

**Reações à reforma luterana no Norte: as diversas faces da
heresia e heterodoxia na História de Gentibus Septentrionalibus,
de Olaus Magnus (XVIs)**

Reactions to the Lutheran Reformation in the North: the various faces of heresy
and heterodoxy in the History of Gentibus Septentrionalibus by Olaus Magnus
(XVIth)

*André Szczawlińska Muceniecks**

Resumo

Este artigo possui dois objetivos principais: de forma mais ampla, pretendemos analisar a temática da heterodoxia religiosa na Europa do Norte na transição do período medieval para a Idade Moderna. Neste sentido, analisaremos a transformação que o conceito de heresia sofreu entre os dois períodos dentro da cristandade; de modo mais específico, observaremos o contexto sueco na primeira metade do século XVI como estudo de caso emblemático devido às Reformas protestantes e à quebra da União de Kalmar. Tais aspectos serão observados na *História de gentibus septentrionalibus*, de Olaus Magnus, último arcebispo católico romano dos suecos, já no exílio. Destarte, observaremos os diversos significados que heresia e heterodoxia recebem na obra citada.

Palavras-chave: Escandinávia Medieval. Europa Setentrional. História Eclesiástica. Reforma Luterana.

Abstract

This article has two main goals: in general terms, to analyse the theme of religious heterodoxy in Northern Europe, in the transition from Medieval period to Modern Age. Thus, we shall analyse the changes suffered by the conception of heresy among the two periods in Christianity. Specifically, we shall observe the Swedish context in the first half of Sixteenth century as an emblematic case study due to the Protestant Reformations and the end of Kalmar Union. Such aspects shall be observed in Olaus Magnus's *Historia de gentibus septentrionalibus*, the last Roman-Catholic archbishop from Sweden, already in exile. Thus, we shall observe the diverse meanings received by heresy and heterodoxy in the same work.

Keywords: Medieval Scandinavia. Northern Europe. Ecclesiastical History. Lutheran Reformation.

* Pesquisador associado de pós-doutorado – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Univesidade Estadual de Campinas. Professor de História Eclesiástica na Faculdade Teológica Batista de São Paulo. E-mail: muceniecks@yahoo.com

Introdução

“Heresia” vem do grego *herein*, escolha, escolher, implicando na escolha de uma doutrina, de um dogma, diverso daquele ao qual se atribui o papel de norma. O conceito se formou no início da História do Cristianismo, assumindo diversas e variáveis acepções, em vista de que, para se definir o que foge da norma, se precisa antes definir do que se trata esta norma (Falbel, 2007[1977], p. 13).

Destarte, há um potencial particularmente rico para a reflexão em torno da heresia e heterodoxia em momentos específicos da História Eclesiástica no qual ocorreram definições e rupturas dogmáticas. Se na Antiguidade tardia a maioria das heresias possuía caráter filosófico-teológico – discussões sobre a natureza de Cristo e a Trindade, por exemplo – na Baixa Idade Média as heresias se revestem de caráter popular, pragmático e distanciado do hermetismo filosófico, usualmente ligando-se a um caráter de contestação da ordem e dos privilégios sociais, fossem econômicos ou mesmo no monopólico da pregação (Falbel, 2007[1977], pp. 13ss).

A ideia de heresia está ligada diretamente à alteridade. Na Europa Protestante, os movimentos religiosos acabaram por despertar e aprofundar preconceitos e paixões em relação a este indefinido “outro”, em tentativas de purificação que identificavam o mal frequentemente com os adversários religiosos – usualmente católicos ou anabatistas, mas também levando em última instância a um processo de demonização da cultura popular europeia (Waite, 2003, p. 88).

Sob o ponto de vista católico romano da primeira modernidade, há uma diferença fundamental na percepção do herético em relação à sua contraparte protestante. Os protestantismos se imbuíram e fortaleceram da ideia de purificação e retorno a uma suposta interpretação original das Escrituras, enfatizando assim a ideia de ruptura como purificação e concebendo majoritariamente o herético enquanto o católico, sob o qual a cristandade distanciara-se do primeiro amor e do santo ensino. Para o romano, no entanto o herético protestante é o transgressor da norma estabelecida e preservada por séculos pela instituição romana; desta forma, o herético é aquele que, promovendo a ruptura, ataca a continuidade.

Podemos abstrair desse raciocínio que, no meio romano, ao combate da heresia há um parentesco ideológico com a ideia de preservação do antigo e de

reação à inovação. Ainda que não seja nosso propósito efetuar uma generalização universal, ao menos em momentos da *Historia de Gentibus Septentrionalibus* é possível notar que o que é atacado pelo autor como heresia poderia, em contexto sem o mesmo debate religioso, ser considerado como uma ação de reatividade à mudança de costumes e práticas, com pouca implicação de ordem teológica.

1. A Europa da transição do medievo para a modernidade e o surgimento da confessionalidade

Dentre as inúmeras circunstâncias conjunturais e estruturais que sofrem transformação entre as chamadas Idades Média e Moderna, há de se ressaltar a extrema relevância da religião. Tradicionalmente, seja nas acepções de senso comum, seja – lamentavelmente – mesmo entre o meio acadêmico, a Idade Média é considerada como período de “trevas”, “ignorância” e toda sorte de adjetivos e características depreciativas.

Dentre estas, o fator que mais é trazido à tona é a questão religiosa; comumente se efetuam equalizações simplistas como a Idade Média sendo associada à fé e ao sentimento religioso, em contrapartida à modernidade, associada com o despertar da racionalidade e mesmo da cientificidade.

Tais acepções nada mais fazem do que endossar conceitos estabelecidos na Modernidade entre os seus participantes, que tentavam diferenciar-se de seus antecessores, mesmo ao ponto de cunhar o termo “médio” de forma a demonstrar cabalmente a irrelevância daquilo que viera antes de seu próprio tempo; entre a antiguidade clássica e os recém-nascidos modernos – e enfatize-se aqui que aos renascentistas se dá o crédito de serem alguns dos poucos na história a nomear-se a si mesmos (Delumeau, 1984, p. 87) – haveria algo intermediário, sem valor por si mesmo, a não ser o fato de ter sido ponte entre duas outras temporalidades de relevância.

Não cabe aqui a discussão da organização e definição terminológica referente ao estudo da história; é pertinente, no entanto, salientar-se todo o tipo de conceito – para o bem e para o mal – advindo desta atribuição de valores. O fator religioso de forma alguma perdeu seu peso e relevância na sociedade moderna, em particular em seus primeiros séculos e décadas. Pelo contrário, em adição ao elemento político e ao surgimento de Estados Nacionais, fatores aos

quais com frequência se subordina outros elementos do contexto (Mainka, 2007, pp. 12s), a religião revestir-se-á de renovada importância, à medida que será instrumentalizada como elemento de auxílio no fortalecimento dos poderes temporais e na emancipação dos mesmos em relação à Igreja Católica Apostólica Romana e ao Papado.

Às guerras religiosas e disputas entre as diversas vertentes dos protestantismos deve-se adicionar o surgimento da confessionalidade. No processo de confessionalização acentuam-se diferenças entre as novas denominações religiosas que surgirão das reformas protestantes, cada uma desenvolvendo dogmas mais rígidos, extensos e definidos de forma ao mesmo tempo totalizante e detalhada (Rodrigues, 2012, pp. 372s).

A despeito da popularidade da temática das Reformas Protestantes, particularmente no presente tempo em que se efetuam comemorações das mesmas, a historiografia brasileira possui considerável lacuna sobre sua expansão nos âmbitos geográficos europeus que transcendem as fronteiras do Sacro Império Romano Germânico ao norte. Destarte, as regiões da Europa do Norte circundando o Mar Báltico, núcleo de expansão e consolidação luteranos, têm sido negligenciados, deixando de fora da discussão o principal campo de abrangência e receptáculo das ideias reformadoras.

2. A Reforma Luterana no norte: a Suécia no século XVI, Gustavo Vasa e os irmãos Magnus¹

Historiograficamente, os marcos de transição temporal na Europa Setentrional e Báltica diferem dos da Europa do Mediterrâneo. Nos países escandinavos, em particular, a transição do medievo para a modernidade é marcada por dois eventos significativos: as Reformas Protestantes no norte e o fim da União de Kalmar; em tais paragens, o Renascimento deu-se concomitantemente com as Reformas; seus maiores representantes estiveram intrinsecamente ligados a ela, fosse enquanto defensores ou opositores (Sawyer & Sawyer, 2003, pp. 76-79).

Quanto ao final da União de Kalmar, marcou o encerramento do período de união dinástica entre Dinamarca, Noruega, Suécia e dependências iniciado em 1397, no qual a coroa danesa exerceu supremacia política sobre toda

Escandinávia, a despeito da pretensa união entre os reinos constituintes da organização política.

Por todo o Báltico, incluindo as áreas costeiras germânicas, Prússia, Escandinávia, Livônia, Estônia ou Finlândia, a presença de mercadores e cidades alemãs era forte desde a fundação da Liga Hanseática. É possível se afirmar o desenvolvimento de uma cultura urbana germânica específica da região báltica, marcada por forte independência em relação ao Sacro Império Romano-Germânico e mesmo tensões com as elites e governos locais em busca de privilégios e supremacia econômica, particularmente na Escandinávia (Opsahl, 2013, pp. 73-90).

No caso dos antigos estados a Ordem Teutônica que formariam a Prússia, Livônia e Estônia, os alemães tornaram-se senhores de áreas habitadas por diversos grupos étnicos, em uma relação de subordinação e de assimetria cultural. Nestas paragens, a cristianização deu-se apenas a partir do século XIII, em meio aos processos de Cruzadas no Norte Europeu (Christiansen, 1997).

Na cidade de Rīga, na Livônia, Andreas Knopken e Silvester Tegetmeier levaram as ideias de Lutero, que se disseminaram rapidamente já em 1524 em meio ao forte extrato burguês da cidade, que frequentemente se indispunha com a Ordem Teutônica e seus mestres. Nesse ano o conselho da cidade deu suporte ao luteranismo e uma série de revoltas da população culminou com ataques a igrejas e a expulsão de monges e freiras (Feldmanis, 2010). Circunstância semelhante se deu nos estados gerais urbanos da Estônia (Kitelsons, 2002). Diversas propriedades da igreja Católica foram desta maneira secularizadas, e até 1539 o mesmo aconteceria no restante das cidades da Livônia (Daniel-Rops, 1996, p. 428).

