

A *mitologia escandinava de Georges Dumézil: uma reflexão sobre método e improbabilidade

Profa. Dra. Patricia Pires Boulhosa

Doutora em História e Literatura da Escandinávia Medieval
pela Universidade de Cambridge, Reino Unido
postmaster@boulhosa.net

Resumo

O artigo examina os principais pressupostos metodológicos das teorias de Georges Dumézil relacionadas ao estudo da mitologia escandinava, principalmente ao estudo das fontes medievais escritas, e da reconstrução da mitologia da Era Viking (de 750/800 d.C. a 1050/1100 d.C.). O artigo argumenta que as teorias de Dumézil, que se referem estritamente a um período muito anterior à Era Viking (o período proto-indo-europeu), estão fundamentadas em premissas pouco sólidas. Começando por discutir a delimitação geográfica e cronológica do material comumente usado para definir a mitologia escandinava, e questionando o conceito de "indo-europeu", e a definição duméziliana de "mitologia germânica", o artigo concentra-se nas questões metodológicas que estão especificamente relacionadas ao material escandinavo.

Palavras-chave: Mitologia Escandinava; Georges Dumézil; Crítica

Abstract

This article examines the main methodological premises of George Dumézil's theories that relate to the study of Scandinavian mythology, especially the study of written mediaeval sources and the reconstruction of the mythology of the Viking Age (AD 750/800 to AD 1050/1100). The article argues that Dumézil's theories, which strictly refer to a culture much earlier than the Viking Age (the proto-Indo-European culture), are not based upon very solid premises. The article starts with a discussion of the geographical and chronological delimitation of the sources which are commonly used to define Scandinavian mythology, questions the concept of "Indo-European" and the Dumézilian definition of "Germanic mythology", and goes on to concentrate on the methodological questions which are specifically related to the Scandinavian material.

Keywords: Scandinavian Mythology; Georges Dumézil; Criticism

1 A DELIMITAÇÃO GEOGRÁFICA E CRONOLÓGICA DO MATERIAL ANALISADO E O TERMO “INDO-EUROPEU”

É muito comum encontrar artigos e livros sobre a “mitologia da antiga escandinava”; a expressão é geralmente empregada para definir a mitologia dos povos escandinavos da denominada “Era Viking”, que pode ser delimitada entre os anos 750-800 d.C. e 1050-1100 d.C. Essa mitologia “viking” é extraída do material produzido na Escandinávia, e principalmente na Islândia entre os séculos XIII e XIV, conjugado com material arqueológico e outras fontes europeias clássicas e medievais. Depende, portanto, de vários esforços de interpretação: os esforços dos povos não-escandinavos que registraram, mais ou menos contemporaneamente, os costumes e lendas de seus vizinhos europeus; os dos islandeses cristãos que registraram, durante Idade Média, os mitos de seus antepassados; os dos arqueólogos e historiadores que interpretam esse material escrito e os artefatos arqueológicos existentes.

Diante de fontes tão diversas, pertencentes a períodos históricos tão distantes e tão distintos, não é surpreendente que os estudiosos tenham buscado (e busquem), nas várias hipóteses sobre a origem da mitologia escandinava, um arcabouço teórico a partir do qual possam reconstituí-la. No caso de Georges Dumézil, pode-se dizer que esse arcabouço constitui-se de duas hipóteses fundamentais: (a) a existência de uma cultura proto-indo-européia comum que pode ser reconstituída a partir dos textos preservados; (b) a teoria, inspirada em Durkheim e Malinowski, de que os mitos sagrados refletem as relações sociais. Influenciado pelas pesquisas filológicas, Dumézil desenvolveu métodos e hipóteses que o possibilitassem a reconstituir a cultura proto-indo-européia. Antes de discutí-los, será necessário, ainda que brevemente, refletir sobre a idéia de cultura indo-européia vislumbrada por Dumézil.

O termo “indo-europeu” origina-se de teorias filológicas e lingüísticas que desde o século XVIII ocuparam-se em estudar as semelhanças de vocabulário e de estrutura entre as línguas europeias clássicas e o sânscrito. Inicialmente, o termo referia-se a esse grupo de línguas, passando com o tempo a abranger a cultura dos respectivos povos. Existem, em linhas gerais, dois modelos que explicam as semelhanças entre as línguas indo-europeias. O modelo genético, que informa as teorias de Dumézil, afirma que teria havido uma proto-língua comum (o proto-indo-europeu), falada por um grupo de pessoas. Esse grupo ter-se-ia dispersado geograficamente e a língua comum modificada, ramificando-se em diversas línguas indo-europeias. Portanto, as línguas indo-europeias assemelham-se porque se originam de uma proto-língua comum. O outro modelo, menos comum, parte do princípio de que as línguas influenciam-se mutuamente e emprestam palavras uma das outras. Através de reconstruções filológicas, é possível discernir em que direção o empréstimo aconteceu; o período em que esse discernimento não se torna mais possível é denominado proto-indo-europeu. Nesse caso, as semelhanças das línguas indo-europeias explicam-se pelos empréstimos realizados no decorrer do tempo (Belier 1991: 1-2; Renfrew 1987: 11).

O modelo genético promoveu a busca da *Ursprache* (língua original), e consqüentemente, do *Urheimat* (pátria original) e do *Urfolk* (povo originário). Dumézil envolveu-se com essas questões apenas incidentalmente (por exemplo: Dumézil 1924 e 1938), sem jamais definir consistentemente uma teoria do *Urheimat* que, todavia, afirmava estar localizado em algum lugar ao norte da Europa (Dumézil 1924: 280-281, 1941a: 387).¹

Outra questão importante relacionada à cultura proto-indo-européia é a sua delimitação temporal. A reconstrução de estruturas lingüísticas pertencentes a um tempo que de tão remoto é indefinido apresenta menos problemas do que a reconstrução de uma cultura. Por exemplo, ao propor que uma determinada palavra tenha passado por

certas mudanças fonéticas, o filólogo propõe uma série de hipóteses, que expressa através de fórmulas do tipo *akr* < **akrR* < **akraR* < **akraz*, onde o asterisco (*) assinala as formas reconstituídas, hipotéticas, da palavra *akr*. Nesse exemplo, apenas o islandês antigo *akr* (“campo arável”) é atestado: **akrR* representa a forma proto-nórdica; **akraR*, a forma germânica setentrional e ocidental; e **akraz* a forma germânica. Através de comparações com cognatos de outras línguas indo-européias, como o latim *ager*, o grego *agros* e o sânscrito *ajra*, o filologista pode avançar a reconstituição, podendo, inclusive, propor uma forma proto-indo-européia.² Similarmente, ao lidar com a reconstrução de uma cultura proto-indo-européia comum, está-se diante de hipóteses e reconstruções – o problema é que, com o passar do tempo, as hipóteses vão ganhando forma de fato, e o grande asterisco que deveria preceder sua apresentação, é esquecido. É o que acontece com certas teorias de Dumézil quando são aplicadas, indiscriminadamente, à mitologia e sociedade escandinavas da Era Viking. É imprescindível que se compreenda que as teorias de Dumézil sobre o material escandinavo pressupõem (e muitas vezes relacionam-se exclusivamente a) uma mitologia germânica comum de um tempo inacessível – o “tempo asterisco” das hipóteses filológicas.

A influência dos modelos filológicos explicam, em parte, a insistência de Dumézil em tratar o material escandinavo juntamente com o material germânico. Filólogos dividem as antigas línguas germânicas em três grupos: oriental, setentrional (também denominado escandinavo), e ocidental. O território “germânico” que surge dessa divisão filológica é muito vasto e descontínuo, comportando regiões cujos desenvolvimentos históricos não podem ser analisados em conjunto, sob pena de perigosas generalizações. Por isso que, malgrado o uso indiscriminado dos termos “germânico” e “escandinavo” como sinônimos, o material das tribos germânicas (no sentido lingüístico) que habitavam o continente europeu, deve ser tratado separadamente do material das tribos germânicas (também no sentido lingüístico) que habitavam a península escandinava. Como bem observa Riti Kroesen (2001: 104), há muitas lacunas geográficas e cronológicas que desautorizam o uso do termo “germânico” em substituição ao termo “escandinavo” .

É necessário que se compreenda, portanto, que a pesquisa de Dumézil sempre esteve voltada à reconstituição de mitos de uma época inacessível e de um lugar indefinido. Colin Renfrew (1987: 261) observa que ao evitar as questões sobre realidades históricas concretas, Dumézil pôde desenvolver seus métodos com muita liberdade, sem o necessário rigor metodológico que a prudência acadêmica determina.

2 TEORIA DA TRIPARTIÇÃO

Não haveria espaço neste artigo para analisar todos os aspectos do desenvolvimento da teoria da tripartição de Dumézil, nem discutir os problemas relativos ao uso do material não-escandinavo que suportam essas teorias. O resumo apresentado nesta seção delinea os pontos da teoria da tripartição que são relevantes para o estudo do material escandinavo.

A teoria da tripartição é o ponto nevrálgico da obra de Dumézil e desenvolve-se a partir de seus estudos sobre o sistema social indiano. A sociedade pós-védica indiana estava dividida em quatro castas, das quais as três mais altas eram arianas puras. O modelo de Dumézil baseia-se apenas nas três castas arianas, que eram compreendidas por *brāhmaṇas*, sacerdotes que estudavam as escrituras sagradas e celebravam sacrifícios; *kṣatriyas* (ou *rājanyas*), guerreiros que defendiam o povo através da força; *vaiśyas*, incumbidos do comércio, das pastagens, do trabalho, produtores de bens

materiais (Dumézil 1930, 1958a: 7). Dumézil afirma que essa divisão tripartida não fôra criada pelos indianos, mas era resultado da intensificação de uma doutrina e prática preexistentes. Através de estudos comparativos, que envolveram material iraniano (principalmente relacionado aos citas e ossetas caucasianos) e romano, Dumézil conclui que várias relíquias de uma estrutura tri-funcional, de acordo com o modelo indiano, pode ser encontrada em sociedades indo-européias.

Dumézil (1938) também observa uma tripartição teológica (baseada, em sua maior parte, no material romano), segundo a qual os deuses estão divididos em três grupos, relacionados a três tipos de atividade humana: sacerdotes (1ª função); guerreiros (2ª função); criadores/agricultores (3ª função).³ Dumézil (1959: 24) estabelece um paralelo entre a tripartição romana e a tripartição encontrada em textos religiosos védicos, cujos deuses estavam divididos em: deuses soberanos (*dieux souverains*); deus guerreiro (*le dieu essentiellement fort et guerrier*); deuses da saúde, da paz e da abundância (*dieux jumeaux donneurs de santé, de jeunesse, fécondité, de bonheur*). Os deuses da primeira função dividiam-se em pares antitéticos, que Dumézil também analisa a partir de uma estrutura funcional (por exemplo, na primeira função, sacerdote/rei, um deus estaria ligado à força, o outro ao intelecto). Dumézil baseia-se nos mitos indianos de Mitra e Varuṇa para desenvolver a teoria da bipartição da primeira função. Esse esquema tripartido também teria conservado elementos de uma antiga sociedade indo-européia, na qual a primeira e a segunda função teriam guerreado com a terceira função (v. seção 5).

Ao longo de sua carreira, Dumézil precisou corrigir várias inexactidões no uso desse material comparativo, sem ter chegado a responder a uma questão fundamental: teria a divisão tripartida social existido de fato? Segundo Dumézil (1958a: 18) essa questão não é importante para o estudo comparativo; o que importa é o “princípio da classificação”, o tipo de ideologia que a organização social tripartida suscita (v. seção 3.6). Dumézil também não explica porque a casta dos *śūdras*, a quarta casta da estrutura social indiana, deveria ser desconsiderada (Gonda, 1974: 141). É um problema importante, mormente porque as sociedades indo-européias analisadas por Dumézil também contavam com uma classe de escravos ou semi-livres (v. seção 4.8). O argumento proposto por Dumézil (1958b: 3) de que escravos e servos estão “*en dehors de la ‘bonne’ division sociale*” [fora da “boa” divisão social] não justifica sua exclusão da estrutura social da qual fazem parte, exercendo uma importante função econômica e social.

Na seção 4, discutir-se-á aspectos da teoria tripartida no contexto específico do material escandinavo, mas é oportuno destacar a ênfase absoluta que Dumézil dá à ideologia tripartida. Como David Evans observa, mesmo que algumas sociedades indo-européias – ou todas, como quis Dumézil – tenham adotado uma ideologia tripartida em algum ponto de seu desenvolvimento, essa ideologia poderia ser apenas uma entre tantas outras. Mas Dumézil apenas presume a importância da tripartição na cultura indo-européia, sem investigar até que ponto a tripartição era verdadeiramente dominante (Evans 1976: 346; Gonda 1974: 149, Brough 1959: 71).

