, caso o guerreiro morresse em batalha pela causa de seu senhor, a espada era dada definitivamente ao usufrutuário, e poderia ser depositada em sua tumba ou transmitida aos seus descendentes (OAKESHOTT, 1960: 100-102). Entrementes, também seria possível evocar ao conhecimento tradicional das “invasões de tumbas” no contexto germânico, a saber, homens que buscavam os itens de heróis e reis para obter suas virtudes legitimadoras ou até mesmo mágicas (SCHMITT, 1999: 27; LECOUTEUX, 2011: 52-57).

Quanto à atuação santoral nas *Cruzadas Setentrionais*, é possível observar a utilização dessas armas como símbolos da transmissão do poder, de legitimidade, do interesse do santo no combate aos infiéis e de sua presença no seio da batalha. Se num primeiro momento é possível observar de maneira evidente a atuação miguelina antes das *Cruzadas Nórdicas* de fato, além da expansão do culto de Miguel no Báltico, santo Óláfr também desempenhou seu papel neste contexto, como no combate contra os wends.

No *Geisli*, composto pelo poeta e clérigo islandês Einarr Skúlason (c. 1090-1160) por ocasião da fundação da arquidiocese de Niðaróss, ocorreu o resgate da imagem guerreira do santo monarca norueguês ao aclamá-lo como *ríðari stríðum*, i.e., “cavaleiro de Deus”. Este epíteto foi repetido em dez ocasiões no poema, e o autor foi hábil suficiente para repeti-lo de três em três estrofes<sup>7</sup>. Sua primeira menção ocorre da seguinte maneira: “Que o cavaleiro de Deus possa aliviar as aflições dos homens: o

<sup>6</sup> O *heriot* (*heregete*) é um termo em inglês antigo que alude o costume germânico de um senhor presentear seu seguidor com armas após a morte. A menção mais antiga ocorreu no *Beowulf* (séc. VIII, v. 2652), embora práticas semelhantes fossem comuns entre os lombardos e os visigodos.

<sup>7</sup> EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 18, 21, 24, 27, 30, 33, 36, 39, 42, 45.

bravo Ólafr obtém tudo que deseja do rei do Sol” (EINARR SKÚLASON, *Geisli*, est. 18).

Pelo depoimento é possível sentir os efeitos das três primeiras Cruzadas (1095, 1107-1110 e 1147-1149) nas palavras do versejador islandês. Morto em defesa da fé com a espada nas mãos, o rei norueguês foi transfigurado num *miles Christi*<sup>8</sup> (JENSEN, 2005: 161). Seu respaldo era tamanho que todos seus pedidos eram concedidos pelo Pai.

Neste ínterim, outro feito de Ólafr descrito por Einarr torna explícita a relação: o santo rei apareceu ao seu filho e rei, Magnús, em sonho, para que ele completasse a tarefa que empreendeu em vida: a luta contra o paganismo. Ciente de sua tarefa, “o sisudo rei [Magnús] lutou contra o povo pagão de Hlyrskógsheiðr; o lobo teve abundância de boa comida” (EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 28).

A batalha em questão ocorreu no Sul da Jutlândia contra os *wends* em 28 de Setembro de 1043, pouco depois da união das duas coroas após um acordo entre os reis Magnús Haraldsson e Harthacnut da Dinamarca (LARSEN, 1950: 110). Um milagre do *Geisli* nestes tons menciona um homem que foi mutilado pelos *wends*. Após procurar o santo norueguês, ele foi curado e obteve “a saúde do discurso”.

Como é possível notar, os santos príncipes escandinavos, embora fossem capazes de realizar milagres fora de seus reinos, se “especializavam” no atendimento aos fiéis locais e, na medida do possível, atendiam somente a eles, protegendo o povo e seus reis<sup>9</sup>. A presença do santo em outro território, por sua vez, pode ser interpretada

---

<sup>8</sup> A noção cruzadística norueguesa alcançou um grau tão elevado na segunda metade do século XII que os *skraelings* (inuits, popularmente conhecidos como esquimós) e a colonização da Groenlândia foram descritos em várias fontes com tons de guerra contra os infiéis pela defesa do cristianismo. Sigurðr, o *cruzado* (1090-1130) foi inclusive o primeiro rei a lutar na terra santa (c.1107). Na supracitada ilha foram cobrados impostos para a Cruzada e os habitantes desta região remota tinham conhecimento do conflito que ocorria no Oriente Próximo. Como afirmou Janus Møller Jensen, “Não há razão para assumir que o encontro cultural com os pagãos na Groenlândia ou na América do Norte no mesmo período foi percebido de maneira diferente do resto da Escandinávia, onde as ideias cruzadísticas tinham uma profunda influência”.

