



Roda da Fortuna

Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo
Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages

Victor Hugo Sampaio Alves¹

O deus Thor e a polissemia de sua representatividade na voz de três poemas eddicos

The god Thor and the Polysemy of his Representativeness in the Voice of Three Eddic Poems

Resumo:

Por muito tempo perdeu na tradição acadêmica a categorização do deus Escandinavo Þórr enquanto divindade “dos trovões”. Analisando os atributos e caracterizações conferidos a Þórr nos poemas eddicos *Þrymskviða*; *Hárbarðsljóð* e *Hymiskviða*, visamos demonstrar como o deus é, na verdade, caracterizado por outras propriedades que não a sua regência atmosférica, como sua força sobre-humana e sua habilidade para eliminar inimigos da raça dos gigantes – não por meio do uso de raios, contudo -. Apontaremos como, nos três poemas de nosso corpus analítico, não há a certeza de qualquer vínculo claro entre Þórr e os raios ou trovões. Para evidenciar o modo como tais caracterizações são construídas e mantidas, recorreremos à noção de centros semânticos conforme proposta por Schjødt. Na conclusão, apontaremos como os deuses, dentro do discurso mítico, possuem paralelamente uma faceta central, estável, delimitadora e resistente a mudanças, e uma outra, periférica, instável, que confere dinamicidade à suas caracterizações e áreas de regência.

Palavras- chave:

Thor; Discurso Mítico; Religião Nórdica Antiga; Mitologia Nórdica.

Abstract:

Scandinavian god Þórr has been granted the label “thunder god”. The aim of the present article is to demonstrate how Þórr is characterized in some sources by features other than this supposed atmospheric regency, such as his superhuman strength and his undeniable ability to kill giants – not through shooting lightning, though -. The eddic poems to be analyzed are *Þrymskviða*; *Hárbarðsljóð* and *Hymiskviða*. We are going to demonstrate how, in this selected corpus, there is not any clear bond between Þórr and thunder or lightning. In order to elucidate how these characterizations and attributes of Þórr are constructed and maintained in the sources we are going to apply the notion of semantic centers as proposed by Schjødt. During the conclusions, we are going to elucidate that the gods inside mythic discourse seemingly possess a central, stable and restrictive semantic core resistant to changes, and at the same time a peripheral and unstable part which allows for variation and dynamicity in some of their characterizations.

Keywords:

Thor; Mythic Discourse; Old Norse Religion; Norse Mythology.

¹ Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE) e da Finnish Literature Society (SKS). E-mail: victorweg77@gmail.com

Introdução

Durante muito tempo a tradição acadêmica caracterizou Þórr² como sendo um “deus dos trovões” e defendendo, conseqüentemente, a ideia de que haveria certa estabilidade no modo como o deus era representado e simbolizado nos materiais vernaculares que temos disponíveis, sobretudo os de natureza literária. Contudo, estudos recentes como os de Declan Taggart (2017b; 2015) quebraram essa hegemonia representativa, demonstrando haver uma inegável fragilidade no vínculo entre Þórr e os trovões - que parece, na verdade, estar muito mais relacionado à força sobre-humana e à proximidade para com os seres humanos, do que com a regência dos fenômenos atmosféricos e climáticos -. Nesse sentido, também os trabalhos de Frog (2014; 2011) trouxeram novas perspectivas ao comparar as aparições de Þórr em Þrymskviða e em seu episódio contra o gigante Geirröðr com uma série de narrativas semelhantes³ ocorridas na região Circum-Báltica⁴, em que o instrumento/arma do deus do trovão era roubado por alguma figura maligna (demônios, gigantes, trolls, etc.). Conforme apontado pelo autor, ao contrário do que acontece nas narrativas desse tipo em outras culturas, o rapto e sumiço de Mjólnir, o martelo de Þórr, não aparenta estar relacionado a algum período de falta de chuvas e infertilidade dos campos, o que também termina por questionar seu título de “deus do trovão”.

