

Mitologia Germano-Escandinava

Do caos ao apocalipse



Maria Regina Candido (org.)

ISBN: 978-85-60538-01-0

NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGÜIDADE

MARIA REGINA CANDIDO
(org.)

MITOLOGIA
GERMANO-ESCANDINAVA
do Chaos ao Apocalipse

NEA/UERJ 2008

Copyright© 2007: Todos os direitos desta edição reservados ao Núcleo de Estudos da Antigüidade (NEA), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Revisão: Luiz Claudio Moniz

Diagramação: José Roberto de Paiva Gomes e Luiz Claudio Moniz

Foto da capa: *Thor e os gigantes*, tela de M. E. Winge, 1870.

Quarta capa: *Thor e as cabras*.

Tiragem: 300 exemplares

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/A

M684 Mitologia germano-escandinava:do caos ao apocalipse
/ Maria Regina Candido (Org.).- Rio de Janeiro :
NEA/UERJ, 2007.
88p. (Coleção Projeto Antigüidade).

Bibliografia.

ISBN: 97-85-60538-01-0

1. Mitologia germânica. 2 Mitologia escandinava.
3. História Antiga. I. Candido, Maria Regina. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Núcleo de Estudos da Antigüidade.

CDU:293.11

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária Mirna Lindenbaum, matrícula
34324-4

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
NEA / IFCH / Departamento de História
Rua São Francisco Xavier, 524
Pavilhão João Lyra Filho • 9º andar • sala 9030 A
Maracanã • CEP: 20550-013
Tel: 2587-7295 - e-mail: nea_hist@uerj.br
site: www.nea.uerj.br

Aos deuses pela força e a coragem ...

Maria Regina Candido

Sumário

<i>Apresentação</i>	5
<i>Aspectos da cosmogonia e da cosmografia escandinavas</i>	7
<i>Alguns apontamentos sobre as Eddas</i>	26
<i>Thor, o deus do trovão</i>	36
<i>Os deuses entre os homens: aspectos do paganismo germânico na literatura medieval em alemão</i>	46
<i>O Ragnarök</i>	61

APRESENTAÇÃO

Pesquisar sociedades antigas no Brasil tornou-se viável e gratificante neste início de século devido aos seguintes fatores, a saber: primeiro, porque contamos com o recurso da *internet* que viabiliza o acesso à documentação, periódicos e artigos como, por exemplo, o Portal da CAPES; segundo, pelo fato de nos depararmos com um aumento de produção da *massa crítica* interessada em Antiguidade a nível de graduação e de pós-graduação na área de História e Letras Clássicas e, terceiro, pelo estímulo promovido pela produção cinematográfica ao reeditar temas épicos sobre a Antiguidade.

Acrescentamos as publicações em revistas, de fácil acesso, com artigos de pesquisadores e especialistas em sociedades antigas. No conjunto, tais fatores tornam visíveis os setores de História Antiga e Medieval, assim como despertam os interesses dos discentes da graduação, possibilitando a pesquisa e o ensino de sociedades antigas no Brasil.

Quanto à historiografia brasileira sobre a Antiguidade Clássica e Medieval, somos mais consumidores do que produtores de livros nessas áreas. Entretanto, as publicações nacionais existentes têm nos mostrado ser um trabalho atento à reflexão teórica aplicado à documentação, a partir de suas problemáticas, como nos aponta os artigos que integram o livro ***Mitologia Germano-Escandinava: do Chaos ao Apocalipse***.

Atualmente, percebe-se um acentuado interesse sobre a Antiguidade da cultura germânica, escandinava e viking, acompanhado de descobertas arqueológicas que permitem novas abordagens da mitologia e da religião. O livro ***Mitologia Germano-Escandinava: do Chaos ao Apocalipse*** integra a coleção do *Projeto Antiguidade* desenvolvida pelo Núcleo de Estudos da Antiguidade da UERJ, que tem por objetivo disponibilizar ao público e pesquisadores o contato com sociedades e temas de pouca visibilidade, mas de acentuado interesse. Os artigos do livro apontam para o critério de originalidade das pesquisas através da elaboração de questões novas a partir da documentação existente, balizando a argumentação com o uso de uma escrita agradável e interessante associada ao rigor de procedimentos científicos.

O Prof. Dr. Ciro Flamarion Cardoso, em Aspectos da Cosmogonia e da Cosmografia Escandinavas, discute as tendências recentes na interpretação da religião e da mitologia escandinava formada em tempos pré-cristãos. A temática torna-se atual diante da diversidade de fenômenos religiosos presentes na atualidade ao qual tem por matriz preceitos formados no período da Antiguidade Clássica e Medieval. A coletânea de poemas *Eddas* tem a sua análise efetuada pelo Prof. Dr. Johnni Langer no artigo Alguns apontamentos sobre as Eddas, cuja especialização nos informa sobre a formação da narrativa literária da cultura mítica dos vikings a partir da literatura poética e em prosa preservadas pelos cristãos.

O tema de abordagem sobre os vikings complementa-se com a pesquisa do Prof. Ms. Luiz Claudio Moniz em Thor, o deus do trovão. Ao desenvolver a abordagem mítica aplicando a *trifuncionalidade* de Dumezil, o autor analisa com

profundidade o perfil dessa divindade que, além de estar associada à segunda função, a da guerra, pode ser também considerada como pertencente à terceira função, a da fertilidade. O Prof. Dr. Álvaro Bragança e a pesquisadora Cátia Jotha no artigo Os deuses entre os homens: aspectos do paganismo germânico na literatura Medieval em alemão analisam os aspectos do paganismo no qual os seres divinos e os homens possibilitam estabelecer pontos de convergência e de divergência entre Literatura e História sobre a vida e costumes das tribos germânicas na Antiguidade e na Idade Média. A abordagem do Prof. Ms Alan Ney Dias intitulada Ragnarok: o crepúsculo dos deuses nos alerta que as poesias germânicas eram difundidas através de reuniões que tinham caráter festivo e religioso e possuíam a função de preservar o passado às futuras gerações de forma a não cair no esquecimento.

Como coordenadora do **Núcleo de Estudos da Antiguidade** e organizadora da coleção do *Projeto Antiguidade* agradeço aos professores que aceitaram o desafio de não deixar cair no esquecimento a riqueza de informações culturais transmitida pela cultura germano-escandinava de forma a trazer ao público de interessados a abordagem de pesquisadores e especialistas. Necessitamos interagir mais com o tema através de congressos e seminários sobre sociedades germânicas, escandinavas e vikings, entre outras, visando dar mais publicidade ao estado atual das pesquisas tanto dos professores quanto dos alunos. Os primeiros passos já foram iniciados e os resultados, como já previstos, têm sido fascinantes. Estamos diante de um grande desafio ao ratificar as possibilidades de construir a historiografia sobre sociedade antiga e medieval e realizar pesquisas com o grau de cientificidade e de excelência sobre Antiguidade no Brasil.

Maria Regina Candido
Professora Adjunta de História Antiga – UERJ
Coordenadora do Núcleo de História Antiga –
NEA
www.nea.uerj.br nea_hist@uerj.br

ASPECTOS DA COSMOGONIA E DA COSMOGRAFIA ESCANDINAVAS

Prof. Dr. Ciro Flamarion Cardoso – UFF

Aspectos textuais e teórico-metodológicos; controvérsias de enfoque no relativo à mitologia escandinava

Neste artigo estaremos lidando com fontes escritas que apresentem conteúdos míticos pertinentes ao nosso tema, por sua vez vinculado à cosmogonia e à cosmografia escandinavas pagãs, originadas em tempos pré-cristãos. A delimitação de um *corpus* principal no interior daquele - bem maior - dos textos disponíveis que, de uma ou outra maneira, vêm sendo tratados como fontes primárias desde que tiveram início os estudos científicos acerca da mitologia nórdica, bem como o modo de trabalhar com os textos do *corpus* central, precisam ser esclarecidos de saída.

Nossa escolha, no relativo ao *corpus* principal de fontes, recaiu na assim chamada *Edda poética*, em detrimento da *Edda em prosa* (ou *Edda de Snorri*) - por mais que esta última não seja deixada de lado na análise. A razão de tal escolha prende-se ao caráter do texto de Snorri Sturluson (1179-1241). Em sua primeira parte em especial, *Gylfaginning* (1), temos um hábil compêndio da mitologia escandinava pré-cristã, com altas doses de racionalização introduzidas pelo compilador. É sem dúvida notável que, após o prólogo de sua obra - prólogo que talvez se deva a outro autor -, o escritor islandês do século XIII “tenha, no conjunto, resistido à tentação de alterar suas fontes com a finalidade de racionalizá-las de acordo com a moral cristã” (DAVIDSON, 1996: 24). Isto não significa ter escapado necessariamente ao impacto do cristianismo, mesmo porque, nas formas em que a elas teve acesso, suas fontes haviam sido redigidas majoritariamente por poetas que escreviam após a cristianização, embora o fizessem com base em tradições mais antigas (o que é confirmado por paralelos textuais escáldicos prévios datáveis e por material iconográfico obtido em pedras rúnicas cronologicamente anteriores, por exemplo). Além do mais, embora seja um dos poucos produtores de textos, na Islândia do século XIII (a obra é datada de aproximadamente 1220), exteriores à estrutura eclesiástica, Snorri teve uma formação intelectual cristã. O que mais nos preocupa, entretanto, é o acentuado viés racionalista e evemerista presente em Snorri Sturluson: não temos dúvidas de que tenha efetuado consideráveis ordenamento e reinterpretação dos materiais expostos em seu compêndio, com base em suas opiniões, preferências e concepções. Falando de outro modo, embora sejamos forçados por *défaut* a usar o livro de Snorri como fonte primária, sua estrutura é a de uma fonte secundária (um texto altamente elaborado sobre a mitologia nórdica, baseado em fontes primárias, muitas das quais perdidas para nós). A regra metodológica derivada destas constatações será, na prática, que nossa confiança nas asseverações do *Gylfaginning* aumentará muito quando existir a possibilidade - que não se dá em

todos os casos - de confrontá-las com dados independentes; basear-se-á, portanto, na intertextualidade.

Como já foi dito, nosso *corpus* central de fontes será o conjunto conhecido como *Edda poética*, datável em sua parte principal, como a temos, de aproximadamente 1270 (*Codex regius* nº2365 da Biblioteca Real da Dinamarca), resultante da cópia de manuscrito não muito anterior; apresenta, porém, marcas evidentes de vários estratos de formas mais antigas das tradições veiculadas. Como todas as fontes escritas que nos transmitem a velha mitologia escandinava, os poemas da *Edda* em nenhum caso podem ser anteriores - nas formas disponíveis ou aparentadas a elas -, por razões lingüísticas, a aproximadamente 700 ou mesmo 800, por estarem redigidos na modalidade ocidental do idioma escandinavo. Uma experiência foi tentada: substituir, nos textos poéticos da *Edda*, a forma ocidental posterior, em que estão escritos, pelo nórdico mais antigo; verificou-se que, ao fazê-lo, destruía-se a estrutura métrica das estrofes (HOLLANDER, 1994: XVIII). Para o tema que desenvolvemos, os poemas mais importantes são os quatro primeiros dentre os incluídos no *Codex regius* (*Völuspá*, *Hávamál*, *Vafthrúthnismál* e *Grímnismál*). O texto denominado por Snorri *Völuspá* (“Profecia da vidente”) - para nosso objetivo neste artigo, o mais relevante de todos - parece emanar de um autor pagão que viveu no “final da Era Víquing” (HOLLANDER, 1994: 1) - portanto, no período em que o cristianismo ia sendo oficialmente adotado em diversas regiões do mundo escandinavo, com a significativa exceção, por bastante tempo, do que é hoje a Suécia. É assunto de controvérsia estabelecer se a *Völuspá* manifesta influências cristãs e clássicas, e em que medida isto acontece; veremos que agora se acredita ter-se exagerado muito, no passado, o influxo cristão e se considera ser sua incidência acompanhada de uma reinterpretação nórdica dos elementos importados. O poema toma a forma de uma exposição extremamente condensada das origens, desenvolvimento, extinção e regeneração do universo atual, tal como aparecia configurado na cosmogonia e cosmografia escandinavas, poderosa em sua lacônica economia de meios, atribuída a uma vidente da linhagem dos gigantes que vivia desde o início das coisas e foi convocada por Óthinn para comunicar aos deuses e aos homens os seus conhecimentos do passado e do futuro. O *Hávamál*, texto teoricamente enunciado por Óthinn, mescla características míticas (em especial em seu episódio final, correspondente às estrofes 138 a 165) e gnômicas. O *Vafthrúthnismál*, claramente didático, toma a forma de um diálogo entre Óthinn e o sábio gigante Vafthrúthnir, tendo sido fonte das mais importantes para a *Edda em prosa* de Snorri Sturluson. Por fim, no *Grímnismál* é Óthinn quem toma a palavra, sob o nome de Grímnir (mascarado, embuçado), pronunciando um discurso didático, mitológico, em especial cosmográfico, dirigido ao menino Agnar, filho do rei Geirroethr (HARRIS, 1985; NORDAL, 1970-1971). (2) Apesar da centralidade maior destes quatro poemas édicos, outros serão também utilizados, como se verá, além de alguns poemas escáldicos. Secundariamente, considerar-se-ão a *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus e algumas das “sagas lendárias”.

A mitologia escandinava pré-cristã desenvolveu-se no contexto da oralidade. A escrita rúnica não era usada para uma redação detalhada de mitos. Acredita-se que a primeira fixação por escrito da *Völuspá*, principal poema cosmológico

gerado na tradição daquela mitologia de que disponhamos, tenha ocorrido por volta do ano 1000, mesmo se, como a possuímos, provenha de cópia do século XIII tardio. Ora, a *Völuspá* manifesta nítidas características de um relato mítico proveniente da tradição oral. Na medida em que a audiência conhecia os mitos, não era necessário narrá-los em detalhe. O poema procede por alusões, traçando as épocas sucessivas do cosmo mediante uma série escolhida de cenas vívidas e impressionantes com que, claramente, não se pretende contar em todas as minúcias aquilo que é narrado; episódios inteiros são às vezes omitidos. Outrossim, os textos disponíveis da *Edda poética* (bem como os fragmentos míticos contidos na poesia escáldica) permitem entrever a presença de variantes míticas, coisa que é de se esperar num tipo de sociedade descentralizada social e politicamente como a que existia na Escandinávia pré-cristã ou dos primórdios da cristianização. Um dos especialistas da nova escola escandinava de interpretação da mitologia salienta que, na tradição oral, os “elementos regulares dos mitos, tanto personagens quanto objetos, podiam ser combinados criativamente para expressar as idéias e modalidades de pensamento que davam forma à visão de mundo nórdica”. Os poetas pareciam mais interessados nas idéias e modalidades de pensamento mencionadas do que nos próprios mitos: aquelas “é que se repetem com variações na poesia da Era Víking, na medida em que os poetas e outros intérpretes se esforçavam para traduzir os mitos em conceitos que fizessem sentido para a vida e seus problemas” (SORENSEN, 1997: 208). Snorri Sturluson, pelo contrário, procurou expor, em prosa, uma forma acabada e coerente dos mitos, mesmo escolhendo, como fez, seguir em linhas gerais o ordenamento básico da *Völuspá* para a apresentação sistemática da mitologia nórdica. Trata-se, então, de obra bastante mais distante da tradição original, oral, da narração mítica entre os escandinavos, escrita por um erudito cristão medieval; sem dúvida, cheio de apaixonado interesse pela mitologia pré-cristã (sobre o texto de Snorri, cf. BOULHOSA, 2004).

Passando agora às opções de método, um princípio que parece óbvio quando se trata da análise de textos escritos como os que aqui nos interessam, mas é muitas vezes ignorado pelos especialistas, consiste na distinção necessária entre: os conteúdos veiculados pelos escritos; e as formas estruturadas - consideradas texto a texto - em que nos chegaram. Na prática, isto significa, metodologicamente, que, em paralelo à importância inegável da intertextualidade para o entendimento textual, não é menos essencial respeitar as características próprias de cada uma de nossas fontes primárias. Ora, com demasiada frequência as exposições da mitologia escandinava, tal como aparecem em escritos dos séculos XIX e XX, dão a impressão de mosaicos ou colchas de retalhos que se constroem mediante uma justaposição ou arranjo de elementos ou passagens retirados de numerosas fontes diferentes, sem prévia análise atenta às especificidades semióticas de cada texto - definindo-se “texto” como um “enunciado auto-suficiente, fechado, dotado de significação e função integrais não passíveis de divisão”: dotado, portanto, de *clausura* ou autonomia semântica, bem como de *coerência*; características estas que remetem às estruturas intrínsecas ao texto (CARDOSO, 2005: 108). Em outras palavras, certas precauções são necessárias antes de juntar fragmentos textuais numa síntese minimamente

legítima. Ao se assumir tal postura metodológica, verificar-se-á ter sido uma atividade equivocada a tentativa tradicional de construir uma mitologia escandinava unificada e inequívoca, “baseada na premissa errônea de que uma mitologia fixa houvesse existido alguma vez, que, sendo lógica e bem arrumada em todos os detalhes, permanecesse assim por um longo período” (DAVIDSON, 1993: 71)

Em artigo publicado na revista *Brathair* (CARDOSO, 2004) optamos por um enfoque teórico-metodológico, no campo da história das religiões, que consiste em considerá-las, num contexto derivado de Antonio Gramsci, como “ideologias historicamente orgânicas” (GRAMSCI, 1966: 62-3). Neste texto adotamos igualmente tal ponto de vista. Que significa ele no caso de um estudo da mitologia escandinava? Um bom ponto de partida pode ser o da visão contrastante entre paganismo e Cristianismo.

A posição tradicional a respeito será exemplificada com Else Roesdahl, segundo a qual os conceitos subjacentes à religião pré-cristã da Escandinávia, tal como os lemos nas fontes disponíveis, “parecem freqüentemente obscuros e, de certo modo, primitivos”. Ao referir-se às possíveis razões que favoreceram a adoção do cristianismo, menciona esta: “Pode ter parecido atraente ter um deus único em lugar dos muitos deuses que com freqüência se mostravam inúteis”. A autora estabelece, como se pode notar, uma hierarquia, considerando ser o cristianismo religião superior ao paganismo escandinavo - juízo de valor acerca de uma religião a partir das características de outra que, em história, carece totalmente de sentido. Tal postura, aliás, leva Roesdahl a cair em contradição, pois, como mostra, a conversão da Escandinávia ao cristianismo, marcada por rivalidades entre missionários anglo-saxões e das regiões germânicas continentais, apoiados de perto pelos governos de seus lugares de origem, ocorreu em longo processo cheio de resistências e apostasias, sendo que só em 1103 ou 1104 surgiu o primeiro arcebispado escandinavo, o de Lund (na época, parte da Dinamarca), concluindo um período prolongado em que as igrejas locais dependeram do arcebispado de Hamburgo-Bremen. Estes dados são incompatíveis com a noção de uma superioridade intrínseca do cristianismo sobre o paganismo escandinavo. Se fosse assim, por que um processo de conversão tão difícil e longo (ainda mais se recordarmos os muitos séculos de contatos dos escandinavos com reinos cristãos da Europa Ocidental e com Bizâncio), em lugar de um paganismo que, diante da superioridade cristã, se esboroa como castelo de cartas tocado pelo vento? E por que, mesmo após a conversão, houve na Islândia um interesse tão persistente pela religião pré-cristã que, durante o século XVII, ainda motivava a exposição de mitos pagãos em manuscritos (nestes casos muito tardios, redigidos em papel)? (ROESDAHL, 1991: 148-67; BOYER, 2002: 164-6, 227-8; SAWYER e SAWYER, 1997: 100-8; RICHARDS, 2005: 24-8.)

A tendência predominante nos estudos mais recentes do paganismo escandinavo por historiadores das religiões consiste em encarar tal paganismo como uma religião altamente complexa, satisfatória para os que a praticavam. Tratava-se, sem dúvida, de um conjunto de crenças e práticas baseadas em atitudes muito diferentes das que estruturavam o cristianismo. Assim, no tocante às divindades, o culto às mesmas não tinha como corolário a aceitação das

características e ações divinas como algo indiscutível: “a religião era só um aspecto da vida entre outros e as ações culturais, tais como eram exigidas pelo panteão nórdico, não consistiam em adoração, nem mesmo em aprovação acrítica” (RICHARDS, 2005: 20). Em um poema édico, *Lokasenna*, o semideus Loki (filho de um gigante e de uma deusa) cobre as diversas divindades de críticas sarcásticas - um tipo de texto que seria absolutamente impensável no *corpus* de escritos sagrados de uma religião revelada. Hollander, que caracteriza adequadamente tal escrito como uma “*chronique scandaleuse* do Olimpo nórdico”, não tem razão, porém, ao afirmar ser “impossível acreditar que a *Lokasenna* tenha sido composta dentro de qualquer espírito de propaganda séria, ou mesmo de fé nos deuses, como alguns eminentes intelectuais opinam” (HOLLANDER, 1994: 90 e nota 1). Pelo contrário, num contexto pagão, o que um cristão veria como imperfeições incompatíveis com o divino traria as divindades para mais perto dos homens, mostrando-as como seres poderosos mas não excessivamente remotos ou diferentes dos humanos. As imperfeições talvez facilitassem o acesso, as relações de troca, o *do ut des* implícito nas religiões centradas num culto sacrificial. O paganismo escandinavo - como outros paganismos - era compatível com uma hierarquia das divindades, até mesmo com a noção de existirem “deuses vencidos” (FRICKER, 1999: 139-40) como os Vanir; pelo menos, assimilados a ponto de terem sua mitologia própria majoritariamente apagada. A religião pré-cristã apresentava estruturas intrínsecas bem adequadas a uma sociedade descentralizada, dotada de reis mas não de monarquia, em que tanto os reis quanto os chefes locais cumpriam importantes funções de liderança religiosa. Esta adequação - entendida, não como projeção direta do social e do político sobre o religioso, mas sim, como uma compatibilidade estrutural básica entre o social, o político e o religioso naquela sociedade - é, precisamente, o que se quer expressar quando se fala de uma religião como “ideologia historicamente orgânica”. Enquanto foi assim, os elementos cristãos porventura importados passavam por uma *interpretatio* nórdica, ressignificando-se ao ingressarem nas estruturas pagãs. Careceria, então, de grande sentido o rastreamento sistemático de influências cristãs nas fontes mais antigas de que dispomos, atividade desempenhada no passado com grande denodo e, aliás, exagerando muito tais influências e os elementos da mitologia nórdica tardia (a única que possamos estudar com textos) que se afirmava serem de origem cristã ou provenientes da Antiguidade clássica. Do ponto de vista do enfoque gramsciano da religião como “ideologia historicamente orgânica”, a conversão ao cristianismo - como afirmamos, longa e difícil - foi processo decorrente em primeiro lugar dos interesses dos reis e da parte das elites ligada à realeza em promover e depois intensificar a centralização e a hierarquização das sociedades e dos poderes; um empreendimento que as características do cristianismo medieval certamente favoreciam (SORENSEN, 1997: 221-4).

Usamos com grande proveito diversas obras do grande especialista francês em assuntos escandinavos - inclusive os religiosos - que é Régis Boyer. Concordamos com muitas de suas opiniões. No entanto, separamo-nos de suas perspectivas em alguns aspectos de peso considerável. Em primeiro lugar, sua tendência bem marcada e autoconfessada a corrigir o que, às vezes de maneira

excessivamente absoluta, encara como “erros” cometidos por certos autores (BOYER, 2002: 118 - neste ponto, trata-se de “uma série de imagens e lugares-comuns” acerca dos vikingos “que seria necessário, em todos os casos, tomar um depois do outro e dismantelar” (3), numa perspectiva do tipo “ou isto ou aquilo” que aplica mesmo a assuntos, como as religiões não-reveladas - que contêm considerável variação tanto no tempo quanto, em cada fase, no espaço -, para os quais com frequência é preferível a perspectiva do tipo “isto e aquilo também”. Ou seja, nem sempre é preciso que quem escreve atualmente sobre o tema escolha entre versões míticas ou procure alguma delas que seja “mais autêntica”, ou mais antiga. Ao se tratar de religiões não-reveladas, o princípio do terceiro excluído, típico da lógica aristotélica, não é necessariamente aplicável; o que nós encaramos como uma contradição a solucionar não incomodava de modo algum a ouvintes ou leitores.

Vamos exemplificar com as nornas, personagens da mitologia escandinava que se vinculam tanto à organização da temporalidade (relação entre passado, presente e futuro) quanto ao destino do mundo em geral ou das pessoas em particular. Para Boyer, teríamos uma evolução, uma mudança: de início haveria inúmeras nornas, posto que tais personagens femininas teriam a ver com o destino pessoal dos indivíduos; mais tardiamente, devido talvez a uma influência das concepções gregas antigas sobre as parcas - se bem que o autor não descarte de todo a possibilidade de uma imagem primordial indo-européia (mas, neste caso, deixaria de fazer sentido a noção de uma evolução no tempo) -, as nornas passaram a ser três irmãs que, como as parcas gregas, fiavam o destino dos mortais (BOYER, 1998: 243-4). Ora, como egiptólogo, sei que a deusa Háthor do antigo Egito na imensa maioria dos textos era uma só; mas, ao se tratar do estabelecimento do destino dos recém-nascidos, falava-se das “sete Háthors”. Analogamente, no contexto do tribunal de Osíris, por “contaminação” mítica pelo par feminino Ísis-Néftis, a deusa Maat, habitualmente única, passava a ser “as duas Maats”. E não há necessidade de se invocar qualquer evolução ou mudança: trata-se de contextos diferentes, concomitantes, em que uma divindade habitualmente única pode duplicar-se, ou septuplicar-se. Isto, ao se tratar de uma religião não-revelada, é extremamente comum e não há porque o considerar problemático. Em outras palavras, acho que as nornas podiam ser muito numerosas em certos contextos e só três em outros, sem que tal constatação constitua um problema para cuja explicação o estudioso precise postular uma evolução no tempo. Acho também que, se examinarmos a posição delas no texto da *Völuspá* (estrofes 19-20), num contexto em que se expôs previamente o advento da temporalidade no universo antes atemporal (estrofes 4-6), o fato de terem nomes que remetem às noções de passado, presente e futuro faz todo o sentido (estrutural) do mundo, não se tratando necessariamente de um decalque das parcas gregas (BOYER, 1998: 244).

Outro exemplo é a firme convicção de Boyer de ser errôneo atribuir um caráter mágico às runas; afirmar o contrário decorreria da visão equivocada, externa, daqueles que não as pudessem ler. Significativamente, em função disto, o seu entrevistador, Jean-Noël Robert, pensou que a atribuição de um caráter mágico às runas fosse dado recente, ao que Boyer respondeu, corretamente, que

não, tratando-se de algo que remonta à Idade Média. O seu argumento baseia-se no duplo sentido do termo *rúna* em norueguês antigo: significava “runa”, sem dúvida; mas também, “mistério sagrado”. Assim, por exemplo, no *Sigrdrífumál* da *Edda poética*, a valquíria Sigrdrífa ensina ao herói Sigurthr os grandes segredos mágicos (*rúnor*) cujo conhecimento seria necessário para triunfar de perigos variados (BOYER, 2002: 193-7). Se examinarmos o poema em questão, no entanto, veremos que não se trata *somente* disto. O processo tem a ver *também* com uma força mágica intrinsecamente associada no texto: à runa inicial do nome do deus Týr, a ser inscrita em armas; a exemplos de magia simpática envolvendo a inscrição de runas; ou ao fato de grafar tais runas em diferentes objetos e depois raspá-las e dissolvê-las numa bebida para, deste modo, absorver a força mágica contida nos signos (*Sigrdrífumál*, por exemplo estrofes 7, 12, 20). A mesma ambigüidade que atribui a magia tanto aos conteúdos das fórmulas mágicas quanto à sua expressão escrita em runas aparece também na parte final do *Hávamál*: ver por exemplo as estrofes 139 e 142-3 (runas “gravadas” por Óthinn, a serem “lidas” pelo peso intrínseco de sua magia própria). Nestas condições, mesmo sendo verdade que, por muitos séculos, as runas foram empregadas em textos epigráficos desprovidos de intenções mágicas - Boyer e outros que pensam como ele (PAGE, 2000: 11-2) têm razão em criticar a teoria de germanistas de outra geração que afirmavam terem sido as runas inventadas com a intenção precípua de um uso mágico delas -, é falso pretender que o seu caráter não-mágico continuasse a ser evidente em textos escritos majoritariamente islandeses e sem dúvida tardios (mas, de longe, os mais importantes de que dispomos para estudar o paganismo escandinavo), pois, para os autores que os compilaram, as runas claramente *tinham*, em si e por si, um poder mágico, importando pouco, afinal de contas, se o pensavam por já não serem capazes de ler as inscrições rúnicas. Nestas condições, o que justificaria a afirmação de Boyer de que fatos assim não permitiriam “concluir ser mágica a *natureza* desta escrita” (BOYER, 2002: 107)? Por acaso a fidelidade a alguma *phýsis* intrínseca das runas é mais importante para o historiador atual do que configurações textuais a respeito delas efetivamente constatáveis nos documentos pertinentes?

Esta espécie de “fundamentalismo” presente em alguns pontos dos textos de Régis Boyer poderia decorrer em parte de ter sido, em certa época, discípulo de Georges Dumézil, que no entanto critica por suas construções abstratas e atemporais (sincrônicas mais do que diacrônicas), que funcionam mal para a mitologia ou as estruturas sociais da Escandinávia medieval (BOYER, 2002: 85-90, 176-8). Dumézil, inovador em certos aspectos, continuava no entanto - como creio ser também o caso de Boyer - excessivamente voltado para o problema das origens, que foi uma preferência teórica e temática pouco produtiva das *Religionswissenschaften* em seus inícios, no século XIX e nas primeiras décadas do século XX (HINNELL, 1995, p. 197: verbete “Origem da religião”). A forma que assumia entre os escandinavos a criação mítica, marcada pela maleabilidade dos mitos no processo de geração de mensagens conceituais significativas para “a vida e seus problemas”, “implica que nem sempre faz sentido procurar a versão mais antiga ou original de um dado mito” (SORENSEN, 1997: 208). No caso de Boyer, a preocupação com as origens se nota, por exemplo, em seu estudo - que

tem muitos aspectos brilhantes - sobre a morte entre os antigos escandinavos. Ele acredita existirem “semelhanças nítidas entre os mortos (...) e as categorias de seres mais ou menos subterrâneos que são os gigantes, os anões, os trolls e os *landvaettir*” (BOYER, 1994: 41). Pouco adiante, afirma também, apoiando-se nos capítulos 5-6 e 8-9 da primeira parte da *Edda em prosa*, que do gigante primordial Ymir seriam provenientes “as espécies dos gigantes e dos deuses, e o conjunto do mundo criado, de tal modo que sua figura colossal domina toda a cosmogonia nórdica antiga” (BOYER, 1994: 43). Esta última afirmação é parcialmente inexata. O avô paterno de Óthinn, Búri, tem uma origem paralela à de Ymir - de quem, portanto, não descende - na *Snorra Edda* e não é considerado um gigante. Assim, o pai dos Aesir provém de gigantes oriundos de Ymir somente pelo lado materno. A origem dos deuses Vanir, objeto de total silêncio na *Völuspá*, é, em Snorri, obscurecida por sua forte tendência evemerista neste ponto, ao tratar os Aesir e os Vanir como governantes (humanos) em luta que depois trocam reféns - o que fica mais claro na parte inicial do *Heimskringla* (*Ynglinga saga*, capítulo 4). Nada se pode afirmar, então, sobre serem ou não os Vanir descendentes de gigantes: simplesmente não o sabemos. Boyer sublinha que uma das bases da religião escandinava seria “o culto das grandes forças naturais, o sol, a água, a rocha, o vento, o fogo, o ar, todos encarnados em gigantes que, sem falta, geram os deuses”; a outra, talvez mais importante, residiria no “culto dos antepassados, dos mortos, que desempenhou um papel muito considerável naquelas mentalidades” (BOYER, 2002: 84).

