

## *Aspectos da Cosmogonia e da Cosmografia Escandinavas*

Prof. Titular Ciro Flamarion Cardoso

Departamento de História  
CEIA, UFF  
[ciro@cruiser.com.br](mailto:ciro@cruiser.com.br)

### **Resumo**

Este artigo discute algumas tendências recentes na interpretação da religião e da mitologia escandinavas originadas em tempos pré-cristãos, em análise que privilegia os poemas édicos de preferência à *Snorra Edda*. Após debates gerais de método e enfoque, dois temas são abordados mais em detalhe: a idéia de que aspectos do universo como era em seus primórdios continuam a existir em zonas remotas mas não de todo inacessíveis do mundo empírico; e a concepção nórdica de um universo imperfeito em sua natureza primeira e também corrompido por ações, contrárias à ética pré-cristã, cometidas por seres sobrenaturais que deveriam, pelo contrário, preservar a ordem universal.

Palavras-chave: Religião escandinava, mitologia, cosmologia

### **Abstract**

This text discusses some recent trends concerning the interpretation of Scandinavian religion and mythology as originated in pre-Christian times. Our analysis is based on Eddic poems rather than on *Snorra Edda*. After general discussions of method and conflicting theoretical standpoints, two subjects are treated in some detail: the notion that elements of a more primitive world still existed in far-away parts of the earth that could nevertheless be reached by travelers, even if this were a rare event; and the strong Scandinavian view of the universe as doomed due to the imperfection of its own first nature, and above all to corruption brought about by deeds contrary to pre-Christian ethics as perpetrated by supernatural beings who were supposed, on the contrary, to preserve universal order.

Keywords: Scandinavian religion, mythology, cosmology

## *Aspectos textuais e teórico-metodológicos: controvérsias de enfoque no relativo à mitologia escandinava*

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

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

Como já foi dito, nosso *corpus* central de fontes será o conjunto conhecido como *Edda poética*, datável em sua parte principal, como a temos, de aproximadamente 1270 (*Codex regius* n<sup>o</sup> 2365 da Biblioteca Real da Dinamarca), resultante da cópia de manuscrito não muito anterior; apresenta, porém, marcas evidentes de vários estratos de formas mais antigas das tradições veiculadas. Como todas as fontes escritas que nos transmitem a velha mitologia escandinava, os poemas da *Edda* em nenhum caso podem ser anteriores – nas formas disponíveis ou aparentadas a elas –, por razões lingüísticas, a aproximadamente 700 ou mesmo 800, por estarem redigidos na modalidade ocidental do idioma escandinavo. Uma experiência foi tentada: substituir, nos textos poéticos da *Edda*, a forma ocidental posterior, em que estão escritos, pelo nórdico mais antigo; verificou-se que, ao fazê-lo, destruíam-se a estrutura métrica das estrofes (Hollander 1994: XVIII). Para o tema que desenvolvemos, os poemas mais importantes são os

quatro primeiros dentre os incluídos no *Codex regius* (*Völuspá*, *Hávamál*, *Vafthrúthnismál* e *Grímnismál*). O texto denominado por Snorri *Völuspá* (“Profecia da vidente”) – para nosso objetivo neste artigo, o mais relevante de todos – parece emanar de um autor pagão que viveu no “final da Era Viking” (Hollander 1994: 1) – portanto, no período em que o cristianismo ia sendo oficialmente adotado em diversas regiões do mundo escandinavo, com a significativa exceção, por bastante tempo, do que é hoje a Suécia. É assunto de controvérsia estabelecer se a *Völuspá* manifesta influências cristãs e clássicas, e em que medida isto acontece; veremos que agora se acredita ter-se exagerado muito, no passado, o influxo cristão e se considera ser sua incidência acompanhada de uma reinterpretação nórdica dos elementos importados. O poema toma a forma de uma exposição extremamente condensada das origens, desenvolvimento, extinção e regeneração do universo atual, tal como aparecia configurado na cosmogonia e cosmografia escandinavas, poderosa em sua lacônica economia de meios, atribuída a uma vidente da linhagem dos gigantes que vivia desde o início das coisas e foi convocada por Óthinn para comunicar aos deuses e aos homens os seus conhecimentos do passado e do futuro. O *Hávamál*, texto teoricamente enunciado por Óthinn, mescla características míticas (em especial em seu episódio final, correspondente às estrofes 138 a 165) e gnômicas. O *Vafthrúthnismál*, claramente didático, toma a forma de um diálogo entre Óthinn e o sábio gigante Vafthrúthnir, tendo sido fonte das mais importantes para a *Edda em prosa* de Snorri Sturluson. Por fim, no *Grímnismál* é Óthinn quem toma a palavra, sob o nome de Grímnir (mascarado, embaçado), pronunciando um discurso didático, mitológico, em especial cosmográfico, dirigido ao menino Agnar, filho do rei Geirroethr (Harris 1985; Nordal 1970-1971).<sup>2</sup> Apesar da centralidade maior destes quatro poemas édicos, outros serão também utilizados, como se verá, além de alguns poemas escáldicos. Secundariamente, considerar-se-ão a *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus e algumas das “sagas lendárias”.