<sup>9</sup> Conforme a *Hákonar saga Hakonársonar* (c.1260), o rei Alexandre II da Escócia (1198-1249), ao tentar ampliar seu território para as Hébridas, teve o seguinte sonho: “Três homens vieram até ele. Ele sonhou que um estava vestido com aparência real: este homem era muito assustador, de face rosada e estatura média. O segundo homem era alto para ele, esbelto e jovem; O mais belo dos homens, e estava vestido como nobre. O terceiro era a maior figura, e o mais assustador de todos. Ele era muito careca na frente. Ele falou com o rei e perguntou seus motivos para ir às Hébridas. Ele respondeu que, de fato, ele desejava ir para conquistar as ilhas. O homem do sonho respondeu a ele que o rei não deveria ouvir mais ninguém... O rei contou seu sonho e, por mais desejoso que estivesse por voltar, não pode fazê-lo. E pouco tempo depois ele foi ferido e morto ... Os homens das Hébridas dizem que aqueles homens que apareceram ao rei em sonho eram são Ólafr, rei da Noruega, são Magnús, jarl das Orkney e são Columba”.

como uma extensão da região que poderia proteger e, por consequência, do amparo que o monarca norueguês receberia.

Ainda é possível estabelecer outras relações. A narrativa do *Geisli* prossegue com outro milagre por intermédio de Ólafr, mas desta vez em terras distantes. Conforme Einarr, a espada do rei, que se chamava Hneitir, foi tomada após a *Batalha de Stiklastaðir* por um sueco e levada posteriormente para o “exército dos gregos” (*Girkja liði*) (EINARR SKÚLASON. *Geisli*, est. 45).

Durante três noites seguidas a espada se afastou de seu portador sem causa aparente. O imperador João Komnenos II (1087-1143), aclamado como “supremo rei” (*yfirskjöldungr, kenning* do imperador), soube da história e ergueu uma igreja dedicada ao santo norueguês (BLÖNDAL, 1978: 148-153).

Ao analisar toda a composição, Einarr dispendeu uma parcela considerável do *Geisli* descrevendo milagres que envolviam a luta e a cristianização dos pagãos: é possível identificar aproximadamente um quarto do poema vinculado direta ou indiretamente ao movimento cruzadístico e ao combate aos pagãos.

A presença da espada no Oriente, por sua vez, alude a uma relação entre o doador e o receptor, numa clássica reciprocidade do tipo significado/significante. A espada era um presente “útil” como ferramenta, diferente dos anéis, por exemplo. Seu significado simbólico porta um grau de ambivalência: ela conclama a paz e justiça, mas também pode evocar conflitos e a morte (POOLE, 2005: 278-280).

Os significados supracitados estão relacionados à *Cruzada* e, concomitantemente, aos costumes nórdicos. Vale lembrar que a tradição germano-escandinava aponta a espada como símbolo na legitimidade de um empreendimento (ANTONSSON, 2007: 212-220). Por sua vez, a presença da espada no Oriente, faz jus às intenções de Ólafr, ou seja, a guerra santa e a missão apostólica. A vinculação dos dois movimentos cruzadísticos foi fortalecida com as bênçãos do padroeiro da Noruega, que protegia explicitamente aqueles que cingiam a cruz em defesa da fé cristã, feito que a tradição do santo afirma que ele também empreendeu em vida.