Independentemente de serem ligados em sua origem os mortos, gigantes, anões e deuses, elementos que me parecem muito mais relevantes são, por exemplo, num texto como a *Völuspá* e também na *Snorra Edda*: gigantes e deuses estão em mútua oposição estrutural (naturalmente, Boyer não ignora algo tão evidente: BOYER, 1994: 42); os anões e os gigantes são funcionalmente bem distintos entre si e os primeiros têm um perfil muito mais positivo do que os últimos; na cosmografia, mortos, gigantes, homens vivos, anões e deuses ocupam espaços específicos que configuram a forma do universo; no *Ragnarök* (fim do universo atual), o assalto aos deuses ocorre de parte dos gigantes (incluindo a Serpente do Mundo e lobos a eles associados), por um lado, dos mortos, por outro: mas não concertadamente, pois não se trata de tropas unificadas. Menos ainda teríamos um combate entre mortos e *homens vivos*, confundindo-se estruturalmente homens e deuses (BOYER, 1994: 214), interpretação que não autoriza nem o texto da *Völuspá*, nem o do *Gylfaginning* que integra a *Snorra Edda*. Sendo assim, a nosso ver é bem menos importante para a estrutura dos mitos, mesmo se for verdadeiro, que, nas origens da religião escandinava, da noção de uma vida póstuma dos mortos também derivasse aquela da existência de gigantes e anões; ou que os deuses apresentassem, como sem dúvida apresentavam, diversas vinculações comprováveis com os gigantes. Queiramos ou não, é em textos tardios que se apóia, principalmente, o conhecimento da mitologia escandinava; e, neles, são mais decisivas oposições como as que foram indicadas. Estas oposições não eram simples, permitiam múltiplas mediações e partiam do princípio - portador de ambigüidade em certos casos - de que tudo o que existe é necessário. A mitologia escandinava não operava com dualidades

absolutas do tipo cristão - o Bem e o Mal, por exemplo. Assim, para exemplificar: os gigantes são opostos aos deuses como seus inimigos mas, também, sábios bem informados sobre as origens em sua qualidade de seres primordiais; a Serpente do Mundo tem aspectos caóticos e ameaçadores mas, ao mesmo tempo, ancora horizontalmente o mundo organizado com seu corpo descomunal; o casamento entre o deus Freyr e a gigante Gerthr, segundo sabemos por dados arqueológicos, assumia a função mitológica de um típico matrimônio sagrado que unia opostos cósmicos e fundamentava linhagens régias.

A sintaxe narrativa da Völuspá

A *Völuspá* é um texto narrativo. Sendo assim, é possível aplicar-lhe a metodologia semiótica desenvolvida pela narratologia para análise dos relatos. Em se tratando da estrutura sintática do texto, há diversos modos de especificar formalmente a sintaxe narrativa, entre os quais o de Tzvetan Todorov, que utiliza a noção de *seqüência narrativa*. Para Todorov, uma seqüência narrativa comporta cinco partes: 1. situação inicial; 2. perturbação da situação inicial; 3. desequilíbrio ou crise; 4. intervenção na crise; 5. novo equilíbrio. Trata-se, então, de uma lógica que alterna situações e estados mais estáticos (situação inicial, desequilíbrio ou crise e novo equilíbrio final) com processos dinâmicos que modificam os dados precedentes (perturbação da situação inicial e intervenção na crise) (CARDOSO, 2005: 43-4).

Na aplicação à nossa fonte do método de Todorov, como só desejamos estabelecer uma estrutura geral do poema *Völuspá* em seu conjunto - tomando-o como base ou moldura de quaisquer considerações acerca da cosmogonia, cosmografia e escatologia nórdicas pré-cristãs -, consideraremos a presença, no texto em questão, de uma única superseqüência narrativa, que poderia facilmente ser destrinchada em seqüências menores, caso se desejasse. O entendimento cabal de tal estruturação exige, em vários pontos, esclarecimentos adicionais provenientes de outras fontes, dado o caráter alusivo da *Völuspá* e as suas omissões de dados.

1. *Situação inicial*: do caos que precede a criação, alguns seres emergiram espontaneamente, sem a intervenção de entes criadores personificados: o gigante Ymir e o avô de Óthinn (sendo este último o “pai dos Aesir”), Búri. A *Völuspá* omite tanto Ymir quanto um terceiro ser primordial, a vaca Authumla; e Búri nela aparece só implicitamente, pela menção dos três primeiros deuses como “filhos de Bur” (sendo Bur por sua vez filho de Búri, como sabemos por outras fontes). Dos seres primordiais derivam os gigantes e os deuses Aesir. Os três primeiros Aesir começam a configurar o universo em sua forma atual mediante o sacrifício do gigante Ymir, cujo corpo foi a matéria-prima do cosmo como o percebemos. Na geração dos seres pensantes, os anões constituem uma transição, pois surgiram espontaneamente como vermes no corpo morto de Ymir - como nos informa Snorri - mas, posteriormente, receberam dos deuses forma humanóide e inteligência. Neste cosmo inicial não existia a temporalidade. (Estrofes 1 a 5 e 9 a 16)

2. *Perturbação da situação inicial*: os deuses criaram o tempo - mediante o estabelecimento de trajetórias ordenadas para os astros e a instalação das três

nornas como ordenadoras do destino (ou seja, de coisas que acontecem no tempo) -, a cultura e os homens; proporcionaram também ao mundo uma cosmografia estruturada, subjacente àquilo que os humanos pudessem perceber pelos sentidos, dotada de um eixo horizontal (a distinção entre a Terra Média, o oceano - onde a gigantesca Serpente do Mundo ancora a separação - e as terras caóticas periféricas) e de um eixo vertical (o imenso freixo cósmico Yggdrasill e os espaços configurados por suas raízes). No universo imperfeito assim organizado, a dinâmica criadora vincula-se quase sempre a sucessivos conflitos e infrações à ordem que, supostamente, os deuses deveriam proteger contra o assédio permanente das forças do caos, o que termina por conduzir a uma ameaça à criação, à cosmografia estruturada. Medidas paliativas são tomadas pelos deuses, que estabilizam a situação e adiam a crise, sem que se solucionem de fato os problemas. (Estrofes 6 a 8 e 17 a 34)

3. *Desequilíbrio ou crise*: em função sobretudo de infrações morais perpetradas pelas divindades contra a ordem e o equilíbrio do cosmo, acaba por sobrevir um período de crise marcado por desordens e desgraças diversas, bem como por prenúncios de que mudanças drásticas iriam ocorrer na estruturação do universo. (Estrofes 35-46)

4. *Intervenção na crise*: as forças caóticas das origens (gigantes antropomorfos e em forma de lobos; a Serpente do Mundo) e da morte atacam o Sol, a Lua e o núcleo organizado da Terra, defendido pelos deuses; a vitória das primeiras - que, no entanto, são também destruídas - culmina na conflagração e desaparecimento do universo até então existente. (Estrofes 47-57)

5. *Novo equilíbrio*: sem que se saiba como, emerge um novo universo, mais harmonioso do que o anterior - mas não de todo desprovido de elementos de instabilidade, portanto, dinâmico ele também. (Estrofes 58-65)

Dissemos que a *Völuspá* se organiza como um relato. O próprio fato de ser possível estabelecer a sintaxe narrativa do texto mostra que ele se ordena, em termos gerais, segundo um eixo temporal: caos inicial/geração dos seres e do mundo/ameaças ao equilíbrio universal instável/destruição do universo atual/surgimento de um novo universo. Parece óbvio, portanto, que o texto se organize segundo o eixo temporal passado/presente/futuro. Entretanto, no detalhe, não se pode afirmar *sempre* que um episódio que precede outro na estrutura textual seja, por tal razão, temporalmente anterior. Dentro de cada grande divisão da temporalidade, o texto se estrutura sintaticamente segundo ordens de idéias, configurando aspectos expostos (alusivamente) cada um em sua lógica; cada episódio assim narrado pode ser concomitante com assuntos já descritos. Por tal razão, não procede, por exemplo, a observação de R. I. Page quando, em um capítulo acerca dos aspectos cosmológicos da mitologia escandinava, ao se referir, com base em diversas fontes (mas no contexto da estruturação geral provida pela *Völuspá* e por Snorri Sturluson, cujo *Gylfaginning* - parte inicial da *Snorra Edda* - segue a ordem daquela em linhas gerais, como já se viu), à criação do universo, descrevendo como os filhos de Bur (Óthinn, Vili e Vé) configuraram o mundo com partes do cadáver do gigante primordial, Ymir, que mataram, comenta o detalhe

de que tais deuses colocaram quatro anões - Norte, Sul, Leste e Oeste -, cada um sob um dos pontos cardeais, para sustentá-lo, observando ironicamente acerca de tais anões: “De onde vieram eles, pergunto eu?” (PAGE, 1993: 58). A ironia decorre de que, na ordem textual da *Völuspá*, a criação do mundo pelos filhos de Bur (ou Borr) está na estrofe 4, enquanto a origem dos anões é objeto da estrofe 9. Entretanto, como os anões procedem de vermes surgidos espontaneamente no corpo morto de Ymir - nomeado na estrofe 9 da *Völuspá* mediante duas hipóstases suas, Brimir e Bláinn (RENAUD, 1996: 35) -, sendo dotados a seguir de forma humanóide e inteligência pelos deuses (*Gylfaginning*, capítulo 14), vê-se que a sua origem foi, para começar, uma das conseqüências imediatas da morte do gigante primordial, mesmo se, na *Völuspá*, é mencionada bem depois da primeira configuração do universo pelos mais antigos deuses Aesir. Afinal, é impossível relatar tudo ao mesmo tempo: a economia narrativa exige, para garantir alguma clareza, contar em separado episódios que, no entanto, podem ser simultâneos.

Elementos remanescentes do estágio primitivo do mundo na realidade contemporânea: o exemplo das Planícies de Glasir

Como já se viu, o universo criado pelos deuses a partir dos despojos do gigante primordial Ymir e por eles reordenado após a criação do tempo apresentava dois eixos não visíveis para os humanos: a Serpente do Mundo, que, mordendo sua própria cauda, ancorava, no oceano, a tripartição horizontal em Terra Média (*Mithgarth*), oceano e área periférica considerada domínio de gigantes das montanhas e do gelo (*Jötunheimr*, a morada dos gigantes), aspecto que aqui nos vai interessar; e o freixo Yggdrasill, eixo vertical.

A geografia mítica podia eventualmente ser interpretada em termos da geografia empírica. Assim, em relatos islandeses tardios, viajantes podiam chegar, ou navegando ou por via terrestre, a paragens descritas pelos mitos e não habitualmente acessíveis no dia-a-dia. Um conto ou “saga lendária”, a *Saga de Sansão*, afirma (*apud* PÁLSSON e EDWARDS, 1987: 9):

As Planícies de Glasir estão situadas a leste da Terra dos Gigantes, que fica para o leste e o norte do Báltico e se estende numa direção nordeste. A seguir existe a terra conhecida como Jötunheimr, habitada por gigantes e monstros; e, entre Jötunheimr e a Groenlândia, estende-se uma terra chamada Svalbard [Spitzbergen].

Se o espaço mítico pode ser eventualmente localizado no espaço empírico, é também factível interpretar eventos da história humana à luz de mitos. É o que acontece quando o encontro mítico carregado de conseqüências entre um deus e uma giganta se transporta para escritos históricos medievais na forma da conjunção de um rei com uma mulher misteriosa, dotada de poderes especiais, proveniente de alguma região remota: um exemplo é o casamento do rei norueguês Eiríkr Machado Sangrento com Gunnhildr, vinda de um norte distante

cujos habitantes, acreditava-se, eram hábeis mágicos (*Heimskringla: Harald saga Hárfagra*, capítulo 43; SORENSEN, 1997: 216).

É nossa hipótese ter sido a transferência da localização da residência dos deuses principais da terra para o céu o fator que deu origem ao mito persistente das Planícies de Glasir como remanescentes de um espaço primordial cheio de perfeições, situado em algum lugar do mundo eventualmente acessível aos humanos; já não habitado por deuses, no entanto. Com efeito, na *Völuspá* fica claro ser em uma região da Terra Média, situada no centro do universo conformado a partir dos restos de Ymir, onde se situava o domínio divino: em Ithavöllr, a Planície Brilhante (ou, segundo outros, a Planície Sempre Verdejante), foram construídas moradas divinas, forjas e ferramentas pelos deuses Aesir primordiais, ricos em ouro; também na Terra Média, em zona costeira, foram “achados” os dois primeiros humanos, cujos nomes indicam uma origem vegetal - o que é confirmado por outras fontes -, dotados então pelos deuses neste ponto chamados Óthinn, Hoenir e Lóthur (talvez identificáveis ao trio Óthinn, Vili e Vé) de alento e percepção (*Völuspá*, estrofes 7-8, 17-18). Não há dúvida de que ambos os episódios - o do início da cultura e o da conformação dos humanos -, protagonizados pelos primeiros Aesir, tenham ocorrido na Terra Média. Outras fontes acrescentam detalhes a tais episódios, sem contradizerem a versão deles na *Völuspá* (*Grímnismál*, estrofe 41, para a criação da Terra Média, estrofes 5-16 para as moradas divinas; capítulo 9 de *Gylfaginning* para a criação dos humanos e também para uma região terrestre dos deuses, Ásgarthr). No *Grímnismál* aparece já claramente, porém, a noção de que os deuses residam no céu, posto que, na estrofe 29, menciona-se a “ponte dos deuses” ou arco-íris flamejante, bem como, na mesma e na estrofe 30 - talvez interpolada -, fica claro que tal ponte é percorrida diariamente pelas divindades ao descerem, montando seus corcéis, do céu para o centro da Terra, onde se reúnem junto ao freixo Yggdrasill (com a notável exceção do mais “mundano” Thórr, que prefere dirigir-se ao ponto de encontro dos deuses - a que com frequência chega atrasado - por via terrestre, atravessando rios a vau). Quanto ao *Gylfaginning* de Snorri, nele o Ásgarthr divino ora é terrestre (capítulo 9), ora celeste (capítulos 15-6; ver também RENAUD, 1996: 31). Parece certo, entretanto, ter-se tornado predominante, com o tempo, a noção de residirem os deuses no céu.

O antigo domínio terrestre dos Aesir sobreviveu na tradição escandinava como uma região maravilhosa, misteriosa e remota, eventualmente visitada por viajantes que a descrevem: são as Planícies de Glasir, ou “Planícies Resplandecentes” - Glasisvellir, Glaesisvellir -, que parecem corresponder à Ithavöllr édica dos deuses, designação de significado bem próximo. Note-se que não é este o único exemplo de uma região primordial do mundo ainda existente na realidade posterior. Na *Völuspá*, quando se narram os sinais precursores dos fins dos tempos, torna-se possível verificar a persistência de elementos e áreas venenosos, presentes desde o caos inicial que antecedeu a criação, se bem que as visões a respeito pareçam confusas e talvez textualmente corrompidas (estrofes 35-39).

As tradições relativas às Planícies de Glasir e seu rei Guthmundr foram preservadas em textos relativamente tardios. Saxo Grammaticus, cuja obra *Gesta*

Danorum data de aproximadamente 1200, as conhecia (livros II e VIII). Em alguns contos ou “sagas lendárias” da Islândia do século XIV, tais tradições se mesclam de maneira inextricável com elementos celtas, cristãos e provenientes da literatura européia continental; mesmo assim, no conto de Helgi Thórisson (CARDOSO, 2005: 67-83) mantém-se forte ambigüidade em torno de Glasisvellir e seu soberano Guthmundr. Embora este último apareça como feiticeiro maléfico, antagonista do rei cristão da Noruega, dele também diz Helgi, o protagonista: “Quanto ao estilo de vida e ao esplendor do rei Guthmundr, não tenho palavras para descrevê-los”. Um dos aspectos deste esplendor é a incrível riqueza em ouro, uma constante em todas as versões disponíveis acerca deste rei e de seus domínios. Em outro dos contos tardios o rei não passa de um malfeitor truculento e incompetente. Entretanto, algo da tradição pagã acerca de seu reino mirífico preserva-se em escrito de aproximadamente 1250, *Hervarar saga ok Heithreks konungs* (apud BOYER, 1998: 232):

Os pagãos acreditam que no reino de Guthmundr das Planícies de Glasir se achava Ódáinsakr e que qualquer pessoa que fosse para lá viraria as costas para a doença e a velhice, não morreria.

Sendo Ódáinsakr, literalmente, o “campo da não-morte”, pode-se supor ser o rei de Glasisvellir, Guthmundr, um soberano imortal. Esta noção foi racionalizada, em *Thorstein tháttir baejarmagns* (século XIV), mediante a transformação do nome numa espécie de título que passava de pai para filho: todos os reis de Glasisvellir chamavam-se Guthmundr. Neste conto, ao contrário do que diz Régis Boyer sobre o soberano mítico de Glasir (BOYER, 1998: 234), Guthmundr é um ser humano de qualidades e características superlativas, e não um gigante - afirma, inclusive, não apreciar ser tributário de gigantes -; e seu reino não é o mesmo país do maligno gigante Geirroethr (BOYER, 1998: 233, onde se diz reinarem os antagonistas Guthmundr e Geirroethr “sobre a mesma região”), mas sim, uma região próxima e tributária, que termina por se rebelar contra o domínio do soberano gigante e seus aliados igualmente maléficos e traiçoeiros, como o conde Agdi (PÁLSSON e EDWARDS, 1987: 263-75). Em outras palavras, Glasisvellir fica no extremo limite da Terra Média.

Um universo imperfeito, instável e dinâmico

A dinâmica é talvez o que mais chame a atenção na visão de mundo escandinava pagã. O próprio caos primordial não era imóvel e estático como em outros mitos das origens, mas sim, marcado por uma instabilidade com efeitos cumulativos. Infelizmente, este é um ponto em que dependemos sobretudo de Snorri, que provê uma exposição muito retocada e racionalizada da relação entre o abismo vazio caótico central, Ginnungagap, e as zonas que com ele confinam, ao norte uma área tenebrosa, gelada e venenosa, Niflheimr, e ao sul uma região flamejante marcada pelo fogo destruidor, Muspellheimr (*Gylfaginning*, capítulos 4 a 6). Entretanto, a tradição édica poética confirma um ponto importante: o caráter venenoso dos eflúvios que deram origem, sem a intervenção de entidades criadoras personalizadas, aos seres primordiais - o gigante Ymir, o antepassado

dos Aesir, Búri, e a vaca Authumla - é, com clareza incontrovertível, considerado elemento explicativo dos aspectos negativos, violentos, perceptíveis na natureza dos gigantes descendentes de Ymir, sendo este último às vezes chamado por outros nomes (*Vafthrúthnismál*, estrofe 31). Por conseguinte, na medida em que os deuses Aesir descendem dos gigantes pelo lado materno e, pelo paterno, de Búri, cuja origem foi paralela e portanto similar à de Ymir, e em que o corpo deste gigante das origens foi a matéria-prima do universo - sem excluir a cobertura vegetal da Terra, saída dos seus cabelos, da qual procederam os primeiros humanos (*Grímnismál*, estrofe 41; *Völuspá*, estrofe 17; *Gylfaginning*, capítulo 9) -, não é possível duvidar de que a imperfeição, já presente no caos inicial, tenha passado para os seres e as etapas posteriores do universo, neles se reproduzindo. Um elemento que o confirma é o freixo cósmico Yggdrasill, evocado já no início da *Völuspá* (estrofe 2) como ente ainda virtual - uma semente não germinada -, efetivado na etapa da criação da temporalidade, em associação com as normas (estrofes 19-20). A árvore que constitui o eixo vertical do mundo é descrita, também sem ambigüidade, como estando constantemente ameaçada por elementos de destruição, apresentando já o seu tronco um início de apodrecimento (*Grímnismál*, estrofes 25-26, 29-36). As medidas adotadas pelas normas para sua preservação são claramente paliativas e, ao aproximar-se o fim dos tempos e o desencadear das forças caóticas, Yggdrasill, que será destruído como o resto do universo, treme enquanto geme a sua folhagem (*Völuspá*, estrofe 46). Vimos em outro lugar que o arranjo horizontal da Terra, ancorado pela Serpente do Mundo, é analogamente precário, provisório, perturbado mesmo antes do fim do mundo por estremecimentos do monstro, causadores de ressacas e maremotos. O universo físico, imperfeito, é dinâmico: sua própria instabilidade o torna mutável, origina desenvolvimentos que têm lugar no tempo e, no fim das contas, o conduzirá à sua destruição. O mundo que os humanos contemplam e em que vivem é, portanto, provisório, histórico, inserido numa temporalidade marcada por uma origem, um desenvolvimento e um final que fechará um ciclo.

As incidências de atentados pontuais à estabilidade cósmica, precária ou provisória, não partem sempre dos gigantes, seres vistos tradicionalmente como figuras negativas do caos mas dotados, igualmente, de funções imprescindíveis para a preservação da ordem cósmica: podem provir também da desmesura divina. Assim, por exemplo, no episódio da tentativa do deus Thórr de pescar a Serpente do Mundo para destruí-la, o ato do gigante Hymir, ao cortar a linha e assim preservar a serpente, “possivelmente salvou a ordem cósmica” (SORENSEN, 1997: 213), já que o monstro, embora ameaçador e potencialmente caótico, tinha igualmente a função essencial de ancorar horizontalmente, no oceano, a organização tripartite da superfície terrestre - em caráter provisório, sem dúvida, mas que deveria durar até o fim do universo atual, adiando até então o embate entre tal monstro e Thórr, conducente à destruição de ambos. (O episódio mítico da pesca da Serpente do Mundo por Thórr tem diversas versões principais conservadas, razoavelmente divergentes: *Gylfaginning*, capítulo 14; o poema édico *Hymiskvitha*; e poemas escáldicos, dentre os quais sobressaem *Ragnarsdrápa*, de Bragi, estrofes 14-20; e *Húsdrápa*, de Úlfr Uggason, estrofes 3-6.)

Na etapa imediatamente posterior ao surgimento da temporalidade, fase em que emergem a cultura e os humanos, bem como época da conformação de uma Terra ordenada horizontal e verticalmente, o impulso dinâmico por trás dos atos divinos criadores aparece associado - em forma muito imperfeitamente inteligível para nós - no relato da *Völuspá*, em três ocasiões, a um impacto, ao mesmo tempo de ruptura e indutor de ações criadoras, exercido sobre os deuses por elementos femininos (LINKE, 1992): três mulheres gigantes (estrofe 8); as três nornas (estrofes 20-21); e uma feiticeira com características semelhantes em parte às da Pandora grega, enviada aos deuses Aesir pelos Vanir, com que travavam a guerra mais antiga do mundo, e que os primeiros tentaram em vão destruir pelo fogo (estrofes 21-24). Certos autores identificam as três gigantes da estrofe 8 da *Völuspá* com as três nornas das estrofes 20-21 (HOLLANDER, 1994: 3 nota 10); entretanto, parece-nos que, se examinarmos com atenção o texto, tem razão Page ao sublinhar serem personagens diferentes, com associações distintas: as mulheres gigantes procedem do país dos gigantes; as nornas, de sob a árvore Yggdrasill (PAGE, 1995: 205-6).

Com a instalação das nornas à frente do destino universal e individual, reforçando a dimensão temporal de que o mundo estava agora dotado, aparece outro elemento na dinâmica do universo. Como os homens, cada deus tem um fado que faz com que aja de certos modos e não de outros, mesmo quando os efeitos possíveis derivados de suas ações sejam, a seus próprios olhos, catastróficos. A noção de destino, entre os escandinavos, não significava passividade diante do que tem de acontecer, mas sim, a aceitação de agir segundo sua própria natureza e suas próprias tendências: cada indivíduo tem de aceitar o destino derivado, para ele, de suas ações mais características, pelo qual, trata-se antes de tudo de encarar e incorporar *ativamente* o que Régis Boyer chama de “capacidade de destino” (BOYER, 2002: 215). Embora, ao tratar das nornas, a *Völuspá* enfatize seu papel legislador e no estabelecimento do destino somente em relação aos humanos (estrofe 20), também os deuses estavam submetidos às mesmas regras e aos riscos implicados nas ações. Do diálogo entre Óthinn disfarçado e o gigante Vafthrúthnir se infere que o deus estava plenamente consciente de que, fizesse o que fizesse, no final ele mesmo e o mundo, tal como fora configurado por ele e por outros deuses, seriam destruídos (*Vafthrúthnismál*, estrofes 17-18, 46-53); e isto ocorreria em função de ações suas e de outras divindades, bem como das conseqüências morais acarretadas por tais ações. Esta constatação não o impedia, entretanto, de continuar a agir, ou mesmo de adotar medidas paliativas na tentativa de preservar o universo. As medidas tomadas seriam inelutavelmente frustradas no final; mas permitiam adiar o final em questão. Como os humanos, Óthinn jura solenemente pelo anel afixado ao altar; e, como os humanos, ocasionalmente rompe os pactos assim estabelecidos (*Hávamál*, estrofe 110: recorde-se que, teoricamente, quem fala neste poema é o próprio Óthinn). Assim, por exemplo, no trato com um gigante construtor de fortificações, os deuses não somente romperam o acordado, que não lhes convinha, como, violando as obrigações sagradas para com um hóspede (*Hávamál*, estrofes 2-4), permitiram que fosse trucidado por Thórr (*Völuspá*, estrofes 25-26). Ora, “o direito, a lei, são o valor-chave” da sociedade escandinava

tradicional, em conjunto com a alta valoração dada a conceitos como “honra” e “reputação” (BOYER, 2002: 161, 173), de modo que, ao serem violados tais valores pelos deuses encarregados de os garantir, todo o universo sofre as consequências dessa falta. Uma falta, veja-se bem, à ética estabelecida em tempos pré-cristãos: não se trata de um pecado à maneira cristã, mas de um desrespeito a regras de conduta socialmente reconhecidas em forma unânime. De tal maneira, quando partiam das divindades, as infrações tinham um papel dinâmico dos mais importantes no tocante ao drama cósmico e, ao se acumularem, iam encaminhando o universo para uma destruição inelutável.

A mais dramática das infrações, pelo menos a que mais impressionou os antigos escandinavos, parece ter sido a ação traiçoeira de Loki no sentido, primeiro, de provocar a morte do mais perfeito e puro dos deuses, Baldr, e, a seguir, de impedir o seu retorno do mundo dos mortos (*Völuspá*, estrofes 31-33; *Gylfaginning*, capítulo 22: Snorri provê um relato altamente retocado e elaborado do mito da morte de Baldr; Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, livro VI, expõe uma versão diferente do episódio a partir de uma perspectiva evemerista). Loki, considerado por Snorri como um dos Aesir, na verdade era algo bem diferente (SORENSEN, 1997: 208-9):

*Os deuses não puderam impedir que Baldr fosse morto porque seu próprio círculo havia incorporado um elemento de engodo e destruição, personificado por Loki, um pregador de peças e um mediador, cujo pai era um gigante e cuja mãe era uma deusa. Loki resume a dualidade da mitologia nórdica: ele é o irmão jurado de Óthinn mas toma partido pelos poderes do caos em **Ragnarök**; ele cria problemas e os soluciona. E é ele que, mediante um hábil estratagema, causa a morte de Baldr.*

A estrofe 9 de *Lokasenna* narra o episódio da fraternidade jurada entre Óthinn e Loki. Tal fato é menos surpreendente do que pareceria à primeira vista, já que os dois personagens tinham muito em comum: ambos eram trapaceiros, amantes da magia, das metamorfoses e dos disfarces (RENAUD, 1996: 96-7).

Um episódio dos mitos de Loki caracteriza mais uma ambigüidade sua, a sexual. Assumindo em certa ocasião a forma de uma égua, esta foi fecundada pelo garanhão Svathilfaeri, pertencente ao gigante construtor de fortificações para os deuses e posteriormente enganado pelos mesmos, dando à luz, então, Sleipnir, o cavalo cinzento de oito patas que se tornou o corcel de Óthinn (*Hyndluljóth*, estrofe 40; *Gylfaginning*, capítulo 42). Foi em função do castigo em expiação pela morte de Baldr, imposto pelos deuses a Loki, que este último descambou definitivamente para o campo das forças caóticas (*Völuspá*, estrofe 34: o castigo em questão é ao mesmo tempo um mito etiológico que explica os terremotos; *Lokasenna*, estrofes 49-50) - engrenagem adicional na dinâmica conducente ao fim do mundo.

Conclusão

Neste curto artigo, nossa finalidade limitada consistiu em apresentar uma seleção de temas e problemáticas que ilustrasse o caráter elaborado que se reconhece hoje em dia à religião e à mitologia escandinavas originadas em tempos pré-cristãos. Trata-se de um esforço no sentido de desenvolver entre nós o estudo das temáticas religiosas mais antigas da Escandinávia, como tem sido feito na revista *Brathair* (para um tema próximo, cf. LANGER, 2005). Nos termos teóricos que escolhemos, a religião em questão constituía uma “ideologia historicamente orgânica” altamente complexa, estruturada e satisfatória para os que a viviam socialmente, contendo em seu interior a variedade típica das construções originadas na oralidade; uma ideologia bem característica, em suma, de uma sociedade com baixos níveis de centralização, cujos valores reproduzia, reforçava e provavelmente (as fontes são insuficientes para que o afirmemos em forma cabal) ajudava a modificar quando isto se tornasse necessário. Quisemos também ilustrar as novas maneiras de interpretar, em tal contexto, os mitos nórdicos, sem ceder à falácia metodológica de uma comparação implícita ou explícita deles com o cristianismo, *démarche* ilegítima que costumava desembocar em juízos de valor absurdos, numa avaliação condescendente das crenças e práticas escandinavas como sendo primitivas e inferiores às dos cristãos medievais. Evitamos cair, igualmente, em falsas expectativas de que a velha mitologia escandinava tivesse os contornos de um arcabouço acabado e definitivo como o que transparece na *Snorra Edda* - todo o contrário do que é lícito esperar de elaborações míticas nascidas da criação oral, por sua própria natureza constantemente mutável e, portanto, sempre provisória, além de ser, em qualquer momento, geradora de múltiplas variantes (poucas das quais nos chegaram).

NOTAS

(1) Neste texto utilizaremos uma transcrição dos termos e nomes próprios escandinavos que segue, quanto aos acentos, as normas utilizadas por Lee M. Hollander. Os dois grafemas que expressam os sons correspondentes ao *th* interdental inglês (tanto sonoro, como em *that*, quanto surdo, como em *thick*) são transcritos como *th*.

(2) As edições de fontes primárias, bem como os comentários imprescindíveis de Hugo Gering aos poemas da *Edda*, são indicados, no interior da lista bibliográfica, por um asterisco que precede cada entrada. Note-se que, embora o livro de R. I. Page, *Chronicles of the Vikings*, seja uma compilação de fontes primárias traduzidas, não vem precedido de asterisco na lista de referências, o que se deve a o utilizarmos exclusivamente para recolher opiniões do próprio Page nele contidas.