3 OS PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS DE DUMÉZIL

A seguinte esquematização do método duméziliano foi extraída da excelente monografia de Wouter W. Belier (1991), que produziu uma minuciosa e rigorosa análise da teoria tripartida de Dumézil, expondo e discutindo suas incoerências e inexactidões. Para Dean A. Miller (2000: 34), Belier e outros críticos de Dumézil teriam esmiuçado a obra de Dumézil em busca de uma teoria monolítica, “esculpida em mármore”. No

entanto, Belier não tentou mostrar, em um exercício meramente pedântico, que Dumézil modificava constantemente suas teorias. Belier demonstra que muitas premissas teóricas desenvolvidas por Dumézil no início de sua carreira foram posteriormente abandonadas ou modificadas sem, contudo, terem suscitado uma revisão de suas conclusões.

Seria impossível discutir em um único artigo todo o arsenal metodológico desenvolvido por Dumézil ao longo de sua carreira acadêmica. Portanto, esta seção discutirá os métodos que informam diretamente as discussões de Dumézil sobre o material escandinavo, que então será discutido na seção 4.

3.1 *Mitologia Comparada – Comparação Genética*

O método de reconstrução dos mitos desenvolvido por Dumézil é essencialmente comparativo: presumindo a existência de uma civilização indo-européia comum, que compartilha uma herança cultural, Dumézil compara o material produzido pelas diversas culturas indo-européias. A reconstrução genética revela uma imagem da cultura proto-indo-européia que, por sua vez, pode ser comparada a outras culturas através do método etnográfico (Dumézil 1924: 287-288). Dumézil (1943: 26) explica que, assim como os lingüistas reconstituem uma proto-língua, seu método genético de comparação pode obter uma imagem muito precisa de um sistema religioso pré-histórico particular.

Como dissemos acima, a reconstrução duméziliana reporta-se a um tempo inacessível e a um local indeterminado, que promove o desligamento da análise ao tempo histórico. Essa indeterminação histórica promove uma liberdade metodológica que justifica o uso de fontes de períodos disparatados e o alheamento do mundo material.

3.2 *Estruturalismo*

Segundo Dumézil, os detalhes de determinado mito não podem ser estudados isoladamente, mas precisam ser relacionados ao todo. Três premissas metodológicas derivam deste princípio, a saber:

- 1) O mito não pode ser fragmentado em temas isolados. Cada mito possui uma estrutura que pode ser comparada à estrutura de outro mito: “*Nous parlons de thèmes, de séquences, de cycles, et non pas de dieux indo-européens*” [Falamos de temas, de seqüências, de ciclos e não de deuses indo-europeus] (Dumézil 1943: vi). Mitos que apresentam detalhes diferentes, podem ter a mesma estrutura, e é a comparação dessas estruturas que revela a antigüidade dos mitos e sua origem comum. A estrutura do mito é a essência do mito.
- 2) O mundo dos deuses deve ser analisado como um todo. Os deuses devem ser analisados em suas relações uns com os outros e não isoladamente. Daí a importância de se reconstruir o panteão dos deuses, ou seja, reconstruir a estrutura, ou sistema, através do qual os deuses são agrupados de acordo com suas funções e inter-relações. Isso significa que os deuses devem ser analisados segundo uma estrutura tripartida, que Dumézil desenvolve a partir do panteão romano.
- 3) A religião é um sistema sem lacunas, sem redundâncias, cujas peças não são reunidas ao acaso. A religião pode ser definida como “*une explication générale et cohérente de l’univers soutenant et animant la vie de la société et des individus*” [uma explicação geral e coerente do universo, sustentando e

animando a vida da sociedade e dos indivíduos] (Dumézil 1941b: 397). O mito é um sistema de conceitos que deve ser analisado sob a perspectiva da totalidade da qual faz parte – a religião (Dumézil 1941a: 37).

Em uma análise crítica dessas premissas, questiona-se primeiramente o que significa a estrutura do mito que, segundo Dumézil, é sua parte essencial. A estrutura de um dado mito é um conjunto de detalhes deste mito. Quem determina a estrutura é o analista, que seleciona os detalhes, julga-os essenciais e incorpora-os ao que denomina “estrutura do mito” (Dumézil 1956: 60-61). No método comparativo duméziliano, a seleção de detalhes de um mito está condicionada à seleção de detalhes de outro; os elementos essenciais de ambos são os seus detalhes coincidentes. Porém, crucialmente, fora desse modelo não há nenhuma indicação *a priori* de que os detalhes coincidentes sejam mais significativos de sua essência do que os não-coincidentes. A ênfase estrutural implica, de fato, que os deuses não podem ser considerados fora do modelo tripartido: esse é o dado *a priori* que determina os detalhes essenciais do mito. Essa predeterminação justifica o questionamento de Evans (1976: 346): até que ponto Dumézil não seleciona os dados exatamente porque se encaixam em seu modelo pré-concebido? Até que ponto os dados são interpretados para se ajustarem a esse modelo? São questões pertinentes que serão avaliadas na análise do material escandinavo na seção 4.

A concepção de religião como um sistema coerente possibilita a organização sistemática dos mitos de acordo com uma coerência estrutural. Mas a concepção de religião como um sistema coerente e não-lacunar baseia-se em religiões institucionalizadas e, pelo menos em relação à coerência, possivelmente em uma forma idealizada de religião institucional. Especialmente em relação ao material escandinavo, tal religião muito provavelmente não existiu no tempo idealizado por Dumézil, eis que estudos arqueológicos, antropológicos e históricos indicam que ainda na Escandinávia da Era Viking a religião pagã não era institucionalizada (McKinnell 1994: 20-27, Renfrew 1987: 253, Evans 1976: 347, Anderson 1999: 82).⁴

3.3 *Centre propre*

O *centre propre* [centro próprio] é uma premissa metodológica que evolui da ênfase na estrutura do mito. Partindo da sua definição de religião como um sistema coerente, Dumézil (1941b: 397-398) deduz que uma abordagem esquemática do mito, permite-nos distinguir entre as atividades marginais de um deus e o núcleo de sua personalidade. Dumézil explica que os deuses possuem características marginais e características nucleares – essas últimas constituem o *centre propre*. Por exemplo, embora Marte, “deus guerreiro”, seja invocado pelos agricultores, a agricultura não é o seu *centre propre*, mas apenas uma atividade marginal do deus. Segundo Dumézil, se a religião não é compreendida como um sistema, corre-se o risco de atribuir muita importância a uma função “marginal” de determinada deidade.

3.4 *Historicisation*

Dumézil também desenvolveu leis gerais de transformações do mito através das quais tentou discernir os níveis mais antigos do mito, ou seja, os níveis mais próximos da forma “original”, proto-indo-européia. Uma dessas leis gerais é a transformação do mito em história, a *historicisation*.

Primeiramente, Dumézil propõe a caracterização das diferentes culturas indo-européias segundo “campos ideológicos” específicos: os romanos pensavam historicamente, nacionalmente e praticamente; em oposição, os indianos pensavam fabulosamente, cosmicamente e filosoficamente (Dumézil 1943: 189-193). Essas caracterizações possibilitam Dumézil a explicar diferenças no material analisado que se desviam do modelo teórico proposto (Belier 1991: 52). Ou seja, diferenças entre o mito romano e indiano existem porque os campos ideológicos dessas culturas diferem; essas diferenças são, portanto, previsíveis e não podem ser consideradas como desvios do modelo duméziliano.

Dumézil cria essa teoria a partir do material romano, que tem um papel fundamental para a compreensão do que consiste o processo de “historicização”. Porque “pensavam histórica e geograficamente”, os romanos produziram o que Dumézil (1941a: 148 e 17; 1941b: 391) intitula uma mitologia em formato histórico. Ele refere-se às lendas romanas, como as da origem de Roma, mas também identifica a “historicização” na mitologia irlandesa, que ter-se-ia transformado em lendas e contos anônimos (Dumézil 1941a: 18), nas lendas escandinavas registradas na *Gesta danorum* de Saxo Grammaticus (século XIII) e nas anônimas sagas islandesas (Dumézil 1948: 172, 1953: 131).

Segundo o excelente esquema de Belier (1991: 43), identifica-se três formas de *historicisation* na obras de Dumézil:

(a) Os deuses assumem forma humana e o mito é transposto de um contexto divino para um contexto humano. Em Saxo Grammaticus, por exemplo, Balderus (< Baldr) e Othinus (< Óðinn) aparecem, como reis, em um contexto pseudo-histórico. Neste caso, a narrativa pseudo-histórica (lenda) teria sido derivada diretamente do mito.

(b) Um esquema abstrato é extraído do mito; essa estrutura é então preenchida com elementos históricos. Neste caso, a narrativa pseudo-histórica teria sido derivada indiretamente do mito.

(c) O mito e a história baseiam-se nos mesmos conceitos e na mesma ideologia (isso talvez já acontecesse na época proto-indo-européia, mas pode ter sido resultado de um desenvolvimento posterior). Pode-se dizer que houve a ideologização da história (e não “historicização” do mito). Neste caso, a narrativa pseudo-histórica não deriva do mito.

A terceira forma (c) é a mais frequente nas últimas obras de Dumézil.⁵ Como observa Belier (1991: 43), a *historicisation* permite que Dumézil compare tradições muito diversas, como a histórica e a mitológica, uma vez que o material histórico pode ser decantado do material mitológico através das leis de transformação do mito.

3.5 *Glissement guerrier (ou Glissement militaire)*

O material escandinavo (e germânico) não se adequava exatamente ao esquema tripartido discutido acima (seção 2), no qual três deidades maiores estavam relacionadas às atividades dos sacerdotes, guerreiros e agricultores, representando, respectivamente, a função soberana (1ª função), guerreira (2ª função), e de produção alimentar (3ª função). Em *Germania*, escrita por volta de 100 d.C., Tacitus descreve uma sociedade estruturada em classes de nobres, homens livres e não livres. Para explicar essas diferenças Dumézil precisou construir uma hipótese auxiliar. Uma passagem em *De bello Gallico* de Caesar, escrito durante as guerras gaulesas na década de 50 a.C., inspirou Dumézil a criar a hipótese de que teria ocorrido um *glissement guerrier* [deslocamento guerreiro] nas sociedades germânicas. A passagem começa com uma comparação entre germanos e celtas, sobre quem Caesar falara anteriormente:

Germani multum ab hac consuetudine differunt. Nam neque druides habent, qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student. Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus iuvantur, Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt. Vita omnis in venationibus atque in studiis rei militaris consistit – ab parvulis labori ac duritiae student [...] Agriculturae non student, maiorque pars eorum victus in lacte, caseo, carne consistit. Neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios; sed magistratus ac principes in annos singulos gentibus cognationibusque hominum, qui una coierunt, quantum et quo loco visum est agri attribuunt atque anno post alio transire cogunt. (Caesar, *De bello Gallico* 6.21).

Os germanos diferenciam-se muito desse modo de vida. Eles não têm druidas que presidem sobre seus assuntos divinos, nem dedicam-se a sacrifícios. Entre o número de deuses, eles consideram apenas aqueles que vêm e cujos recursos notoriamente os ajudam – o Sol, Vulcanus e a Lua; do resto [dos deuses], eles nem ouviram relatos. Sua vida inteira consiste na caça e na prática de afazeres militares. Desde a infância dedicam-se ao trabalho e a uma vida rigorosa. [...] Não se dedicam à agricultura; a maior parte de sua alimentação consiste de leite, queijo e carne. Ninguém tem uma quantidade certa de terra ou fronteiras próprias. Mas a cada ano, os magistrados e chefes atribuem às tribos e famílias que se agruparam, tanta quanta terra (e no local que) lhes parecer próprio; e no ano seguinte os compelem a mudar.

Dumézil concentra-se na observação sobre a ausência de sacerdotes, e sugere que as sociedades germânicas passaram por uma transformação específica, que modificou as classes sociais do antigo sistema: o caráter guerreiro da sociedade germânica deslocou a atividade religiosa da primeira função. Quão antigo é esse sistema, é uma questão que Dumézil não especifica, mas presume-se que se refira ao tempo inacessível e indefinido da sociedade proto-indo-européia.

