

*Mythica Scandia:*  
**Repensando as Fontes Literárias da Mitologia Viking<sup>1</sup>**

Prof. Dr. Johnni Langer

Pós-doutorando em História pela USP  
bolsista da FAPESP  
[johnnilanger@yahoo.com.br](mailto:johnnilanger@yahoo.com.br)

**Resumo**

O artigo realiza uma sistematização crítica e historiográfica sobre as fontes literárias da mitologia escandinava, envolvendo desde discussões sobre a relação entre literatura e mito, oralidade e letramento, até as origens, transcrições e reinterpretações das fontes escritas após a Era Viking (especialmente as *Eddas*). Também realizamos uma análise parcial do poema édico *Prymskviða*, em confronto com as questões relacionadas as principais fontes literárias da mitologia nórdica.

Palavras-chave: Literatura islandesa, Mitologia viking, literatura e mito.

**Résumé**

L'article réalise une systématisation critique et historiographique sur les sources littéraires de la mythologie scandinave, impliquant depuis les discussions sur la relation entre littérature et mythe, oralité et instruction, les origines, transcriptions et réinterprétations des sources écrites après l'Ère Viking (surtout l'*Eddas*). Aussi nous réalisons une analyse partielle du poème eddique *Prymskviða*, dans confrontation avec les questions rapportées les principales sources littéraires de la mythologie nordique.

Mots-clé: Littérature islandaise, Mythologie viking, littérature et mythe.

“Cada deus está primeiro no plural”.  
Marcel Detienne. *Comparar o incomparável*, 2004.

## Refletindo a relação entre literatura e mito

Um dos maiores embates no estudo do mito é a questão da passagem da oralidade – o contexto básico da criação e perpetuação das estruturas míticas – para a narrativa escrita. Neste caso, o mito confronta-se com a literatura, sendo preservado parcialmente e de forma limitada por este suporte. Entretanto, os sistemas de linguagem registrada afetariam o sentido original dos mitos, eles seriam modificados ou apenas mudariam de sentido? As fontes literárias da mitologia Viking escritas após a conversão, são testemunhos diretos dos tempos pagãos?

O mitólogo Marcel Detienne refletiu sobre a questão da passagem da oralidade para a escrita dos mitos, apoiado em largo debate historiográfico e literário, especialmente para o caso grego. A narrativa épica continha os princípios básicos da sociedade, os ensinamentos, as tradições, sendo o poeta essencialmente um transmissor dessa herança didática. A entrada da escrita na sociedade eminentemente mnemônica, num primeiro momento não afetaria as formas antigas de transmissão do conhecimento mítico, porque justamente neste período ele é mais ouvido do que lido.<sup>2</sup> Um agente específico, como o poeta treinado, recita suas narrativas para uma platéia – “*a transmissão continua a se fazer, de forma oral e auditiva*” (Detienne 1992: 655-670). Uma das características fundamentais dos mitos transmitidos somente pela oralidade, as produções de versões e variações – criados devido à reorganização dos fatos sociais pela memória coletiva – longe de ser a eterna lembrança da memória partilhada, na realidade se tratava de um saber sempre exposto ao presente, a reinterpretar, “*mas cujas variações incessantes não são perceptíveis no interior da tradição falada*” (1992: 77). Com uma maior penetração da escrita na sociedade, torna-se possível a ocorrência de uma memória mais ampla por parte dos agentes transmissores dos mitos, com registros de epopéias inteiras. Para que isso ocorra, foi necessária a existência de alfabetização, conjugada com o emprego da escrita e da leitura – mas é o texto escrito que permitiu a sobrevivência de um modelo que não existia na sociedade puramente oralizada (1992: 79-82).

Na Escandinávia Viking tanto as tradições orais quanto a confecção das runas (escrita germânica inventada no século II d.C. e adaptada pelos nórdicos no século VII d.C.) e as estelas pintadas ou gravadas geralmente eram realizadas pelo skáld (poeta) (Page 2001: 156-171).<sup>3</sup> Apesar de não terem sobrevivido textos completos sobre a mitologia em runas (apenas pequenas referências e frases), talvez houvesse mecanismos de memória decorada/mecânica entre os escandinavos pagãos, justamente devido aos poetas e artistas terem contato com algum treinamento de memorização fixa e de repetição exata. O mais correto é que tenha sido o mesmo padrão das sociedades tradicionais, em que os profissionais da memória repetem as narrativas, cantos e poemas a uma platéia – um sistema de repetição onde ocorrem freqüentemente as versões orais. No caso dos mitos nórdicos, especificamente na ilha de Gotland, durante os séculos VIII a XI, foram confeccionadas dezenas de estelas pintadas, portando imagens que remetem a diversas cenas e episódios que no período cristão foram preservadas pela escrita: “*No silêncio e na ausência de qualquer sistema de notação escrita, a memória ativa da oralidade combina o aprendizado dos saberes com informações visuais (...) que tornam inoperante o modelo de uma memória mecânica dedicada à exata repetição*” (Detienne 1991: 79). Assim, tanto os poetas-aprendizes quanto a própria população em geral de Gotland dispunham de uma grande quantidade de imagens públicas que reforçavam a

memorização mnemônica da mitologia Viking, ajudando a preservar algumas versões e cenas míticas (Langer 2006d).

Na realidade, não podemos pensar as fontes escandinavas envolvendo mitos sem nos depararmos com algumas questões referentes à oralidade e letramento. A teoria mais influente sobre o processo de criação e desenvolvimento da poesia durante a fase oral das sociedades foi desenvolvida pelo pesquisador Milman Parry e seu discípulo Albert Lord, que em uma série de artigos revolucionários sobre a obra de Homero nos anos 1920 e 1930, demonstraram que ela teria sido elaborada antes da chegada da escrita entre os gregos. Como demonstração destes pressupostos, eles utilizaram além da análise literária, várias entrevistas com poetas não-alfabetizados da Iugoslávia do período. Deste modo, a poesia estaria vinculada a uma tradição oral e tradicional, modificada essencialmente com o letramento. A maneira que os poetas encontrariam para perpetuar as narrativas<sup>4</sup> seria essencialmente a utilização de fórmulas e temas, e não a memorização, sendo desde então esta idéia conhecida como teoria da formulação oral ou tese Parry-Lord (Thomas 2005: 41-71). Este modelo teórico também foi aplicado a outros contextos, como à Escandinávia Medieval, sempre procurando explicar a origem de fontes literárias enquanto narrativas criadas por formulações poéticas durante a oralidade. Em um brilhante artigo publicado em 1971, Lars Lönnroth aplicou esta teoria, além de sintetizar várias discussões literárias e historiográficas ao analisar alguns poemas édicos. A questão básica era tentar entender como a poesia seria transmitida antes da escrita, qual a sua audiência e quais eram as fórmulas para sua composição. Este pesquisador definiu alguns parâmetros para a poesia nórdica pré-cristã, um pouco diferente da tradição literária germânica continental, que seria: uma poesia muito menos “relaxada”, repetitiva e convencional no estilo, com retórica mais sucinta e precisa, apresentando um didatismo muito mais epigramático, com tendência a uma fascinação semi-teatral na performance e com caráter fortemente dramático. O pesquisador também procurou distinguir a composição (em nórdico antigo: *yrkja*) da recitação (*flytja*, *kveða*), esta última tendendo ao improvisado (Lönnroth 1971: 1-20).<sup>5</sup>

### **Oralidade e letramento na Escandinávia da Era Viking**

Além dos estudos sobre oralidade, as pesquisas envolvendo documentos escandinavos também se preocuparam com a introdução da escrita latina e o processo de conversão. Na década de 1960, o antropólogo Jack Goody e o professor de literatura Ian Watt escreveram o célebre artigo *The consequences of literacy*, no qual analisaram o impacto da escrita nas sociedades oralizadas. Uma das suas principais formulações é que a escrita seria eminentemente individualista, modificando as antigas tradições orais, totalmente dependentes da sociedade em que estavam inseridas. Um dos efeitos foi o surgimento de tensões, maior estratificação social e de maior liberdade intelectual aos membros das comunidades (Goody & Watt 2006: 62, 64, 69). Apesar de sua influência, os escritos posteriores de Goody receberam várias críticas. Contra este posicionamento de um “modelo autônomo” do letramento, enfocando especialmente a habilidade e efeitos da escrita, surgiram os teóricos de um modelo enfocado mais nas influências sociais e culturais do que a habilidade técnica, em que a escrita teria sido influenciada pelos hábitos e crenças de um determinado período.

A antropóloga Ruth Finnegan em sua obra *Oral poetry*, entre outros pontos, questionou a imagem idealizada de uma sociedade oral “não contaminada”, dentro do modelo de Goody, concedendo ênfase ao contexto da performance e na personalidade do poeta performático, em que as variações da transmissão seriam muito comuns,

reiterando parcialmente a teoria da formulação oral (Finnegan 1992: 24, 140). Ainda nesta linha de raciocínio, a oposição oralidade/letramento é repensada por Eric Havelock em termos de biologia *versus* cultura, onde a extrema diacronia da fala seria oposta à pequena inclusão da escrita na história humana, ou seja, a prioridade histórica do oral sobre a literatura. Entretanto, ao contrário de Finnegan e de Parry-Lord, a memorização (reflexo direto de uma herança biológica) teria muito mais importância sobre a invenção e criatividade no ato poético oral (Havelock 1991: 11-26).

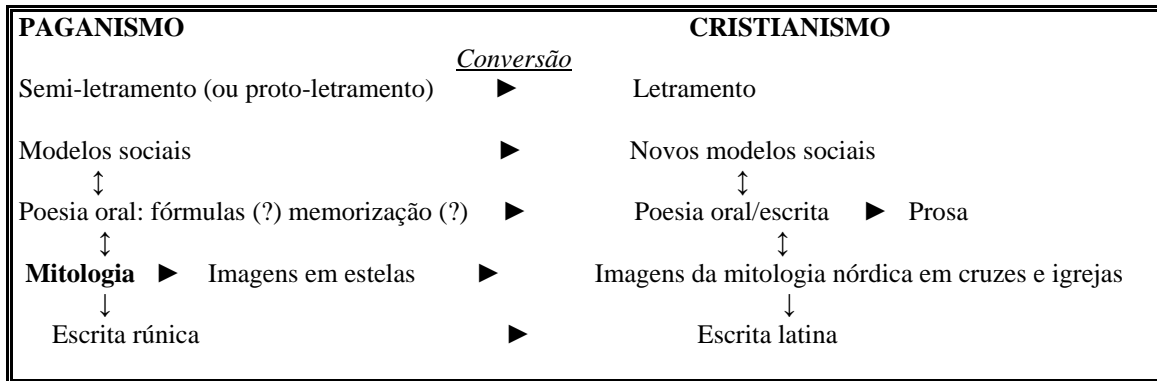


Gráfico 1: A questão da oralidade e letramento na Escandinávia pagã e cristã

Reiterando a proposta de um “modelo ideológico-social”, temos a recente obra de Rosalind Thomas (*Literacy and Orality in Ancient Greece*), ao nosso ver, a mais consistente sobre a questão. Retomando certas considerações de Marcel Detienne e o velho debate envolvendo a literatura homérica (mas com muitos referenciais de pesquisa medievais, especialmente sobre a questão da leitura), Thomas reavalia com muita perspicácia vários pontos do debate, que aproveitamos para repensar a Escandinávia Viking. O primeiro envolve a própria noção de letramento: o que é um analfabeto? O que distingue uma sociedade iletrada de uma letrada? Apenas o domínio da escrita? Para a historiadora, grande parte das teorias partiu de referenciais anacrônicos e contemporâneos, dificultando a compreensão das sociedades antigas. Assim, a escrita e a oralidade não seriam vistas como opostas ou conflitantes, mas em constante interação. A cultura oral não pode mais ser pensada como estática, mas com vários níveis ou graus internos, do mesmo modo que a letrada. Por exemplo, a habilidade de leitura seria extremamente variável.<sup>6</sup> Uma inscrição em uma lápide funerária é entendida com certa facilidade, mas a mesma pessoa pode não conseguir ler um manuscrito e nem ao menos ter a capacidade de escrever. Pouco treinamento na capacidade de ler e escrever também pode ocasionar seu desaparecimento gradativo no cotidiano, relativizando a noção de letramento: “no decorrer da história, houve muito mais pessoas capazes de ler do que de escrever” (Thomas 2005: 14). Muitos estudiosos sempre trataram o período Viking da Escandinávia como sendo de uma sociedade eminentemente analfabeta, sendo a quantidade de letrados extremamente escassa ou quase inexistente (sociedade proto-letrada, segundo o referencial de Goody 2006: 26). A habilidade de escrever seria reservada a uma alta elite social e só ela poderia recorrer aos seus recursos lingüísticos (pelo uso das runas, forma de escrita alfabética). O problema é que a quantidade de inscrições rúnicas preservadas até nossos dias (cerca de 3.000 conjuntos, as *runestones*, em toda a Escandinávia) é muito vasta, se pensarmos em padrões medievais, e a maioria referindo-se a questões de ordem cotidiana, política,

demarcação de fronteiras, patrimônio e registros de viagens (Sawyer 2003: 1-20). Se a maior parte da sociedade nórdica não sabia ler as runas, porque elas eram esculpidas em tão grande quantidade e em tantas regiões? Neste caso temos que pensar na possibilidade de uma parte considerável da sociedade ter tido acesso a alguma forma de letramento, ao menos da leitura das inscrições contidas nas *runestones*, sem levar em conta outros tipos de escrita cotidianas, como cartas pessoais de origem nórdica, encontradas no mundo eslavo.<sup>7</sup>

Outra questão refere-se ao contexto espacial das inscrições, sua interação com imagens mitológicas (em alguns casos na Escandinávia em geral e de forma ampla na ilha de Gotland) e com o conjunto estético de uma maneira total. Como a maioria das inscrições não tem relação direta com as imagens do conjunto – ao menos dentro de nossos padrões de análise – elas sempre são interpretadas somente em termos epigráficos, ou seja, em separado. Por exemplo, o famoso conjunto rúnico de *Ramsund* (Sö 101), Suécia, uma longa figura de uma serpente (em cujo interior existe a inscrição de uma mulher chamada Sigrid, homenageando a memória de seu marido Holmger), cujo centro dispõe várias cenas da saga de Sigurðr, foi esculpida no topo de um declive. O desenho teria sido apenas um acréscimo estético e aleatório feito pelo mestre das runas, encarregado de realizar a memória do morto? Não teria a financiadora da imagem, Sigrid, também realizado o pedido da inclusão específica das cenas míticas? Os códigos gerais e intrínsecos destas manifestações culturais podem ter sido perdidos, mas os pesquisadores muitas vezes partem de premissas contemporâneas ao realizar suas interpretações sobre estas fontes (geralmente quantitativas, individuais e estético-morfológicas). Quem sabe o sentido pleno que o conjunto de Ramsund tinha para a sua comunidade, no momento em que foi elaborado? Mais uma vez a relação oralidade, escrita e letramento pode permitir novas possibilidades para futuras investigações.<sup>8</sup> Rosalind Thomas também nos alerta, com muita pertinência, na possibilidade de exploração do caráter não racional da escrita no mundo antigo (e por consequência, medieval). O efeito visual da escrita pode ter sido usado regularmente – o escritor/escultor utiliza ela como recurso artístico adicional (em sua disposição e direção no conjunto), criando um significado geral (como em estátuas, lápides e edifícios).