(3) Estará sempre correta, entretanto, a posição que Boyer opõe às que critica? Suas afirmações, às vezes taxativas em demasia, podem levar, pelo menos em parte, a contradições textuais. Assim, por exemplo, em livro recente, a imagem do viking guerreiro é declarada falsa em favor daquela do viking comerciante, para depois elaborar-se uma série de etapas em que o caráter dos vikings vai mudando em diferentes contextos - como de fato ocorre historicamente -, para desembocar, afinal, na noção de ser o viking “metade comerciante, metade guerreiro”, o que não deixa de contradizer as suas primeiras afirmações, peremptórias em excesso (BOYER, 2002: 118, 121, 130-2, 143, 148-9, 151-7). Não exageramos ao perceber na disposição freqüente a corrigir o que considera serem erros vigentes uma característica marcante do autor. Já no primeiro parágrafo de seu estudo sobre as “sagas lendárias”, Boyer se dispõe a “destruir de passagem as idéias falsas que eram correntes sobre o assunto” na França (BOYER, 1998: 9).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOER, R. C. *Die Edda mit historisch-kritischem Commentar*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon, 1922. 2 volumes.
- BOULHOSA, Patrícia Pires. “Breves observações sobre a *Edda* em prosa”. *Brathair*. 4 (1), 2004.
- BOYER, Régis. *Au nom du viking: Entretiens avec Jean-Noël Robert*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- _____. *Les sagas légendaires*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- _____. *La mort chez les anciens Scandinaves*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. “O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica”. *Brathair*. 4 (1), 2004.
- _____. *Narrativa, sentido, História*. 2a. ed. Campinas: Papirus, 2005.
- DAVIDSON, Hilda Ellis. *Gods and myths of the Viking Age*. New York: Barnes & Noble, 1996.
- _____. *The lost beliefs of Northern Europe*. London-New York: Routledge, 1993.
- FRICKER, Bernard. *Mythologie, philosophie, poésie*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- GERING, Hugo. *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Halle: Weisenhaus, 1927, 1931. 2 volumes.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da História*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- HARRIS, Joseph. “Eddic poetry”. In: Carol Cliver e John Lindow (orgs.). *Old Norse-Icelandic literature: A critical guide*. Ithaca (New York): Cornell University Press, 1985, pp. 68-156.
- HINNELS, John R. (org.). *Dicionário das religiões*. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1995.
- HOLLANDER, Lee M. (org.). *The poetic Edda*. Austin: University of Texas Press, 1994.
- LANGER, Johnni. “Religião e magia entre os Víkingos: uma sistematização historiográfica”. *Brathair*. 5 (2), 2005.

- LINKE, Uli. "The theft of blood, the birth of man: cultural constructions of gender in medieval Iceland". In: Gísli Pálsson (org.). *From sagas to society: Comparative approaches to early Iceland*. Middlesex: Hisarlik Press, 1992, pp. 265-89.
- NORDAL, Sigurthur. "Three essays on *Völuspá*". *Saga-book of the Viking Society*. 18, 1970-1971, pp. 79-135.
- PAGE, R. I. *Runes*. London: The British Museum Press, 2000.
- _____. *Chronicles of the Vikings: Records, memorials and myths*. New York: Barnes & Noble, 1995.
- _____. *Norse myths*. London-Austin: British Museum Publications-University of Texas Press, 1993.
- PÁLSSON, Hermann e EDWARDS, Paul (tradução e introdução). *Seven Viking romances*. Harmondsworth: Penguin, 1987.
- RENAUD, Jean. *Les dieux des Vikings*. Rennes: Éditions Ouest-France, 1996.
- RICHARDS, Julian D. *The Vikings: A very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2005.
- ROESDAHL, Else. *The Vikings*. Trad. Susan M. Margeson e Kirsten Williams. London: Penguin, 1991.
- SAWYER, Brigit e SAWYER, Peter. *Medieval Scandinavia: From conversion to Reformation*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1997.
- SAXO GRAMMATICUS. *Saxonis gesta Danorum*. Ed. de J. Olrik e H. Raeder. Copenhagen: Munksgaard, 1932.
- SORENSEN, Preben Meulengracht. "Religions old and new". In: Peter Sawyer (org.). *The Oxford illustrated history of the Vikings*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1997, pp. 202-24.
- STURLUSON, Snorri. *Edda*. Trad. e comentários de Anthony Faulkes. London-Vermont: J.M.Dent-Charles E. Tuttle, 1995. Everyman.
- _____. *Edda em prosa*. Trad. (do inglês), apresentação e notas de Marcelo Magalhães Lima. Rio de Janeiro: Numen Editora, 1993.
- _____. *Edda: Prologue and Gylfaginning*. Ed. de Anthony Faulkes. London: University College London, 1988.
- _____. *Heimskringla: History of the kings of Norway*. Introdução, tradução e notas de Lee M. Hollander. Austin: University of Texas Press, 1995.

ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE AS EDDAS

Johnni Langer

As duas mais importantes fontes literárias da mitologia Viking são as *Eddas*. A *Edda Poética*, coletânea de poemas anônimos reunidos de várias partes da Escandinávia, datados originalmente entre os séculos IX a XII d.C., possui uma estrutura não uniforme, flexível, típica de skálds (escaldos) que adotaram a técnica de rememoração construtiva das narrativas orais, entendidas e aceitas pelas comunidades a que se destinavam – ou seja, tratavam-se de narrativas orais que receberam passagem então recente para a forma escrita latina. Como na Grécia, a introdução do livro na Escandinávia não aboliu as recitações públicas dos skálds – a transmissão oral e auditiva ainda continuou por muito tempo nas fazendas e assembleias reais (Sørensen, 1999: 223). Ao contrário da *Edda em Prosa*, escrita supostamente pelo islandês Snorri Sturluson em 1221 d.C., já possuindo uma estrutura totalmente coerente e ordenada das narrativas mitológicas. Isso ocorreu não somente por uma influência do referencial cristão e civilizador deste escritor, como pensam alguns autores recentes, mas devido a um maior tempo da penetração da escrita latina na sociedade escandinava, interferindo drasticamente nas formas de transmissão do conhecimento sobre os antigos mitos nórdicos.

Afinal, ambas as narrativas foram preservadas por cristãos (A *Edda Poética* entre 1170-1200 – com manuscritos sobreviventes datados por volta de 1300, e a *Edda em Prosa* escrita em 1220 e preservada em manuscritos de 1300 a 1350), mas refletem momentos diferenciados das modificações das narrativas escritas. Assim, a *Edda Poética* é um conjunto muito menos uniforme porque foi compilada no período inicial da cristianização e da adoção do latim na Escandinávia (“Sua idade é discutível, e provavelmente foram submetidos a mudanças e re-criações no momento da transmissão oral. Nós podemos, entretanto, supor que o conteúdo é genuinamente pré-cristão”, Sørensen, 1999: 206), pelo qual as variações narrativas da cultura oral ainda sobreviviam – dentro do que Paul Zumthor classifica de *oralidade mista* (a tradição oral influenciada pela existência da escritura). Por outro lado, a extrema racionalização da obra de Sturluson foi devido a um outro momento deste processo, já quase definitivo em termos de impacto social, ordenamento e alfabetização – as narrativas possuem um estado mais unificado, fixo e controlado tanto pela Igreja quanto pelos intelectuais – a *oralidade segunda*, na qual a influência de uma cultura letrada é muito grande na sociedade (Zumthor, 1993: 18). Temos também de diferenciar a estrutura poética da *Edda* anônima da em *Prosa*: “A redação em prosa (...) não constitui somente, em relação à tradição oral e às criações poéticas, um outro modo de expressão, e sim uma nova forma de pensamento”. E também podemos caracterizar a *Edda em Prosa* não mais como um registro “vivo” do *mythos*, mas como uma *mythologia*, “isto é, um conjunto narrativo unificado” e racionalizado (Vernant, 1992: 173, 182).

Quanto ao conteúdo de ambas as *Eddas*, especialmente a poética, o seu registro não implica necessariamente que foram as versões mais difundidas pela literatura oral existente antes do cristianismo, nem mesmo das mais famosas ou

importantes: “ao contrário do texto escrito, que pode ser estocado à espera de futuros leitores, o texto oral precisa de aceitação imediata para sobreviver. Aceita pela comunidade, a história será memorizada socialmente, será repetida, gerará sempre novas versões, sem perder a sua essência” (Franco Jr., 1998: 52). Assim como certas imagens visuais da Escandinávia do período Viking (como as estelas de Gotland, ver Langer, 2006), a maior parte das narrativas míticas constantes nas *Eddas* tem relação direta com a aristocracia, e em menor escala, com mitos agrários, domésticos, enfim, com o cotidiano dos fazendeiros e agricultores. Enquanto a maioria dos estudos tradicionais concentrou-se em definir o grau de influência clássica e cristã na literatura escrita sobre os mitos nórdicos durante a Idade Média, acreditamos que um melhor aprofundamento entre as noções de público e a recepção das narrativas orais pré e pós-cristãs podem levar a resultados inovadores: “Essa poesia era não só a posse especial de uma camada privilegiada e exclusiva da sociedade, dotada de profunda consciência de classe, mas também, em contraste com a mais antiga poesia popular, era uma arte erudita, individualmente diferenciada, adquirida pela prática, criação de poetas profissionais a serviço da classe dominante” (Hauser, 2003: 161).

A problemática da datação e origem geográfica deste poema, aliás de qualquer criação édica, é motivo de complexos debates desde o Oitocentos. Somos partidários de que a maioria dos poemas édicos foram compostos ainda na Era Viking, sendo pouco alterados no período oral/semi-letrado até receberem a primeira versão manuscrita, mas talvez ainda registrados por escrito no período pagão. Existem alguns poemas escáldicos preservados em escrita rúnica, no caso, em runestones da ilha de Öland, Báltico sueco (a exemplo de Karlevi) e mesmo algumas passagens édicas foram preservadas em inscrições na rocha (como uma citação da *Völuspá* em Skarpåker, Suécia, Boyer, 2004b: 371). Apesar da dificuldade de preservação de textos mais longos que o registro epigráfico e monumental, é possível que o período Viking tenha conhecido outros tipos de conservação dos poemas, como inscrições rúnicas em madeira - infelizmente não preservadas – facilitando a memorização. Mas o importante é definirmos a oralidade não como algo puro e inocente, onde o poeta é idealizado como alguém analfabeto e “funcionando” apenas com seu público, em uma suposta oposição ao posterior período da predominância da escrita latina, onde ele já seria altamente intelectualizado e racionalista. Nas considerações de Rosalind Thomas, tanto o oral quanto o escrito se modificam plenamente: nem a fala nem a escrita são autônomas do contexto social onde foram geradas.

Neste momento chegamos a outro debate importante sobre as fontes literárias da Escandinávia Medieval, a questão sobre a interferência de elementos cristãos na composição escrita das mesmas. Ao contrário da posição romântico-nacionalista do Oitocentos, que concebeu os poemas édicos como sendo um retrato fiel da época paganista (como em Jakob Grimm e Rudolph Keyser), o século XX assistiu o florescer de várias pesquisas que apontaram influências tanto do cristianismo quanto do classicismo no momento da transposição escrita em latim e islandês, ocorrida posteriormente a 1.050 d.C.: Rolf Pipping identificou elementos das cartas de Sêneca na estrofe 21 do *Hávamál*; Nore Hagman e Klaus von See comparam a mesma fonte com o *Eclesiástico* e o *Disticha Catonis*; Singer

encontrou similaridades da *Grettis saga* com o livro *Rota Fortunae*, entre diversos outros estudos (Harris, 2005: 106-111). Recentemente investigações apontaram também influências na própria criação literária da Escandinávia Medieval: o pensamento cristão moldando a imagem do Viking e sua moral – um representante da submissão e da autoridade divina e terrestre, como a *Egill saga* e sua ligação com o velho e Novo Testamento (Tulinius, 2005: 233-251). Uma terceira perspectiva aponta que na realidade, durante o fim da Era Viking, contatos do paganismo com o cristianismo criaram uma *interpretatio norroena*, isto é, uma mescla da antiga religiosidade pagã com elementos advindos da nova fé. Alguns vestígios arqueológicos já apontavam para esse fato (inscrições rúnicas atestando a adaptação do costume de abençoar dos cristãos, aplicado geralmente ao deus Þórr, Sawyer, 2003: 128, e nos hogbacks ingleses que analisamos anteriormente, Langer, 2006). Deste modo, os elementos cristãos nos manuscritos não seriam devido à religiosidade dos escritores a partir do século XII, mas sim um conteúdo original do período oral – já em transição – que foi preservado pela escrita. Neste enfoque, temos desde o poema édico *Rígsþula*, que seria derivado de uma leitura pagã de passagens bíblicas (especialmente Noé e seus filhos, Hill, 1986: 79-89) até as similitudes da recriação do mundo na *Völuspá* e no Novo Testamento, sendo uma releitura dos mitos cristãos pelo referencial pagão e não uma prova do avanço da nova religião: “Na Era Viking em particular, o cristianismo era certamente uma fonte de inspiração para os poetas, que eram os guardiões dos mitos nórdicos” (Sørensen, 1997: 213). Esta última tendência, apesar de possuir uma abordagem inovadora sobre as fontes, também pode apresentar algumas limitações, como a questão da variação de conteúdo do mesmo mito em diferentes manuscritos. Por exemplo, a estrofe 65 da *Völuspá* constante no manuscrito *Hauksbók*: “Pá kœmr inn ríki at regindómi öflurgr, ofan sá er öllu ræðr” (De cima, o poderoso senhor, que tem todo o poder, governa tudo) não consta na versão manuscrita do *Codex Regius*. Não há dúvidas de que se trata de uma inserção cristã, sem relação com o paganismo original. Mas ela ocorreu como? Foi um acréscimo posterior da tradição oral realizada pelo compilador? Ou um recurso poético adotado no final da Era pagã pelo transmissor oral? Resta a dúvida. Se considerarmos que o *Codex Regius* é mais antigo e fiel às suas origens orais que o *Hauksbók* (temos além de tudo, a teoria da dupla audiência ou cena dupla, onde o contexto da performance oral foi reconstituído através da narrativa sobrevivente, verificando a sua maior antiguidade, Thorvaldsen, 2006), este segundo seria então uma manipulação do escritor cristão. Mas ocorrem outras complicações: o mito de Balder – que não ocorre na mitologia e religiosidade dos povos germanos antigos (Davidson, 2004: 155) quase não é citado na versão da *Völuspá* do *Hauksbók*, sendo central no *Codex Regius*; também existem versões diferentes sobre esta deidade na compilação de Snorri Sturluson e na de Saxo Gramaticus, esta última geralmente menosprezada pelos pesquisadores. Definir o que foi modificado pelo pensamento cristão do escritor (período da compilação dos manuscritos, após a introdução do feudalismo na Europa Setentrional) ou reinterpretado pelo paganismo (final da Era Viking), dependerá efetivamente de maiores conhecimentos sobre a religiosidade original dos povos escandinavos (início da Era Viking), que estão além das análises restritas aos documentos escritos

preservados – e sim recuperados por meio de pesquisas arqueológicas, epigráficas e antropológicas (Langer, 2005: 78-79). Outros estudos que podem limitar a idéia de uma *interpretatio norroena* são os que diferenciam a linguagem poética (um produto individualizado) da linguagem mítica (de natureza mais coletiva) nas fontes édicas (Berg, 2000: 35-42), tendo com isto a possibilidade do poeta ter utilizado simplesmente um recurso estético a mais em sua técnica artística e não necessariamente estar refletindo uma nova transformação do paganismo no final da Era Viking.

Também a abordagem das teorias literárias e sociais em muito pode contribuir para entendermos melhor o processo de transição e conservação das fontes. Mas ao invés de limitar as pesquisas somente aos aspectos lingüísticos, heurísticos e paleográficos dos manuscritos no período em que foram escritos ou transcritos (detalhes sem dúvida, inestimáveis), pode-se também efetuar investigações por meio de parâmetros sociais dos séculos anteriores à redação do mesmo. Um trabalho excepcional neste sentido foi realizado pelo historiador Frederic Amory, em sua análise da *RígsPula*, o poema édico que narra a origem das três categorias sociais dos nórdicos, no momento em que o deus Ríg (Heimdallr, segundo muitos) visita os humanos. Ao contrário de diversos autores que tentaram demonstrar que esta tripartição seria provinda da sociedade europeia do século XIII e com modelos cristãos e bíblicos (para os extensos debates, Harris, 2005: 93-100), Amory acabou encontrando outro caminho: após pesquisar exaustivamente as sociedades escandinavas dos séculos anteriores, obteve a conclusão de que o autor do poema teria sido islandês, mas seria na sociedade norueguesa do século IX que a versão oral encontrou sua recomposição definitiva, na corte do rei Harald Hárfragi (o unificador da Noruega, 880-930) e também acrescida com elementos culturais celto-irlandeses. Quando a tradição oral penetrou nos séculos seguintes, adotou o modelo do reinado de Hárfragi, que permaneceu quase inalterado até sua preservação definitiva no manuscrito *Codex Wormianus* já no século XIV (Amory, 2001: 3-20). Sem necessariamente realizar algum tipo de análise mitológica, mas antes preocupado com questões socioculturais, o trabalho de Amory acabou confirmando um passado arcaico para a narrativa, um posicionamento da fonte enquanto mantenedora de um núcleo temático pré-cristão da tripartição nórdica sem interferência dos transcritores, sendo vinculado diretamente com teorias como as de Georges Dumézil em seu clássico artigo sobre a *RígsPula* (publicado em 1958 e com adendo de 1982 em que retoma as conexões irlandesas e “nacionalistas” do uso do mito, Dumézil, 2000: 162-165). Neste caso, a utilização de um referencial “puro” das fontes pôde ser confirmado com o trabalho de Amory. E as tradições orais devem ser buscadas em um contexto histórico-social específico e não genérico na Escandinávia: “(...) dependentes de seus transmissores humanos e da memória humana, não são passadas adiante acidentalmente: as razões para que sejam lembradas e passadas adiante são fundamentais. Os transmissores selecionam a tradição e podem mudá-la no processo: as razões para a mudança podem ser culturais, sociais, políticas ou ideológicas” (Thomas, 2005: 152). Se tanto a memória quanto a tradição oral são influenciados decisivamente por fatores socioculturais, por outro lado, novas abordagens estão verificando que a

produção de manuscritos (a escrita) também possui variações. Alguns estudos sobre as sagas estão concebendo o processo de transcrição de forma quase tão dinâmica quanto as informações advindas das narrativas orais, onde todo narrador/escritor alteraria sua contribuição. Com isso, nenhuma versão seria mais importante do que outra e a própria idéia de autoria e de texto fixo é questionada. E neste caso, como ficaria o famoso confronto entre a *Edda Poética* e a em *Prosa*, que mencionamos anteriormente? Até que ponto os poemas édicos (anônimos) podem ser considerados fontes mais importantes e fidedignas para o estudo da mitologia nórdica que os textos supostamente redigidos por Snorri Sturluson (como argumenta Cardoso, 2006)?

As posições tradicionais sobre a obra de Snorri geralmente possuem dois extremos: ou se aceita seu conteúdo num mesmo patamar que o da *Edda Poética*, para tentar recuperar os conteúdos essenciais da mitologia escandinava (a exemplo de Dumézil, Boyer, Davidson, entre outros), ou ela é tratada como fonte secundária pelo forte caráter de filtragem dos conteúdos orais, sendo caracterizada como “sistemizada, lúcida, coesa, linear” e com grande influência racionalista, cristã, humanista latina e mesmo clássica (Lindow, 2005: 36, 41). Outros estudos trataram de minimizar toda esta carga de reinterpretação da *Edda em Prosa*, colocando Snorri como conhecedor dos conteúdos das fontes latinas, mas não tendo sido um teologista, mitógrafo ou tendo formação eclesiástica – deste modo não participando diretamente da cultura intelectual da Europa Medieval, e sim tendo influência direta de uma secular cultura nativa (Faulknes, 1993: 59-76), ou seja, integrante do chamado “grupo nativo”, um círculo de intelectuais que preservou a antiga tradição pagã num contexto profano e não necessariamente dentro de uma ótica cristã (Nordanskog, 2003). Nossa postura em relação a todas as fontes literárias da mitologia nórdica é de respeitar sempre o conteúdo e a estrutura de cada texto, passíveis de serem aplicados a cada uma das interpretações tradicionais ou inovadoras (pureza de conteúdo, influências de conteúdos cristãos pelo transcritor, influências cristãs no próprio paganismo). Nem mesmo os poemas édicos podem ser interpretados por somente um dos posicionamentos. Apesar de termos demonstramos antes que a *Prymskviða* é um poema com conteúdo original praticamente intacto, outras pesquisas denotaram fortes influências cristãs para as outras narrativas édicas, o que nos obriga a não elaborar uma distinção de fonte secundária ou primária tanto para a *Edda Poética* quanto para a em *Prosa* (ao contrário de Cardoso, 2006). Isso é ainda mais pertinente se lembrarmos que alguns mitos - como a viagem de Pórr a Útgardaloki - permaneceu preservada somente na *Gylfaginning* de Snorri (apenas o nome da região foi mencionado rapidamente na *Gesta de Saxo*).

Nossa principal postura metodológica tanto para o estudo das fontes como dos temas mitológicos é a de privilegiar recortes sincrônicos, enfatizando desta maneira os aspectos regionalizados que acreditamos devem ser levados em conta quando se estuda uma cultura. Consciente de que a religiosidade nórdica seria eminentemente constituída por acréscimos sucessivos, mas que uma análise profunda deveria levar em conta os procedimentos sincrônicos, o historiador Régis Boyer alerta: “é o erro muito comum que consiste em extrair aleatoriamente do corpus de dados do qual nós dispomos, sem operar as distinções indispensáveis

no plano cronológico e geográfico” (1981: 10-11). O famoso antropólogo Claude Lévi-Strauss já indagava sobre a questão, em outros termos: “onde acaba a mitologia e onde começa a História?” Para ele, ambas possuem estruturas semelhantes, apesar da primeira ser mais estática e a segunda um “sistema aberto” (Lévi-Strauss, 1985: 58, 55-64). Em outros teóricos a linguagem mítica seria indubitavelmente atrelada a uma fundamentação histórica, sem o qual não poderia se manifestar (Barthes, 1982: 132). Jean-Pierre Vernant descreve a diferença entre os mitos das sociedades ‘frias’, onde o tempo não é claramente marcado (com uma sincronia coerente e uma diacronia frágil), com as narrativas míticas das sociedades ‘quentes’, mobilizadas pela História – nestas últimas, as variações míticas são efetuadas pela oposição entre versões novas e antigas. A pesquisa do mito, desta maneira, deve levar em conta a articulação entre a investigação sincrônica (cada elemento é explicado pelo conjunto de suas relações num sistema) e a diacrônica (os elementos são inseridos em séries temporais, explicados pelas seqüências anteriores), ou seja, a articulação entre as estruturas, pela decifração da polissemia dos diferentes códigos, enfim, decodificando uma lógica não binária, própria dos mitos (Vernant, 1992: 219-221).

Apesar da importância dos grandes modelos teóricos dos mitos e da religiosidade escandinava (Georges Dumézil, Turville-Petre, Hilda Davidson), além dos pressupostos histórico-culturais (Graham-Campbell, Gwyn Jones entre outros), as problemáticas que definimos ao longo do texto demonstram que as futuras investigações devem concentrar seus focos de análise no específico, procurando encontrar as variações sociais e não somente alguma unidade estrutural (que em alguns casos nunca existiu). Apesar dos escandinavos ainda serem incluídos em um modelo etno-linguístico que remeta a padrões germânicos (especialmente na linguagem e vários aspectos culturais), alguns resultados de pesquisa demonstram diversidades de reinterpretações regionais para facetas do imaginário religioso, rompendo com a idéia de uma ortodoxia ou pensamento unificado (Langer, 2005), e como frisamos anteriormente, acreditamos que a área escandinava medieval conheceu três *sistemas de reinterpretação oral-imagética*: o valholiano, o ragnarokiano e o nibelungiano (Langer, 2006). Assim, nossas futuras pesquisas não abandonarão os estudos diacrônicos que privilegiaram as permanências e a unidade, mas enfatizaremos especialmente o sincrônico, o circunstancial, o regional, enfim, todo elemento que permitir vislumbrar porque existiram tantas variações (ou ausências) na produção de imagens e interpretações míticas na Escandinávia do período Viking.

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS:

- ANÔNIMO. *Elder Edda*, século XIII. Traduções para o inglês: *The Poetic Edda*. Austin: The University of Texas, 1928, p. 121-126 (Tradução de Lee M. Hollander).
- The Poetic Edda*. New York: Dover, 2004, p. 174-182 (Tradução de Henry Adams Bellows).
- STURLUSON, Snorri. *Snorra Edda*, século XIII. Traduções: *The Prose Edda*. London: Penguin Books, 2005 (Tradução para o inglês de Jesse L. Byock).

FONTES SECUNDÁRIAS

Obras de referência:

- HAYWOOD, John. *Encyclopaedia of the Viking Age*. London: Thames and Hudson, 2000.
- JOHSON, Alan. *Dicionário de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

Estudos bibliográficos complementares:

- AMORY, Frederic. The historical worth of RígsPula. *Alvíssmál* 10, 2001.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. São Paulo: Difel, 1982.
- BATANY, Jean. Escrito/oral. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002.
- BELLOWS, Henry Adams. Introduction. *The Poetic Edda: the mythological poems*. New York: Dover Publications, 2004.
- BERG, Mai Elisabeth. Myth or poetry, a brief discussion of some motives in the Elder Edda. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11th International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000.
- <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf>
- BOYER, Régis. *Yggdrasill: La religion des anciens scandinaves*. Paris: Payot, 1981.
- _____. *Héros et dieux du Nord: guide iconographique*. Paris: Flammarion, 1997.
- _____. *L'Islande Médiévale*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- _____. Eddas et sagas: lês dits de la mémoire. In: GLOT, Claudine & LE BRIS, Michel (org.). *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbeke, 2004a.
- _____. *Les Vikings: Histoire et civilisation*. Paris: Perrin, 2004b.
- BRØNDSTED, Johannes. *Os Vikings*. São Paulo: Hemus, s.d.
- CARDOSO, Ciro Flammarion. *Narrativa, sentido, História*. São Paulo: Papyrus, 2005.
- _____. Aspectos da cosmogonia e da cosmografia escandinavas. *Brathair* 6 (2), 2006 (no prelo). www.brathair.com
- DAVIDSON, Hilda Roderick Ellis. *Escandinávia*. Lisboa: Editorial Verbo, 1987.
- _____. *Myths and symbols in Pagan Europe: early Scandinavian and celtic religions*. New York: Syracuse Press, 1988.
- _____. *The lost beliefs of Northern Europe*. London: Routledge, 2001.
- _____. *Deuses e mitos do norte da Europa*. São Paulo: Madras, 2004.
- DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- DUBOIS, Thomas. *Nordic religions in the Viking Age*. Pennsylvania: Pennsylvania Press, 1999.
- DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*. Paris: Gallimard, 2000.
- ENOCH, Ross. The fetter, the ring and the oath: binding symbolism in Viking Mythology. *The Journal of Germanic mythology and folklore*, 1 (1), 2004.
- FALKNES, Anthony. The sources of Skáldskaparmál: Snorri's intellectual background. In: *Snorri Sturluson: Kolloquium anlässlich der 750. Wiederkehr seines Todestages*. Tübingen: Narr, 1993.
- http://www.hi.is/~eybjorn/ugm/sources_of_skaldskaparmal.pdf

- FINNEGAN, Ruth. *Oral poetry: its nature, significance and social context*. Indianápolis: Indiana University Press, 1992.
- FRANCO JR., Hilário. *A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 1996.
- _____. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- _____. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu: reflexões sobre mentalidade e o imaginário. *Signum* 5, 2003.
- GIBONS, Michael. *Os Vikings*. São Paulo: Melhoramentos, 1990.
- GINZBURG, Carlo. Introdução. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- GOODY, Jack & WATT, Ian. *As consequências do letramento*. São Paulo: Paulistana, 2006.
- GRAHAM-CAMPBELL, James. *Os Viquingues: origens da cultura escandinava*, vol I. Madrid: Del Prado, 1997.
- _____. (org.). *The viking World*. London: Frances Lincoln, 2001.
- HARRIS, Joseph. Eddic poetry. In: CLOVER, Carol & LINDOW, John. *Old norse-icelandic literature: a critical guide*. Toronto: Cornell University, 2005.
- HAUSER, Arnold. Os poetas épicos e seu público. *História social da arte e da literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HILL, Thomas D. RígsPula: some medieval Christian analogue. *Speculum* 61 (1), 1986.
- HOLLANDER, Lee M. Introduction/notes. *The Poetic Edda*. Austin: The University of Texas, 1928.
- JONES, Gwyn. *A History of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LANGER, Johnni. Fúria odínica: a criação da imagem oitocentista sobre os Vikings. *Varia História* 25, 2001.
- _____. The origins of the imaginary Viking. *Viking Heritage Magazine* 4, 2002a. <http://www.abrem.org.br/viking.pdf> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- _____. Os Vikings e o estereótipo dos bárbaros no ensino de História. *História & Ensino* 8, 2002b.
- _____. O mito do dragão na Escandinávia (primeira parte: período pré-Viking). *Brathair* 3 (1), 2003a. www.brathair.com Acessado em 20 de setembro de 2006.
- _____. Morte, sacrifício e renascimento: uma interpretação iconográfica da runestone Viking de Hammar I. *Mirabilia* 3, 2003b. www.revistamirabilia.com Acessado em 20 de setembro de 2006.
- _____. Resenha: Viking Age Iceland. *European Journal of Archaeology* 6 (3), 2003c.
- _____. Guerreiras de Ódin: as valkyrjor na mitologia Viking. *Brathair* 4 (1), 2004a. www.brathair.com Acessado em 20 de setembro de 2006.
- _____. Midvinterblot: O Sacrifício Humano na Cultura Viking e no Imaginário Contemporâneo. *Brathair* 4 (2), 2004b. www.brathair.com Acessado em 20 de setembro de 2006.