Embora desenvolva a teoria do deslocamento guerreiro a partir dessa passagem em *De bello Gallico*, Dumézil pondera que as alegações de Caesar devem ser contextualizadas em relação à comparação entre celtas e germanos, concedendo que provavelmente as conclusões de Caesar sejam exageradas. Mesmo porque, como Dumézil reconhece, Tacitus, um século e meio depois de Caesar, faz menção a classes sacerdotais na Germania (Tacitus, *Germania* 7.1, 10.1, 40.1, 43.1). Em que consistiria geograficamente a Germania de Tacitus, quem seriam os germanos de Caesar, e qual teria sido a dimensão dos contatos entre romanos e germanos no tempo dos dois autores, são questões que Dumézil não investiga.⁶

Além disso, Dumézil não se preocupa em analisar a passagem em seu contexto histórico e, por isso, não discute a possibilidade de que as observações de Caesar alinhem-se ao que se supunha, na época de Caesar, sobre homens primitivos (i.e. antepassados longínquos) e estrangeiros. Por exemplo, em *Cratylus*, Sócrates explica que os gregos, em épocas muito remotas, haviam acreditado em deuses como o sol e a lua, tais como os estrangeiros de seu tempo: “Creio que os homens mais antigos na Grécia acreditavam nos deuses em que muitos estrangeiros acreditam hoje – o sol, a lua, a terra, as estrelas e o céu” (Plato, *Cratylus* 397c).⁷ Esse entendimento também aparece em Strabo, em referência aos albaneses: “Os deuses que eles cultuam são o sol, Júpiter, e a lua – mas a lua acima de tudo” (Strabo, 11.4.7).⁸

De bello Gallico segue uma sólida tradição grega e romana de incorporar material etnográfico em textos históricos, cuja estratégia consistia em apresentar a cultura estrangeira sob a perspectiva da sua própria cultura. Por isso, esses textos abundam em comparações e contrastes, que muitas vezes são expressos em termos

moralizadores – por exemplo, enfatizava-se o aspecto negativo de um costume estrangeiro para colocar em evidência o aspecto positivo do costume nativo correspondente (Rives 1999:15-16). No entanto, Dumézil muitas vezes utilizou-se de textos clássicos como se fossem resultados científicos de trabalhos antropológicos, tomando-os ao pé da letra. Como veremos a seguir (seção 4.3), o uso que fez de Tacitus para elucidar o material escandinavo também não passou por suficiente análise crítica.

3.6 *Relação entre o mundo divino e a sociedade*

Malgrado a ênfase no modelo tripartido em toda a sua obra, Dumézil não esclareceu questões fundamentais relacionadas à tripartição social e teológica, tal como a dinâmica da conexão entre as relações sociais e o mundo divino. Buscando compreender como as idéias sobre os deuses e o sobrenatural desenvolvem-se, filósofos e historiadores da religião preocuparam-se tradicionalmente em determinar se as idéias sobre o mundo sobrenatural são reflexos da sociedade ou se é o mundo sobrenatural que influencia as relações sociais. Segundo a análise de Belier (1991: 52-55), Dumézil adotou três teorias diferentes para explicar a relação entre a tripartição divina e as relações sociais.

Dumézil reconhece primeiramente uma tripartição social na Índia e no Irã. Depois, reconhece uma tripartição teológica em Roma, que interpreta como social por causa do papel determinante da sociedade sobre a ideologia (primeira teoria). A partir dessas idéias, Dumézil postula que relíquias de uma tripartição social poderiam ser encontradas em várias culturas indo-européias. Em sua segunda teoria, Dumézil reafirma que as relações sociais determinam a ideologia, mas que essas não são sincrônicas. O caráter conservador da ideologia explica a possível discrepância entre as relações sociais do tempo em que as tradições foram registradas (escritas) e do tempo em que essas tradições foram originalmente formuladas. Ou seja, a ideologia pode refletir relações sociais arcaicas. Sua terceira teoria é uma inversão das duas primeiras, pois agora Dumézil sustenta que a ideologia determina a representação das relações sociais – as relações sociais são expressões de modos de pensar. Um dos modos de pensar dos indo-europeus é a ideologia tripartida que se manifesta na divisão tripartida da sociedade (sacerdotes, guerreiros e produtores).

Nas duas primeiras abordagens o modelo duméziliano é, em certa medida, verificável: o método comparativo, ao revelar outras tradições teológicas indo-européias com traços tripartidos, também revelaria traços de uma tripartição social. Segundo Belier (1991: 229), a formulação geral desse modelo é a seguinte: a sociedade proto-indo-européia era tripartida, mas essa tripartição desapareceu gradualmente em tempos ainda muito remotos, e é por isso que não encontramos a divisão social tripartida em sociedades arcaicas; porém, outras formas de divisões tripartidas sobreviveram (em mitos, contos, lendas) e são essas as formas que observamos. Já a terceira posição, é articulada dessa forma: as culturas indo-européias tendem a pensar de uma forma tripartida e o que observamos são expressões dessa tendência. Essa posição é uma formulação geral, que pode ser “provada” através de exemplos tripartidos em várias tradições indo-européias. A terceira abordagem não é verificável, é apenas um registro de percepções.

Um ponto em comum entre essas teorias é prescindirem, em maior ou menor grau, de um firme fundamento na realidade. Dumézil (1968: 15) celebrou o momento em que reconheceu que a ideologia tripartida não precisava vir invariavelmente acompanhada de uma divisão real da sociedade. “*Le royaume des comparatistes n’est pas de ce monde*” [o reino dos comparatistas não é este mundo] (Dumézil 1985c: 302).

A dissociação entre o mundo ideal e social sem dúvida propicia uma flexibilidade muito grande ao método duméziliano. Talvez ironicamente, até os admiradores de Dumézil reconhecem que a validade e serventia da totalidade de suas teorias dependem de sua flexibilidade (Miller 2000: 27). No entanto, Belier (1991: 239) e Brough (1959: 84) demonstram que essa flexibilidade operava em detrimento do conteúdo científico.

4 MATERIAL ESCANDINAVO

Como profetizou Page (1978-1981: 51), o fato de Dumézil ter utilizado fontes da Era Viking (e fontes medievais comumente associadas a esse período) causou a errônea impressão de que suas teorias aplicam-se a esse período. Não é raro encontrar discussões sobre o “panteão dos deuses vikings” ou “tripartição social da Era Viking” em termos puramente dumézilianos. Porém, como já notado acima, embora tenha utilizado fontes de datação tardia, Dumézil buscava reconstruir a religião e a sociedade indo-européia (e proto-indo-européia), embora não tenha definido claramente sua localização temporal e geográfica. No prefácio da sua primeira monografia sobre o tema, *Mythes et dieux des germains*, Dumézil (1939: x-xi) antecipa que será criticado por usar o termo “germânico” sem fazer a necessária distinção entre os escandinavos e os “continentais”; mas justifica esse “inconveniente” – que “*pourrait être grave dans un travail de philologie ou d’histoire*” [poderia ser grave em um trabalho filológico ou histórico] – porque sua análise preocupa-se com a forma e os princípios e não com variações locais ou detalhes. Dumézil conclui que não há risco no uso do termo “germânico” em sua primeira “aproximação comparativa” sobre o tema.⁹

Em *Mythes e dieux des germains*, Dumézil dispõe os capítulos de acordo com uma divisão funcional dos deuses – *mythes de la souveraineté, mythes des guerriers, mythes de la vitalité*. Dumézil (1939: xii) desculpa-se por não analisar todos os mitos escandinavos, mas afirma que, forçado a escolher, reteve apenas aqueles que constituíam o esqueleto do sistema religioso e mitológico, e que traduziam “*quelques constantes psychologiques du monde germanique*” [algumas constantes psicológicas do mundo germânico]. Porém, esse perfil psicológico do “mundo germânico” é derivado quase que exclusivamente do material escandinavo medieval, escrito sob a égide de uma cultura cristã e, em certos casos, diretamente influenciado por ela.

A falta de delimitação geográfica e temporal das teorias de Dumézil, a falta de fundamento fático, também criam dificuldades para seus críticos: em face de críticas sobre a aplicação do modelo tripartido à mitologia viking, Dumézil e seus seguidores respondem que essas teorias aplicam-se ao indefinido tempo indo-europeu, e não propriamente à Era Viking. Porém, como será demonstrado, em nome da reconstituição do modelo indo-europeu, Dumézil descontextualiza as fontes escandinavas, e as interpreta de acordo com um resultado pré-elaborado.

4.1 Trilogia Óðinn, Þórr e Freyr

A mitologia escandinava, tal como apresentada nas fontes medievais islandesas, não apresenta um panteão divino organizado à maneira do panteão romano ou indiano. Porém, Dumézil insistiu que a estrutura tripartida indo-européia encontrava-se na tríade Óðinn, Þórr e Freyr, e por causa da bipartição da primeira e terceira funções, essa tríade desdobrava-se em Óðinn e Týr (1ª função); Þórr (2ª função); Njǫrðr e Freyr (3ª função).

Para justificar a trilogia Óðinn, Þórr e Freyr – e seu desdobramento, Óðinn-Týr, Þórr, Njǫrðr-Freyr – Dumézil precisou elaborar mais a teoria do deslocamento

guerreiro: a militarização teria feito com que Óðinn tomasse a função de Þórr que, por sua vez, teria tomado a função de Freyr. Freyr, em compensação, teria assumido a função reprodutiva (fertilidade) da terceira função (Dumézil 1958: 57). Esses deslocamentos são hipóteses que Dumézil (1941: 215) desenvolve a partir da “tríade funcional de Uppsala”, que será analisada a seguir.

4.2 *Adam de Bremen e os deuses de Uppsala*

Em sua *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* (século XI), Adam de Bremen descreve um grupo de imagens de deuses no templo de Uppsala: o mais poderoso, Thor (Þórr) estaria situado em um trono no centro, ladeado por Woden (Óðinn) e Fricco (Freyr). Þórr, que governa o trovão, o vento, a chuva, o bom tempo e os produtos da terra, seria invocado em tempos de pragas e fome. Óðinn, deus da guerra, dá coragem em face ao inimigo. Freyr garante a paz e o prazer, por ocasião de um casamento:

[...] Nunc de supersticione Sueonum pauca dicemus.

Nobilissimum illa gens templum habet, quod Ubsola dicitur, non longe positum ab Sictona civitate. In hoc templo, quod totum ex auro paratum est, statuas trium deorum veneratur populus, ita ut potentissimus eorum Thor in medio solium habeat triclinio; hinc et inde locum possident Woden et Fricco. Quorum significationes eiusmodi sunt: “Thor”, inquit, “presidet in aere, qui tonitrus et fulmina, ventos ymbresque, serena et fruges gubernat. Alter Woden, id est furor, bella gerit hominique ministrat virtutem contra inimicos. Tertius est Fricco, pacem voluptatemque largiens mortalibus”. Cuius etiam simulacrum fingunt cum ingenti priapo. Wodenem vero sculpunt armatum, sicut nostri Martem solent; Thor autem cum sceptro Iovem simulare videtur (Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis*, 4.25-26).

Agora diremos algumas palavras sobre as superstições dos suecos. Esse povo tem um templo muito famoso que se chama Uppsala, situado não distante da cidade de Sigtuna. Neste templo, decorado inteiramente de ouro, o povo venera as estátuas de três deuses de tal maneira que o mais poderoso entre eles, Þórr, ocupa um trono no meio da câmara; de cada lado estão os lugares de Óðinn e Freyr. Essas são suas significações: Þórr, eles dizem, preside o ar que governa o trovão e o relâmpago, os ventos e as chuvas, o bom tempo, e os frutos da terra. O outro é Óðinn—isso é, a fúria—que conduz a guerra e dá coragem aos homens contra os inimigos. O terceiro é Freyr, que confere paz e prazer aos mortais, cuja imagem, de fato, eles representam com um enorme pênis. Esculpem Óðinn armado, assim como costumam fazer com nosso Marte, e Þórr com seu cetro parece simular Jove.

Esse esquema posiciona Þórr na terceira função, contrariando o modelo de Dumézil, no qual Þórr representa a segunda função (guerreira). Paradoxalmente, Dumézil não invoca sua teoria do deslocamento guerreiro para explicar essa passagem da *Gesta Hammaburgensis*; prefere invocar a teoria do *centre propre*, afirmando que as atividades relacionadas a Þórr citadas por Adam de Bremen são marginais, e não correspondem ao centro da personalidade de Þórr (Dumézil 1939: 132).

No entanto, a passagem é muito clara ao definir a importância de cada deidade, parecendo destacar as características principais de cada uma. De fato, outra menção das funções de cada deus é feita no parágrafo seguinte:

Omnibus itaque diis suis attributos habent sacerdotes, qui sacrificia populi offerant. Si pestis et famis imminet, Thor ydolo lybatur, si bellum, Wodeni, si

nuptiae celebrandae sunt, Fricconi (Adam von Bremen, *Gesta Hammaburgensis*, 4.27).