A região da Prússia foi secularizada e tornada posseção hereditária pelo Grão-mestre da Ordem Teutônica, Albrecht (1490-1568), sob conselho de Martinho Lutero, em 1525. Sobrinho do rei católico polonês Sigismund I, do qual se tornaria vassalo, Albrecht era simpatizante das ideias reformadas luteranas, sendo o primeiro governante europeu a estabelecer o luteranismo como religião oficial de seu território.

Albrecht confiscou as terras e propriedades da Igreja Católica Romana, que distribuiu parcialmente entre os nobres, e que empregou no fortalecimento de sua própria posição, dando exemplo a outros governantes do Norte europeu

que procederiam de forma similar. A população nativa, formada principalmente por prussianos, povo do ramo balto da família etno-linguística indo-europeia, fora apenas superficialmente cristianizada.

Nas nações escandinavas a adoção do Luteranismo foi igualmente rápida. Na Suécia, cujo processo em breve detalharemos, a ruptura com Roma já se avizinhava em 1524 e se completaria com o Concílio de Örebro, em 1529. Em 1527, após a Dieta de Odensee, foi estabelecida a livre prática do Luteranismo na Dinamarca; no ano seguinte, após a Dieta de Copenhague, foi estabelecida a adoção de doutrina e liturgia luteranas, sendo que até 1535 a hierarquia católica seria suprimida e o luteranismo decretado religião de estado por Kristian III (Daniel-Rops, 1996, pp. 428-430).

Nas nações escandinavas, diferentemente do Báltico Oriental, o Cristianismo já fora estabelecido desde o século XI. A presença urbana e mercantil alemã influenciava a região de maneira linguística, econômica, religiosa e ideológica, mas não se estabeleceu ali uma relação de dominação política tal qual nas áreas mais a leste. O catolicismo romano teria uma breve vida de quatro a cinco séculos nas nações escandinavas, período no qual assumiria características nativas, ao mesmo tempo em que propiciaria o que é chamado por vezes de “ocidentalização” da Escandinávia (Sawyer & Sawyer, 2003; Opsahl, 2013).

A Reforma Luterana na Suécia marcou duas rupturas significativas, a nível religioso e político, processos que, apesar de suas especificidades constituintes, não podem ser dissociados entre si. Em adição às transformações específicas no campo religioso, a sistemática administrativa sueca medieval de submissão aos reis daneses e sujeição parcial ao papado, deu lugar ao governo de monarcas empenhados no fortalecimento do poder régio, procurando para tanto suprimir outros pilares de resistência.

Na Suécia, o monarca responsável por tais processos foi Gustav Vasa, ou Gustav I, rei de 1523 a 1560. Atuante nas guerras de libertação da Suécia travadas contra o rei Christian II da Dinamarca, Gustav foi eleito rei em 1523.

Como parte das medidas de fortalecimento do poder real, Gustav Vasa rompeu com o papado, após período de confronto referente à indicação dos arcebispos. Nas disputas envolvendo o arcebispado de Uppsala, eclesiásticos apontados pelo papa e a favor de Roma foram exilados ou fugiram do país, ao

mesmo tempo em que simpatizantes com as ideias luteranas adquiriram proeminência.

Gustav Trolle, antes arcebispo, foi exilado e substituído por Johannes Magnus, arcebispo escolhido pelo próprio Gustav Vasa e ainda partidário do cristianismo romano. A substituição não foi aceita pelo papa Clemente VII, que exigiu o reposicionamento de Gustav Trolle; considerado aliado dos daneses em Stockholm, Trolle evidentemente não foi recebido por Gustav Vasa.

Nesse ínterim, a posição de Johannes – sempre fiel à Igreja Romana – ficou enfraquecida na Suécia e o resultado de tais conturbações colocou em 1531 Laurentius Petri, simpatizante do luteranismo, na cadeira do arcebispado. Juntamente com seu irmão Olaus Petri, Laurentius passara a década de 1520 batalhando em prol da inserção do luteranismo na Suécia, publicando diversos textos de cunho protestante e tomando medidas associadas ao movimento – como o casamento de Olaus, clérigo ordenado, e a tradução do Novo Testamento para o vernáculo, em 1526.

Johannes Magnus (sueco: *Johan Månsson*, 1488-1544) e seu irmão mais novo Olaus Magnus (sueco: *Olof Månsson*, 1490-1557), alinhados com Roma, partiram em exílio, residindo em Dantzig/Gdąnsk, na Polônia a partir de 1530, temerosos de retornar para a Suécia diante do avanço do luteranismo no país. Johannes insistentemente requisitava para o papa o reconhecimento de sua posição como arcebispo da Suécia, mas tal veio tardiamente; ironicamente, Johannes foi arcebispo de fato sob as ordens de Gustav Vasa, mas sem o apoio papal; no momento que receberia o reconhecimento de Roma, não ocupava por anos a posição, que se tornou meramente nominal.

No ano de 1530 as propriedades de Johannes na Suécia foram confiscadas, e sua renda, cortada. A partir de então ele, com seu irmão Olaus, passou a sobreviver de economias, doações e caridade.

Os irmãos passaram de 1537 até o final de suas vidas em Roma; ambos acabaram finalmente por obter a posição de arcebispos católico-romanos de Uppsala. Johannes, de início, na própria Suécia no período anterior ao seu exílio; sem o reconhecimento papal, mas com as atribuições, responsabilidades e privilégios próprios de um arcebispo, a ele atribuídas diretamente por Gustav Vasa; Olaus, de forma apenas nominal, na própria Roma e após a morte do irmão. Após isso a posição foi extinta.

Ambos escreveram obras de pretensões históricas; a *Historia metropolitanae ecclesiae Upsaliensis* e a *Historia de omnibus gothorum sueonumque regibus*, de Johannes, foram provavelmente elaboradas no tempo de seu exílio na Polônia na década de 1530, quando o eclesiástico ajuntava o máximo de informações que pudessem corroborar sua reivindicação ao arcebispado.

Johannes faleceu em 1544; suas obras foram impressas postumamente em Roma em 1547 e 1554, respectivamente, por seu irmão Olaus – que as completou – sendo traduzidas para o sueco apenas após 1620. Fazendo extenso uso da *Getica* de Jordanes e da *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus, Johannes construiu a imagem dos suecos enquanto sucessores dos godos da antiguidade, sendo fundamental para o posterior “Goticismo” sueco.

Olaus deu continuidade ao trabalho do irmão, expandindo-o em sua monumental *Historia de Gentibus septentrionalibus* – História dos povos setentrionais – impressa em 1555 em Roma, apenas dois anos depois de sua morte, em 1557. Enquanto muito conhecida na Europa, tendo sido traduzida para diversos idiomas, somente em 1909 receberia uma tradução para o próprio sueco, ainda que tenha tido seus frutos no meio letrado escandinavo habilitado à leitura do latim.

Parte de seu sucesso no continente se deve às descrições de maravilhas e localidades exóticas para os europeus de centro e sul, bem como os diversos costumes dos povos do norte ali descritos. A obra apresenta também narrativas e descrições de cunho histórico e etnográfico e, em espírito de continuidade ao trabalho de seu irmão, desenvolve o “Goticismo” do Renascimento sueco (Neville, 2013). Em marcado contraste com as referências feitas a autores helênicos, latinos e cristãos, um pequeno número de obras escandinavas é empregado por Olaus em sua história. Há uma exceção específica, que desponta como obra referencial para Olaus Magnus: a *Gesta Danorum*, de Saxo Grammaticus, escrita na transição entre os séculos XII-XIII e publicada em Paris em 1514.

3. Os heréticos na *Historia de Gentibus Septentrionalibus*

Kurt Johannesson (1991, p. 143) identifica três modalidades distintas de heréticos – denominação que preferiremos chamar de “desvios da fé considerada

ortodoxa” para Olaus Magnus em sua *Historia de Gentibus Septentrionalibus*: os ainda não cristianizados, como os pagãos da Lapônia e os muçulmanos, os cismáticos moscovitas, enquanto representantes do cristianismo ortodoxo grego, e aqueles aos quais chamaremos de heréticos propriamente ditos, por tratar-se da forma como Olaus os chama – os luteranos.

Ainda que Olaus cite a *Historia metropolitanae ecclesiae Upsaliensis* de seu irmão Johannes como um trabalho que ensina sobre a heresia e como refutá-la (Johannesson, 1991, p. 11), a atitude do próprio Olaus é diferente. Diversa não no sentido de tolerância, mas no sentido de quanto esforço deveria ser empreendido no intuito de debater os heréticos.

A atitude de Olaus Magnus é marcadamente anti-intelectualista e seu discurso, pouco teológico; em contraste à grande quantidade de descrição de processos empíricos, costumes e curiosidades dos diversos povos e regiões apresentados em sua obra, é de se destacar a pequena quantidade de reflexão e discussão de cunho mais abstrato e filosófico.

Quiçá tal posição tenha a ver com o apreço que Olaus possuía por Gregório Magno, para o qual os debates intelectuais causavam desgosto e as especulações gerariam desvios na fé correta, da qual a depositária era a única, santa e universal igreja romana (Johannesson, 1991, p. 157; Muceniecks, 2013); citando o texto bíblico de I Samuel 15:22, Olaus escreveria em uma carta que “obediência é melhor que sacrifício” (Johannesson, 1991, p. 157).

Ainda assim, a *Historia de Gentibus Septentrionalibus* abunda em referência aos heréticos e a outros praticantes de desvios na fé com os quais os suecos mantinham alguma forma de contato; sua atitude para com os mesmos é, entretanto, não de debate bíblico e teológico, como comum nos conflitos entre luteranos e católicos, mas de reprovação e condenação por outras razões. A análise de trechos selecionados da *Historia de Gentibus Septentrionalibus* nos permite analisar os pareceres de Olaus em relação aos heréticos, cismáticos e pagãos de forma mais ordenada. Nos ateremos aqui principalmente em sua relação com os heréticos luteranos e os cismáticos moscovitas, em maior grau; e em menor instância, os pagãos europeus da Lapônia. Uma análise sobre os muçulmanos foge de nosso recorte.