Inspirados por esses estudos que vieram questionar o que por muito tempo foi tido por certo e até mesmo óbvio – o vínculo de Þórr com os trovões -, elegemos três poemas eddicos que protagonizam o deus para ilustrar como as divindades, dentro de uma tradição mítico-religiosa, não podem ser tomadas por conceitos estáveis, havendo sempre espaço para pequenas variações em seus significados e áreas de atuação; ou seja, uma esfera do deus se revela constante enquanto a outra garante que a dinamicidade e a polissemia possam se manifestar. Visando esse fim, terminaremos por apontar como a categorização de Þórr enquanto ‘deus dos trovões’ pode se tratar, na verdade, da mera eleição de apenas um de seus traços periféricos como sendo central e definidor, o que acabaria por nos distanciar da reconstrução do significado que Þórr teria tido na religião nórdica

² Apesar da grafia latinizada do nome Thor no título de nosso trabalho, ao longo do texto optamos por empregá-la conforme a grafia do Nórdico Antigo: Þórr.

³ Essas narrativas são classificadas como ATU 118B (ATU= Aarne-Thompson-Uther, de acordo com as classificações sistematizadas no livro *Types of International Folk Tales*) (Uther, 2004).

⁴ O termo Circum-Bálticas se refere às culturas e línguas faladas por toda a região que circunda o Mar Báltico. Dentre elas, encontram-se famílias linguísticas do sub-ramo Indo-Europeu: Esloveno Ocidental (Polonês); Esloveno Oriental (Russo, Bielorrusso); Báltico (Lituano, Letão, Latigaliano); Germânico Ocidental (Baixo Alemão, Alto Alemão, Iídiche); Germânico do Norte (Dinamarquês, Sueco); e outras, majoritariamente do sub-ramo Fínico dentro da família linguística do Fino-Úgrico (Finlandês, Estoniano, Vepsiano, Íngrio, Careliano, Votico, etc.) e do sub-ramo Sámi, além de algumas línguas Túrquicas como o Caraim e o Kipchack (Dahl; Koptjevskaja-Tamm, 2001: XVI).

pré-cristã. Em outras palavras, nosso objetivo é realizar a contextualização e a leitura crítica de três fontes literárias medievais que abordam Þórr, na tentativa de reconstruirmos (alguns dos) possíveis valores e significados mítico-religiosos que o deus detinha durante a Era Viking.

A ferramenta que auxiliará a evidenciar, nesse *corpus* eleito, quais atributos do deus se mostram como centrais e quais aparentam ser periféricos, é a noção de centros semânticos conforme proposta por Schjødt (2013). Esses centros operam como categorias de identificação dentro do discurso mítico⁵ e são para onde convergem os significados e totalidades relacionados a uma figura mítica ou ritual. Eles são os significados que, em sua totalidade semântica, servem como caracterizadores e qualificadores de uma entidade ou prática religiosa, que então passa a ser reconhecida graças a eles. Mas, em contrapartida, esses mesmos significados que funcionam como definidores começam também a operar e a ser recebidos por sua audiência religiosa como estando intrinsecamente relacionados a essa figura que eles próprios caracterizam, restringindo sua característica e delimitando suas propriedades (Schjødt, 2013: 12). Na caracterização dos deuses nórdicos, esses centros semânticos foram estabelecidos e depois se tornaram resistentes a mudanças, marcando e limitando qualitativamente a representatividade narrativa das divindades. Quanto mais certos traços se afastam desse centro semântico, mais devem ser vistos como periféricos e irregulares.