Para todos os seus deuses são atribuídos sacerdotes que oferecem sacrifícios para o povo. Se há iminência de praga e fome, uma libação é feita ao ídolo de Þórr; se guerra, para Óðinn, se um casamento é celebrado, Freyr.

Portanto, em duas passagens as funções de Þórr são relacionadas à terceira função do esquema tripartido duméziliano. Dumézil simplesmente rejeita a evidência de sua fonte e propõe uma interpretação baseada em sua teoria do *centre propre*. Ele também não promove uma discussão sobre as possíveis fontes da *Gesta Hammaburgensis*; a validade das descrições etnográficas da *Gesta Hammaburgensis* são muito contestadas, mas Dumézil não se detém sobre esse tipo de questão metodológica.¹⁰

Mesmo que as comparações de Adam de Bremen derivem de uma constatação empírica, fiel e contemporânea do posicionamento das estátuas na câmara do templo de Uppsala (Þórr no centro, em posição de destaque), e da composição visual das mesmas (Óðinn está armado, Þórr porta um cetro), seu testemunho está filtrado pela experiência pessoal das deidades que conhece, e é a partir delas que reconhece os deuses no templo de Uppsala: por exemplo, a menção ao “cetro” de Þórr, que é comparado a Jove (tanto no material arqueológico como nas fontes medievais Þórr aparece portando um martelo).

Dumézil “corrige” o conteúdo da *Gesta Hammaburgensis* e estabelece que a Óðinn, Þórr e Freyr representam a primeira, segunda e terceira função respectivamente. No entanto, na tríade citada por Adam de Bremen, segundo o modelo duméziliano, Óðinn representaria a segunda função, Þórr e Freyr representariam a terceira. Além disso, a proeminência que Dumézil dá à “tríade de Uppsala” em sua análise do material escandinavo precisa ser reavaliada, mormente porque não há registro dessa tríade, na forma descrita por Dumézil, no *corpus* mitológico medieval produzido na Islândia ou na Escandinávia (Reichert 2000: 427).

4.3 Tacitus

Em sua *Germania*, Tacitus narra a estória de Mannus, filho do deus Tuisto. Mannus tinha três filhos que se tornaram ancestrais dos povos germânicos:

Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem deum terra editum. ei filium Mannum originem gentis conditoresque Manno tres filios adsignant, e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones, medii Herminones, ceteri Istaevones vocentur. quidam, ut in licentia vetustatis, plures deo ortos pluresque gentis appellationes, Marsos Gambrivios Suebos Vandilios adfirmant, eaque vera et antiqua nomina (Tacitus, *Germania*, 2.2-3).

Nos antigos poemas, que são sua única forma de anais e memórias, eles [NT: os germanos] celebram Tuisto, um deus nascido da terra, e seu filho Mannus, como origem e fundadores de seu povo. A Mannus atribuem três filhos, cujos nomes são Ingaevones, aqueles que estão mais perto do oceano, Herminones no meio, e Istaevones o resto.¹¹ Alguns, com a licença de especular devida à antigüidade, afirmam que haviam mais filhos nascidos do deus, e portanto mais designações tribais—Marsi, Gambrivii, Suebi, e Vandilii—e que esses nomes são genuínos e antigos.

Dumézil (1939: 12) concentra-se na trilogia Herminones, Istvaeones e Inguaeones, na qual observa uma exata correspondência com *Tiwaz, *Thunraz e *Ingwaz, respectivamente, Óðinn, Þórr e Freyr.

A correspondência entre Inguaeones e Freyr é a menos problemática. Na *Ynglinga saga*, escrita provavelmente no século XIII, mas cujo manuscrito mais antigo data do início do século XIV, Freyr é também chamado de Yngvi, e é o ancestral mitológico da dinastia dos Ynglingar. Acredita-se que a *Ynglinga saga* esteja baseada no poema *Ynglingatal*, composto pelo *skáld* (“poeta”) Þjóðólfr úr Hvini no final do século IX.¹² A aceitação da associação entre Inguaeones e Freyr está longe de ser unânime (Simek 1993: 92-93). Claus Krag (1991: 165-166, 211-226) analisa os textos medievais islandeses relativos aos Ynglingar e sugere que essas tradições tenham sido sintetizadas na Islândia somente no início do século XII; ainda que suas teorias não tenham tido ampla aceitação (Anderson 2001: 61-62), ao menos indicam que a evidência invocada por Dumézil, sem maiores explicações ou elaborações, merece uma análise mais detalhada.¹³

Já a correspondência entre Herminones e Óðinn está fundamentada em bases bem menos sólidas. Dumézil baseia-se em de Vries (1935, v. 1: 214-215), para quem Herminones “*ist eine Ableitung von ermin*” [é uma derivação de *ermin*], associada a vários nomes de reis, entre os quais *jǫrmunr* (islandês antigo), supostamente um dos nomes de Óðinn. No entanto, *jǫrmunr* apenas aparece como um dos nomes de Óðinn em uma das listas de *pulur*¹⁴ que se encontram anexadas em certos manuscritos da *Edda em Prosa* (o mais novo do século XIV). A variante *jǫrundr* também aparece entre esses manuscritos. *Jǫrmunr* não aparece em nenhum outro lugar como um dos nomes de Óðinn – é um genuíno *hapax legomenon* que apenas com um firme *caveat* pode ser aceito como um nome de Óðinn (Falk 1924: 21-22). De fato, embora Dumézil pareça implicar Jan de Vries no reconhecimento da correspondência Herminones-Ermin-Óðinn, de Vries, talvez por conhecer as limitações do *hapax jǫrmunr*, não relacionou *ermin* (ou Herminones) com Óðinn.

Por fim, o próprio Dumézil (1941: 215) reconhece que a correspondência entre Istvaeones e Þórr não pode ser provada. Malgrado seu esforço para relacionar Istvaeones e Þórr através do sufixo *raz em *Thunraz (Dumézil 1940: 95, 1971: 256; Belier 1991: 106-107), Dumézil não consegue provar a semelhança entre as tríades citadas nas passagens de Tacitus e Adam de Bremen.

4.4 *Interpretatio romana*

Tacitus também observou em sua *Germania* as semelhanças entre os deuses do panteão romano e alguns deuses dos germanos. A comparação e a busca de equivalências entre os panteões divinos de duas culturas é característica dos textos greco-romanos de cunho histórico-etnográfico (como acontece em *De bello Gallico* – seção 3.5), e é usualmente explicada através da expressão usada por Tacitus (*Germania*, 43.4): *interpretatio romana*. Segundo a *interpretatio romana*, todo vez que se observasse um ponto similar entre práticas greco-romanas e estrangeiras, essas últimas podiam ser designadas por termos já em uso no mundo clássico, mesmo que houvessem diferenças vitais (Green 1998: 246).

Através da *interpretatio romana*, Tacitus descreve os deuses germanos da seguinte forma:

Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis
litare fas habent. Herculem ac Martem concessis animalibus placant. pars

Sueborum et Isidi sacrificat: unde causa et origo peregrino sacro parum comperi nisi quod signum ipsum in modum liburnae figuratum docet advectam religionem (Tacitus, *Germania*, 9.1).

Entre os deuses, Mercúrio é o que mais veneram e para quem, em certos dias, consideram que é aceitável fazer até sacrifícios humanos. Hercules e Marte, aplacam com os animais permitidos. Parte dos Suevis sacrificam para Isis: sobre a causa e a origem dessa devoção estrangeira, pouco descobri, mas a imagem da deusa, modelada na forma de uma liburna, prova que é um rito importado.

Os três deuses citados – Mercúrio, Hércules e Marte – correspondem a Woden/Óðinn, Donar/Þórr and Tiu/Týr. Simonetta Battista (2003: 176) observa que a correspondência entre Mercúrio e Woden/Óðinn é bastante antiga e está oficializada na transposição dos dias da semana segundo o modelo planetário latino: *Mercurii dies* (latim) – *wōdnesdæg* (inglês antigo) – *óðinsdagr* (islandês antigo).¹⁵ Essa correspondência também aparece em *De bello Gallico* de Caesar:

Deum maxime Mercurium colunt. Huius sunt plurima simulacra: hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur. Post hunc Apollinem et Martem et Iovem et Minervam. De his eandem fere, quam reliquae gentes, habent opinionem: Apollinem morbos depellere, Minervam operum atque artificiorum initia tradere, Iovem imperium caelestium tenere, Martem bella regere (Caesar, *De bello Gallico*, 6.17).

Entre os deuses, Mercúrio é o que mais veneram. Existem muitas imagens dele. Acreditam que é o inventor de todas as artes, o guia de todas as viagens e caminhadas, e consideram que tem grande conhecimento sobre aquisição de ganhos e transações comerciais. Depois dele, Apolo, Marte, Jove e Minerva. Sobre esses deuses, têm, na maior parte, a mesma opinião que os outros povos: Apolo repele doenças, Minerva transmite os princípios dos trabalhos manuais, Jove domina o império celeste, Marte rege as guerras.

Battista (2003: 176) e Green (1998: 247) argumentam que a correspondência entre Mercúrio e Óðinn estava baseada na caracterização de Óðinn como deus da poesia, da sapiência, da magia e da eloquência. Além disso, Mercúrio era o condutor das almas ao mundo inferior, uma outra função análoga a de Óðinn, que preside os mortos no Valhøll. A correspondência entre Þórr e Hercules provavelmente derivou da força de ambos e por portarem, respectivamente, um martelo e uma clava (Green 1998: 247, Turville-Petre 1964: 103).

O que se pode observar dessas correspondências entre os deuses dos romanos e dos povos germanos é que não há uma única regra de ouro, fixa, imutável, como a fórmula duméziliana Jupiter-Mars-Quirinus – Óðinn-Þórr-Freyr. Não há uma perfeita correspondência entre o panteão romano e os deuses germânicos e escandinavos, como a própria existência de tradições distintas testemunham. Dumézil considera a tradição medieval iniciada por Adam de Bremen, mas despreza parte das interpretações registradas em Caesar e Tacitus. Sobre o uso das tradições clássicas no estudo da mitologia escandinava, há que se observar, especialmente, que a própria *interpretatio romana* precisa ser melhor compreendida em seu contexto imediato. É necessário questionar se as correspondências entre os deuses faziam parte de um exercício lingüístico, concentrado no ato de nomear e não de identificar, ou envolviam exercícios cognoscentes mais profundos, concentrados no reconhecimento de identidades de entidades de nomes diferentes (Ando 2005: 42).

4.5 *Egils saga Skalla-Grímssonar*

Em seu esforço para provar a existência da trilogia Óðinn-Þórr-Freyr, Dumézil invoca uma passagem da saga islandesa *Egils saga Skalla-Grímssonar* (os fragmentos mais antigos datam do século XIII; os manuscritos completos do século XIV), na qual a personagem Egill Skalla-Grímsson compõe uma praga em verso contra o rei norueguês, Eiríkr blóðøx (capítulo 56, verso 28). Dumézil (1959: 6) traduz o verso da seguinte forma:

Que les dieux (rögn) et Odhinn s'irritent! Ase-du-Pays (= Thórr), fais que l'opresseur du peuple doive fuir ses terres! Que Freyr et Njördhr haïssent le fléau des hommes qui ravage les sanctuaires!¹⁶

Que os deuses (rögn) e Óðinn irrite-se! Áss do País (= Þórr), faça com que o opressor do povo fuja de suas terras! Que Freyr e Njörðr detestem o mal dos homens que destroem os santuários!

A praga em verso de Egill Skalla-Grímsson invoca apenas três deuses: Óðinn, Freyr e Njörðr. A invocação de Þórr é uma interpretação de *landáss* [áss do país] e não é a única interpretação. *Áss* (s. m.) é a forma singular de *æsir* que, segundo as fontes medievais, é uma das raças dos deuses escandinavos. Usada no singular, *áss*, geralmente refere-se aos vários deuses nórdicos como Loki, Bragi e Þórr. Há evidência de que Þórr pudesse ser invocado através de composições com o termo *áss*, como ÁsaÞórr (*Edda: Gylfaginning*, 54), e, possivelmente, no verso 33 do poema *eddic Skírnismál* – “*reiðr er þér Ásabragr*” [o melhor dos *æsir* está irado com você] (*Skírnismál* 33).¹⁷ Porém, *landáss* também pode ser uma referência aos espíritos que protegem o país.