- _____. Rêver son passé. In: GLOT, Claudine & BRIS, Michel (org.). GLOT, Claudine & BRIS, Michel (org.). *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbe, 2004c.
- _____. Cultura e gênero na Escandinávia da Era Viking. *Boletim do Núcleo de Documentação e Pesquisa Histórica* 1 (2), 2004d.
- _____. Erfi: As Práticas Funerárias na Escandinávia Viking e suas Representações. *Brathair* 5 (1), 2005a. www.brathair.com Acessado em 20 de setembro de 2006.
- _____. Religião e magia entre os Vikings: uma sistematização historiográfica. *Brathair* 5 (2), 2005b. www.brathair.com Acessado em 20 de setembro de 2006.
- _____. Revelando a religiosidade Viking. *Saeculum* 12, 2005c.
- _____. As estelas de Gotland e as fontes iconográficas da mitologia Viking. *Brathair* 6 (1), 2006. www.brathair.com
- LARRINGTON, Carolyne. Introduction. *The Poetic Edda*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- LERATE, Luis. Presentación. *Edda Mayor*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- _____. Presentación. *Edda Menor*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- LIMA, Nei Clara de. *Narrativas orais: uma poética da vida social*. Brasília: Ed. UNB, 2003.
- LINDOW, John. Mythology and mythography. In: CLOVER, Carol & LINDOW, John. *Old Norse-Icelandic literature: a critical guide*. Toronto: Cornell University, 2005.
- LÖNNROTH, Lars. Hjálmar's death and the delivery of Eddic Poetry. *Speculum* 46 (1), MAILLEFER, Jean-Marie. Essai sur Völundr-Wieland: la religion scandinave ancienne a-t-elle connu un dieu forgeron? In: LECOUTEUX, Claude (org.). *Hugur: mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997.
- MAREZ, Alain. La longue histoire des runes. In: GLOT, Claudine & LE BRIS, Michel (org.). *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbeke, 2004.
- MESLIN, Michel. L'oral et l'écrit: fonction religieuse de l'oralité dans les sociétés traditionnelles. In: LENOIR, Frédéric & TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Encyclopédie des religions*. Paris: Bayard Éditions, 1997.
- NAGELS, Marc. Snorri Sturluson. In: GLOT, Claudine & LE BRIS, Michel (org.). *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbeke, 2004.
- NORDANSKOG, Gunnar. The Volsung legend in Norwegian stave church portals – meaningless decoration or conscious use? *12th International Saga Conference*, Bonn, 2003.
- <http://www.skandinavistik.uni-bonn.de/saga-conference/>
- NORTH, Richard. Goð geyja: the limits of humour in Old Norse Icelandic paganism. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11th International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000.
- <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf>

- PAGE, Raymond Ian. *Mitos nórdicos*. São Paulo: Centauro, 1999.
- _____. *Runes*. London: The British Museum, 2000.
- _____. Rune-masters and Skalds. In: SAWYER, Peter (org.). *The Viking World*. London: Frances Lincoln Limited, 2001.
- PROPP, Vladimir. *Morfologia do conto maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- RIES, Julien. L'apport de Régis Boyer à l'étude du sacré dans la religion des anciens Germains et Scandinaves. In: LECOUTEUX, Claude (org.). *Hugur: mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997.
- ROESDAHL, Else. The Scandinavians at home. In: WILSON, David M. (org.). *The northern world: the history and heritage of Northern Europe*. London: Thames and Hudson, 1980.
- _____. *The Vikings*. London: Penguin Books, 1998.
- SAWYER, Birgit. *The Viking-Age Rune-Stones: custom and commemoration in early medieval Scandinavia*. London: Oxford: Oxford University Press, 2003.
- SØRENSEN, Preben Meulengracht. Religions Old and New. In: SAWYER, Peter (org.) *The Oxford Illustrated History of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- THOMAS, Rosalind. *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2005.
- THORVALDSEN, Bernt Øyvind. The double scene in performance: deictic blending in Völuspá? *The Thirteenth International Saga Conference*. Durham University, 2006.
- <http://www.dur.ac.uk/medieval/www/sagaconf/home.htm>
- TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- _____. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- TULINIUS, Torfi H. La conversion du viking: l'image du guerrier païen dans les sagas islandaises. In: BOYER, Régis (org.). *Les Vikings, premiers Européens, VIIIe-XIe siècle: les nouvelles découvertes de l'archéologie*. Paris: Éditions Autrement, 2005.
- TURVILLE-PETRE, E.O.G. *Myth and religion of the North: the religion of Ancient Scandinavia*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- WAWN, Andrew. *The Vikings and the Victorians: inventing the Old North in 19th-century Britain*. Cambridge: D.S. Brewer, 2002.
- WILSON, David M. (org.). *The northern world: the history and heritage of Northern Europe*. London: Thames and Hudson, 1980.
- ZINK, Michel. Literatura. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002.
- ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a literatura medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

THOR, O DEUS DO TROVÃO

Prof. Ms. Luiz Claudio Moniz

Desde a Antigüidade até a era viking, que vigorou aproximadamente de 750 d.C. a 1050 d.C., Thor foi venerado pelas tribos germânicas e escandinavas. A quantidade de mitos relacionados ao deus do raio e do trovão atesta a predileção pelo seu culto.

Existe, no entanto, uma grande dificuldade no que diz respeito às fontes capazes de nos remeter a dados fidedignos sobre a religião e os cultos dos germanos. Mircea Eliade em sua monumental obra *História das crenças e das idéias religiosas — tomo II — volume I*, diz que:

“As fontes são de natureza diferente e de valor desigual: peças arqueológicas, escritos da época romana (em primeiro lugar a *Germania* de Tácito), descrições dos missionários cristãos e, sobretudo, os poemas dos escaldos islandeses, completados por um precioso manual compilado por Snorri Sturluson, no século XIII. Por outro lado, foi somente na Islândia, cristianizada bastante tarde (no ano 1000), que se conservou uma tradição oral suficientemente coerente para nos permitir reconstituir, em suas linhas gerais, a mitologia e o culto.”(1)

Essa idéia é compartilhada por Mário Curtis Giordani que aponta duas razões fundamentais para tal dificuldade: “a deficiência das fontes e a heterogeneidade dos elementos que contribuíram para a formação do que se chama a religião dos antigos germanos” (2). Ele ainda acrescenta o seguinte:

“Quanto às fontes, convém lembrar [...] que a antiga religião germânica não teve a fortuna de possuir um Homero ou um Hesíodo ‘que da massa de concepções religiosas souberam edificar um ensaio de síntese mitológica, uma soma de crenças que eles deixaram como uma herança e como uma regra à sua nação’”. (3)

Heinrich Niedner, em seu livro intitulado *Mitología nórdica*, não concorda, com tal colocação, pelo contrário, afirma com orgulho e uma certa revolta o potencial dos escaldos do norte da Europa, diminuídos por aqueles que enaltecem os épicos gregos:

“Não há nada aqui para o poeta ou para o artista? Não há nada na mitologia do norte, que não possa ser elaborado e revestido de belas formas e de belas cores? Acaso não contém esta mitologia sementes que podem se transformar em perfumadas folhas, em brotos e radiantes flores? Esta parte da nossa herança gótica não merece por acaso um lugar entre as obras-primas da literatura? Nossos poetas, nossos oradores públicos, nossos leitores, nossos ensaístas, nossos literatos, em geral, que fazem tantas e tão belas alusões à mitologia grega, não fariam uma homenagem a nossos antepassados

molhando suas penas ao se referir à mitologia ou à raça gótica? Não é conveniente tomar emprestado algo quando não é necessário; e por outro lado, as produções do sul não se desenvolvem bem em nosso solo gótico e em nosso clima. Iggdrasil (*) se desenvolve melhor aqui, e é uma árvore o bastante grande e o bastante carregada de frutos como para impor à raça gótica nos séculos futuros o entusiasmo e a inspiração, e para proporcionar a toda uma raça de futuros trovadores, poetas e artistas, um precioso e vivificante elixir. Nossa próxima geração o compreenderá.” (4)

Apesar de lacunas significativas, juntamente com influências de outros povos que entraram em contato com os germanos, pode-se perceber uma unidade fundamental em sua religião, como por exemplo, a tríplice função religiosa dos deuses, uma herança indo-européia. Essa estrutura surgiu das pesquisas de Georges Dumézil, que dividiu os deuses em três categorias ou funções. Os deuses sacerdotes ou de primeira função estariam associados à soberania. São divindades que governam, que são líderes de seus respectivos panteões. Os deuses guerreiros ou de segunda função dizem respeito à guerra. Quanto aos deuses camponeses ou de terceira função, estes são associados com a fertilidade e a sexualidade. O quadro abaixo relaciona tríades de deuses de algumas das mais significativas mitologias indo-européias:

	SACERDOTES	GUERREIROS	CAMPONESES
ESCANDINAVOS	ODIN E TYR	THOR	FREIR
GERMANOS	WOTAN E TIUZ	DONNER	FROH
GREGOS	ZEUS	ARES	DEMETER
ROMANOS	JUPITER	MARTE	QUIRINO
INDO-IRANIANOS	MITRA E VARUNA	INDRA	NASATYA

Essa trifuncionalidade acontecia nas sociedades germânicas da seguinte maneira: os *Jarl* ou nobres; os *Karl*, que eram camponeses livres e soldados; e os *Thraell*, os servos. Os indivíduos das duas últimas funções eram subordinados aos *Jarl*, ou melhor, a um *Jarl* em especial, o rei.(5)

Sobre uma unidade fundamental na religião germânica citada acima, Eliade coloca que em função dos nomes dos dias da semana, fica evidente o culto dos mesmos deuses por várias tribos.

“Quando, no século IV, os germanos adotaram a semana de sete dias, substituíram os nomes das divindades romanas por aqueles dos seus próprios deuses. Assim, por exemplo, *mercredi* (*dies Mercurii*, quarta-feira) foi substituído pelo ‘dia de Odhin-Wodan’: velho alto-alemão *Wuotanestac*, inglês *Wednesday*, neerlandês *woensdag*, velho-escandinavo *Odhinsdagr*. O que prova que Mercúrio foi identificado com um deus conhecido, em todo mundo germânico, por um único e mesmo nome: Odhin-Wodan.” (6)

As fontes mais antigas sobre os germanos são *A guerra das Gálias*, de Júlio César, e *Germania*, de Tácito. Nestas duas obras muito pouco se fala sobre a religião germânica. Na primeira, César diz que:

“Os costumes dos Germanos são muito diferentes. Com efeito não têm druidas que presidam ao culto dos deuses nem qualquer gosto pelos sacrifícios. Não põem na lista dos deuses senão aqueles que vêem e dos quais sentem manifestamente os benefícios, o Sol, Vulcano, a Lua; nem sequer ouviram falar dos outros.” (7)

Dumézil, em *Les dieux des germains*, diz o seguinte sobre isso:

“Se o termo ‘Sol’ é bem inadequado para designar um deus soberano do tipo de Odin, em compensação Vulcano, deus do martelo, pode ser uma tradução, imprópria certamente de forma funcional, mas sensivelmente explicável, do correspondente continental de Thor.” (8)

Dumézil compara o deus latino Vulcano a Thor, pois o primeiro, assimilado ao deus grego Hefesto, está de alguma forma associado aos raios, já que os fabricava para Zeus.

Mais tarde, Tácito, em sua *Germania* comentaria a religião dos germanos:

“Entre eles existira a memória de Hércules, celebrado, como o primeiro dos heróis, ao marcharem para as pugnas. [...] Dos deuses o que mais veneram é Mercúrio, que em certos dias acham lícito imolar-lhe vítimas humanas. Hércules e Marte aplacam com animais permitidos. (9)

Dumézil diz a esse respeito que: “o deus mais honrado, que se chama Mercúrio, é seguramente equivalente a Odin; depois vem Hércules e Marte, ou seja, dois deuses guerreiros que são seguramente o Thor e o Týr escandinavos.” (10)

Dentre esses três (Odin, Thor e Týr), os dois primeiros são os deuses Ases (11) mais notáveis. Odin é o deus mágico, o mestre das runas (12), líder do panteão e patrono dos heróis vivos e mortos. Tácito o relacionou a Mercúrio, pois tal como esse deus, Odin está ligado à comunicação, já que é o inventor mítico das runas, a escrita nórdica. Por outro lado, é também um deus dito psicopompo (Mercúrio conduz as almas dos mortos no Hades para serem julgadas), pois está diretamente ligado à escolha dos heróis que tombam no campo de batalha para engordar seu exército no Valhalla. De acordo com o mito, metade dos heróis mortos nos combates vai para o seu palácio, a outra metade vai para o de Freya, deusa do amor e líder das Valkírias.

Quanto a Thor, este “é o deus do martelo, o inimigo dos gigantes, cujo furor o faz, às vezes, parecer com eles. Seu nome o designa como o ‘deus que troa’, e se ele ajuda o camponês em seu trabalho da terra é, mesmo segundo o folclore

moderno, de uma maneira violenta, e como um subproduto de sua batalha atmosférica.” (13)

Tal comentário faz alusão ao lado rude do deus do trovão. Apesar de ser um Ase, uma divindade de “primeiro escalão”, Thor possui esse lado mais grosseiro, que muitas vezes o torna meio bronco e até mesmo ingênuo, como os homens do campo, os seus protegidos. Tal atitude pode ser vista em alguns mitos, constantes na *Edda em prosa*, como por exemplo aquele em que o deus, acompanhado de Loki e Thialfi vai a Jötunheim, o reino dos gigantes e é descaradamente enganado.

Adam de Brême observou, nos últimos tempos do paganismo, que a religião praticada no templo de Upsalla pelos habitantes da Upland sueca, se resumia sensivelmente em três ídolos que povoavam o edifício lado a lado, abrindo aos crentes um leque de devoções.

“Neste templo, todo ornado de ouro, escreve o viajante alemão, o povo adora três estátuas de deuses, Thor, o mais potente, situado no meio, com Wodan à sua direita e Fricco à sua esquerda. Os significados desses deuses são os seguintes: Thor, disse ele, é o mestre da atmosfera e governa o trovão e o raio, os ventos e as chuvas, o bom tempo e a colheita; Wodan, é dito o furor, dirige a guerra e fornece ao homem a valentia contra os inimigos; o terceiro é Fricco, que obtém para os mortais a paz e a volúpia, cujo ídolo é munido de um membro enorme. Eles têm sacerdotes, destinados a todos os seus deuses, que oferecem os sacrifícios do povo. Se a peste ou a fome ameaçam, é ao ídolo de Thor que eles fazem as oferendas; para a guerra, a Wodan; e se bodas devem ser celebradas, a Fricco.” (14)

A tríade é também invocada nas maldições: “Que os deuses e Odin se irrite! Ase do país (= Thor), faça com que o opressor do povo afaste-se dessas terras! Que Freyr e Njördhr odeiem o flagelo de homens que assolam os santuários.” (15)

Pode-se perceber que tanto Odin quanto Thor são deuses ligados à guerra. Enquanto o primeiro parece ter sido cultuado mais pelos germanos como uma divindade dos combates, o segundo é o preferido dos escandinavos nesta área.

A *Edda em prosa*, do islandês Snorri Sturluson, mostra um Thor guerreiro, sempre lutando contra os inimigos dos deuses, os gigantes de gelo e da montanha. Quando há alguma ameaça, o deus do trovão é chamado para proteger seus semelhantes, sempre com o seu martelo em riste, a mais poderosa das armas divinas. Ele não serve somente para guerrear, mas fertilizar a terra através da chuva e também para consagrar coisas e situações, tais como um casamento, por exemplo.

Ainda de acordo com a *Edda em prosa*, Thor é filho de Odin (uma variante diz que é seu ancestral) e Jörð, e casado com Sif. Possui filhos com outras mulheres: Magne (com a gigante Járnsaxa) e Mode. Tem também um enteado chamado Uller, filho de Sif. O motivo de sua popularidade era a idolatria que o homem comum, o camponês, nutria por ele, o que fez com que seu culto se espalhasse por toda região setentrional da Europa. Afinal de contas, Thor era responsável não só pelos raios e trovões (trovão em norueguês é Thor-døn, que

significa rugido de Thor), mas também pela chuva, que proporcionava uma boa colheita, fonte de renda e de vida para os homens do campo, conforme foi dito anteriormente. Apesar de ser da estirpe dos Æsir ou Ases, a raça superior dos deuses nórdicos, era cultuado como uma divindade da estirpe dos Vanir ou Vanes, deuses relacionados ao sexo e à fertilidade. Assim, Thor era o deus dos camponeses e agricultores, que acreditavam que quando morressem seriam recebidos por ele em seu palácio de seiscentos e quarenta aposentos cujo nome era Bilskirnir, que ficava localizado em Thrudvangar.

Já os nobres e os guerreiros que morriam em combate iam para o Valhalla, o paraíso, onde eram recebidos pelo próprio Odin.

Thor também era conhecido como Asathorr (Thor dos Æsir) e Ökuthor (Thor das carruagens). Os escandinavos acreditavam que os relâmpagos, trovões e, conseqüentemente a chuva, eram produzidos quando o deus viajava pelos céus com a sua carruagem puxada por dois bodes negros: Tanngrisnr (dente perfurador) e Tanngriostr (dente triturador). Ele possuía ainda três bens de inestimável valor:

- Mjöltnir, o seu martelo, que era arremessado contra seus inimigos (os trolls e os gigantes de gelo e da montanha), com grande poder destrutivo, partindo seus crânios. Apesar da força ou da distância, o martelo sempre voltava à sua mão, tal qual um bumerangue.
- Um cinturão de força (Megingjardr) que quando afivelado duplicava o seu poder divino.
- Um par de luvas de ferro, das quais Mjöltnir jamais se soltava.

Existe um mito muito conhecido na Noruega, narrado no poema *Trymskveda* sobre a divindade e o seu martelo. Houve uma certa vez em que o deus do trovão acordou e deu por falta de Mjöltnir. Onde ele poderia estar? Desconfiados de que ele estivesse em Jötunheim, a terra dos gigantes, Thor e Loki (este último, apesar de ser da estirpe dos gigantes, vive entre os Æsir), que geralmente atua como seu escudeiro, foram procurar Freya.

A deusa do amor possuía uma pele de falcão que quando usada a transformava nessa ave. Thor queria que ela emprestasse a pele a Loki, para que este voasse até a terra dos gigantes e visse se o martelo estava mesmo lá.

Ao chegar a Jötunheim, Loki se deparou com Trym, o rei dos gigantes, que lhe contou que tinha enterrado o martelo numa profundidade de cinco quilômetros sob a terra, e mais, só o devolveria se Freya se casasse com ele. Estava criado um grande dilema. Como os deuses permitiriam tal fato? Freya representa a primavera e a própria a vida, ela é uma Grande Mãe. Na mitologia wagneriana ela é a detentora das maçãs que rejuvenescem os deuses, impedindo-os de morrer, já que os deuses nórdicos, diferentemente dos gregos e romanos, são mortais (na mitologia nórdica tradicional, a guardiã das maçãs encantadas é a deusa Idun, esposa de Bragi, o deus da poesia). Se ela se for a natureza e as próprias divindades terão o seu fim. Seria o Ragnarök, o crepúsculo dos deuses, tudo o que seus inimigos mais querem. O mundo, para os escandinavos, era regido por uma eterna batalha entre o bem, representado pelos deuses, e o mal, associado aos gigantes de gelo e da montanha, assim como aos trolls. Essas terríveis criaturas estavam sempre ameaçando a estabilidade do cosmo através de poderosas nevascas, chuvas de granizo, avalanches e terremotos. Sabiam, no

entanto, que as vidas dos homens, dos animais, dos vegetais e dos próprios deuses estavam diretamente ligadas a Freya. Por isso viviam a persegui-la.

Loki então retornou a Asgard com a sinistra notícia: Freya teria que se casar com Trym, para que o martelo, a mais poderosa arma dos deuses, retornasse às mãos de Thor. Ela, revoltada, disse que jamais se casaria com um gigante. Afinal de contas isso mancharia a sua reputação. Diante de tal impasse, Heimdall, o guardião de Bifröst, a ponte do arco-íris (caminho que liga a terra a Asgard, a cidade dos deuses), conhecido como sabedor de todas as coisas, pois podia enxergar tanto de dia quanto de noite a uma distância de cem léguas, teve uma idéia: Thor iria a Jötunheim disfarçado de noiva e recuperaria o seu martelo. O deus do trovão não gostou nem um pouco disso, mas vendo que o plano de Heimdall era a única alternativa, consentiu em ir. Loki, entusiasmado, se comprometeu a ir junto como sua dama de companhia.

Ao chegarem a Jötunheim, foram recebidos, ou melhor, “recebidas” com muita alegria e um certo sentimento de vitória por parte dos gigantes. A festa de casamento foi então iniciada. A noiva, ou seja, Thor, conhecido por sua imensa gula, devorou um boi inteiro, oito salmões e bebeu três barris de cerveja. Trym ficou boquiaberto e perguntou como a delicada deusa do amor e da beleza poderia ser tão voraz. Loki se antecipando salvou os disfarces dizendo que Freia, ansiosa por chegar logo à terra dos gigantes, não comia nada há oito dias. O rei dos gigantes resolve então beijar sua noiva. Ao levantar o véu que cobria seus olhos, se deparou com um olhar fulminante, o que o fez recuar assustado. Mais uma vez Loki consegue disfarçar contando a Trym que Freya não dormia há oito noites de tão feliz que estava em função do casamento, e que sua expressão devia estar realmente horrível. O soberano então mandou trazer o martelo para que este fosse colocado no colo da noiva, como havia sido combinado. Ao se ver novamente com sua preciosa e poderosa arma, a noiva, ou melhor Thor, deu uma enorme gargalhada e girando Mjöltnir despedaçou o crânio de Trym, matando em seguida todos os gigantes que estavam presentes. Satisfeitos, Thor e Loki voltaram a Asgard.

Temos aí um mito que tem como objetivo explicar os tempos de seca, ou ainda, a alternância das estações do ano. O roubo do martelo de Thor, além de indicar um período sem chuvas, dá início ao inverno, governado pelos gigantes de gelo, no qual toda natureza vivencia um longo processo de hibernação, uma morte simbólica. Sua recuperação está associada à primavera, período em que a vida volta a florescer com exuberância, ou seja, um verdadeiro renascimento.

O ruivo Thor foi comparado posteriormente pelos romanos a Júpiter, pois ambos são deuses do raio e do trovão. Ele, que tem a quinta-feira a si consagrada (*Thursday*, dia de Thor em inglês), assim como Júpiter nas línguas latinas (*jueves*, *giovedì*, *jeudi*, *jovis dies*), é conhecido na Alemanha como Donner (*donnerstag*, dia de Donner, quinta-feira em alemão), teônimo cujo significado é trovão, estrondo. Donner é filho de Wotan (Odin) na mitologia tradicional, mas Richard Wagner em sua famosa *Tetralogia*, obra também conhecida como *O anel do Nibelungo*, o coloca como cunhado do rei dos deuses, sendo portanto irmão de Fricka (Frigga), de Freya e de Froh (Freyr).

É ele quem cria a marteladas (raios e trovões) Bifröst, o caminho ondulante, o arco-íris, a ponte que liga a Terra ao Valhalla, a fortaleza dos deuses, construída pelos gigantes Fafner e Fasolt (o arco-íris sempre surge, quando após a chuva, o Sol ilumina as gotículas de água suspensas na atmosfera).

Mjöltnir, como pôde ser visto até agora, era de suma importância para o deus do trovão. Mas como Thor teria conseguido esta fabulosa arma? Certa vez, conforme consta da *Edda em prosa*, de Snorri Sturluson, Loki viu Sif, a mulher de Thor, dormindo em seu jardim. Seus cabelos eram de um dourado cintilante, principalmente quando recebiam a luz do Sol. Loki, que sempre está a aprontar alguma, tratou de cortar suas tranças, desaparecendo logo em seguida. Ao acordar, a deusa descobriu com desespero que havia perdido seus lindos cabelos, pelos quais seu marido tinha um amor muito especial, e resolveu esconder-se. O filho de Odin, ao chegar de uma de suas viagens, não viu sua esposa à porta de casa a esperá-lo, como era de costume. Preocupado, resolveu procurá-la, encontrando-a chorando desesperadamente e com a cabeça coberta. Depois de ouvi-la, percebeu logo quem tinha sido o autor de tão covarde ato: Loki, o intriguista dos Æsir. Furioso, e com seus olhos e barba dardejando fagulhas, foi ao encalço do meliante. Este ao ser apanhado implorou por clemência, prometendo corrigir o erro imediatamente, ou seja, daria a Sif cabelos de ouro verdadeiros. Para isso iria até os gnomos, conhecidos por suas habilidades como artesãos, joalheiros e ferreiros. Thor ainda com suas mãos no pescoço de Loki, fez com que este jurasse por todos os deuses do Valhalla que cumpriria sua promessa.

Ao chegar a Svartalfheim, o reino dos gnomos, que também são conhecidos como anões, ou ainda, elfos escuros, encontrou os filhos de Ívaldi, que eram excelentes metalúrgicos. Então pediu a estes que fabricassem uma peruca de ouro para Sif. Os anões que também eram muito generosos, além da peruca, deram a Loki uma lança mágica que nunca deixava de atingir o alvo e um navio que podia ser dobrado e guardado numa bolsa. Ao tomar o caminho para Asgard, encontrou o anão Brokk, irmão de Eitri, este último também um excelente artesão e ferreiro. Mostrando os presentes, disse que os dois irmãos eram incapazes de fazer algo semelhante. O anão disse que seu irmão era capaz de fazer coisas ainda mais fabulosas. Loki então fez uma aposta com Brokk: deixaria que cortassem sua cabeça se Eitri fosse capaz de superar os presentes que havia ganho dos filhos de Ívaldi. Brokk aceitou o desafio e foi correndo para casa onde contou tudo a seu irmão. Este então começou a trabalhar. Quando notou que havia calor suficiente na sua forja, colocou nela uma pele de porco e entregou um fole a seu irmão para que este ficasse soprando até o seu retorno. Assim que Eitri saiu da caverna, Loki transformando-se numa mosca (sendo da estirpe dos gigantes de gelo, conhecidos também como terríveis feiticeiros, Loki possui o dom da metamorfose) pousou na mão de Brokk e a picou. Este, no entanto, não soltou o fole até seu irmão chegar. Eitri então retirou da forja um javali de cerdas de ouro, que era mais veloz que um cavalo, possuindo a capacidade de voar e de andar sobre as águas. Além disso, suas cerdas emitiam uma luz tão brilhante que quem o estivesse cavalgando poderia enxergar mesmo na mais negra escuridão. Eitri logo depois retornou ao trabalho para produzir outro prodígio e, mais uma vez entregando o fole a Brokk, saiu da caverna. Loki, ainda sob a forma de mosca,

dessa vez picou a nuca do anão, que num tremendo esforço conteve a dor e a coceira até a volta de seu irmão. Eitri então tirou da forja um magnífico anel de ouro, capaz de gotejar a cada nove dias oito anéis iguais a ele. Mais uma vez o talentoso gnomo se recurvou sobre a forja para realizar mais um trabalho e mais uma vez deixou o fole aos cuidados de Brokk, saindo em seguida. Loki, agora extremamente preocupado e temeroso por sua cabeça, ainda na forma de mosca, picou furiosamente uma de suas pálpebras. Dessa vez a dor era intensa e o sangue corria entrando em seus olhos. Brokk tirou uma das mãos do fole para afugentar o incômodo inseto e o fogo baixou um pouco. Eitri voltou na mesma hora e retirou do fogo um magnífico martelo, que em função da inabilidade do irmão, saíra com o cabo um pouco curto. No entanto era um martelo mágico, pois quando lançado voltava à mão de quem o havia atirado logo após ter atingido o alvo.

De posse dos três novos presentes, Loki e os dois anões rumaram para Asgard onde os deuses decidiriam quais eram os melhores: os dos filhos de Ívaldi ou os de Eitri. Ao chegarem, Odin, Thor e Freyr convocaram uma assembléia para o julgamento a qual presidiram. Depois de uma rigorosa inspeção, os deuses decidiram pelos presentes de Eitri, pois ficaram muito impressionados com o martelo, já que este poderia ser uma inestimável arma na luta contra os gigantes de gelo e da montanha. Loki percebendo que havia perdido a aposta fugiu rapidamente graças aos seus sapatos mágicos capazes de transportá-lo a distâncias muito grandes em segundos. Brokk então pediu a Thor que fosse pegá-lo, pois estava inconformado com a fuga do espertalhão. Ele queria a sua cabeça de qualquer maneira. Afinal, aposta era aposta. Montando no javali mágico, o deus do trovão foi no encalço de Loki e conseguiu trazê-lo de volta. Este ao se ver diante do anão, argumentou que havia apostado a cabeça, somente a cabeça, e que Brokk deveria cortá-la, mas sem tirar nenhum pedaço do pescoço. Como não era possível cortar a cabeça sem tirar nenhum pedaço do pescoço, Brokk acabou desistindo, mas não sem punir o astuto Loki, costurando-lhe a boca. Foi assim que os deuses receberam presentes mágicos dos gnomos, cujos poderes os ajudariam na interminável batalha contra seus inimigos: a Sif coube a peruca de ouro; Freyr ficou com o javali (Gullinbursti) e o barco (Skíðblaðnir) e Odin com o anel (Draupnir) e a lança (Gungner). Thor, o mais forte e destemido dos deuses, também cultuado como uma divindade da guerra, tomou posse de Mjöltnir, o martelo encantado.

Da mesma forma, os deuses gregos Zeus, Posídon e Hades, receberam armas mágicas dos Cíclopes (que também eram exímios ferreiros), respectivamente o raio, o tridente e o capacete da invisibilidade. Tais presentes foram de suma importância na luta contra os gigantes Titãs, proporcionando aos três irmãos não só a vitória sobre a violência das intempéries, mas a imprescindível e crucial organização do cosmo. Na verdade, tais mitos descrevem a visceral necessidade que os seres humanos têm de criar mecanismos de sobrevivência diante da crueza da vida. Nietzsche, com sua teoria do apolíneo-dionisíaco, diria que os deuses (assim como o saber e a arte) com suas poderosas armas são apolíneos, belos, plásticos, criados para minimizar o sofrimento, escondendo com o véu de Maia a realidade. Esta seria avassaladora, terrível e

trágica, sendo com isso dionisiaca, representada pela força destrutiva dos gigantes de gelo e das montanhas e, conseqüentemente, associada ao eterno retorno, ou seja, nascer, crescer e morrer e novamente nascer, crescer e morrer, conduzindo os seres humanos numa jornada de eterno sofrimento, o Samsara dos hindus. Diante dessa verdade nua, o homem só teria à sua frente o horror e o absurdo do ser, caindo em profunda depressão. Vista sob essa ótica, como diz Roberto Machado em *Nietzsche e a verdade*, “a experiência dionisiaca é uma ‘embriaguez do sofrimento’ que destrói o ‘belo sonho’.” (16) Ele complementa dizendo que a saída para tal conflito é, no entanto, “integrar, e não mais reprimir, o elemento dionisiaco transformando o próprio sentimento de desgosto causado pelo horror e pelo absurdo da existência em representação capaz de tornar a vida possível” (17). Assim como Apolo e Dioniso precisam de uma reconciliação, os deuses nórdicos, liderados por Odin e Thor, precisam compreender a necessidade de se conviver com os destrutivos gigantes de gelo e da montanha, já que eles fazem parte do plano de equilíbrio do universo. É aí que a arte (assim como a religião e o conhecimento) por outro lado, surge como um milagroso remédio, capaz de nos tornar confiantes diante deste drama wagneriano que é a vida. Deveríamos, então, como Nietzsche pregou ao longo de sua tumultuada e altamente prolífica existência, transformar nossas vidas em verdadeiras obras de arte.

NOTAS:

(1) ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas — tomo II — volume I*. Tradução de Roberto Cortes Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979, p. 172.

(2) GIORDANI, Mário Curtis. *História dos reinos bárbaros — Idade média II*. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 23.

(3) Idem.

(*) Iggdrasil era um gigantesco freixo que abarcava todo o universo com seus galhos e raízes, era o sustentáculo do cosmos.

(4) NIEDNER, Heinrich. *Mitología nórdica*. Traducción de Glória Peradejordi. Barcelona: Edicomunicación, 1997, p. 196-197.

(5) HAUDRY, Jean. *Os indo-europeus*. Tradução de Dina Osman. Porto: Rés (Coleção Que sais-je?), p. 54.

(6) ELIADE, Mircea. Op. cit. p. 172.