Em um primeiro momento, ofereceremos um breve panorama dos mais clássicos estudos envolvendo Þórr e seus trovões; em seguida, partiremos para a análise de cada um dos poemas a serem investigados, buscando pelos atributos e áreas de regência do deus em cada um deles⁶: Þrymskviða; Hárbarðsljóð e

⁵ O emprego dos centros semânticos enquanto ferramenta esclarecedora das funções de Þórr nesses três poemas a serem analisados se justifica ao concebermos a mitologia e a religião pré-cristã como espaços discursivos. A noção de discurso, aqui, refere-se às molduras semânticas e simbólicas dentro das quais certo elemento mítico ou ritual pode ser visto por nós de acordo com as fontes (inevitavelmente fragmentadas) vernaculares a que temos acesso. O que se espera reconstruir com esse modelo são as molduras discursivas dentro das quais e por meio das quais uma dada cultura, num período cronológico específico, é capaz de expressar suas ideias, ideologias, interpretações e visões de mundo (Schjødt, 2013: 11-12). Outro motivo para que se adote a noção de centros semânticos para nosso intuito investigativo se dá pelo fato de que, nos discursos míticos, as divindades são símbolos detentores de certa centralidade. São os deuses que atuam como símbolos agenciadores de autoridade e poder, sendo em torno deles que se desenvolvem complexas redes de motivos e temas mitológicos relacionadas a outras inúmeras unidades simbólicas da mitologia. Esses outros elementos emaranhados à imagem dos deuses aparecem no discurso mítico como dependentes de sua agência, de sua semântica e área de atuação. Por isso se diz de uma centralidade dos deuses enquanto símbolos dentro do discurso mítico. Quando a concepção de um deus muda, as consequências são imensuráveis: mudam concomitantemente todas as ramificações de seus laços simbólicos, o que afeta narrativas, seu relacionamento com outros símbolos de divindades e até mesmo ordem social, práticas rituais e etc. Os deuses, então, manifestam-se e são vistos como emblemas centrais das religiões, seja pelos seguidores dessa religião, que se engajam a seus símbolos, ou percebidos por um *outsider* como estando conectados a identidades sociais (Frog, 2015: 41).

⁶ A datação e breve contextualização desses três poemas *eddicos* que constituem nosso *corpus* investigativo serão oferecidas separadamente, no momento em que abordarmos cada um deles.

Hymiskviða. Visaremos mostrar como alguns elementos de suas características se repetem, mantendo-se centrais, enquanto que outros variam, talvez por serem mais dependentes do contexto, fazendo de Þórr um deus polissêmico.

Þórr e seus trovões na tradição acadêmica: um breve panorama

A imagem de Þórr como divindade dos trovões e da regência atmosféricas sem dúvidas teve presença marcante em grande parte dos estudos sobre o panteão de deuses da religião Nórdica Antiga. No entanto, tais estudos não deixaram de ressaltar como também pertencentes às suas principais características a sua extrema força⁷ e seu papel como protetor dos deuses e homens. Há quase unanimidade em reconhecê-lo como a divindade mais importante para o paganismo nórdico (Langer, 2015a: 496; Lindow, 2002: 290).

Aliás, é graças a essa força⁸ que o deus se apresenta como especialista em eliminar os gigantes (jötnar), principais inimigos dos deuses na mitologia nórdica. Em linhas gerais, todos os mitos de Þórr envolvem de uma maneira ou outra a morte dos gigantes pelo deus. Além de defender esse ponto de vista, John Lindow (2002: 287) faz uma pontual recapitulação de acontecimentos dessa espécie: Þórr duelou contra Hrungrnir, o mais forte da raça dos gigantes e o matou; assim como o fez com o gigante Geirrøðr e suas duas filhas; eliminou o gigante Thrym e sua família inteira; outra vez, indo à terra dos gigantes, acaba por matar Hymir; assassina também o gigante que se ofereceu para construir a muralha de Ásgarðr (mundo dos deuses); e, por fim, lembremos de sua luta com o mais poderoso dos gigantes, Jörmungandër, a serpente do mundo, e a busca incessante do deus por matá-la (o que acontecerá no momento do Ragnarök).

Muitas das vezes esses gigantes tentam atrair Þórr desarmado para suas terras, na esperança de que assim possam vencê-lo, mas, após o desenrolar da narrativa, o deus sempre acaba conseguindo recuperar seu martelo e elimina seus inimigos sem mais delongas. Na maior parte do tempo ele deliberadamente parte em busca desses embates, superando os gigantes sem grandes problemas, sobretudo se as situações colocarem à prova diretamente a questão de sua força (Davidson, 1990: 89).

