

O poder sobre os elementos da Natureza na *Passio Sancti Eadmundi* de Abbo de Fleury (c. 987)

The power over the elements of Nature in Abbo of Fleury's *Passio Sancti Eadmundi* (c. 987)

Rodrigo Kmiecik Passos

Mestre em História

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

kmiecikpassos@gmail.com

Recebido: 06/10/2025

Aprovado: 15/12/2025

Resumo: A *Passio Sancti Eadmundi*, hagiografia escrita por Abbo de Fleury no final do século X, narra a vida e o martírio de Edmundo, rei de Ânglia Oriental, frente aos ataques de invasores daneses. Hinguar, um dos chefes da invasão, é descrito por um mensageiro a ele subordinado como “imperador supremo”, a quem “as tormentas e tempestades marinhas servem” e “os elementos da natureza obedecem”. O objetivo deste artigo é analisar esse construto literário, até então ignorado pela historiografia, a partir do repertório intelectual e biográfico de seu autor, em diálogo com a cultura cristã de seu tempo. Para isso, foram analisadas as vozes narrativas, as escolhas vocabulares e as intertextualidades da fonte; o repertório intelectual de Abbo a partir de suas leituras em Fleury; as noções do período em torno da “magia do clima” e do paganismo enquanto juízos de valor cristãos; além da experiência pessoal de Abbo com tempestades. A partir de uma *Vorstellungsgeschichte* (Hans-Werner Goetz), espera-se que as análises possibilitem uma compreensão mais matizada da caracterização de Hinguar, através das percepções de Abbo, em seu contexto histórico.

Palavras-chave: Abbo de Fleury; Inglaterra medieval; Natureza.

Abstract: The *Passio Sancti Eadmundi*, a hagiography written by Abbo of Fleury at the end of the 10th century, narrates the life and martyrdom of Edmund, king of East Anglia, facing Danish invaders attacks. Hinguar, one of the leaders of the invasion, is described by a messenger under his command as “the greatest of monarchs,” to whom “storms and sea tempests serve” and “the elements of nature obey”. The aim of this article is to analyze this literary construct, previously neglected by historiography, considering the intellectual and biographical repertoire of its author, in dialogue with the Christian culture of his time. To this end, this research analyzes the narrative voice, lexical choices, and intertextual elements of the source; Abbo's intellectual repertoire based on his readings at Fleury; contemporary notions regarding “weather magic” and paganism as Christian value judgments; and Abbo's personal experience with storms. Drawing on a *Vorstellungsgeschichte* (Hans-Werner Goetz), it is expected that the analyses will allow a more nuanced understanding of Hinguar's characterization through Abbo's perceptions within his historical context.

Keywords: Abbo of Fleury; medieval England; Nature.

Introdução

Em 986 E.C., um monge beneditino chamado Abbo, do mosteiro de Fleury, foi para a Inglaterra. Lá ficou por dois anos, participou das reformas beneditinas ao lado de Dunstanus, arcebispo de Canterbury, e lecionou latim no mosteiro de Ramsey. Abbo retornou à Fleury em 987, tornando-se abade, e morreu poucos anos depois, em 1004. Nesse período, Abbo produziu uma das mais importantes hagiografias de seu tempo: a *Passio Sancti Eadmundi* (“Paixão de Santo Edmundo” em tradução livre), hagiografia de Edmundo, rei de Ânglia Oriental no século IX, assassinado no ano de 869 no contexto das invasões da Grande Turba Pagã¹ (*Mycel Hæfen Here*) nas ilhas britânicas.

Alguns dos objetivos centrais de Abbo ao redigir a *vita* de Edmundo eram o de autorizar a memória do santo textualmente e legitimar o traslado das relíquias do rei martirizado para a igreja de Beodercsworth, onde depois, logo no início do século XI, se construiu a grande abadia de Bury St Edmunds. Há evidências de que a *Passio Sancti Eadmundi* circulou amplamente logo após sua redação e fomentou a escrita de novos textos sobre o rei Edmundo. Apenas alguns anos depois da primeira redação, entre 990 e 996, Ælfric de Eynsham, um importante eclesiástico do período, traduziu e adaptou a hagiografia para o inglês antigo. Na segunda metade do século XI, Hermannus, chamado o Arquidiácono, atuando na abadia de Bury St Edmunds, escreveu *De miraculis sancti Eadmundi*, uma colorida coleção de milagres do santo; no medievo, a *Passio* escrita por Abbo e os *miracula* escritos por Hermannus foram muito populares e circularam conjuntamente em manuscritos.² Posteriormente, no século XII, o historiógrafo William de Malmesbury tinha Edmundo como o maior dos santos ingleses, e destacava o poder, a influência e atratividade para doações da abadia de Bury.³

Este artigo tem como objetivo analisar um trecho bastante específico da *Passio Sancti Eadmundi*: quando em dado momento da hagiografia Hinguar (ou Ívarr, em nórdico antigo), o chefe danês responsável por ordenar a execução de Edmundo, é descrito por um mensageiro como um “rei invencibilíssimo” a quem “as tempestades e tormentas do mar servem” e “os elementos da natureza obedecem”. Por que Hinguar é descrito dessa maneira? O que esse poder sobre os elementos da

¹ Mais conhecida como “Grande Exército Pagão” em português ou “Great Heathen Army” em inglês moderno. Optei pela tradução sugerida por Medeiros (2021).

² Por exemplo, no *Íslendingabók*, Ari Þorgilsson afirma que Ívarr, filho de Ragnarr Loðbrók, matou o santo Edmundo, rei dos ingleses, e isso foi “870 anos depois do nascimento de Cristo”. Entretanto, Abbo não menciona nenhuma data, mas menciona o algoz, enquanto Hermannus não menciona Ívarr, mas oferece uma data para o martírio. A partir disso, Ben Allport conclui que “Ari fróði [o sábio] parece ter recorrido a um manuscrito que continha tanto a *Passio Sancti Eadmundi*, de Abbo de Fleury, quanto o *De miraculis Sancti Eadmundi*, de Hermannus, o Arquidiácono, para datar o martírio do rei Edmundo da Ânglia Oriental e, assim, o povoamento da Islândia” (Allport, 2021, p. 68).

³ Sobre a influência da abadia e da santidade de Edmundo na Inglaterra depois de 1066, ver Licence (2014).

natureza significa? Quais os objetivos de Abbo de Fleury com tal construto? E como esse construto ganha sentido no tempo e na cultura em que a *Passio* foi produzida, lida e ouvida? A hagiografia de Edmundo foi muito estudada pelos medievalistas, mas essa caracterização de Hinguar feita pelo mensageiro (sob a pena de Abbo de Fleury) ainda permanece inexplorada pela historiografia. Para responder às perguntas levantadas, esta investigação leva em consideração tanto a função dos personagens e suas falas quanto os diálogos intertextuais estabelecidos pelo hagiógrafo com a tradição livresca de seu tempo. A transcrição em latim⁴ do manuscrito (GKS 1588) da *Passio Sancti Eadmundi* analisada neste trabalho se encontra em *Corolla Sancti Eadmundi* (1907), editada por Francis Harvey.

Hagiografia, memória e intertextualidade

Como ponto de partida, algumas considerações de ordem teórico-metodológica. As vidas de santos medievais, textos inscritos numa cultura de memória, podem fornecer vislumbres de um determinado mundo, num determinado tempo, a partir da percepção subjetiva de seu autor. Esta investigação parte da postura epistemológica discutida por Néri de Barros Almeida:

A parte “confiável” ou “verdadeira” não pode ser discernida da parte “não confiável” ou “fabulosa”. Desse ponto de vista o testemunho enquanto realidade formal e seu conteúdo são submetidos a perguntas de cujas respostas se depreendem as razões de sua própria especificidade. Nesse caso, a historicidade do documento reside não apenas nos dados que comunica, mas em sua totalidade enquanto fato cultural. Assim, os textos de história [e as hagiografias] escritos na Idade Média, não mentem, não estão enganados, nem traem a tradição de escrita histórica, mas se situam nela de maneira específica (Almeida, 2014a, p. 95).

É possível investigar as nuances do texto hagiográfico a partir de uma *Vorstellungsgeschichte*. Tal arcabouço teórico-metodológico, desenvolvido no fim dos anos 1970 por Hans-Werner Goetz, busca investigar realidade objetiva criada pela subjetividade das fontes, isto é, a visão dos autores a respeito da sua própria realidade ou, em outras palavras, a realidade construída pelos autores. Com isso, “o nosso interesse se deslocou dos fatos para sua percepção (ou, como argumentei, para as concepções do autor), da ‘realidade’ para a sua ‘construção’” (Goetz, 2006, p. 20). Ainda de acordo com Goetz (2006, p. 20), o sujeito histórico, quando autor, não escreve apenas os “fatos” — ainda que ele mesmo acreditasse que o fizesse —, mas uma construção pessoal do processo histórico.

⁴ Todas as traduções da documentação e da bibliografia estudada são minhas, exceto quando o tradutor for indicado nas referências bibliográficas. O original das citações do latim aparece em nota de rodapé.

Essas construções inserem-se numa cultura de memória. De acordo com Pernille Hermann, os autores medievais “recordam o passado de diversas formas, e seu registro das memórias envolvia uma dimensão dinâmica e criativa que não apenas salvava as memórias do esquecimento, mas também as organizava de acordo com necessidades do presente” (Hermann, 2009, p. 293). Jan Assmann (2011, p. 16-17) amplia essa perspectiva ressaltando a preocupação da cultura de memória com o futuro, em termos de projetos e esperanças, intimamente ligada à formação de uma identidade, da construção social de sentido em uma comunidade mais ou menos coesa no espaço e no tempo.

Se a caracterização de Hinguar como um “senhor das tempestades” é um construto do hagiógrafo, uma abordagem intertextual da *Passio* possibilita uma melhor compreensão do mesmo, uma vez que tal abordagem evidencia as referências e as redes de conexões culturais de seu autor; como afirmou Igor Salomão Teixeira (2013, p. 216), “as hagiografias devem ser estudadas a partir de uma compreensão do sistema de valores que extrapola a interpretação interna dos textos”. Roland Barthes enfatiza o prazer do leitor “ao reconhecer os elementos lúdicos envolvidos no ato de perceber a intertextualidade” (Gordon, 2011, p. 717), atitude comum dos homens e mulheres da Idade Média diante de textos. Em *A Doutrina Cristã*, por exemplo, Agostinho ressalta que “se descobre com maior prazer as coisas que se procuram com certa dificuldade” (Agostinho de Hipona, 2002, p. 60). Para o bispo, o deleite do encontro com o conhecimento corresponde ao esforço necessário para alcançá-lo; analogias, alegorias e símbolos estimulariam o intelecto ao exigirem interpretações, ao demandarem conexões, porque “quase nada sobressai nessas obscuridades que não esteja mais claramente expresso em outro lugar” (Agostinho de Hipona, 2002, p. 60). Essa hermenêutica do símbolo é também um princípio exegético, além de se aplicar às demais relações textuais no medievo latino.⁵ Todas essas considerações são úteis para elucidar o autor em questão, Abbo de Fleury, e suas percepções, visões de mundo, opiniões, cargas institucionais e tudo mais que vem junto de sua pena.