A mitologia escandinava pré-cristã desenvolveu-se no contexto da oralidade. A escrita rúnica não era usada para uma redação detalhada de mitos. Acredita-se que a primeira fixação por escrito da *Völuspá*, principal poema cosmológico gerado na tradição daquela mitologia de que disponhamos, tenha ocorrido por volta do ano 1000, mesmo se, como a possuímos, provenha de cópia do século XIII tardio. Ora, a *Völuspá* manifesta nítidas características de um relato mítico proveniente da tradição oral. Na medida em que a audiência conhecia os mitos, não era necessário narrá-los em detalhe. O poema procede por alusões, traçando as épocas sucessivas do cosmo mediante uma série escolhida de cenas vívidas e impressionantes com que, claramente, não se pretende contar em todas as minúcias aquilo que é narrado; episódios inteiros são às vezes omitidos. Outrossim, os textos disponíveis da *Edda poética* (bem como os fragmentos míticos contidos na poesia escáldica) permitem entrever a presença de variantes míticas, coisa que é de se esperar num tipo de sociedade descentralizada social e politicamente como a que existia na Escandinávia pré-cristã ou dos primórdios da cristianização. Um dos especialistas da nova escola escandinava de interpretação da mitologia salienta que, na tradição oral, os “*elementos regulares dos mitos, tanto personagens quanto objetos, podiam ser combinados criativamente para expressar as idéias e modalidades de pensamento que davam forma à visão de mundo nórdica*”. Os poetas pareciam mais interessados nas idéias e modalidades de pensamento mencionadas do que nos próprios mitos: aquelas “*é que se repetem com variações na poesia da Era Viking, na medida em que os poetas e outros intérpretes se esforçavam para traduzir os mitos em conceitos que fizessem sentido para a vida e seus problemas*” (Sorensen 1997: 208). Snorri Sturluson, pelo contrário, procurou expor, em prosa, uma forma acabada e coerente dos mitos, mesmo escolhendo, como fez, seguir em linhas gerais o ordenamento básico da

*Völuspá* para a apresentação sistemática da mitologia nórdica. Trata-se, então, de obra bastante mais distante da tradição original, oral, da narração mítica entre os escandinavos, escrita por um erudito cristão medieval; sem dúvida, cheio de apaixonado interesse pela mitologia pré-cristã (sobre o texto de Snorri, cf. Boulhosa 2004).

Passando agora às opções de método, um princípio que parece óbvio quando se trata da análise de textos escritos como os que aqui nos interessam, mas é muitas vezes ignorado pelos especialistas, consiste na distinção necessária entre: os conteúdos veiculados pelos escritos; e as formas estruturadas – consideradas texto a texto – em que nos chegaram. Na prática, isto significa, metodologicamente, que, em paralelo à importância inegável da intertextualidade para o entendimento textual, não é menos essencial respeitar as características próprias de cada uma de nossas fontes primárias. Ora, com demasiada frequência as exposições da mitologia escandinava, tal como aparecem em escritos dos séculos XIX e XX, dão a impressão de mosaicos ou colchas de retalhos que se constroem mediante uma justaposição ou arranjo de elementos ou passagens retirados de numerosas fontes diferentes, sem prévia análise atenta às especificidades semióticas de cada texto – definindo-se “texto” como um “enunciado auto-suficiente, fechado, dotado de significação e função integrais não passíveis de divisão”: dotado, portanto, de *clausura* ou autonomia semântica, bem como de *coerência*; características estas que remetem às estruturas intrínsecas ao texto (Cardoso 2005: 108). Em outras palavras, certas precauções são necessárias antes de juntar fragmentos textuais numa síntese minimamente legítima. Ao se assumir tal postura metodológica, verificar-se-á ter sido uma atividade equivocada a tentativa tradicional de construir uma mitologia escandinava unificada e inequívoca, “baseada na premissa errônea de que uma mitologia fixa houvesse existido alguma vez, que, sendo lógica e bem arrumada em todos os detalhes, permanecesse assim por um longo período” (Davidson 1993: 71).