Para além do cenário religioso, é possível destacar também a disputa entre monarquias e arquidioceses da Europa Setentrional para aumentar suas zonas de influência. Ao tomar as *Cruzadas* regionais como parâmetro e as áreas de atuação dos cruzados, nota-se a presença germânica e dinamarquesa na Pomerania, germânica e

polonesa na Prússia, germânica na Livônia e de suecos na Finlândia. Restava, assim, pouco espaço para os noruegueses, que se encontravam “sufocados” entre seus vizinhos, conquanto manifestassem bastante interesse nesta matéria (NYBERG, 1998: 49-72).

Apesar deste cenário, é perceptível a intenção de ampliar o campo de atuação dos santos régios frente aos seus “concorrentes”, como são Miguel arcanjo, padroeiro de guerra germânico e dinamarqueses. Alguns desdobramentos para ampliar a distância foram a adoção dos *saami* e dos nativos da Groenlândia como saída de expansão e dos inimigos da fé a serem combatidos e convertidos, como demonstram algumas fontes do final do século XII (BIRRO, 2013: 106-160; JENSEN, 2007: 165); a aparente “resistência” ao culto miguelino na Noruega, concentrado principalmente na região de Oslo (COVIAUX, 2007: 63-80); ou até mesmo na evocação de personagens “nacionais” na “luta contra o mal”, como Sigurðr *Fáfnisbáni* (BYOCK, 1990: 619-628)<sup>10</sup>.

Outro aspecto concomitante ao período foi o desenvolvimento do símbolo iconográfico particular de santo Óláfr: o machado/alabarda, demonstração do martírio e da arma portada pelo rei a partir de então nas imagens de altares. Em muitas delas é possível ver Óláfr com o machado e sobre o dragão, um dos símbolos da luta contra o paganismo, de maneira muito similar ao arcanjo guerreiro.

## Conclusões

De maneira sintética, as referências aqui reunidas demonstram que ainda há interessantes pontos de observação sobre a participação dos cruzados escandinavos e um novo âmbito de disputa político-religiosa na Europa Setentrional: o papel dos santos guerreiros para a difusão do pensamento de cruzada e das disputas monárquicas e arquiépiscopais das *Cruzadas Nórdicas*. Tal foco de estudo, tradicional, por exemplo, no cenário da *Reconquista* e sua posterior transformação na América<sup>11</sup>, encontrou pouco solo nas pesquisas da região nórdica.

Este texto, portanto, tem um considerável escopo ensaístico, uma vez que a natureza das evidências apresentadas nesta argumentação é fragmentada, obscura e, em certos casos, hipotética. Entrementes, um levantamento mais amplo e aprofundado parece fundamental, sobretudo da movimentação e da documentação sobre os cruzados

<sup>10</sup> Para um resumo sobre o uso instrumental do caso sigurdiano no século XIII, cf. HOHLER, 2011.

<sup>11</sup> Sobre a *Reconquista*, o papel dos santos e sua extrapolação na América, cf. SOUZA, 2011.

escandinavos, presente em cartulários, bulas papais e episcopais, doações de bens e terras etc.

Outro ponto digno de nota e maiores aprofundamentos, a meu ver, seria a produção imagética olafiana e sigurðiana do final do século XII e no transcorrer do século XIII considerando o impacto das *Cruzadas*. Diferentemente do já embotado debate das “permanências pagãs”, que muitas vezes oculta interesses alheios ao contexto do século XXI (cf. BIRRO, 2017), parece promissor rever as representações desses dois prestigiosos personagens no contexto norueguês e do engajamento local nos conflitos no Báltico e na Terra Santa.

Por fim e simultaneamente, talvez tais fragmentos do passado ocultem as primeiras fundações do *Norgesveldet* ainda no século XII, i.e., a ideia de uma grande Noruega, que ganhou força no transcorrer do século seguinte (IMSEN, 2010: 13-34). A utilização das figuras santorais, da iconografia vinculada a estes santos e das *Cruzadas*, assim, seriam algumas das chaves de leitura para alcançar o desdobramento deste complexo e debatido tema.