O documento e seu autor

A *Passio Sancti Eadmundi* narra eventos ocorridos há mais de cem anos de sua composição: Edmundo reinou de 855 a 869, e seu reinado termina com sua morte no contexto das invasões

⁵ Agostinho de Hipona é uma das bases da simbólica medieval, como explica Michel Pastoureau (2004). Entende-se as obscuridades das *Escrituras* a partir da própria *Bíblia*, em “outro lugar”, ou seja, em outros Livros santos ou no próprio mundo natural, livro escrito por Deus, como vemos em bestiários e enciclopédias. É semelhante à exegese baseada em interpretar o Antigo Testamento à luz do Novo, que vemos em Orígenes e ao longo de toda a Idade Média. Isso caracteriza um pensamento pautado em analogias, conexões, comparações, paralelos e contrastes simbólicos. Ver também o artigo de Franco Júnior (2013), além de seus ensaios de mitologia medieval, sobre o pensamento analógico do período.

escandinavas nas ilhas britânicas; essas incursões culminaram no estabelecimento da região da Danelaw e posteriormente na unificação da Inglaterra sob as espadas de Alfredo, o Grande. Na *Crônica Anglo-Saxônica*, a derrota de Edmundo frente aos daneses é descrita nestes termos: “neste ano [869] a hoste atravessou a Mércia até a Ânglia-Oriental e estabeleceu quartéis de inverno em Thetford; e nesse mesmo inverno o rei Edmundo lutou contra eles, e os daneses venceram a batalha, mataram o rei e subjugaram todo o reino” (Garmonsway, 1992, p. 70).⁶ Em sua *Vida do Rei Alfredo*, Asser reproduz o mesmo texto da *Crônica*, especificando que “ele [Edmundo] e a maioria de seus homens foram mortos lá [na batalha]” (Asser, 1983, p. 78). Nos anos seguintes à morte de Edmundo, a memória do rei parece ter perdurado sobretudo na oralidade e no culto às suas relíquias. De acordo com Antonia Gransden, o culto a Edmundo foi promovido por Alfredo, o Grande; entretanto, ao longo do século X, o entusiasmo pelo santo parece ter diminuído: “não foram cunhadas mais moedas de santo Edmundo depois de 910 ou talvez um pouco mais tarde, e o santo não aparece nos calendários litúrgicos sobreviventes dos séculos IX, X e início do XI” (Gransden, 1992, p. 82-83). Em certo sentido, a composição da *Passio Sancti Eadmundi* é uma resposta ao esquecimento.

Abbo (c. 945-1004) nasceu na província de Orléanais, estudou em Reims, Paris e Orléans, e foi um célebre professor na abadia de Fleury, no vale do Loire. Roger Wright informa que “em 985 Oswald de York, que havia estudado em Fleury na década de 950, pediu que o mosteiro franco enviasse um professor para o mosteiro de Ramsey” (Wright, 2011, p. 105). Abbo foi o escolhido para a viagem. Uma vez em Ramsey, ele ensinava principalmente latim, mas o monge Byrhtferth (Wright, 2011, p. 106), um de seus alunos na Inglaterra, conta que Abbo era especialmente versado em ensinar astronomia e matemática (*computus*), além de ter escrito sobre gramática, lógica e dialética (Mostert, 2018, p. 87). Como notado anteriormente, Abbo tomou parte nas reformas beneditinas inglesas ao lado do bispo Dunstanus, e escreveu a *Passio* em 987 a pedido deste. Não se sabe ao certo se a *Passio* foi escrita em Ramsey ou em Fleury. Marco Mostert (2018, p. 87) afirma que ele a escreveu em Fleury, mas considero provável que a *Passio* tenha sido escrita quando Abbo ainda estava na Inglaterra, tendo em vista o cenário turbulento em Fleury devido às disputas acirradas pelo posto de abade (o qual Abbo assumiu ainda em 987 e manteve até sua morte, em 1004), coisa que atrapalharia em muitas instâncias o trabalho de composição da hagiografia (Dachowski, 2008). Sem dúvida foi escrita antes da morte de Dunstanus, em maio de 988, pois o texto começa com uma *epistola* de Abbo para ele.

⁶ Em textos antigos de autoria anônima optei por referenciar o editor ou tradutor.

Nessa *epistola*, Abbo mostra sua preocupação em preservar a história de Edmundo narrada a ele por Dunstanus; história cujas palavras Dunstanus “guardou inteiramente em sua memória” (Abbo de Fleury, 1907, p. 8).⁷ O hagiógrafo se refere ao relato do bispo como fatos colhidos historicamente (*historialiter*) de uma tradição ou memória antiga (*antiquitatis memoria*). O vocabulário do monge opera no sentido de validar uma oralidade supostamente preservada por um século, e a composição da *Passio* justifica a necessidade de renovar o culto a Edmundo em um novo contexto, dado que Beodericsworth (Bury St Edmunds) se integrava então às reformas beneditinas na Inglaterra. Como observei em outro artigo, Abbo de Fleury também enfoca a *translatio* das relíquias de Edmundo para Beodericsworth, e com isso busca “demarcar um local de culto intransferível, sedimentando as bases de uma organização eclesiástica em pleno florescimento” (Kmiecik, 2020, p. 261).

O texto — na edição de Harvey — é dividido em 19 partes e narra a vida e o martírio de Edmundo, quando foi morto pelos invasores daneses — segundo Abbo, por ordem do chefe Hinguar. Em síntese, as duas primeiras partes da *Passio* fazem uma descrição histórico-geográfica de Ânglia Oriental; nas partes 3 e 4 narram-se as virtudes do rei Edmundo; a parte 5 caracteriza seus adversários, os chefes Hinguar e Ubba, e das partes 6 à 9 os daneses massacram o povo do reino e depois tentam persuadir Edmundo a se render; nas partes 10 e 11, após recusar qualquer rendição, Edmundo é torturado, morto e decapitado; a parte 12, sua cabeça é jogada em uma floresta, e na parte 13 o povo encontra a cabeça do rei, miraculosamente protegida por um lobo; na parte 14 a cabeça é juntada ao corpo do mártir e a relíquia é transferida para a igreja em Beodericsworth; daí em diante, até a parte 19, Abbo exalta a incorrupção do corpo de Edmundo, além de outros milagres. Os trechos mais fundamentais à presente análise encontram-se nas partes 7 e 9 da hagiografia.

Hinguar, senhor das tempestades?

Na *Passio Sancti Eadmundi*, o chefe danês Hinguar é o grande adversário do rei Edmundo, e é quem ordena o assassinato do rei. Na parte 6 da hagiografia, Abbo narra que os daneses e os alanos são como os lobos, e por isso vivem do roubo e nunca travam lutas abertas com seus inimigos, recorrendo a emboscadas e à cautela. De acordo com Abbo, Hinguar não queria deixar sua “grande frota” desprotegida ou arriscar uma batalha franca contra as fileiras de Edmundo, e por isso envia um mensageiro (que fora também incumbido de atacar o rei caso tivesse a oportunidade); o próprio

⁷ No original: “ut promptuario memoriae verba ex integro reconderes.”

Hinguar segue seu mensageiro a uma certa distância, “em passos lentos”, acompanhado por um “grande séquito como reforço” (Abbo de Fleury, 1907, p. 22). Dado o encontro com o rei, o mensageiro tenta convencer Edmundo a se render e entregar o reino aos guerreiros escandinavos. Nas palavras vertidas pela pena de Abbo, assim fala o tal mensageiro daquela “iníqua missão”:

Nosso senhor Hinguar, temível por terra e por mar, **rei invencibilíssimo**, submetendo a si diversas terras pelas armas, aportou com muitos navios na desejada costa desta província para passar o inverno; e, por isso, ordena que dividas com ele os antigos tesouros e as riquezas paternas, reinando sob seu domínio. Mas, se desprezares o poder dele, sustentado por inumeráveis legiões, tu serás julgado, em teu próprio prejuízo, indigno tanto da vida quanto do reino. E quem és tu, para ousares insolentemente contradizer tão grande potência? **A tormenta marinha serve de instrumento aos nossos remos e não desvia da meta da intenção traçada; nunca nos causaram dano nem o imenso bramido do céu, nem os repetidos arremessos de raios, favorecendo-nos a graça dos elementos.** Sê, portanto, com todos os teus, súdito deste **imperador supremo, a quem servem os elementos por sua inata clemência**; pois ele, o piíssimo, sabe em todo empreendimento poupar os que se submetem e debelar os soberbos. (Abbo de Fleury, 1907, p. 24, grifos meus).⁸

Por que Hinguar é descrito dessa maneira? O que esse domínio, esse poder sobre as tormentas e sobre os elementos naturais significa? Tal caracterização deve ser analisada em diversos níveis. Primeiro, temos de entender o que é controlar o clima no tempo de Abbo de Fleury. Tal poder pode ser entendido, por ora, de modo mais instrumental e prático, a partir do conceito “magia do clima” (*weather magic*), terminologia relacionada aos *magi* descritos por Isidoro de Sevilha em suas *Etimologias* — a quem retornaremos em breve. A “magia do clima” é um conceito empregado por historiadores e antropólogos para analisar casos em que fenômenos climáticos são vistos como passíveis de manipulação por agentes humanos (feiticeiros, sacerdotes, xamãs, reis) ou sobrenaturais (deuses, demônios, espíritos). É fundamental considerar a particularidade e a historicidade dessas caracterizações e de suas representações textuais, uma vez que o que se chama de “magia do clima” se manifesta sob diferentes roupagens e com diferentes funções. No ensaio *Esboço de uma teoria geral da magia*, Marcel Mauss afirma que “há sociedades que se arrogam o dom de fazer a chuva ou de reter o vento, e que são conhecidas pelas tribos vizinhas como possuidoras desses dons” (Mauss, 2003, p. 68).