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

A posição tradicional a respeito será exemplificada com Else Roesdahl, segundo a qual os conceitos subjacentes à religião pré-cristã da Escandinávia, tal como os lemos nas fontes disponíveis, “parecem frequentemente obscuros e, de certo modo, primitivos”. Ao referir-se às possíveis razões que favoreceram a adoção do cristianismo, menciona esta: “Pode ter parecido atraente ter um deus único em lugar dos muitos deuses que com frequência se mostravam inúteis”. A autora estabelece, como se pode notar, uma hierarquia, considerando ser o cristianismo religião superior ao paganismo escandinavo – juízo de valor acerca de uma religião a partir das características de outra que, em história, carece totalmente de sentido. Tal postura, aliás, leva Roesdahl a cair em contradição, pois, como mostra, a conversão da Escandinávia ao cristianismo, marcada por rivalidades entre missionários anglo-saxões e das regiões germânicas continentais, apoiados de perto pelos governos de seus lugares de origem, ocorreu em longo processo cheio de resistências e apostasias, sendo que só em 1103 ou 1104 surgiu o primeiro arcebispado escandinavo, o de Lund (na época, parte da Dinamarca), concluindo um período prolongado em que as igrejas locais dependeram do arcebispado de Hamburgo-Bremen. Estes dados são incompatíveis com a noção de uma superioridade intrínseca do cristianismo sobre o paganismo escandinavo. Se fosse assim, por que um processo de conversão tão difícil e longo (ainda mais se recordarmos

os muitos séculos de contatos dos escandinavos com reinos cristãos da Europa Ocidental e com Bizâncio), em lugar de um paganismo que, diante da superioridade cristã, se esboroa como castelo de cartas tocado pelo vento? E por que, mesmo após a conversão, houve na Islândia um interesse tão persistente pela religião pré-cristã que, durante o século XVII, ainda motivava a exposição de mitos pagãos em manuscritos (nestes casos muito tardios, redigidos em papel)? (Roesdahl 1991: 148-67; Boyer 2002: 164-6, 227-8; Sawyer e Sawyer 1997: 100-8; Richards 2005: 24-8.)

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

Usamos com grande proveito diversas obras do grande especialista francês em assuntos escandinavos – inclusive os religiosos – que é Régis Boyer. Concordamos com muitas de suas opiniões. No entanto, separamo-nos de suas perspectivas em alguns aspectos de peso considerável. Em primeiro lugar, sua tendência bem marcada e auto-confessada a corrigir o que, às vezes de maneira excessivamente absoluta, encara como “erros” cometidos por certos autores (Boyer 2002: 118 – neste ponto, trata-se de “*uma série de imagens e lugares-comuns*” acerca dos vikingos “*que seria necessário, em todos os casos, tomar um depois do outro e desmantelar*”) <sup>3</sup>, numa perspectiva do tipo “ou isto ou aquilo” que aplica mesmo a assuntos, como as religiões não-reveladas – que contêm considerável variação tanto no tempo quanto, em cada fase, no espaço –, para os quais com frequência é preferível a perspectiva do tipo “isto e aquilo também”. Ou seja, nem sempre é preciso que quem escreve atualmente sobre o tema escolha entre versões míticas ou procure alguma delas que seja “mais autêntica”, ou mais antiga. Ao se tratar de religiões não-reveladas, o princípio do terceiro excluído, típico da lógica aristotélica, não é necessariamente aplicável; o que nós encaramos como uma contradição a solucionar não incomodava de modo algum a ouvintes ou leitores.

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

Outro exemplo é a firme convicção de Boyer de ser errôneo atribuir um caráter mágico às runas; afirmar o contrário decorreria da visão equivocada, externa, daqueles que não as pudessem ler. Significativamente, em função disto, o seu entrevistador, Jean-Noël Robert, pensou que a atribuição de um caráter mágico às runas fosse dado recente, ao que Boyer respondeu, corretamente, que não, tratando-se de algo que remonta à Idade Média. O seu argumento baseia-se no duplo sentido do termo *rúna* em norueguês antigo: significava “runa”, sem dúvida; mas também, “mistério sagrado”. Assim, por exemplo, no *Sigrdrífumál* da *Edda poética*, a valquíria Sigdrífa ensina ao herói