## Bibliografia

- ANTONSSON, Haki. **St. Magnus of Orkney: A Scandinavian Martyr-Cult in Context**. Leiden: Brill, 2007.
- BIRRO, Renan Marques. **Rex perpetuus Norvegiæ: A sacralidade régia na monarquia norueguesa e a santificação de Óláfr Haraldsson (c. 995-1030) à luz da literatura nórdica latina e vernacular**. Dissertação. Niterói: Programa de Pós-Graduação em História/Universidade Federal Fluminense, 2013.
- BIRRO, Renan Marques. **As representações de Sigurðr Fáfnisbani nas cruzeiras da Ilha de Man (séculos X-XI)**. Tese. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em História Social/Universidade de São Paulo, 2017.
- BLÖNDAL, Sigfús. **The Varangians of Byzantium**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- BYOCK, Jesse. Sigurðr Fáfnisbani: An Eddic Hero Carved on Norwegian Stave Churches. *In*: PÀROLI, Theresa (ed.). **Poetry in the Scandinavian Middle Ages. The Seventh International Saga Conference**. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1990, pp. 619-628.
- COVIAUX, Stéphane. Saint Michel en Scandinavie au Moyen Âge. *In*: BOUET, Pierre; OTRANTO, Giorgio & VAUCHEZ, André (Org.). **Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale | Culte et sanctuaires de saint Michel dans l'Europe médiévale**. Bari: Edipuglia, 2007, pp. 63-80.
- COVIAUX, Stéphane. Saint Michel en Scandinavie au Moyen Âge. *In*: BOUET, Pierre; OTRANTO, Giorgio & VAUCHEZ, André (Org.). **Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale | Culte et sanctuaires de saint Michel dans l'Europe médiévale**. Bari: Edipuglia, 2007, pp. 63-80.
- FIORIO, Jardel Modenesi. **Mito e Guerra na Historia Langobardorum**. Vitória: DLL/UFES, 2011.
- GONZÁLEZ, José María Salvador. De messenger à archistratège des milices celestes. Genèse de l'image guerrière de l'archange Michel. *In*: CARRETO, Carlos F. Clamote (Ed.). **Lors te metra em la voie... Mobilidade e Literatura na Idade Média, Mobilité et Littérature au Moyen Âge**. Lisboa: Universidade Aberta, 2011, pp. 369-378.
- HOHLER, Erla Bergendahl. **Norwegian stave church sculpture**. Vol. 1. Oslo: Scandinavian University Press, 1999.

- IMSEN, Steinar. Introduction. *In*: IMSEN, Steinar (ed.). **The Norwegian Domination and the Norse World c.1100-c.1400**. Trondheim: Tapir Academic Press, 2010, pp. 13-34.
- JENSEN, Janus Møller. **Denmark and the Crusades, 1400-1650**. London: Brill, 2007.
- JOHNSON, Richard F. **Saint Michael the Archangel in Medieval English Legend**. Woodbridge: Boydell Press, 2005.
- LARSEN, Karen. **A History of Norway**. Princeton: Princeton University Press, 1950.
- LECOUTEUX, Claude. **Witches, Werewolves and fairies: shapeshifters and Astral Doubles in the Middle Ages**. Vermont: Inner Traditions, 2011.
- NYBERG, Tore. The Danish Church and Mission in Estonia. **Nordeuropa forum: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur** (1), 1998, pp. 49-72.
- NYBERG, Tore. The Danish Church and Mission in Estonia. **Nordeuropa forum: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur** (1), 1998, pp. 49-72.
- OAKESHOTT, R. Ewart. **The Archaeology of Weapon**. Cambridge: Lutterworth Press, 1960.
- PATTON, Kimberley Christine. **Religion of the gods: paradox and reflexivity**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- POOLE, Russell. Claiming Kin Scaldic-Style. *In*: HARBUS, Antonina & POOLE, Russell (eds.). **Verbal Encounters: Anglo-Saxon and Old Norse Studies for Roberta Frank**. Toronto: Toronto University Press, 2005. Online version.
- ROJDESTVENSKY, Olga. **Le Culte de Saint Michel et le Moyen Âge Latin**. Paris: Auguste Picard, 1922.
- SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- SOUZA, Guilherme Queiroz. **A mentalidade de cruzada na conquista de México-Tenochtitlán (1519-1521)**. Dissertação. São João del-Rey: Programa de Pós-Graduação em História/Universidade Federal de São João del-Rey, 2010.
- WHITELOCK, Dorothy. **Anglo-Saxon Wills**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.