Também pode ocorrer a manipulação mágica por meio da escrita, potencializando maldições ou aplicações da magia simpática: *“a escrita é usada de modo mágico principalmente pelo analfabeto ou semiletrado, pensando que apenas eles olhariam a palavra escrita com suficiente reverência”* (Thomas 2005: 113). No contexto nórdico essa idéia é totalmente condizente. A maior parte dos pesquisadores, mais uma vez, relegou o sentido das inscrições apenas e unicamente pelo seu sentido epigráfico:<sup>9</sup> *“a magia foi uma aplicação que os viquingues lhe deram e também não era especialmente importante”* (Graham-Campbell 1997: 100), ou as runas enquanto fórmulas mágicas sendo uma invenção do final da Idade Média (Page 2000: 12). Apesar da maior parte dos escritos rúnicos evocarem política, cotidiano e sociedade, e em pequena escala existirem encantamentos, conjuros e evocações de caráter mágico ou religioso, as runas podem ter sido entendidas ou percebidas dentro de um contexto não racional pela sociedade de maneira geral. Evocadas como método de adivinhação do futuro (além de curas e maldições) e associadas na mitologia ao deus Óðinn em vários momentos das *Eddas*,<sup>10</sup> os pesquisadores não podem descartar análises que levem em conta um sentido mágico pelas comunidades em que foram elaboradas. Um exemplo é a pedra de *Århus* (*Århus-stenen* 3), na Dinamarca, contendo a inscrição: *“Gunulv e Øgot e Alask e Rolf erigiram esta pedra em memória de Full, o seu companheiro. Encontrou a sua morte... quando os reis lutaram”* (Graham-Campbell 1997: 100). Ocupando quase toda a superfície da runestone, foi esculpida uma terrível “máscara”, com barbas entrelaçadas

com formas semelhantes a serpentes. Apesar da inscrição ser um memorial expedicionário, a figura pode reforçar um sentido sobrenatural da escrita rúnica, alertando os outros escandinavos para não destruírem o memorial, evocando o deus Óðinn (para alguns, a máscara seria um simbolismo desta divindade, Sawyer 2003: 129), o inventor das runas, ou então um sentido religioso que foi perdido.<sup>11</sup>

REGIÃO DOCU- MENTOS	CANADÁ	GROELÂNDIA	ISLÂNDIA	IRLANDA	NORUEGA	SUÉCIA	DINAMARCA	GOTLAND	NORMANDIA	ILHA DE MAN	INGLATERRA	RÚSSIA/ UCRÂNIA
Escrita rúnica	...	X	...	X	X	X	X	X	...	X	X	X
Literatura nórdica após o séc. XII	...	X	X	X	X	X	X	X	...	...	...	...
Imagens mitológicas * no período Viking (VIII-XI)	...	...	...	...	...	X	...	X	...	...	X	X
Imagens mitológicas * após o período Viking (séculos XI a XIII)	...	...	...	...	X	X	...	X	X	X	X	...

**Tabela 1: Quadro de distribuição de elementos culturais nas áreas de influência Viking.**

\*Obs: imagens da mitologia nórdica, incluindo objetos móveis, fixos e monumentais.

Uma questão extremamente negligenciada pelos especialistas é a distribuição desigual da escrita rúnica, das imagens mitológicas e suas relações com o binômio oralidade-letramento (antes e depois da conversão). Por que a ilha de Gotland criou a mais vasta quantidade de imagens da mitologia nórdica, e, ao mesmo tempo, após a cristianização não restou nenhum registro literário destas narrativas? Por que a Islândia, no extremo oposto da Escandinávia, o grande receptáculo das tradições literárias e escritas dos germanos alto-medievais, nunca teve nenhum registro rúnico (sequer uma única inscrição foi encontrada) nem iconografia dos mitos da Era Viking? (ver tabela 3). Alguns fatores podem indicar os rumos de futuras investigações, apesar destas questões serem ainda extremamente complexas. A Islândia manteve-se em certo isolamento político e geográfico do restante da Europa, criando forte sentimento nacionalista, que propiciou, em parte, a explosão literária dos séculos XII e XIII. Sem rei e estruturada em um sistema de leis e assembléias de base popular, ao contrário da ilha de Gotland, influenciada diretamente pelas monarquias suecas e aristocracias locais e muito enriquecida pelo comércio báltico-oriental.<sup>12</sup> Mas exclusão e inclusão político-econômica podem explicar efetivamente as ausências e diferenças mencionadas anteriormente? Na realidade, as explicações mais substanciais deverão provir de motivos sociais, de diferenciações nas comunidades de cada região tanto em aspectos

religiosos, quanto culturais e até mesmo artísticos. A historiografia sobre os povos Vikings (até mesmo o uso genérico deste termo) desde o século XIX procurou as respostas para as várias questões acadêmicas em suas unidades, nos fatores comuns a todos os escandinavos, mas muitas vezes omitiram maiores pesquisas sobre as variações, que podem explicar muitos aspectos do mundo nórdico durante a Idade Média.

### As *Eddas* e o confronto oralidade e letramento

As discussões que temos realizado até aqui podem também ser percebidas no confronto entre as duas mais importantes fontes da mitologia Viking, as *Eddas*.<sup>13</sup> A *Edda Poética*, coletânea de poemas anônimos reunidos de várias partes da Escandinávia, datados originalmente entre os séculos IX a XII d.C.,<sup>14</sup> possui uma estrutura não uniforme, flexível, típica de skálds (escaldos), que adotaram a técnica de rememoração construtiva das narrativas orais, entendidas e aceitas pelas comunidades a que se destinavam – ou seja, tratavam-se de narrativas orais que receberam passagem então recente para a forma escrita latina. Como na Grécia, a introdução do livro na Escandinávia não aboliu as recitações públicas dos skálds – a transmissão oral e auditiva ainda continuou por muito tempo nas fazendas e assembleias reais (Sørensen 1999: 223).<sup>15</sup> Ao contrário da *Edda em Prosa*,<sup>16</sup> escrita supostamente pelo islandês Snorri Sturluson em 1221 d.C.,<sup>17</sup> já possuindo uma estrutura totalmente coerente e ordenada das narrativas mitológicas. Isso ocorreu não somente por uma influência do referencial cristão e civilizador deste escritor, como pensam alguns autores recentes,<sup>18</sup> mas devido a um maior tempo da penetração da escrita latina na sociedade escandinava, interferindo drasticamente nas formas de transmissão do conhecimento sobre os antigos mitos nórdicos.

Afinal, ambas as narrativas foram preservadas por cristãos (A *Edda Poética* entre 1170-1200<sup>19</sup> – com manuscritos sobreviventes datados por volta de 1300, e a *Edda em Prosa*, escrita em 1220 e preservada em manuscritos de 1300 a 1350), mas refletem momentos diferenciados das modificações das narrativas escritas. Assim, a *Edda Poética* é um conjunto muito menos uniforme porque foi compilada no período inicial da cristianização e da adoção do latim na Escandinávia<sup>20</sup>, pelo que as variações narrativas da cultura oral ainda sobreviviam – dentro do que Paul Zumthor classifica de *oralidade mista*, isto é, a tradição oral influenciada pela existência da escritura. Por outro lado, a extrema racionalização da obra de Sturluson foi devido a um outro momento deste processo, já quase definitivo em termos de impacto social, ordenamento e alfabetização – as narrativas possuem um estado mais unificado, fixo e controlado tanto pela Igreja quanto pelos intelectuais<sup>21</sup> – a *oralidade segunda*, na qual a influência de uma cultura letrada é muito grande na sociedade (Zumthor 1993: 18). Temos também de diferenciar a estrutura poética da *Edda* anônima da em *Prosa*: “A *redação em prosa* (...) não constitui somente, em relação à tradição oral e as criações poéticas um outro modo de expressão, e sim uma nova forma de pensamento”. E também podemos caracterizar a *Edda em Prosa* não mais como um registro “vivo” do *mythos*, mas como uma *mythologia*, “isto é, um conjunto narrativo unificado” e racionalizado (Vernant 1992: 173, 182).

Quanto ao conteúdo de ambas as *Eddas*, especialmente a poética, o seu registro não implica necessariamente que foram as versões mais difundidas pela literatura oral existente antes do cristianismo, nem mesmo das mais famosas ou importantes: “ao contrário do texto escrito, que pode ser estocado à espera de futuros leitores, o texto

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

### **Analisando o poema édico *Þrymskviða*.**

Para aprofundarmos a temática, apresentamos a seguir nossa análise parcial de um dos mais importantes poemas da *Edda Poética*, a narrativa *Þrymskviða*<sup>22</sup> (a balada de Þrym), que remontaria ao século IX (Bellows 2004: 174). Inicialmente dividimos o poema em seis seqüências narrativas, dentro do modelo de sintaxe narrativa proposto por Ciro Cardoso baseado nos padrões do formalismo russo (2005: 44-45). Apesar de ser um poema, *Þrymskviða* narra uma história com certa linearidade, remetendo aos padrões de uma narrativa primordial e construção discursiva (Todorov 1979: 108).

#### *Sintaxe da narrativa poética Þrymskviða*<sup>23</sup>

##### Seqüência 1:

*Situação inicial:* O deus Þórr encontra-se dormindo (estrofe 1<sup>24</sup>).

*Perturbação da situação inicial:* Þórr acorda e não encontra o seu martelo (estrofe 1).

*Desequilíbrio/crise:* Roubo do martelo do deus (estrofe 2).

*Intervenção na crise:* Loki e Þórr vão procurar ajuda da deusa Freyja para recuperar o martelo (estrofe 3).

*Novo equilíbrio:* A deusa Freyja empresta sua plumagem para que Loki possa ir à terra dos gigantes (Jötunheimr) (estrofe 4).

##### Seqüência 2:

*Situação inicial:* O gigante Þrym encontra-se em sua encosta, na terra dos gigantes (estrofe 5).

*Perturbação da situação inicial:* Loki pergunta a Þrym se ele roubou o martelo de Þórr (estrofe 6).

*Desequilíbrio/crise:* Þrym confirma que roubou o martelo, escondendo-o abaixo da terra e que só o devolverá caso a deusa Freyja case com ele (estrofe 7).

*Intervenção na crise:* Loki retorna para Ásgarðr (estrofe 8).

*Novo equilíbrio:* Loki encontra novamente o deus Þórr (estrofe 8).

##### Seqüência 3:

*Situação inicial:* Loki e Þórr vão encontrar novamente a deusa Freyja (estrofe 11).

*Perturbação da situação inicial:* Loki narra a proposta de Þrym para Freyja (estrofe 11).

*Desequilíbrio/crise:* Freyja se recusa a aceitar a proposta de Þrym (estrofe 12).

*Intervenção na crise:* Os deuses de Ásgarðr reúnem-se em conselho para discutir a situação e como recuperar o martelo (estrofe 13).

*Novo equilíbrio:* O deus Heimdallr intervém e fornece o estratagema: Þórr deve se disfarçar de noiva no lugar de Freyja (estrofe 14).

##### Seqüência 4:



*Situação inicial:* Heimdallr fornece as condições para que Þórr assuma a identidade falsa: utilizar um cinto com chaves, saia de moça, fixar rochas no peito para imitar seios, cobrir a cabeça com um barrete feminino (estrofe 15).

*Perturbação da situação inicial:* Þórr responde que os Ases iriam chamá-lo de efeminado caso ele se vestisse de noiva (estrofe 16).

*Desequilíbrio/crise:* Loki responde a Þórr que se cale, pois caso ele não realize o plano, Ásgarðr se transformará em moradia dos gigantes (estrofe 17).

*Intervenção na crise:* Os deuses vestem Þórr com roupas de mulher, além do colar de Freyja, o Brísingamen (estrofe 18/19).

*Novo equilíbrio:* Loki se oferece para ir junto com Þórr, vestido de serviçal (estrofe 20).

#### Seqüência 5:

*Situação inicial:* Þórr e Loki vão para a terra dos gigantes (estrofe 21).

*Perturbação da situação inicial:* O gigante Þrym anuncia que trouxeram Freyja para ele (estrofe 22).

*Desequilíbrio/crise:* Þrym afirma que Freyja era a riqueza que faltava a ele (estrofe 23).

*Intervenção na crise:* Þórr chega ao palácio de Þrym, começa a beber e comer em grandes quantidades (estrofe 24).

*Novo equilíbrio:* Þrym afirma que nunca tinha visto uma noiva comer e beber tanto (estrofe 25).

#### Seqüência 6:

*Situação inicial:* Loki, travestido de serviçal, responde ao gigante Þrym que fazia oito dias que Freyja não comia e bebia, devido à aflição de encontrar o gigante (estrofe 26).

*Perturbação da situação inicial:* O gigante pergunta porque Freyja possui olhos tão terríveis (estrofe 27)

*Desequilíbrio/crise:* Loki responde que fazia oito dias que Freyja não dormia, aguardando o encontro. Þrym pede que tragam o martelo roubado para consagrar o casamento (estrofe 30).

*Intervenção na crise:* Ao ter o seu martelo em mãos, o deus Þórr mata Þrym e os outros gigantes do aposento (estrofe 31).

*Novo equilíbrio:* Þórr mata todos os outros gigantes e assim recupera o seu martelo (estrofe 32 e 33).