(7) CÉSAR, Júlio. *A guerra das Gálias*. Tradução de Franco de Souza. Lisboa: Editorial Estampa, 1989, p. 141.

(8) DUMÉZIL, Georges. *Les dieux des germains: essai sur la formation de la religion scandinave*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959, p. 28.

(9) TÁCITO. *Germania*. Tradução de João Penteado Ehsline Stevenson. São Paulo: Brasil, p. 29-39.

(10) DUMÉZIL, Georges. Op. Cit. p. 28.

(11) Os Ases são os deuses ditos principais do panteão escandinavo. Eles estariam, de acordo com a trifuncionalidade de Dumézil, associados às duas primeiras funções: soberania e guerra. Entre eles estão Odhinn, Thôrr, Týr e Heimdallr.

⁽¹²⁾ Letras que formavam um antigo alfabeto germano-escandinavo de nome FUTHARK. Eram utilizadas em registros comerciais, poemas, frases comemorativas, lápides mortuárias, magia e, sobretudo, como oráculo.

⁽¹³⁾ DUMÉZIL, Georges. Op. cit. p. 4

⁽¹⁴⁾ Ibid., p. 5-6.

⁽¹⁵⁾ Idem.

⁽¹⁶⁾ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 22.

⁽¹⁷⁾ Ibid., p. 23.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

CÉSAR, Júlio. *A guerra das Gálias*. Tradução de Franco de Sousa. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

SNORRI, Sturluson. *Edda em prosa*. Tradução, apresentação e notas de Marcelo Magalhães Lima. Rio de Janeiro: Numen, 1993.

TÁCITO. *Germania*. Tradução de João Penteado Ehskine Stevenson. São Paulo: Brasil.

BIBLIOGRAFIA

DUMÉZIL, Georges. *Les dieux des germains: essai sur la formation de la religion scandinave*. Paris: Universitaires de France, 1959.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas — tomo II — volume I*. Tradução de Roberto Cortes Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

GIORDANI, Mário Curtis. *História dos reinos bárbaros: idade média II*. Petrópolis: Vozes, 1970.

GRIMM, Jakob. *Germanic Mythology*. Translated from the German by Vivian Bird. Washington, D.C.: Scott-Townsend Publishers, 1997.

HAUDRY, Jean. *Os indo-europeus*. Tradução de Dina Osman. Porto: Rés (Coleção Cultura Geral).

LOUTH, Patrick. *A civilização dos germanos e dos vikings*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1979.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

NIEDNER Heinrich. *Mitología nórdica*. Traducción: Glória Peradejordi. Barcelona: Edicomunicación, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OS DEUSES ENTRE OS HOMENS: ASPECTOS DO PAGANISMO GERMÂNICO NA LITERATURA MEDIEVAL EM ALEMÃO

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior
Prof. Cátia Jotha

I - INTRODUÇÃO

O presente artigo baseia-se na análise de aspectos do paganismo na literatura em alemão entre os séculos XII e XIII, tomando como fonte a obra de Hilda Davidson *Deuses e mitos do norte da Europa* (São Paulo: Madras, 2004), que engloba os elementos que compõem nosso objeto de estudo, a saber, as divindades do panteão superior e da Natureza. Através da análise da atuação desses seres divinos junto aos homens pretende-se estabelecer pontos de convergência e de divergência entre a Literatura e a História no que tange aos dados sobre a vida e costumes das tribos germânicas desde os fins da Antiguidade até a Baixa Idade Média. Como metodologia de trabalho utilizar-se-á a História Comparada (THEML & BUSTAMANTE, 2004), que trabalha tanto com a(s) verdades(s) quanto com a verossimilhança.

II - MITO E MITOLOGIA

“Uma Mitologia é o comentário específico de uma era ou civilização sobre os mistérios da existência e da mente humanas.” (Davidson, 2004, 1)

Iniciando nossas considerações acerca do mito, porém, com Roland Barthes, o semiólogo francês assevera que o mito é uma fala, porém não é uma fala qualquer. Há condições necessárias, para que a linguagem se transforme em mito. Contudo, o que se deve estabelecer solidamente desde o início é que o mito é um sistema de comunicação, é uma mensagem. Ele é um modo de significação, uma forma que possui limites históricos, condições de funcionamento etc.

O mito não se define pelo objeto de sua mensagem, mas pela maneira como transmite essa mensagem: o mito tem limites formais, mas não substanciais. Para o autor, qualquer “coisa” pode transformar-se em mito. Cada objeto do mundo pode passar de uma existência fechada a um estado oral, aberto à apropriação da sociedade.

O mito não esconde nada e nada ostenta também: deforma, pois ele não é nem uma mentira e nem uma confissão, é uma inflexão. Tem o compromisso de “transmitir” um conceito intencional. O mito só encontra traição na linguagem, pois a linguagem dá vários sentidos possíveis a ele e esses sentidos podem, quase constantemente, ser interpretados. Pode-se dizer que a língua propõe ao mito um sentido aberto, pois ele pode facilmente insinuar-se, crescer dentro de seu próprio sentido. Já a linguagem matemática é em si uma linguagem indeformável, que tomou todas as precauções possíveis contra a interpretação: nenhuma significação parasita pode assim insinuar-se nela.

O mundo fornece ao mito um real histórico, definido, por mais longe que se recue no tempo, pela maneira como os homens o produziram ou utilizaram. O mito restitui uma imagem natural deste real. “A função do mito é evacuar o real literalmente” (BARTHES, 1987, XX), dessa forma não se trata de uma história fantasiosa, porém recriada de uma forma literária.

Roland Barthes acredita que

“a mitologia participa de um construir do mundo, tomando como ponto de partida permanente a constatação de que o homem da sociedade burguesa se encontra, a cada instante, imerso numa falsa natureza. Ela tenta recuperar, sob as inocências da vida relacional mais ingênua, a profunda alienação que essas inocências têm por função camuflar. Esse desvendar de uma alienação é, portanto, um ato político: baseado numa concepção responsável da linguagem, a mitologia postula deste modo a liberdade dessa linguagem. A mitologia é uma concordância com o mundo, não tal como ele é, mas tal como pretende sê-lo.” (1987, XX)

Para Mircea Eliade, por outro lado, o mito conta uma história sagrada; relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”, ou seja, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente aconteceu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais e são conhecidos, sobretudo, pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras.

É importante frisar que o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma história “verdadeira”, porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é “verdadeiro”, porque a existência do mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente “verdadeiro”, porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante.

Pelo fato de relatar as gestas dos Entes Sobrenaturais e a manifestação de seus poderes sagrados, o mito se torna o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas. Mesmo a conduta e as atividades profanas do homem têm por modelo as façanhas dos Entes Sobrenaturais.

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais, em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje. Se o mundo existe, se o homem existe, é porque os Entes Sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no “princípio”. Todavia, após a cosmogonia e a criação do homem, ocorreram outros eventos, e o homem, tal como é hoje, é o resultado direto daqueles eventos míticos.

Assim como o homem moderno se considera constituído pela história, o homem das sociedades arcaicas acredita, da mesma forma, que é o resultado de um certo número de eventos míticos. Embora considerando o resultado do curso da História Universal, o homem moderno não se sente obrigado a conhecê-la em

sua totalidade. Contudo, o homem das sociedades arcaicas é obrigado não somente a rememorar a história mítica de sua tribo, mas também a reatualizá-la periodicamente. “É aqui que encontramos a diferença mais importante entre o homem das sociedades arcaicas e o homem moderno: a irreversibilidade dos acontecimentos que, para este último, é a nota característica da História, não constitui uma evidência para o primeiro.” (ELIADE, 1972, 17)

Para o homem das sociedades arcaicas, o que aconteceu no princípio pode ser repetido através do poder dos ritos. Portanto, o essencial é conhecer os mitos, não apenas porque eles lhe oferecem uma explicação do mundo e de seu próprio modo de existir no mundo, mas, sobretudo, porque ao rememorar os mitos e reatualizá-los, ele é capaz de repetir o que os Deuses, os Heróis ou os Ancestrais fizeram durante os primórdios. Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Em outros termos, aprende-se não somente como as coisas vieram à existência, mas também onde encontrá-las e como fazer para que reapareçam quando desaparecerem.

Em outra abalizada opinião, Bronislav Malinowski define o mito como

“um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é ao contrário uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática (...). Essas histórias constituem para os nativos a expressão de uma realidade primeva, maior e mais relevante, pela qual são determinados a vida imediata, as atividades e os destinos da humanidade. O conhecimento dessa realidade revela ao homem o sentido dos atos rituais e morais, indicando-lhe o modo como deve executá-los”. (apud ELIADE, 1972, 23)

Segundo o levantamento de dados sobre o assunto em questão, podemos depreender que o mito é uma narrativa de origem simbólica que se situa entre a razão e a fé. Dessa forma, somos levados a crer que, na época em que estas histórias começavam a ser traçadas, não havia uma separação nítida entre o real e o irreal. A imaginação não estava submetida à razão.

O mito, apesar de ser um conceito não definido de modo preciso e unânime, constitui uma realidade antropológica fundamental, pois ele não só representa uma explicação sobre as origens do homem e do mundo em que vive, como traduz por símbolos ricos de significado o modo como um povo ou civilização entende e interpreta sua existência.

O mito narra um tempo em que o mundo ainda era jovem e os indivíduos se encontravam radicalmente ligados à terra, de modo totalmente diferente daquele a que nós, hoje em dia, estamos habituados. Seus personagens são deuses, seres sobrenaturais, fantasmas coletivos etc. São criaturas que viveram em um tempo primordial, ou seja, um tempo sagrado. Esses seres são tomados como modelo, pois são exemplo de uma conduta moral, de uma beatitude, ou seja, perfeição, que precedem a atual condição humana. É através da experiência do sagrado, do encontro com uma realidade não-humana, que nasce a idéia de que alguma coisa

existe realmente, de que existem valores absolutos capazes de guiar o homem e de conferir uma significação à existência humana.

O conjunto de narrativas desse tipo e o estudo das concepções mitológicas encarados como um dos elementos integrantes da vida social é denominado mitologia. Os principais tipos de mitos referem-se à origem dos deuses, do mundo e ao fim das coisas. Também há mitos que procuram explicar a origem da sociedade, a posição de um povo em relação aos demais, o pecado original etc. De acordo com Edith Hamilton, a mitologia retrata a maneira de pensar e sentir da raça humana desde os tempos primordiais.

III - UM PAINEL SOBRE A VIDA DOS GERMANOS

Todo sistema mitológico prende-se a uma comunidade ou comunidades específicas. Nosso caso de estudo tratará dos aspectos desse mundo de mitos presentes nas tribos germânicas da Alta Idade Média. Para tanto são necessárias algumas palavras à guisa de introdução.

O vocábulo *germanus* foi cunhado pelos romanos e significa homem com lança, devido a uma espécie de lança, denominada pelos germanos *geer*.

As fontes de pesquisa para estudos dos germanos são um pouco escassas e, de uma certa forma, um pouco influenciadas pelo olhar não científico de alguns curiosos da época. Segundo Perroy,

“o que tem falseado a atitude da maior parte dos historiadores, quando abordam esse temível assunto, é que, em face da pobreza das informações que foi possível recolher sobre a situação dos povos germânicos à véspera das invasões, não puderam resistir à tentação, para preencher as lacunas de sua documentação, de remontar ao alto império e de utilizar o testemunho precioso, inteligente e irrefutável de Tácito.” (apud GIORDANI, 1997,16)

Assim como os textos de Tácito, César, Ptolomeu, Plínio e Estrabão podemos recorrer também às fontes lingüísticas, arqueológicas e ao conjunto de topônimos das regiões habitadas pelos povos germânicos.

De acordo como o autor, a verdadeira unidade germânica é de origem lingüística. Assim estabeleceu-se o início da chamada gramática comparada. Entre as línguas mais importantes da família germânica podemos destacar o nórdico ou escandinavo, o gótico, o alto-alemão, o antigo saxão e o anglo-frísio, que posteriormente se uniu ao nórdico.

A toponomástica revela-nos que os nomes de rios, montanhas e florestas dessas regiões não são de origem germânica, mas de origem céltica. Portanto, é possível afirmar que a região ocidental da Alemanha (à direita do Reno) e a média Alemanha foram habitadas pelos celtas antes dos germanos.

Através de escavações arqueológicas, acredita-se que o provável berço dos germanos é a Escandinávia, pois esta região está em posse deste povo desde tempos imemoriais.

A origem dos germanos é muito discutida e existem duas correntes principais: a primeira acredita que eles deram origem ao indo-europeu, sendo o

Urvolk – povo primitivo -, e consideram-nos oriundos da Rússia oriental; a segunda corrente, que é a mais aceita, afirma que os primitivos germanos seriam nórdicos que habitavam as regiões escandinavas e bálticas e teriam vivido muito tempo afastados do resto da Europa devido à densa floresta germânica. Na idade do bronze teriam sido influenciados por outros povos e adotado a língua indo-européia. Teriam também recebido influência dos celtas, ilírios e dos povos mediterrâneos.

Os germanos não constituíam uma unidade antropológica, segundo o autor, mas é consenso afirmar que de uma maneira geral possuíam “estatura elevada, dolicocefalia e carência pigmentária” (GIORDANI, 1997, 18). No que diz respeito ao físico dos germanos, o historiador romano Tácito mostra-se contrário à opinião do autor em questão e diz o seguinte a respeito do assunto:

“Sou da opinião dos que crêem que os povos da Germânia não se alteraram por casamentos com nenhuma outra nação e que são uma raça singular, genuína e semelhante só a si mesma. Portanto, possuem uma perfeita analogia de figura entre eles, ainda que tão numerosos; são de olhos azuis e selvagens, de cabelos ruivos, corpo avantajado e forte só para o ataque violento...” Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/textos/germania.htm>, capturado em 29 de agosto de 2006.

Entre os germanos não havia uma unidade política como na Roma antiga. Estruturavam-se em comunidades: tribo, clã e família que eram o sustentáculo da vida política e social destes povos.

A falta de uma organização estatal clássica pode ser associada a uma geografia diversificada e carente de um centro natural. “Os quadros da vida política e social dos germanos estavam, muitas vezes, limitados por estreitos horizontes que constituíam o teatro natural de sua existência.” (GIORDANI, 1997, 19)

A pirâmide social era composta pelos **Jarls**, aristocracia detentora da posse da maioria das terras; os **Karls**, pessoas livres que possuíam armas e poderiam participar das assembléias; e os **Thrales**, escravos oriundos de populações vencidas ou dos insolventes. Estes últimos estavam associados aos trabalhos domésticos e ao cultivo da terra.

Reuniam-se uma vez ao ano para discussão de problemas ligados à comunidade: escolha do novo líder, guerras ou contendas entre as tribos.

Os reis eram eleitos segundo a sua nobreza, já os guerreiros chefes, escolhidos segundo a sua capacidade. O poder dos reis, entretanto, não era ilimitado ou absoluto e os chefes comandavam mais pelo exemplo dos seus atos do que pela força da sua autoridade. Somente aos sacerdotes era consentido o direito de açoitar, prender ou matar. Essas penas, no entanto, eram consideradas como impostas pelos deuses e não como castigo ou execução das ordens de um comandante.

A base da família germânica era patriarcal e, portanto, o pai era detentor do poder e de todas as decisões que compartilhava com sua única esposa, que era responsável pela defesa da pureza e das tradições familiares. Segundo relatos de

Tácito, “são os germanos quase os únicos bárbaros que se contentam com uma só mulher, exceto alguns maiores, que tomam para si várias esposas, e, isso não por devassidão, mas por alardear nobreza”. (Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/textos/germania.htm>, capturado em 29 de agosto de 2006)

O marido oferecia um dote a sua esposa, porém a mulher, durante a cerimônia matrimonial, presenteava-o com armas. Estas representavam a fidelidade desta para com o marido, prometendo não ficar alheia aos assuntos da guerra e partilhar dos trabalhos e dos perigos que ele enfrentar, seja na paz ou na guerra.

As filhas moças viviam no seio da família até o casamento e os rapazes até que fizessem 15 anos, pois após essa idade tornavam-se guerreiros e eram integrados ao exército. Durante a assembléia, um dos príncipes ou mesmo o pai ou parente armavam o jovem com o escudo e a **frâmea**, um tipo de arma pontuda de arremesso, que representavam entre eles o ato da concessão da toga viril e início da mocidade entre os romanos: antes, o mancebo era apenas membro da família, agora é um cidadão da tribo.

O adultério era severamente punido e cabia ao marido ministrar essa punição. Depois de cortar os cabelos da esposa e desnudá-la na presença de parentes, o marido a expulsa de casa e, a golpes de açoite, arrasta-a pela aldeia, pois diante de tal desonra não pode haver misericórdia.

A castidade entre os jovens era cultivada devido à crença de que “a estatura é favorecida e as forças e os nervos são fortalecidos.” (GIORDANI, 1997, 20)

O germano é exaltado pela sua belicosidade e reconhecido como um grande guerreiro, devendo estar sempre pronto a atacar e, caso fosse derrotado, não vacilaria diante da morte, morrendo dignamente como combatente. Mesmo que escapasse da morte, poria termo à vida, enforcando-se.

Devido à escassez de ferro, as lanças e espadas eram curtas. Os dardos ou **frâmeas** eram constituídos por um ferro delgado e também curto, porém tão agudos e de tão fácil prática que, de acordo com as necessidades, era possível manejá-los a qualquer distância.

Os cavaleiros pelejavam com escudos e com **frâmeas**. A infantaria estava equipada também com armas de arremesso e cada soldado carregava muitas delas. Segundo Tácito, os cavaleiros andavam nus ou vestidos com um curto saião, a vestimenta era simples e não possuía adornos, os escudos eram pintados com cores alegres. Os cavalos eram simples e não contavam com nenhum tipo de treinamento. A força principal residia na infantaria. Por mais sangrenta que fosse a batalha, costumavam recolher seus mortos tombados em campo. Perder o escudo no combate era considerado crime, portanto àquele que ocorresse tal infortúnio não era permitido assistir aos sacrifícios, nem participar das assembléias.

As colheitas encerram as guerras, embora os germanos estivessem mais ligados às atividades de caça e da criação. De acordo com a região, havia o cultivo de trigo, de aveia ou de linho.

O solo era desigual em algumas regiões, e as propriedades eram também cercadas por muitos bosques, que formavam desagradáveis pântanos,

encharcando-nas. Contudo, o solo era fértil em grãos, não em árvores frutíferas. Possuía fecundos rebanhos de proporções reduzidas.

Segundo registros de César, não havia uma dedicação muito intensa à agricultura, para que as pessoas não tomassem gosto pelo sedentarismo e abandonassem a guerra.(César, 1967,202)

Possuíam técnicas avançadas de construção de casas que eram essencialmente de madeira ou de taipa. Estas habitações tinham um único andar e, freqüentemente, um único compartimento, onde se encontrava um lareira e de acordo com Tácito, os germanos não possuíam muitos “sentimentos estéticos”. Também costumavam escavar subterrâneos, onde pudessem se abrigar do frio ou se ocultar do inimigo.

O comércio com os romanos também era muito desenvolvido e intensificou-se a partir do século III com o recrutamento de germanos para o exército romano e com a instalação destes em terras do Império.

As desavenças eram passadas de pai para filho, porém era possível através de pagamento com certo número de cabeças de gado, pôr fim a essa questão.

A vestimenta comum era o saio amarrado com fivela ou com uma espinha, o resto do corpo permanecia descoberto e por isso ficavam durante dias inteiros em casa, junto ao fogo. Os mais ricos distinguiram-se pelo traje que ficava bem justo ao corpo, de forma que desenhasse os contornos. Faziam uso de peles de feras para desenvolvimento das vestimentas. Os que residiam às margens do Reno não davam a essas peles a menor importância, porém os do interior procuravam aprimorá-las, pois não encontravam no comércio meio de adquirir outros vestidos.

As mulheres usavam, comumente, roupas de linho, listradas de púrpura e deixavam nus os ombros e os braços. A parte superior do peito também ficava descoberta.

Segundo ainda relatos de Tácito,

“quando não estão empenhados em guerras, não obstante concedem algum tempo à caça. O maior tempo, entretanto, é consagrado à vadiagem, ao sono, e à glotonaria. Assim, tanto amam a inércia como aborrecem o repouso”. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/textos/germania.htm>, capturado em 29 de agosto de 2006.

IV - CONSIDERAÇÕES SOBRE A MITOLOGIA GERMÂNICA

Não é fácil escrever sobre a vida religiosa dos germanos, porque as fontes de pesquisa são escassas e pela heterogeneidade dos elementos que contribuíram para a formação do que se chama a religião dos antigos germânicos.

Os testemunhos literários sobre a religião germânica vão desde Tácito e César até as *Eddas*, compostas em língua islandesa e norueguesa, entre os anos 800 e 1250. Convém ressaltar que juntamente com os textos, possuímos os produtos dos trabalhos arqueológicos realizados principalmente na Escandinávia e

na Alemanha Setentrional. Há também fontes indiretas como lendas, nomes de lugares, costumes populares, etc...

Todavia, existem mais informações sobre a religião dos germanos setentrionais, entre os quais o paganismo durou até quase o fim do primeiro milênio e deixou uma rica mitologia registrada nas *Eddas*, que estão divididas em duas partes, a *Edda* em prosa e a *Edda* em verso.

Como principais deuses do Olimpo germânico podem ser destacados os deuses Zio-Tir, Wotan e Loki e como deusas de maior importância tem-se a deusa Mãe-Terra (Nerto), Frija-Frigg e Holde-Berchta. Há ainda os deuses inferiores, porque pertencentes ao plano da Natureza, Mãe-Terra, que serão mencionados no decorrer do texto.

Segundo Mansueto Kohnen, as pesquisas mitológicas baseiam-se em dois princípios:

“nenhuma tradição deve ser isolada da terra onde nasceu e medrou, nem pode ser considerada, sem mais nem menos, fé comum dos outros países e tribos. A segunda norma manda examinar tudo aquilo que, nas relíquias da tradição escrita e oral, pode ter tido como expressão da fé pagã popular, e o que dela deve ser separado como lenda e transformação poética. Importa não perder de vista o ambiente geográfico e histórico, que condiciona a herança mitológica.” (KOHLEN, 1960, 30)

Através de uma analogia com o deus grego Zeus, encontramos na mitologia germânica a presença do deus Zio-Tir, que é o deus do céu e da luz, o mais antigo dos deuses germânicos. Existem várias denominações para o deus supremo, contudo é inegável a adoração ao deus Zio, como um deus de muita importância. Entre os saxões e godos era considerado o deus da guerra, porém através dos sacrifícios humanos que eram feitos em seu nome, acreditamos que era concebido como o deus supremo da vida e da morte.

Balder é também considerado o deus do céu, da mesma forma que Freir e Heimdalli. É inimigo pessoal do deus Loki. A Dinamarca teria sido o ponto de partida de seu culto, que posteriormente se espalhou pelo Norte. Era considerado o mais sábio e o mais benévolo entre os deuses, sendo também personagem de belas histórias que possuem um caráter mais épico do que religioso.

O culto ao deus do céu (Zio) foi gradativamente sendo substituído por outros deuses como Wotan e Thor.

O deus Wotan-Odin era o mais importante e também o mais mencionado na mitologia germânica. Há indícios de que não era o deus do povo, pois o camponês do norte fazia suas orações a Freir ou a Thor, já os poetas e seus seguidores o adoravam com veemência. A pátria autêntica de Wotan é a Germânia inferior, a Dinamarca e a Escandinávia. Contudo, são raros os vestígios de culto a Wotan nas regiões setentrionais.

Os saxões acreditavam que Wotan teria vindo através do mar, trazendo a sabedoria e a arte de escrever. Seu nome significa “aquele que sopra”. É o deus do vento e do ar. Através das pesquisas, é consenso afirmar que Wotan, adorado pelos germanos da Renânia, é a simples transformação do deus do céu (Zio) dos

antigos germanos, “o pai do céu não se revela à Germânia no majestoso esplendor do sol, mas sim no vento e nas tempestades.” (KOHNNEN, 1960, 35)

Wotan cobre seu rosto com um chapéu de largas abas, deixando à mostra seu único olho. É acompanhado por dois corvos, Hugin (pensamento) e por Munim (memória), que lhe trazem notícias.

A sua figura também está associada à fertilidade devido ao vento que traz as “messes fecundas” (KOHNEN, 1960, 35)

É geralmente conhecido como deus das batalhas. A qualidade do deus do vento impulsionava-o a tal missão, pois a tempestade, para os germanos, estava associada à batalha. Wotan reina soberano no Walhalla, onde há festas constantes aos guerreiros tombados em combates e levados até lá pelas **Walküren** (Valquírias), que eram as virgens das batalhas.

O deus Loki é uma figura especificamente nórdica e seu nome significa “o que fecha”. É o deus que tudo acaba, seja bem ou mal. Também é tido como uma derivação do deus do céu durante as noites tenebrosas e no escuro inverno. Loki é a representação do aspecto sombrio do deus do céu.

Sua esposa é Angrboda, a mensageira do medo, e seus filhos são a serpente de Midgard, o lobo Fenris e a rainha Hel, que reina no mundo subterrâneo.

Thor-Donnar era o deus favorito das crenças populares do Norte. Nos tempos primitivos confundia-se com o deus do céu, que era também o senhor do raio e do trovão. Posteriormente foi concebido como uma figura distinta, pois se encontravam vestígios de Donner em todas as tribos germânicas.

Em sua homenagem, no mundo escandinavo, o quinto dia da semana recebeu o seu nome *Donnerstag*.

O deus Donner se mostra como um forte herói, jovem, belo e de barba ruiva. Conduz um carro guiado por dois bodes, possuindo ainda um martelo de ferro – **Miölnir** - com o qual luta contra os gigantes maléficos. É também amigo dos deuses e dos homens e devido ao aspecto amável de sua atividade tornou-se uma divindade moral, ou seja, suas atitudes tornaram-se exemplo.

A deusa Terra-mãe (Nerto) aparece de forma análoga ao deus do céu. A partir dela as demais deusas formaram-se pela personificação de certos aspectos específicos. Dessa forma, acredita-se que na Germânia só havia uma deusa, a esposa do deus do céu, a Terra-mãe. Todos os mortos que dormem no seio da terra lhe pertencem. É a deusa protetora das mulheres, do casamento e da fecundidade. Possui vários nomes de acordo com seus atributos.

Frija-Frigg é a esposa de Wotan. Seu culto também tem origem na Germânia Nórdica e na Escandinávia, assim como o do deus Wotan. Compartilha o poder com seu esposo, permanece com ele durante as tempestades, sobretudo durante as noites sagradas.

Holde-Berchta é a deusa da morte, cavalga com os espíritos através dos ares. Também chamada de Hel na mitologia setentrional. É soberana do reino subterrâneo.

Tyr é filho de Odin e também, como o pai, deus da guerra. Combate junto aos soldados e em suas mãos está a decisão da vitória. É invocado pelos heróis durante o combate, para que interceda por eles. Possui uma espada sagrada de

apenas um gume e apenas o braço esquerdo e com o pedaço que lhe resta do braço direito, conduz o escudo.

Bragi, seu irmão, é o deus da eloquência, da alegria e arte poética. É representado como figura de barbas compridas e idade bem avançada.

Heimdalli, também filho de Odin, representa a luz da manhã, ou seja, a aurora.

Forseti, filho de Baldur, é o deus da justiça e no tribunal do Olimpo Germânico é o presidente.

Widal, filho de Odin com a gigante Gridr, é um deus forte e que conhece o fim do mundo.

Fulla (Fuelle) é a personificação da virgindade e é a deusa da abundância. É companheira de Frigg.

Idun (Iduna), esposa de Bragi, é uma deusa muito amada e representa a juventude e a imortalidade. Conserva dentro de um frasco o mel de ouro da juventude. Sem o mel, os deuses envelheceriam. Ela habita na árvore **Iggdrasil** que dá acesso ao **Walhalla**.

A mitologia germânica faz uma separação dos deuses entre deuses inferiores e deuses superiores e, segundo o autor, essa divisão se dá devido ao fato de que “muitos povos primitivos veneram não somente os deuses supraterrâneos ... mas também a natureza circunjacente, que é animada de espíritos anônimos, as mais das vezes destituídos de traços individuais e personalidade precisa”.(KOHNNEN, 1960, 40)

Os germanos acreditavam em uma sobrevivência através da alma, alma esta com grande variedade de formas. Essa alma, após a morte, regressa à natureza e se reúne ao grande exército de espíritos. Porém, existem algumas almas, às quais não é permitida a entrada no exército dos espíritos.

Os **Drückgeister** ou espíritos dos mortos são hostis aos homens e trabalham no intuito de prejudicá-los. Possuem ora forma de homens, ora forma de animais. (1)

Alguns homens, entre os germanos, possuem o poder de fazer a alma se separar do corpo mesmo em vida, de modo que possam participar das práticas dos exércitos de espíritos. Na maioria das vezes, as bruxas ou feiticeiras é que eram dotadas dessa capacidade. São inimigas dos homens e têm o poder de causar dano em toda parte. (2)

Os **Elfische Geister** ou espíritos feéricos também habitam a natureza e os elementos como os espíritos da morte. Entretanto, diferentes destes, os espíritos feéricos são geralmente compassivos e benévolos com os homens. As Ondinas, que habitavam o fundo do mar, atraíam os viajantes para não os deixar mais partir. Em meio a densas florestas habitam espertos anões, que são guardas de valiosos tesouros e habilidosos ferreiros. Também nas florestas vivem os Elfos, que se enlaçam com viajantes para dançar.

Os demônios, diferentemente da idéia que temos atualmente, são personificações das formas da natureza e dos fenômenos estranhos. Possuem ações semelhantes às ações dos homens, porém são dotados de maior poder. Como exemplo desses demônios há a perigosa serpente de **Midgard**,

personificação do Mar do Norte rugindo como tempestade. Existem ainda os gigantes que vivem no universo dos primitivos germânicos.

Na *Edda* mais recente encontramos a narrativa sobre a cosmogonia da mitologia germânica. A saber, antes da formação da terra, existiam dois mundos: o **Niflheim**, ao norte, e o **Muspellsheim**, ao sul. Entre os dois mundos havia um enorme abismo que os separava.

Niflheim era formado por muitos rios que compunham o **Ginnungagap**, local onde a água transformava-se em geada; já o **Muspellsheim** ardia em fogo intenso e suas centelhas alcançavam o gelo e a geada do outro mundo, causando o derretimento destes. Através desse processo, foi criado o gigante Imir, do qual descendem os gigantes. Foi criada também a vaca Audumla. Dela jorram quatro rios que alimentam o gigante.

Da vaca nasceu um homem chamado Buri. Este, por sua vez, gerou Bor que era pai de Odin, Vili e Vei.

Os filhos de Bor mataram o gigante Imir, que foi colocado no meio do abismo de **Ginnungagap**, criando-se dessa forma a terra, o mar e o firmamento. A terra foi formada através da carne do gigante; os ossos formaram as montanhas; os dentes e alguns fragmentos de ossos formaram as pedras; seus cabelos tornaram-se árvores; seu sangue converteu-se em mar; suas sobrancelhas formaram o **Midgard**, que era uma fortaleza contra os gigantes; os vermes que habitavam o corpo de Imir foram transformados em anões e estes passaram a habitar debaixo da terra e dos rochedos. As centelhas que escapavam do **Muspellsheim** foram fixadas no céu e iluminaram a terra, o próprio céu e também as estrelas.