⁸ No original: “Terra marique metuendus dominus noster Hinguar, rex invictissimus, diversas terras subiciendo sibi armis, ad huius provinciae optatum litus cum multis navibus hiematurus appulit; atque idcirco mandat, ut cum eo antiquos thesauros et paternas divitias sub eo regnaturus dividas. Cuius si aspernaris potentiam, innumeris legionibus fultam, tuo praediuicio et vita indignus iudicaberis et regno. Et quis tu, ut tante potentiae insolenter audeas contradicere? Marinae tempestatis procella nostris servit remigiis, nec removet a proposito directae intentionis, quibus nec ingens mugitus caeli nec crebri iactus fulminum umquam nocuerunt, favente gratia elementorum. Esto itaque cum tuis omnibus sub hoc imperatore maximo, cui famulantur elementa pro sibi innata clementia: quoniam novit piissimus in omni negotio parcere subiectis et debellare superbos.”

Tais práticas mágicas ganham sentido em sociedades agrárias, nas quais o clima, as chuvas, os ventos e as tempestades são indissociáveis à integridade das colheitas e dos rebanhos. Carolina Escobar-Vargas observa a complexidade da magia do clima ao longo da Idade Média:

As atitudes em relação à possibilidade de manipular magicamente o clima variavam amplamente no período medieval, indo da aceitação à descrença e à condenação explícita. Essas atitudes mudavam em resposta às transformações das estruturas sociais e à evolução dos sistemas de crença, que influenciavam o contexto dentro do qual os textos e os acontecimentos eram interpretados. (Escobar-Vargas, 2024, p. 125).

Na Europa cristã medieval, a manipulação do clima por poderes sobrenaturais podia dar-se, além da mediação por um feitiçeiro (magia) ou por um santo (milagre), pela agência de demônios ou pela agência de Deus; ao longo do medievo, entretanto, há uma disputa intelectual que coloca em cheque o poderio de alguns desses agentes sobre o controle dos elementos da natureza, dado que muitos autores, como Agobardo de Lyon, Burcardo de Worms⁹ e Tomás de Aquino,¹⁰ desconsideravam a capacidade de demônios ou feitiçeiros de atuarem sobre os elementos (matéria), reservando esse poder exclusivamente a Deus (ou alguns santos, por intercessão), colocando assim a crença no poder maléfico sobre a natureza no campo das “ilusões” ou “superstições”.

No Livro VII de suas *Etimologias*, Isidoro de Sevilha descreve “a Igreja e as seitas” (*de ecclesia et sectis*). Entre as seitas diletantes do cristianismo encontram-se os “magos” (*magi*) e os “malfeitores” (*malefici*), capazes de “atormentar” os “elementos” da natureza (Isidoro de Sevilha, 2010, p. 182). Descrevendo a religião e as “seitas”, o bispo de Sevilha oferece um paradigma de oposição entre a “Religião” do ocidente cristão, que se firma através da oposição de si mesma com todas as outras religiões, religiosidades e espiritualidades presentes no continente europeu e fora dele, fossem elas “reais” ou “fabricadas” pelos próprios cristãos, como com a noção de um “paganismo” generalizante ou de “homens selvagens”. Como afirma Jean-Claude Schmitt (1997, p. 28-29), os autores cristãos nem sempre distinguiam entre o “paganismo” e as superstições, mas os tratavam de formas distintas: aos pagãos cabia a conversão, e aos cristãos supersticiosos cabia a ação pastoral, menos dramática, mas persistente, visando corrigir práticas ou certas crenças dentro da própria comunidade.

⁹ “Um penitencial anônimo, que foi incorporado à influente coleção de direito canônico de Burcardo de Worms por volta de 1020 e, assim, teve ampla circulação, rejeitava a crença de que a magia pudesse perturbar o clima, influenciar a mente das pessoas ou suscitar amor e ódio. A mesma fonte também descarta a crença de que as pessoas possam ser transformadas em animais” (Kieckhefer, 2014, p. 46).

¹⁰ Ver por exemplo as questões 92, 95 e 96 da *Summa Theologiae*, II-II.

No século IX, as superstições dos “rústicos”, habitantes do campo, foram duramente criticadas por Agobardo, arcebispo de Lyon. Em seu tratado *De grandine et tonitruis* (Sobre o granizo e os trovões), Agobardo ataca aqueles que acreditavam no poder mágico dos *tempestarii*, pessoas que supostamente tinham a habilidade de controlar o clima através da magia, invocando chuvas, tempestades, ventanias e granizo. Como demonstra Schmitt (1997), é fácil compreender a força de uma tal “superstição” entre uma população dependente da produção rural, que poderia ser comprometida por catástrofes climáticas, acarretando fomes e problemas com o pagamento dos tributos. Em termos espirituais, Escobar-Vargas (2024) observa que Agobardo “acreditava firmemente que somente Deus poderia criar e controlar o clima, pois este era uma expressão de seu poder onipotente” (p. 127), e que seu tratado expressa “ceticismo em relação a superstições como a dos *tempestarii*, destacando o erro cristão e a aparente superstição de tais crenças, muito semelhante ao *Canon Episcopi*” (p. 128).

Tais concepções passaram por várias mudanças nos séculos finais da Idade Média. A partir do século XII, começa a haver uma maior “sistematização” da magia. Séculos mais tarde, não só na Europa, mas também nas Américas, o aprimoramento dessa sistematização cristã da magia firmou a base teórica, além de jurídica, dos tribunais da Inquisição e da caça às feitiçeras no período Moderno. Ao que cabe ao objeto desta investigação, entretanto, são as concepções de autores como Isidoro de Sevilha e Agobardo de Lyon que orientam a perspectiva de Abbo de Fleury sobre a “magia do clima”; Abbo cita as *Etimologias* de Isidoro, e também as conhecia através de uma *glosa* (que incluía o livro VII) preservada na biblioteca de Fleury (Mostert, 1989). Essas noções de “superstição” e de um “paganismo” generalizante — e a relação destes com a crença no controle dos elementos da natureza — são ferramentas discursivas fundamentais à *Passio Sancti Eadmundi*, como veremos adiante.

Tendo em vista a amplitude de acepções e representações de “magia do clima” em fontes medievais, e principalmente considerando a presença dessas representações em documentos do mundo escandinavo — de onde vinha Hingvar —, pode parecer sedutora a hipótese de uma alusão às crenças ou práticas “pré-cristãs” nórdicas no texto de Abbo. Por retratar personagens tão importantes do universo mítico e literário nórdico — Ívarr e Ubba, os filhos do grande rei e salteador Ragnarr Loðbrók —, além de lidar com um período marcante de invasões danesas nas ilhas britânicas, alguns pesquisadores tentaram buscar “análogos nórdicos” no texto de Abbo, acreditando que a *Passio* poderia apresentar “reflexos” de práticas “pagãs” do século IX representadas em fontes escandinavas mais tardias. Alfred Smyth, por exemplo, em seu *Scandinavian Kings in the British Isles, 850-880*, sugere que “a natureza múltipla da execução [de Edmundo], que está no cerne da tradição inglesa, de fato remete a

descrições de mortes rituais praticadas pelos nórdicos em sua terra natal escandinava” (Smyth, 1977, p. 210), e associa o martírio de Edmundo à famosa execução ritual nórdica da “águia de sangue”. Paul Cavill criticou essa interpretação, demonstrando que tanto a versão de Abbo quanto a versão de Ælfric da hagiografia não sugerem uma morte ritualizada; ‘na verdade, as palavras de Abbo *quasi ludendo ad signum*, “como se praticando em um alvo” para o disparo, sugerem certa frivolidade, como também faz a tradução de Ælfric, *swilce him to gamenes*, “como se para divertirem-se” (Cavill, 2003, p. 26). Com isso, o martírio de Edmundo configura-se muito mais nos termos da crueldade diabólica atribuída a seus adversários pagãos do que em referências a “práticas” totalmente alheias ao hagiógrafo.

Cavill ainda critica os supostos “análogos escandinavos” pela arbitrariedade das conexões, e pelo fato de ignorarem a intertextualidade da própria hagiografia com a martiriologia romana. Os supostos paralelos ignoram outros traços da execução de Edmundo, como o acorrentamento, as pancadas e o açoite, ausentes nas fontes escandinavas analisadas por Smyth, mas presentes nas vidas de santos mártires da Antiguidade Tardia. Além disso, Cavill (2003, p. 29) demonstra o uso deliberado por parte de Abbo e principalmente por Ælfric, em sua tradução, de termos idênticos aos usados em outras hagiografias de mártires dos tempos de Roma, como São Sebastião, o principal modelo literário para o martírio de Edmundo na *Passio*, na caracterização da violência infligida ao imolado. Os “análogos escandinavos” são, portanto, “frágeis” (Cavill, 2023, p. 34); autores como Smyth parecem ignorar tanto a intertextualidade da *Passio* com a miscelânea literária cristã quanto a natureza das representações literárias das fontes escandinavas com as quais ele compara a hagiografia em busca de paralelos. Na mesma linha, proponho que uma conexão entre a “magia do clima” de Hinguar com práticas ou crenças “pré-cristãs” nórdicas é tão improvável quanto inverificável. Embora o deus Þórr seja lembrado como uma divindade ligada aos trovões e às tormentas, além de seu papel agrário, quaisquer associações com a caracterização de Hinguar na *Passio* — que incutiriam um inverossímil tino “etnológico” ao hagiógrafo — são, na melhor das hipóteses, insatisfatórias. Diversas sagas islandesas, como a *Eyrbyggja saga*, a *Eiríks saga rauða*, a *Bárðar saga Snæfellsáss*, entre várias outras, mencionam ou aludem ao controle do deus Þórr sobre os elementos da natureza; entretanto, essas narrativas foram compostas séculos depois da *Passio*, e pertencem a um universo desconhecido por Abbo de Fleury, além de também serem, elas mesmas, construções literárias de autores cristãos.

Declan Taggart mostrou, em seu *How Thor Lost His Thunder* (2018), que autores contemporâneos a Abbo, como Ælfric de Eynsham em seu sermão *De falsis diis*, apresenta o deus Júpiter, filho de Saturno, como “o mais venerado dos deuses pagãos, e apresenta Þórr como o nome

dinamarquês desse deus” (Taggart, 2018, p. 97). Outro autor cristão, Adam de Bremen, em sua *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* do século XI, estabelece o mesmo paralelo: “Thor, dizem, preside sobre o ar, governa trovões e relâmpagos, os ventos e as chuvas, os tempos serenos e as colheitas. [...] Além disso, Thor, com seu cetro, parece assemelhar-se a Júpiter” (Adam de Bremen *apud* Taggart, 2018, p. 99). É importante ter em mente, como reitera Taggart (2018, p. 192), que esses autores descrevem religiões que não conheciam “de primeira mão”, e a influência de modelos clássicos sobre a ideia generalizante de uma “religião não-cristã” — no caso, a dos romanos — é marcante. Levando em conta a conexão expressa da *Passio Sancti Eadmundi* com a martiriologia romana, como já demonstrado por Cavill, seria mais sensato considerar que, quando Abbo de Fleury atribui ao “terrível Hinguar” um poder sobre as tempestades, o hagiógrafo tinha em mente uma noção genérica de paganismo ligado ao controle dos elementos da natureza, semelhante ao que Ælfric, seu contemporâneo, afirmava sobre o deus Júpiter. Os algozes dos santos mártires da Antiguidade Tardia como Sebastião são, afinal, os romanos, como o imperador Diocleciano. Mas essa ainda não é uma resposta suficiente às questões desta pesquisa. Para melhor compreender as nuances da caracterização de Hinguar, é necessário analisar tanto a estrutura da cena em que o mensageiro pronuncia tal discurso e sua função na hagiografia, quanto buscar por intertextualidades passíveis de verificação.