Dentro do modelo analítico literário de Todorov, podemos conceber este poema em três aspectos básicos: o verbal, o sintático e o semântico (2004: 24-25). No primeiro, percebemos claramente a preponderância de um discurso concreto; uma linguagem extremamente figurada e semi-objetiva, sem uso de *kenning* (metáfora poética); com polivalência média, remetendo parcialmente a outros textos ou narrativas (como *Lokassena*, na estrofe 21); o relato é narrado parcialmente na terceira pessoa, intercalado com narradores explícitos, no caso, os personagens míticos (uma tendência amplamente verificada nos outros poemas édicos e narrativas prosométricas nórdicas).

A primeira questão relacionada ao aspecto de composição é que entre as narrativas que compõe o *Codex Regius*<sup>25</sup>, o manuscrito que forma a base mais importante da *Edda Poética*, além da *Þrymskviða*, outras oito são totalmente poéticas,<sup>26</sup> sendo as 20 restantes prosométricas. Dentro dos critérios já citados de Vernant, podemos considerar a poesia uma técnica muito mais antiga que a prosa, mais próxima da oralidade. Não temos condições de realizar um exame filológico da narrativa pelos nossos escassos conhecimentos de lingüística medieval, mas podemos perceber que sua composição original pode ter servido para ser acompanhada por música (harpa)<sup>27</sup> e pressupunha a intervenção de um público, com um nível de familiaridade mediana dos mitos nórdicos. A ausência de *kennings* facilita em muito a compreensão da narrativa e a quase completa inexistência de referências gnômicas torna a audiência do poema muito mais fluida, apreciável e participativa do que algumas das outras narrativas édicas, como a *Völuspá* e o *Hávamál*. Seu tamanho, extremamente curto comparado com estes dois poemas citados (o menor do *Codex Regius* e um dos menores de toda a poesia édica), também facilita enormemente a memorização tanto do poeta quanto do público receptor. Neste caso, a improvisação teria pouco espaço, sendo nosso ponto de vista mais próximo das pesquisas de Lars Lönnroth do que as aplicações da tese Pary-Lord, em que as técnicas de formulação serviriam apenas como apoio à memória e não à estrutura

principal de criação. Apesar de considerarmos possível que alguns poemas tenham sido elaborados após vários anos por somente um autor antes da fixação definitiva da escrita (como o autor da *Ilíada*, segundo Thomas 2005: 55), o tamanho da *Prymskviða* denota uma criação rápida e não gradativa.

A problemática da datação e origem geográfica deste poema, aliás de qualquer criação édica, é motivo de complexos debates desde o Oitocentos. Somos partidários de que a *Prymskviða* foi composta ainda na Era Viking, sendo pouco alterada no período oral/semi-letrado até receber a primeira versão manuscrita, mas talvez ainda registrada por escrito no período pagão. Existem alguns poemas escáldicos preservados em escrita rúnica, no caso, em runestones da ilha de Öland, Báltico sueco (a exemplo de *Karlevi*, Öl 1) e mesmo algumas passagens édicas foram preservadas em inscrições na rocha (como uma citação da *Völuspá* em *Skarpåker*, Sö 154, Suécia, Boyer 2004b: 371). Apesar da dificuldade de preservação de textos mais longos que o registro epigráfico e monumental, é possível que o período Viking tenha conhecido outros tipos de conservação dos poemas, como inscrições rúnicas em madeira - infelizmente não preservadas – facilitando a memorização.<sup>28</sup> Contudo, o importante é definirmos a oralidade não como algo puro e inocente, onde o poeta é idealizado como alguém analfabeto e “funcionando” apenas com seu público, em uma suposta oposição ao posterior período da predominância da escrita latina, em que ele já seria altamente intelectualizado e racionalista. Nas considerações de Rosalind Thomas, tanto o oral quanto o escrito modificam-se plenamente: nem a fala nem a escrita são autônomas do contexto social onde foram geradas. No caso da *Prymskviða*, esta inicialmente foi considerada pelos acadêmicos muito antiga, composta ainda no século IX ou X, segundo pesquisadores anteriores a 1960 (Hollander 1928: 121; Bellows 2004: 174), ou seja, vista como tendo sido elaborada no denominado “grupo antigo” da história das *Eddas*.<sup>29</sup> Recentemente, vários autores definiram esta narrativa como sendo do período pós-Viking, motivados essencialmente pela sua temática humorística – considerada cristã, que como veremos, é infundada.

Em especial, na narrativa, o ato do deus Þórr disfarçar-se de mulher provocou a mudança em relação à datação e origem de todo o manuscrito. Em 1968, a mitóloga Hilda Davidson já definia este detalhe como sendo algo que só poderia ter ocorrido no período de transição, com o enfraquecimento das práticas paganas, onde o culto a esta divindade “já não era levado a sério entre os homens” (2004: 62), algo que retomou posteriormente (1987: 65).<sup>30</sup> O filólogo e epigrafista Raymond Page comentou sobre o episódio: “será o poema obra de um cristão zombeteiro que desprezava as falsas divindades? Se assim for, será esta uma história autêntica da mitologia nórdica, ou algo inventado, criado para menosprezar a velha fé?” (1999: 14). A pesquisadora Ross Enochs, por sua vez, argumentou que a trama remeteria a problemas com “os aspectos femininos da personalidade” de Þórr, um ser com “excessiva masculinidade” (2004: 12). Mesmo o renomado especialista Régis Boyer possui um pensamento ambíguo com relação ao episódio, ora tratando-o como matéria original da Era Viking (essencialmente para poder criticar a teoria dumeziliana, onde a tripartição típica da Escandinávia seria alterada pelo travestimento do deus e pela função fertilizadora do martelo, 2002: 180) ou como um texto “refeito ou simplesmente inventado para as necessidades do *Codex Regius* na versão inicial” (2004b: 375), ou seja, a partir de uma perspectiva da nova fé escandinava. Anteriormente, o mesmo autor já mantinha esta postura ambígua sobre o referido episódio em um mesmo livro (a fonte manuscrita perpetuou simbolismos presentes na arte pré-histórica, mas também poderia ter sido escrita no século XIII, 1981: 29, 77, 232). A perspectiva de uma moral cristã foi renovada por um dos grandes estudiosos de escandinavística nos Estados Unidos, John Lindow, que em sua

formidável sistematização historiográfico-literária da mitologia nórdica aventou a possibilidade de que o deus Þórr ter pouco espaço comparado com Óðinn na mitologia se deveria ao fato de que “a *Þrymskviða* ou a *Hymiskviða* foram escritas por cristãos” (2005: 33).

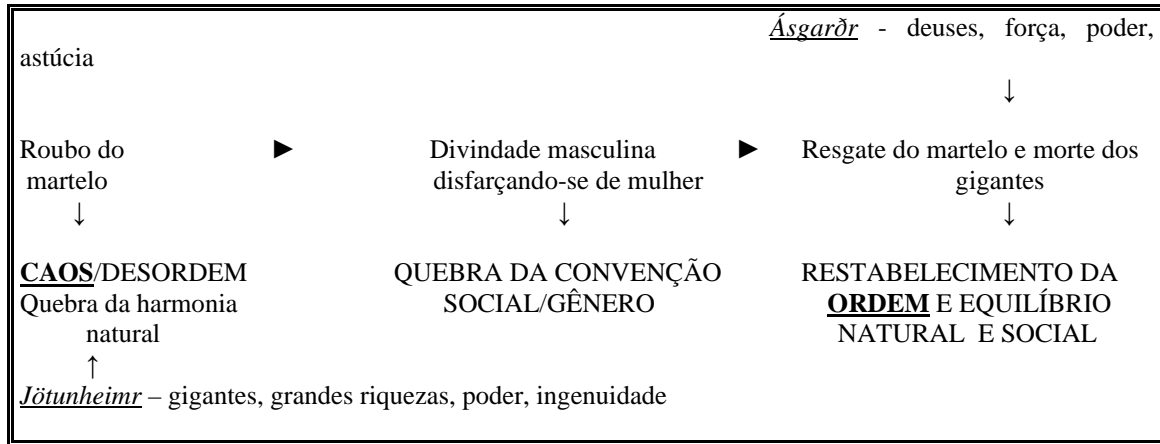


Gráfico 2: Esquema da estrutura semântica da narrativa poética *Þrymskviða*.

Esse posicionamento pode ter em parte duas explicações. A primeira é o fato de a Balada de Þrym, inexplicavelmente, ter sido o único poema édico não citado por Snorri Sturluson em sua sistematização dos antigos mitos nórdicos (*a Edda em Prosa*). Isso criou até a tese de que este intelectual islandês teria sido o próprio autor do poema em questão! Na realidade, não existem provas factíveis dessa autoria (visto que outras obras também creditadas a Snorri não possuem identificação nos manuscritos, mas tradicionalmente foram associadas a ele após o século XVII, Boulhosa 2004: 13-39). Outra explicação, mais pertinente às nossas considerações, é o fato dos pesquisadores apenas se deterem no episódio do travestimento, explicando o todo pela parte e não o contrário. Retomando a metodologia todoroviana, podemos perceber melhor a questão, detendo-nos na semântica da narrativa poética. A estrutura implícita do texto em toda a sua trajetória narrativa (gráfico 2), nos faz entender o episódio em outros termos, sem necessariamente percebermos a cena de Þórr como noiva num olhar anacrônico que na verdade, comprometeu as análises. Em primeiro lugar, o roubo do martelo remete a uma desordem na harmonia natural, ao *caos* (típico da atuação dos *jötuns* – os gigantes), sendo os deuses (*æsir*) os promotores da volta à *ordem*, ao equilíbrio das coisas e do mundo. Diferentemente de outros sistemas mítico-religiosos, a oposição entre gigantes e deuses não é realizada de forma maniqueísta ou dualista: o reino dos gigantes é descrito na *Þrymskviða* como sendo de grandes riquezas (estrofe 5) e seus habitantes de grande poder (entraram em *Ásgarðr* e roubaram o martelo durante o sono de Þórr sem serem percebidos, estrofe 1), porém com muita ingenuidade (foram enganados de forma caricata, estrofes 22 a 30). Em outras narrativas, ao contrário, são justamente os deuses que acabam caindo em engodos provocados por pirraças dos gigantes (como o próprio Þórr, ludibriado pelo gigante Skrímir em *Útgarðr*, segundo o *Gylfaginning*), ou então percebemos ironicamente, algum gigante realizando ele próprio a função de controlar o caos (como Hymir, cortando a linha com que Þórr pescava a serpente do mundo, descrita na *Hymiskviða* – neste caso, o monstro tinha a função de estabilizar o mundo). Se pensarmos que o próprio Loki era filho de um gigante com uma deusa, ele também atua na *Þrymskviða* como agente para recuperar a harmonia e a ordem, mas, em outras narrativas, realiza exatamente o oposto (como no momento do fim do mundo, descrito

na *Lokasenna* e em várias outras fontes). Esta ambigüidade acerca dos deuses e entidades sobrenaturais era típica da religiosidade escandinava, refletindo sua concepção realista, pragmática e voltada a valores de ação, mas que sempre buscavam um equilíbrio e sua manutenção ritual ou simbólica (Boyer 2004b: 336). Contudo, não importando quais entidades seriam as causadoras do caos ou da ordem, sempre temos nos relatos míticos uma nítida oposição estrutural entre estas. O centro de toda a narrativa (estrofe 18, gráfico 2) é justamente quando Þórr disfarça-se de mulher, não porque seja de vontade própria, mas porque o caos foi instalado previamente e acabou gerando um outro tipo de desordem, no campo do gênero. Essa alteração na ordem das coisas necessita de reparos, mesmo que com outros tipos de desordens aos personagens. A sexualidade do deus em si permanece implicitamente intocada, visto o episódio final onde come e bebe como um típico guerreiro Viking, e apenas sua troca de vestimenta denota uma identidade social feminina.<sup>31</sup> O retorno do martelo, recuperado com o plano estabelecido pelo deus Heimdallr, também auxilia a volta do equilíbrio no universo. Simbolizando além da fertilidade humana (o próprio poema lembra sua associação ao casamento, referendada com evidências iconográficas e arqueológicas da Era Viking<sup>32</sup>), mas também de toda a natureza, o martelo de Þórr pode ser visto como o grande sentido intrínseco no relato: o cosmos é instável e enigmático - reflexo direto da concepção pagã. Em outros momentos do texto também podemos verificar elementos advindos diretamente do mundo pré-cristão. Ao buscar ajuda para recuperar o martelo, Loki e Þórr vão falar com Freyja (seqüência 1, estrofe 3) – entre tantas outras deusas que podiam ter sido contatadas – que posteriormente descobrimos, seguindo a narrativa, ser justamente o objeto de pretensão do gigante Prim (seqüência 2, estrofe 7). O próprio gigante que roubou o objeto sagrado é inquirido diretamente por Loki, apesar da grande quantidade de habitantes de Jötunheimr (estrofe 6). Aqui a noção de temporalidade não é necessariamente linear, mas segue uma dinâmica própria do discurso paganista: fluida, cíclica, interconectada. Situações narrativas antecipam-se perante outras, apesar da estrutura narrativa ser uniforme. Esta situação, ao mesmo tempo, também serve para tornar a narrativa muito mais viva para a audiência durante sua performance oral, do mesmo modo que outros poemas édicos (a exemplo da *Völuspá*, onde a tensão e a progressão do tempo intensificam a visão da profetisa e o interesse da audiência, Thorvaldsen 2006).<sup>33</sup>

Todavia, mesmo com esse sentido teogônico intrínseco, o texto acaba mostrando-se extremamente bem humorado. Não podemos conceber isso dentro de uma moral cristã, e sim no próprio do cotidiano dos escandinavos medievais, que eram muito propensos a sátiras, ao humor lascivo e a diversão (Brøndsted s.d.: 236). Dentro de uma cosmovisão e religiosidade onde os deuses estavam bem mais próximos à realidade do que em outros sistemas religiosos (monoteístas ou nas chamadas religiões reveladas), fazendo parte da vida corriqueira, nada mais normal do que situações humoradas para com as divindades, aproximando-as do estilo de vida nórdico.<sup>34</sup> A crença era individual e regionalizada, mas atrelada a um espírito de solidariedade, sendo a relação com a divindade baseada numa noção de contrato ou pacto, onde o sagrado fazia parte de qualquer esfera da sociedade e do mundo e não reduzido a certas instâncias geográficas e teológicas como na tradição judaico-cristã (Boyer 2002: 146-147). Em outras passagens das *Eddas* também verificamos situações satíricas, a exemplo do momento em que Loki “humilha” todos os principais deuses e deusas na *Lokasenna*. O pesquisador Richard North, apesar de considerar que tanto esta narrativa quanto à *Þrymskviða* foram escritas durante o período cristão (entre os séculos X a XIII), acredita que o conteúdo se manteve pagão, visto que o conceito de blasfêmia e veneração divina não era conhecido na Islândia antes do cristianismo: “*eu concebo os pagãos capazes de*

*realizar piadas contra os deuses nórdicos, mas com alguns limites*” (2000: 386-394), opinião seguida por Joseph Harris, que percebe a linguagem do manuscrito em questão como indicadora de conteúdos arcaicos pré-cristãos (2005: 100).