Odin, Vili (Honir) e Vei (Loki) criaram o primeiro casal humano a partir de duas árvores que estavam sobre a costa. Estes eram dotados de inteligência e formosura, além dos cinco sentidos. De Askr e Embla (o primeiro casal de humanos) descendem os habitantes do **Midgard**.

Já o fim do mundo, parece, segundo Kohnen, ser em parte proveniente de velhas narrativas, porém há vestígios cristãos.

No tempo marcado sobem à superfície da terra potências assustadoras. O cão do inferno e o lobo Fenris encontram-se desatados de suas cadeias, a serpente do **Midgard** levanta sua enorme cabeça. De um lado são lançadas chamas destruidoras enviadas pelo **Muspellsheim** e por seus filhos. Do lado oposto chega Loki, que conduz um grandioso exército ao combate derradeiro. Odin e seus seguidores também se preparam para o combate. Dessa forma, está selado o destino dos deuses através do **Ragnarok** ou o Crepúsculo dos deuses. O mundo é destruído pelas chamas e os deuses e homens são aniquilados. Apenas um casal de homens salva-se; surge uma nova terra, onde os descendentes do casal sobrevivente habitam em constante alegria, protegidos pelos deuses pacíficos.

APLICAÇÃO DA PESQUISA TEÓRICA EM TEXTOS SELECIONADOS

Como o trabalho com fontes literárias em língua alemã está a se desenvolver, optamos, neste momento da pesquisa, por selecionar para a análise duas sagas retiradas do livro *Sagas de heróis e cavaleiros I* de Martin Beheim-Schwarzbach: *A saga de Siegfried, o matador de dragões, do tesouro de Nibelungo e da vingança de Cremilde* e a saga *Rolf Polvo e sua vinda de sangue*.

V.1 Breve resumo sobre as sagas escolhidas

V.1.1 A saga de Siegfried, o matador de dragões, do tesouro de Nibelungo e da vingança de Cremilde

A saga de Siegfried narra a história de um jovem herói que, guiado pelo desejo de aventuras, matou um dragão para conquistar o tesouro dos Nibelungos, que pertencera aos Deuses.

Através da morte do dragão, Siegfried banha-se com o seu sangue e adquire imortalidade, porém apenas uma pequena parte de seu corpo fica desprotegida, pois fora coberta por uma folha de Tília.

Possui ainda um capuz que lhe torna invisível e, através deste e de seus poderes sobrenaturais, vence os desafios impostos pela rainha da Isenlândia, Brunilde.

Brunilde era de uma beleza inigualável, mas era uma mulher solitária que não se entregara a homem algum e que somente aquele que lhe vencesse na luta com lanças, no salto à distância e no lançamento de pesadíssimas pedras ela o aceitaria como esposo.

Siegfried vence todas as provas impostas por Brunilde e conquista sua mão em casamento para o seu amigo, o rei Gunther da Burgúndia.

Brunilde casa-se com Gunther contra a sua vontade, pois desejava que seu escolhido fosse o belo e guerreiro Siegfried. Este casa-se com Cremilde, a irmã mais nova de Gunther, em recompensa pela vitória no torneio.

Depois de algum tempo, Brunilde descobre ter sido enganada por Gunther, que só conseguiu vencê-la no torneio com a ajuda de Siegfried.

Hagen de Tronje, que era um dos cavaleiros de Gunther, promete a reparação pela ofensa que Brunilde sofreu e com um ato de astúcia pede a Cremilde que borde um sinal da cruz no casaco de Siegfried exatamente onde era o local de sua vulnerabilidade. Hagen usa de astúcia, porque diz a Cremilde que pretendia proteger seu marido se ele estivesse em perigo. Ao contrário do que Cremilde pensa, Hagen mata Siegfried, o matador de dragões, com uma lança em suas costas. Brunilde não se conforma com a morte do amado e se mata lançando-se em sua pira mortuária. Cremilde por sua vez, trama a vingança contra o assassino de seu marido, matando-o ao final da saga com a espada Balmung que pertencera a Siegfried.

V.1.2 Rolf Polvo e sua vindita de sangue

Rolf era um jovem príncipe que, de acordo com o dever da vindita de sangue, deveria matar o assassino de seu pai.

Com a benção de Odin, o pai dos Deuses, Rolf aniquila Adil, o assassino de seu pai, e recupera o chifre de jóias, que fora motivo de sua cobiça.

Porém, devido a uma desfeita cometida contra Odin, Rolf perde a benção do Deus supremo e, ao final da Saga, seu reino é destruído justamente em consequência da vingança de Odin.

V.2 Paganismo e costumes germânicos em *Sagas e Mitos I*

Nas sagas selecionadas, pode-se perceber que a presença dos Deuses entre os homens era fundamental e que estes estavam muito preocupados em andar segundo a vontade daqueles.

As tabelas a seguir procuram relacionar trechos da obra em questão com aspectos do paganismo e costumes germânicos.

Tabela 1. A saga de Siegfried

SAGAS E MITOS I A saga de Siegfried	Aspectos do paganismo e costumes germânicos
“Uma injustiça fora cometida contra ele, ... por isso sua maldição tinha tanta força” (p 158)	Maldições tinham muito poder entre os germanos.
“Em seguida todos se sentaram à mesa para o banquete da vitória e beberam à vontade” (p 182)	Quando não estavam em batalhas, costumavam entregar-se à glotonaria.
“- Está bem, então vamos! Se todos cavalgamos em direção à morte, não precisaremos espera-la numa velhice aborrecida” (p 225)	Era mais honroso ao guerreiro germano morrer em combate, pois era reconhecido como herói e estaria junto de Odin no Valhalla.
“Hagen ... sentiu o cabo da boa espada Balmung ..., porque era a espada de um herói e lhe daria sorte, mas agora apenas vingança e morte” (p 232)	Ao mesmo tempo em que o Deus dos germanos era capaz de conceder a vitória, era também capaz de cegar seus inimigos.

Tabela 2. Rolf Polvo

SAGAS E MITOS I Rolf Polvo	Aspectos do paganismo e costumes germânicos
“Sobre o jovem Rolf... recaía o dever da vindita de sangue”... (p 37)	Entre as tribos germânicas, as desavenças eram passadas de pai para filho.
“O homem ofereceu-lhe hospitalidade” (p 44)	Os Germanos costumavam oferecer hospitalidade aos visitantes.
“A morte de Adil já havia sido determinada pelo pai dos deuses...” (p 50)	Odin conhecia o futuro dos deuses e homens.
“Rany trouxe um capacete e um escudo... para dá-los... ao seu hóspede” (p 50)	Era costume germânico não apenas presentear, mas também aconselhar os visitantes.
“Saíam da minha casa e nunca mais atravessassem a soleira da minha porta” (p 51)	Em diversas ocasiões, Odin mostra-se como Deus vingativo.
“Cumprí meu juramento: mandei para o inferno o homem que matou meu senhor” (p 53)	Os Germanos estavam presos a juramentos.

V- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas sagas analisadas, ora verificamos o papel ativo dos Deuses e sua influência sobre o grupo social germânico, ora a participação destes é apenas secundária. Evidencia-se também através dos textos a importância destes Entes Sobrenaturais para a representação dos costumes e tradições dos germanos ligados à sua visão de mundo.

NOTAS

(1) Em uma tradução mais próxima à visão do espiritismo, **Drückgeister** poderiam ser entendidos como “espíritos obsessores”.

(2) Não nos deteremos em considerações sobre os tipos de magia entre os germanos. Para uma leitura muito bem aprofundada sobre o tema confira Johnni Langer, *Religião e magia entre os Vikings: uma sistematização historiográfica*. *Brathair* 5 (2), 2005. www.brathair.com

VII - BIBLIOGRAFIA

Fonte literária:

BEHEIM-SCHWARZBACH, Martin. *Sagas de heróis e cavaleiros – mitos germânicos*. Trad. G. Eckschmidt. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. Vol. I

Fontes Historiográficas:

DAVIDSON, Hilda Roderick Ellis. *Deuses e mitos do norte da Europa*. Trad. M. M. Leal. São Paulo: Madras, 2004.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. 7ª ed. São Paulo: Difel, 1987.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

CÉSAR, Júlio. *Comentários sobre a guerra gálica*. Tradução de Francisco Sotero dos Reis. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1967.

KOHNEN, Mansueto. *História da literatura Germânica*. 3ª ed. Salvador: Mensageiro da Fé, 1960.

TACITUS, Cornelius. *Germania*. Trad. J. Penteado Stevenson. São Paulo: Edições e Publicações Brasil, 1952.

Germânia, disponível em: <http://www.ricardocosta.com/textos/germania.htm>, capturado em 29 de agosto de 2006.

GIORDANI, Mário Curtis. *História dos reinos bárbaros*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

História Comparada:

THEML, Neyde & BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *História Comparada: Olhares Plurais*. *ESTUDOS IBERO – AMERICANOS /PUCRS XXIX (2): 7-22*, 2003.

“RAGNAROK” – O CREPÚSCULO DOS DEUSES

Prof. Ms. Alan Ney de Moraes Dias

Quando falamos da religião germânica é importante ressaltar e advertir que ela era constituída de atos - rituais, festivais, sacrifícios e lendas - sobre os feitos de suas divindades e não de dogmas abstratos como na religião cristã. A ausência de doutrinas religiosas não impedia que os germanos possuísem a convicção de que suas divindades e o destino pudessem interferir em suas vidas.

A transmissão de conhecimento religioso entre os germanos sempre esteve presente na concepção de sua linguagem poética. A memória conferia ao poeta germânico, o escaldo, uma grande importância devido ao seu papel de conservador da memória. As poesias, que faziam parte da vida espiritual dessas comunidades, eram difundidas através de reuniões que tinham caráter festivo e religioso e possuíam a função de preservar o passado às gerações futuras. O poder da palavra proporcionava o nascimento de seus mundos, de seus deuses e os guiavam em suas vidas. Nas comunidades germânicas, a política e a administração estavam estritamente ligadas às práticas religiosas e aos seus deuses. A função dos escaldos era, portanto, glorificar e honrar seus deuses, seus reis, seus guerreiros e os atos que marcavam as suas existências para que não caíssem no esquecimento.

Diferentemente de outras mitologias, os deuses germânicos não possuíam o dom da imortalidade. O poder desses deuses, assim como o prestígio, eram limitados e aumentavam ou diminuía conforme as épocas e as tribos. Esse poder limitado estava vinculado às contingências do destino.

Os grandes inimigos dos deuses germânicos eram os gigantes e os demônios.

Os germanos acreditavam que o mundo era habitado por seres de natureza sobre-humana e também maligna: demônios e espíritos. Estes poderiam separar-se dos corpos ainda com vida e levar uma vida totalmente independente – fylgja. Daí surgiu a crença, difundida para outros povos, que os humanos podem metamorfosear-se em animais. Estes espíritos, que em um primeiro momento eram tidos como protetores, passaram, posteriormente, a atormentar a vida dos homens.

Os gigantes representavam a personificação de fenômenos naturais como: tempestades, nevadas, erupções vulcânicas, maremotos, terremotos, entre outros. Eram também conhecidos como trolls. Alguns gigantes eram considerados deuses. Eles viviam nas montanhas, no subsolo e nos mares de onde saíam para combater os deuses germânicos.

O panteão germânico habitava em Asgard, - morada dos Ases ou deuses – enquanto os homens viviam em Midgard. Os deuses dividiam-se em Ases (os grandes deuses) e Vanes (deuses da fecundidade, pacíficos e benéficos). Primordialmente, os Ases e os Vanes eram inimigos e viviam travando batalhas.

Posteriormente, chegaram à paz e começaram a partilhar da mesma existência, habitando em Asgard e combatendo seus inimigos.

Havia, na era viking, quatro principais divindades: Odin, deus da inspiração e dos mortos; Thor, deus do céu, do trovão, das tempestades e da fecundidade; Frey e sua irmã Freya que levavam paz e prosperidade aos homens. Vários símbolos estavam associados a esses deuses: céu estrelado; uma poderosa árvore – Yggdrasil; o cavalo e a charrete; o martelo de Thor, etc. Entre os vikings, Odin era cultuado com mais intensidade entre os chefes tribais, enquanto o culto a Thor era mais popular devido a sua ligação com as chuvas e a fertilização dos solos que proporcionavam boas colheitas.

Além dos deuses principais, havia os deuses secundários e menos importantes, com funções muito limitadas e que não chegavam a ter culto próprio. Podemos destacar, entre eles, Hoenir – companheiro de Odin e Loki e que deu a alma aos primeiros humanos criados; Bragi – deus da poesia - que, no Valhalla, oferecia as boas-vindas aos recém-chegados; Vidar, filho de Odin, capaz de realizar feitos heróicos; e Ull. Este, ao contrário, dos outros deuses secundários, era adorado em todo o Norte da Europa onde era considerado um dos deuses principais. O seu nome significa “o Magnífico”.

Havia várias divindades femininas. Mas as histórias dessas deusas continuam muito enigmáticas até hoje. Contudo, sabe-se que o culto a essas divindades era realizado em regiões bem limitadas ou em uma determinada classe social. Foram erguidos muitos monumentos às deusas, a maioria deles por guerreiros. Estes, longe de suas famílias, geralmente em acampamentos militares, invocavam a proteção dessas divindades. A falta de informações sobre as deusas deve-se, talvez, ao fato de que a literatura dos germanos era destinada mais ao público masculino. Após os banquetes, os escaldos ocupavam-se, quase sempre, com as histórias dos deuses germânicos em detrimento das divindades femininas. Apenas uma deusa parece ter sido popular e adorada pelos germanos: Frija/Frigg.

Os principais deuses dos germanos são: Wodan-Odin; Tiuz-Tyr; Donar-Thor; Loki; Balder; Heimdall; Njörd; e Freyr.

WODAN-ODIN – “Deus germânico, descrito nas *Eddas* como o chefe dos Aesir (Ases), marido de Frigg. É o deus da guerra, patrono dos heróis e ‘pai dos mortos’ (Walvater). É servido pelas Valquírias. O lobo e o corvo são-lhe consagrados; dois corvos, Hugin e Munin, sussurram em seus ouvidos tudo o que vêem em seu vôo pelo mundo. O nome Odin/Wodan está ligado à palavra alemã wut, ‘raiva, fúria’. Wodan é o deus do êxtase, da magia (rúnica) e da arte da poesia; para alcançar o conhecimento, ele sacrificou um de seus olhos. Na saga e na crença popular, aparece como um guerreiro de um só olho armado com uma lança, ou como um andarilho em um manto azul com um chapéu mal ajeitado. No mito, Odin é engolido por Fenrir no Ragnarok, a destruição do mundo.” (1)

TIUZ-TYR – “A forma original de seu nome era Tiwaz (anglo-saxão Tiw, alto alemão, Ziu, cognato do grego, Zeus). A princípio, um deus-céu dos povos germânicos; foi deposto por Odin. Os romanos identificaram-no rapidamente como um deus da guerra e o dia da semana dedicado a Marte tornou-se o dia de Ziu. Tyr/Ziu era não só deus da guerra, mas também da justiça, e sua lança, além de

arma, era um emblema da autoridade jurídica. No Ragnarok, o deus é derrotado por Garm.” (2)

DONAR-THOR – “Deus germânico do trovão e da fertilidade, pertencente à raça dos Aesir (Ases), filho de Odin e da personificação divina da terra (Jord). Dirige uma carruagem puxada por dois bodes e possui o martelo Mjolnir. Nas *Eddas*, é descrito como o mais forte de todos os deuses, aos quais protege, bem como à raça humana, contra os gigantes. No Ragnarok, o crepúsculo dos deuses, ele mata a serpente de Midgard, mas é morto por ela no momento da vitória. Era a Thor que os homens se voltavam para pedir felicidade no casamento e proteção para os rebanhos e plantações. Os romanos o consideraram equivalente a Hércules ou a Júpiter...” (3)

LOKI – “O embusteiro engenhoso do panteão germânico, pai de várias entidades hostis aos deuses – o lobo Fenrir, Hel e a serpente de Midgard. Em uma de suas manifestações, como uma égua, diz-se que Loki deu à luz o garanhão Sleipnir. Onde quer que Loki apareça ao lado de Odin, ele atua como o servo dos deuses e nunca os deixa em falta de artifícios astutos. Caso contrário, porém, é adversário dos deuses: causa a morte de Balder e provoca a destruição do mundo (Ragnarok).” (4)

BALDER – “(...) é descrito nas *Eddas* como belo, valente e gentil, de aparência resplandecente. É filho de Odin e Frigg, e oponente do maligno Loki, que induz o cego Hodur a atacá-lo e matá-lo com um ramo de visco (que era a única coisa capaz de atingi-lo). (...) é visto ora como deus da luz, ora como deus da vegetação – isto é, um deus que morre e é ressuscitado.” (5)

HEIMDALL – “Deus germânico que atua como sentinela dos céus. Sua residência é chamada Himinbjorg (“montanha celeste”). Não há acordo quanto à derivação etimológica de seu nome; já foi sugerido o significado de “o resplandecente”, o que faria de Heimdall um deus da luz ou solar. Outra sugestão baseou-se numa comparação entre o nome do deus e uma forma poética da palavra “carneiro” – *heimdali*: Heimdall seria então o ponto focal de um antigo culto agrícola. Uma terceira sugestão – a de que ele seria um progenitor da raça humana – baseou-se num trecho do *Völuspá*. Como “sentinela dos deuses”, Heimdall posta-se sobre a ponte Bifrost (a Via Láctea?), de onde anuncia o início do Ragnarok (...).” (6)

NJORD – “Deus germânico descendente dos Vanir, mas residente com os Aesir (Ases) até o fim do mundo. Ele governa os ventos, o mar e o fogo. É imensamente rico, concede boas colheitas aos camponeses e ajuda os pescadores a fazerem boas pescas; em suma, comporta-se como um deus da fertilidade. No oeste da Noruega, Njord era especialmente venerado como um deus do mar.” (7)

FREYR – “Deus germânico setentrional das plantações vicejantes e da prosperidade pacífica: é filho de Njord, irmão de Freyja e um dos Vanir. Em um templo em Upsalla, havia uma estátua do deus em seu aspecto fálico de deus da fecundidade. O mito o descreve como dono do navio milagroso Skidbladnir e do javali de pelagem dourada Gullinborsti. A estima angariada por Freyr torna-se evidente em seus epítetos, como “patrono dos deuses” e “deus do mundo.” (8)

Como já dissemos, os deuses germânicos não eram imortais. No poema *Völuspá*, da *Edda poética*, é narrado esse grande acontecimento no qual os Ases sucumbem diante dos gigantes e demônios. Com a derrota dos deuses, acaba o mundo que eles governavam. Todos esses acontecimentos recebem o nome de Ragnarok, que significa “destino final, o fim dos deuses”. Posteriormente, entre os séculos XII e XIII, esse termo passou a significar “crepúsculo”. Foi a morte do deus Balder que marcou o início do Ragnarok.

Vi Balder, deus ensangüentado,
O filho de Odin, predito do destino;
se levantava, crescida, mais alta que os campos,
- delgada e muito bela – a ramagem de visgo. (v.31)

Daquela planta de magro aspecto
Partiu o pérfido dardo e Hodr o lançou;
O irmão de Balder nasceu demasiado pronto,
Tinha o filho de Odin somente uma noite de idade. (v.32)

Na gênese do processo de destruição do universo e dos deuses germânicos, estão as calamidades da natureza que afligem os homens: inundações, terremotos, fome e frio. Os deuses não podiam ajudá-los, estavam impotentes, ocupados em outras batalhas contra seus inimigos primordiais. Dessas batalhas, somente os filhos dos deuses sobreviveram para dar início ao processo de renovação do mundo.

O poema *Völuspá*, que narra o princípio e o fim dos deuses germânicos, é considerado por muitos como sendo o mais belo poema da *Edda poética*. O *Völuspá* reflete a tristeza da perda da tradição religiosa pagã, da cultura e do fim do mundo germânico primitivo. Conserva, ainda, elementos muito antigos da mitologia germânica.

No Ragnarok, criaturas surgiam do gelo e do fogo. É verdade que, desde a criação do mundo germânico, este universo esteve fadado ao fracasso por estar rodeado de forças destrutivas. O apocalipse germânico é, talvez, o único que termina com a morte de seus deuses.

“No Ragnarok, as grandes muralhas de Asgard, morada dos deuses Aesir, foram destruídas e a Ponte Bifrost foi incendiada por Surt, o terrível gigante das chamas. Jörmungarð, a enorme Serpente do Mundo, irrompeu do oceano fervente e submergiu o Campo de Vigrid, cuspidendo veneno em todas as direções. Os lobos engoliram o sol e a lua, e até Yggdrasil estremeceu. Sobre os mares em ebulição, Loki veio navegando com o seu anfitrião gigante, enquanto a sua filha Hel irrompeu do nebuloso Niflheim com o seu pálido exército de Mortos, e as tropas reunidas avançaram sobre o Campo de Vigrid. No derradeiro momento, Surt incendiou todos os nove mundos e a terra afundou-se sob o oceano fervente.”(9)

Loki e o lobo Fenrir dirigiram-se para o local da batalha, assim como Surt e os gigantes de fogo.

Chega um barco do leste, vinham pelo mar
As tropas de Muspell, Loki é o piloto;
Chegam os trolls com o Lobo,
O irmão de Býleist (10) marcha primeiro. (v. 51)

Surt chega do sul, incendeia as ramagens,
Resplandece a espada do deus dos mortos:
as montanhas se chocam, os monstros se derrubam,
pisam as vias de Hel, e o céu se racha. (v. 52)

Segue-se a batalha com muito furor. Odin foi morto pelo lobo Fenrir, mas este foi morto pelo filho de Odin, Vidar, “o deus silencioso”.

O sol se escurece, se afundam a terra e o mar,
se agitam do céu as brilhantes estrelas;
surge vapor furioso, o fogo sobe,
e chega o calor até o mesmo céu. (v. 57)

Garm uiva ante Gripahell,
Romperá os nós, e correrá o lobo;
Se muitos conjuros, mas lá veio ainda
O duro destino dos deuses triunfantes. (v. 58)
Ali, depois, maravilhosos
Escaques (11) de ouro encontrarão na erva,
os que em dias antigos tinham as estirpes. (v. 61)

E sem plantá-los cresceram os campos,
Tudo melhora, Balder chegará,
Habitarão Hodr e Balder os lares de Hropt (12),
o santuário divino.
Sabeis ainda mais, o quê? (v. 62)

Escolherá Hönir a ramagem sagrada,
Construirão os filhos, o dos irmãos,
Um grande mundo aéreo.
Sabeis ainda mais o quê? (v. 63)

Vê construir uma sala mais bela que o sol,
telhado com ouro, ali em Gimlé;
as tropas leais ali habitarão
e para sempre serão felizes. (v. 64)

Chegará então o reino e o juízo final... (v. 65)

Chegará voando o escuro dragão

a serpente brilhante, desde Níðafjöll;
levará em suas plumas os mortos a Nidhogg.
Ali se afundará. (v. 66)

Assim que o Ragnarok concretizou-se, pondo fim ao governo dos deuses, iniciou-se uma nova Era com o povoamento da Terra pelos homens. Nas profundezas de um bosque, encontravam-se um homem e uma mulher que o fogo de Surt não conseguira atingir. Chamavam-se Lif e Lifthrasir, respectivamente. De seus filhos, nasceram os que povoaram a Terra.

O crepúsculo dos deuses coincidiu com a introdução do Cristianismo entre os povos da Europa Setentrional.

Um dos motivos do fim do paganismo germânico está no relativo “descaso” de alguns de seus deuses em relação aos humanos. Além de serem mortais, algumas divindades raramente intervinham no comportamento das sociedades ou dos indivíduos. A sorte dos homens e também dos deuses era determinada por uma entidade superior, embora não personificada: o Destino. As Normas eram as responsáveis em pôr em prática o que o Destino determinava. A indiferença dos deuses germânicos fica evidente quando constatamos que cada homem possuía a sua Norma individual que o acompanhava desde o nascimento e que era, na verdade, a responsável pelo seu destino. Isso foi fundamental para o enfraquecimento e decadência dos deuses germânicos e o triunfo do Cristianismo.

“Com o Cristianismo, religião dos povos que os venceram, os germanos receberam também, pela primeira vez, a noção de uma existência futura, em que cada um será tratado conforme os seus méritos ou as suas culpas, pois que até aí, com exceção dos heróis mortos no campo de batalha e que as Valquírias levavam para o Valhalla, a existência dos mortos, no reino de Hel, continuava a ser o prolongamento daquela que haviam tido na Terra. Assim perderam os deuses do paganismo os seus adeptos; mas não sucedeu inteiramente o mesmo com os demônios ou gênios familiares e certas práticas de feitiçaria, cuja tradição se manteve até aos nossos tempos.” (13)

Portanto, muitos estudiosos apontam o Ragnarok como sendo a vitória do Cristianismo sobre o paganismo.

As fraquezas da religião pagã eram claras quando entraram em contato com o Cristianismo, pois não havia naquela qualquer autoridade central que pudesse intervir no destino dos homens, além da inexistência de um conjunto prático de doutrinas para se recorrer. Alguns ensinamentos cristãos, nos primeiros tempos da Igreja, relacionados ao mito da criação e do juízo final, já eram conhecidos pelos povos pagãos do Norte da Europa. Cristo e a nova fé foram apresentados associados à idéia de luta entre o bem e o mal, o que era simpático aos germanos devido à sua origem guerreira. Portanto, o conceito heróico de vida da nova religião coincidia com a vida que esses povos levavam.

“O poder da religião cristã estava na fusão dos diferentes aspectos da fé pagã em um todo, com um Deus que era pai de todos os homens, não frágil pai-de-todos de

Asgard, e com Cristo como seu líder heróico. O novo heroísmo do claustro, das condições austeras e da jornada missionária – talvez como o martírio, no fim –, era aberto para aqueles que não encontravam plena satisfação na vida de guerreiro. A Antiga Religião se esforçara para encontrar um elo entre o céu e a terra, por meio do xamã que podia viajar entre os mundos; mas agora os homens ganhavam um novo vínculo na encarnação de Cristo, algo com que a antiga fé não se comparava.” (14)

NOTAS:

- (1) LURKER, Manfred. *Dicionário de deuses e demônios*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, pp. 154-155.
- (2) Ibid., p. 208.
- (3) Ibid., p. 201.
- (4) Ibid., p. 124.
- (5) Ibid., p. 32.
- (6) Ibid., p. 87.
- (7) Ibid., p. 151.
- (8) Ibid., p. 73.
- (9) COTTERELL, Arthur. *Enciclopédia de Mitologia*. Lisboa: Central Livros, 1998. Pág.245.
- (10) Loki.
- (11) Cada uma das divisões quadradas do escudo, em cores alternadas, ou as divisões do tabuleiro de xadrez. Segundo a *Edda em prosa*, são peças de xadrez de ouro que um dia pertenceram aos antigos Æsir.
- (12) Odin.
- (13) LAMAS, Maria. *Mitologia Geral (vol. II)*. Lisboa: Referência/Editorial Estampa, 2000. Pág 71.
- (14) DAVIDSON, Hilda Roderick Ellis. *Deuses e mitos do Norte da Europa*. São Paulo: Madras, 2004. Pág. 188.

DOCUMENTO:

Textos Mitológicos de Las Eddas de Snorri Sturluson. Tradução Enrique Bernadez.

BIBLIOGRAFIA:

- COTTERELL, Arthur. *Enciclopédia de Mitologia*. Lisboa: Central Livros, 1998.
- DAVIDSON, Hilda Roderick Ellis. *Deuses e mitos do Norte da Europa*. São Paulo: Madras, 2004.
- LAMAS, Maria. *Mitologia Geral (vol. II)*. Lisboa: Referência/Editorial Estampa, 2000.
- LURKER, Manfred. *Dicionário de deuses e demônios*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

GLOSSÁRIO

Æsir ou Ases – Deuses escandinavos que compõem a mais importante estirpe e cuja função é principalmente a guerra e a manutenção da ordem cósmica. A ela pertencem Odin, Thor e Týr, entre outros.

Agnar – Filho do rei Geirroethr.

Althing – Assembléia nacional dos islandeses, que se reunia anualmente ao ar livre.

Angrboda – Giganta que com Loki teve três filhos: o lobo Fenrir; Jörmungarð, a serpente de Miðgarð; e Hel, a guardiã do Niflheim, o inferno dos nórdicos.

Anões, Gnomos ou Elfos escuros – No princípio eram os vermes da carne de Ymir. Os deuses, no entanto, deram a eles forma humana. Exímios artesãos e ferreiros, forjam armas e jóias para os deuses e os homens.

Apolo – Filho de Zeus e Leto, é o deus solar dos gregos.

Ares – Filho de Zeus e Hera, é o deus grego da guerra.

Asathorr - Um dos epítetos do deus escandinavo do raio de do trovão. Significa Thor dos Æsir.

Ásgarð, Asgard ou Ásgard – Cidade dos deuses. Fica no céu, cujo acesso se dá por Bifröst.

Askr ou Ask e Embla – O primeiro casal humano.

Audumla ou Auðumla – Vaca que alimentava Ymir com quatro rios de leite que jorravam de suas tetas.

Balder, Baldr ou Baldur – Deus solar escandinavo. Filho de Odin e Frigga.

Balmung – Nome da espada de Siegfried.

Bifröst – A ponte do arco-íris, que liga a Terra a Ásgarð. É vigiada por Heimdall.

Bilskirnir – Palácio onde Thor recebia os camponeses e escravos depois de suas mortes. Era muito grande, pois possuía 640 aposentos.

Bláin ou Blain – Gigante cujas pernas teriam formado a raça dos gnomos. Segundo alguns, trata-se do gigante primordial Ymir.

Brimir – Gigante cujo sangue também teria formado a estirpe dos gnomos. Contudo, alguns acham que trata-se do gigante primordial Ymir.

Bor, Borr ou Bur – Filho de Buri. Casou com Bestla, filha do gigante Bölporn, que gerou Odin, Vili e Vé ou Vei.

Bragi – Deus escandinavo da poesia.

Brokk – Anão meio desastrado cujo irmão Eitri era um excelente artesão.

Brunilde – Rainha da Islândia. Casou-se com o rei Gunther que só conseguiu conquistá-la graças à ajuda de Siegfried. Na obra de Wagner é uma valquíria.

Burgúndia – Região da antiga Germânia.

Buri ou Búri – O homem que surgiu da neve.

Býleist – Irmão de Loki.

Cíclopes – Gigantes que possuíam um só olho no meio da testa. Eram excelentes ferreiros e forjaram armas mágicas para os deuses: o raio, para Zeus; o tridente para Posídon; e o capacete da invisibilidade, para Hades.

Codex Regius – Nome tradicional de alguns manuscritos escandinavos: GKS 2365 4º, que contém versões da *Edda poética*, datado de 1270-1300; GKS 2367

4º, com versão da *Edda em Prosa*, datado de 1300-1350; GKS 1157, com versão do *Gragás*, datado entre 1271-1273.

Codex Wormianus – AM 242 fol W, manuscrito que contém uma versão importante da *Edda em prosa* e que data de 1350.

Cremilde – Irmã do rei Gunther. Casou-se com Siegfried.

Deméter – Deusa grega que representa a terra cultivada. É filha de Crono e Réia e mãe de Perséfone.

Dioniso – Filho de Zeus e Sêmele, é o deus do vinho, dos instintos e da primavera.