As fontes medievais não são uníssonas ou livres de ambigüidades, e em grande parte são também interpretações de um material, oral ou escrito, de épocas mais remotas. Ao ignorar outras possíveis interpretações para provar suas teorias, Dumézil faz um desfavor ao estudo da cultura escandinava. Como indicou Page (1978-1981: 67), é possível ler a praga em verso de Egill Skallagrímsson de forma diversa, uma vez que as regras da composição de Egill – um *dróttkvætt* – comporta a leitura das linhas em ordens diferentes. Porém, mais importante é a contextualização do verso 28 no texto que o precede e sobrevém. Após entoar sua primeira praga (verso 28), Egill pede mais uma vez a intervenção divina contra o rei Eiríkr em um verso (capítulo 57, verso 29) que invoca um *landálfr* [espírito do país], termo que não está associado a Þórr. E, mais adiante, quando Egill está prestes a deixar a Noruega, erege um *níðstong*:¹⁸ espeta a cabeça de um cavalo em uma vara, e a coloca em cima de um penhasco, confrontando as terras norueguesas. Egill direciona seu *níð* contra os espíritos guardiões (*landvættir*) que habitam o solo norueguês, para que perambularem perdidos até que o rei Eiríkr seja expulso do país. Portanto, dada a sequência *landálfr*, “espírito do país” e *landvættir*, “guardiões do país”, é possível que *landáss*, “áss do país”, não seja uma referência a Þórr, como interpreta Dumézil, mas uma invocação dos espíritos que habitavam a Noruega.

Em 1985, Dumézil responde ao artigo de Page e passa a ler o verso 28 de outra forma, mas insiste que “áss do país” é uma referência a Þórr porque Þórr é o “melhor candidato” para ser invocado ao lado de Óðinn, Njörðr e Freyr, e também porque a tríade Óðinn, Þórr e Freyr estaria “*bien établie, comme structure*” [bem estabelecida como estrutura] no culto de Uppsala, tal como citado por Adam de Bremen (Dumézil 1985b: 283).¹⁹ A circularidade desse argumento é gritante: Þórr é o “melhor candidato” para integrar o verso 28 porque (Dumézil acredita) a tríade Óðinn, Þórr e Freyr é uma

constante da mitologia escandinava. Ao mesmo tempo, o verso 28 é prova da constância da trilogia Óðinn, Þórr e Freyr no mito escandinavo. Além disso, como analisado acima, a estrutura da “tríade de Uppsala” citada por Adam de Bremen não corresponde ao modelo tripartido de Dumézil.

4.6 Þórr como deus da guerra

No esquema tripartido de Dumézil, Þórr representaria a segunda função, a dos guerreiros, e portanto seria um “deus da guerra”. Como prova dessa caracterização, Dumézil invoca as fontes islandesas medievais que, segundo ele, guardam os vestígios da função guerreira de Þórr. Embora Dumézil tenha invocado as fontes islandesas, o fundamento principal da caracterização de Þórr como deus da guerra provém da comparação entre Þórr e o deus hindu Indra. Indra tem conexões com a classe dos *kṣatriyas*, a casta guerreira da Índia, mas não é impossível que, originalmente, não fosse um deus da guerra, mas um deus do tempo (i.e., no sentido de condições metereológicas) e do trovão (Krosen 2001: 101-102).

Indra e Þórr têm características comuns. Ambos são lutadores, muito fortes, capazes de comer e beber quantidades imensas e têm barbas vermelhas. Porque ambos são deuses do trovão, podem usar o raio como arma. Como observa Krosen (2001: 101), Indra e Þórr também têm diferenças importantes. O nome Þórr é etimologicamente idêntico à palavra trovão; Indra tem uma aparência radiante, pele clara e cabelos de ouro, e por isso é associado com o sol. Indra geralmente vai acompanhado por demônios, *maruts*, enquanto Þórr luta sozinho contra gigantes.

Outra característica comum entre Þórr e Indra também está relacionada à ordem cósmica, e não à guerra: Indra é famoso por matar a grande serpente Vṛtra, Þórr luta contra Miðgarðsormr, ou Jormungandr, a serpente que jaz no oceano e abraça a terra (*Edda: Gylfaginning*, 27). O ato de Indra está relacionado ao triunfo contra as forças anti-cósmicas que querem destruir o mundo. A luta de Þórr contra Miðgarðsormr também possui essa dimensão cosmogônica; segundo a *Völuspá*, Þórr, filho da terra (Hlōðyn) enfrentará Miðgarðsormr no *ragnarök* [a sina dos poderes],²⁰ quando os deuses confrontarão seus adversários em uma luta pela sobrevivência do mundo (*Völuspá* 53).

Þórr não surge como deus da guerra no *corpus* literário e mitológico produzido na Islândia durante a Idade Média. Uma das histórias em que Dumézil concentra-se diz respeito à luta de Þórr com o gigante Hrungnir, tal como narrada em *Skáldskaparmál* (*Edda: Skáldskaparmál*, 20-22). Þórr está acompanhado pelo criado Þjálfi, que luta com o gigante de barro Mjokkurkálfi, derrotando-o. Dumézil (1939: 99-103) interpreta a luta de Þjálfi como um rito de iniciação de um jovem guerreiro. É uma interpretação que Dumézil amplifica e eleva à condição de prova. A luta descrita em *Skáldskaparmál* é um duelo formal, *hólmganga*, um tipo de duelo muito comum nas sagas islandesas (Lindow 1996: 3-8) – é uma luta, não uma guerra ou batalha. Respondendo a críticas, Dumézil (1959: 112-113) reconhece que o criado Þjálfi “*n’a rien d’un guerrier*” [não tem nada de guerreiro], mas mantém sua posição. Dumézil também não menciona o poema *Haustlǫng* do *skáld* Þjóðólfr úr Hvini (século IX; o poema é citado em *Edda: Skáldskaparmál*, 22-24), que narra a luta de Þórr e Hrungnir em termos cosmogônicos, sem menção do criado Þjálfi ou do modelo de barro Mjokkurkálfi.

É importante observar que, segundo as fontes islandesas medievais, Þórr era o deus mais popular entre os fazendeiros da Islândia. Isso não quer dizer que a função de Þórr tenha sido imutável e que na Era Viking ele não pudesse ter desempenhado funções

diferentes, inclusive a de deus da guerra, como quer Dumézil. Mas Dumézil não tenta apenas reconstituir a função de Þórr – a leitura que faz do material escandinavo sobre Þórr é distorcida e não se fundamenta nas fontes existentes.

4.7 Týr como deus das leis

Como visto acima, a primeira função do esquema tripartido duméziliano é bipartida (soberania de sacerdotes e de reis), e é representada por um par antitético: Mitra e Varuṇa; Numa e Romulus; Týr e Óðinn. Esses pares têm funções complementares, comparáveis ao conceito de *yin* e *yang*; essa complementariedade, segundo Dumézil (1940: 144-145), “escapa a uma definição” porque é “essencialmente um modo de pensar”, “um princípio formal de classificação”.

Dumézil elaborou a teoria sobre a bipartição da primeira função com base no par Mitra e Varuṇa da mitologia indiana. Para a mitologia escandinava, Dumézil sustenta que Óðinn e Týr formam uma antítese nos mesmos termos conceituais de Mitra-Varuṇa. Nessa concepção Týr é a contraparte de Óðinn (Dumézil 1959: 67) e, em oposição a Óðinn rei-mágico, Týr é rei-jurista, um deus do contrato. Para provar essa caracterização de Týr, Dumézil cita o seguinte episódio narrado em *Gylfaginning*. Os deuses querem amarrar o lobo Fenrir, que lutará com Óðinn no *ragnarök*, com o grilhão mágico Gleipnir, cuja frágil aparência oculta poderosa força confinadora. Fenrir, desconfiado, diz que se deixaria amarrar desde que um dos deuses colocasse a mão em sua boca como garantia de boa-fé. Týr apresenta-se como voluntário. O grilhão é posto e Fenrir, vendo-se aprisionado, morde fora a mão de Týr (*Edda: Gylfaginning*, 27-29). Há duas passagens sobre esse episódio em *Gylfaginning*; a primeira é breve e está precedida de uma caracterização de Týr como o mais corajoso e mais valente entre os *æsir*, e termina com a frase “*ok er hann einhendr ok ekki kallaðr sættir manna*” [e ele é maneta e não é chamado conciliador dos homens] (*Edda: Gylfaginning*, 25).

Dumézil (1940: 114, 1959:70-71) interpreta o episódio da seguinte maneira: Týr foi escolhido para dar garantia de boa fé porque é o deus jurista. Dumézil não elabora essa idéia, mas invoca como prova da conexão entre Týr e as leis, uma suposta simetria entre as mutilações de Óðinn e Týr. Dumézil insiste que Óðinn perdeu um dos olhos para conseguir poderes mágicos, mas não explica como funciona a simetria entre essa mutilação e a de Týr, que em troca de uma das mãos nada recebe (Page 1978-1981: 57). Segundo Dumézil (1959:70), a mutilação de Týr é uma quebra contratual, realizada em um contexto fraudulento, que qualifica Týr como deus jurista numa perspectiva pessimista do Direito, “*ourné non à la juste conciliation des uns et des autres, mais à l’écrasement des uns par les autres*” [voltada não à justa conciliação de uns e outros, mas à aniquilação de uns pelos outros]. No entanto, a asserção sobre a “visão pessimista do Direito” não é seguida por uma análise de textos legais, costumes ou outras tradições escandinavas; é apenas uma conjectura que Dumézil precisa fazer para explicar a contradição entre o que diz *Gylfaginning* – que Týr não é considerado conciliador dos homens (o que, incidentalmente, se adequa ao aspecto guerreiro do deus) – e sua interpretação de Týr como “deus jurista”. Além disso, como argumenta Page (1978-1979: 52), a passagem de *Gylfaginning* não conecta o episódio da perda da mão de Týr com seu caráter não-conciliador. O episódio é citado como prova da ousadia e coragem de Týr – *Pat er eitt mark um djarfleik hans* [é uma prova de sua coragem] (*Edda: Gylfaginning*, 25). Os aspectos marciais de Týr são explicados por Dumézil (1959: 61-65) pelo já mencionado *glissement guerrier*. Esse *glissement* também explica a militarização de Óðinn na primeira função. Desta forma, a dupla Óðinn-Týr pode conformar-se à dualidade conceitual de Mitra-Varuṇa.

Dumézil não contextualizou o episódio da perda da mão de Týr em *Gylfaginning* ou em outros textos da literatura escandinava. Através de seu método comparativo, tentou traçar paralelos entre Óðinn-Týr e outros deuses mutilados indo-europeus, mas teve que se contentar com dois heróis romanos, Horatius Cocles e Mucius Scaevola (Dumézil 1940: 115-122, 1959: 71-74). Outros paralelos que Dumézil reuniu como prova de que a bipartição Óðinn-caolho/Týr-maneta fazia parte de uma tradição mitológica indo-européia foram posteriormente afastados pelo próprio Dumézil, muito embora, tipicamente, suas conclusões gerais sobre o tema, fundamentadas nos exemplos refutados, permaneceram (Belier, 1991: 148-156). Mas se, de fato, pode-se interpretar o episódio da perda da mão de Týr como uma quebra contratual, Dumézil poderia ter encontrado paralelos mais relevantes no próprio *Gylfaginning*.

Em *Gylfaginning*, narra-se que logo após o estabelecimento de Miðgarðr e a construção do Valhøll, um “certo construtor” aborda os *æsir* e oferece-lhes edificar, em três estações, uma fortificação (*borg*) contra gigantes. Como pagamento, pede o sol e a lua, além da deusa Freyja como esposa. Os deuses fazem uma contra-proposta: se construísse a fortificação em apenas um inverno, sem ajuda humana, o construtor receberia o pagamento pedido. O construtor pede que lhe seja concedido a ajuda do garanhão Svaldifæri; a conselho do deus Loki, os deuses aquiescem. O garanhão Svaldifæri é capaz de carregar pedras enormes e a construção avança freneticamente. Os deuses percebem que o trabalho será terminado no tempo estipulado e culpam Loki pelo malfadado acordo. Loki, sob ameaça, fica responsável de tramar alguma coisa para evitar a finalização da construção: tomando a forma de uma égua, Loki atrai Svaldifæri para longe. O construtor percebe a tramóia e é tomado de uma fúria-de-gigante (*jötunmóðr*). Os deuses confirmam a suspeita de que o construtor é um gigante-da-montanha (*bergrisi*) e chamam Þórr para lidar com ele. A narrativa conclui com uma citação de dois versos da *Völuspá* sobre a quebra de promessas (*Edda: Gylfaginning*, 34-35).²¹ Também em *Gylfaginning*, a morte do deus Baldr acontece em consequência das ações de Loki, e também está relacionada a promessas não cumpridas e a tramóias que ocasionam o descumprimento de acordos (*Edda: Gylfaginning*, 45-48). Essas passagens não são analisadas por Dumézil, provavelmente porque não fazem qualquer menção a Týr. Dumézil prefere reportar-se a heróis romanos para tentar provar que Týr é um deus jurista, ignorando o contexto imediato e relevante das narrativas mitológicas que são objeto de sua análise.