### **O cristianismo e as *Eddas*: reinterpretação, assimilação ou conservação?**

Neste momento chegamos a outro debate importante sobre as fontes literárias da Escandinávia Medieval, a questão sobre a interferência de elementos cristãos na composição escrita das mesmas.<sup>35</sup> Ao contrário da posição romântico-nacionalista do Oitocentos, que concebeu os poemas édicos como sendo um retrato fiel da época pagana (como em Jakob Grimm e Rudolph Keyser<sup>36</sup>), o século XX assistiu o florescer de várias pesquisas que apontaram influências tanto do cristianismo quanto do classicismo no momento da transposição escrita em latim e islandês antigo, ocorrida posteriormente a 1.050 d.C.: Rolf Pipping identificou elementos das cartas de Sêneca na estrofe 21 do *Hávamál*; Nore Hagman e Klaus von See compararam a mesma fonte com o *Eclesiástico* e os *Disticha Catonis*; Singer encontrou similaridades da *Grettis saga* com o livro *Rota Fortunae*, entre diversos outros estudos (Harris 2005: 106-111). Recentemente, investigações apontaram também influências na própria criação literária da Escandinávia Medieval: o pensamento cristão moldando a imagem do Viking e sua moral – um representante da submissão e da autoridade divina e terrestre, como a *Egill saga* e sua ligação com o Velho e Novo Testamento (Tulinius 2005: 233-251<sup>37</sup>). Uma terceira perspectiva aponta que na realidade, durante o fim da Era Viking, contatos do paganismo com o cristianismo criaram uma *interpretatio norræna*, isto é, uma mescla da antiga religiosidade pagã com elementos advindos da nova fé. Alguns vestígios arqueológicos já apontavam para esse fato (inscrições rúnicas atestando a adaptação do costume de abençoar dos cristãos, aplicado geralmente ao deus Þórr, Sawyer 2003: 128, e nos hogbacks ingleses que analisamos anteriormente, Langer 2006d). Deste modo, os elementos cristãos nos manuscritos não seriam devido à religiosidade dos escritores a partir do século XII, mas sim a um conteúdo original do período oral – já em transição – que foi preservado pela escrita. Neste enfoque, temos desde o poema édico *Rígsþula*, que seria derivado de uma leitura pagã de passagens bíblicas (especialmente Noé e seus filhos, Hill 1986: 79-89) até as similitudes da recriação do mundo na *Völuspá* e no Novo Testamento, sendo uma releitura dos mitos cristãos pelo referencial pagão e não uma prova do avanço da nova religião: “*Na Era Viking em particular, o cristianismo era certamente uma fonte de inspiração para os poetas, que eram os guardiões dos mitos nórdicos*” (Sørensen 1997: 213). Esta última tendência, apesar de possuir uma abordagem inovadora sobre as fontes, também pode apresentar algumas limitações, como a questão da variação de conteúdo do mesmo mito em diferentes manuscritos. Por exemplo, a estrofe 65 da *Völuspá* constante no manuscrito *Hauksbók*: “*Þá kǫmr inn ríki at regindómi öflurgr, ofan sá er öllu ræðr*” (De cima, o poderoso senhor, que tem todo o poder, governa tudo)<sup>38</sup> não consta na versão manuscrita do *Codex Regius*. Não há dúvidas de que se trata de uma inserção cristã, sem relação com o paganismo original. Mas ela ocorreu como? Foi um acréscimo posterior da tradição oral realizada pelo compilador? Ou um recurso poético adotado no final da Era pagã pelo transmissor oral? Resta a dúvida. Se considerarmos que o *Codex Regius* é mais antigo e fiel às suas origens orais que o *Hauksbók* (temos além de tudo, a teoria da dupla audiência ou cena dupla, onde o contexto da performance oral foi reconstituído através da narrativa sobrevivente, verificando a sua maior antiguidade, Thorvaldsen 2006), este segundo seria, então, uma manipulação do escritor cristão. Mas ocorrem outras complicações: o mito de Balder – que não é quase registrado na mitologia e religiosidade dos povos

germanos antigos (Davidson 2004: 155<sup>39</sup>) quase não é citado na versão da *Völuspá* do *Hauksbók*, sendo central no *Codex Regius*; também existem versões diferentes sobre esta deidade na compilação de Snorri Sturluson e na de Saxo Grammaticus, esta última geralmente menosprezada pelos pesquisadores. Definir o que foi modificado pelo pensamento cristão do escritor (período da compilação dos manuscritos, após a introdução do feudalismo na Europa Setentrional) ou reinterpretado pelo paganismo (final da Era Viking), dependerá efetivamente de maiores conhecimentos sobre a religiosidade original dos povos escandinavos (primeira Era Viking), que estão além das análises restritas aos documentos escritos preservados – e sim recuperado por meio de pesquisas arqueológicas, epigráficas e antropológicas (Langer 2005: 78-79). Outros estudos que podem limitar a idéia de uma *interpretatio norræna*, são os que diferenciam a linguagem poética (um produto individualizado) da linguagem mítica (de natureza mais coletiva) nas fontes édicas (Berg 2000: 35-42), havendo com isto a possibilidade do poeta ter utilizado simplesmente um recurso estético a mais em sua técnica artística e não necessariamente estar refletindo uma nova transformação do paganismo no final da Era Viking, influenciado pela religiosidade do continente.

Também a abordagem das teorias literárias e sociais em muito pode contribuir para entendermos melhor o processo de transição e conservação das fontes. Contudo, em vez de limitar as pesquisas somente aos aspectos lingüísticos, heurísticos e paleográficos dos manuscritos no período em que foram escritos ou transcritos (detalhes sem dúvida, inestimáveis), pode-se também efetuar investigações por meio de parâmetros sociais dos séculos anteriores à redação do mesmo. Um trabalho excepcional neste sentido foi realizado pelo historiador Frederic Amory, em sua análise da *RígsPula*, o poema édico que narra a origem das três categorias sociais dos nórdicos, no momento em que o deus Ríg (Heimdallr, segundo muitos) visita os humanos. Ao contrário de diversos autores que tentaram demonstrar que esta tripartição seria provinda da sociedade europeia do século XIII e com modelos cristãos e bíblicos (para os extensos debates, Harris 2005: 93-100), Amory acabou encontrando outro caminho: após pesquisar exaustivamente as sociedades escandinavas dos séculos anteriores, obteve a conclusão de que o autor do poema teria sido islandês, mas seria na sociedade norueguesa do século IX que a versão oral encontrou sua recomposição definitiva, na corte do rei Harald Hárfragi (o unificador da Noruega, 880-930) e também acrescida com elementos culturais celto-irlandeses. Quando a tradição oral penetrou nos séculos seguintes, adotou o modelo do reinado de Hárfragi, que permaneceu quase inalterado até sua preservação definitiva no manuscrito *Codex Wormianus* já no século XIV (Amory 2001: 3-20). Sem necessariamente realizar algum tipo de análise mitológica, mas antes preocupado com questões sócio-culturais, o trabalho de Amory acabou confirmando um passado arcaico para a narrativa, um posicionamento da fonte enquanto mantenedora de um núcleo temático pré-cristão da tripartição nórdica sem interferência dos redatores do manuscrito, sendo vinculado diretamente a teorias como as de Georges Dumézil em seu clássico artigo sobre a *RígsPula* (publicado em 1958 e com adendo de 1982 em que retoma as conexões irlandesas e “nacionalistas” do uso do mito, Dumézil 2000: 162-165<sup>40</sup>). Neste caso, a utilização de um referencial “puro” para as fontes pôde ser confirmado com este trabalho de Amory,<sup>41</sup> e as tradições orais devem ser buscadas em um contexto histórico-social específico e não genérico na Escandinávia: “(...) dependentes de seus transmissores humanos e da memória humana, não são passadas adiante acidentalmente: as razões para que sejam lembradas e passadas adiante são fundamentais. Os transmissores selecionam a tradição e podem mudá-la no processo: as razões para a mudança podem ser culturais, sociais, políticas ou ideológicas” (Thomas 2005: 152). Se tanto a memória quanto a tradição oral são influenciadas

decisivamente por fatores sócio-culturais, por outro lado, novas abordagens estão verificando que a produção de manuscritos (a escrita) também possui variações. Alguns estudos sobre as sagas estão concebendo o processo de transcrição de forma quase tão dinâmica quanto as informações advindas das narrativas orais, em que todo narrador/escritor alteraria sua contribuição. Com isso, nenhuma versão seria mais importante do que outra e a própria idéia de autoria e de texto fixo é questionada (Boulhosa 2005: 13-39). Neste caso, como ficaria o famoso confronto entre a *Edda Poética* e a em *Prosa*, que mencionamos anteriormente? Até que ponto os poemas édicos (anônimos) podem ser considerados fontes mais importantes e fidedignas para o estudo da mitologia nórdica que os textos supostamente redigidos por Snorri Sturluson (como argumenta Cardoso 2006)?

As posições tradicionais sobre a obra de Snorri geralmente possuem dois extremos: ou se aceita seu conteúdo num mesmo patamar que o da *Edda Poética*, para tentar recuperar os conteúdos essenciais da mitologia escandinava (a exemplo de Dumézil, Boyer, Davidson, Liberman, entre outros), ou ela é tratada como fonte secundária pelo forte caráter de filtragem dos conteúdos orais, sendo caracterizada como “sistematizada, lúcida, coesa, linear” e com grande influência racionalista, cristã, humanista latina e mesmo clássica (Lindow 2005: 36, 41). Outros estudos trataram de minimizar toda esta carga de reinterpretação da *Edda em Prosa*, colocando Snorri como conhecedor dos conteúdos das fontes latinas, mas não tendo sido um teólogo, mitógrafo ou possuindo formação eclesiástica – deste modo não participando diretamente da cultura intelectual da Europa continental, e sim tendo influência direta de uma secular cultura nativa (Faulknes 1993: 59-76), ou seja, integrante do chamado “grupo nativo”, um círculo de intelectuais que preservou a antiga tradição pagã num contexto profano e não necessariamente dentro de uma ótica cristã (Nordanskog, 2003). Nossa postura em relação a todas as fontes literárias da mitologia nórdica é a de respeitar sempre o conteúdo e a estrutura de cada texto,<sup>42</sup> passíveis de serem aplicados a cada uma das interpretações tradicionais ou inovadoras (pureza de conteúdo, influências de conteúdos cristãos pelo transcritor, influências cristãs no próprio paganismo). Nem mesmo os poemas édicos podem ser interpretados somente através de um dos posicionamentos. Apesar de termos demonstramos antes que a *Þrymskviða* é um poema com conteúdo original praticamente intacto, várias pesquisas denotaram fortes influências cristãs para as outras narrativas édicas, o que nos obriga a não elaborar uma distinção de fonte secundária ou primária tanto para a *Edda Poética* quanto para a em *Prosa* (ao contrário de Cardoso 2006). Isso é ainda mais pertinente se lembrarmos que alguns mitos - como a viagem de Þórr a Útgardaloki - permaneceram preservados somente na *Gylfaginning* de Snorri (apenas o nome da região foi mencionado rapidamente na *Gesta* de Saxo).

### **Conclusão: métodos e perspectivas para o futuro.**

Neste estudo, tratamos de algumas questões tradicionais e outras mais recentes envolvendo o estudo das fontes literárias da mitologia nórdica. Não tivemos a pretensão de sistematizar ou realizar um enfoque historiográfico completo destas discussões, mas principalmente apontar alguns autores que consideramos muito pertinentes para estas questões. Acreditamos que as melhores propostas metodológicas para análise das fontes literárias sejam basicamente duas, não necessariamente dicotômicas entre si: a perspectiva do formalismo russo e a Antropologia cultural.

As pesquisas que aplicaram a metodologia de Todorov para a Escandinávia Viking, vem se mostrando ainda muito promissoras. De Lars Lönnroth (1971) à

diversos estudos recentes apresentados no *The Thirteenth International Saga Conference* na Universidade de Durham, Inglaterra, em agosto de 2006,<sup>43</sup> onde especialmente temas ligados ao fantástico nas fontes literárias vem sendo analisados nesta perspectiva metodológica. No Brasil, temos dois brilhantes estudos efetuados com este método, para o conto islandês de Helgi Thorisson e para a *Völuspá*, ambos realizados pelo professor Ciro Flamarion Cardoso (2005: 67-83; 2006). Além de permitir vislumbrar a estrutura intrínseca e o caráter polivalente das fontes literárias, a perspectiva todoroviana concede ao pesquisador a oportunidade de conhecer as várias leituras de um mesmo texto.

Outra perspectiva profícua para os estudos de mitologia Viking é a advinda da Antropologia, especialmente a cultural. Thomas Dubois analisou algumas sagas dentro de um referencial antropológico, como *Óláfs saga Tryggvasonar* e *Víga-glúm saga* (1999: 174-204). Gísli Pálsson também se enveredou por esta linha de pesquisa, analisando a intertextualidade e, dentro da perspectiva da cultura como linguagem, tratando as próprias fontes literárias islandesas como dados culturais primários, especialmente algumas sagas como a *Eyrbyggja saga* (1995: 1-180).