Disticha Catonis – Coleção de conselhos e instruções da Antigüidade Tardia de autoria de Marco Pórcio Catão, por meio dos quais um pai quer ensinar seu filho como comportar-se de maneira boa e conveniente. Na Idade Média circulou uma versão, cuja autoria não pode ser comprovada.

Do ut des – Expressão latina que significa intercâmbio.

Donner, Donnar ou Donar-Thor – Deus germânico do raio e do trovão, correspondente ao escandinavo Thor.

Draupnir – Anel mágico confeccionado por Eitri. Era capaz de gotejar a cada nove dias oito anéis iguais a ele. Foi dado a Odín.

Drückgeister – Espíritos dos mortos que são hostis aos homens e trabalham no intuito de prejudicá-los. Possuem ora forma de homens, ora forma de animais.

Eclesiástico – Um dos livros da Bíblia. Sua autoria é atribuída a Jesus, filho de Sirach, que colocou no livro reflexões pessoais.

Edda – Nome das obras da literatura mítica em nórdico antigo: a *Edda Antiga* (ou poética ou Maior), que contém os antigos temas e motivos heróicos e mitológicos da Escandinávia da Era Viking; a *Edda Moderna* (ou Prosaica ou Menor), um livro de aprendizado para os poetas, redigido pelo intelectual e historiador islandês Snorri Sturluson, por volta de 1220.

Egill saga – História escrita por Snorri Sturluson que narra a vida de um famoso escald, Egil Skallagrimson.

Eitri – Anão que era excelente artesão. Confeccionou os seguintes presentes para os deuses: um javali de cerdas de ouro; um anel de ouro, e um magnífico martelo, que em função da inabilidade do irmão, saíra com o cabo um pouco curto. No entanto era um martelo mágico, pois quando lançado voltava à mão de quem o havia atirado logo após ter atingido o alvo.

Elfische Geister – Espíritos feéricos que habitam a natureza e os elementos como os espíritos da morte. São geralmente compassivos e benévolos com os homens.

Elfos ou Elfos luminosos – Sua aparência é mais formosa que o Sol. Vivem em Álfheim, reino dado pelos Æsir ao deus Freyr.

Eiríkr Machado Sangrento – Rei da Noruega, morto em 954. Um dos mais famosos Vikings da História.

Fafner – Gigante que na obra de Wagner, após matar seu irmão Fasolt, vai embora com o ouro do Reno, o anel e o Tarnhelm, um capacete capaz de dar o poder da invisibilidade a quem o usa. Após transformar-se em dragão, torna-se o guardião do tesouro, escondido em uma caverna. É também o nome do filho de Hreidmar.

Fasolt – Gigante irmão de Fafner.

Fenrir ou Fenris – Lobo, filho de Loki e Angrboda. Decepcionou a mão do deus Týr e no *Ragnarök* será o responsável pela morte de Odin.

Forseti – Deus escandinavo da Justiça. É filho de Balder e Nana, a deusa da pureza.

Frâmea – Tipo de arma pontuda de arremesso, que representava entre os germanos o ato da concessão da toga viril e início da mocidade entre os romanos: antes, o mancebo era apenas membro da família, agora é um cidadão da tribo.

Freia ou Freya – Deusa germano-escandinava do amor e da beleza.

Freyr, Freir, Frey ou Fricco – Deus Vanir, irmão gêmeo de Freia. Segundo a *Edda em prosa*, decide quando o Sol deve raiar e quando a chuva deve cair, controlando a fertilidade da terra.

Frija-Frigg, Frigg ou Frigga – Esposa de Odin e mãe de Balder, segundo uma variante.

Froh – Deus germânico da fertilidade. Corresponde ao escandinavo Freyr.

Fulla ou Fuelle – Deusa virgem que cuida do estojo e dos sapatos de Frigg, além de conhecer seus segredos.

Futhark – Alfabeto rúnico dos antigos germanos, chamado assim pelas suas seis primeiras letras.

Fylgia ou fylgyr – Espíritos protetores dos animais, manifestando-se, às vezes, sob aparência teriomórfica.

Garm – Cão do inferno ou lobo que, no Ragnarök, lutará com Týr, matando-se um ao outro.

Geirroethr – Rei gigante escandinavo.

Gerthr ou Gerd – Giganta que casou-se com Freyr.

Gesta Danorum – Obra constituída por dezesseis livros que conta a história da Dinamarca. Foi escrita por Saxo Gramaticus no século XIII d. C.

Gigantes – Seres da mitologia germano-escandinava que, além de serem inimigos naturais dos deuses, eram muito fortes e grandes. Havia duas espécies de gigantes: do gelo e da montanha. Existem gigantes em diversas mitologias tais como a grega e a hebraica, entre outras.

Gimlé – O melhor lugar para se estar no céu, depois do Ragnarök.

Ginnungagap – Segundo De Vries, é o espaço cósmico repleto com uma força mística, semelhante ao Caos grego. Significa abismo aberto.

Glasivellir ou Glaesisvellir – Região maravilhosa, misteriosa e remota, eventualmente visitada por viajantes que a descrevem. São as Planícies de Glasir, ou “Planícies Resplandecentes”, que parecem corresponder à Ithavöllr édica dos deuses.

Grettis saga – Narra a vida de um fora-da-lei chamado Grettir, “o forte”, durante o início do século XI.

Grímnir – Nome adotado por Odin, que significa o mascarado, o embaçado. Com este epíteto, o deus pronuncia um discurso didático, mitológico, em especial cosmográfico, dirigido ao menino Agnar, filho do rei Geirroethr.

Grímnismál – Poema constante na *Edda poética*.

Gripahellir, Gripahell ou Gnipa – Caverna onde está encadeado o cão Garm.

Gullinbursti ou Gullinborsti – Javali criado por Eitri e dado como presente a Freyr. Além de ter cerdas de ouro, era mais veloz que um cavalo, possuindo a capacidade de voar e de andar sobre as águas.

Gungner – Lança mágica confeccionada pelos filhos de Ívaldi, que nunca deixava de atingir o alvo. Foi dada a Odin.

Guthmundr – Rei das Planícies de Glasir.

Gylfaginning – Texto da *Edda em prosa*, de Snorri Sturluson.

Hades – Deus dos mortos na mitologia grega. Este também é o nome do local para onde vão os mortos e é dividido em três setores: Tártaro, Érebo e Campos Elísios.

Hagen de Tronje – Um dos cavaleiros do rei Gunther. Matou Siegfried covardemente. Na obra de Wagner, Hagen é o filho que Alberich teve com uma mulher da estirpe dos Gibshungs, no intuito de prepará-lo para recuperar o anel, feito com o ouro do Reno.

Háthor – Deusa celeste egípcia, representada por uma vaca.

Harald saga Hárfagra – Saga que narra a vida e obra do famoso Harald cabelos finos, o unificador da Noruega (nascido em 880 e morto em 930).

Hauksbók – Importante conjunto de manuscritos preservados da Islândia, com versões da *Voluspá*, *Landnámabók* e *Eiríks saga*, entre outros. É datado do século XIII.

Hávamál – Poema constante na *Edda poética*.

Heimdallr, Heimdall ou Heimdalli – Deus nórdico, cujo teônimo significa “o que brilha sobre o mundo”. Originalmente uma divindade solar, era o guardião dos deuses. Como possuía os sentidos muito apurados, fora escolhido para vigiar Bifröst, a ponte do arco-íris. Quando esta fosse invadida pelos gigantes do gelo e da montanha, no *Ragnarök*, sopraria uma trombeta e acordaria os deuses, que rapidamente entrariam em assembléia.

Heimskringla – De autoria de Snorri Sturluson, esse texto narra a história dos reis noruegueses.

Hel – Filha de Loki e Angrboda. Foi lançada ao Niflheim pelos deuses e feita rainha deste local pelos mesmos.

Hércules – Semideus romano, filho de Júpiter e Alcmena. Teve que se submeter a doze trabalhos impostos por seu primo Euristeu. Foi comparado a Thor por Tácito.

Hervarar saga ok Heithreks konungs – Saga legendária do século XIII, que narra as aventuras de Hervor, uma guerreira e mercenária Viking.

Hodur, Hodr ou Höðr – Deus cego e muito forte. Guiando a sua mão, Loki o fez atingir Balder mortalmente, com uma lança cuja ponta fora embebida no sumo das bagas maceradas do visco. Na *Edda em prosa*, Hödr acerta Balder com um ramo de visco.

Himinbjorg ou Himinbjörg – Local onde mora Heimdall, cujo significado é montanha dos céus.

Hoenir, Hönir ou Honir – Irmão de Odin, aparece também com o nome de Vili.

Holde-Berchta – Deusa da morte entre os germanos, corresponde à escandinava Hel.

Hropt – Um dos vários epítetos de Odin.

Hugim ou Hugin – Um dos dois corvos de Odin. Seu nome significa pensamento.

Húsdrápa – Poema escáldico de Úlfr Uggason.

Hymir – Gigante que, junto com Thor, pescou Jörmungarð, usando como isca a cabeça de um boi.

Hymiskvitha – Poema édico.

Hyndluljóth – Poema constante da *Edda poética*, conhecido também como poema de Hyndla.

Idun ou Iduna – Esposa de Bragi. É a guardiã das maçãs mágicas, que dá juventude eterna aos deuses nórdicos.

Iggdrasil ou Yggdrasil – Freixo gigantesco que era o sustentáculo do cosmo. Possuía três raízes: uma em Ásgarð, a cidade dos deuses; outra em Niflheim, para onde iam aqueles que não morriam em combate; e a terceira em Jötunheim, a terra dos gigantes. Seus ramos espalhavam-se pelos nove mundos.

Indra – Na mitologia hindu é um deus guerreiro ao qual são atribuídas algumas características de *trickster*, ou seja, de trapaceiro. Foi transformado em demônio tanto pelos sacerdotes avésticos orientais, os *âthravans*, quanto pelos sacerdotes medas ocidentais, conhecidos como Magos.

Ísis – Deusa egípcia, esposa fiel de Osíris, que reuniu os pedaços do corpo esquartejado do marido e concebeu Hórus. Na época romana, Ísis se torna uma deusa dos mistérios.

Ísis-Néftis – Quando atuam juntas no embalsamamento do morto são conhecidas como as duas gêmeas, responsáveis pela vigilância do mesmo, que por virtude dos ritos se haviam convertido em Osíris.

Ithavöllr ou Iðavöll – Planície brilhante ou Planície Sempre Verdejante, onde, segundo a *Edda em prosa*, Ásgarð um dia esteve.

Ívaldi – Anão, cujos filhos eram excelentes metalúrgicos. Confeccionaram para Loki uma peruca de ouro, que foi dada a Sif; uma lança mágica e um barco mágico.

Jarls – Os nobres, na antiga sociedade germânica.

Jörð ou Jord – Mãe de Thor, representa a terra original, inabitada, que não tem relações com os homens.

Jörmungarð – Nome da Serpente de Miðgarð.

Jötunheim ou Jötunheimr – Reino dos gigantes.

Júpiter – Deus do raio e do trovão e líder do panteão romano. Corresponde ao Zeus grego.

Karls – Camponeses livres e também soldados na antiga sociedade germânica.

Landvaettir – Seres sobrenaturais relacionados com a terra e ou uma região, comumente traduzidos como “espíritos da terra”.

Lif – Homem que, com sua mulher Lifþrásir, conseguiu sobreviver ao Ragnarök, escondido no Bosque de Hoddmímir. Seu nome significa “vida”.

Lifþrásir ou Lifthrasir – Mulher de Lif. Seu nome significa “desejosa da vida”.

Lokasenna – Poema constante da *Edda poética* no qual Loki faz críticas sarcásticas aos deuses.

Loki – Deus ou semideus do fogo, considerado como o intriguista dos Æsir. Segundo a *Edda em prosa*, pertence à família dos gigantes.

Lóthur – Irmão de Odin, também conhecido como Vé.

Magne – Filho de Thor com a gigante Járnsaxa.

Maia - Na terminologia hindu, era a matéria primordial e, mais tarde, a ilusão enganadora ou a energia criadora dos deuses. No *Rig-Veda*, Maia é a matéria primordial com que os deuses constróem o universo. Maia é também o nome da mãe de Hermes.

Marte – Deus romano da guerra. Corresponde ao Ares grego.

Megingjarder – Cinturão de força do deus Thor que, quando afivelado, duplicava o seu poder divino.

Mercúrio – Filho de Júpiter e Maia, é o deus mensageiro das divindades romanas. Tem também a função de psicopompo (condutor de almas) no Hades. Foi associado a Wotan por Tácito.

Midgard, Mithgarth ou Miðgarð – Fortaleza criada das sobrelhas do gigante primordial Ymir e que foi dada aos homens como morada.

Mitra – Deus solar indo-iraniano. Matou o touro primitivo, o primeiro ser vivo criado por Ahura-Mazda, deus do céu e criador de todos os seres.

Mjölñir, Mjolnir ou Miðlnir – O martelo de Thor. Após atingir o alvo, sempre voltava para as mãos do deus. Além de ser utilizado para esmagar as cabeças dos gigantes, possuía propriedades criativas, servindo também para consagrar as cerimônias de nascimento e morte.

Mode – Filho de Thor.

Munim ou Munin – Um dos dois corvos de Odin. Seu nome significa memória.

Muspellsheim, Muspellheimr ou Muspell – O primeiro mundo a existir. Situava-se ao sul e era quente e luminoso.

Nasátya – Deuses gêmeos curandeiros da mitologia indo-iraniana. São doadores de posteridade e de toda sorte de bens.

Néftis – Em sua origem, era uma divindade do além-túmulo. Com seu irmão Osíris concebeu Anúbis.

Nerto ou Nerthus – Grande-mãe escandinava que com Niörd, o deus dos mares, gerou os deuses Vanir Freyr e Freia.

Nibelungos – Raça de anões liderada por Alberich, o negro.

Níðafjoll ou Nithafjoll – Rochedo escuro.

Nidhogg ou Niðhögg – Dragão que roí a raiz de Iggdrasil que se encontra na fonte Hvergelmir, em Niflheim.

Niflheimr ou Niflheim – Inferno nórdico, para onde iam aqueles que não morriam em combate.

Njördhr, Njörd, Niörd, Njord ou Niörð – Deus escandinavo dos mares. É da estirpe dos Vanir e pai dos gêmeos Freyr e Freia.

Nornas ou Nornes – Deusas nórdicas do destino. Eram três: Urd, Verdandi e Skuld, que representam respectivamente o passado, o presente e o futuro.

O anel do Nibelungo – Mega ópera de Richard Wagner composta por 4 óperas: O ouro do Reno, A valquíria, Siegfried e Crepúsculo dos deuses. Nesta obra, Wagner se utiliza de mitos germânicos.

Ódáinsakr – O “campo da não-morte”, situado nas Planícies de Glasir.

Odin, Oðin-Wodan, Wodan-Odin, Óthinn ou Óðinn – Deus máximo do panteão escandinavo. Deixou seu olho esquerdo na fonte de Mimir em troca de sabedoria. Depois dirigiu-se a Iggdrasil, e ferindo-se com a própria lança,

dependurou-se em um galho do freixo sagrado e ali permaneceu por nove noites, quando surgiram então as runas.

Ókuthor – Epíteto do deus Thor. Significa Thor das carruagens.

Ondinas – Habitavam o fundo do mar, atraindo os viajantes para não os deixar mais partir.

Pandora – A primeira mulher, segundo a mitologia grega. Criada por Hefesto, recebeu dádivas de vários deuses. Ao abrir uma arca dada por Zeus, libertou os males que assolam a humanidade até os dias de hoje.

Parcas – Deusas romanas do destino. Eram três: Nona, Décima e Morta, e regiam o nascimento, o casamento e a morte. Com a influência grega, identificaram-se com as Queres, ou seja, Cloto, Láquesis e Átropos, projeções da Moira. Assim, converteram-se em fiandeiras da vida e da morte.

Posídon – Deus grego dos mares.

Quirino – Forma com Júpiter e Marte a primeira grande tríade capitolina, posteriormente substituída por Júpiter, Juno e Minerva. Seria também uma divindade da vegetação.

Ragnarök, Ragnarok ou Ragnaroeck – O fim do mundo, para os escandinavos, quando os deuses serão derrotados por monstros e gigantes e o mundo será consumido pelo fogo.

Ragnarsdrápa – Poema escáldico, de Bragi.

Ríg – Outro nome de Heimdallr, segundo alguns estudiosos.

RígsPula – Poema édico que narra a origem das três categorias sociais dos nórdicos, no momento em que o deus Ríg (Heimdallr, segundo muitos) visita os humanos.

Rolf Polvo – Jovem príncipe que matou Adil, o assassino de seu pai. Devido a uma desfeita cometida contra Odin, Rolf perde a benção do Deus supremo e, ao final da Saga, seu reino é destruído justamente em consequência da vingança de Odin.

Rota Fortunae – Alegoria medieval que descreve a inconstância e a não perenidade das benesses do mundo. O termo Fortuna em latim simboliza a divindade responsável pela sorte. Confira em português, “afortunado”.

Saga – Nome dado às narrativas orais islandesas e escandinavas, que receberam versão escrita após o século XII.

Samsara – A roda das reencarnações, para os hindus.

Serpente do Mundo ou Serpente de Midgard (Jörmungarð) – Serpente gigante, filha de Loki, que, depois de atirada ao mar por Odin, enroscou-se em volta da Terra. Despertará, no entanto, no Ragnarök, quando morrerá pelas mãos de Thor, que impregnado pelo seu veneno também cairá morto.

Siegfried – Herói germânico, neto de Odin. Matou um dragão conquistando o tesouro dos Nibelungos.

Sif – Mulher de Thor.

Sigrdrífa – Valquíria que ensinou ao herói Sigurthr os grandes segredos mágicos cujo conhecimento seria necessário para triunfar de perigos variados.

Sigrdrífumál – Poema constante na Edda poética.

Sigurthr – Herói escandinavo correspondente ao germano Siegfried.

Skálds ou escaldos – Trovadores escandinavos.

Skíðblaðnir ou Skidbladnir – Barco mágico confeccionado pelos filhos de Ívaldi. Era grande o suficiente para conter os deuses e seus pertences. No entanto, podia ser dobrado e guardado numa bolsa. Além disso, sempre que se fazia ao mar surgia um vento para enfunar suas velas. Foi dado a Freyr.

Sleipnir – Cavalo cinzento de oito patas pertencente a Odin.

Snorra Edda – Nome pelo qual é também conhecida a Edda em prosa, de Snorri Sturluson.

Surt – Gigante guardião do reino de Muspell. Possui uma espada flamejante e, no Ragnarök, destruirá o mundo queimando tudo com o seu fogo.

Svartalfheim – Reino dos anões, gnomos ou elfos escuros.

Svathilfaeri ou Svaðilfaeri - Cavalo do gigante que se propôs a construir uma fortaleza para os deuses, sendo enganados por eles. Loki, sob a forma de égua, foi fecundado pelo garanhão, dando à luz o corcel Sleipnir.

Tanngniost – Um dos dois bodes negros que puxam a carruagem de Thor. Seu nome significa dente triturador.

Tanngrisnr – Um dos dois bodes negros que puxam a carruagem de Thor. Seu nome significa dente perfurador.

Tetralogia – Nome pelo qual também é conhecida a obra wagneriana O anel dos Nibelungos.

Thialfi ou Þjálfi – Filho de um fazendeiro que deu guarita a Thor e a Loki. Por ter desobedecido a uma ordem de Thor se tornou seu servo.

Thor, Tór ou Þórr – Deus escandinavo do raio e do trovão.

Thorstein tháttir baejarmagns – Conto escandinavo que narra as aventuras de Thorstein em cenários fantásticos.

Thrales ou Thraell – Escravos, na antiga sociedade germânica.

Thrudvangar – Local onde ficava Bilskirnir, o palácio de Thor.

Titãs – Deuses primitivos da mitologia grega. Eram filhos de Urano e Géia.

Trolls – Termo genérico, pelo qual vários tipos de personagens míticos são designados. É também a forma usual pela qual os gigantes eram conhecidos na Escandinávia.

Trym – Rei dos gigantes. Roubou e enterrou o martelo de Thor 5 quilômetros terra abaixo.

Trymskveda ou Þrymskviða – Poema que consta da Edda poética, narrando o roubo do martelo do deus Thor.

Týr, Tyr, Tyr/Ziu, Tiuz-Tyr ou Tiu – Deus escandinavo da guerra.

Uller ou Ull – Filho de Sif e enteado de Thor. Hábil com o arco e flecha e também com os esquis, ninguém pode competir com ele. É bom invocá-lo nos duelos.

Urvolk – Termo em alemão que significa “povo primitivo”, o que teria habitado, em primeiro lugar, determinada região geográfica.

Útgardaloki – Região onde viviam os gigantes.

Vafthrúthnir – Nome de um sábio gigante.

Vafthrúthnismál – Poema constante na Edda poética.

Valhalla ou Walhalla – Paraíso para onde iam os guerreiros mortos no campo de batalha.

Valquírias, Valkírias ou Walküren – Deusas guerreiras que transportavam em seus cavalos os guerreiros mortos nas batalhas para o Valhalla. O termo Valquíria significa “mensageira da morte”.

Vanir ou Vanes – Deuses que pertencem a uma estirpe considerada inferior a dos Æsir. São voltados para a terra, a fecundidade e o sexo.

Varuna – Deus indo-iraniano que vela pela observância dos juramentos. Rege os céus, a atmosfera e as águas.

Vé – Filho de Bor e irmão de Odin e Vili.

Viðar, Vidar ou Widar – O deus taciturno. Filho de Odin com a gigante Gridr. Possui pesados sapatos e é tão forte quanto Thor. Dizem que conhece o fim do mundo.

Vígríð ou Vigrid – Planície que se estende por cem rasta (12 Km aproximadamente) em todas as direções. É o campo de batalha onde os deuses e seus inimigos se enfrentarão no Ragnarök.

Viking – Termo genérico que designa os habitantes da Escandinávia durante o período que compreende os anos de 793 a 1100 d.C. Em sentido estrito, ou seja, do ponto de vista das fontes escandinavas de época, o termo víkingr significa pirata ou navegante, geralmente com sentido positivo.

Vili – Filho de Bor e irmão de Odin e Vé.

Völuspá – Poema constante na Edda poética, de temática essencialmente escatológica.

Vulcano – Deus romano das forjas e do fogo.

Walvater – Epíteto de Odin. Significa “pai dos mortos”.

Wotan ou Wodan – principal deus do panteão germânico, equivalente ao Odin escandinavo.

Ymir ou Imir – Gigante primordial. Morto e esquartejado pelos deuses Odin, Vili e Vé, teve suas partes transformadas no mundo.

Ynglinga saga – Primeira parte da Heimskringla. Narra a origem mítica da realeza nórdica.

Zeus – Rei dos deuses no panteão grego. Além disso é a divindade do raio e do trovão.

Zio-Tir, Ziu, Tius ou Tiuz – Deus da guerra entre os germanos.

MITOLOGIA GERMANO-ESCANDINAVA: GUIA BIBLIOGRÁFICO

Prof. Dr. Johnni Langer

- Obras de referência (dicionários, enciclopédias, guias bibliográficos e temáticos):

- BOYER, Régis. *Héros et dieux du Nord: guide iconographique*. Paris: Flammarion, 1997.
- _____. "Les religions des germains, des slaves, des baltes et des celtes", in LENOIR, Frédéric & TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Encyclopédie des religions*. Paris: Bayard Éditions, 1997.
- COTTERELL, Arthur. *Enciclopédia de mitologia: nórdica, clássica, celta*. Lisboa: Livros & Livros, 1996.
- BERKER-NIELSEN, Hans. *Bibliography of Old Norse-Icelandic studies*. Copenhagen: Bibliothek royale, 1963.
- BONNEFOY, Yves. "Celts, Norse, Slavs, Caucasians and their neighbors" in *American, African and Old European mythologies*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1993.
- BOULHOSA, Patricia Pires. Poesia e mitologia/Bibliografia básica comentada. Escandinávia Medieval. <http://www.boulhosa.net/>
- BRANSTON, Brian. *Mitologia germânica ilustrada*. Barcelona: Vergara Editorial, 1968.
- DILLMANN, François-Xavier. *Culture et civilisation vikings: une bibliographie de langue française*. Caen: Publications du Centre de Recherche sur les Pays du Nord et du Nord-Ouest de l'Université de Caen, 1975.
- GRANT, John. *Introdução à mitologia Viking*. Lisboa: Editorial Estampa, 2000.
- GRIMAL, Pierre (org.). *Mythologies des peuples lointains ou barbares: celtes, germains, slaves*. Paris: Larousse, 1963.
- HAYWOOD, John. *Encyclopaedia of the Viking Age*. London: Thames & Hudson, 2000.
- LA FARGE, B. & TUCKER, J. *Glossary to the Poetic Edda*. Heidelberg: Carl Winter, 1992.
- LECOUTEUX, Claude. *Petit dictionnaire de mythologie allemande*. Paris: Editions Entente, 1991.
- _____. *Dictionnaire de mythologie germanique: Odin, Thor, Siegfried & cie*. Paris: Imago, 2005.
- MUSSOLIN, Owen Ranieri (Esopiho). *Dicionário da mitologia nórdica*. São Paulo: Enigmística Moderna, /s.d/
- ORCHARD, Andrew. *Dictionary of Norse Myth and Legend*. London: Cassel, 2003.
- PULSIANO, P (org.). *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. New York: Routledge, 1993.
- RIES, Jules. Germains et Scandinaves (religion des anciens). In: POUPARD, Paul (dir.). *Dictionnaire des religions*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- ROSSMAN, Douglas A. *The nine worlds: a dictionary of Norse mythology*. London: Skandisk, 2000.
- SIMEK, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. Cambridge: D.S. Brewer, 1993.
- SPALDING, Tassilo Orpheu. *Dicionário de mitologia germânica, eslava, persa, indiana, chinesa, japonesa*. São Paulo: Cultrix, s.d.
- THIBAUD, Robert-Jacques. *Dictionnaire de mythologie et de symbolique nordique et germanique*. Paris: Dervy, 1997.

- Livros, artigos, estudos gerais e específicos sobre mitologia germânica e Viking:

- ADAM, Stephen (ed.). *Sagas of the Norsemen: Viking and Germanic myth*. London: Duncan Baird Publishers, 1997.
- AGUIRRE, Manuel. Narrative composition in the Saga of the Volsungs. *Saga-Book* n. 26, 2002.
- ALLAN, Tony. Sagas des dieux et des géants. In: *Vikings: la bataille de la fin des temps*. Paris: Grund, 2002.
- ALMEIDA, Sérgio Rubens Barbosa de. Das Nibelungenlied. *Manifestações do sagrado na épica medieval*. Londrina: UEL, 2000.
- AMORY, Frederic. The historical worth of Rígsþula. *Alvismál* n. 10, 2001. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/>
- ANDERSEN, Sarah. *Could counsel: the women of Old Norse literature and myth*. London: Garland, 2001.
- BAETKE, W. *Yngvi und die Ynglinger*. Berlin, 1964.
- BAILEY, Richard N. Scandinavian myth on Viking-period stone sculpture in England. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11th International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000. <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf>
- BECK, Heinrich (org.). *Germanische Religionschichte*. Berlin: De Gruyter, 1992.
- BELLOWS, Henry Adams. General introduction. In: *The Poetic Edda: the mythological poems*. New York: Dover Publications, 2004.
- BERG, Mai Elisabeth. Myth or poetry, a brief discussion of some motives in the Elder Edda. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11th International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000. <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf>
- BLAIN, Jenny. The saying of the Norns. *Nine worlds of Seid-Magic*. London: Routledge, 2002.
- BLANEY, H. *The Berserkr*. Colorado, 1972.
- BOER, R. C. *Die Edda mit historisch-kritischem Commentar*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon, 1922.
- BORGES, Jorge Luís. *Literaturas germánicas medievales*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- _____. Beowulf/Os Vikings. In: *Curso de literatura inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BOULHOSA, Patrícia Pires. Breves observações sobre a Edda em Prosa. *Brathair* vol. 4, n. 1, 2004. www.brathair.com
- BOYER, Régis. Les principes de la mythologie nordique: essai de systemization. *Formation et survie des mythes*. Paris, 1977.
- _____. Les valkyries et leurs noms. *Mythe et personification*. Paris, 1980.
- _____. *La religion des anciens scandinaves*. Paris: Payot, 1981.
- _____. On the composition of Völuspá. In: GLENDINNING, R.J. (ed.) *Edda: a collection of essays*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1983.
- _____. Le monde nordique et germanique; lieux surnaturels; dons merveilleux. In: MESLIN, M. *Le merveilleux, l'imaginaire et le croyance en Occident*. Paris, 1984.
- _____. La mythologie des germains et des Scandinaves. *Mythes et croyances du monde entire*. Paris, 1985.
- _____. *The mythe Viking dans les letters françaises*. Paris: Editions du Porte-Glaive, 1986.
- _____. *Moeurs et psychologie des anciens Islandais*. Paris: Le Porte-glaive, 1986.
- _____. Femmes viriles et/ou fatidiques chez Saxo. In: *Saxo Grammaticus tra storiografia e letteratura*. Rome, 1992.
- _____. *La mort chez les anciens Scandinaves*. Paris: Lês Belles Lettres, 1994.

- _____. Quelques réflexions sur le motif de l'androgynisme chez les anciens Scandinaves. *Cahiers du symbolisme* n. 77-79, 1994.
- _____. Sigurðr Fáfnisbani, un anti-héros. In: PÀROLI, Teresa (org.). *La funzione dell'eroe germanico: storicità, metáfora, paradigma*. Rome, 1995.
- _____. *La grande déesse du Nord*. Paris: Berg International, 1995.
- _____. A grande serpente/Mitos escandinavos/Mitos germânicos/Mulheres viris/Arquétipos. In: BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. Brasília: Ed. UNB, 1997.
- _____. Mythologie et dieux. In: *L'Islande médiévale*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- _____. Les dieux, les homes, le destin/Eddas et sagas: les dits de la mémoire. In: GLOT, Claudine & LE BRIS, Michel (org.) *L'Europe des Vikings*. Paris: Hoebeke, 2004.
- _____. L'Edda poétique. In: *Les Vikings: histoire et civilisation*. Paris: Perrin, 2004.
- _____. Odin: guia iconográfico. *Brathair* vol. 4, n. 1, 2004. www.brathair.com
- BRONDSTED, J. Thors fiskeri. NMA 1955.
- BUGGE, S. *Helgediktene*. Christiania, 1896.
- _____. *Fricco, Frigg und Priapos*. Christiania, 1904.
- BYOCK, Jesse. Introduction/The mythology of the Edda. In: STURLUSON, Snorri. *The Prose Edda*. London: Penguin Books, 2005.
- CARDOSO, Ciro Flammarion. O conto islandês de Helgi Thorisson. *Narrativa, sentido, História*. São Paulo: Papirus, 2005.
- _____. O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica. *Brathair* vol. 4, n. 1, 2004. www.brathair.com
- _____. Aspectos da cosmogonia e da cosmografia escandinavas. *Brathair* n. 2, 2006 (no prelo). www.brathair.com
- CÁSNOK, Yara Borges & NETO, Alfredo Naffah. Os sentidos das mortes e transmutações n'O Anel dos Nibelungos. *Ouvir Wagner, ecos nietzchianos*. São Paulo: Musa, 2000.
- CELANDER, H. *Lokes mystika ursprung*, Uppsala, 1911.
- CHADWICK, H. M. *The cult of Othin*. London, 1899.
- CLARE, Jerrold. The Balder myth and some English poets. *Saga-Book* n. 3.
- CLEMEN, Carl. Les germains. In: GORCE, Maxime & MORTIER, Raoul (dir.). *Histoire générale des religions*, v. 1. Paris: Librairie Aristide Quillet, 1948.
- CLOSS, A. Loki und die germanische Frömmigkeit, *Kairos* n. 2, 1960.
- COHAT, Yves. Os deuses e os heróis. In: *Os Vikings: reis dos mares*. Lisboa: Livraria Civilização Editora, 1991.
- COUR, V. La. Heimdals navne. *Danske Studier*, 1923.
- CROSSLEY-HOLLAND, Kevin. *The Norse Myths*. New York: Pantheon Books, 1980.
- DAVIDSON, Hilda Ellis. *The road to Hel: a study of the conception of the dead in Old Norse literature*. New York: Greenwood Press, 1968.
- _____. Sigurd in the art of the Viking Age. *Antiquity*, 1942.
- _____. *Scandinavian mythology*. London: Hamlyn, 1982.
- _____. *Escandinávia*. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1986.
- _____. *Myths and symbols in Pagan Europe: early Scandinavian and celtic religions*. New York: Syracuse Press, 1988.
- _____. *Roles of the Northern Goddess*. London: Routledge, 1998.
- _____. Glimpses of the gods/The gods in the myths/Goddesses and guardian spirits. In: *The lost beliefs of Northern Europe*. London: Routledge, 2001.
- _____. *Deuses e mitos do norte da Europa*. São Paulo: Madras, 2004.
- DE LA VELEYE, E. *La Saga des Nibelungen dans les Eddas e dans le Nord Scandinave*. Paris: Ed. A. Lacroix Verboeckhoven, 1866.