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

Esta espécie de “fundamentalismo” presente em alguns pontos dos textos de Régis Boyer poderia decorrer em parte de ter sido, em certa época, discípulo de Georges Dumézil, que no entanto critica por suas construções abstratas e atemporais (sincrônicas mais do que diacrônicas), que funcionam mal para a mitologia ou as estruturas sociais da Escandinávia medieval (Boyer 2002: 85-90, 176-8). Dumézil, inovador em certos aspectos, continuava no entanto – como creio ser também o caso de Boyer – excessivamente voltado para o problema das origens, que foi uma preferência teórica e temática pouco produtiva das *Religionswissenschaften* em seus inícios, no século XIX e nas primeiras décadas do século XX (Hinnells 1995: 197: verbete “Origem da religião”). A forma que assumia entre os escandinavos a criação mítica, marcada pela maleabilidade dos mitos no processo de geração de mensagens conceituais significativas para “a vida e seus problemas”, “*implica que nem sempre faz sentido procurar a versão mais antiga ou original de um dado mito*” (Sorensen 1997: 208). No caso de Boyer, a preocupação com as origens se nota, por exemplo, em seu estudo – que tem muitos aspectos brilhantes – sobre a morte entre os antigos escandinavos. Ele acredita existirem “*semelhanças nítidas entre os mortos (...) e as categorias de seres mais ou menos subterrâneos que são os gigantes, os anões, os trolls e os landvaettir*” (Boyer 1994: 41). Pouco adiante, afirma também, apoiando-se nos capítulos 5-6 e 8-9 da primeira parte da *Edda em prosa*, que do gigante primordial Ymir seriam provenientes “*as espécies dos gigantes e dos deuses, e o conjunto do mundo criado, de tal modo que sua figura colossal domina toda a cosmogonia nórdica antiga*” (Boyer 1994: 43). Esta última afirmação é parcialmente inexata. O avô paterno de Óthinn, Búri, tem uma origem paralela à de Ymir – de quem, portanto, não descende – na *Snorra Edda* e não é considerado um gigante. Assim, o pai dos Aesir provém de gigantes

oriundos de Ymir somente pelo lado materno. A origem dos deuses Vanir, objeto de total silêncio na *Völuspá*, é, em Snorri, obscurecida por sua forte tendência evemerista neste ponto, ao tratar os Aesir e os Vanir como governantes (humanos) em luta que depois trocam refêns – o que fica mais claro na parte inicial do *Heimskringla* (*Ynglinga saga*, capítulo 4). Nada se pode afirmar, então, sobre serem ou não os Vanir descendentes de gigantes: simplesmente não o sabemos. Boyer sublinha que uma das bases da religião escandinava seria “o culto das grandes forças naturais, o sol, a água, a rocha, o vento, o fogo, o ar, todos encarnados em gigantes que, sem falta, geram os deuses”; a outra, talvez mais importante, residiria no “culto dos antepassados, dos mortos, que desempenhou um papel muito considerável naquelas mentalidades” (Boyer 2002: 84).

Independentemente de serem ligados em sua origem os mortos, gigantes, anões e deuses, elementos que me parecem muito mais relevantes são, por exemplo, num texto como a *Völuspá* e também na *Snorra Edda*: gigantes e deuses estão em mútua oposição estrutural (naturalmente, Boyer não ignora algo tão evidente: Boyer 1994: 42); os anões e os gigantes são funcionalmente bem distintos entre si e os primeiros têm um perfil muito mais positivo do que os últimos; na cosmografia, mortos, gigantes, homens vivos, anões e deuses ocupam espaços específicos que configuram a forma do universo; no *Ragnarök* (fim do universo atual), o assalto aos deuses ocorre de parte dos gigantes (incluindo a Serpente do Mundo e lobos a eles associados), por um lado, dos mortos, por outro: mas não concertadamente, pois não se trata de tropas unificadas. Menos ainda teríamos um combate entre mortos e *homens vivos*, confundindo-se estruturalmente homens e deuses (Boyer 1994: 214), interpretação que não autoriza nem o texto da *Völuspá*, nem o do *Gylfaginning* que integra a *Snorra Edda*. Sendo assim, a nosso ver é bem menos importante para a estrutura dos mitos, mesmo se for verdadeiro, que, nas origens da religião escandinava, da noção de uma vida póstuma dos mortos também derivasse aquela da existência de gigantes e anões; ou que os deuses apresentassem, como sem dúvida apresentavam, diversas vinculações comprováveis com os gigantes. Queiramos ou não, é em textos tardios que se apóia, principalmente, o conhecimento da mitologia escandinava; e, neles, são mais decisivas oposições como as que foram indicadas. Estas oposições não eram simples, permitiam múltiplas mediações e partiam do princípio – portador de ambigüidade em certos casos – de que tudo o que existe é necessário. A mitologia escandinava não operava com dualidades absolutas do tipo cristão – o Bem e o Mal, por exemplo. Assim, para exemplificar: os gigantes são opostos aos deuses como seus inimigos mas, também, sábios bem informados sobre as origens em sua qualidade de seres primordiais; a Serpente do Mundo tem aspectos caóticos e ameaçadores mas, ao mesmo tempo, ancora horizontalmente o mundo organizado com seu corpo descomunal; o casamento entre o deus Freyr e a gigante Gerthr, segundo sabemos por dados arqueológicos, assumia a função mitológica de um típico matrimônio sagrado que unia opostos cósmicos e fundamentava linhagens régias.