Acima de tudo, os futuros estudos envolvendo fontes literárias da Escandinávia Viking devem ter em conta toda uma nova historiografia que considera a enorme variação regional das crenças, a falta de uma centralização religiosa, os limites das generalizações e dos grandes modelos teóricos, especialmente os da tradicional mitologia comparada. Esta última, tratando especialmente as divindades politeístas como seres individualizados, com traços constantes e estáticos, não permitiu espaço para as variações e diversificações no paganismo nórdico: “*Em vez de escolher, inicial e freqüentemente sem confessar, entre dois retratos-robôs de um deus (...) o microanalista vai fragmentar, vai se deter sobre detalhes. Quanto mais ele restringe o campo da comparação (...), mais ele vai encontrar diferenças, distinções possíveis entre duas potências e outras convocadas para a ocasião*” (Detienne 2004: 118-119). É a relação entre os mitos e as redes culturais de uma sociedade e seu tempo que os futuros analistas devem ter em mente, preocupando-se mais com uma abordagem sincrônica que diacrônica: “*gostaria de convidar os analistas dos conjuntos politeístas a descobrir como as potências divinas estão ligadas por dezenas de facetas ao conjunto dos objetos e dos fenômenos da vida social e do mundo natural. Os deuses (...) são primeiro tomados na série das microrredes que as apresentam em interação complexa sobre toda a extensão do campo cultural*” (Detienne 2004: 120).

Considerando algumas das variações regionais que a Escandinávia do final da Era Viking produziu sobre os mitos, especialmente narrativas oral-imagéticas (como os sistemas de reinterpretações nibelungiano, ragnarokiano e valholhiano, Langer 2006d), acreditamos que todo um campo promissor de análise está aberto ao futuro. A mitologia nórdica ainda é um campo repleto de possibilidades investigativas.

**AGRADECIMENTOS:** Ao Prof.Dr. Hilário Franco Júnior (USP), Prof. Dr. Álvaro Bragança Júnior (UFRJ), Profa. Ms. Luciana de Campos (D-UNESP) pelas sugestões e revisões ao presente texto.



## BIBLIOGRAFIA

### FONTES PRIMÁRIAS LITERÁRIAS:

- ANÔNIMO. *Elder Edda*, século XIII. Texto em islandês antigo: [http://www.cybersamurai.net/Mythology/nordic\\_gods/LegendsSagas/Edda/PoeticEdda/Index.htm#ice](http://www.cybersamurai.net/Mythology/nordic_gods/LegendsSagas/Edda/PoeticEdda/Index.htm#ice) Acessado em 20 de setembro de 2006. Traduções para o inglês: *The Poetic Edda*. Austin: The University of Texas, 1928 (Tradução de Lee M. Hollander). *The Poetic Edda*. New York: Oxford University Press, 1999 (Tradução de Carolyne Larrington). *The Poetic Edda*. New York: Dover, 2004 (Tradução de Henry Adams Bellows). Tradução para o espanhol: *Edda Mayor*. Madrid: Alianza Editorial, 2000 (Tradução de Luis Lerate).
- ANÔNIMO. *Sörla Þátr eða Heðins saga ok Högna*, séc. XIII. Texto em islandês antigo: [www.snerpa.is/net/forn/sorla/htm](http://www.snerpa.is/net/forn/sorla/htm) Acessado em 25 de setembro de 2006. Tradução do islandês antigo para o inglês por Peter Tunstall: [www.northvegr.org/lore/oldheathen/075.php](http://www.northvegr.org/lore/oldheathen/075.php) Acessado em 25 de setembro de 2006.
- ANÔNIMO. *Völsunga Saga*, século XIII. Original em islandês antigo: <http://www.snerpa.is/net/forn/volsung.htm> Acessado em 30 de janeiro de 2003. Tradução para o inglês de William Morris e Eirikir Magnusson: <http://omacl.org/Volsunga/> Acessado em 30 de janeiro de 2003.
- ANÔNIMO. *Njal's Saga*. London/New York: Penguin, 1960. Tradução para o inglês de Magnus Magnusson e Herman Pálsson.
- BODDASON, Bragi. *Ragnarsdrápa*, séc. XIII. Tradução do islandês antigo para o inglês por John Lindow. Disponível em: <http://ishi.lib.berkeley.edu/history155/manuscripts/lindow.html> Acessado em: 17 de janeiro de 2003.
- GODRÚNARSON, Eilífr. *Þórdrápa*, séc. XI. Texto em islandês antigo: <http://www.hi.is/~eybjorn/ugm/thorsd00.html> Acessado em 25 de setembro de 2006. Tradução do islandês antigo para o inglês por Yves Kodratoff, 1998: <http://www.hi.is/~eybjorn/ugm/thorsd00.html> Acessado em: 20 de Setembro 2006.
- STURLUSON, Snorri. *Snorra Edda*, século XIII. Texto em islandês antigo: [http://www.cybersamurai.net/Mythology/nordic\\_gods/LegendsSagas/Edda/ProseEdda/ContentsIcelandic.htm#hattae](http://www.cybersamurai.net/Mythology/nordic_gods/LegendsSagas/Edda/ProseEdda/ContentsIcelandic.htm#hattae) Acessado em 20 de setembro de 2006. Traduções: *The Prose Edda*. London: Penguin Books, 2005 (Tradução para o inglês de Jesse L. Byock). *Edda Menor*. Madrid: Alianza Editorial, 2004 (Tradução para o espanhol de Luis Lerate).
- \_\_\_\_\_. *Ynglinga Saga*, século XIII. Tradução para o inglês de Samuel Laing: <http://omacl.org/Heimskringla/> Acessado em 26 de julho de 2003.
- \_\_\_\_\_. *Egil's saga*. London/New York: Penguin, 1976. Tradução de para o inglês de Magnus Magnusson e Herman Pálsson.

### FONTES SECUNDÁRIAS:

#### Obras de referência:

- AGATON, Mikael (Dir.). The Eastward trail. *The Viking Sagas*. Agaton Film & Television/Sverige Television, 1998. VHS, documentário, 90m.

- ÁLVAREZ, Maria Pilar Fernández. *Antiguo islandês: historia y lengua*. Madrid: ediciones clásicas, 1999.
- ARTHUR, Ross G. *English-Old Norse dictionary*. Ontario/Cambridge: Parentheses Publications, 2002.
- HAYWOOD, John. *Encyclopaedia of the Viking Age*. London: Thames and Hudson, 2000.
- JOHSON, Alan. *Dicionário de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- LOYON, H. R. (Org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- VALFELLS, Sigrid & CATHEY, James. *Old Icelandic: an introductory course*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- ZOEGA, Geir T. *A concise dictionary of Old Icelandic*, 1910.  
<http://norse.net.ru/ondict/zoega> Acessado em 20 de setembro de 2006.

### Estudos bibliográficos complementares:

- ALDHOUSE-GREEN, Miranda & Stephen. *The quest for the shaman: shape-shifters, sorcerers and spirit-healers of Ancient Europe*. London: Thames & Hudson, 2005.
- AMORY, Frederic. The historical worth of RígsPula. *Alvíssmál* 10, 2001, pp. 3-20.  
<http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- ANDERSON, Carl Edlund. *Formation and resolution of ideological contrast in the early history of Scandinavia*. Tese de doutorado em ciências humanas (PhD), Cambridge, 1999. [www.carlaz.com/phd](http://www.carlaz.com/phd) Acessado em 31 de outubro de 2006.
- ASTIER, Colete. Interferências e coincidências das narrações literárias e mitológicas. In: BRUNNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. UNB: Jorge Zahar Editores, 1997, pp. 491-497.
- BRICOUT, Bernadette. Conto e mito. In: BRUNNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. UNB: Jorge Zahar Editores, 1997, pp. 191-199.
- BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. *Enciclopédia Einauldi*, v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.
- BAILEY, Richard N. Scandinavian myth on Viking-period stone sculpture in England. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11<sup>th</sup> International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000, pp. 15-23.  
<http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- BASCHET, Jérôme. Images ou idoles? *Annales ESC* 2, mars-avril 1991a, pp. 347-352.  
\_\_\_\_\_. Fécondité et limites d'une approche systématique de l'iconographie médiévale. *Annales ESC* 2, mars-avril 1991b, pp. 375-380.
- BATANY, Jean. Escrito/oral. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*, vol. I. São Paulo: Edusc, 2002, pp. 383-396.
- BELLOWS, Henry Adams. Introduction. *The Poetic Edda: the mythological poems*. New York: Dover Publications, 2004, pp. xi-xxvii.
- BERG, Mai Elisabeth. Myth or poetry, a brief discussion of some motives in the Elder Edda. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11<sup>th</sup> International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000, pp. 35-43.

- <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- BILEN, Max. Comportamento mítico-poético. In: BRUNNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. UNB: Jorge Zahar Editores, 1997, pp. 186-190.
- BLAIN, Jenny. *Nine worlds of seid-magic: ecstasy and neo-shamanism in north European paganism*. London: Routledge, 2002.
- BONNE, Jean-Claude. À la recherche des images medievales. *Annales ESC* 2, mars-avril 1991, pp. 353-373.
- BOROVSKY, Zoe. Never in public: women and performance in Old Norse Literature. *Journal of American folklore* 112 (443), 1999, pp. 06-39.
- BOULHOSA, Patricia Pires. Algumas observações sobre a Edda em Prosa. *Brathair* 4 (1), 2004, pp. 13-18. [www.brathair.com](http://www.brathair.com) Acessado em 31 de outubro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Sagas islandesas como fonte da história da Escandinávia Medieval. *Signum* 7, 2005, pp. 13-40.
- \_\_\_\_\_. A mitologia escandinava de Georges Dumézil: uma reflexão sobre método e improbabilidade. *Brathair* 6 (2), 2006. [www.brathair.com](http://www.brathair.com) Consulta ao artigo original.
- BOYER, Régis (dir.). *Les Vikings et leur civilisation: problèmes actuels*. Paris: Mouton, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Yggdrasill: La religion des anciens scandinaves*. Paris: Payot, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Le mythe Viking dans les lettres françaises*. Paris: Editions du Porte-Glaive, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Le Christ des barbares: le monde nordique (IX-XIII siècle)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.
- \_\_\_\_\_. *La grande déesse du Nord*. Paris: Berg International, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Héros et dieux du Nord: guide iconographique*. Paris: Flammarion, 1997.
- \_\_\_\_\_. *La vida cotidiana de los Vikingos (800-1050)*. Barcelona: José Olaneta, 2000.
- \_\_\_\_\_. *L'Islande Médiévale*. Paris: Les Belles Lettres, 2002a.
- \_\_\_\_\_. *Les vikings: idées reçues*. Paris: Le cavalier Bleu, 2002b.
- \_\_\_\_\_. Eddas and sagas: lês dits de la mémoire. In: GLOT, Claudine & LE BRIS, Michel (org.). *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbeke, 2004a, pp. 152-154.
- \_\_\_\_\_. *Les Vikings: Histoire et civilisation*. Paris: Perrin, 2004b.
- \_\_\_\_\_. Bilan et tentative de synthèse. In: \_\_\_\_\_ (dir.). *Les Vikings, premiers Européens*. Paris: Editions Autrement, 2005, pp. 252-268.
- BRANDT, Toels. *The Roek Stone: riddles and answers*, s.d.
- <http://www.gedevasen.dk/roekstone.html#C8> Acessado em 14 de dezembro de 2006.
- BRØNDSTED, Johannes. *Os Vikings*. São Paulo: Hemus, s.d.
- BYOCK, Jesse. *Viking Age Iceland*. London/New York: Penguin, 2001.
- CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. São Paulo: Palas Athenas, 1992.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica. *Brathair* 4 (1), 2004, pp. 19-35. [www.brathair.com](http://www.brathair.com) Acessado em 31 de outubro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Entrevista: O paganismo na Europa Setentrional. *Brathair* 4 (2), 2004, pp. 164-169. [www.brathair.com](http://www.brathair.com) Acessado em 31 de outubro de 2006.
- \_\_\_\_\_. *Narrativa, sentido, História*. São Paulo: Papyrus, 2005.
- \_\_\_\_\_. Aspectos da cosmogonia e da cosmografia escandinavas. *Brathair* 6 (2), 2006. [www.brathair.com](http://www.brathair.com) Consulta ao artigo original.
- CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

- CHEVALIER, Jean. Introdução. In: CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2002, pp. XII-XLI.
- CUNLIFFE, Barry. *The ancient Celts*. London/New York: Penguin, 1999.
- DABEZIES, André. Mitos primitivos a mitos literários. In: BRUNNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. UNB: Jorge Zahar Editores, 1997, pp. 730-736.
- DAVIDSON, Hilda Roderick Ellis. *Escandinávia*. Lisboa: Editorial Verbo, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Myths and symbols in Pagan Europe: early Scandinavian and Celtic religions*. New York: Syracuse Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Roles of the Northern Goddess*. London: Routledge, 1998.
- \_\_\_\_\_. *The lost beliefs of Northern Europe*. London: Routledge, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Deuses e mitos do norte da Europa*. São Paulo: Madras, 2004.
- DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Idéias e Letras, 2004.
- DUBOIS, Thomas. *Nordic religions in the Viking Age*. Pennsylvania: Pennsylvania Press, 1999.
- DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- DUMÉZIL, Georges. *Mythes et dieux des germanes: essai d'interprétation comparative*. Paris: Librairie Ernest Leroux, 1939.
- \_\_\_\_\_. *Los dioses de los germanos: ensayo sobre la formación de la religión escandinava*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*. Paris: Gallimard, 2000.
- ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ENOCH, Ross. The fetter, the ring and the oath: binding symbolism in Viking Mythology. *The Journal of Germanic mythology and folklore*, 1 (1), 2004, pp. 4-24. <http://www.jgmf.org/> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- FALKNES, Anthony. The sources of Skáldskaparmál: Snorri's intellectual background. In: *Snorri Sturluson: Kolloquium anlässlich der 750. Wiederkehr seines Todestages*. Tübingen: Narr, 1993. [http://www.hi.is/~eybjorn/ugm/sources\\_of\\_skaldskaparmal.pdf](http://www.hi.is/~eybjorn/ugm/sources_of_skaldskaparmal.pdf) Acessado em 20 de setembro de 2006.
- FINNEGAN, Ruth. *Oral poetry: its nature, significance and social context*. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- FRANCO JR., Hilário. *A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval. *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003a, pp. 39-58.
- \_\_\_\_\_. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu: reflexões sobre mentalidade e o imaginário. *Signum* 5, 2003b, pp. 73-116.
- FUGLESANG, Signe Horn. Iconographic traditions and models in Scandinaviam imagery. *The Thirteenth International Saga Conference*. Durham University, 2006. <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/home.htm> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- GOODY, Jack & WATT, Ian. *As consequências do letramento*. São Paulo: Paulistana, 2006.