3.1. Luteranos – a heresia

Os luteranos são os heréticos por excelência na *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. Descritos como “demônios” que atormentavam o rei Gustav Vasa no livro IV, capítulo 22, seriam os responsáveis por impedir as visitas de Johannes Magnus na Suécia.

Ainda que possamos perceber em algumas ocasiões que o desgosto de Olaus com os luteranos interfira em sua atitude em relação aos alemães, seu parecer – ao falar de alemães – não é na totalidade das referências, negativo². Há passagens em que o tom do autor é “neutro”, principalmente nas ocasiões que descreve costumes ou diferenças entre regiões – por exemplo, nomes diferentes dados a peixes (ex. XX:26; XXI:2-3). Nessas ocasiões Olaus mantém o tom “científico”, renascentista, do sábio que oferece aos seus leitores dados, informações e curiosidades sobre uma gama de povos e cuja curiosidade é maior do que seus preconceitos (Sjolhom, 2004, pp. 245ss).

Em algumas circunstâncias que analisaremos em breve, no entanto, a despeito de o objetivo do capítulo ser outro, Olaus efetua alguma conexão com o tema da heresia, usando a descrição de costumes, táticas militares ou mesmo animais como espécie de alegoria.

Nos capítulos 21 e 22 do livro XII, por exemplo, Olaus quando comenta sobre incêndios que ocorriam em algumas cidades e que eram apagados por frades, incêndios que compara com aquele provocado por “certo frade de Wittenberg” – uma evidente alusão a Lutero. Este incêndio não podia ser apagado. Em outra ocasião (X:06) comenta sobre correntes existentes no porto de Lübeck, comparando-as às “cadeias da heresia”. Como já afirmado, porém, essa atitude de clara depreciação não é encontrada na totalidade do texto; em muitas ocasiões é perfeitamente possível de se ler a *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, inclusive trechos com referências aos alemães, sem qualquer percepção do antagonismo que seu autor possuía em relação aos mesmos.

Não obstante, os luteranos possuem um lugar especial na refutação à heresia de Olaus Magnus. Há de se dizer que o objetivo do autor em sua obra nem de longe é efetuar um tratado teológico ou debater contra heréticos e luteranos. De fato, no cumprimento de tal tarefa, Olaus considera que seu irmão tenha tido mais sucesso, explicando que uma discussão maior sobre as heresias, incluindo as maneiras de refutá-las, poderia ser encontrada na História

metropolitana de Uppsala, escrita por seu irmão Johannes Magnus (Johannesson, 1991, p. 11).

Organizamos as referências de Olaus Magnus aos luteranos em alguns eixos principais que permitem uma melhor elucidação de sua visão sobre tais heréticos.

3.1.1. Os luteranos – a mudança de costumes – foco nas adiáfora e a quebra da continuidade

Um primeiro eixo que pode ser estabelecido para a compreensão da ideia de heresia na *Historia de Gentibus Septentrionalibus* está conectado diretamente à ideia que sugerimos no início deste artigo, relacionada à Heresia enquanto ruptura com a tradição estabelecida.

Em algumas passagens, faz-se notório que a reclamação de Olaus em relação aos luteranos se dá em aspectos que nada possuem de teológicos mas, que antes, tratam-se de tradições e práticas.

No livro XIV (*De variis conditionibus aquilonarium populorum*, “Sobre os vários costumes dos povos do norte”), capítulo 05 (De ritu Regalium nuptiarum, “Sobre o rito do casamento real”) a crítica de Olaus se faz na forma de execução do casamento real; conquanto o Concílio de Trento viria a reafirmar os sacramentos, incluindo a questão do matrimônio, e que a própria participação de Olaus no mesmo seja citada em referência à questão do casamento, sua crítica em sua própria obra é mais focada na forma da execução. Olaus incomoda-se com a forma diversa que os luteranos praticavam o casamento do rei

Olaus critica a Johannes Bugenhagen (1485-1558), colaborador de Lutero na Pomerânia, que, no ano de 1537, oficiara a coroação do rei Christian III e da rainha Dorotheia e fora instrumental na definição das novas ordenanças (*Kirchenordnung*) em diversas cidades do norte da Germânia e na Dinamarca. O foco da crítica de Olaus está no uso do óleo para ungir o monarca, uso que o mesmo defende citando a unção de Davi, e o costume dos reis católicos desde a instituição da Cristandade.

Em episódio similar no livro XVI (*De ecclesiasticis disciplinis*, “Sobre as disciplinas eclesiásticas”), capítulo 6, Olaus descreve o emprego de velas nas cerimônias religiosas, centralizando sua crítica no fato de que os luteranos não

as usariam (XVI:16). A ausência de aprofundamento teológico-filosófico de Olaus na crítica à situação é particularmente notória ao notar-se uma contradição inerente em seu argumento; ao comentar no mesmo texto, bem como no capítulo posterior (XVI:17) sobre os tempos pagãos, ele afirma a antiguidade do costume, anterior mesmo à conversão ao Cristianismo e comum não apenas aos pagãos da Escandinávia, mas também Romanos.

Ora, nota-se, portanto, na crítica em questão antes uma atitude muito específica e particular do autor, fundada em atitudes, sentimentos e considerações pessoais do autor, do que um aspecto teológico e doutrinário. Os pagãos suecos empregavam um costume que fora mantido, de forma “redimida”, por ocasião da conversão; a nobreza desse costume seria, de certa forma reafirmada com o uso autoritativo de autores clássicos – no caso em questão, uma citação de Lívio. O aspecto disruptivo da heresia luterana seria, portanto, mais daninho do que a continuidade de um costume referenciado como pagão.

Da mesma natureza são os comentários de Olaus em relação à diferente forma nas quais ceias e banquetes eram praticados por católicos e luteranos. Em todas estas circunstâncias, nota-se que a visão de Olaus se foca nas questões chamadas *adiáfora*, não centrais para as matérias de fé, periféricas ao cerne da discussão teológica – exatamente o tipo de acirramento condenado por Erasmo, em sua busca por uma *mínima dogmata*, mas que marcaria indelevelmente as disputas religiosas do século XVI.

3.1.2. Os luteranos – a desmoralização e a difusão de maus costumes

Este eixo conecta-se de certa forma ao anterior, ao enfatizar aspectos da devoção externa, da prática, em detrimento de discussão teórica, doutrinária ou dogmática. Olaus comentará alguns episódios nos quais defende que o luteranismo teria trazido um afrouxamento dos costumes e uma desmoralização em diversos campos da sociedade.

Em tais ocasiões é comum encontrar-se uma crítica aos heréticos delineada em meio a assuntos muito distantes da teologia, envolvendo questões econômicas, comerciais e até mesmo artísticas.

No livro XIII, capítulo 44, por exemplo, o autor comenta sobre o comércio de sal e as dificuldades de transportá-lo para o norte. Seu irmão Johannes teria

ensinado aos suecos como extrai-lo na própria Suécia, na região de Norrland. A ganância de comerciantes de Stockholm, no entanto, impedira o desenvolvimento de tal empreitada, já que o desenvolvimento de extração de sal local prejudicaria o comércio do qual lucravam. Olaus completa a passagem afirmando que esses heréticos luteranos quiseram “apedrejar” ou expulsar Johannes, o “pai” dos seus. No capítulo 47 do mesmo livro, crítica similar é feita pelo autor; os luteranos, ao pesar e vender mercadorias de forma errada, não efetuariam devoluções.

Há de se notar que nesses episódios citados, as críticas de Olaus estão ligadas diretamente ao ambiente citadino, urbano e comercial do Báltico, no qual os mercadores alemães possuem influência decisiva. Nesta situação específica, portanto, os mesmos alemães portadores das ideias heréticas são identificados com os alemães que exercem práticas predatórias comerciais, mantendo monopólio de atividades específicas, ou impedindo que os próprios suecos se desenvolvessem de forma mais eficaz.

Em outras ocasiões, no entanto, as críticas de Olaus são bastante diversas, muitas vezes desconexas ou fundadas frequentemente em preferências pessoais, algumas não necessariamente fundamentando-se na realidade. Um exemplo marcante encontra-se no livro XIII (*De agricultura et humano victu*, “Sobre a agricultura e a alimentação humana”), capítulo 50 (*Adhuc de Pictoribus Aquilonarium regionum*, “Mais sobre os artistas da região do norte”), quando Olaus reclama que luteranos haviam trazido obras de arte retratando pessoas nuas, sinal claro para ele de sua desmoralização.

De fato, havia obras protestantes retratando a nudez no Renascimento como por exemplo o “Julgamento de Paris” (ca.1528), de Lucas Cranach, o velho (1472-1553). Cranach, pintor da corte da Saxônia e amigo de Lutero, notabilizou-se por seus retratos de líderes e pessoas importantes relacionados à Reforma Luterana. No entanto a quantidade de artistas católicos – principalmente italianos – a retratar a nudez humana era incomparavelmente maior, bem como a popularidade e relevância de suas obras, como “Davi”, de Michelângelo (1475-1564), ou mesmo a Capela Sistina.

No livro XIV (*De variis conditionibus aquilonarium populorum*, “Sobre os vários costumes dos povos do norte”), capítulo 02 (*De pudico virginum ornatu*, “Sobre os castos ornamentos das donzelas”), ao comentar o nascimento de um bezerro monstruoso próximo a Wittenberg, no ano de 1517, como presságio da

heresia de Lutero, Olaus faz a conexão de que as pessoas do país, em particular as mulheres, estariam abandonando a modéstia. Uma das evidências apresentadas por Olaus que demonstraria essa depravação que atingiu o norte seria a adoção frequente por essas mulheres do uso de outra cor em suas vestimentas: roupas com “*glauca coloris*”, que pode ser traduzida como nuances de cinza, azul-esverdeado e até mesmo amarelo³ e que antes seriam consideradas extravagantes, agora eram usadas, imitando costumes estrangeiros.