⁷ A nível ilustrativo: segundo as fontes escritas, a moradia de Þórr era Þrúðheimir ou Þrúðvangr, ambos nomes que denotam sua força e significam, em nórdico antigo, “casa do poder” (Langer, 2015: 499; Simek, 2007: 329), ou então, segundo Lindow (2002: 292), respectivamente “mundo da força” e “campos da força”.

⁸ Dumézil (1973: 66) começa sua descrição de Þórr retomando o deus germânico **Dunraz* que havia sido descrito por Tácito e que, na ocasião, foi comparado ao herói grego Hércules. Dumézil enxerga Þórr enquanto uma continuidade de **Dunraz*; sua extrema força permaneceu, bem como seu papel de exterminador de gigantes.

Ainda segundo Hilda Davidson (1990: 89), essa incessante busca de Þórr por matar gigantes é explicada por muitos autores como sendo meramente o cumprimento de seu papel enquanto campeão e defensor dos deuses e homens. Para a autora, é por isso que o deus era chamado para proteger ou consagrar vários aspectos da vida humana e da comunidade⁹; seus mitos, então, enfatizam claramente sua posição de defensor dos homens (alda bergr). Além de sua função protetiva, o deus era mantenedor da ordem de maneira geral e inimigo de qualquer entidade que a ameaçasse (Simek, 2007: 317).

O vínculo entre o deus e os trovões é visto por alguns autores já em seu nome. Jan de Vries (1962: 618) esclarece duas possibilidades para o nome do deus em nórdico antigo, que seriam Þórr e Þunnar. Segundo o autor, paralelos do nome do deus ocorriam em uma série de outros idiomas, sendo sempre utilizados para designar o trovão: em Inglês Antigo, Þur, Þunnor ou Þor; em Finlandês, Turisas (formado por Tūr + isä, que significa pai); em Antigo Alto-Alemão, Donar; em Gaulês, Tanaros; em Faroês, Tora e no Latim, Tonare. A origem de seu nome seria do Proto-Germânico *ÞunraR (De Vries, 1962: 618). É importante ressaltar que esses nomes não eram originalmente empregados para designar “aquele que faz trovejar”, ou seja, o sujeito da ação, mas apenas o substantivo “trovão”.

Para Simek (2007: 322), é muito possível que o martelo de Þórr esteja ligado ao fenômeno do trovão e que quando, nas narrativas míticas, o deus é descrito arremessando seu martelo, ele está na verdade criando e lançando raios e trovões. Contudo, o martelo e seu simbolismo do trovão estão ligados também a questões de fertilidade que remetem ainda à Idade do Bronze. Nesse período, Þórr muito provavelmente não era somente uma divindade dos raios e trovões, mas também das chuvas e ventos, o que preencheria por completo sua função enquanto um grande deus da fertilidade.

No que diz respeito a essas características agrárias e de fertilidade na figura de Þórr, Dumézil (1973: 71-72) argumentou que elas de fato necessitam ser levadas em conta, pois abalam o centro de gravidade em torno de sua figura que, conforme defendia, era composta por traços majoritariamente guerreiros. O autor, então, se esforça para explicar que estas tratam-se de deduções sem garantias certas, ainda que construídas em cima de fatos que são muito bem conhecidos. Nesse aspecto, Turville-Petre (1975: 75) se posicionou de maneira contrária a Dumézil, afirmando que Þórr manifestava uma série de traços relacionados às questões de fertilidade dos campos. Mesmo discordando a respeito dessa questão, ambos os autores defendem que havia vínculos certos e claros entre o deus, os trovões e os fenômenos meteorológicos.