- GRAHAM-CAMPBELL, James. *Os Viquingues: origens da cultura escandinava*, vol I. Madrid: Del Prado, 1997.
- GRAZIANI, Françoise. Imagem e mito. In: BRUNNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. UNB: Jorge Zahar Editores, 1997, pp. 482-490.
- GREEN, D.H. Orality and reading: the state of research in medieval studies. *Speculum* 65 (2), 1990, pp. 267-280.
- GUNNLAUGSSON, Guðvarður Már. The origin of icelandic script: some remarks. *The Thirteenth International Saga Conference*. Durham University, 2006. <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/home.htm> Acessado em 11 de agosto de 2006.
- HADLEY, Dawn. Invisible Vikings: how much did the impact of Viking customs change English ways of life? *British Archaeology* 64, 2002. <http://www.britarch.ac.uk/ba/ba.html> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- HARRIS, Joseph. Eddic poetry. In: CLOVER, Carol & LINDOW, John. *Old norse-icelandic literature: a critical guide*. Toronto: Cornell University, 2005, pp. 68-156.
- HAUGE, Arild. Runes found in the Eastern Viking. *Arild Hauge's Runer*, 2004. <http://www.arild-hauge.com> Acessado em 14 de dezembro de 2006.
- HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HAVELOCK, Eric. The oral-literate equation: a formula for the modern mind. In: OLSON, David R. & TORRANCE, Nancy (ed.). *Literacy and orality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 11-27.
- HILL, Thomas D. RígsPula: some medieval Christian analogue. *Speculum* 61 (1), 1986, pp. 79-89.
- HOLLANDER, Lee M. Introduction/notes. *The Poetic Edda*. Austin: The University of Texas, 1928, pp. vii-xxxii.
- HUPFAUF, Peter R. *Signs and symbols represented in Germanic, particularly early Scandinavian, iconography between the migration period and the end of the Viking Age*. Thesis submitted for the degree of doctor of philosophy (PhD), University of Sydney, 2003. [http://setis.library.usyd.edu.au/adt/public\\_html/adt-NU/uploads/approved/adt-NU20050104.123639/public/02whole.pdf](http://setis.library.usyd.edu.au/adt/public_html/adt-NU/uploads/approved/adt-NU20050104.123639/public/02whole.pdf) Acessado em 20 de setembro de 2006.
- IÖLSTER, Nelly Egger de. Mujeres en la saga de Njal. *Temas medievales* 12 (1), 2004. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=0327-5094&script=sci\\_serial](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=0327-5094&script=sci_serial) Acessado em 6 de dezembro de 2006.
- JACKSON, Elizabeth. "Scáro á scíði ørlög seggia": the composition of Völuspá 20 and the implications of the Hauksbók variant. *Alvíssmál* 9, 1999, pp. 73-88. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/> Acessado em 31 de outubro de 2006.
- JONES, Gwyn. *A History of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- JOCHENS, Jenny. Gendered trifunctionality: the case of RígsPula. In: LECOUTEUX, Claude (org.). *Hugur: mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, pp. 111-122.
- \_\_\_\_\_. La femme Viking en avance sur son temps. In: BOYER, Régis (org.). *Les Vikings, premiers Européens, VIIIe-XIe siècle: les nouvelles découvertes de l'archéologie*. Paris: Éditions Autrement, 2005, pp. 217-232.
- KLAYMAN, Melinda. *The Anglo-Scandinavian Hogbacks: a tool for assimilation*, 2002. <http://klayperson.com/writing/hogbacks.htm> Acessado em 20 de setembro de 2006.

- KÜNZEL, Rudi. Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au Haut Moyen Age. *Annales ESC* 4-5, mars-avril 1992, pp. 1055-1069.
- LADNER, Gerhart B. Medieval and modern understanding of symbolism: a comparison. *Speculum* 54 (2), 1979, pp. 223-256.
- LANG, J. T. Anglo-scandinavian sculpture in Yorkshire. In: HALL, R. A (ed.). *Viking Age York and the North*. London: Council for British Archaeology, 1978. <http://ads.ahds.ac.uk/catalogue/library/cba/rr27.cfm> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- LANGER, Johnni. Fúria odínica: a criação da imagem oitocentista sobre os Vikings. *Varia História* 25, UFMG, 2001, pp. 214-230.
- \_\_\_\_\_. The origins of the imaginary Viking. *Viking Heritage Magazine* 4, 2002a, p. 07-09. <http://www.abrem.org.br/viking.pdf> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Os Vikings e o estereótipo dos bárbaros no ensino de História. *História & Ensino* 8, UEL, 2002b, pp. 85-98.
- \_\_\_\_\_. Os Vikings na arte e na história ocidental. *Nethistória*, 2002c. [www.nethistoria.com](http://www.nethistoria.com) Acessado em 31 de outubro de 2006.
- \_\_\_\_\_. O mito do dragão na Escandinávia (primeira parte: período pré-Viking). *Brathair* 3 (1), 2003a, pp. 43-64. [www.brathair.com](http://www.brathair.com) Acessado em 20 de setembro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Morte, sacrifício e renascimento: uma interpretação iconográfica da runestone Viking de Hammar I. *Mirabilia* 3, 2003b. [www.revistamirabilia.com](http://www.revistamirabilia.com) Acessado em 20 de setembro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Resenha: Viking Age Iceland. *European Journal of Archaeology* 6 (3), 2003c, pp. 328-330. <http://eja.sagepub.com> Acessado em 01 de outubro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Novas revelações sobre a religião Viking. *Mirabilia* 3, 2003d. [www.revistamirabilia.com](http://www.revistamirabilia.com) Acessado em 01 de outubro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Guerreiras de Ódin: as valkyrjor na mitologia Viking. *Brathair* 4 (1), 2004a, pp. 41-57. [www.brathair.com](http://www.brathair.com) Acessado em 20 de setembro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Poder feminino, poder mágico. *Brathair* 4 (1), 2004b, pp. 98-102. [www.brathair.com](http://www.brathair.com) Acessado em 20 de setembro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Midvinterblot: O Sacrifício Humano na Cultura Viking e no Imaginário Contemporâneo. *Brathair* 4 (2), 2004c, pp. 61-85. [www.brathair.com](http://www.brathair.com) Acessado em 20 de setembro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Rêver son passé. In: GLOT, Claudine & BRIS, Michel (org.). GLOT, Claudine & BRIS, Michel (org.). *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbe, 2004d, pp. 166-169.
- \_\_\_\_\_. Cultura e gênero na Escandinávia da Era Viking. *Boletim do Núcleo de Documentação e Pesquisa Histórica* 1 (2), 2004e, pp. 24-49.
- \_\_\_\_\_. Os museus vikings da Europa. *Revista Museu*, 2004f. [www.revistamuseu.com.br](http://www.revistamuseu.com.br) Acessado em 31 de outubro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Técnicas de guerra entre os Vikings. *Nethistória*, 2004. [www.nethistoria.com](http://www.nethistoria.com) Acessado em 31 de outubro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Erfi: As Práticas Funerárias na Escandinávia Viking e suas Representações. *Brathair* 5 (1), 2005a, pp. 114-127. [www.brathair.com](http://www.brathair.com) Acessado em 20 de setembro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Religião e magia entre os Vikings: uma sistematização historiográfica. *Brathair* 5 (2), 2005b, pp. 55-82. [www.brathair.com](http://www.brathair.com) Acessado em 20 de setembro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Revelando a religiosidade Viking. *Saeculum* 12, UFPB, 2005c, pp. 167-171.
- \_\_\_\_\_. Resenha: Viking-Age Runes-Stones. *Signum* 7, ABREM, 2005d, pp. 337-346.

- \_\_\_\_\_. Aspectos básicos da história e sociedade dos Vikings. *Nethistória*, 2005. [www.nethistoria.com](http://www.nethistoria.com) Acessado em 31 de outubro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Imagens nórdicas. *História, Imagem e narrativas* 1 (2), 2006a, pp. 140-146. [www.historiaimagem.com.br](http://www.historiaimagem.com.br) Acessado em 01 de outubro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Vikings na América. *Desvendando a História* 2 (10), 2006b, pp. 28-30.
- \_\_\_\_\_. O culto às deusas na Escandinávia Viking. *História e-História*, NEE-Unicamp, 2006c. [www.historiaehistoria.com.br](http://www.historiaehistoria.com.br) Acessado em 15 de novembro de 2006.
- \_\_\_\_\_. As estelas de Gotland e as fontes iconográficas da mitologia Viking: os sistemas de reinterpretações oral-imagéticos. *Brathair* 6 (1), 2006d. [www.brathair.com](http://www.brathair.com)
- \_\_\_\_\_. A herança cultura dos Vikings. *Necult*, 2006e. [www.necult.com](http://www.necult.com) Acessado em 15 de dezembro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Resenha: Les Vikings, premiers européens. *Temas Medievales* 14, SAEMED, Argentina (no prelo).
- \_\_\_\_\_. A cristianização da Europa Setentrional. *História: Questões & Debates* 43, UFPR, (no prelo).
- \_\_\_\_\_. *Deuses, monstros, heróis: ensaios de mitologia e religião Viking*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília (UNB) (no prelo).
- LARRINGTON, Carolyne. Introduction. *The Poetic Edda*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. x-xxxi.
- LERATE, Luis. Presentación. *Edda Mayor*. Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 9-19.
- \_\_\_\_\_. Presentación. *Edda Menor*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, pp. 7-20.
- LIBERMAN, Anatoly. Some controversial aspects of the myth of Balder. *Alvíssmál* 11, 2004, pp. 17-54. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/> Acessado em 31 de outubro de 2006.
- LIMA, Nei Clara de. *Narrativas orais: uma poética da vida social*. Brasília: Ed. UNB, 2003.
- LINDOW, John. Thor's duel with Hrungnir. *Alvíssmál* 6, 1996, pp. 3-20. <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/> Acessado em 31 de outubro de 2006.
- \_\_\_\_\_. Mythology and mythography. In: CLOVER, Carol & LINDOW, John. *Old Norse-Icelandic literature: a critical guide*. Toronto: Cornell University, 2005, pp. 21-67.
- LINDQUIST, Malin. Les Mille trésors de île de Gotland. In: GLOT, Claudine & LE BRIS, Michel (org.) *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbeke, 2004, pp. 126-129.
- LÖNNROTH, Lars. Hjálmar's death and the delivery of Eddic Poetry. *Speculum* 46 (1), 1971, pp. 1-20.
- \_\_\_\_\_. The Vikings in history and legend. In: SAWYER, Peter (org.) *The Oxford Illustrated History of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 225-249.
- MAILLEFER, Jean-Marie. Essai sur Völundr-Wieland: la religion scandinave ancienne a-t-elle connu un dieu forgeron? In: LECOUTEUX, Claude (org.) *Hugur: mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, pp. 331-352.
- MAREZ, Alain. La longue histoire des runes. In: GLOT, Claudine & LE BRIS, Michel (org.) *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbeke, 2004, pp. 34-39.
- \_\_\_\_\_. Une Europe des Vikings? La leçon des inscriptions runiques. In: BOYER, Régis (ed.) *Les Vikings, premiers Européens, VIII-XI siècle. Les nouvelles découvertes de l'Archéologie*. Paris: Éditions Autrement, 2005, pp. 131-177.

- MATTOS, Sonia Heinrich de. *Deuses e heróis na Edda Poética e na tetralogia de Wagner*. Tese para livre-docência apresentada à cadeira de língua e literatura alemã da USP, 1959.
- MESLIN, Michel. L'oral et l'écrit: fonction religieuse de l'oralité dans les sociétés traditionnelles. In: LENOIR, Frédéric & TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Encyclopédie des religions*. Paris: Bayard Éditions, 1997, pp. 2211-2215.
- MJÖBERG, Jöran. Romanticism and revival. In: WILSON, David (ed.). *The Northern World: the history and heritage of Northern Europe – AD 400-1100*. New York: Harry N. Abrams, 1980, pp. 207-238.
- NAGELS, Marc. Snorri Sturluson. In: GLOT, Claudine & LE BRIS, Michel (org.). *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbeke, 2004, pp. 154-161.
- NORDANSKOG, Gunnar. The Volsung legend in Norwegian stave church portals – meaningless decoration or conscious use? *12<sup>th</sup> International Saga Conference*, Bonn, 2003. <http://www.skandinavistik.uni-bonn.de/saga-conference/> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- NORTH, Richard. Goð geija: the limits of humour in Old Norse Icelandic paganism. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11<sup>th</sup> International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000, pp. 386-395. <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- ONG, Walter J. *Orality and literacy: the technologizing of the world*. London: Routledge, 1982.
- OPITZ, Claudia. O quotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500). In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle (orgs.). *História das mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamento, 1990, pp. 353-435.
- PAGE, Raymond Ian. *Mitos nórdicos*. São Paulo: Centauro, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Runes*. London: The British Museum, 2000.
- \_\_\_\_\_. Rune-masters and Skalds. In: GRAHAM-CAMPBELL, James (org.). *The Viking World*. London: Frances Lincoln Limited, 2001, pp. 154-167.
- PÁLSSON, Hermann. Völuspá and the heroic tradition. In: LECOUTEUX, Claude (org.). *Hugur: mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, pp. 259-278.
- PASTOUREAU, Michel. Símbolo. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*, vol. II. São Paulo: Edusc, 2002, pp. 495-510.
- PROPP, Vladimir. *Morfologia do conto maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- RIES, Julien. L'apport de Régis Boyer à l'étude du sacré dans la religion des anciens Germains et Scandinaves. In: LECOUTEUX, Claude (org.). *Hugur: mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, pp. 233-244.
- ROESDAHL, Else. The Scandinavians at home. In: WILSON, David M. (org.). *The northern world: the history and heritage of Northern Europe*. London: Thames and Hudson, 1980, pp. 129-158.
- \_\_\_\_\_. *The Vikings*. London: Penguin Books, 1998.