A crítica da desmoralização de costumes, efetuada por Olaus, ainda que efetuada de forma rasa e pouco embasada, ecoa discussão mais generalizada no âmbito da reforma luterana, e está ligada a aspecto mais profundamente teológico da mesma.

Um dos carros chefe do argumento de Lutero consistiria na salvação pela fé, independentemente das obras do fiel. Possivelmente é entre os anos 1512 a 1517 que ocorre a conversão de Lutero e os passos iniciais na sua teologia soteriológica, baseada na leitura de Romanos 1:17: “visto que a justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé, como está escrito: o justo viverá por fé”.

Até então a angústia pessoal de Lutero fora marcada por sua sensação de constante culpa e pecado; suas *Anfechtungen* – termo traduzido usualmente como “tentações”, mas implicando também as aflições interiores – assolavam-no constantemente, fazendo-o viver em estado de desespero e angústia. Não raras vezes, após confessar-se a Stauplitz, retornava pouco tempo depois, tendo se lembrado de alguma falta mínima que cometera. A doutrina romana, que dava à fé, às obras e aos sacramentos papel de efeito salvífico, assumia peso desmedido para Lutero que, de forma alguma, conseguia satisfazer a justiça de um Deus todo poderoso e onipotente.

O ponto de virada na teologia de Lutero foi quando passou a, ao invés de focar-se no aspecto terrível da justiça divina, perceber a libertação de tal por meio da fé e da graça. Com a teologia da justificação pela fé, Lutero libertou-se de tremendo fardo a nível pessoal, mas também abalou o ponto fundamental na teologia romana, desvinculando a experiência salvífica da instituição e desobrigando os fiéis a executarem ritos e procedimentos institucionalmente regulados a fim de obterem meios de graça: “a doutrina da justificação de Lutero caiu como uma bomba na paisagem teológica do catolicismo medieval (...)”

arrasou toda a teologia dos méritos e (...) a base penitencial-sacramental, da própria igreja” (George, 1994, p. 73).

A doutrina da justificação seria o tópico principal da doutrina de Lutero, sendo vislumbrada logo nos primeiros anos envolvendo o episódio da fixação das 95 teses. Devido ao seu amplo impacto, referido acima, consistiria também em um dos focos de mais pesada crítica e resistência dos partidários da igreja romana, fossem defensores da ortodoxia ou humanistas de pensamento mais amplo e conciliador, como Erasmo. Se, para o ponto de vista de Lutero a doutrina era capaz de trazer paz à alma atribulada e a libertação de suas *anfechtungen*, para seus opositores a justificação pela fé eximia o cristão luterano de qualquer obrigação de natureza moral, prática.

Por certo a acusação de falta de moralidade pesou contra muitos luteranos que viam na nova fé uma oportunidade, fosse no campo político, fosse simplesmente uma forma de libertação de uma igreja considerada opressora. É um sério equívoco, no entanto, afirmar que Lutero eximisse o cristão das evidências práticas da transformação interna; tal pode ser observado já cedo em sua teologia, nas próprias teses afixadas na igreja de Wittenberg, das quais as três primeiras desenvolvem logicamente a necessidade de arrependimento, a mudança interna envolvida com ele e as consequências práticas – logo, morais, do mesmo⁴.

Destarte, ainda que a crítica de Olaus esteja desprovida de argumentos mais sólidos, é reflexo das discussões mais amplas envolvendo mudança de dogma e doutrina e as consequências diretas para a práxis cristã.

3.1.3. Os luteranos – situações usadas alegoricamente

Em alguns casos específicos, Olaus relata ou descreve circunstâncias que não possuem relação direta religiosa, mas que acabam servindo de exemplo alegórico para situações do campo religioso. Citamos a pouco um caso similar ocorrido em XIV:02, quando o eclesiástico cita o nascimento de bezerro monstruoso e faz conexão insólita com o que chama de abandono da modéstia.

Nesse eixo específico, as conexões feitas por Olaus são mais tangíveis; os casos narrados apresentam-se como espiritualizações, ou mesmo aplicações de situações ocorridas.

A primeira referência desta modalidade se encontra no livro X, que trata sobre a guerra marítima (“*De bellis naualibus*”). No capítulo 6 (“*De nauibus ferratis*”) Olaus fala sobre o uso de navios encouraçados a fim de romper grandes correntes colocadas com frequência nos portos a fim de prevenir a aproximação de navios de guerra inimigos. A descrição de Olaus apresenta uma fonte, usada de forma distorcida, e não é confirmada por outros autores; aparentemente, é uma criação ou má-compreensão do próprio Olaus, que afirma existirem navios com a quilha armada com uma grande serra.

A embarcação seria impulsionada por fortes ventos, abundantes no norte. No momento de se romper as correntes, a população se dirigia para a popa da embarcação, desta forma liberando a proa de seu peso, que se elevava e colocava a serra à mostra; finalmente, a serra rompia a corrente (*ver Figura 01*).

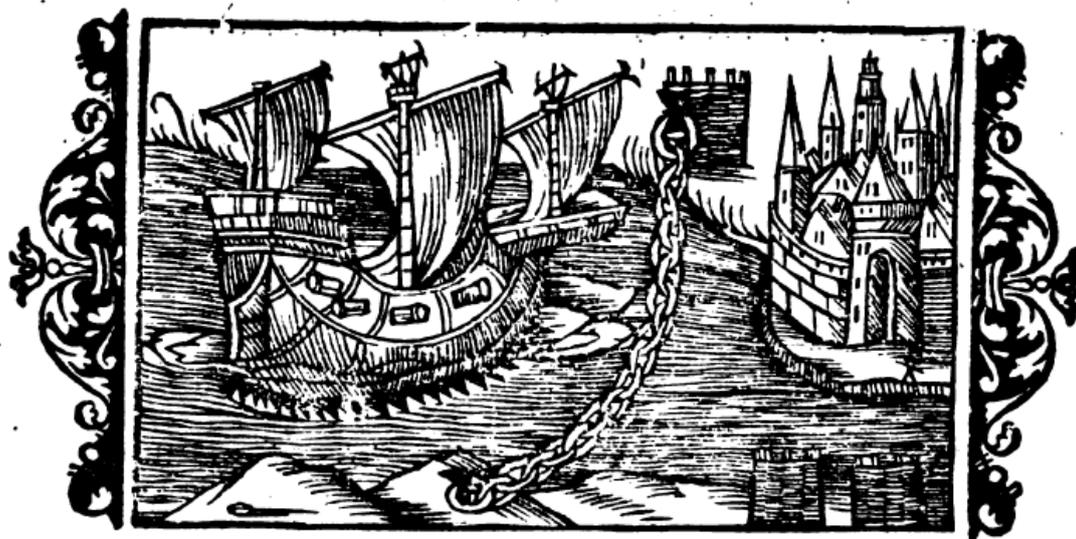


Figura 01: Vinheta, X: 06 - *De nauibus ferratis*. In: Olaus Magnus. *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. Roma, 1555, p. 333.

Olaus afirma que a cidade de Lübeck fora libertada pelos Götter e Suecos por meio dessa técnica e cita, posteriormente, a *Vandalia, sive Historia de Vandalarum jery origine, etc*, de Albert Krantz (1450-1517), publicada postumamente (1518). Há uma série de citações distorcidas e reelaborações que permeiam o texto:

A obra de Krantz, juntamente com sua *Chronica regnorum aquilonarium Daniae, Sueciae, et Noruagiae* (publicada post. 1546) foi uma das fontes

empregada por Johannes Magnus em sua *Historia Gothica*. No livro XIX, capítulo 15, Johannes comenta sobre um cerco efetuado a Lübeck pelos suecos, em 1238; Kranz não cita os suecos, mas sim, os daneses, como aqueles que efetuaram o cerco da cidade.

O que Kranz cita na *Vandalia* é o uso de serras e grandes tesouras nos navios para romper as cordas das embarcações inimigas; sua descrição é muito distinta da de Olaus, que adiciona muito de sua própria lavra à sua narrativa, portanto.

Por fim, Olaus efetua um parecer de ordem moral; novamente a cidade de Lübeck se encontrava cativa; desta feita, no entanto, pela apostasia. Olaus explicita seu desejo de que a cidade, outrora pia, fosse liberta do pesado jugo dos heréticos por meio da lima e da serra do sábio conselho (*lima serraque prudentioris consilii*).

O segundo caso nesse eixo se encontra no livro XII, capítulos 21 e 22. O livro XII é intitulado *De structuris aquilonaribus*, “Sobre as construções do Norte”, trazendo informações sobre pedraria, casas, madeira e árvores, mas também de temas que possuem pouca conexão com o tópico geral, mas alguma ligação com os assuntos específicos tratados. Alguns capítulos tratarão, por exemplo, da resina das árvores, mais especificamente o âmbar, e a ponte para o assunto é evidentemente a referência prévia a madeira e às árvores, das quais a resina provém.

Nos capítulos 21 e 22 Olaus disserta sobre as formas de se apagar incêndios nas cidades. A partir do tema, tratado empiricamente no capítulo 21 (*De incendiis extinguendis*, “Sobre a extinção de incêndios”), ainda que com algum embelezamento - Olaus parte para comentários sobre a lealdade dos amigos em tempos de incêndios e, finalmente, efetua uma conexão com a heresia - ambos no capítulo 22 (*De fidelibus amicis tempore incendii probandis*, “Sobre como a fidelidade dos amigos é provada em tempo de incêndio”).

O capítulo comenta sobre frades que, sendo homens de vigor físico e estando muitas vezes acordados durante a noite, eram os primeiros a combater incêndios que ocorriam durante o tempo noturno. Outro frade, no entanto - Martinho Lutero - tivera procedimento contrário, ateando um incêndio que nem “monges, nem todas as ordens religiosas, nem cidadãos, nem magistrados, duques, reis, imperadores, nem supremos pontífices podiam apagar por completo”. Esse fogo ateado por Lutero e avivado com prazer por seus seguidores, continua Olaus, era o mesmo no qual os rebeldes seriam queimados.