Literariedade e intertextualidade

A caracterização de Hinguar como controlador do clima não vem diretamente do narrador, mas está em um diálogo, na fala de um mensageiro subordinado a Hinguar dirigida a Edmundo. Se a fala aparece na boca de um personagem, é fundamental entender quem é esse personagem. O chefe danês, o mensageiro e todos os invasores são caracterizados como “pagãos”: temos as *paganorum gladiis* (espadas dos pagãos), ou na frase “com os pagãos partindo e dedicando-se à devastação em todos os lugares” (Abbo de Fleury, 1907, p. 38),¹¹ ou ainda com “um chefe pagão [no caso, Hinguar]” (Abbo de Fleury, 1907, p. 32). Em outro momento, Abbo escreve que os nórdicos “são tão cruéis por natureza que não sabem como se acalmar mesmo diante das malezas humanas, visto que certos povos entre eles se alimentam da carne humana e são chamados pelos gregos de Antropófagos” (Abbo de Fleury, 1907, p. 18).¹² Como analisei em outra ocasião, além do canibalismo, Abbo associa os escandinavos aos lobos e à rapina própria desses animais no imaginário medieval. Tal construção simbólica não apenas coloca

¹¹ No original: “Siquidem paganis abeuntibus et depopulationi quoquo locorum.”

¹² No original: “Est adeo crudeles esse naturali ferocitate ut nesciant malis hominum mitescere, quandoquidem quidam ex eis populi vescuntur humanis carnibus, qui ex facto Graeca appellatione Anthropophagi vocantur.”

os daneses como um “outro” animalesco, mas, no âmbito social, “[os daneses] ameaçam a integridade das estruturas pelas quais a cristandade se sustenta” (Kmiciek, 2023, p. 253). Na hagiografia, Abbo afirma que “a menos que [Hinguar] fosse impedido pela misericórdia divina, ele levaria toda a Britânia à destruição” (Abbo de Fleury, 1907, p. 18).¹³ Edmundo, em sua santidade, é quem está destinado — no plano simbólico — a impedir essa destruição e expiar a crueldade dos invasores pagãos através do martírio e do culto às suas relíquias no futuro (quer dizer, no presente de Abbo).

O paganismo enquanto a fabricação de um “outro” por um autor cristão é central na caracterização que Abbo de Fleury faz dos invasores escandinavos e adversários de Edmundo na hagiografia. Analisando as representações do paganismo em narrativas escandinavas, Santiago Barreiro (2016) afirma que o pagão das fontes cristãs é um “outro” religioso sem especificidade. Para esse autor, “a importância dos pagãos existentes na literatura é tornar clara a oposição, criando assim uma alteridade fundamental, cimentando a identidade dos homens medievais como cristãos” (Barreiro, 2016, p. 111). Como vimos anteriormente, essa noção generalizante de “paganismo” engloba as “superstições” em torno da magia do clima encontradas nas obras de Isidoro e Agobardo, e sem dúvida compartilhadas por Abbo (tanto como leitor das *Etimologias* quanto como grande estudioso de astronomia). Além disso, quando o hagiógrafo se refere os daneses em termos religiosos, os caracteriza como “*alienae sectae cultores*” (Abbo de Fleury, 1907, p. 38), ou seja, “seguidores de uma seita estrangeira”, reproduzindo o vocabulário (e o sentido) de Isidoro nas *Etimologias*. Dessa maneira, quem atribui as características de dominar os elementos da natureza, de ser um “monarca invencibilíssimo”, etc., é um personagem tipificado como um “outro”, um adversário por excelência.

Mas a questão se amplia e ganha ainda mais nuances quando analisamos as vozes de outros personagens — em especial a resposta de Edmundo ao mensageiro — e a voz do próprio narrador da *Passio*. Quando o mensageiro pagão fala de Hinguar, este é um “rei invencibilíssimo” (*rex invictissimus*) e o “imperador supremo” (*imperatore maximo*). Por outro lado, no discurso do narrador, Edmundo é “o rei santíssimo” (*rex sanctissimus*), “o rei mais abençoado” (*rex beatissimus*), “o rei cristão Edmundo” (*christianus rex Edmundus*), ao passo que Hinguar é “o mais ímpio” (*impiissimo Hinguar*). O contraste entre Hinguar e Edmundo fica ainda mais evidente na resposta do rei ao mensageiro:

Ensanguentado com o sangue dos meus, tu [o mensageiro] te tornaste digno da pena de morte; mas, seguindo claramente o exemplo do meu Cristo, não quero manchar minhas mãos puras, eu que, pelo nome dele [de Cristo], se assim acontecer, estou pronto para cair de bom grado sob as vossas armas. Por isso, retornando em passo

¹³ No original: “nisi divina inpediretur miseratione conatus est in exterminium adducere totius fines Britanniae.”

rápido, leva estas respostas ao teu senhor o quanto antes: Bem imitas, filho do diabo, o teu pai, que, inchado de orgulho, caiu do céu e, desejando envolver o gênero humano em sua mentira, tornou muitos sujeitos à sua própria pena. Seguidor principal dele, tu não conseguirás me aterrorizar com ameaças, nem me enganar, atraindo-me com as lisonjas da perdição, pois me encontrarás desarmado pelos ensinamentos de Cristo. [...] Que a tua selvagem crueldade, como começou, depois dos servos arrebate também o rei do trono, arraste-o, cuspa nele, bata-lhe com bofetadas e, por fim, degole-o. **O Rei dos reis** vê tudo isso com compaixão e, como creio, me transferirá para reinar com Ele na vida eterna. Por isso [...] **o rei cristão Edmundo não se submeterá a um chefe pagão**, a menos que primeiro tenhas sido convertido à nossa religião, **preferindo ser estandarte no exército do Rei eterno**. (Abbo de Fleury, 1907, p. 28-32, grifos meus).¹⁴

De um lado, Hinguar manda um lacaios como mensageiro para expor suas vontades e tentar convencer Edmundo a se render e entregar os tesouros do reino. Do outro, o próprio Edmundo responde ao mensageiro, sem recorrer a intermediários, o que acentua a integridade do rei frente aos pagãos que, como vimos anteriormente, são tipificados por Abbo como covardes e traiçoeiros; essa tipificação é indiretamente retratada pela maneira em que o embate verbal se dá na *Passio*. Além disso, a superioridade de Edmundo frente aos invasores fica ainda mais nítida quando o próprio Edmundo, em sua resposta, se refere a Hinguar como um “líder”, um “chefe”, ou literalmente um “duque” pagão (*pagano duci*), enquanto ele próprio ressalta sua condição régia. *Dux* significa líder, condutor, guia; em contextos militares, general ou comandante.¹⁵ Essa liderança político-militar, quando contrastada à realeza ou ao senhorio, mostra-se inerentemente instável. Traduzo como “chefe” tentando preservar ambos os sentidos do termo, e tendo em mente que o principal aqui não é a precisão da acepção pretendida por Abbo, mas sim o jogo de oposição hierárquica estabelecido com *rex*.

Com isso, o hagiógrafo estabelece um contraste tanto religioso quanto político de Edmundo com Hinguar. No discurso de Edmundo temos ainda uma referência a Cristo como “Rei dos reis” (Apocalipse, 17:14 e 19:16), assim como Deus é descrito como “Deus dos deuses” ou “Senhor dos senhores” no Antigo Testamento (ver Deuteronômio 10:17 ou Salmos 136:2-3). Como notou Jacques

¹⁴ No original: “Tunc conversus ad eum qui de conditione regni locuturus ab impiissimo Hinguar fuerat missus "Madefactus -inquit - cruore meorum, mortis supplicio dignus extiteras; sed, plane Christi mei exemplum secutus, nolo puras manus commaculare, qui pro eius nomine, si ita contigerit, libenter paratus sum vestris telis occumbere. Ideo pernici gradu rediens festinus, domino tuo haec responsa perfer quantotius: Bene filius diaboli patrem tuum imitaris qui superbiendo intumescens caelo corruit et, mendacio suo humanum genus involvere gestiens, plurimos suae poenae obnoxios fecit. Cuius sectator praecipuus me nec minis terrere praevalens nec blandae perditionis lenociniis illectum decipies, quem Christi institutis inermem repperies. [...] Ut coepit tua saeva feritas, post famulos regem solio diripiat, trahat, expuat, colaphis caedat, ad ultimum iugulet. Rex regum ista miserans videt, et secum, ut credo, regnaturum ad aeternam vitam transferet. Unde noveris, quod pro amore vitae temporalis Christianus rex Edmundus non se subdet pagano duci, nisi prius effectus fueris compos nostrae religionis, malens esse signifer in castris aeterni regis.”

¹⁵ Glare, P.G.W. (ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 582.

Le Goff (1993, p. 3), o rei medieval desenvolve relações particulares com Cristo, e tal relação estabelece-se sobre o caráter régio atribuído a Cristo desde a Antiguidade Tardia. De maneira complementar, o Novo Testamento sublinha o caráter do *Christus rex* como um *rex gloriae* na lógica escatológica da Salvação, isto é, monarca de um reino e cuja realeza “não são deste mundo”. Em um detalhado estudo, Robert Deshman (1976, p. 396) notou que a disseminação do *Christus rex* e seus desdobramentos, como o Cristo em majestade e o Cristo coroado, na iconografia anglo-saxã dos fins do século X, estava ligada à tutela do bispo Æthelwold de Winchester e consequentemente ao movimento reformista beneditino — do qual Abbo também fez parte. Deshman ainda ressalta a inovação anglo-saxã nas representações pictóricas do Cristo-rei no século X:

Mas a nova iconografia anglo-saxônica e otoniana deslocou de forma decisiva a ênfase de Cristo Vencedor para Cristo Rei, de um conceito tardo-antigo para um conceito plenamente medieval de Cosmocrator. A antiga relutância em representar Cristo usando diretamente o diadema, insígnia dos governantes temporais, foi finalmente superada, a fim de tornar mais explícita do que nunca a realeza de Cristo (Deshman, 1976, p. 377).