- \_\_\_\_\_. Monuments archéologiques de l'âge Viking. In: BOYER, Régis (ed.). *Les Vikings, premiers Européens, VIII-XI siècle*. Les nouvelles découvertes de l'Archéologie. Paris: Éditions Autrement, 2005, pp. 27-51.
- RUNDKVIST, Martin. *Barshalder 2: studies of Late Iron Age Gotland*. Stockholm: University of Stockholm, 2003.
- SAWYER, Birgit. *The Viking-Age Rune-Stones: custom and commemoration in early medieval Scandinavia*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- SCHMITT, Jean-Claude. Problemas do mito no Ocidente Medieval. In: SCHULER, Donaldo & GOETTEMS, Míriam (org.). *Mito: ontem e hoje*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1990, pp. 42-57.
- \_\_\_\_\_. Imagens. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*, vol. I. São Paulo: Edusc, 2002, pp. 591-606.
- SCHNURBEIN, Stefanie V. Shamanism in the Old Norse tradition: a theory between ideological camps. *History of religions* 43 (2), 2003.
- SØRENSEN, Preben Meulengracht. Religions Old and New. In: SAWYER, Peter (org.) *The Oxford Illustrated History of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 202-224.
- STONE, Alby. Hogbacks: Christian and pagan imagery on Viking Age monuments. *3<sup>rd</sup> Stone* 33, jan-marc 1999.  
[http://www.thirdstone.demon.co.uk/download/hogbacks\\_33.pdf](http://www.thirdstone.demon.co.uk/download/hogbacks_33.pdf) Acessado em 20 de setembro de 2006.
- \_\_\_\_\_. The knots of death. *Wyrð* 7, 2002. <http://www.sacred-texts.com/bos/bos649.htm>  
Acessado em 20 de setembro de 2006.
- THOMAS, Rosalind. *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2005.
- THORVALDSEN, Bernt Øyvind. The double scene in performance: deictic blending in *Völuspa*? *The Thirteenth International Saga Conference*. Durham University, 2006.  
<http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/home.htm> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- TULINIUS, Torfi H. Le statut théologique d'Egill Skalla-Grímsson. In: LECOUTEUX, Claude (org.). *Hugur: mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, pp 279-288.
- \_\_\_\_\_. Saga as a myth: the family sagas and social reality in 13<sup>th</sup>-century Iceland. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11<sup>th</sup> International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000, pp. 35-43.  
<http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf> Acessado em 31 de outubro de 2006.
- \_\_\_\_\_. La conversion du viking: l'image du guerrier païen dans les sagas islandaises. In: BOYER, Régis (org.). *Les Vikings, premiers Européens, VIIIe-XIe siècle: les nouvelles découvertes de l'archéologie*. Paris: Éditions Autrement, 2005, pp. 233-251.
- TURVILLE-PETRE, E.O.G. *The heroic Age of Scandinavia*. London: Hutchinson's University Library, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Myth and religion of the North: the religion of Ancient Scandinavia*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.

- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- WAWN, Andrew. The Eddas. *The Vikings and the Victorians: inventing the Old North in 19<sup>th</sup>-century Britain*. Cambridge: D.S. Brewer, 2002, pp. 183-214.
- WILLS, Tarrin. The reception of myths concerning literacy and poetry. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11<sup>th</sup> International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000, pp. 35-43. <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf> Acessado em 15 de setembro de 2006.
- ZINK, Michel. Literatura. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*, vol. I. São Paulo: Edusc, 2002, pp. 79-94.
- ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a literatura medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- 

## NOTAS

<sup>1</sup> Este artigo é integrante da primeira parte do projeto de pesquisa: *Orm, o mito do dragão na Escandinávia viking e cristã*. Pesquisa de pós-doutoramento em História pela USP (Universidade de São Paulo), com bolsa de fomento pela FAPESP (Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo), sob supervisão do Prof. Dr. Hilário Franco Júnior.

<sup>2</sup> A escrita possui, assim, um papel ambivalente na sua relação com o mito. Ao mesmo tempo em que atrofia a criação mitopoética (típica das sociedades mnemônicas), acaba preservando uma tradição específica (uma versão selecionada), permitindo ao pesquisador reconstituir parte das “*marcas do que vem apagar*” na busca da verdadeira vida do mito, a palavra viva. Aos mitólogos restaria separar a história essencial, que é dissociável de sua forma narrativa. Desta maneira, o mito não pode ser confundido com o gênero literário “*ou um tipo específico de narrativa*” (Detienne 1992: 221-231). A literatura escrita instaura uma racionalidade demonstrativa, em oposição à palavra do mito. E ainda, do ponto de vista da recepção, a narração mítica oral desencadeia no público “*um processo de comunhão afetiva com as ações dramáticas que formam a matéria da narrativa*” (Vernant 1992: 174), que em outros teóricos é conhecida como auto-indução psicológica, em que a participação dramatizada fornece a eficácia e a perpetuação do mito (Campbell 1992: 31-32).

<sup>3</sup> Sobre runas e a escrita entre os nórdicos consultar também: Page (2000); Marez (2004, 2005).

<sup>4</sup> Vários autores utilizam o termo *literatura oral* para descreverem as manifestações poéticas, prosaicas e prosométricas do período oral (Finnegan 1992: 8; Thomas 2005: 60), inclusive para a Escandinávia Viking (Graham-Campbell 1997: 100). Porém, concordando com as críticas de outros autores, consideramos o uso deste termo anacrônico (Ong 1982: 10-15, que propõe a substituição pela palavra *vocalidade*; Lima 2003: 36) e preferimos a utilização de *narrativas orais*.

<sup>5</sup> Sobre a oralidade e as fontes édicas, consultar Harris (2005: 111-126). Para uma bibliografia sobre a oralidade de outras fontes literárias da Escandinávia Medieval, como as sagas, consultar Boulhosa (2005: 18).

<sup>6</sup> Para o período medieval, a autora concebe dois tipos básicos de alfabetização: a *fonética*, a capacidade de decodificar sílaba por sílaba em um texto e pronunciá-las oralmente; e a de *compreensão*, a capacidade de decodificar um texto silenciosamente e compreendê-lo (Thomas 2005: 13). Para um panorama historiográfico das investigações sobre oralidade medieval, consultar Green (1990).

<sup>7</sup> Na cidade de Novgorod foi encontrado um depósito de cartas memoráveis feitas com casca de Bétula branca, preservadas em papiros manuscritos. Algumas tratam de vendas e negócios, outras de cartas pessoais e algumas até desenhos infantis. São datadas entre os séculos XI e XII, num período em que a cidade já era cristianizada e o nível de alfabetização do local era muito alto. O estilo das runas é derivado

das runas suecas de estilo rama curta do século XI mesclados a escritas de origem eslava (Agaton 1998). Tanto em Novgorod quanto em Staraya Ladoga, foram encontrados desde os anos 1950 outros fragmentos de inscrições rúnicas, inclusive algumas portando encantamentos com técnicas de aliteração semelhante aos poemas édicos (cf. Hauge 2004). Para detalhes sobre as cidades e a influência escandinava no leste europeu, ver: Graham-Campbell (1997: 184-198).

<sup>8</sup> Ainda relacionada a esta questão das funções da escrita e do letramento, existe a possibilidade dos seus usos como meios de controle social, sendo o estético e o intelectual, funções secundárias (Thomas 2005: 29-30).

<sup>9</sup> Com exceção de alguns runologistas, como Marez: “*Um sentido mágico latente e difuso é perceptível na maior parte destas curtas notações, como nos textos nos quais o mestre dos runas deixa transparecer que é detentor de poderes ocultos devidos ao seu conhecimento das runas e as suas virtudes mágicas. Originalmente, a prática de gravar as runas, provavelmente de natureza cultural, era um ato de uma elite social, dos membros da camada aristocrática da sociedade. Para os outros, os utensílios gravados constituíam um acompanhamento e uma proteção mágica na vida diária*” (Marez 2004: 35), ou para o historiador Régis Boyer (1997: 88-89).

<sup>10</sup> Existem duas narrativas édicas importantes que associam as runas ao conhecimento ou propriedades mágicas: o *Sigrdrífumál* e o *Hávamál*.

<sup>11</sup> As possibilidades de pesquisa da mitologia nórdica em inscrições rúnicas ainda são bastante promissoras. Uma *runestone* muito famosa mais ainda passível de investigação sobre conteúdos mitológicos, perdidos ou pouco conhecidos é a de *Rök* (Ög 136, Anderson 1999: 89). De origem sueca e datada de 800 d.C., a *runestone* menciona o deus Þórr associado a entidades não conhecidas em outras fontes, como Sibbi e Vélinn. Uma das explicações para a origem da *runestone* seria a preservação dos mitos tribais desta região (cf. Brandt s.d.).

<sup>12</sup> Sobre a Islândia consultar: Byock (2001 – para resenha desta obra, ver Langer 2003c); Boyer (2002a). Sobre Gotland, consultar Lindquist (2004).

<sup>13</sup> Sobre considerações genéricas das *Eddas* consultar: Turville-Petre (1964: 8-17); Boyer (1981: 28-37; 1997: 46-48; 2004: 152-155); Sørensen (1999: 206-213); Haywood (2000: 59-60); Lerate (2000: 9-19); Larrington (1999: x-xxxi). Para uma análise literária das composições da *Edda Poética* ver: Berg (2000: 35-43). O melhor guia bibliográfico e histórico-literário sobre as *Eddas* é o fornecido por Joseph Harris com dados lexicográficos, codicológicos, estilísticos, elementos da teoria da oralidade e mostuário de referência para cada poema édico (2005: 68-156).

<sup>14</sup> A *Edda Poética* foi preservada principalmente em um manuscrito conhecido como *Codex Regius* (*R sml* 2365 4º, datado de cerca de 1270-1300 d.C., com 10 poemas conservados), conservado em Copenhague e recentemente transferido para Reykjavík. Sua primeira versão escrita, que foi perdida, teria sido realizada entre 1210-1240. Outro manuscrito que contém poemas édicos é o *AM 748 Ib 4 to, 4º*, coleção do Institut Árni Magnússon (Arnarnagæan) de Reykjavík (Boyer 1981: 29; Bellows 2004: xv-xvii). Segundo estudos lingüísticos de Hoffory e Finnur Jonsson, os poemas édicos não poderiam ter sido realizados antes do século IX, mas provavelmente entre 900 a 1050 d.C. (Bellows 2004: xvii-xviii). O nome *Sæmundar Edda* foi conferido pelo bispo Brynjolf Sveinsson, que presenteou o manuscrito ao rei dinamarquês em 1643 (advindo daí o nome *Codex Regius*). O bispo retirou o nome *Edda* do manuscrito de Snorri Sturluson e também erroneamente atribuiu sua elaboração ao intelectual islandês Sæmund (1056-1133) (Larrington 1999: xii). O nome *Edda* até hoje é motivo de muita polêmica, segundo alguns significando poesia (do nórdico *óðr*, Haywood, 2000: 60) ou relacionado ao latim *edere* (Boyer 2004a: 152).

<sup>15</sup> “*Seria, portanto, ingênuo acreditar que a escrita alfabética veio substituir uma tradição oral repentinamente enfraquecida*”. (Detienne 1992: 70).

<sup>16</sup> A *Edda em prosa* é preservada atualmente nos manuscritos: DG 11 (*Codex Upsaliensis*, U, datado de 1300-1325, o único em que aparece a autoria de Sturluson), GKS 2367 4º (*Codex Regius*, R, de 1300-1350) e o AM 242 fol (*Codex Worminianus*, W, de 1350) (cf. Boulhosa 2004: 14).

<sup>17</sup> Snorri Stúrluson (Hvamm, 1179 - Reykjaholt, 1241), estadista e escritor islandês. Sturluson estudou no centro cultural de Oddi, Islândia, local de cópias dos manuscritos antigos da Europa. Para detalhes biográficos sobre sua vida e obra consultar Lerate (2004: 16-18); Haywood (2000: 179); Nagels (2004: 154-155); Boyer (1997: 142-143). Recentemente, alguns estudos questionaram a autoria individualizada deste manuscrito, creditando essa tradição ao contexto nacionalista e ufanista dos séculos XVII e XVIII (Boulhosa 2005: 13-39).

<sup>18</sup> Segundo Ciro Flamarion Cardoso, o escritor Snorri Sturluson teria imbuído a mitologia dos tempos pagãos com altas doses de racionalização, moral cristã, ordenamento e reinterpretções: “*Trata-se, então, de obra bastante mais distante da tradição original, oral, da narração mítica entre os escandinavos, escrita por um erudito cristão medieval*” (Cardoso 2006). Para Patrícia Boulhosa, os manuscritos da *Edda em Prosa* oferecem uma interpretação dos séculos XIII e XIV dos mitos nórdicos e não uma “*representação cabal da mitologia nórdica*”. A historiadora ainda afirma que novos estudos de origem, autoria, transmissão e datação dos textos medievais colaborarão para um melhor entendimento das tradições mitológicas e poéticas (Boulhosa 2004: 15, 17).

<sup>19</sup> A datação de 1170 foi considerada por Turville-Petre (1964: 8).

<sup>20</sup> “*Sua idade é discutível, e provavelmente foram submetidos a mudanças e re-criações no momento da transmissão oral. Nós podemos, entretanto, supor que o conteúdo é genuinamente pré-cristão*” (Sørensen 1999: 206). O período “*áureo*” da produção de narrativas orais na Escandinávia foi de 875 a 1100, sendo a data de 1100 a entrada da escrita latina e 1150 o início da proliferação de manuscritos (Bellows 2004: xxi).

<sup>21</sup> Sobre a questão da penetração da escrita latina na Escandinávia e seu uso religioso-cultural pela Igreja para facilitar o processo de conversão, ver o estudo de Sørensen (1999: 218-224).

<sup>22</sup> Praticamente não existem análises densas sobre esta narrativa poética em língua portuguesa, francesa, inglesa e espanhola. Infelizmente não temos acesso aos vários textos alemães e escandinavos que se dedicaram ao seu estudo, citados no guia de Harris (2005: 156).

<sup>23</sup> As frases a seguir não são traduções e sim uma síntese do poema (sob a forma de proposições narrativas, segundo o modelo de Ciro Cardoso 2005: 77-79). Para nossa reconstituição sintética, consultamos preferencialmente a tradução do inglês realizada por Hollander (1928) e Bellows (2004), intercaladas com consultas ao texto original em islandês antigo, disponível em Sweet (1895). Para consultas lingüísticas do islandês antigo utilizamos: Ross (2002); Zoega (1910) e Valfells & Cathey (1981). Nesta última referência, agradecemos a Valéria Sabrina Pereira pela gentileza de uma cópia do livro.