Por fim, o capítulo 27 do livro XXI, intitulado *De Porco monstroso Oceani Germanici* (“Sobre o porco monstruoso do Oceano Germânico”), apresenta um relato peculiar da aparição de um monstruoso porco marinho. O livro, provavelmente um dos mais populares da *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, trata “sobre (os) peixes monstruosos” (*De piscibus monstrosis*). Olaus reproduz a informação de um panfleto publicado em Roma em 15 de outubro 1537 por Antonio Blado (1490-1567), que descrevia uma estranha criatura encontrada no Mar do Norte. Os irmãos Magnus se encontravam em Roma de 5 de Outubro de 1537 até no máximo 23 abril de 1538, tomando conhecimento do panfleto quando o mesmo se encontrava no máximo de sua popularidade (Granlund, 1998, p. 1148).



Figura 02: Vinheta, XXI: 27 - *De Porco monstroso Oceani Germanici*.

In: Olaus Magnus. *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. Roma, 1555, p. 756.

Olaus não adiciona informação nova ao mesmo, que é interpretado como um sinal; a descrição das partes específicas do animal apresentada no panfleto e reproduzida por Olaus demonstrava a vida “suinesca” dos hereges. A cabeça, que continha uma lua crescente em sua parte posterior, demonstrava a distorção da verdade; os olhos encontrados nos lombos e na barriga estavam repletos de tentação, razão pela qual deveriam ser arrancados; referência ao texto bíblico de Mateus 05:29: “Se teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; pois te convém que se perca um dos teus membros, e não seja todo o teu corpo

lançado no inferno”. Por fim, os pés de dragão significavam os maus atos e desejos da humanidade, espalhados pelos quatro cantos do mundo.

Para Olaus, o porco era um símbolo dos homens imundos de sua época, exortando-os a “abandonarem seus hábitos monstruosos e abraçarem a bondade e benevolência” (XXI:27).

3.1.4. Os luteranos – a reflexão histórica como crítica à heresia

No livro 11, intitulado *De bellis glacialibus*, “Sobre a guerra no gelo”, encontramos uma referência que destoa das demais aos luteranos, e merece menção à parte. O livro possui uma grande quantidade de espaço destinado aos russos, que por si são caracterizados como outra modalidade de heréticos – no caso, cismáticos, e aos quais retornaremos brevemente; no presente momento, cabe o destaque à referência isolada ao luteranismo.

O capítulo 15 efetua uma pequena reflexão histórica misturada a conselhos sobre as formas adequadas de governo. O tópico discutido são os governadores do rei da Suécia no norte (“*De praefectis Septentrionalibus Regis Suetiae*”), e Olaus defende a necessidade de sabedoria a governadores que lidassem com povos de difícil trato, ao invés do uso de medidas ditatoriais.

Olaus cita comparativamente entre os governantes suecos Sten Sture, o velho (1440-1503), regente entre 1470-97 e 1501-03 e o rei Karl; o primeiro governara por 24 anos com sabedoria ainda que vigorosamente, enquanto o segundo fora exilado por sete anos em virtude da violência de seus governadores. Provavelmente o rei Karl citado seja Karl Knutsson (ca.1408-1470), cujo reinado na Suécia foi interrompido por duas vezes, e que chegou a governar também a Noruega entre 1449 a 1450.

A seguir, enumera diversos reis e imperadores de renome na história, como exemplos de governos de sucesso quando seus reinados eram amparados pelo trabalho de governantes e oficiais sábios agindo em conjunto: Alexandre, o Grande, Pompeu e Constantino, o Grande.

Finalmente, o autor conclui sua exposição usando o exemplo da relação entre Carlos Magno e o papado; apenas através dessa aliança, afirma Olaus, fora possível trazer harmonia e paz para os Saxões, qualificados como “rigorosos” (*austerissima*). A comparação não é fortuita; a última sentença do capítulo deixa claro o propósito

da análise: em seu próprio tempo, os saxões continuavam a trazer problemas, desta feita pela “doutrina sediciosa” dos luteranos (*seditiosam doctrinam Lutheranorum*).

3.1.5. Os luteranos – possíveis referências indiretas ou ironias

No livro IV, capítulo 22, já mencionado a pouco, Olaus chamara os luteranos de “demônios” que atormentavam ao rei. Uma possível outra comparação do luteranismo com o demoníaco aparece em outra referência, ainda que não explicitamente. Nesse caso, um comentário depreciativo acerca da língua germânica provavelmente serve de pretexto para veicular os sentimentos negativos do autor tanto em relação aos alemães quanto ao luteranismo.

A passagem referida está no livro III, “Sobre o culto supersticioso de demônios das pessoas do norte” (*De superstitiosa cultura daemonum populorum aquilonarium*), ao qual retornaremos com maior detalhe mais adiante. No capítulo 22, “Sobre os serviços dos demônios” (*De ministério daemonum*), há uma referência que o próprio comentário de Granlund (p.191) afirma desconhecer a proveniência: Olaus afirma que as pessoas possuídas por demônios falariam em muitas línguas, mas principalmente com o som “estridente” da Alta Germânia. Ainda que distante do norte “600 milhas” com esse som o demônio chama pelo nome quem quer que queiram, ainda que com “termos confusos”.

O capítulo todo se aproxima de um mini tratado de demonologia, explicando as obras que os demônios fazem, como pessoas possuídas por espíritos malignos agiriam, bem como apresentando exemplos dos clássicos e da *Gesta Danorum* de ações que o autor considerava terem sido obra de demônios. De forma geral, portanto, o tom do capítulo é razoavelmente neutro e acadêmico.

Consideramos possível que a referência ao som da alta Germânia seja uma referência às ideias de Martinho Lutero; uma pequena ironia em um capítulo que demonstra ações de demônios, imprimindo a muitas das de suas palavras um sotaque próximo ao do principal heresiarca por ele combatido.

4. Os moscovitas – o cisma

O Concílio de Florença, iniciado em Basileia em 1431, movido para Ferrara em 1438, e para Florença em 1439, onde seria concluído em 1449, foi marcado

pelas tentativas de reconciliação entre as Igrejas Romana e Ortodoxa grega. Frente à ameaça turca no Oriente, tratou-se da última tentativa de reconciliação entre as duas igrejas. O imperador bizantino, João VII Paleólogo, buscava ansiosamente auxílio do Ocidente em relação aos turcos, e algumas decisões teológicas foram tomadas na busca da unidade, em termos bastante favoráveis aos latinos. Ainda que Isidoro de Kiev, metropolita de Kiev e de toda a Rússia, tenha sido favorável à união, a igreja russa rejeitou veementemente as decisões conciliares muito antes dos próprios gregos, depondo Isidoro e elegendo seu próprio patriarca, independente dos gregos (Wells, 2011, p. 264).

A queda de Constantinopla, quatro anos após o fim do Concílio, foi vista pelos russos como sinal claro da desaprovação divina aos gregos. Em 1492 o metropolita Zósima, de Moscou, elaboraria a ideia de que a Rússia seria a última responsável pela salvaguarda do Cristianismo no mundo antes do retorno definitivo de Cristo (Taveira, 2007, p.170); nas palavras do monge russo Filofei, escrevendo em 1525,

(...) a Igreja da antiga Roma caiu por sua heresia; os portões da segunda Roma, Constantinopla, foram derrubados pelos machados dos turcos infiéis, mas a Igreja de Moscou, a Igreja da Nova Roma, brilha mais do que o sol em todo o universo. [...] Duas Romas caíram, mas a terceira resiste; não haverá uma quarta (apud *Filofei*, in Wells, 2011, p. 265).

A vida religiosa da Rússia no início do século XVI foi marcada por mudança: a igreja ortodoxa russo-medieval fora marcadamente uma igreja monástica cuja autoridade – sobre clérigos e laicos – possuía um caráter marcadamente carismático; no decorrer do século XVI há uma diminuição dessa influência monástica, acompanhada de dois processos decorrentes que acabaram com compensar o esvaziamento de poder gerado: o fortalecimento da estrutura e burocracia da igreja e a proliferação de religiosidades populares, como cultos de milagres (Bushkovitch, 1992, p. 10).

A classe aristocrática, mais intimamente envolvida na vida religiosa até então, na segunda metade do século diminuirá seu envolvimento com a atividade religiosa, sem que necessariamente ocorra uma mudança na forma; os boiardos estavam mais envolvidos com a complicada política de seu tempo (Bushkovitch, 1992, p. 32).

Há o surgimento de nova ideologia religiosa, o Josefismo, na primeira metade do século; tradicionalmente se enfatiza a conexão da ideologia com o

tsarismo, devido às suas atitudes autocráticas e intolerantes à diferença, concepção que mais recentemente tem sido mais relativizada devido ao excessivo peso que ela deposita sob o fator político em detrimento do religioso (Bushkovitch, 1992, p. 14).

O Josefismo, fundado nos ensinamentos de Josif Volotskii, morto em 1515, combatia inicialmente a heresia dos judaizantes e daqueles que questionavam a trindade, dentre outros aspectos; de forma geral, promoveria um acirramento da disputa contra a heresia (Bushkovitch, 1992, p. 15). É curioso se notar, portanto, que no mesmo século que ocorre o declínio de formas tradicionais religiosas russas e ortodoxas também ocorrem movimentos tanto de proliferação de religiosidades populares quanto acirramento de dogma.

Esse breve apanhado histórico da Igreja Russa nos dois séculos que antecedem a escrita da *Historia de Gentibus Septentrionalibus* explica algumas escolhas e colocações de Olaus Magnus. Se para o autor os luteranos consistem em modelo de heréticos, os moscovitas cumprirão o mesmo papel no caso dos *cismáticos*, ao invés dos Bizantinos; não apenas teriam derivado do cisma, mas se manteriam particularmente obstinados em relação aos seus próprios dogmas.

Há pouquíssimas referências aos bizantinos na *Historia de Gentibus Septentrionalibus* e podemos observar que tal se dá não apenas pela localização de Bizâncio no âmbito geográfico meridional, mediterrâneo, mas pela própria associação constante que é feita dos russos enquanto transmissores do legado grego, neutro, negativo ou positivo:

Olaus afirma por exemplo, que da mesma forma que os suecos, os russos seriam “verdadeiros setentrionais” (*valde borealis*), diferindo dos mesmos por se vestirem à moda grega, enquanto que os suecos o fariam da maneira dos alemães (IV:04). Já em VI:13, descreve que os comerciantes moscovitas gostam de enganar os vizinhos, tendo aprendido a fazê-lo com os “gregos”.