A despeito dos sentidos estritamente políticos ligados à essa mudança trazida pela inovação anglo-saxã e otônida no medievo central, indissociáveis das figuras de Edgar, o Pacífico, e de Otto I, o Grande, a figura de Cristo como Cosmocrator, isto é, “governante do universo”, um rei cósmico e universal, também é central na concepção de Abbo de Fleury no que diz respeito à caracterização de Hinguar como “senhor das tempestades”, como veremos adiante. Antes, porém, notemos que o *Christus rex* oferece ainda outra dimensão ao próprio rei Edmundo e seu martírio na *Passio*, e que a perspectiva de Abbo de Fleury estabelece um diálogo com várias facetas do Cristo régio medieval. Le Goff observa que, vencido neste mundo sobre a cruz, Cristo torna-se “triunfador da morte e não dos homens” (Le Goff, 1993, p. 10); ao mesmo tempo, a paixão também ganha dimensões régias: Cristo é ‘um rei crucificado, um rei sofredor, um “rei das dores”’ (Le Goff, 1993, p. 4). Tal acepção conecta-se profundamente à ideia de martírio régio de Edmundo, com sua tortura, sua execução com inúmeras flechadas e sua decapitação. É uma relação dialética: ao passo que Cristo estabelece-se como Rei dos reis, e, mais especificamente, como Cosmocrator, Edmundo assume a *Imitatio Christi* em sua faceta martiriológica, participando assim da realeza escatológica de Cristo.

Como afirmei anteriormente, é necessário compreender as intertextualidades da *Passio*, especialmente seu diálogo com o repertório bíblico. Antonia Gransden, em seu estudo seminal sobre a *Passio*, afirma que Abbo cita a *Bíblia*, Horácio, Virgílio e os Pais da Igreja. Ela diz ainda: “às vezes Abbo faz uma comparação explícita, como no caso do martírio de Edmundo, que segue o modelo de São

Sebastião); em outras, deixa que o público deduza por si mesmo” (Gransden, 1995, p. 29). Nesta investigação, identifiquei dois principais pontos de contato entre a *Passio Sancti Eadmundi* e os *Evangelhos*, que podem elucidar a caracterização de Hinguar como “senhor das tempestades” tanto no discurso do mensageiro quanto na resposta do rei. Minha hipótese relaciona-se com o que já foi exposto anteriormente sobre a tipificação generalizante do “pagão” em fontes cristãs, de modo que a dicotomia apresentada por Abbo, na qual Hinguar detém um suposto poder sobre os elementos, opera no sentido de “derrotá-lo” e invalidá-lo no plano discursivo da própria hagiografia. Vejamos então o primeiro paralelo bíblico¹⁶ e sua relação com a já citada fala do mensageiro:

<i>Passio Sancti Eadmundi</i>	Evangelho de Lucas (<i>Vulgata</i>)
Marinae tempestatis procella nostris servit remigiis, nec removet a proposito directae intentionis, quibus nec ingens mugitus caeli nec crebri iactus fulminum umquam nocuerunt, favente gratia elementorum. Esto itaque cum tuis omnibus sub hoc imperatore maximo, cui famulantur elementa pro sibi innata clementia. (Abbo, 1907, p. 24) ¹⁷	Et descendit procella venti in stagnum, et complebantur et periclitabantur. Accedentes autem suscitaverunt eum, dicentes, “Praeceptor, perimus.” At ille surgens increpavit ventum et tempestatem aquae, et cessavit, et facta est tranquillitas. Dixit autem illis, “Ubi est fides vestra?” Qui timentes mirati sunt ad invicem, dicentes, “Quis, putas, hic est, quia et ventis imperat et mari, et oboediunt ei?” (Kinney, 2013, p. 348) ¹⁸

A famosa passagem de Jesus acalmando a tempestade, presente nos evangelhos de Marcos (4:39-40), Mateus (8:23-27) e Lucas (8:22-25), apresenta paralelos evidentes com o trecho da *Passio* em pelo menos três sentidos fundamentais: primeiro, a tempestade opera a mesma metáfora enquanto ameaça natural; segundo, os elementos da natureza obedecem a uma autoridade superior; e terceiro, tal autoridade é exaltada pelo fato de dominar os elementos. Há uma correlação expressa entre o “Quem é este, que até aos ventos e ao mar impera, e eles lhe obedecem?” do texto bíblico e o “imperador supremo, a quem os elementos servem” da *Passio*, ressaltada ainda mais na narrativa de Lucas com o verbo *imperare*, paralelo ao poder do *imperatore maximo*, Hinguar. Além da mesma lógica e do mesmo efeito, temos várias correlações vocabulares: com os substantivos *procella* e *tempestas*

¹⁶ As citações bíblicas foram tiradas da *Vulgata*, texto utilizado pelos monges de Fleury (Mostert, 1989).

¹⁷ Tradução livre: “A tormenta marinha serve de instrumento aos nossos remos e não desvia da meta da intenção traçada; nunca nos causaram dano nem o imenso bramido do céu, nem os repetidos arremessos de raios, favorecendo-nos a graça dos elementos. Sê, portanto, com todos os teus, súdito deste imperador supremo [Hinguar], a quem servem os elementos por sua inata clemência [de Hinguar].”

¹⁸ Tradução livre: “E desceu uma tempestade de vento sobre o mar, e eles [os apóstolos] se enchiam [de água] e estavam em perigo. Aproximando-se, despertaram-no, dizendo: “Mestre, perecemos!” Mas ele [Jesus], levantando-se, repreendeu o vento e a agitação da água, que cessou, e fez-se bonança. E disse-lhes: “Onde está a vossa fé?” Eles, porém, cheios de temor, admiraram-se, dizendo uns aos outros: “Quem é este, que até aos ventos e ao mar impera, e eles lhe obedecem?””

(tempestade, tormenta repentina), *mare* (mar), *ventus* (vento), *elementa* (plural de *elementum*, os elementos, muitas vezes significando as forças da natureza em geral), e com os verbos *oboedire* (“ouvir sob”, ou seja, obedecer) e *famulari* (servir, estar à serviço de).

Mas por que, afinal, um paralelo entre Hinguar e Cristo acalmando a tempestade? Uma outra correlação, da resposta de Edmundo com o evangelho de João (8:44), pode explicar a construção.

<i>Passio Sancti Eadmundi</i>	Evangelho de João (<i>Vulgata</i>)
“Bene filius diaboli patrem tuum imitaris qui superbiendo intumescens caelo corruit et, mendacio suo humanum genus involvere gestiens, plurimos suae poenae obnoxios fecit. Cuius sectator praecipuus me nec minis terrere praeuales nec blandae perditionis lenociniis illectum decipies, quem Christi institutis inermem repperies.” (Abbo, 1907, p. 30) ¹⁹	Dixit ergo eis Iesus, “Si Deus pater vester esset, diligeretis utique me, ego enim ex Deo processi et veni. Neque enim a me ipso veni, sed ille me misit. Quare loquellam meam non cognoscitis? Quia non potestis audire sermonem meum. Vos ex patre, diabolo, estis, et desideria patris vestri vultis facere. Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit, quia non est veritas in eo. Cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est et pater eius.” (Kinney, 2013, p. 528) ²⁰

Tanto a semelhança temática e lexical quanto a função de ambas as falas em suas respectivas narrativas devem ser consideradas. Edmundo responde ao mensageiro, à Hinguar e, de modo geral, a todos os “pagãos”. No trecho bíblico, Jesus confronta os judeus que o negavam como messias e devolve a acusação afirmando que esses judeus “querem realizar os desejos de vosso pai”, ou seja, a mentira, uma vez que o diabo “é mentiroso e pai da mentira” (ou “pai do mentiroso”). Duas questões são centrais e indissociáveis aqui: a negação da “verdade de Jesus” e Satanás como “pai da mentira”. Diversos outros momentos do texto bíblico ressaltam a relação do diabo com a mentira: no *Apocalipse* (12:9), lemos que todos os danados foram enganados por Satanás através da mentira, foram “seduzidos” por ele. Em *Gênesis* (3:4), a serpente — posteriormente identificada com Satanás — engana Eva, assegurando-lhe falsamente que, após comer o fruto, ela não morreria.

Parece-me claro que “de fato, filho do diabo, imitas o teu pai”, na *Passio*, é uma paráfrase de “vós sois do vosso pai, o diabo, e quereis cumprir os desejos de vosso pai”, de *João*. O caráter

¹⁹ Tradução livre: “Bem imitas, filho do diabo, o teu pai, que, inchado de orgulho, caiu do céu e, desejando envolver o gênero humano em sua mentira, tornou muitos sujeitos à sua própria pena. Seguidor principal dele, tu não conseguirás me aterrorizar com ameaças, nem me enganar, atraindo-me com as lisonjas da perdição, pois me encontrarás desarmado pelos ensinamentos de Cristo.”

²⁰ Tradução livre: “Disse-lhes então Jesus: “Se Deus fosse vosso Pai, certamente me amaríeis, pois eu saí de Deus e vim. Não vim por mim mesmo, mas foi Ele quem me enviou. Por que não compreendeis a minha linguagem? Porque não podeis ouvir a minha palavra. Vós sois do vosso pai, o diabo, e quereis cumprir os desejos de vosso pai. Ele foi homicida desde o princípio e não permaneceu na verdade, porque não há verdade nele. Quando fala mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira.””

demoníaco dos pagãos na *Passio*, explícito, por exemplo, na cena em que a cabeça decepada de Edmundo é jogada numa floresta — “daneses, servos do diabo” (*Dani, ministri diaboli*) —, dialoga com a origem demoníaca que Jesus atribui aos judeus que lhe negam nesse evangelho. Além disso, tanto os pagãos quanto os judeus em questão são orgulhosos e soberbos (*superbire*, de *superbus*), não aceitam as palavras de Jesus ou de Edmundo e respondem com violência: na *Passio*, assassinam o rei; no evangelho, tentam apedrejar Jesus. O trecho de *João* ainda ressalta o caráter assassino do demônio, “ele era homicida desde o princípio” (*ille homicida erat ab initio*), como instigador da morte entre os homens. Agostinho de Hipona, em seus *Comentários a São João*, afirma que:

O diabo é chamado de homicida não por estar armado com uma espada ou cingido de aço. Ele se aproximou do homem, semeou suas sugestões malignas e o matou [referência a Gênesis 3:1]. Não penses, portanto, que não és homicida quando persuades teu irmão ao mal. Se persuades teu irmão ao mal, tu o matas. (Agostinho de Hipona, 1888, p. 238).