### *A sintaxe narrativa da Völuspá*

A *Völuspá* é um texto narrativo. Sendo assim, é possível aplicar-lhe a metodologia semiótica desenvolvida pela narratologia para análise dos relatos. Em se tratando da estrutura sintática do texto, há diversos modos de especificar formalmente a sintaxe narrativa, entre os quais o de Tzvetan Todorov, que utiliza a noção de *seqüência narrativa*. Para Todorov, uma seqüência narrativa comporta cinco partes: 1. situação

inicial; 2. perturbação da situação inicial; 3. desequilíbrio ou crise; 4. intervenção na crise; 5. novo equilíbrio. Trata-se, então, de uma lógica que alterna situações e estados mais estáticos (situação inicial, desequilíbrio ou crise e novo equilíbrio final) com processos dinâmicos que modificam os dados precedentes (perturbação da situação inicial e intervenção na crise) (Cardoso 2005: 43-4).

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

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

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

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

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

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

Dissemos que a *Völuspá* se organiza como um relato. O próprio fato de ser possível estabelecer a sintaxe narrativa do texto mostra que ele se ordena, em termos gerais, segundo um eixo temporal: caos inicial/geração dos seres e do mundo/ameaças ao equilíbrio universal instável/destruição do universo atual/surgimento de um novo universo. Parece óbvio, portanto, que o texto se organize segundo o eixo temporal passado/presente/futuro. Entretanto, no detalhe, não se pode afirmar *sempre* que um episódio que precede outro na estrutura textual seja, por tal razão, temporalmente anterior. Dentro de cada grande divisão da temporalidade, o texto se estrutura sintaticamente segundo ordens de idéias, configurando aspectos expostos (alusivamente) cada um em sua lógica; cada episódio assim narrado pode ser concomitante com assuntos já descritos. Por tal razão, não procede, por exemplo, a observação de R. I. Page quando, em um capítulo acerca dos aspectos cosmológicos da mitologia escandinava, ao se referir, com base em diversas fontes (mas no contexto da estruturação geral provida pela *Völuspá* e por Snorri Sturluson, cujo *Gylfaginning* – parte inicial da *Snorra Edda* – segue a ordem daquela em linhas gerais, como já se viu), à criação do universo, descrevendo como os filhos de Bur (Óthinn, Vili e Vé) configuraram o mundo com partes do cadáver do gigante primordial, Ymir, que mataram, comenta o detalhe de que tais deuses colocaram quatro anões – Norte, Sul, Leste e Oeste –, cada um sob um dos pontos cardeais, para sustentá-lo, observando ironicamente acerca de tais anões: “De onde vieram eles, pergunto eu?” (Page 1993: 58). A ironia decorre de que, na ordem textual da *Völuspá*, a criação do mundo pelos filhos de Bur (ou Borr) está na estrofe 4, enquanto a origem dos anões é objeto da estrofe 9. Entretanto, como os anões procedem de vermes surgidos espontaneamente no corpo morto de Ymir – nomeado na estrofe 9 da *Völuspá* mediante duas hipóstases suas, Brimir e Bláinn (Renaud 1996: 35) –, sendo dotados a seguir de forma humanóide e inteligência pelos deuses (*Gylfaginning*, capítulo 14), vê-se que a sua origem foi, para começar, uma das conseqüências imediatas da morte do gigante primordial, mesmo se, na *Völuspá*, é mencionada bem depois da primeira configuração do universo pelos mais antigos deuses Aesir. Afinal, é impossível relatar tudo ao mesmo tempo: a economia narrativa exige, para garantir alguma clareza, contar em separado episódios que, no entanto, podem ser simultâneos.

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

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

A geografia mítica podia eventualmente ser interpretada em termos da geografia empírica. Assim, em relatos islandeses tardios, viajantes podiam chegar, ou navegando

ou por via terrestre, a paragens descritas pelos mitos e não habitualmente acessíveis no dia-a-dia. Um conto ou “saga lendária”, a *Saga de Sansão*, afirma (*apud* Pálsson e Edwards 1987: 9):

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

Se o espaço mítico pode ser eventualmente localizado no espaço empírico, é também factível interpretar eventos da história humana à luz de mitos. É o que acontece quando o encontro mítico carregado de conseqüências entre um deus e uma gigante se transporta para escritos históricos medievais na forma da conjunção de um rei com uma mulher misteriosa, dotada de poderes especiais, proveniente de alguma região remota: um exemplo é o casamento do rei norueguês Eiríkr Machado Sangrento com Gunnhildr, vinda de um norte distante cujos habitantes, acreditava-se, eram hábeis mágicos (*Heimskringla: Harald saga Hárfagra*, capítulo 43; Sorensen 1997: 216).