⁹ Podemos perceber sua proximidade com os humanos também no fato de que Þórr é o único deus a quem, nas narrativas mitológicas, é atribuída uma frequente companhia de aventuras humana, Thjálfí. A história de como o humano veio a se tornar um fiel companheiro de Þórr, o que foi fruto de uma incompreensão humana frente a uma ordem divina, encontra-se no *Gylfaginning* da *Edda em Prosa*.

Hilda Davidson defendeu em várias ocasiões (1969; 1990; 1994) que os mitos envolvendo Þórr trazem como principais temáticas seus embates contra os gigantes e uma frequente ênfase de seu poder sobre o mundo natural, o que inclusive serve para distinguir primordialmente os seus mitos daqueles pertencentes à Óðinn, por exemplo. A autora acaba por concluir que os mitos englobando Þórr apontam para o deus como estando associado aos ventos e tempestades e, acima de tudo, aos raios e trovões (Davidson, 1994: 81).

Davidson (1969: 57) afirma que os cultos a ele eram praticados em densas florestas onde havia carvalhos, árvore extremamente associada a Þórr - talvez por serem atingidas por raios de maneira frequente -. Outro ponto relevante defendido pela autora é o de que o domínio dos céus teria pertencido primeiramente a Óðinn, considerando suas características enquanto deus ligado à morte, às águias, aos corvos e, em última instância, ao próprio ato de voar em si, do qual ele fazia uso para conseguir observar tudo o que acontecia em Miðgarðr (mundo dos homens). Somente com o declínio do culto a Óðinn é que o deus do trovão pôde começar a absorver algumas de suas características e assumir, então, o papel mais centralizado de um deus dos céus. Em suma, notamos que Davidson percebe Þórr como um deus intimamente ligado aos raios, trovões e tempestades. Uma vez associado a todos esses fatores, nada mais lógico do que relacioná-lo, por consequência, à fertilidade das plantações: Davidson (1990: 84) argumenta que há uma inquestionável conexão entre o deus dos trovões e a fertilidade da terra.

Por sua vez, Richard Perkins (2001: 21) tomou um rumo de certa forma inusitado. Ainda partindo do pressuposto de que Þórr estaria conectado à regência climática, o autor transfere o foco do fenômeno dos raios e trovões para abordar a questão dos ventos. Ele defende (2001: 21-23) que há evidências literárias e materiais de que Þórr seria o senhor dos ventos, responsável por criá-los ao assoprar sua barba, ou então de direcioná-los de acordo com sua vontade. Tal fato estaria atrelado, ao menos entre os islandeses, à concepção de Þórr como um deus dos marinheiros, que os protegeria ou prejudicaria durante suas viagens. O autor aponta como, em diferentes fontes literárias¹⁰, os protagonistas acreditavam que o deus

¹⁰ O autor faz uso de fontes literárias como a *Floámanna saga*, a *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, o *Landnámabók* e principalmente a *Rögnvalds Dáttir ok Rauðs*. Em sua *Gesta Hammaburgensis*, Adão de Bremen descreve uma estátua do deus Þórr no templo de Uppsala oferecendo, em seguida, uma lista com os principais atributos do deus. Nesse momento, descreve que Þórr preside sobre o ar (Perkins, 2001: 21). Na *Floámanna saga*, o herói Þorgils Þórðarson abraça o cristianismo e começa a ser perseguido por Þórr, que aparece em um de seus sonhos ameaçando-o com tempestades. Ainda assim, Þorgils decide partir numa viagem marítima rumo à Groenlândia. Apesar de sair com o um vento que parecia favorável, o mesmo desaparece assim que a terra some de vista e o barco, assim, fica estagnado. O barco fica parado por mais de três meses, até que água e comida começam a faltar (Perkins, 2001: 18). Na *Rögnvalds Dáttir ok Rauðs* é descrito como Þórr faz o vento surgir ao assoprar sua barba (Perkins, 2001: 43). No *Landnámabók* há a ocorrência do personagem *Helgi magri Eyvindarson*, um cristão que, em momentos difíceis e especialmente durante viagens marítimas, recorria a Þórr (Perkins, 2001: 24).