- DILLMANN, François-Xavier. Contos de heróis e divindades. *História Viva*, ano II, n. 16 (dossiê: Vikings). São Paulo: Duetto Editorial, 2005.
- DIZELBACHER, P. *Die jenseitsbrücke im Mittelalter*. Vienne, 1973.
- DRONKE, Ursula & DRONKE, Peter. The prologue of the Prose Edda: explorations of a latin background. In: *Sjötíu ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20*. Reyjavík: Stofnun Árna magnússonar á Íslandi, 1977.
- _____. Eddic poetry as source for the history of Germanic religion. In: *Germanische Religionsgeschichte*. Berlin: De Gruyter, 1992.
- DUBOIS, Thomas A. Gods, guides and guardians. In: *Nordic religions in the Viking Age*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1999.
- DUMÉZIL, Georges. *Mythes et dieux des germains: essai d'interprétation comparative*. Paris: Librairie Ernest Leroux, 1939.
- _____. *Tarpeia*. Paris, 1947.
- _____. Hotherus et Balderus. *Beitrage z. Gesch. Der deutschen sprache un litt. West*. N. 83, 1961-1962.
- _____. *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris: Gallimard, 1977.
- _____. *Loki*. Paris: Flammarion, 1986.
- _____. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*. Paris: Éditions Gallimard, 2000.
- _____. *Los dioses de los germanos*. México: Siglo XXI, 2001.
- ECKHARDT, K. A. *Der Wanenkrieg*. Bonn, 1940.
- EINARSSON, S. Some parallels in Norse and Indian Mythology. *Scandinavian Studies*, Seattle, 1965.
- ENOCHS, Ross. The fetter, the ring and the oath: binding symbolism in Viking Mythology. *The Journal of Germanic Mythology and Folklore*, n. 1, 2004. <http://www.jgmf.org/>
- FAULKES, Anthony. The sources of Skáldskaparmál: Snorri's intellectual background. In: *Snorri Sturluson: Kolloquium*. Tübingen: Narr, 1993.
- FELL, Christine. Gods and heroes of the Northern World. In: WILSON, David M. (org.) *The Northern World: the history and heritage of Northern Europe*. New York: Harry N. Abrams, 1980.
- _____. From Odin to Christ. In: GRAHAM-CAMPBELL, James (org.). *The Viking world*. London: Frances Lincoln, 2001.
- FINCH, Ronald G. Brunhild and Siegfried. *Saga-Book* n. 17, p. 177-205.
- FINLAY, Alison. Monstrous allegations: an exchange of ýki in Bjarnar saga Hítðælakapa. *Alvismáll* n. 10, 2001. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismall/>
- FISCHBACH, F. *Die heimat der Edda*. Muenster: Paderson, 1887.
- FRANK, Roberta. Viking atrocity and Skaldic verse: the rite of the Blood-Eagle. *English Historical Review*, vol. 99, n. 391, 1984, p. 332-343.
- FRAZER, James. Balder the beautiful. *The golden bough*. London: 1911-1915.
- GERING, Hugo. *Kommentar zu den liedern der Edda*. Gotterlieder, Buchhandlung des Waisenhauses, 1927.
- _____. *Vollständiges Wörterbuch zu den Liedern der Edda*. Berlin: Verlag AG, 1971.
- GINZBURG, Carlo. Mitologia germânica e nazismo. In: _____. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- GOLTHER, W. *Handbuch der germanischen mythologie*. Leipzig, 1895.
- GÖRANSSON, Eva-Marie. Images of women and femininity on Gotland Picture. *Viking Heritage Magazine* n. 1, 2002.
- GRAHAM-CAMPBELL, James. Os deuses pagãos/A lenda de Sigurd. In: *Os Viquingues: origens da cultura escandinava*. Madrid: Del Prado, 1997.

- GRAMBO, Ronald. Ideas of immortality and longevity in Norse literature. In: LECOUTEX, Claude (org.). *Hugur: mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997.
- LEXIKON, Herder. *Germanische und keltische mythologie*. Freiburg, 1990.
- GREEN, Roger Lancelyn. *The Saga of Asgard*. Bristol: Penguin Books, 1960.
- _____. *Myths of the norsemen*. London: Puffin, 1970.
- GRIENBERGER, T. von. Muspell. *Indogermanische Forschungen* n. 16, 1904.
- GRIM, Jacob & GRIM, Wilhelm. *Deutsche mythologie*, vol. I-III. 1844.
- _____. www.northvegr.org/lore/grimmst/index.php
- GRUNDY, S.S. *The cult of Odinn: god of death*. Ph.D. Thesis, University of Cambridge, 1995.
- GUELPA, Patrick. *Dieux et mythes nordiques*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 1998.
- GUERBER, H.A. *Myths of the norsemen*. London: Harrap, 1908.
- HAGEN, N.S. On the origin of the name Kvasir. *Arkiv f. nord. Fil.* n. 28, 1912.
- HAIMERL, Edgar. Sigurd: ein held des mittelalters, eine textimmanente interpretation der Jungsigurddichtung. *Alvismáll* n. 2. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/>
- HALL, Alaric Timothy Peter. *The meanings of Elf and Elves in Medieval England*. Ph.D Thesis, Department of English Language, University of Glasgow, 2004.
- HAMEL, A. G. Van. Oddin hanging on the tree. *Acta philological Scandinavica*. n. 7, 1932.
- HAUGEN, E. The Edda as ritual: Odin and his masks. In: GLENDINNING, R.J. (ed.) *Edda: a collection of essays*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1983.
- HEINEMANN, Frederik. Saga dialogue and Brynhildr's mousetrap. *Alvismáll* n. 18, 1998.
- _____. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/>
- HEINRICHS, Anne. Der liebeskranke Freyr, euhemeristisch entmythisiert. *Alvismáll* n. 8, 1998.
- _____. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/>
- HELM, K. *Altgermanische Religionsgeschichte*. Heidelberg, 1913.
- _____. *Wodan: ausbreitung und wanderung seines kultes*. Giessen, 1946.
- HERMANN, Paul. *Nordische mythologie*. Leipzig, 1903.
- _____. *Deutsche mythologie*. Leipzig, 1906.
- _____. *Die heldensagen des Saxo Grammaticus*. Leipzig, 1922.
- HOFER, O. *Siegfried Arminius und die symbolik*, 1961.
- _____. *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*. Vienne, 1973.
- HOLLANDER, Lee M. *The heroic legends of Denmark*, 1919.
- _____. Were the mythological poems of the Edda composed in the Pre-Christian Era? *Journal of English and Germanic Philology*, n. 26, 1927.
- _____. Introduction. *The Poetic Edda*. Austin: The University of Texas, 1928.
- HOLTSMARK, A. Myten om Idun og tjatse I tojodolvs Haustlong. *Arkiv f. Nord. Fil.* n. 64, 1949.
- IÖLSTER, Nelly Egger de. El papel del tiempo en dos fuentes nórdicas. *Temas medievales* n. 2, 1992 (Tiempo y memoria en la Edad Media), Buenos Aires.
- _____. La figura del héroe en la Saga de Egil. *Temas medievales* n. 7, 1997 (El héroe), Buenos Aires.
- _____. Fenómenos sobrenaturales en las sagas islandesas. *Temas medievales* n. 9, 1999 (Suenos, visiones y profecias en el mundo medieval), Buenos Aires.
- JACKSON, Elisabeth. "Not simply lists": An Eddic perspective on short-item lists in Old English Poems. *Speculum* n. 73, 1998.
- _____. Scáreo á scíði ørlög seggia: the composition of Völuspá 20 and the implications of the Hauksbók variant. *Alvismáll* n. 09, 1999. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/>

- Eddic listing techniques and the coherence of runáttal. *Alvísmál* n. 5. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/>
- JACKSON, Tatjana N. On the Old Norse system of spatial orientation. *Saga-Book* n. 25/1, 1998.
- JESCH, Judith. Art, myth and poetry. In: *Women in the Viking Age*. London: The Boydell Press, 1991.
- JOCHENS, Jenny. Völuspá: matrix of Norse womanhood. *Journal of English and Germanic philology*, vol. 88, n. 3, 1989.
- _____. Gendered trifunctionality: the case of Rígsþula. In: LECOUTEX, Claude (org.). *Hugur: mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997.
- JONES, Gwin. Mabinogi and Edda. *Saga-Book* n. 13.
- JUNGNER, H. Om Friggproblemet. *Namn och Bygd* n. 12, 1924.
- KELLOGG, Robert. Mythic traces. In: *The Saga of Icelanders: a selection*. London: Penguin Books, 2000.
- KIRBY, W.F. The Völuspá, the Sibyl's Lay, in the Edda of Sæmund. *Saga-Book* n. 8.
- KLINGENBERG, Heinz. Odins wanderzug nach Schweden: Altislandische gelehrte. *Alvísmál* n. 3. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/>
- _____. Trór Þórr (Thor) wie tros Aeneas: Snorra Edda Prolog, vergil-rezeption und altislandische gelehrte urgeschichte. *Alvísmál* n. 1. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/>
- KOCK, A. Die gotin Nerthus und der gott Njodr. *Zeitschf. F. d. Phil.* n. 28, 1896.
- KOCHS, M. *Die ethik der Edda*. Bonn, 1911.
- KRISTJÁNSSON, Jónas. *Eddas and Sagas: Iceland's medieval literature*. Reyjavík, 1988.
- KRAPPE, Alexander Haggerty. *Études de mythologie et de folklore germaniques*. Paris: Librairie Ernest Leroux, 1928.
- _____. Les dieux jumeaux. *Acta Philologica Scandinavica* n. 6, 1931.
- KROGMANN, W. Muspilli Und Muspellsheim. *Zeitschf. F. Religions und Geistesgeschichte* n. 5, 1953.
- KUHN, Hans. Greek gods in Northern costumes: visual representations of Norse mythology in 19th century Scandinavia. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11th International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000.
- <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf>
- KULAKOV, M. & MARKOVETS, M. Birds as companions of the Germanic gods and heroes. *Acta Archaeologica* vol. 75, n. 2, 2004.
- LACROIX, Daniel. La place de la mythologie dans la littérature norroise. In: HARF-LANCNER, Laurence & BOUTET, Dominique (org.) *Pour une mythologie du Moyen Âge*. Paris: École Normale Supérieure, 1988.
- LANG, J. T. Anglo-Scandinavian sculptures in Yorkshire. In: HALL, R. A. (ed.). *Viking Age York and the North*. <http://ads.ahds.ac.uk/catalogue/library/cba/rr27.cfm>
- LANGER, Johnni. O mito do dragão na Escandinávia (primeira parte: período pré-Viking). *Brathair*, vol. 3, n. 1, 2003. www.brathair.com
- _____. Morte, sacrifício e renascimento: uma interpretação iconográfica da estela Viking de Hammar I. *Mirabilia* n. 3, 2003. www.revistamirabilia.com
- _____. Guerreiras de Óðinn: as Valkyrjor na mitologia Viking. *Brathair*, vol. 4, n. 1, 2004. www.brathair.com
- _____. Rêver son passé. In: GLOT, Claudine & BRIS, Michel (org.). *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbeke, 2004.
- _____. As estelas de Gotland e as fontes iconográficas da mitologia Viking. *Brathair* vol. 5, n. 2, 2005. www.brathair.com

- _____. *Deuses, monstros, heróis: ensaios de mitologia e religião Viking*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília/UNB (no prelo).
- LANGTON, Charlie. Norse mythology: plundering the Vikings for centuries. *Viking Heritage Magazine* n. 3, 2000.
- LARRINGTON, Carolyne. Hávamál and sources outside Scandinavia. *Saga-Book* n. 23.
- _____. Introduction/The Old Norse Cosmos. In: *The Poetic Edda*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. & ACKER, Paul (eds.). *The poetic Edda: essays on Old Norse mythology*. London: Garland, 2001.
- LECOUTEX, Claude. *Les nains et les elfes au Moyen Age*. Paris: Imago, 1986.
- _____. *Mythologie scandinave. Les monstres dans la pensée médiévale européenne*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995.
- _____. *La légende de Siegfried*. Paris: Le Porte-Glaive, 1995.
- _____. Trois hypothèses sur nos voisins invisibles. In: LECOUTEX, Claude (org.). *Hugur: mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997.
- LERATE, Luis. Presentación. In: *Edda Mayor*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- _____. Presentación. In: STURLUSON, Snorri. *Edda Menor*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- LIBERMAN, Anatoly. Some controversial aspects of the myth of Baldr. *Alvismáll* n. 11, 2004. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismall/>
- LINDROTH, H. Bodn, Son och Odroerir. *Maal og Minne*, 1915.
- LINDOW, John. *Myths and legends of the Vikings*. London: Bellerophon Books, 1980.
- _____. *Scandinavian mythology: as annotated bibliography*. New York, 1985.
- _____. *Norse mythology: a guide to gods, heroes, and beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- _____. Thor's duel with Hrungnir. *Alvismáll* n. 6. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismall/>
- _____. Bloodfeud and Scandinavian mythology. *Alvismáll* n. 4. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismall/>
- LJUNGBERG, H. *Tor: undersökningar i indo-europeisk och nordisk religions-historia*. Uppsala, 1947.
- LÖNNROTH, Lars. Hjalmar's death song and the delivery of Eddic Poetry. *Speculum* v. 46, jan. 1971.
- _____. Religions Old and New. In: SAWYER, Peter (org.). *The Oxford illustrated History of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- _____. lord fannz aeva né upphiminn. *Speculum Norroenum: studies for Turville-Petre*. Odense, 1981.
- _____. The transformation of literary genres in Iceland from orality to literary. *12th International Saga Conference*. Bonn, 2003. www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf
- MCANDREW, Shona E. *An analysis of the man and dragon combat from the Sigurd legend in the north of England to the first carvings of St Michael and the dragon*. Senior honours dissertation, University of St. Andrews, 1990-91. http://www.stbees.org.uk/publications/sem_diss/sem_synop.htm
- MACCULLOCH, J.A. Scandinavian deities/The Scandinavian universe. In: *The Celtic and Scandinavian religions*. London: Hutchinson's University Library, 1948.
- MAILLEFER, Jean-Marie. Essai sur Völundr-Wieland: la religion scandinave ancienne a-t-elle connu un dieu forgeron? In: LECOUTEX, Claude (org.). *Hugur: mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997.
- MALTAURO, Marlon. A representação da mulher Viking na Volsunga Saga. *Brathair* vol. 5, n. 1, 2005. www.brathair.com

- MATTOS, Sonia Heinrich de. Deuses e heróis na Edda Poética e na tetralogia de Wagner. *Língua e Literatura alemã*, USP, Boletim n. 240, n. 2, 1959.
- MAY, Pedro Pablo G. *Mitos nórdicos*. Madrid: Acento Editorial, 2000.
- MCTURK, Rory. Fooling Gylfi: who tricks who? *Alvismál* n. 3. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/>
- MCKINNEL, John. Myth as therapy: the usefulness of Brymskvida. *Medium Aevum* vol. 69, n. 1, 2000.
- _____. *Both one and may: essays on change and variety in Late Norse Heathenism*. Roma: Il Calamo, 1994.
- MELEIRO, Maria Lucília F. *A mitologia dos povos germânicos*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- MENZEL, W. *Odin*. Stuttgart, 1855.
- MEYER, E. H. *Germanische mythologie*. Berlin, 1891.
- MITCHELL, P.M. Heroic poetry. *A history of Danish literature*. Copenhagen: Gyldendal, 1957.
- MIZUNO, Tomoaki. Ring composition and circular narrative structure in eddic Poems. 12th *International Saga Conference*. Bonn, 2003. www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf
- MOGK, E. *Geschichte der norwegisch-islandischen literature*. Strassburg, 1904.
- _____. *Germanische religionsgeschichte und mythologie*. Berlin, 1921.
- _____. *Novellistische darstellung mythologischer stoffe Snorris und seiner Schule*. Helsingfors, 1923.
- _____. Die uberlieferungen von Thors kampf mit dem risen Geirrodr. *Festsskrift till H. Pipping*. Hensinki, 1924.
- MOTZ, Lotte. Þórr's river crossing. *Saga-Book* n. 23.
- _____. The conquest of death: the myth of Balder and its Middle Eastern councterparts. *Collegium Medievale: interdisciplinary journal of medieval research* n. 4, 1991/1.
- _____. The cosmic ash and other trees of Germanic myth. *Arv* 47, 1991.
- _____. *The Beauty and the Hag: female Figures of Germanic Faith and Myth*. Berlin: Fassbaender, 1993.
- MUNDAL, E. *Fylgjemotiva I norron litteratur*. Oslo, 1974.
- MULLENHOFF, K. Frijá und der Halsbandmythus. *ZfdA* n. 30, 1886.
- NAGELS, Marc. Snorri Sturlusson. In: GLOT, Claudine & LE BRIS, Michel (org.) *L'Europe des Vikings*. Paris: Hoebeke, 2004.
- NAUMANN, Hans-Peter. Hatte die Barlaams saga ok Jósafats eine mittelhochdeutsche vorlage? *Alvismál* n. 10, 2001. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/>
- NÄSSTRÖM, Britt-Marie. Freyja, a goddess with many names. In: GREEN, Miranda & BILLINGTON, S. *The concept of goddesss*. London: Routledge, 1996.
- _____. *Freyja: the great goddess of the North*. Lund: Lund University, 1996.
- _____. Freyja: a goddess of love and femininity on Gotland Picture. *Viking Heritage Magazine* n. 1, 2001.
- NECKEL, G. *Walhall: studien uber germanischen Jenseitsglauben*. Dortmund, 1931.
- NEGELEIN, J. V. *Germanische mythologie*. Lepizig-Berlin, 1919.
- NIELSEN, N.A. Mythen om krigen og fredsslutningen mellem aserne og vanerne. *Festskrift G. Holm*. Lund, 1976.
- NINCK, Martin. *Wodan und germanischer schicksalsglaube*. Jena, 1935.
- NORDAL, Sigurður. *Völuspá*. Reykjavík, 1927.
- _____. Three essays on Völuspá. *Saga-Book* n. 18, 1970-1971.
- _____. The author of Völuspá. *Saga-Book* n. 22.

- NORDANSKOG, Gunnar. The Volsung legend in Norwegian stave church portals – meaningless decoration or conscious use? 12th International Saga Conference. Bonn, 2003.
www.skandinavistik.uni-bonn.de/saga-conference
- NOREEN, A. Urkon audhumla och nagra hennes sprakliga slaktringar. *Namm och Bygd* n. 6, 1918.
- NORMAN, Lena. Woman or warrior? The constrution of gender in Old Norse myths. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11th International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000. <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf>
- OBLESER, Horst. *Odin: sychologischer Streifzug durch die germanische Mythologie*. Berlin: Stendel, 2002.
- OHLMARKS, A. *Heimdals horn und Odins auge*, Lund, 1937.
- _____. *Gravskeppet: studier I forhistorisk nordisk religionhistoria*. Stockholm, 1946.
- OLRIK, A. Loke I nyere folkeoverlevering. *Dankse Studier*, 1908-1919.
- _____. *Mysterne om Loke. Festskrift til*, 1911.
- _____. *Ragnarok*. Berlin, 1923.
- OLSEN, M. *Valhall med de mange dorer in Norrene studier*, 1938.
- PAGE, Raymond Ian. *Mitos nórdicos*. São Paulo: Centauro, 1999.
- _____. Myth, religion and superstition. In: *Chronicles of the Vikings: records, memorials and myths*. Toronto: University of Toronto press, 2002.
- PÁLSSON, Hermann. Óðinn. *Saga-Book* n. 23.
- _____. Völuspá and the heroic tradition. In: LECOUTEX, Claude (org.). *Hugur: mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997.
- PERING, B. *Heimdallr*, Lund, 1941.
- PHILLPOTTS, B. S. *The Elder Edda and Ancient Scandinavian drama*. Cambridge, 1920.
- POOLE, Russell. Myth, psychology and society in Grettis Saga. *Alvísmáll* n. 11, 2004.
<http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/>
- QUINN, Judy. Ok verðr henni ljóð á munni – eddic prophecy in the fornaldarsögur. *Alvísmáll* n. 8, 1998. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/>
- _____. From orality to literacy in medieval Iceland. In: ROSS, Clunies (ed.) *Old Iceland literature and society*. Cambridge: University Press, 2000.
- REINACH, Salomon. *Mythologie et religion des germains*. Paris: Ernest Leroux, 1909.
- REINAULD-KRANTS, P. *Structures de la mythologie nordique*. Paris: Maisonneuve & Larose, 1972.
- _____. Odin. In: BOYER, Régis (org.). *Les Vikings et leur civilization*. Paris: La Haye, 1975.
- RENAUD, Jean. *Les dieux des Vikings*. Rennes: Éditions Ouest-France, 1996.
- RIES, Julien. L'apport de Régis Boyer à l'étude du sacré dans la religion des anciens Germains et Scandinaves. In: LECOUTEX, Claude (org.). *Hugur: mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997.
- ROOTH, A.B. *Loki in Scandinavian mythology*. Lund, 1961.
- ROSENBERG, Carl. *Edda, runen aus germanischen urwald*. Hamburg: Beitrage zur Deutschen, 1898.

- ROSS, Margaret Clunies. Style and authorial presence in skaldic mythological poetry. *Saga-Book* n. 20, p. 276-304.
- _____. *Prolonged echoes: Old Norse myths in medieval Northern society*, vol. I-II. Odense: University of South Denmark, 1994-1998.
- _____. & LÖNNROTH, Lars. The Norse muse: report from a International Research Project. *Alvísmál* n. 09, 1999. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/>
- ROTH, A. B. *Loki in Scandinavian mythology*, 1961.
- RYAN, J.S. Othin in England. *Folklore* n. 74, 1963.
- RYDBERG, V. *Teutonic mythology: gods and goddesses of the Northland*, vol. 1-3. London: Norroena Society, 1906.
- SAHLGREN, J. *Eddica et scaldica*, 1927-1928.
- SAYERS, William. Irish perspective on Heimdallr. *Alvísmál* n. 2. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/>
- SCARPI, Paolo. Celtas e germânicos. *Politeísmos: as religiões do mundo antigo*. São Paulo: Hedra, 2004.
- SCHACH, P. Some thoughts on Völuspá. In: GLENDINNING, R.J. (ed.) *Edda: a collection of essays*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1983.
- SCHIER, K. *Balder, Loki, Heimdall*. Munich, 1969.
- _____. Frodi und sein Freide. *Festgabe O. Hofler*, 1976.
- SCHLEGEL, F. *Ueber nordische dichtkunst: Ossian, die Edda, Sigurd und Shakespeare*. Detusche Museum, vol. I, 1812.
- SCHNEIDER, H. *Germanische heldensage*, vol. I-II, 1928-1934.
- SCHRODER, F. R. Thor und der Wetzstein. *Beitrage zur Gesch. Der deut. Sprache. Und Litt.* n. 51, 1927.
- _____. Germanische Schöpfungsmythen. *Germanisch-romanische Monatsschrift* n. 19, 1931.
- _____. *Ingunar-Freyr*. Tübingen, 1941.
- _____. *Skadi und die Gotter skandaviens*, 1941.
- _____. Balder und der zweite Merseburg spruch. *Germanisch-romanische monatschrift*, n. 34, 1953.
- _____. Das Hymirlied. *Arkiv f. nord. Filologi* n. 70, 1955.
- SCHUTTE, G. *Sigfrid und Brunhild*, 1935.
- SEE, Klaus von. *Edda, Saga, Skaldenchtung: Aufsätze zur skandinavischen literature des mittellalters*. Heidelberg: Winter, 1981.
- SIMEK, Rudolf. *Altnordische Kosmographie*. Berlin, 1990.
- _____. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Berlin: Kroner, 1995.
- _____. Rich and powerful: the image of the female deity in migration Age Scandinavia. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11th International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000. <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf>
- _____. *Religion und Mythologie der Germanen*. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- _____. *Götter und Kulte der Germanen*. Berlin: Beck, 2004.
- _____. *Runes, Magic and Religion: a Sourcebook*. Berlin: Fassbinder, 2004.
- _____. *Der Glaube der Germanen*. Berlin: Topos Plus, 2005.
- SIMPSON, J. Mimir: two myths or one? *Saga Book of the Viking Society* n. 16, 1962.
- SNÆDAL, Thorgun. Ailíkn's wagon and Odin's warriors: about the pictures on the Ardre monuments. *Viking Heritage Magazine* n. 2, 2005.

- SOLLI, B. Odin the queer? On ergi and shamanism in Norse mythology. In: GUSTAFSSON, A. & KARLSSON, H. (ed.). *Gylfer och arkeologiska rum – en vanbok till Jarl Nordblach*. Goteborg: University of Goteborg, 1999.
- SØRENSEN, Preben Meulengracht. Thor's fishing expedition. In: STEINSLAND, G. (ed.). *Words and objects: towards a dialogue between Archaeology and History of Religions*, 1986.
- _____. Myths in poetry and in snorri's Edda/Mythology. Religions Old and New. In: SAWYER, Peter (org.) *The Oxford Illustrated History of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- STONE, Alby. Hogbacks: Christian and pagan imagery on Viking Age monuments. *3rd Stone* n. 33, jan. 1999.
- _____. The knots of death. *Wyrd* n. 7. www.paganlibrary.com/reference/knots_of_death.php
- STROM, F. *Diser, normor, valkyrjor*. Goteborg, 1954.
- _____. *Loki, ein mythologische problem*, Goteberg, 1956.
- _____. Einherjar. *KLNM* n. 3, 1958.
- _____. Fylgja. *KLNM* n. 5, 1960.
- _____. *Nordisk hedendom: tro och sed i forkristen tid*. Goteborg, 1961.
- STROMBACK, D. The concept of soul in Nordic Tradition. *Arv* n. 31, Stockholm, 1975.
- STURTEVANT, A.M. Comments on mythical name-giving in Old Norse. *Germanic Review* n. 29, 1954.
- TEMPLIN, Thor Heidrek. The spectre of Wotan: evolution of proto-Indo-European god of death. *The Journal of Germanic Mythology and Folklore*, n. 1, 2004. <http://www.jgmf.org/>
- _____. The fall of Tyr, the fall of justice. *The Journal of Germanic Mythology and Folklore*, vol. 1, n. 2, 2004. <http://www.jgmf.org/>
- _____. Meanings in the death of Balder. *The Journal of Germanic Mythology and Folklore*, vol. 1, n. 2, 2004. <http://www.jgmf.org/>
- THORIX, Georges. *Mythologie nordique*. Paris: Veilleur de Proe, 1999.
- TONNELAT, E. Mythologie germanique. In: GUIRAND, Félix & SCHMIDT, Joel (org.). *Mythes & mythologie*. Paris: Larousse, 1996.
- TOOD, Malcom. Les dieux et leurs sanctuaries. *Les germains*. Paris: Armand Colin éditeur, 1990.
- TULINIUS, Torfi H. Saga as a myth: the family sagas and social reality in 13th-century Iceland. *12th International Saga Conference*. Bonn, 2003. www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf
- TURVILLE-PETRE, E.O. Gabriel. The cult of Freyr in the evening of paganism. *Proceedings of the Leeds Phil. And Lit. Soc.* n. 3, 1935.
- _____. Heroes of poetry and legend. *The heroic age of Scandinavia*. London: Hutchinson's University Library, 1951.
- _____. *Myth and religion of the North: the religion of Ancient Scandinavia*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.
- VERA, Javier E. Díaz. Introducción/La Saga de los Volsungos/Edda. In: *Saga de los Volsungos*. Madrid: Editorial Guedos, 1998.
- VISTED, K. Frodes Fred – Julefred. *Norsk folkekultur* n. 8, 1922.
- VON SEE, K. *Die gestalt der Hávamál: eine studie zur Eddischen spruchdichtung*. Frankfurt: Athenäum, 1972.
- VRIES, J. De. *Contributions to the study of Othinn*, 1931.
- _____. The problem of Loki. *Folklore fellows communications* n. 110, 1933.
- _____. Der mythos von Balders Tod. *Arkiv f. nord. Filologi* n. 70, 1955.
- _____. *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 vol. Berlin: Grund Germ Philol, 1956.
- _____. Heimdallr, dieu énigmatique. *Études germaniques* n. 10, 1956.

WAWN, Andrew. The Eddas. In: *The Vikings and the Victorians: inventing the Old North in 19th-century Britain*. Cambridge: D.S. Brewer, 2002.

WARD, Christie. Valkyries, wish-maidens, and swan-maids. *The Viking Answear Lady Website*, 2002.
www.vikinganswearlady.com

AUTORES

Prof. Ms. Alan Ney Dias – Mestre em História Política pela UERJ, professor, colaborador e pesquisador do NEA (Núcleo de Estudos da Antigüidade).

alanneydias@bol.com.br

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior (UFRJ/FL/PPGHC/ABRAFIL).

alvabrag@uol.com.br

Profa. Cátia Jotha – Bacharel e licenciada em Letras pela UFRJ.

Prof. Dr. Ciro Flamarion Cardoso (Centro de Estudos Interdisciplinares da Antigüidade UFF). ciro@cruiser.com.br

Prof. Dr. Johnni Langer – Pós-doutorando em História pela USP, bolsista da FAPESP. johnnilanger@yahoo.com.br

Prof. Ms. Luiz Claudio Moniz – Mestre em filosofia pela UERJ, professor, colaborador e pesquisador do NEA (Núcleo de Estudos da Antigüidade).

espacomoniz@ig.com.br

Profa. Dra. Maria Regina Candido – Professora de História Antiga da UERJ e do NEA (Núcleo de Estudos da Antigüidade). medeiacandido@uol.com.br



Dirigido por Maria Regina Candido