Embora Edmundo não mencione o assassinio em sua resposta aos pagãos, seu próprio martírio cristaliza a correlação, além das referências de Abbo aos invasores daneses como “lacaio funesto” (*funestus satelles*), às demandas deles como “ordens fatais/mortais” (*feralibus edictis*), e aos vários massacres cometidos por Hinguar e seus homens em Ânglia-Oriental descritos na *Passio*.

A partir da resposta de Edmundo, os pagãos deixam de ser instrumentos da ira divina²¹ — um motivo narrativo comum em hagiografias de martírio — e passam a ser “filhos do diabo” que “querem realizar os desejos do pai”: não apenas o assassinato, mas também a mentira. Através dessa *imitatio diaboli*, os pagãos tornam-se, na pena de Abbo, fariseus dos mares do norte. A partir desse entendimento é finalmente possível entender o paralelo entre Hinguar, o *dux* pagão, com Cristo e a tempestade: os invasores pagãos agem de acordo com o diabo, são mentirosos, falsos e assassinos. Nisso se enquadra o suposto poder de Hinguar sobre os elementos da natureza: se os pagãos são mentirosos, pois servem ao diabo, o mensageiro mente sobre os poderes de Hinguar sobre o clima. Vale lembrar que, no discurso do mensageiro, é Hinguar quem controla os elementos, e não Þórr ou qualquer outra divindade pagã; Hinguar não é um mediador, mas um controlador direto. Não se trata, portanto, de uma questão de religiosidade, mas sim da crença nesses poderes atribuídos a um mortal. Tal crença é atacada e invalidada quando Edmundo acusa o mensageiro. Hinguar não é, no fim das contas, como quer o mensageiro, um “imperador supremo” ou um “rei invencibilíssimo”, mas apenas

²¹ Sobre a ideia dos pagãos como “instrumentos da ira divina”, ver Kmiecik, Rodrigo. Aqueles que semeiam com lágrimas: um estudo das emoções na *Passio Sancti Eadmundi* de Abbo de Fleury. *Mythos*, v. 18 n. II, 2023, nas páginas 253-255.

um “líder pagão”. Desse modo, é claro que Hinguar não pode controlar as chuvas, os ventos e as tempestades, uma vez que, na cosmovisão do hagiógrafo, à maneira da crítica de Agobardo às superstições citada anteriormente, apenas Deus pode controlar os elementos da natureza.

Tal reivindicação tem diversos paralelos bíblicos, sem dúvida conhecidos tanto pelo autor da *Passio* quanto pelas suas audiências. Em *I Reis* (18:41-45), o profeta Elias confronta os profetas de Baal, este cultuado como deus da tempestade que controlava as chuvas e tutelava a fertilidade dos campos. Elias declara que não haverá chuva senão por sua palavra, e a seca dura até que Iahweh a encerre, após reconhecido no Monte Carmelo, e então “num instante o céu escureceu com muita nuvem e vento e caiu uma forte chuva” (Bíblia de Jerusalém, 2011, p. 498). Em *Jó*, Iahweh manifesta-se numa tempestade e lista muitos dos poderes que caracterizam sua própria onipotência, entre eles abrir caminho “para o aguaceiro” e “para o relâmpago e o trovão”, para que “chova em terras despovoadas” (Bíblia de Jerusalém, 2011, p. 851); e também nos *Salmos*, “Iahweh faz tudo o que deseja/ no céu e sobre a terra,/ nos mares e nos abismos todos./ Faz subir as nuvens do horizonte/ faz relâmpagos para que chova,/ tira vento dos seus reservatórios” (Bíblia de Jerusalém, 2011, p. 1005).

Como notou Hugh Magennis (2024, p. 383), tal aspecto do poder divino reverbera no repertório hagiográfico, em que muitas vezes devotos são salvos de tempestades em alto mar pela intercessão divina ou de algum santo: santa Águeda reza por um marinheiro e o salva das tormentas; são Martinho de Tours é invocado por um marinheiro durante uma tempestade, e a tormenta cessa; são Giles acalma tempestades que ameaçam navios; entre tantos outros exemplos. Magennis reforça que, no cristianismo medieval, a água é tanto vivificante e quanto poderosa, “mas está sempre sob o poder de Deus; e, na hagiografia, ela também pode estar sob o poder do santo” (Magennis, 2024, p. 401). Nesse sentido, quando a resposta do rei Edmundo frisa a mentira e invalida o discurso do mensageiro, o poder de Hinguar é descreditado. Trata-se, evidentemente, de um artifício retórico mediado pela intertextualidade e pela autoridade bíblica. Assim, acreditar que um homem seria capaz de controlar os elementos é, para o hagiógrafo, acreditar em mentiras, como fazem os judeus de *João* 8:44. Por meio desse construto, ao mesmo tempo político e religioso, Abbo tipifica seus adversários — adversários de Edmundo, da cristandade — ao mesmo tempo em que os rebaixa e invalida.

Mas por que o clima, afinal?

Nas últimas décadas, em tempos marcados pela atual crise climática, houve um crescimento sem precedentes do interesse historiográfico por fenômenos naturais descritos em fontes medievais.

Disciplinas como a história ambiental e a ecocrítica, bem como a reconfiguração da história cultural na direção de objetos como o mundo natural, passaram a elucidar a relação dos “homens no tempo” com seu ambiente, com as paisagens, as plantas, os animais e os fenômenos naturais.²²

Embora cumpra uma função literária político-religiosa na *Passio*, como argumentei acima, a menção aos elementos naturais, às tempestades e tormentas, aos relâmpagos e trovões demonstra tanto um interesse autoral por parte de Abbo quanto um interesse pressuposto de suas audiências pelos fenômenos climáticos e, de modo geral, pelo mundo natural. Entre as muitas metáforas, diálogos textuais e símbolos que o hagiógrafo poderia evocar, foram estes os escolhidos, e não faltam exemplos de agência natural em outros textos medievais, dos mais diversos gêneros, como a já mencionada relação dos santos com as tempestades, ou a relação dos santos com animais²³ — também presente na *Passio*, com o lobo guardando a cabeça cortada de Edmundo na floresta. A natureza faz parte do cotidiano das audiências de uma hagiografia, seja em outros textos lidos no claustro pelo monge em estudo, seja na faina diária dos laicos no campo, à beira das florestas, sob as nuvens e o vento.

No contexto medieval britânico, Heide Estes (2017, p. 13) notou que a *Crônica Anglo-saxônica*, “descreve fenômenos naturais como relâmpagos ou cometas, os quais interpreta em termos de preocupações humanas, como maus presságios de fome ou ataque estrangeiro”. Crônicas e anais contemporâneos de Abbo de Fleury também relatam tempestades, enchentes e chuvas de granizo. Nos *Annales Fuldenses*, por exemplo, lemos que no ano de 882 “houve uma tempestade de granizo tal que nenhum mortal poderia afirmar ter visto algo semelhante antes” (Reuter, 2013 p. 105). O cronista narra que os cavalos ficaram tão aterrorizados que arrancavam os postes em que estavam amarrados, arrebatavam as rédeas e corroíam desvairadamente; nessa chuva, uma grande parte da cidade “desabou sob a força da tempestade”. E no ano de 889, sobre quando “a colheita foi destruída por tempestades de granizo, e os homens sofreram miseravelmente com a falta de mantimentos”, e sobre as enchentes na região dos túringsios, quando “a água caiu dos céus não, como de costume, em gotas de chuva, mas toda de uma vez, como uma cachoeira, e em três *villae* as casas foram levadas num instante pela força do impacto” (Reuter, 2013, p. 118), deixando centenas de mortos.

²² No Brasil, os estudos de Jonathan Gomes (2016) sobre as relações homem-natureza no Portugal tardo-medieval, de Adriana Vidotte e Adailson Rui (2023) sobre as florestas na Península Ibérica medieval, de Kauê Neckel (2024) sobre fenômenos climáticos no norte da Europa, entre outros, são exemplos do desenvolvimento no campo na medievalística.

²³ Ver o brilhante estudo de Alexander (2008).

Nos mares do norte, qualquer um estava sujeito à fúria dos céus. Décadas antes da morte de Edmundo, em 838, os *Annales Bertiniani* relatam que “piratas daneses zarparam de sua terra natal, mas uma súbita e violenta tempestade surgiu no mar, e eles se afogaram, restando pouquíssimos sobreviventes” (Nelson, 2013, p. 39). No contexto das grandes invasões escandinavas na Inglaterra do século IX, um dos episódios mais marcantes envolvendo fenômenos climáticos foi registrado na entrada sobre o ano de 876 — poucos anos antes da morte de Edmundo —, quando “a hoste [Grande Turba Pagã] chegou a Exeter vindo de Wareham, e a frota pirata navegou para o oeste, mas foi apanhada por uma grande tempestade no mar e, ali, próximo a Swanage, cento e vinte navios foram perdidos” (Garmonsway, 1992, p. 74). Se Abbo sabia desses eventos, e sem dúvida sabia do poderio militar e das vantagens que os nórdicos possuíam com suas frotas, a construção de Hinguar como um “senhor das tempestades”, com sua frota imaculada contra as tormentas, ganha força e sentido em oposição aos riscos e naufrágios que acometiam tanto escandinavos quanto anglo-saxões.

Alain Guerreau (1980, p. 238) entendia a economia rural medieval como um ecossistema; para ele, homens e mulheres da Idade Média estavam submetidos tanto às coerções sociais quanto às naturais. Assim, a integridade das colheitas ganha dimensões religiosas na vida cotidiana. Em seu *The Church in Anglo-Saxon Society*, John Blair demonstra que a paisagem e o mundo natural eram lugares de mediação entre o homem e a imprevisibilidade da natureza, entre leigos e clérigos, entre o telúrico e o divino. Segundo esse autor, a expressão mais clara da atividade religiosa comunitária na paisagem inglesa era “a liturgia dos Dias de Rogação, uma invocação da bênção de Deus sobre as colheitas de primavera” (Blair, 2005, p. 486); tais liturgias processionais mostram “o envolvimento tanto dos sacerdotes dos *minsteres* quanto dos leigos [...], e provavelmente incentivaram ideias de uma geografia sagrada centrada no *minster* e articulada por ele e pelos habitantes” (Blair, 2005, p. 225).