Þórr de alguma maneira regia o controle sobre os ventos, inclusive em estórias com personagens já supostamente cristãos.

Assim, por muito tempo perdurou – e ainda perdura – a defesa da imagem de Þórr como um deus do trovão (e conseqüentemente, da fertilidade) cujo principal atributo, portanto, é a regência atmosférica. Uma perspectiva mais recente, que ainda tem causado grandes reviravoltas nos estudos envolvendo o deus nórdico, encontra-se disseminada nos trabalhos de Declan Taggart (2015; 2017a; 2017b). Investigando principalmente fontes literárias como os poemas eddicos, a Edda em Prosa e alguns poemas escáldicos, principalmente o *Haustlöng*, Taggart faz uma polêmica e contundente afirmação: Þórr, ao menos nas fontes em grande parte islandesas, não se encontra tão intimamente conectado aos raios e trovões a ponto de que possa ser visto como um ‘deus do trovão’. Portanto, segundo Taggart, nas narrativas mitológicas envolvendo Þórr o único de seus atributos frequentemente ressaltado de maneira clara como sendo um verdadeiro elemento de identificação exclusivo do deus é a sua força extrema – ou, em termos mitológicos, hercúlea – (Taggart, 2015: 56).

O autor argumenta que a força sobre-humana de Þórr teria permanecido nas fontes literárias por ser um recurso narrativo muito mais flexível e atrativo do que uma relação com raios e trovões. A força de Þórr é precisamente o elemento que o possibilita ser o foco do desenrolar narrativo em diversas situações, que construíram, então, o enredo das estórias em torno da força do deus. Essa força se apresentava, nos desdobramentos de suas aventuras, como o próprio elemento chave que viabilizava o fechamento e resolução dos conflitos. A força de Þórr, portanto, suscitava a construção de tramas atraentes ao público (Taggart, 2015: 55). O vínculo do deus com os raios e trovões, em contrapartida, teria se mostrado como meramente superficial nas obras em questão. O aparecimento de raios e trovões relacionados à figura de Þórr nas fontes literárias se daria apenas como expressões e manifestações de seu poder e força, e não de um domínio específico do deus sobre esses fenômenos *per se* (Taggart, 2015: 213- 215).

Os estudos de Taggart são não apenas oportunos como também decisivos, na medida em que suscitaram reflexões e questionamentos sobre um aspecto de Þórr que há muito era tido por garantido; assim, abriram-se tanto possibilidades de novas pesquisas investigando se há, de fato, um vínculo claro entre Þórr, os trovões e a regência atmosférica, quanto investigações dos atributos de Þórr fora desse espectro dos fenômenos atmosféricos, como sua força, sua proximidade com os humanos, seu papel de mantenedor da ordem e até mesmo alguns atos potencialmente cosmogônicos¹¹. Nosso presente estudo se alinha a esse aspecto,

¹¹ Lindow (1996: 16-17) ilustra um exemplo desse tipo, ressaltando a função cosmogônica de Þórr na narrativa de Aurvandil. Durante suas constantes lutas para manter a ordem e estrutura cósmicas, protegendo-as das forças do caos simbolizadas nos gigantes e gigantas, Þórr acaba atuando algumas vezes como próprio criador, como no caso do dedo de Aurvandil arremessado aos céus para criar uma estrela. A narrativa de todo

pois, embora não seja nosso objetivo fazer uma crítica da leitura de Þórr enquanto deus atmosférico, visamos apontar como suas regências e atuações são potencialmente polissêmicas e não devem ser lidas de maneira restrita. A seguir, serão feitas as análises dos três poemas eddicos eleitos como nossos objetos de investigação.