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

O antigo domínio terrestre dos Aesir sobreviveu na tradição escandinava como uma região maravilhosa, misteriosa e remota, eventualmente visitada por viajantes que a descrevem: são as Planícies de Glasir, ou “Planícies Resplandecentes” – Glasisvellir, Glaesisvellir –, que parecem corresponder à Ithavöllr édica dos deuses, designação de

significado bem próximo. Note-se que não é este o único exemplo de uma região primordial do mundo ainda existente na realidade posterior. Na *Völuspá*, quando se narram os sinais precursores dos fins dos tempos, torna-se possível verificar a persistência de elementos e áreas venenosos, presentes desde o caos inicial que antecedeu a criação, se bem que as visões a respeito pareçam confusas e talvez textualmente corrompidas (estrofes 35-39).

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

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

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

### ***Um universo imperfeito, instável e dinâmico***

A dinâmica é talvez o que mais chame a atenção na visão de mundo escandinava pagã. O próprio caos primordial não era imóvel e estático como em outros mitos das origens, mas sim, marcado por uma instabilidade com efeitos cumulativos. Infelizmente, este é um ponto em que dependemos sobretudo de Snorri, que provê uma exposição muito retocada e racionalizada da relação entre o abismo vazio caótico central, Ginnungagap, e as zonas que com ele confinam, ao norte uma área tenebrosa, gelada e venenosa, Niflheimr, e ao sul uma região flamejante marcada pelo fogo

destruidor, Muspellheimr (*Gylfaginning*, capítulos 4 a 6). Entretanto, a tradição édica poética confirma um ponto importante: o caráter venenoso dos eflúvios que deram origem, sem a intervenção de entidades criadoras personalizadas, aos seres primordiais – o gigante Ymir, o antepassado dos Aesir, Búri, e a vaca Authumla – é, com clareza incontrovertível, considerado elemento explicativo dos aspectos negativos, violentos, perceptíveis na natureza dos gigantes descendentes de Ymir, sendo este último às vezes chamado por outros nomes (*Vafthrúthnismál*, estrofe 31). Por conseguinte, na medida em que os deuses Aesir descendem dos gigantes pelo lado materno e, pelo paterno, de Búri, cuja origem foi paralela e portanto similar à de Ymir, e em que o corpo deste gigante das origens foi a matéria-prima do universo – sem excluir a cobertura vegetal da Terra, saída dos seus cabelos, da qual procederam os primeiros humanos (*Grímnismál*, estrofe 41; *Völuspá*, estrofe 17; *Gylfaginning*, capítulo 9) –, não é possível duvidar de que a imperfeição, já presente no caos inicial, tenha passado para os seres e as etapas posteriores do universo, neles se reproduzindo. Um elemento que o confirma é o freixo cósmico Yggdrasill, evocado já no início da *Völuspá* (estrofe 2) como ente ainda virtual – uma semente não germinada –, efetivado na etapa da criação da temporalidade, em associação com as nornas (estrofes 19-20). A árvore que constitui o eixo vertical do mundo é descrita, também sem ambigüidade, como estando constantemente ameaçada por elementos de destruição, apresentando já o seu tronco um início de apodrecimento (*Grímnismál*, estrofes 25-26, 29-36). As medidas adotadas pelas nornas para sua preservação são claramente paliativas e, ao aproximar-se o fim dos tempos e o desencadear das forças caóticas, Yggdrasill, que será destruído como o resto do universo, treme enquanto geme a sua folhagem (*Völuspá*, estrofe 46). Vimos em outro lugar que o arranjo horizontal da Terra, ancorado pela Serpente do Mundo, é analogamente precário, provisório, perturbado mesmo antes do fim do mundo por estremecimentos do monstro, causadores de ressacas e maremotos. O universo físico, imperfeito, é dinâmico: sua própria instabilidade o torna mutável, origina desenvolvimentos que têm lugar no tempo e, no fim das contas, o conduzirá à sua destruição. O mundo que os humanos contemplam e em que vivem é, portanto, provisório, histórico, inserido numa temporalidade marcada por uma origem, um desenvolvimento e um final que fechará um ciclo.