Como prova de que Týr é um deus das leis, Dumézil também invoca o topônimo Tislund em Sjælland, Dinamarca, onde havia uma assembléia, e a inscrição *Marti Thincso* encontrada em Housesteads em Northumberland, Inglaterra, datada ca. 225-235 d.C. *Martis dies* equivale ao nórdico antigo *týsdagr* (*tiwesdæg*, inglês antigo). *Thincso* pode estar relacionado etimologicamente ao nórdico *þing* (Green 1998: 250), e presumindo-se que *þing* é uma assembléia legal para os frísios estacionados em Housesteads no século III d.C., é possível concluir que Týr era o deus da assembléia e, portanto, deus das leis. Mas essa é apenas uma interpretação, que também conta com a presunção de que *þing*, nesse contexto, refere-se a uma assembléia legal, e não a uma assembléia tribal, como sugerido, por exemplo, por D. H. Green (1998: 247). Quanto a Tislund, há farta evidência toponímica de que outros deuses aparecem relacionados com assembléias, em várias localidades da Escandinávia e da Islândia. Para provar sua teoria, Dumézil precisaria demonstrar que há uma predominância do elemento *týr* em topônimos relacionados a essas assembléias. Mas esse não é o caso (Page 1978-1981: 54-56).

4.8 *Rígsþula* e a Tripartição Social

Comparando a estrutura da sociedade irlandesa e indo-iraniana às sociedades germânicas, Dumézil (1958b: 1) observa preliminarmente:

les Germains professent une théologie trifonctionnelle claire (résumée en Scandinavie dans la liste “Óðinn, Þórr, Freyr”), mais ne divisent pas leurs sociétés selon le trois fonctions.

os germanos professam uma clara teologia trifuncional (resumida, na Escandinávia, pela lista “Óðinn, Þórr, Freyr”), mas não dividem suas sociedades de acordo com as três funções.

Em seguida, Dumézil analisa o poema *eddico Rígsþula*, no qual passa a ver uma clara manifestação da tripartição social indo-européia.

O poema *Rígsþula* não consta do principal manuscrito de poesia *eddica*, o Codex Regius (GKS 2365 4^o, ca. 1300-1350), mas está preservado no Codex Wormianus (AM 242 fol., ca. 1350), que contém uma versão da *Edda em Prosa*, quatro Tratados Gramaticais, e *Rígsþula* (seguido de uma lista de *ókennd heiti*).²² A origem e a datação de *Rígsþula* são matérias muito debatidas. Estudiosos dividem-se entre aqueles que situam a origem do poema durante a Era Viking, entre os séculos X e XI, e os que acreditam que o poema origina-se nos círculos eruditos dos séculos XII e XIII (Dronke 1997: 178, Amory 2001: 5, See 1981: 90-95). Análises dos artefatos citados no poema indicam que uma origem na Era Viking não pode ser descartada (Nerman 1954, Hines 2000). Há também a questão da influência irlandesa (Young 1933, Dronke 1997) e cristã (Hill 1986). Dumézil, no entanto, não se atém a essas questões, e reconhece no poema resquícios arcaicos de seu modelo tripartido.

O poema é precedido por um texto em prosa que identifica o protagonista, o deus Rígr, com o deus Heimdallr. No poema, Rígr viaja pelo mundo e chega a casa de Edda e Ái (“bisavó” e “bisavô”), onde gera um filho chamado Þræll (“escravo”). Þræll carrega fardos e seus filhos têm nomes como Ysia (“barulhenta”), Kleggi (“mosca”) e Lútr (“arqueado”). Em seguida, Rígr vai a casa de Amma e Afi (“avó” e “avô”), onde gera um filho chamado Karl (“fazendeiro livre”). As ocupações de Karl estão relacionadas à vida da fazenda e seus filhos têm nomes como Hǫldr (“proprietário de terras”) e Brúðr (“noiva”). Por fim, Rígr vai a casa de Moðir e Faðir (“mãe” e “pai”), onde gera um filho chamado Jarl (“nobre”).²³ Jarl usa escudos, lanças, flechas e espadas e Rígr ensina-lhe runas; seu filho mais novo chama-se Konr (“linhagem nobre”; Konr ungr = jovem Konr; konungr = rei).

Segundo Dumézil (1958b: 3-4), as ocupações de Konungr, Jarl e seus descendentes equivalem às ocupações do *kṣatriya* indiano. As descrições da vida de Karl correspondem à definição do criador-agricultor indiano, *vaiśya*. E o tratamento pejorativo dedicado a Þræll classifica-o como fora da “boa” divisão social, “*comme les śūdra de l’Inde classique*” [como os sudra da Índia clássica]. Comparado ao esquema indiano, o esquema social extraído de *Rígsþula* é lacunar e incompleto:

— — —	brāhmaṇa
Jarl	kṣatriya
Karl	vaiśya
— — — — —	— — — — —
Þræll	śūdra

Esse esquema distancia-se do modelo originalmente proposto por Dumézil, que é a base de sua teoria tripartida: *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, e *vaiśya*. A casta *sūdra* é agora incorporada na análise da estrutura social em uma tentativa de encontrar correspondências entre o modelo indiano e o de *Rígsþula*. Dumézil (1958b: 4-5) tenta reequilibrar a lacuna da primeira função na estrutura de *Rígsþula* argumentando que o caráter mágico das runas ensinadas a Konr ungr compensaria a ausência da função sacerdotal (*brāhmaṇa*). Mas o esquema de *Rígsþula* também difere do modelo duméziliano porque em *Rígsþula* não há um deus funcional para cada classe, mas um só deus para as três classes sociais (Momigilano 1984: 329, See 1981: 94). Ademais, pode-se dizer que há duas classes de trabalhadores/produtores representadas por Karl e Þrell (Bagge 2000: 9-10).

O método comparativo interessava-se pela ideologia engendrada pela organização social tripartida indo-européia, e não pelo “*détail authentique, historique*” [no detalhe autêntico, histórico] da organização social (Dumézil, 1958a: 18). Sob essa perspectiva, Dumézil não investiga o contexto histórico que produziu *Rígsþula* – seja esse contexto a Era Viking ou os séculos XII-XIV. Mesmo que se admita que o poema tenha originado na Era Viking, não se pode ignorar o contexto histórico do momento em que foi escrito; esse contexto imediato mantém uma relação com o poema que precisa ser investigada se, de fato, deseja-se compreender a ideologia que o permeia. É importante questionar até que ponto o mundo material descrito em *Rígsþula* interage com a realidade material dos séculos XII-XIV e/ou da Era Viking. O poema certamente responde – e é uma resposta – a ideologias incorporadas em si, enquanto criação literária, e relacionadas ao mundo material. Ideologia no sentido descrito por Terry Eagleton (1991: 29, 1998: 54), de idéias e crenças (verdadeiras ou falsas) que simbolizam as condições e experiências de vida de um grupo ou classe socialmente significativa, que promovem e legitimizam os interesses deste grupo diante de interesses opostos, e que são concretizadas em um determinado aparato material e relacionadas às estruturas de produção material.²⁴ Sob essa perspectiva, desvendar a ideologia de uma sociedade imaginada, como quer Dumézil, é uma falácia.

5 CONCLUSÃO

A seção anterior tratou dos temas fundamentais desenvolvidos por Georges Dumézil a partir do material escandinavo; deixou-se de lado outros temas subordinados, mas não menos importantes, como o mito do conflito entre os deuses *æsir* e *vanir*, que Dumézil vê refletido no mito indiano de Indra e Nasatya (Page 1978-1981: 64, Belier 1991: 177-189, Dumézil 1973: 23). Antes de Dumézil, alguns acadêmicos sugeriram que o mito escandinavo reflete tensões reais, ocorridas durante a Idade de Ferro Germânica (50/0 a.C. a 350/400 d.C.), entre cultos de Óðinn (*æsir*) e cultos de Njörðr/Freyr (*vanir*), mas essas teorias não passam de pura especulação (Anderson 1999: 52). Dumézil propõe um tempo histórico ainda mais remoto do que o sugerido por esses acadêmicos – é o “tempo asterisco”, proto-indo-europeu.

As teorias de Dumézil, se consideradas fora do contexto puramente teórico e hipotético em que foram formuladas (seções 1 a 3), podem promover uma idéia distorcida da história e da cultura escandinava da Era Viking e da Idade Média. A insistência de Dumézil em trabalhar com um tempo indeterminado – que às vezes é o *tempo proto-indo-europeu, e às vezes é um *tempo germânico – faz de suas teorias, não obstante suas qualidades e erudição, um labirinto perigoso para quem se aventura, desavisado, no estudo da história e mitologia escandinava. Sobre esse aspecto Renfrew (1985: 286) conclui:

The temptation is there [...] for the historical linguist to work in some notional world following a linguistically determined time scale, and not to ask with any great force or clarity precisely what the arguments about movements, influences and environmental changes would mean in real terms, out there in the physical world of material objects, where a firm time scale in calendar years operates. It is this willingness to operate in a closed and rather cosy mythological world which I have criticized in the work of Dumézil and his followers. They operate in a golden land of proto-Indo-European society and belief which is rooted neither in time nor in space. It is rather like the Dream Time of the Australian aborigines or the Camelot of Arthurian fable: so much so, indeed, that it seems almost churlish to ask such prosaic questions as “when?” or “where?”

A tentação para o lingüista histórico é trabalhar com um certo mundo ideal, de acordo com uma escala temporal determinada lingüisticamente, e não perguntar, com qualquer convicção ou clareza, precisamente o que os argumentos sobre movimentos, influências e mudanças ambientais significariam em termos reais, ali no mundo físico dos objetos materiais, onde uma firme escala temporal, contada em calendários, opera. É essa prontidão em operar em um mundo mitológico fechado e um tanto confortável que critiquei no trabalho de Dumézil e seus seguidores. Eles operam em uma terra dourada da sociedade e da crença proto-indo-européia que não está enraizada no tempo nem no espaço. É quase parecido com o “Tempo do Sonho” dos aborígenes da Austrália ou o Camelot das fábulas arturianas: tanto que, de fato, parece até grosseiro perguntar questões tão prosaicas como “quando” ou “onde”?

“Quando” e “onde”, como indicado no início deste artigo, são questões que precisam ser feitas antes de qualquer séria investigação: “antigos escandinavos” e “antigos germânicos” são expressões vagas demais para permanecerem nas pesquisas acadêmicas. A delimitação geográfica e temporal da pesquisa histórica é um requisito fundamental do qual não se pode abrir mão sob o argumento de que, na esfera lingüística, um tempo proto-indo-europeu tenha existido.²⁵ Não há uma única maneira de interpretar as semelhanças entre as línguas e culturas indo-européias, e não se trata de negar – se possível fosse – a existência de culturas e línguas proto-indo-européias. Porém, a imposição suprema de um modelo sobre tantos outros possíveis, não pode trazer benefício algum para o estudo de uma cultura.

No caso da Escandinávia, a aceitação do modelo tripartido sacerdotes-guerreiros-agricultores, mesmo através das “correções” da hipótese do deslocamento guerreiro, afasta-nos da complexidade histórica que precisa ser enfrentada. Entre 1 e 500 d.C. os artefatos arqueológicos mostram uma grande influência romana nas tribos escandinavas. Pelo menos na região sul da Escandinava, e outras áreas mais próximas do Império Romano, é possível que a organização político-social tenha evoluído, sob a influência romana, de uma estrutura social tribal, baseada em laços de família, para uma sociedade baseada em chefes e reis. A Escandinávia não estava isolada do resto da Europa, mas ao contrário, era uma região onde novas formas sociais desenvolveram-se como conseqüência do contato próximo com o Império Romano (Myhre 2003: 69). Embora a militarização das tribos escandinavas já estivesse bastante desenvolvida na Idade do Ferro, acredita-se que o contato com os romanos tenha influenciado a maneira de guerrear dos povos germânicos do continente e da Escandinávia (Anderson 1999: 7-8, Myhre 2003: 74). Influências celtas na sociedade no sul da Escandinávia são visíveis já no período pré-Romano, ou seja entre 500 a.C. e 50/0 a.C (Anderson 1999: 15). Romanos e celtas não apenas influenciaram a língua dos povos germânicos, mas também suas instituições políticas (Green, 1998: 140). Esses poucos exemplos, por si

só, demonstram a fragilidade da evolução quase-linear proposta por Dumézil. Influências culturais e pressões militares precisam ser consideradas e, dada a amplitude e descontinuidade geográfica do território germânico, essas considerações precisam levar em conta características e variações locais.