<sup>24</sup> A quantidade e a seqüência de estrofes do poema é variável, conforme a disposição que os editores estabelecem com relação ao manuscrito original. Utilizamos a estrutura estabelecida por Bellows (2004: 174-182), em que as divisões são estabelecidas conforme as letras iniciais das palavras no manuscrito, indicando um começo da versificação.

<sup>25</sup> Neste artigo, todas as menções ao *Codex regius* designam especificamente o manuscrito GKS 2365 4<sup>o</sup> (*Edda Poética*). Não confundir com outros manuscritos com a mesma denominação de *Codex regius* (GKS 2367 4<sup>o</sup>, da *Edda em Prosa* e o GKS 1157, *Gragás*, entre outros).

<sup>26</sup> *Völuspá, Hávamál, Vafþrúðismál, Hýmiskviða, Alvíssmál, Helgakviða Hundingsbana I, Sigurðrkviða Fáfnisbana III, Atlamál in groenlenzko.*

<sup>27</sup> A teoria de que as composições poéticas no período Viking foram acompanhadas de harpa, com a qual também concordamos, foi defendida por Lönnroth (1971: 5) e retomada por Harris (2005: 116).

<sup>28</sup> A teoria da preservação de textos poéticos em runas escritas em placas de madeira remonta ao século XIX, inicialmente com Ólsen, e posteriormente com Jón Steffenson, mas encontrou forte resistência após a década de 1970 (cf. Harris 2005: 113-114).

<sup>29</sup> *Grupo antigo – 850-1030; grupo médio – 1030-1150; grupo recente – 1150-1300* (cf. Harris, 2005: 93).

<sup>30</sup> Não existem evidências de que o paganismo já estava enfraquecido antes do cristianismo, facilitando a conversão dos escandinavos (cf. Anderson 1999: 81).

<sup>31</sup> O deus não foi percebido como efeminado pela audiência do mito por que sua honra foi mantida intacta, não foi considerado um covarde, pois cumpriu todas as prerrogativas determinadas pelos deuses, além de ter derrotado os gigantes. Sobre a questão da honra entre a sociedade nórdica, sua relação com as divindades e particularmente com este deus, ver Lindow (1996: 12-13).

<sup>32</sup> Sobre o simbolismo de fertilidade do martelo, *Mjölnir*, ver: Boyer (1997: 102-103); Davidson (1987: 66-67).

<sup>33</sup> Para a questão da performance social e a literatura nórdica ver ainda: Borovsky (1999: 6-39).

<sup>34</sup> O historiador britânico Carl Edlund Anderson recentemente afirmou que: “o paganismo escandinavo era mais um estilo de vida que um credo, e a idéia de um pagão escandinavo dedicando sua vida para a defesa, manutenção e propagação de seus ideais religiosos ao poder missionário cristão beira o absurdo” (Anderson 1999: 83). Não concordamos com ambas as afirmativas. Primeiro, porque um conjunto de práticas que envolvem vários tipos de sistemas mágicos, encantamentos, canções, ritualísticas, idéias sobrenaturais de vida, morte, renascimento, contato com outros mundos, cosmogonia e escatologia, imagens e representações sobre diversas deidades e entidades sobrenaturais, simbolismos e símbolos religiosos variados, medicina e curandeirismo, não pode ser considerada apenas um estilo de vida, mas sim “uma religião altamente complexa, satisfatória para os que a praticavam” (Cardoso 2006). Em segundo, porque existem várias evidências nas fontes que indicam que muitos pagãos mostraram uma defesa para suas idéias e houve até mesmo o confronto com os missionários cristãos, como verificamos na descrição do combate verbal entre a sacerdotisa Steinnum e o evangelizador Þangbrandr, e posteriormente de uma luta deste missionário contra um *berserker*, ambos narrados na *Njáls saga* (1960: 221-223). Segundo Lindow, a recusa da resposta do missionário para a sacerdotisa Steinnum, dentro da lógica pagã, deu vitória para o deus Þórr (1996: 11). O fato de muitos pagãos utilizarem o martelo do deus Þórr como adorno pessoal no final do século X pode ser interpretado como uma reação contra o cristianismo (que utilizava crucifixos), cf. Sawyer (2003: 128). Para estudos recentes sobre religiosidade nórdica durante a Era Viking consultar: Langer (2005b, 2005c, 2006c, 2006d); Cardoso (2006); Schnurbein (2003: 116-138); Dubois (1999: 3-8), que inclusive utiliza o termo “comunidades de crença” para a Escandinávia Viking. Ainda sobre a personagem Steinnum, da *Njáls saga*, ver um dos mais brilhantes estudos sobre o papel religioso e social da mulher nórdica: Borovsky (1999: 7-12). Um artigo sistematizador e bem completo sobre a mulher na Era Viking foi realizado por outra pesquisadora norte-americana: Jochens (2005: 217-232). Outra publicação recente envolvendo o papel feminino na *Njáls saga* foi realizado pela historiadora argentina Nelly Egger de Iölster. Apesar da qualidade da análise sobre a documentação, esta pesquisadora cometeu um grande equívoco: “no mundo pagão primava a celebração do acordo matrimonial sem intervenção da mulher. Se tratava de uma transação comercial em que a mulher teria seu preço (...) Depois da introdução do cristianismo, se estabeleceu a obrigação de consultar as mulheres acerca da sua vontade de casar com determinado pretendente” (Iölster 2004). A sociedade cristã não concedeu esta liberdade à mulher, como a autora afirma, pelo contrário, sendo algo permanente em toda a Europa do período medieval: “(...) os pais, as mães, os amigos e os parentes combinavam o futuro das suas filhas, sobrinhas e netas - e até os rapazes pouco mais direito tinham de falar do que as raparigas da mesma idade, sobretudo se eram herdeiros de uma casa (...) prometido o casamento, procedia-se à transferência da noiva, ainda criança. Ora para o convento (...) ora para a corte ou para a casa do futuro marido” (Opitz 1990: 362-364).

<sup>35</sup> Outro debate de menor escala, é a concepção de certos autores de que os poemas e os mitos em geral não são reflexos da antiga religiosidade pagã (Lindow 2005: 24, 32, 48; Fuglesang 2006). Por mais que certos aspectos míticos não possam efetivamente ser relacionados diretamente com rituais ou simbolismos religiosos, em nossa opinião todos os mitos sobreviventes efetivamente fizeram parte de um imaginário pré-cristão, enfim, de uma religiosidade pagã (reiterando Boyer 1981; Dubois 1999; Cardoso 2006).

<sup>36</sup> Para um debate historiográfico sobre as concepções oitocentistas da religiosidade nórdica, consultar: Langer (2005b: 78-79, 2004c: 61-85); Davidson (2001: 144-152); Lönnroth (1999: 236-244); Möjberg (1980: 228-230).

<sup>37</sup> Este estudo de Tulinius apresenta uma perspectiva muito interessante, tanto sobre a documentação quanto de uma perspectiva analítica da *Egil saga*, especialmente sua relação com a cristianização e o serviço ao rei (o desenvolvimento e a centralização das monarquias na Escandinávia após o século IX d.C.). Mas em estudo anterior (1997: 279-288), o pesquisador enunciou algumas considerações que não concordamos: analisando a *Egil saga*, concluiu que ela continha elementos do culto a Maria, especialmente no momento em que Egill fica trancafiado em sua casa, desesperado com a morte do filho Böðvarr. O autor em nenhum momento considerou a forte presença do paganismo na trajetória do poeta-guerreiro (suas poesias, o culto aos deuses Þórr e Óðinn, práticas mágico-religiosas, uso de runas e encantamentos, etc) e durante o episódio em específico, a interferência de sua filha Þorgerðr e a pretensão desta em morrer e ir ao palácio da deusa Freyja (cf. Sturlusson 1976: 203).

<sup>38</sup> Texto em islandês antigo e tradução: Lindow (2005: 30). Para outros estudos sobre a *Völuspá* consultar os recentes e bem documentados artigos: Pálsson (1997: 259-277) que relaciona o documento com a tradição heróica literária e aristocrática da Escandinávia; Jackson (1999: 73-88) confrontando as listas nominais presentes na literatura anglo-saxã e édica, além de discutir as influências clássicas na preservação do manuscrito e sua origem oral; Cardoso (2006), que analisa o poema sob a metodologia de Todorov.

<sup>39</sup> “*Não há evidência real de mitos sobre Baldr como deus na Inglaterra pagã ou entre os germanos*” (Davidson 2004: 155). Um dos melhores estudos e sistematizações teóricas sobre Balder foi realizada pelo pesquisador norte-americano Anatoly Liberman, cuja principal conclusão foi que as versões conflitantes de Snorri e Saxo sobre o mito de Balder, na realidade, coexistiam nas comunidades escandinavas (2004: 17-54).

<sup>40</sup> A teoria da tripartição de Georges Dumézil vem recebendo muitas críticas recentes, especialmente dos pesquisadores britânicos. Para uma sistematização crítica extremamente densa e com farta bibliografia, ver Boulhosa (2006). Uma interessante crítica metodológica a Dumézil, que propõe uma nova perspectiva comparativa ao estudo das divindades indo-européias, especialmente as gregas, foi proposto por Detienne (2004: 93-120). Apesar de concordarmos com a maioria destas críticas, especialmente as metodológicas e teóricas (que questionam padrões genéricos de análise dos mitos) e as que se vinculam a novas interpretações da religiosidade escandinava (não institucional, flexível, sem dogmas centralizados, sem livros ou cânones instituídos, com caráter regionalista e extremamente fragmentada em relação a crenças e idéias), observamos que praticamente todas as revisões à obra de Dumézil esqueceram alguns pontos que acreditamos serem muito importantes: 1. A ocorrência de símbolos e imagens tripartidas nas culturas Celtas (*triskelion*) e na Escandinávia Viking (*valknut*, rodas solares, triskelions, etc), amplamente relacionadas a cenas religiosas em estelas e *runestones*. Para o caso Celta, as evidências são fortemente estabelecidas: “(...) o *prevalhecimento do triplismo na religião Celta (...)* O poder do três foi expresso frequentemente na iconografia” (Cunliffe 1999: 187). A arqueóloga Miranda Aldhouse-Green verificou ampla iconografia de temas trípicos na religiosidade e mitologia dos povos da Idade do Ferro europeia, incluindo romanos, celtas e germanos (2005: 175-178). Para o caso nórdico medieval, as fontes iconográficas sobre o tema são igualmente abundantes (ver Langer 2006d), assim como as literárias (aqui não levamos em conta o número 9, múltiplo de 3 e de caráter igualmente sagrado): *Edda em Prosa* - três tronos e três reis; 3 cores da ponte Bifröst; 3 raízes da Yggdrasill; 3 filhos de Loki; 3 rochas presas a Loki; 3 invernos seguidos após o Ragnarök; Bólverk dorme 3 noites com Gunlöd; Magni tinha 3 dias quando auxiliou seu pai; Loki ficou encarcerado 3 meses sem comer; 3 desafios de Loki aos anões. *Edda Poética* - 3 gigantes e 3 nornas; Gúllveig queimada e renascida 3 vezes; 3 pedras amarradas a Loki; 3 origens do saber de Óðinn; 3 invernos sem verões; 3 raízes de Yggdrasill; 3 irmãos casam com 3 mulheres no Völundarkviða; 3 noites de viagem de Helgi. 2. A sociedade europeia continental a partir do século XI organizou a sua estrutura no esquema trifuncional, perdurando por toda a Idade Média (cavaleiros, sacerdotes, trabalhadores), conforme densa pesquisa de um dos mais renomados medievalistas, Duby (1994). Para outros autores e pesquisas confirmando essa representação ideológica da sociedade, ver Schmitt (1990: 50). Desta maneira, se por um lado consideramos pertinentes as críticas ao método dumeziliano, por outro acreditamos que os estudos sobre tripartição e triplismo (ao menos na Escandinávia durante a transição do paganismo para o cristianismo) devem perdurar, tentando responder à problemática: os símbolos trípicos presentes nas fontes iconográficas religiosas da Era Viking possuem

---

relação direta com as constantes nas fontes literárias, estas do período cristão? Até que ponto estes simbolismos religiosos atendem a uma ideologia social de tripartição?

<sup>41</sup> Outra pesquisa envolvendo a *Rígsþula* que também confirma elementos presentes na Escandinávia Viking sobreviventes neste manuscrito e a tripartição social é o de Joschens (1997: 111-122), que procura analisar principalmente o papel da mulher na reprodução/sexualidade, no casamento e nas forças produtivas da Era Viking.

<sup>42</sup> O historiador Hilário Franco Jr. concebe a passagem do mito da oralidade à palavra escrita em termos de dinâmica do imaginário, sendo ao mesmo tempo um fenômeno de curta duração (formas literárias e iconográficas) e longa duração (conteúdo plurissecular e plurimilenar dos mitos). Essa re-elaboração de conteúdos míticos pela literatura permitiu tanto a permanência de estruturas antigas quanto uma atualização do momento presente do registro escrito: ideologias, fenômenos sociais, reações, adaptações, a exemplo de canções folclóricas e de gestas do século XII – sendo que a imagem do herói passou por uma historicização com os valores ideológicos daquela sociedade, mas que não destituíram os relatos de seu conteúdo mítico e atemporal no imaginário medieval. Em termos metodológicos, alguns dos problemas da investigação desta passagem são justamente as várias versões e adaptações que as narrativas orais sofreram pelo filtro ideológico dos grupos sociais de cada momento histórico: “*Cada mito ou fragmento de mito deve ser analisado como parte de um conjunto articulado, que funciona como um sistema de interpretação do mundo e de comunicação afetiva com ele, isto é, como parte de uma mitologia*” O autor ainda enumera os procedimentos de investigação lingüística do mito: subtexto, o implícito, o não-dito, as lacunas, as incoerências, os atos falhos e a intertextualidade. (Franco Jr. 1996: 22, 23, 26, 125-133, 159-172).

<sup>43</sup> Para maiores detalhes de programação, resumos e textos dos trabalhos apresentados, ver <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/home.htm> Acessado em 28 de dezembro de 2006.