Em uma passagem isolada (XVIII:32) Olaus chama aos russos de *Roxolani*, termo tomado de autores gregos da Antiguidade para tribos habitantes dos territórios ao norte do Mar Negro, na atual Ucrânia – núcleo, portanto, do primeiro principado russo medieval, a Rus de Kiev.

Moscovitas (*moschovitae*) ou rutenos (*rutheni*) serão os dois termos empregados por Olaus para se referir aos russos, sendo termos iguais, por

exemplo, em XI:07 “moschovitarum seu ruthenorum”. Parte considerável da Rus de Kiev, medieval, e do que se tornaria a Rússia posterior, estava no século XVI sob domínio da Comunidade Polaco-Lituana, incluindo os territórios das atuais Ucrânia e Bielorrússia. O ducado da Moscóvia, vassalo dos mongóis desde o século XIII, daria origem em 1547 ao Czarado da Rússia (*Русское царство*), com a coroação de Ivan IV, o terrível, como seu Czar, antecessor ao Império Russo do século XVIII.

O já mencionado Livro XI, “*De bellis glacialibus*” (Sobre a guerra no gelo), fala sobre a Moscóvia praticamente em sua inteireza, e as referências estão longe de serem elogiosas. Em seu primeiro capítulo, ao se explicar a vinheta que opõe Livônios e Russos em duas margens do rio na fronteira em Narva, da Livônia, Olaus deixa clara sua visão dos russos: (...) *Christianorum livonensium et altera schismaticorum Moschovitarum*. Ou seja, de um lado há cristãos, livônios; do outro, cismáticos, os moscovitas; ao cismático, a própria definição como cristão é negada.



Figura 03: Vinheta, XI:01 – *De bellis glacialibus*. In: Olaus Magnus. *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. Roma, 1555, p. 358.

Esse mesmo espírito é apresentado no livro XIV, capítulo 07 (*De equitibus auratis, et eorum iuramento*, “Sobre os cavaleiros dourados e seus juramentos”), onde os cismáticos russos são referidos de forma paralela aos turcos e sarracenos como inimigos da fé (*hostes fidei*) combatidos pelos cavaleiros cristãos, tanto nas fronteiras orientais da Suécia e Finlândia, quanto nas cruzadas.

Aos russos, Olaus não poupa termos e atributos negativos; seus exércitos não teriam disciplina e buscariam antes o saque do que a batalha (XI:03), seriam arrogantes (XI:05), piratas, ladrões e traiçoeiros, que saqueavam com crueldade no Mar Branco e nos Golfos da Finlândia e de Riga, lançando as pessoas no mar (XI:07); praticamente todo capítulo do livro contém alguma palavra negativa a respeito dos mesmos.

Em algumas passagens, Olaus procura empregar certo senso de humor e ironia; no capítulo VI, após chamar ironicamente o ducado de Moscou de vasto (*amplissimus*) e poderosíssimo (*potentissimus*), enumera os títulos que eram usados por seu governante em suas cartas, a fim de demonstrar esse poder. O comentário na *marginalia* afirma: “esses títulos ocupam mais espaço no papel do que ele realmente possui em seus domínios” (*Titulus hic in chartis maiorem locum occupat, quam in veris dominis obtinet possessionem nem*).

Esse contraste entre o que é dito sobre si mesmo e o que se é de fato é explorado por Olaus em outras ocasiões; o eclesiástico procura demonstrar no máximo número de ocasiões um caráter de duplicidade, engano e falsidade dos cismáticos sem, no entanto, apresentar argumentos teológicos, atendo-se em descrições de comportamentos negativos.

No capítulo 10 (*De modo recipiendorum oratorum apud Moschovitas*, “Sobre como enviados são recebidos pelos Moscovitas”), é descrito um encontro entre o príncipe russo e alguns enviados estrangeiros, descrevendo inúmeros ritos e demonstrações de ostentação e, novamente, duplicidade, engano e falsidade. Olaus conta uma anedota: em tais ocasiões, segundo ele, os russos tomavam o máximo possível de plebeus altos, com cabelos brancos e barbas longas, vestiam-nos nobremente e os colocavam ao lado do príncipe, a fim de passar a impressão de simularem uma magnífica assembleia de nobres. Enviados experientes, no entanto, percebiam o engodo.



Figura 04: Vinheta, XI:10 – *De modo recipiendorum oratorum apud Moschovitas.*

In: Olaus Magnus. *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. Roma, 1555, p. 367.

O mesmo capítulo narra outra ocasião, ocorrida em 1551, quando o rei da Polônia, Sigismund II, enviara certo Matthaeus Bartolomevicz Kniaz Gedroitzki; “kniaz” significaria “príncipe” em russo, “Giedrojcki”, em polonês, de mesmo significado, acabaria por se tornar um nome. O encontro acontecera de fato, com consequências negativas para as relações entre Polônia-Lituânia e Moscúvia. Ivan IV, “o terrível”, fora coroado czar em 1547, título que Olaus não aceita; o príncipe enviado, provavelmente um príncipe lituano de nome Giedraitis, recusara reconhecer o título e chamara a Ivan de “príncipe” por carta; Ivan, por sua vez, recusara reconhecer não apenas o título do príncipe, mas se referiria ao próprio rei da Polônia, por carta, sem o título de rei. A *marginalia* novamente é impiedosa: “o duque de Moscou quer ser chamado de César da Rússia” (*Caesar Russiem appellari vult Moschorum dux*).

Há apenas duas referências de cunho explicitamente religioso aos moscovitas; uma delas é claramente deturpada, uma suposta referência ao batismo ortodoxo, ainda no livro XI. O capítulo 32 fala sobre uma pena empregada pelos suecos de outrora durante o inverno, que consistia em lançar obstinados e insolentes em buracos abertos nos rios congelados; amarrados por uma corda, seriam puxados e retirados por outro buraco aberto nas proximidades. Os russos cismáticos, conta Olaus, fariam dessa imersão em água

uma cerimônia religiosa, mergulhando e retirando seus infantes da mesma forma.

Não há registro qualquer de batismo efetuado nessas circunstâncias (ao ar aberto, no gelo) na Moscóvia, com exceção da forma específica do rito; os ortodoxos russos praticavam o batismo de infantes por imersão, diferentemente de Católicos Romanos e Protestantes Luteranos ou Calvinistas (Ware, 1997, pp. 277s); apenas quando havia risco de vida para o batizado – por exemplo, problema de saúde – é admitido o batismo borrifando-se a água sobre o batizando. Os únicos outros praticantes de batismo por meio da imersão na Europa de então eram diversos grupos chamados genericamente de anabatistas, mas não há conexão de espécie alguma no texto em questão.

A segunda referência, no capítulo 11 do livro XI, *De Italico oratore crudeliter occiso* (“Sobre o assassinato cruel de um enviado italiano”) possui significado mais obscuro, que entendemos poder elucidar sob a luz dos acontecimentos narrados no início desta seção. Granlund (1998, p. 576) demonstra que a historieta contada no capítulo está erroneamente referenciada – enquanto Olaus cita a já referida *Wandalia*, de Albert Kranz, como fonte, Granlund encontra sua origem em Münster e Brunus, em narrativa na Walachia ligada à própria história do conde Drácula; o conto em questão fala de certo enviado italiano que, falhando em descobrir totalmente sua cabeça antes de falar com o príncipe Moscovita, teve seu chapéu pregado em sua cabeça.

Sobre uma referência no capítulo, no entanto, Granlund (1998, p. 576) afirma não se saber o significado: trata-se da afirmação de Olaus que o mesmo acontecera a certo cardinal italiano, que fora zeloso em propagar o nome da Cristandade (*propagandi Christiani nominis*), restaurar a compreensão na Igreja de Deus (*unitatisque in ecclesia Dei reparandae*) e tentar promover a aceitação da unidade da fé e a concórdia com os Moscovitas (*qui cum [...] Moschovitis concordiae ineundae, unionisque fidei suscipiendae*). Nos parece razoável interpretar a passagem, se não como memória, enquanto referência aos acontecimentos do Concílio de Florença e a ruptura da Igreja Russa não apenas com o Catolicismo Romano, mas mesmo em relação aos Gregos.

A natureza não totalmente factual, mas ainda assim admonitória e exortativa da passagem em questão fica com os comentários finais do capítulo: Olaus lamenta a existência de grande número de príncipes no norte que, antes

de possuírem o governo, comportavam-se com humanidade, benignidade e modéstia, mas que após obterem o poder agiam com estupidez, avareza, ferocidade e de forma inumana. É impossível não entender a referência como uma crítica ao seu próprio rei, Gustav Vasa, que, ainda que não diretamente referido, por inferência acabava-se por comportar da mesma forma que os cismáticos.

5. Lituanos e grupos não cristianizados

O livro III da *Historia de Gentibus Septentrionalibus* é dedicado inteiramente à descrição do que Olaus denomina “culto supersticioso de demônios das pessoas do norte” (*De superstitiosa cultura dæmonum populorum Aquilonarium*). Nesse livro o autor apresenta diversas práticas religiosas de povos do norte em variegados recortes históricos; por exemplo, no mesmo livro são descritas em detalhe costumes dos povos lapões, contemporâneos de Olaus – e que despertariam grande curiosidade pela Europa – e dos antigos godos.

Há de se notar que, a despeito do título do livro e da própria natureza depreciativa do adjetivo “supersticiosa” (*superstitiosa*), em muitas ocasiões a atitude de Olaus em relação aos povos praticantes de tais superstições e fora da Cristandade é muito mais benevolente do que nas ocasiões nas quais ele se refere aos próprios agentes da diferença dentro da cristandade, ou seja, heréticos luteranos ou cismáticos moscovitas.

Muito do conteúdo do livro pode ser melhor compreendido quando cotejado em conjunto com o livro IV (*De bellis et moribus sylvesterium paganorum ac vicinorum*, “Sobre as guerras e costumes dos pagãos residindo nas [regiões] selvagens e seus vizinhos”), no qual, dentre outros temas, Olaus disserta acerca das razões pelas quais certos povos não haviam sido convertidos ao Cristianismo.