Outro aspecto da metodologia duméziliana não encontra suporte nas pesquisas históricas e arqueológicas. Renfrew (1987: 252) argumenta que a estrutura tripartida pressupõe sociedades hierarquicamente organizadas, ou estratificadas. Renfrew (1987: 253) argumenta que, mesmo que se pressuponha que a distribuição das línguas indo-européias tenha ocorrido com a dispersão dos povos tardiamente no século III a.C., não há prova material de que essas sociedades já estivessem organizadas da maneira proposta pelo modelo tripartido de Dumézil. Além disso, o conceito estruturalista de religião como um sistema coerente, fechado e sem lacunas também estaria estranhamente situado em épocas remotas como o tempo proto-indo-europeu. Esse conceito de religião não reflete sequer o que se reconhece como religião escandinava da Era Viking. Em seu excelente estudo sobre o paganismo da Era Viking, John McKinnell argumenta que a religião pagã não pode ser compreendida a partir do contexto religioso judaico-cristão, islâmico ou hindu, cujos cânones são fixos e imutáveis (ainda que suas interpretações possam ser alteradas). Essas condições criam estabilidade e inibem mudanças; ao contrário, diz McKinnell, o paganismo escandinavo é uma religião

in which there was no such stability, and for which the idea of orthodoxy was meaningless. It had no central organization, no tests of faith, no official canon of scriptures (McKinnell 1994: 21).

em que não havia tal estabilidade, e para a qual a idéia de ortodoxia não tinha sentido. Não tinha organização central, nem provas de fé, nem cânone oficial de escrituras.

Mesmo os poemas mitológicos não constituíam um *corpus* fixo, já que novos poemas podiam-lhe ser sempre adicionados. McKinnell demonstra que os poemas *eddicos* não articulam um sistema único e coerente, o que contradiz uma premissa fundamental do esquema duméziliano.

A ênfase estruturalista do método duméziliano é uma premissa perigosa e muitas vezes funciona como uma panacéia para todos os males. Dois mitos cujos detalhes diferem totalmente sempre podem ser considerados “estruturalmente semelhantes”. Mas, questiona Page (1978-1981: 65), é possível haver uma semelhança estrutural sem uma meticulosa semelhança de detalhes? Seria absurdo afirmar que existe um padrão único em dois mitos que diferem em todos os seus detalhes individuais. A ênfase em estruturas e modelos gerais tende a descontextualizar o material analisado, que passa a ser considerado como uma mera estrutura individual que pode ser colada em qualquer período histórico, em qualquer espaço geográfico.

É necessário fazer uma referência especial, por causa de sua popularidade, às fontes da mitologia escandinava mais usadas: as fontes escritas e preservadas, em sua maior parte, nos manuscritos islandeses durante os séculos XIII e XIV, e que em alguns casos preservam relíquias da cultura da Era Viking. Pesquisas que exploram a dinâmica entre a arqueologia e os textos mitológicos têm aberto novas perspectivas (Melnikova 2003 e Bailey 2000), além das pesquisas que investigam a influência dos textos cristãos, permeados pelo evemerismo e pelo conceito cristão de história (Faulkes 1978-1979, 1993, Weber 1987, Schnurbein 2000). Como argumentado anteriormente, ao estudar os mitos escandinavos tal como preservados nas fontes medievais, deve-se considerar dois contextos históricos: o do passado pagão a que se reportam, e o contexto histórico do

tempo da escrita e da compilação dos poemas *eddicos*, como *Völuspá* e *Rígsþula*, e dos poemas contidos em obras como *Gylfaginning* e *Skáldskaparmál*. É necessário tentar compreender como e por quais razões o passado pagão foi registrado, sob quais influências políticas, religiosas, sociais e literárias. Essas fontes não são uníssonas, não possuem apenas uma versão dos mitos, e é essa pluralidade que precisa ser investigada.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Primárias

- ADAM VON BREMEN. *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*. In: TRILLMICH, Werner e BUCHNER, Rudolf (Ed.). *Quellen des neunten und elften Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgische Kirche und des Reiches*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- ADAM OF BREMEN. *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*. Tradução de Francis J. Tschan. New York: Columbia University Press, 2002.
- CAESAR. *De bello Gallico Books V-VIII*. Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu>
- Edda: Skáldskaparmál*. Editado por Anthony Faulkes. 2 vols. London: University College London, 1998.
- Edda: Háttatal*. Editado por Anthony Faulkes. London: University College London, 1999.
- Edda: Gylfaginning*. Editado por Anthony Faulkes. London: University College London, 1988.
- Egils saga Skalla-Grímssonar*. Edição de Sigurður Nordal. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1933 (Íslensk fornrit, 2).
- Egils saga Skallagrímssonar*. Edição de Finnur Jónsson. Copenhagen: Møller & Thomsen for Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, 1886-1888.
- Egils saga Skallagrímssonar*. Edição de Finnur Jónsson. Halle a. S.: Max Niemeyer, 1894 (Altnordische Saga-Bibliothek, 3).
- Lokasenna. In: *Norroen fornkvæði: islandsk samling af folkelige oldtidsdigte om nordens guder og heroer, almindelig kaldet Saemundar Edda hins fróða*. Edição de Sophus Bugge. Christiania: P. T. Malling, 1867.
- PLATO. *Cratylus*. Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu>
- Skírnismál. In: *Norroen fornkvæði: islandsk samling af folkelige oldtidsdigte om nordens guder og heroer, almindelig kaldet Saemundar Edda hins fróða*. Edição de Sophus Bugge. Christiania: P. T. Malling, 1867.
- STRABO. *Geographia*. Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu>
- TACITUS. *Germania*. Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu>
- TACITUS. *Germania*. Translated with Introduction and Commentary by J. B. Rives. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Völuspá*. In: *Norroen fornkvæði: islandsk samling af folkelige oldtidsdigte om nordens guder og heroer, almindelig kaldet Saemundar Edda hins fróða*. Edição de Sophus Bugge. Christiania: P. T. Malling, 1867.

Fontes Secundárias

- AMORY, Frederic. The Historical Worth of *Rígsþula*. *Alvíssmál*, 10, 2001, pp. 3-20. Também disponível em: <http://userpage.fu-berlin.de/~alvissmal/alvinh.html>

- ANDERSON, Carl Edlund. Formation and Resolution of Ideological Contrast in the Early History of Scandinavia. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade de Cambridge, Reino Unido, 1999. Também disponível em: <http://www.carlaz.com/phd/>
- ANDO, Clifford. Interpretatio Romana. *Classical Philology*, 100, 2005, pp. 41-51.
- BAGGE, Sverre. Old Norse Theories of Society: From *Rígsþula* to *Konungs skuggsjá*. In: SCHNALL, Jens Eike e SIMEK, Rudolf (Ed). *Der altnorwegische Königsspiegel (Konungs skuggsjá) in der europäischen Tradition*. Wien: Fassbaender, 2000, pp. 7-45.
- BATTISTA, Simonetta. Interpretations of the Roman Pantheon in the Old Norse Hagiographic Sagas. In: ROSS, Margaret Clunies (Ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society*. Odense: University Press of Southern Denmark, 2003, pp. 175-197.
- BAILEY, Richard N. Scandinavian Myth on Viking-period Stone Sculpture in England. In: BARNES, Geraldine and ROSS, Margaret Clunies (Ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference 2-7 July 2000, University of Sydney*. Sydney: Centre for Medieval Studies – University of Sydney, 2000, pp. 15-23.
- BELIER, Wouter W. *Decayed Gods: Origin and Development of Georges Dumézil's "Idéologie Tripartite"*. Leiden: Brill, 1991.
- BROUGH, John. The Tripartite Ideology of the Indo-Europeans: An Experiment in Method. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22, 1/3, 1959, pp. 69-85.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica. *Brathair*, 4 (1), 2004, pp. 19-35. Disponível em: www.brathair.com
- DE VRIES, Jan. *Altgermanische Religionsgeschichte*. Berlin: W. de Gruyter, 1935-1937. 2 v.
- DRONKE, Ursula. *The Poetic Edda: Mythological Poems*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- DUMÉZIL, Georges. *Le festin d'immortalité: esquisse d'une étude de mythologie comparée indo-européenne*. Paris: Geuthner, 1924.
- _____. La préhistoire indo-iranienne des Castes. *Journal Asiatique*, 216, CCXVI, pp. 109-130. Também disponível em: www.georgesdumezil.org
- _____. La préhistoire des flamines majeurs. *Révue de l'histoire des religions*, 118, 1938, pp. 188-200. Também disponível em: www.georgesdumezil.org
- _____. *Mythes et dieux des germains: essai d'interprétation comparative*. Paris: Ernest Leroux, 1939.
- _____. *Mitra-Varuṇa: essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*. Paris: Ernest Leroux, 1940.
- _____. *Jupiter Mars Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. Paris: Gallimard, 1941a.
- _____. L'étude comparée des religions indo-européens. *La Nouvelle Revue Française*, 332, ano 29, 1941b, pp. 385-399. Também disponível em: www.georgesdumezil.org
- _____. *Servius et la fortune: essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur les éléments indo-européens du « cens » romains*. Paris: Gallimard, 1943.
- _____. *Loki*. Paris: Maisonneuve, 1948a.
- _____. *Mitra-Varuna: Éssai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*. Paris:
- _____. *Le Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, V-VIII): Du mythe au roman*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

- _____. *L'idéologie tripartite des indo-européens*. Bruxelles: Latomus, 1958a.
- _____. La Rígsþula et la structure sociale indo-européenne. *Révue de l'Histoire des Religions*, 54, 1958b, pp. 1-9. Também disponível em: www.georgesdumezil.org
- _____. *Les dieux des germains: essai sur la formation de la religion scandinave*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- _____. *Gods of the Ancient Northmen*. Tradução de Einar Haugen. Berkeley: University of California Press, 1973.
- _____. "Dumézil Revisited": À propos de R. I. Page. *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais*. Paris: Gallimard, 1985a, pp. 259-277.
- _____. La malédiction du scalde Egill. In: *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais*. Paris: Gallimard, 1985b, pp. 278-298.
- _____. "Une idylle de vingt ans": À propos de A. Momigliano. In: *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais*. Paris: Gallimard, 1985c, pp. 299-318.
- EAGLETON, Terry, *Ideology: An Introduction*. London: Verso, 1991.
- _____. *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*, ed. rev. London: Verso, 1998.
- EVANS, David. Dumézil: A Review Essay. *The Journal of American Folklore*, 89 (353), 1976, pp. 345-350.
- FALK, H. *Odensheite*. Kristiania: Jacob Dybwad, 1924 (Videnskabselskapets skrifter 11 – Hist. Filos. klasse, 10).
- FAULKES, Anthony. The Genealogies and Regnal Lists in a Manuscript in Resen's Library. In: PÉTURSSON, Einar G. e KRISTJÁNSSON, Jónas (Ed.). *Sjöttú Ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20 júlí 1977*. 2 vols. Reykjavík: Stofnum Árna Magnússonar, 1977, pp. 177-190.
- _____. Descent from Gods. *Mediaeval Scandinavia*, Odense, 11, 1978-1979, pp. 92-125.
- _____. The Sources of *Skáldskaparmál*: Snorri's Intellectual Background. In: WOLF, Alois von. *Snorri Sturluson: Kolloquium anlässlich der 750. Wiederkehr seines Todestages*. Tübingen: Narr, 1993, pp. 59-76.
- GAMKRELIDZE, Thomas V.; IVANOV, Vjačeslav V. (Ed.). *Indo-European and the Indo-Europeans: A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1995.
- GONDA, J. Dumézil's Tripartite Ideology: Some Critical Observations. *Journal of Asian Studies*, 34 (1), 1974, pp. 139-149.
- GREEN, D. H. *Language and History in the Early Germanic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- GRÉVIN, Benoît. La trifonctionnalité dumézilienne et les médiévistes: une idylle de vingt ans. *Francia*, München, 30, 2003, pp. 169-89.
- GUDEMAN, Alfred. The Sources of the *Germania* of Tacitus. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 31, 1900, pp. 93-111.
- HARING, Lee. Review of "L'illusion mythique" by Jean-Louis Siran (Paris: Institut Synthélabo, 1998). *The Journal of American Folklore*, 113 (449), Summer, 2000, pp. 330-331.
- HILL, Thomas D. *Rígsþula*: Some Medieval Christian Analogues. *Speculum*, 61, 1986, pp. 79-89.
- HINES, John. Myth and Reality: the Contribution of Archaeology. In: BARNES, Geraldine and ROSS, Margaret Clunies (Ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference 2-7 July 2000*,