Como lembra Rudolf Simek (1996, p. 104), na Europa medieval, “todos, e não apenas os agricultores, estavam interessados em como eram causadas as condições climáticas mais incomuns, como granizo, neve, neblina ou orvalho”, e as audiências da *Passio* estavam em contato com a natureza e seus fenômenos. Embora haja variáveis nesse contato, levando em consideração as condições de vida e de trabalho entre leigos e religiosos, há também diversos pontos de interseccionalidade: os trabalhadores dependiam das chuvas, mas temiam tempestades e granizo tanto quanto temiam as secas e enchentes; estavam em constante negociação com os elementos. Os monges dependiam da produção rural para a própria subsistência e, no caso beneditino, também trabalhavam. Ao mesmo tempo, estes estudavam livros que descreviam a natureza, como os *De Natura Rerum* de Isidoro de Sevilha e de Beda,

a *Naturalis Historia* de Plínio, o Velho, o *De Mirabilibus Mundi* de Solinus, entre outros. Essa sabedoria livresca do mundo natural e toda a simbologia que a acompanhava assumia usos práticos e novos sentidos na boca dos padres, entre os leigos, por meio de sermões e homilias no cotidiano religioso das aldeias e pequenas cidades da Inglaterra medieval. É nesse diálogo entre clérigos e leigos que construções literárias como a de Hinguar e os elementos naturais, o poder de Deus sobre a natureza e a autoridade santificada de Edmundo ganhavam sentido de modo intertextual e analógico.

A referência aos fenômenos naturais e as referências bíblicas seriam apreendidas, em maior ou menor grau, nessa relação dialógica e na circulação da hagiografia entre o oral e o escrito. Alison Elliott argumenta que o “enredo básico” das hagiografias — por exemplo, no caso da *Passio*, o fato de que Edmundo foi um rei, foi morto por pagãos, etc. — era “perfeitamente conhecido” por seus leitores e ouvintes, de modo que o foco se deslocava para “a maneira pela qual a história era contada, e para as pequenas variações de detalhe” (Elliott, 1987, p. 8). A partir dessa perspectiva, detalhes como Hinguar e sua relação com os elementos da natureza, ou como o lobo que protege a cabeça cortada de Edmundo, ou ainda a especificidade dos milagres do santo, ganhariam destaque no cotidiano dos usos do documento em seu próprio tempo, fosse em leitura pública, fosse em estudo recluso. A presença da natureza no diálogo entre a dimensão cotidiana rural e o repertório livresco cristão podem explicar a escolha de Abbo de Fleury em sua construção literária de Hinguar com os elementos, uma vez que, da composição à circulação, tal construto ganha sentido como parte de um vasto sistema de representações e práticas simbólicas que “dão sentido ao mundo”, segundo Jean-Claude Schmitt, “simultaneamente à natureza, à sociedade e à pessoa humana” (Schmitt, 2014, p. 36).

Poder-se-ia argumentar que a crítica indireta de Abbo à crença nos poderes de Hinguar — posta abaixo pela resposta intertextual de Edmundo — poderia ter como alvo as superstições das audiências rurais da *Passio*; ressaltando a falsidade de um adversário idealizado da cristandade, o pagão, Abbo ao mesmo tempo dirigir-se-ia aos cristãos “rústicos” suscetíveis à falsidade das superstições. Embora tal hipótese possa encontrar diálogos com obras contemporâneas na Inglaterra, como os sermões de Ælfric e Wulfstan sobre os “falsos deuses”, derivados do popular *De Correctione Rusticorum*, de Martinho de Braga, ou em livros penitenciais, qualquer verificação satisfatória está além do escopo deste artigo, e esbarraria em alguns problemas de método e de falta de evidências. Os sermões mencionados devem ser entendidos, antes de diagnósticos etnográficos, como exercícios de retórica, enquanto os penitenciais eram formulaicos e pouco se pode concluir a respeito de “crenças populares” a partir do que se espera condenar. Como afirma Néri de Barros Almeida, tendo em conta as discussões

de Alain Guerreau, “repetir no contexto de pregação uma recriminação de antiguidade conhecida [...] pode não ter nenhum efeito moral tendo em vista a ausência do objeto, mas pode ter o efeito sociológico de cimentar uma consciência comum, de fortalecer e de produzir identificação” (Almeida, 2014b, p. 21). A hagiografia constrói identidades e coesão social junto à figura do santo. Por isso, o “[dado divergente] atuaria preferencialmente como recurso de identificação entre texto, autor/expositor e leitor/ouvinte que se irmanam na reverência à doutrina e na rejeição a elementos que, segundo uma tradição secular, divergem em relação a ela” (Almeida, 2014b, p. 21).

Finalmente, há ainda outra importante consideração sobre a escolha temática de Abbo, talvez a melhor pista na direção de aferir o embrião da menção às tempestades marítimas na *Passio*. É muito possível que tal escolha tenha sido motivada por uma experiência pessoal do hagiógrafo: sua viagem a navio da França à Inglaterra em 986. Célebre professor em Fleury, Abbo formou discípulos notáveis; entre eles havia um monge chamado Aimoinus, que escreveu, em 1004, a *Vita Abbonis, abbatis Floriacensis* (Vida de Abbo, abade de Fleury). Sobre a travessia de Abbo, ele narra:

Quando chegaram ao território dos Morinos [povo gaulês que habitava o norte da França na Antiguidade Tardia, perto do atual Canal da Mancha], de onde é a passagem mais curta até os ingleses, ele [Abbo] permaneceu na costa por quase um mês, pois os marinheiros proibiam que se entrasse no mar devido à agitação das águas. Cansado da longa espera, num certo dia, ele se dirigiu ao porto e perguntou ao mestre do navio, que havia sido chamado, se poderia entrar no mar com segurança. O mestre respondeu que, no momento, não seria prudente; mas, pelo sopro dos ventos, percebia que logo haveria uma navegação favorável. [...] Assim, embarcando no navio, acompanhados de outras oito embarcações, eles partiram para o alto-mar e, de repente, viram golfinhos brincando nas ondas, e baleias elevando suas costas feito enormes rochedos. O homem de Deus [Abbo], ao ouvir dos marinheiros que todos esses sinais indicavam uma tempestade iminente, recorreu aos conhecidos socorros da oração. E seus pedidos não ficaram sem resposta. De fato, quando a tempestade se levantou, o navio em que o homem de Cristo [Abbo] se encontrava, juntamente com outros dois [navios] que o seguiam, foi levado incólume até o porto; as seis embarcações restantes, porém, sacudidas pelas rajadas e pelo ímpeto dos peixes, pereceram com todos os homens. (Aimoinus de Fleury, 1853, p. 391-392).²⁴

²⁴ No original: “Cumque ad Morinos ventum esset, a quibus brevissimus ad Anglos transitus est, per unum ferme mensem in litore resedit, prohibentibus nautis mare turbidum ingredi. Tædio itaque longæ defatigatus moræ, uno dierum progressus ad portum, evocatum interrogat nauclerum an tuto mari ingredi posset. Cui nauclerus: nunc quidem nequaquam utile fore dixit; sed, ex aurarum spiramine, se intelligere quod non diu prospera abesset navigatio. [...] Itaque, ascensa navi, comitantibus aliis octo navibus, cum in altum processissent, repente conspiciunt marsuppas et porciscas in fluctibus ludere, balenas dorsa in modum maximorum tectorum attollere. Hæc omnia indicia imminens tempestatis esse vir Dei a nautis audiens, ad orationum recurrit nota præsidia. Nec defuit effectus ejus precibus. Denique orta tempestate, navis in qua homo Christi residebat, cum aliis duabus quæ illam secutæ fuerant, illæsa ad portum perlata, est reliquæ vero sex, simul cum hominibus, procellis et impulsu piscium quassatæ, perierunt.”

A vivacidade dos detalhes (como o comentário sobre o comportamento dos animais que, segundo os marinheiros, anuncia uma tempestade)²⁵ e o “realismo” de toda a passagem (notemos que as orações de Abbo não se desdobram no *tópos* hagiográfico da intervenção divina pela dissipação da tormenta) têm “a qualidade de testemunho em primeira mão”, como notou Elizabeth Dachnowski. Com isso, a autora especula que Aimoinus deve “ter ouvido [o relato] diretamente de Abbo após seu retorno a Fleury, ou Abbo pode ter escrito uma carta sobre suas aventuras depois de sua chegada a Ramsey” (Dachnowski, 2008, p. 66). Parece muito provável que a experiência pessoal de Abbo, certamente *sui generis* e marcante para ele — e ainda mais entre os beneditinos como um todo, cuja regra monástica tinha restrições quanto à mobilidade²⁶ —, tenha motivado sua escolha em representar Hinguar como esse “senhor das tempestades”, um pequeno, mas significativo detalhe na *Passio*.

Se por um lado os autores medievais se viam como anões sobre os ombros de gigantes, uma vez que sua intelectualidade e produção textual só fazia sentido dentro das redes de conversação com a tradição prévia — o texto bíblico, os Pais da Igreja, as autoridades do mundo tardo-antigo e alto-medieval —, por outro lado temos as experiências pessoais do indivíduo medieval, sem dúvida muito mais obscuras ao historiador, dada a natureza da documentação, mas que também devem ser consideradas na medida em que as fontes permitem tais vislumbres. Em episódios como o de Abbo de Fleury com a tempestade em 986, podemos entrever a vivência de um indivíduo em diálogo com suas escolhas simbólicas, no fazer de sua escrita, e perceber a singularidade de Abbo dentro do que Marshal Sahlins chamou de “estrutura da conjuntura”, já que “um evento não é somente um acontecimento no mundo; é a relação entre um acontecimento [no caso, Abbo e tempestade] e um dado sistema simbólico [dentro do qual Abbo fabrica Hinguar]” (Sahlins, 1997, p. 191).

Considerações finais

Este trabalho buscou compreender os sentidos e as origens intertextuais de um construto literário específico da *Passio Sancti Eadmundi*. Cruzando documentos e analisando conexões verificáveis, foi possível vislumbrar um pouco melhor “as maneiras de viver ou de pensar particulares às épocas

²⁵ Que, aliás, também não deixa de ter a própria intertextualidade, como visto em Isidoro de Sevilha: “Não é de se admirar que os animais prevejam o tempo, ainda que estejam sob as ondas. Pois as águas estão sempre agitadas pelo movimento de uma brisa nascente. Os habitantes das ondas são os primeiros a sentir essa alteração do mar. E assim, por causa desse impulso, eles se debatem, seja por medo de serem levados até a praia, seja por instinto, para que a arrebentação não precipite sua destruição depois que já tenham fugido” (Isidoro de Sevilha, 2016, p. 165).