O tópico é abordado em particular nos capítulos 17 a 19; de início (capítulo 17, *De baptizandis pueris syluestrium incolarum*, “Sobre o batismo das crianças dos que vivem nas regiões selvagens”), Olaus levanta a questão: os pagãos do norte – especificamente, os lapões – permaneciam nesta condição religiosa principalmente pela sua localização geográfica. A distância a qual os mesmos residiam das dioceses mais próximas dificultava o trabalho de sua

conversão. Olaus enfatiza, no entanto, que quando os mesmos eram convertidos, tornavam-se bons e devotos cristãos.

A temática é espinhosa e a habilidade de Olaus para lidar com a mesma pode ser questionada. De fato, o tópico era questão controversa entre católicos e luteranos, sendo usado pelos luteranos de forma a criticar o zelo católico romano na conversão dos vizinhos setentrionais dos Escandinavos. Logo em seguida, no capítulo 19 do livro 4, intitulado “sobre as razões dos atrasos na conversão dos povos setentrionais”, Olaus traz mais informações sobre a polêmica.

Olaus Magnus busca refutar a crítica efetuada pelo humanista e teólogo luterano Jacobus Ziegler (ca.1470-1549) – por ele chamado de “mantenedor da loucura de Lutero” em sua obra *Quae intus continentur Syria, Palestina, Arabia, Aegyptus, Schondia, Holmiae, Regionum Superiorum*, publicada em Strasburg em 1532 e usualmente referida como *Schondia*,

Para Olaus, Ziegler sugeriria que os povos do Norte não eram efetivamente convertidos por prever que teriam de pagar uma quantidade intolerável de taxas ao Papa após a adoção do Cristianismo (Ziegler, 1532, p. XCV) – evidentemente, colocado dessa maneira, o tópico é apresentado como crítica rasa e redutora de realidades mais complexas e multifacetadas; as próprias similaridades e concordâncias entre Ziegler e Johannes Magnus em relação à opressão e taxaçoão danesa na Escandinávia são omitidas por Olaus (Skoovgard-Petersen, 2002, p. 219).

A refutação de Olaus ao ataque, no entanto, é similarmente pouco profunda; em adição à distância já alegada no capítulo 17, para ele, a igreja no sul da Escandinávia já se encontrava infestada de heresia, e seus bispos mal podiam dar conta do trabalho de proteger seus próprios rebanhos nas dioceses mais meridionais.

Indiretamente, Olaus coloca parte da culpa na diocese de Uppsala, dando o exemplo das tentativas de trabalho que seu irmão Johannes teria feito anteriormente em Jämtland. No capítulo 20 do livro 4, Olaus completa a acusação aos luteranos que, segundo ele, teriam pago com ódio a amabilidade de seu irmão, quando o mesmo retornara da visita a Jämtland.

A refutação feita à crítica de Ziegler, que não se constituía a única, limita-se, portanto, a dois ou três argumentos principais: a) distância dos centros com cristianismo mais consolidado e estruturado; b) sobrecarga de trabalho para os

eclesiásticos; c) crítica aos apoiadores de Vasa e dos luteranos. O autor procura, nesse caso, mudar o foco da própria questão para seus adversários.

Essa pequena discussão de ordem teórica, no entanto, é bastante breve e pouco representativa do teor geral dos livros III e IV. Antes de uma discussão apologética, o tema dos pagãos apresenta terreno para que Olaus efetue uma discussão mais marcada por um espírito antiquário, de descrição de costumes e maravilhas; um discurso, portanto, mais próximo da emulação de viajantes da antiguidade clássica, principalmente Heródoto.

A falta de crítica ao paganismo dos lapões já foi explicada como resultado de que Olaus não o considerava algo diretamente ameaçador, ainda que reprovável (Sjoholm, 2004, p. 253), mas consideramos tal explicação bastante insuficiente face ao que afirmamos acima.

As comparações com autores greco-romanos abundam na descrição dos povos pagãos. No a pouco citado livro III, em seu capítulo 2, por exemplo, são descritos os costumes pagãos dos lapões, habitantes do norte da Escandinávia, em discussão permeada de referências clássicas mas reticente de críticas teológicas ou discussões apologéticas.

Lapões e finlandeses são discutidos novamente no capítulo 16 do mesmo livro, após um longo intervalo de capítulos nos quais Olaus parte para a descrição dos godos. O eclesiástico apresenta as divindades góticas – três maiores, no capítulo 3, e três deuses menores, no capítulo 4.

Nesse caso específico gótico, a fonte primária usada é a *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus, mas a construção de Olaus Magnus distorce grandemente a narrativa original. Personagens que na narrativa do clérigo medieval danês são heróis (Hadingus), gigantes (Vagnhophtus) e mesmo um vilão descrito por Saxo como usurpador e falso deus (Mythotinus), são apresentados por Olaus como antigas divindades veneradas pelos godos, ao lado de nomes mais conhecidos da mitologia Escandinava como do deus Freyr.

Não nos deteremos aqui detalhadamente nas referências aos lapões, que merecem estudo dedicado à parte, tampouco nas referências aos godos – a cujo respeito a descrição de Olaus é longa, mas o parecer crítico, pequeno, pela própria agenda do sábio, procurando conectar a Suécia de seus tempos aos godos da Antiguidade tardia.

Nos interessa de forma particular as referências feitas por Olaus aos lituanos. A Lituânia fora o último país da Europa a ser convertido ao Cristianismo. O paganismo oficial lituano apenas perderia seu lugar por ocasião da unificação das coroas polaca e lituana em 1386. Na idade moderna a Polônia-Lituânia consistirá no estado territorial mais extenso territorialmente da Europa, marcado pela diversidade étnica, linguística e mesmo religiosa, fronteira aos moscovitas, e tártaros.

Já no prefácio do livro III, Olaus apresenta a Lituânia. Chamando-a pela sua denominação oficial - “grande ducado” (*ducatu magnu*) - pretende explicar os porquês dessa opulência, apresentando três razões: Primeiramente, os lituanos possuíam abundância de cera, mel, gado, peles e excelentes cavalos. Os lituanos seriam notáveis também por derrotar outros heréticos e pagãos: Tártaros, Moscovitas e Valáquios.

Por fim, os lituanos seriam notáveis por terem sido libertos do jugo dos demônios. Ora, esta libertação dera-se através do trabalho dos poloneses, e o valor dos lituanos, para Olaus, seria confirmado à medida que mantivessem seus acordos com os poloneses.

No primeiro capítulo do livro III, logo em seguida às afirmações de valor sobre lituanos e poloneses, Olaus descreve alguns costumes dos tempos pagãos dos lituanos, como a adoração ao fogo, às florestas e às serpentes. É uma descrição desprovida de juízo explícito derogatório, entremeada por explicações evemeristas e por referências e comparações tomadas de Heródoto e Virgílio. A exceção a essa “neutralidade”, mais uma conclusão de cunho histórico do que juízo explícito, é a constatação de que os lituanos teriam sido limpos da impiedade no ano de 1386, por meio da obra do príncipe Jagiello.

Os lituanos serão ainda citados em várias partes da *Historia Gentibus Septentrionalibus*; XIII:24, sua bebida (“hydromelis”, “medus”) é elogiada; em outros casos, costumes peculiares ou exóticos seriam descritos.

Em XIV:9 afirma-se que, assim como os kurs, moscovitas e rutenos, os lituanos teriam o hábito de raptar suas noivas – não se providencia uma contextualização temporal à referência e, desta forma, não fica claro se Olaus pretende discutir um costume dos tempos do paganismo ou ainda vivo, ainda que uma referência final do capítulo permita pressupor algo contemporâneo. Há uma comparação com os romanos antigos, mas não necessariamente uma condenação moral – justamente pelo paralelo efetuado com os clássicos – no

caso, Lívio – e Olaus enfatiza, tanto no texto quanto no comentário explicativo, que o costume era principalmente dos kurs.

No campo das curiosidades, Olaus comenta sobre lobisomens entre lituanos, kurs e samogícios (XVIII:45) e domadores de ursos dentre os lituanos (XVIII:32). Notavelmente, mesmo em casos nos quais descreve alguma desonestidade feita pelos domadores de urso, são inexistentes os juízos derogatórios, palavras duras e acusações aos pagãos; pelo contrário, na mesma passagem, os lituanos são descritos como povo “forte” e “guerreiro”.

Não tão indiretamente, portanto, e seguindo um método argumentativo similar ao apresentado na discussão de pagãos não cristianizados por mérito indireto luterano, os lituanos são objeto de valorização dos cristãos católicos, mais especificamente poloneses. A referência não é desprovida de contexto; foram os poloneses que bem receberam os irmãos Magnus em seus primeiros anos de exílio; é nos mesmos – e em seu rei – que Olaus deposita esperança de que possam vir a redimir a própria Suécia. Ainda que a discussão promova a desvalorização de outros hereges e pagãos, muçulmanos (tártaros) e ortodoxos (moscovitas), a ênfase maior recai sobre o papel virtuoso de uma nação genuinamente – aos olhos de Olaus – cristã.

Em todas as passagens pode-se notar, portanto, certa atitude, benevolente e tolerante em relação aos lituanos mesmo em questões relativas à religião, em contraste marcante com os alemães.

Há um significado não tão explícito nessas diferenças específicas de atitude do autor nas narrativas aparentemente acadêmicas, antiquárias e descritivas dos povos pagãos do norte. Dois reinos cristãos em meio a uma miríade de pagãos tiveram destinos distintos e levaram a cabo o trabalho da evangelização com êxitos diversos; por um lado, há o exemplo polonês, governado por piedoso rei católico, através do qual se adicionou à cristandade o notável povo lituano; por outro, há a Suécia, governada por um rei que dava ouvidos aos heréticos luteranos e, por tal razão, não apenas colocava em risco seus méritos e virtudes naturais, mas também não se aproveitava da oportunidade de converter os lapões, cristãos piedosos em potência. A comparação das passagens apresenta, destarte, dois povos cristãos (suecos e poloneses) por meio dos quais resultados diferentes foram obtidos frente a dois povos pagãos (lapões e

lituanos). O agente promotor dessa diferença é a heresia, responsável pelo declínio e desvirtuamento do reino e do povo sueco, outrora virtuoso e exemplar.