- University of Sydney*. Sydney: Centre for Medieval Studies – University of Sydney, 2000, pp. 165-174.
- HOWORTH, Henry H. The Germans of Caesar. *English Historical Review*, 3 (91), 1908, pp. 417-433.
- KRAG, Claus, *Ynglingatal og Ynlingasaga: En studie i historiske kilder*. Oslo: Rådet for humanistisk forskning – Universitetsforlaget, 1991 (Studia humaniora, 2).
- KROZEN, Riti. The Great God Þórr: A War God? *Arkiv för nordisk filologi*, Oslo, 116, 2001, pp. 97-110.
- LEHMANN, Winfred P. Gothic and the Reconstruction of Proto-Germanic. In: KÖNIG, Ekkehard; AUWERA, Johan van der. *Germanic Languages*. London: Routledge, 1994, pp. 19-37.
- LIBERMAN, Anatoly. Some Controversial Aspects of the Myth of Baldr. *Alvíssmál*, Berlin, v. 11, pp. 17-54, 2004. Também disponível em: <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/alvinh.html>
- LINDOW, Joh. Thor's Duel with Hrungrnir. *Alvíssmál*, 6, 1996, pp. 3-20. Também disponível em: <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/alvinh.html>
- MELNIKOVA, Elena A. Reminiscences of Old Norse Myths, Cults and Rituals in Old Russian Culture and Literature. In: ROSS, Margaret Clunies (Ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society*. Odense: University Press of Southern Denmark, 2003, pp. 66-86.
- MCKINNELL, John. *Both One and Many: Essays on Change and Variety in Late Norse Heathenism*. Com apêndice de Maria Elena Ruggerini. Roma: Il Calamo, 1994.
- MILLER, Dean A. Georges Dumézil: Theories, Critiques and Theoretical Extensions. *Religion*, 30, 2000, pp. 27-40.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. Georges Dumezil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization. *History and Theory*, 23 (3), 1984, pp. 312-330.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. Premesse per una discussione su Georges Dumézil. *Opus*, 2 (2), 1983, pp. 329-341.
- MURGIA, Charles E. Review Article: The Minor Works of Tacitus – A Study in Textual Criticism. *Classical Philology*, 72 (4), 1977, pp. 323-343.
- MYHRE, Bjørn. The Iron Age. In: HELLE, Knut; JANSSON, Torkel; Kouri, E. I. (Ed.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 60-93.
- NERMAN, Birger. Rígsþula 16:8 *dvergar á oxlum*, arkeologiskt belyst. *Arkiv för nordisk filologi*, Christiania, 69, 1954, pp. 210-213.
- NORDAHL, Else. ... *templum quod Ubsola dicitur... i arkeologisk belysning*. Uppsala: Department of Archaeology – Uppsala University, 1996.
- PAGE, R. I. Dumézil Revisited. *Saga-Book*, 20, 1978-1981, pp. 49-69.
- REICHERT, Hermann. Probleme der Quellenbewertung am Beispiel der Gruppenbildung von Göttern, insbesondere Asen und Wanen. In: BARNES, Geraldine and ROSS, Margaret Clunies (Ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference 2-7 July 2000, University of Sydney*. Sydney: Centre for Medieval Studies – University of Sydney, 2000, pp. 412-428.
- RENFREW, Colin. *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. London: Pimlico, 1987.
- RIVES, J. B. Introduction. In: *Tacitus – Germania*. Oxford: Clarendon Press, 1999, pp. 1-74.
- SCHNURBEIN, Stefanie von. The Function of Loki in Snorri Sturluson's *Edda*. *History of Religions*, 40 (2), 2000, pp. 109-124.

- SEE, Klaus von. Das Alter der *Rígsþula*. In: Edda, Saga, Skaldendichtung: Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters. Heidelberg: Winter, 1981, pp. 84-98 (Skandinavistische Arbeiten 6)
- STRUTYNSKI, Udo. The Survival of Indo-European Mythology in Germanic Legendry: Toward an Interdisciplinary Nexus. *The Journal of American Folklore*, 97 (383), 1984, pp. 43-56.
- SØRENSEN, Preben Meulengracht. *The Unmanly Man: Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*. Tradução de Joan Turville-Petre. Odense: Odense University Press, 1983.
- TURVILLE-Petre, E. O. G. *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*. London: Weidenfeld & Nicholson, 1964.
- WEBER, Gerd Wolfgang. Intellegere historian: Typological Perspectives of Nordic Prehistory in Snorri, Saxo, Widukind and Others. In: HASTRUP, Kirsten; SØRENSEN, Preben Meulengracht (Ed.). *Tradition og historieskrivning: Kilderne til Nordens ældste historie*. Aarhus: Universitetsforlag, 1987, pp. 95-141.
- YOUNG, Jean I. Does *Rígsþula* Betray Irish Influence? *Arkiv För Nordisk Filologi*, Christiania, 49, 1933, pp. 97-107.

NOTAS

1 Belier 1991: 3-7 apresenta resumidamente as opiniões de Dumézil sobre o *Urheimat* dispersas em várias de suas obras.

2 Para uma melhor compreensão do método diacrônico de reconstrução filológica, consultar, por exemplo, Gamkrelidze & Ivanov (Ed.) 1995: lxxxvii-cvi. Sobre as línguas germânicas em particular, Lehmann 1994: 19-37.

3 O material romano apresenta problemas de coerência com o modelo tripartido de Dumézil, que Dumézil tentou explicar através de outra hipótese a historicisation (v. seção 3.4): consultar, por exemplo, Momigliano 1983: 329-341 e 1984: 312-330, e Dumézil 1985c: 299-318.

4 Um argumento semelhante, embora sob um enfoque metodológico diferente, é adotado por Cardoso 2004: 21 e 33) de referência ao paganismo anglo-saxão.

5 O desenvolvimento detalhado da teoria da *historicisation* em Dumézil é discutido em Belier 1991: 34-43.

6 Essas questões são discutidas na introdução à tradução de *Germania* por J. B. Rives (Rives, 1999: 1-35), bem como em Howorth 1908.

7 Todas as traduções de textos gregos foram elaboradas a partir das traduções inglesas disponíveis em The Perseus Digital Library <http://www.perseus.tufts.edu/>. Todas as outras traduções foram feitas a partir das respectivas línguas originais, segundo as edições indicadas na Bibliografia.

8 Mas há que se notar que até o século II d.C. a obra de Strabo era desconhecida dos autores romanos (Gudeman, 1900: 106; Rives, 1999: 39).

9 A edição revisada do livro de *Mythes et dieux de germains: essai d'interprétation comparative* (1939) foi intitulada *Les dieux des germains: essai sur la formation de la religion scandinave* (1959).

10 Else Nordahl (1996: 54-62) questiona a descrição do templo de Uppsala em Adam de Bremen.

11 A diferença na ortografia desses termos reflete as variantes dos manuscritos de *Germania*. Neste artigo, seguirei a ortografia indicada por um grupo de linguistas que acredita que as formas dessas palavras seriam Herminones, Istuaeones e Inguaeones (Murgia, 1977: 340).

12 A poesia dos *skáld* está preservada nas sagas e em textos mitológicos, como a *Edda em Prosa*; ao contrário da poesia *eddic*, a poesia *skaldica* não era anônima e seus autores são quase sempre mencionados. Com base nessas atribuições autorais, cada poema é datado individualmente.

13 Em *Gylfaginning* (*Edda em Prosa*), Yngvi surge como filho de Óðinn (*Edda: Gylfaginning*, 6); Anthony Faulkes observa que é possível que Yngvi seja uma referência à Yngvi-Freyr ou Ingunar-Freyr, embora também note que Freyr e Yngvi-Freyr aparecem como filhos de Njǫrðr em genealogias medievais, como no *Íslendingabók* e na *Skjöldunga saga* (*Edda: Gylfaginning*, 177). Faulkes (1977: 184) sugere que Óðinn começou a ser introduzido como progenitor nas genealogias régias nórdicas por influência das fontes anglo-saxãs, eventualmente substituindo progenitores como Yngvi e Skjöldr.

14 *Pula* (pl. *pulur*) é uma sequência de rimas sem divisão estrófica. A *Edda em Prosa* é comumente denominada de *Snorra Edda*, “*Edda de Snorri*”, em referência ao político islandês do século XIII, Snorri Sturluson, a quem a obra é atribuída no manuscrito *Codex Upsaliensis* (DG 11, ca. 1300-1325).

15 De acordo com a semana planetária, Þórr corresponderia à Júpiter. Þórr é filho de Óðinn, que corresponde a Mercúrio. Porém, na mitologia romana, Júpiter é pai de Mercúrio. Essa incongruência levou Saxo Grammaticus a observar que os deuses romanos não são os mesmos que os nórdicos. O mesmo problema é apontado em *De falsis diis* de Ælfric (Battista 2003: 190).

16 A tradução de Dumézil deriva da seguinte edição do poema: Svá skylde goþ gjalda/gram reke þond af hõndum/reiþ sée rogn ok Óþenn/rán míns féar hõnum/folkmýge lát floeja/Freyr ok Njǫrðr, af jorþum/leiþesk loþpa stríþe/landóss, þanns vé grandar (*Egils saga*, 1894, 180). Cumpre observar que essa versão do poema é uma reconstrução acadêmica e não corresponde a nenhum dos textos preservados em manuscritos medievais.

17 Os números dados para a *Gylfaginning* e *Skáldskaparmál* (*Edda em Prosa*) referem-se às páginas das edições indicadas na bibliografia. Os números dados para os poemas *eddicos* *Völuspá*, *Lokasenna*, *Skírnismál* e *Rígsþula* referem-se aos versos das edições indicadas na bibliografia.

18 *Níðstǫng* (s. f.) palavra composto de *níð*, “difamação” e *stǫng*, “vara”). Há várias alusões a *níð* nas sagas medievais islandesas das quais não se extrai uma única definição. Nas leis islandesas provavelmente vigentes até ca. 1280, previa a punição para quem esculpisse *tré-níð* ou erguesse uma *níðstǫng* contra uma pessoa. Nas *Gulapingslög*, leis do oeste da Noruega provavelmente vigentes até metade do século XIV, duas formas de *níð* são previstas: *tungu-níð* (literalmente “língua-*níð*”), ou seja, um *níð* verbal e *tré-níð* (literalmente “madeira-*níð*”), que se presume seja uma referência à imagens esculpidas ou varas como na passagem da *Egils saga*. Se essas práticas podem ser consideradas antigas e retrocedam à Era Viking é uma questão que não pode ser debatida em apenas uma nota; para uma introdução à matéria, recomenda-se a leitura do livro de Preben Meulengracht Sørensen (v. bibliografia).

19 Dumézil apresenta uma terceira razão para justificar que o verso 28 menciona Þórr: existiria uma correlação entre o verso e o final do poema *Lokasenna* (*Edda Poética*), onde o deus Loki teria profanado uma assembléia divina. No entanto, os deuses não estão reunidos em assembléia na *Lokasenna*, mas tomam parte de um banquete (*veizla*) organizado pelo gigante Ægir.

20 Na *Edda em Prosa* e no poema *eddic* *Lokasenna*, consta a palavra *ragnarǫkr*, “o crepúsculo dos poderes” (*Edda: Gylfaginning*, 132; *Lokasenna* 39). A palavra *ragnarǫkr*, que aparece nos poemas *eddicos*, significa a sina (no sentido de fatalidade, destruição) dos poderes (= os deuses e as forças cósmicas). Na *Edda em Prosa* e no poema *eddic* *Lokasenna*, consta a palavra *ragnarǫkr*, “o crepúsculo dos poderes” (*Edda: Gylfaginning*, 132).

21 Os versos da *Völuspá* citados em *Gylfaginning* correspondem aos versos 26 e 27 da *Völuspá* preservada no manuscrito *Codex Regius* (GKS 2365 4º, ca. 1300-1350), e aos versos 22 e 23 da *Völuspá* preservada no manuscrito *Hauksbók* (AM 544 4º, ca. 1300-1325). Os versos em *Gylfaginning* diferem em algumas linhas dos versos desses dois manuscritos.

22 Na poesia nórdica, *ókennd heiti* é um substantivo simples, usado como substituto ou metáfora, em oposição a *kenning*, uma perífrase consistente de dois ou mais substantivos, que substituem um nome.

23 A partir do século X a palavra *jarl* (pl. *jarlar*) é geralmente usada para indicar um nobre cujo ranque está imediatamente abaixo do rei. Pelo menos até o século XI, no entanto, há também vários exemplos de *jarlar* que não reconheciam um superior real.

24 Agradeço a contribuição de Christopher Burlinson que discutiu comigo a relação entre ideologia e o mundo material.

25 Uma importante avaliação sobre a influência de Dumézil nos estudos da história medieval europeia é desenvolvida por Benoit Grévin (2003).