Þórr em Þrymskviða

Þrymskviða (“A canção de Þrym”) talvez seja o poema eddico mais amplamente discutido e retomado pelos acadêmicos que propõem analisar a imagem de Þórr. O encontramos registrado somente no Codex Regius, mas, diferentemente de outros poemas oriundos do mesmo manuscrito, nenhum trecho do Þrymskviða é citado por Snorri Sturluson em sua Edda em Prosa; sequer são detectáveis utilizações de temáticas narrativas análogas a esse mito como inspiração para o material de Sturluson. Tratando-se de poesia eddica, esse é o único caso em que isso acontece. A tradição acadêmica inicialmente considerava que o poema tivesse sido composto entre os séculos IX e X e pertenceria, nesse caso, à própria Escandinávia pagã. Contudo, recentemente trabalha-se com a ideia de que esta se trate de uma composição pós Era Viking que teria sido escrita, na verdade, entre os séculos XII e XIII (Langer, 2015b: 503-506).

A narrativa basicamente gira em torno de um dia em que Þórr acorda e percebe que seu martelo havia desaparecido. Ele encabe Loki de descobrir quem o havia roubado e este acaba descobrindo que o martelo estava em posse do gigante Thrym que pede, em troca, a deusa Freyja em casamento¹². Eles em seguida tentam convencer a deusa de realmente se casar com o gigante, ao que ela, obviamente furiosa, responde com recusa¹³. Como resolução, o deus Heimdallr sugere que o próprio Þórr se disfarçasse de Freyja, vestindo-se de noiva, e que assim recuperasse

esse episódio, desde quando Óðinn permite a entrada do gigante Hrungnir em Asgard, passando pelo seu duelo contra Þórr e terminando no relato da estrela feita do dedo de Aurvandil, simboliza uma reivindicação de Þórr, direcionada a Óðinn como sendo, ele também, um deus de importância criativa e cosmogônica (Lindow, 1996: 19). Por sua vez, Langer (2018: 230-237) também enxerga motivos astronômicos e cosmológicos nessa narrativa, apontando, inclusive, como essa narrativa, em que Þórr termina com uma lasca de pedra cravada em sua cabeça, pode estar associada à concepção do pilar cósmico, visível, no céu do Hemisfério Norte, como a estrela *Polaris*.

¹² “I have Hlorridi’s [Þórr] hammer/eight leagues under the earth/no man will ever take it back again,/unless he brings me Freyja as my wife” (Larrington, 2014: 94).

¹³ Furious then was Freyja and snorted in rage,/the whole hall of the Æsir trembled at that,/the great necklace of the Brisings fell from her:/You’ll know me to be the most man-mad of women,/of I drive with you to the land of the giants” (Larrington, 2014: 95).

o martelo¹⁴. Os dois – Þórr e Loki - viajam para a terra de Thrym rumo ao suposto casamento, com Þórr de fato vestindo-se de noiva. Após serem recebidos e começarem o banquete, o gigante fica surpreso com o apetite de Þórr e Loki logo trata de oferecer explicações. Por fim, chega o momento da cerimônia e Thrym ordena que o martelo seja trazido e colocado no colo da “noiva” para abençoá-la¹⁵. Assim que isso é feito, Þórr pega seu martelo e mata Thrym e todos os gigantes no recinto¹⁶.

O estudo de Dumézil (1973: 67-68) aponta para uma inversão narrativa presente nesse mito: geralmente, Þórr está ausente do enredo, longe, “ao leste, matando gigantes”, até que algum problema surge e coloca os deuses e/ou humanos em situação de risco. Imediatamente após ser invocado, Þórr aparece para punir os inimigos dos deuses que haviam sido os responsáveis pela situação (obviamente, os gigantes). No entanto, em *Þrymskviða* Þórr não somente participa dessa punição e resolução finais, como também está presente no momento do risco inicial que desencadeia toda a narrativa. Essa inversão do mito, trazendo Þórr ao momento em que a problemática nasce, não possui paralelos em outras fontes e representa um traço narrativo estranho, peculiar e único, assim como o fato de Þórr se vestir de mulher. As explicações para isso, segundo o autor, possivelmente transcendem a mitologia (Dumézil, 1973: 67-68).