Há ainda outro paralelo empregando os suecos, desta feita de forma valorosa, ao se referir o caso de regiões da Finlândia, em IV:18 – passagem já citada há pouco, na discussão referente às razões da dificuldade de conversão dos pagãos do norte. A região, para Olaus, fora purificada da impiedade em 1155 pelo trabalho de santos homens: o rei Erik da Suécia, e o abençoado Henri, bispo de Uppsala. A passagem em questão é uma das poucas nas quais o juízo de valor feito aos pagãos é duro e a terminologia teológica ultrapassa o espírito antiquário; a superstição pagã dos finlandeses os fizera maledicentes em relação a Deus e ferozes aos seus vizinhos; os habitantes do Golfo de Botnia seriam fornicadores, adúlteros e homicidas antes de sua conversão. Olaus provavelmente baseia-se no primeiro capítulo da epístola de Paulo aos Romanos, que enumera características dos ímpios, algumas das mesmas listadas no texto da *Historia de Gentibus Septentrionalibus*; além da repetição dos termos (“contumeliosus” (maledicentes), praticantes de “homicídio” e “fornicatione”) e características, tanto a epístola quanto a HGS enfatizam o aspecto da maledicência em relação a Deus e conflitos com os próximos.

O intento de Olaus ao enumerar tais características negativas provavelmente é salientar o contraste de tamanha depravação prévia com as virtudes cristãs despertadas após o trabalho executado pelos cristãos da Suécia católica; de homens violentos em relação aos seus semelhantes, os finlandeses tornaram-se extremamente hospitaleiros.

Muito provavelmente Olaus não tinha conhecimento do que se passava no momento na região e das transformações sofridas pela igreja ali. Särkilahti, discípulo de Lutero, morto em 1529, tomara medidas e defesas reformadoras no decorrer da década de 1520, continuadas por Miguel Agrícola que, em 1554, tornara-se bispo em Abo (Arffman, 2016, p. 256).

Há concepção bastante difundida de que a reforma na Finlândia ocorreu de forma muito mais lenta e cautelosa do que na Suécia, não ocasionando o surgimento de rebeliões e revoltas, diferentemente do ocorrido na Suécia. Ainda que autores mais recentes tenham problematizado a questão e questionado a ausência de resistência (Heininen & Heikkilä, 2002, pp. 60-68), é possível aferirmos que ao menos a visibilidade das medidas reformadoras na Finlândia foi

muito menor do que Suécia, mesmo pelo caráter mais periférico da região em relação ao reino sueco.

Conclusões

A heresia e as formas de heterodoxia, na *Historia de Gentibus Septentrionalibus* são caracterizadas não por definições dogmáticas e teológicas de aspecto teórico ou filosófico. Antes, manifestam-se através de questões secundárias, adiofóricas, como mudança de costumes e quebra de tradições e o que é considerado como desmoralização de costumes. Nessa acepção, a heresia enquadra-se harmonicamente com o desenvolvimento do processo de confessionalização e do acirramento das diferenças.

Outro aspecto marcante da heresia é sua caracterização do outro; um outro interno à Cristandade Ocidental não mais monolítica, que gera mais estranheza e confronto justamente pelo seu papel de quebra do conhecido e confortável. Desta forma, o herético e o cismático são mais danosos à Cristandade ocidental do que o pagão, pois é o elemento novo, não totalmente diverso do centro, mas diferente o suficiente para ameaçá-lo. O próprio pagão nada mais é que um cristão em potencial; o mérito desse cristão em potência irá refletir o mérito do cristão que o cristianizou, de forma ortodoxa ou herética.

Por fim, a heresia e a heterodoxia, para Olaus Magnus, representam o negativo da ruptura, da quebra da continuidade e do conforto da tradição.

Referências bibliográficas

AHLENIUS. *Olaus Magnus och hans framställning af Nordens geografi; studier i geografiens historia*, 1923 (várias edições).

ANDRÉN, Åke. *Sveriges kyrkohistoria*, vol 3: Reformationstid. Stockholm, 1999.

ARFFMAN, Kaarlo. *Resistance to the Reformation in 16th-Century Finland*. In: *Lived Religion and the Long Reformation in Northern Europe c. 1300-1700*. Pp.255-273. Leiden, 2016.

BUSHKOVITCH, Paul. *Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1992.

CHRISTIANSEN, Eric. *The Northern Cruzades*. London: Penguin Books, 1997 [1980].

DANIEL-ROPS. *A Igreja da Renascença e da Reforma. I. A Reforma Protestante*. São Paulo: Quadrante, 1996.

- DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984.
- FALBEL, Nachman. *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 2007 [1977].
- FELDMANIS, Roberts. *Latvijas baznīcas vēsture*. Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2010.
- GEORGE, Timothy. *A Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994.
- GENRUP, Kurt. *Germani och moder Svea: Kulturella möten och gränser, Kulturella frontlinjer, Skrifte r frå froskriningsprogrammet Kulturgräns norr 5*, Umeå, 1997.
- GRANLUND, John. *Commentary, abridged and augmented*. In: Olaus Magnus *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. Romae, 1555. (Description of the northern Peoples), translated by Peter Fisher and Humphrey Higgens. 3 vols. London: The Hakluyt society, 1998.
- HEININEN, Simo & HEIKKILÄ. *Kirchengeschichte Finnlands*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 2002.
- JACOBUS ZIEGLER. *Quae intus continentur Syria, Palestina, Arabia, Aegyptus, Schondia, Holmiae, Regionum Superiorum*. Strasburg, 1532.
- JOHANNESSON. *The Renaissance of the Goths in sixteenth-century Sweden: Johannes and Olaus Magnus as Politicians and Historians*. University of California Press, 1991.
- KITELSONS, Džeimss. *Luters – reformators*. Rīga: Luterisma mantojuma fonds, 2002.
- MAINKA, Peter (org). *A caminho do mundo moderno: concepções clássicas da filosofia política no século XVI e o seu contexto histórico*. Maringá: EDUEM, 2007.
- MUCENIECKS, A.S. Gregório Magno e a construção do modelo pastoral do medievo. *Via teológica*, v. 14, n. 28 (2013), pp. 08-23.
- NEVILLE, Kristoffer. The land of the Goths and Vandals: the visual presentation of Gothicism at the Swedish Court, 1550-1700. *Renaissance Studies*, v. 27, Issue 3, June 2013, pp. 453-459.
- OLAUS MAGNUS. *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. Romae, 1555.
- _____. *Description of the northern Peoples*, translated by Peter Fisher and Humphrey Higgens with Annotation derived from the Commentary by John Granlund abridged and augmented. 3 vols. London: The Hakluyt society, 1998.
- OPSAHL, Erik. Water or Beer? Anti-German Sentiments in Scandinavia in the Late Middle Ages. The Case of Norway. In: Bisgaard, Lars & Pettitt, Tom (eds). *Guilds, Towns, and Cultural Transmission in the North, 1300-1500*. Odense: University Press of Southern Denmark, 2013, pp. 73-90.
- PULSIANO, Phillip et alii (eds.). *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. New York: Garland Encyclopedias of the Middle Ages, 1993.
- RODRIGUES, Rui Luis. *Entre o dito e o maldito: Humanismo erasmiano, ortodoxia e heresia nos processos de confessionalização do Ocidente, 1530-1685*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 2012.

SAWYER, Birgit & SAWYER, Peter. *Medieval Scandinavia: from Conversion to Reformation circa 800-1500*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2003 [1993].

SJOHOLM, Barbara. "Things to Be Marveled at Rather than Examined": Olaus Magnus and "A Description of the Northern Peoples". *The Antioch Review*, v. 62, n. 2, All Essay Issue: "The Real O. J. Story" (Spring, 2004), pp. 245-254.

SKOOVGARD-PETERSEN, Karen. *Historiography at the court of Christian V (1588-1648): Studies in the Latin Histories of Denmark by Johannes Pontanus and Johannes Meursius*. Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, 2002

TAVEIRA, Celso. Da primeira à terceira Roma: considerações acerca do papel de Bizâncio na sucessão histórica e geopolítica de centros de poder imperial. In: GONÇALVES, Andréa Lisly & ARAÚJO, Valdeci Lopes de. (orgs.). *Estado, Região e Sociedade: contribuições sobre história social e política*. Belo Horizonte: Argumentum, 2007, v. 1. p. 159-171.

WAITE, Gary K. *Heresy, Magic and Witchcraft in Early Modern Europe*. Houndmills: Palgrave MacMillan, 2003.

WARE, Timothy. *The orthodox church: new edition*. London: Penguin Books, 1997.

WELLS, Colin. *De Bizâncio para o mundo: a saga de um império milenar*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011 [2006].

Links:

Antonio Blado. In: <<https://digitallibrary.vassar.edu/node/61>> Acesso em 25/07/2017

MARTINUS LUTHER. *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (95 thesen) ... in: ,Staatsbibliothek zu Berlin. Obtido em <http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN644115580&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=DM DLOG_0001> Último acesso em 29/07/2017.

¹ Parte considerável das informações bibliográficas sobre os irmãos Magnus está contida na *Historia metropolitanae ecclesiae Upsaliensis*, da autoria do próprio Johannes Magnus, e na correspondência do mesmo com um grande número de eclesiásticos e humanistas por toda a Europa. Um resumo crítico da mesma, e referência principal para esta seção, pode ser encontrada em JOHANNESSON, Kurt. *The Renaissance of the Goths in Sixteenth-Century Sweden*, pp. 01-35.

² Em relação aos problemas e sentimentos anti-alemães na Escandinávia da transição da Idade Média para a modernidade, ver Opsahl, p. 75.

³ A tradução de Fischer para o inglês opta por esta última, em concordância com o comentário de Granlund, que considera mais provável o amarelo chocar a Olaus do que cinza ou azul.

⁴ Fotocópia da primeira edição disponível digitalmente na *Staatsbibliothek zu Berlin* em <http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN644115580&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=DMDLOG_0001> Último acesso em 29/07/2017.

Recebido em 31/07/2017, revisado em 09/02/2018, aceito para publicação em 09/03/2018.