²⁶ Como está prescrito na *Regra de São Bento*: “E se, vivendo consigo mesmo em deliberação, prometer guardar todas as coisas e cumprir tudo o que lhe for ordenado, então deve ser recebido na congregação, ciente do que está estabelecido pela lei da Regra, a saber, que a partir daquele dia não lhe será permitido sair do mosteiro” (Wölfflin, 1895, p. 57).

em que [as fontes] foram escritas, todas as coisas que o hagiógrafo não tinha o menor desejo de nos expor” (Bloch, 2001, p. 78). Levando em consideração as percepções do autor, a cultura de memória em que seu texto estava inserido e as intertextualidades de sua própria obra, foi possível delinear uma série de conexões entre o material hagiográfico e a cultura de seu tempo, que, além de estabelecer paralelos, elucidam o sentido da caracterização que Abbo de Fleury faz de Hinguar, de Edmundo e do paganismo como um todo. Além disso, investigando o sentido do construto na *Passio*, tendo em vista seu contexto e as experiências pessoais do próprio hagiógrafo, foi possível identificar um interesse manifesto de Abbo e um interesse pressuposto de suas audiências pelo mundo natural.

Na compreensão final da hagiografia em seu contexto, a partir das dinâmicas internas de seu próprio funcionamento narrativo e retórico, Hinguar não é um “senhor das tempestades”, mas um fantoche literário cujos poderes são minados pela autoridade de Edmundo, da *Bíblia* e de toda a tradição na qual o hagiógrafo estava inserido. Além disso, o construto literário de Abbo de Fleury ganha sentido pela força telúrica de seu tema, estabelecendo um diálogo com o cotidiano de suas audiências e com o repertório literário da cristandade. Considerando as intertextualidades documentais a partir de uma *Vorstellungsgeschichte*, foi possível esclarecer os construtos literários, motivos narrativos, escolhas autorais e caracterização de personagens na *Passio*, além de demonstrar como a presença de fenômenos naturais na hagiografia ganhava sentido entre as realidades de suas audiências. A partir da vivência de Abbo e do eco desta na *Passio*, também foi possível entrever o indivíduo e sua experiência em relação à escolha de seu tema. Em última instância, o poder sobre as tempestades, negado a Hinguar, manifesta-se na pena do próprio hagiógrafo: é ele quem domina os elementos, ordenando-lhes forma e sentido sobre o pergaminho. Nas minúcias de seu texto, em seus fios e seus rastros, se percebe a expressão do singular na tradição e o encontro da natureza com o sagrado.

Referências bibliográficas:

- ALEXANDER, Dominic. **Saints and Animals in the Middle Ages**. Woodbridge: The Boydell Press, 2008.
- ALLPORT, Ben. Unearthing St. Edmund: A source for Edmund’s martyrdom in Íslendingabók. **Gripla**, v. 32, p. 57–72, 2021.
- ALMEIDA, Néri. Hagiografia, propaganda e memória histórica. O monasticismo na Legenda áurea de Jacopo de Varazze. **Territórios e Fronteiras**, v. 7, 2014a, p. 94–111.
- ALMEIDA, Néri. Interação do autor e cultura folclórica: o martírio na *Legenda aurea*. In: TEIXEIRA, Igor (org.). **História e Historiografia sobre a Hagiografia medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2014b.

ASSMANN, Jan. **Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance and Political Imagination**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BARREIRO, Santiago. Pagãos fictícios, feiticeiros imaginários, alteridades literárias: As sagas islandesas como fonte historiográfica e sua representação do mundo pré-cristão. **Diálogos** (Maringá), v. 20, n. 3, p. 97–115, 2016.

BLAIR, John. **The Church in Anglo-Saxon Society**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

CAVILL, Paul. Analogy and Genre in the Legend of St Edmund. **Nottingham Medieval Studies**, v. 47, p. 21–45, jan. 2003.

DACHNOWSKI, Elizabeth. **First Among Abbots: the career of Abbo of Fleury**. Washington: Catholic University of America Press, 2008.

DESHMAN, ROBERT. Christus rex et magi reges: Kingship and Christology in Ottonian and Anglo-Saxon Art. **Frühmittelalterliche Studien**, vol. 10, no. 1, p. 367–405, 1976.

ELLIOTT, Alison Goddard. **Roads to Paradise: reading the lives of the early saints**. Hanover: University Press of New England, 1987.

ESCOBAR-VARGAS, Carolina. Witchcraft and Weather: The Problem of Magical Control of the Weather. In: ESCOBAR-VARGAS, Carolina; LAWRENCE-MATHERS, Anne (eds.). **Medieval Perceptions of Magic, Science, and the Natural World**. Amsterdam: Arc Humanities Press, 2024.

ESTES, Heide. **Anglo-Saxon Literary Landscapes: Ecotheory and the Environmental Imagination**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Similibus simile cognoscitur. O pensamento analógico medieval. **Medievalista**, vol. 14, n° 14, p. 1–37, 2013.

GLARE, P.G.W. (ed.). **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

GOETZ, Hans-Werner. Constructing the past. Religious dimensions and historical consciousness in Adam of Bremen's *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. In: MORTENSEN, Lars (ed.). **The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom**. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, p. 17–51, 2006.

GOMES, Jonathan. Razom y Speriencia: Relações políticas e sociais entre o homem e a natureza no Portugal Medieval. **Tese de doutorado**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2016.

GORDON, Sarah. “Intertextuality and Comparative Approaches in Medieval Literature” In: CLASSEN, Albrecht (ed.). **Handbook of Medieval Studies: Terms – Methods – Trends**. 3 Volumes. Berlin, New York: De Gruyter, 2011.

GRANSDEN, Antonia. **Legends, Traditions, and History in Medieval England**. London: Hambledon Press, 1992.

GRANSDEN, Antonia. The Passio Sancti Eadmundi by Abbo of Fleury. **Revue Benedictine**, vol. 105, p. 20–78, 1995.

GUERREAU, Alain. **O Feudalismo: um horizonte teórico**. Tradução de António José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

- HERMANN, Pernille. Concepts of Memory and Approaches to the Past in Medieval Icelandic Literature. **Scandinavian Studies**, vol. 81, n.º. 3, 2009.
- KIECKHEFER, Richard. **Magic in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- KMIECIK, Rodrigo. Aqueles que semeiam com lágrimas: um estudo das emoções na Passio Sancti Eadmundi de Abbo de Fleury. **Mythos**, v. 18 n. II, 2023, p. 243–264.
- LE GOFF, Jacques. Le Roi dans l'Occident medieval: caractères originaux. In: DUGGAN, Anne (ed.). **Kings and Kingship in Medieval Europe**. Exeter: Short Run Press, 1993.
- LICENCE, Tom (ed.). **Bury St Edmunds and the Norman Conquest**. Woodbridge: Boydell Press, 2014.
- MAGENNIS, Hugh. “Water in Saints’ Lives: A Study of the Old English Corpus.” In: CESARIO, Marilina; MAGENNIS, Hugh; RAMAZZINA, Elisa (orgs.). **Water**. The elements in the medieval world: interdisciplinary perspectives. Leiden; Boston: Brill, 2024.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MEDEIROS, Elton. Dinamarqueses, Daneses ou Vikings? Problemas metodológicos e identitários na Inglaterra da Alta Idade Média. **Roda da Fortuna**, v. 9, p. 157-181, 2021.
- MOSTERT, Marco. **The Library of Fleury**: a provisional list of manuscripts. Hilversum: Verloren, 1989.
- MOSTERT, Marco. The Political Ideas of Abbo of Fleury. Theory and practice at the end of the tenth century. **Francia**, v. 16, p. 85–100, 2018.
- NECKEL, Kauê Junior. Fenômenos climáticos endógenos nas intertextualidades das crônicas do Atlântico Norte (séculos VII– XII). **Revista Diálogos Mediterrânicos**, n. 27, p. 36–57, 2024.
- PASTOUREAU, Michel. **Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental**. Paris: Seuil, 2004.
- SAHLINS, Marshal. **Ilhas de História**. Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- SCHMITT, Jean-Claude. **História das Superstições**. Tradução de Luís Serrão. Lisboa: Europa-América, 1997.
- SCHMITT, Jean-Claude. **O Corpo, os Ritos, os Sonhos, o Tempo**: ensaios de antropologia medieval. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SIMEK, Rudolf. **Heaven and earth in the Middle Ages: the physical world before Columbus**. Tradução de Angela Hall. Woodbridge: The Boydell Press, 1996.
- SMYTH, Alfred. **Scandinavian Kings in the British Isles, 850-880**. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- TAGGART, Declan. **How Thor Lost His Thunder**: The Changing Faces of an Old Norse God. London; New York: Routledge, 2018.
- VIDOTTE, Adriana; RUI, Adailson. A floresta no espaço cristão ibérico medieval. **Antíteses**, v. 16, n. 31, p. 143–171, 2023.
- WRIGHT, Roger. Abbo of Fleury in Ramsey (985–987). In: TYLER, Elizabeth (org.). **Studies in the Early Middle Ages**. Turnhout: Brepols, 2011, p. 105–120.

Documentação:

- ABBO DE FLEURY. *Passio Sancti Eadmundi*. In: HERVEY, Francis (ed.). **Corolla Sancti Eadmundi**. London: E. P. Dutton, 1907, pp. 6-59.
- AGOSTINHO DE HIPONA. **A Doutrina Cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.
- AGOSTINHO DE HIPONA. Homilies on the Gospel of John. Tradução de John Gibb. In: SCHAFF, Philip. **Nicene and Post-Nicene Fathers**, Series I, vol. 7. Buffalo: Christian Literature Publishing, 1888.
- AIMOINUS DE FLEURY. *Vita Sancti Abbonis*. In: MIGNE, Jacques. **Patrologia Latina**; tomus CXXXIX. Paris: Patrologiae Cursus Completus, 1853, pp. 375–414.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 7ª reimpressão, 2011.
- GARMONSWAY, George (ed.). **The Anglo-Saxon Chronicle**. London: Everyman, 1992.
- ISIDORO DE SEVILHA. **On the Nature of Things**. Tradução de Calvin B. Kendall e Faith Wallis. Liverpool: Liverpool University Press, 2016.
- ISIDORO DE SEVILHA. **The Etymologies of Isidore of Seville**. Tradução de Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach e Oliver Berghof. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- KINNEY, Angela. (ed.). **The Vulgate Bible**: Douay-Rheims translation. vol. 6: The New Testament. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- LAPIDGE, Michael; KEYNES, Simon (eds.). **Alfred the Great**: Asser's "Life of King Alfred" and other contemporary sources. London: Penguin Books, 1983.
- NELSON, Janet L. (ed.). **The Annals of St-Bertin**: ninth-century histories, volume 1. Manchester: Manchester University Press, 2013.
- REUTER, Timothy (ed.). **The Annals of Fulda**: ninth-century histories, volume 2. Manchester: Manchester University Press, 2013.
- WÖLFFLIN, Eduard (ed.). **Benedicti Regula Monachorum**. Leipzig: B.G. Teubneri, 1895.