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

Na etapa imediatamente posterior ao surgimento da temporalidade, fase em que emergem a cultura e os humanos, bem como época da conformação de uma Terra ordenada horizontal e verticalmente, o impulso dinâmico por trás dos atos divinos criadores aparece associado – em forma muito imperfeitamente inteligível para nós – no

relato da *Völuspá*, em três ocasiões, a um impacto, ao mesmo tempo de ruptura e indutor de ações criadoras, exercido sobre os deuses por elementos femininos (Linke 1992): três mulheres gigantes (estrofe 8); as três nornas (estrofes 20-21); e uma feiticeira com características semelhantes em parte às da Pandora grega, enviada aos deuses Aesir pelos Vanir, com que travavam a guerra mais antiga do mundo, e que os primeiros tentaram em vão destruir pelo fogo (estrofes 21-24). Certos autores identificam as três gigantes da estrofe 8 da *Völuspá* com as três nornas das estrofes 20-21 (Hollander 1994: 3 nota 10); entretanto, parece-nos que, se examinarmos com atenção o texto, tem razão Page ao sublinhar serem personagens diferentes, com associações distintas: as mulheres gigantes procedem do país dos gigantes; as nornas, de sob a árvore Yggdrasil (Page 1995: 205-6).

Com a instalação das nornas à frente do destino universal e individual, reforçando a dimensão temporal de que o mundo estava agora dotado, aparece outro elemento na dinâmica do universo. Como os homens, cada deus tem um fado que faz com que aja de certos modos e não de outros, mesmo quando os efeitos possíveis derivados de suas ações sejam, a seus próprios olhos, catastróficos. A noção de destino, entre os escandinavos, não significava passividade diante do que tem de acontecer, mas sim, a aceitação de agir segundo sua própria natureza e suas próprias tendências: cada indivíduo tem de aceitar o destino derivado, para ele, de suas ações mais características, pelo qual, trata-se antes de tudo de encarar e incorporar *ativamente* o que Régis Boyer chama de “capacidade de destino” (Boyer 2002: 215). Embora, ao tratar das nornas, a *Völuspá* enfatize seu papel legislador e no estabelecimento do destino somente em relação aos humanos (estrofe 20), também os deuses estavam submetidos às mesmas regras e aos riscos implicados nas ações. Do diálogo entre Óthinn disfarçado e o gigante Vafthrúthnir se infere que o deus estava plenamente consciente de que, fizesse o que fizesse, no final ele mesmo e o mundo, tal como fora configurado por ele e por outros deuses, seriam destruídos (*Vafthrúthnismál*, estrofes 17-18, 46-53); e isto ocorreria em função de ações suas e de outras divindades, bem como das conseqüências morais acarretadas por tais ações. Esta constatação não o impedia, entretanto, de continuar a agir, ou mesmo de adotar medidas paliativas na tentativa de preservar o universo. As medidas tomadas seriam inelutavelmente frustradas no final; mas permitiam adiar o final em questão. Como os humanos, Óthinn jura solenemente pelo anel afixado ao altar; e, como os humanos, ocasionalmente rompe os pactos assim estabelecidos (*Hávamál*, estrofe 110: recorde-se que, teoricamente, quem fala neste poema é o próprio Óthinn). Assim, por exemplo, no trato com um gigante construtor de fortificações, os deuses não somente romperam o acordado, que não lhes convinha, como, violando as obrigações sagradas para com um hóspede (*Hávamál*, estrofes 2-4), permitiram que fosse trucidado por Thórr (*Völuspá*, estrofes 25-26). Ora, “o direito, a lei, são o valor-chave” da sociedade escandinava tradicional, em conjunto com a alta valoração dada a conceitos como “honra” e “reputação” (Boyer 2002: 161, 173), de modo que, ao serem violados tais valores pelos deuses encarregados de os garantir, todo o universo sofre as conseqüências dessa falta. Uma falta, veja-se bem, à ética estabelecida em tempos pré-cristãos: não se trata de um pecado à maneira cristã, mas de um desrespeito a regras de conduta socialmente reconhecidas em forma unânime. De tal maneira, quando partiam das divindades, as infrações tinham um papel dinâmico dos mais importantes no tocante ao drama cósmico e, ao se acumularem, iam encaminhando o universo para uma destruição inelutável.

A mais dramática das infrações, pelo menos a que mais impressionou os antigos escandinavos, parece ter sido a ação traiçoeira de Loki no sentido, primeiro, de provocar a morte do mais perfeito e puro dos deuses, Baldr, e, a seguir, de impedir o seu retorno

do mundo dos mortos (*Völuspá*, estrofes 31-33; *Gylfaginning*, capítulo 22: Snorri provê um relato altamente retocado e elaborado do mito da morte de Baldr; Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, livro VI, expõe uma versão diferente do episódio a partir de uma perspectiva evemerista). Loki, considerado por Snorri como um dos Aesir, na verdade era algo bem diferente (Sorensen 1997: 208-9):

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

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

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

## Conclusão

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

esperar de elaborações míticas nascidas da criação oral, por sua própria natureza constantemente mutável e, portanto, sempre provisória, além de ser, em qualquer momento, geradora de múltiplas variantes (poucas das quais nos chegaram).

## BIBLIOGRAFIA

- \*BOER, R. C. *Die Edda mit historisch-kritischem Commentar*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon, 1922. 2 volumes.
- BOULHOSA, Patrícia Pires. Breves observações sobre a *Edda* em prosa. *Brathair* 4 (1), 2004, pp. 13-18. Disponível em: <http://www.brathair.com> Acessado em: 20 de fevereiro de 2007.
- BOYER, Régis. *Au nom du viking: Entretiens avec Jean-Noël Robert*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Les sagas légendaires*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- \_\_\_\_\_. *La mort chez les anciens Scandinaves*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica. *Brathair* 4 (1), 2004, pp. 19-35. Disponível em: <http://www.brathair.com> Acessado em: 20 de fevereiro de 2007.
- \_\_\_\_\_. *Narrativa, sentido, História*. 2a. ed. Campinas: Papirus, 2005.
- DAVIDSON, Hilda Ellis. *Gods and myths of the Viking Age*. New York: Barnes & Noble, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The lost beliefs of Northern Europe*. London-New York: Routledge, 1993.
- FRICKER, Bernard. *Mythologie, philosophie, poésie*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- \*GERING, Hugo. *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Halle: Weisenhaus, 1927, 1931. 2 volumes.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da História*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- HARRIS, Joseph. Eddic poetry. In: CLIVER, Carol e LINDOW, John (orgs.). *Old Norse-Icelandic literature: A critical guide*. Ithaca (New York): Cornell University Press, 1985, pp. 68-156.
- HINNELS, John R. (org.). *Dicionário das religiões*. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1995.
- \*HOLLANDER, Lee M. (org.). *The poetic Edda*. Austin: University of Texas Press, 1994.
- LANGER, Johnni. Religião e magia entre os Vikings: uma sistematização historiográfica. *Brathair* 5 (2), 2005, pp. 55-82. Disponível em: <http://www.brathair.com> Acessado em: 20 de fevereiro de 2007.
- LINKE, Uli. The theft of blood, the birth of man: cultural constructions of gender in medieval Iceland. In: PÁLSSON, Gísli (org.). *From sagas to society: Comparative approaches to early Iceland*. Middlesex: Hisarlik Press, 1992, pp. 265-89.
- NORDAL, Sigurthur. Three essays on *Völuspá*. *Saga-book of the Viking Society* 18, 1970-1971, pp. 79-135.
- PAGE, R. I. *Runes*. London: The British Museum Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Chronicles of the Vikings: Records, memorials and myths*. New York: Barnes & Noble, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Norse myths*. London-Austin: British Museum Publications-University of Texas Press, 1993.

- \*PÁLSSON, Hermann e EDWARDS, Paul (tradução e introdução). *Seven Viking romances*. Harmondsworth: Penguin, 1987.
- RENAUD, Jean. *Les dieux des Vikings*. Rennes: Éditions Ouest-France, 1996.
- RICHARDS, Julian D. *The Vikings: A very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2005.
- ROESDAHL, Else. *The Vikings*. Trad. Susan M. Margeson e Kirsten Williams. London: Penguin, 1991.
- SAWYER, Brigit e SAWYER, Peter. *Medieval Scandinavia: From conversion to Reformation*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1997.
- \*SAXO GRAMMATICUS. *Saxonis gesta Danorum*. Ed. de J. Olrik e H. Raeder. Copenhagen: Munksgaard, 1932.
- SORENSEN, Preben Meulengracht. Religions old and new. In: SAWYER, Peter(org.). *The Oxford illustrated history of the Vikings*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1997, pp. 202-24.
- \*STURLUSON, Snorri. *Edda*. Trad. e comentários de Anthony Faulkes. London-Vermont: J. M. Dent-Charles E. Tuttle, 1995. Everyman.
- \* \_\_\_\_\_. *Edda em prosa*. Trad. (do inglês), apresentação e notas de Marcelo Magalhães Lima. Rio de Janeiro: Numen Editora, 1993.
- \* \_\_\_\_\_. *Edda: Prologue and Gylfaginning*. Ed. de Anthony Faulkes. London: University College London, 1988.
- \* \_\_\_\_\_. *Heimskringla: History of the kings of Norway*. Introdução, tradução e notas de Lee M. Hollander. Austin: University of Texas Press, 1995.

---

## NOTAS

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

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

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