Sem dúvidas, é seguro dizer que no mito apresentado em *Þrymskviða* o papel de Þórr como eliminador dos gigantes é notável. Inclusive (e curiosamente), o poema enfoca especialmente na morte de uma gigante, a irmã velha de Thrym, que acontece depois que Þórr já havia matado todos os outros gigantes no recinto¹⁷. John Lindow (1988: 127-129) não crê que esse fato seja arbitrário: após ter eliminado todas as ameaças no salão e ter punido, com a morte, aquele que havia roubado seu martelo, a morte da gigante não era necessária (ao menos, nenhum elemento textual aponta para ela como ameaça inerente). Esse fato é significativo, ainda mais se somado ao entendimento de que Þórr era realmente um deus especializado em eliminar gigantes do sexo feminino e que, nesse mito, quando a deusa Freyja é pedida em casamento pelo gigante em troca da devolução do martelo, o deus de fato cogita a troca, pedindo a Freyja que se oferecesse. Caso não tivesse se recusado, a deusa possivelmente teria sido trocada pelo martelo. Percebemos, com esses dados, que há majoritariamente um elemento feminino nos problemas e

¹⁴ “Then Heimdall said, the whitest of the gods-/he knows the future as do the Vanir too:/Let’s tie on Þórr a bridal head-dress,/let him wear the great necklace of the Brisings” (Larrington, 2014: 95).

¹⁵ “Then said Thrym, lord of ogres:/’Bring in the hammer to sanctify the bride, lay Mjollnir on the girl’s lap,/consecrate us together by the hand of Var!’” (Larrington, 2014: 97).

¹⁶ “Hlorridi’s [Þórr] heart laughed in his breast,/when he, stern in courage, recognized the hammer;/first he killed Thrym, lord of ogres,/and battered all the race of giants” (Larrington, 2014: 97).

¹⁷ “He killed the old sister of the giants,/she who’d asked for the gift from the bride/striking she got instead of shillings,/and hammer-blows instead of heaps of rings” (Larrington, 2014: 97).

inimigos de Þórr que, em contrapartida, se comporta de maneira ameaçadora frente às figuras femininas (Lindow, 1988: 129).

A recusa de Freyja é duplamente ofensiva para Þórr a nível de sexualidade e papel de gênero. Primeiramente porque, ao ter a deusa se recusado a casar-se com o gigante, fica a cargo de Þórr o disfarce de noiva. Em segundo lugar, porque Freyja alega que assumir esse papel seria uma difamação a ela, pois implicaria em um “apetite sexual feminino em excesso”¹⁸. Frog (2014: 88) enxerga que o cerne desse mito na verdade não é a recuperação e resgate do martelo que havia sido roubado, mas a humilhação de Þórr por meio de diversas transgressões de gênero que, em plena Escandinávia Medieval, seriam ultrajantes para um deus que figurava na maioria esmagadora de suas narrativas como emblema da masculinidade e vigorosidade.

Contudo, alguns detalhes nesse mito apresentam-se como muito atípicos. Não há nenhuma menção clara a alguma ameaça feita pelo gigante sobre destruir Ásgarðr, eliminar os deuses ou então dizer que levaria Freyja à força caso não quisesse se casar com ele. Não há qualquer indício de que o martelo de Þórr fosse temido ou cobiçado pelos gigantes por conta de seus poderes, pois funcionou, aqui, como mero instrumento de câmbio. Nada no mito relaciona Mjólnir aos raios e trovões – e, portanto, sua ausência não termina por causar secas e infertilidade dos campos –, ao contrário do que é comum acontecer nas narrativas de vários povos que possuem histórias sobre o roubo do instrumento do deus do trovão (Frog, 2014: 78-88). No Þrymskviða há traços estranhos na própria figura de Þórr, pois o seu ato de oferecer Freyja ao gigante é completamente contrário ao seu papel de defensor dos deuses, característica frequente e indelével em suas diversas outras narrativas. Há ainda mais aspectos desse mito que não possuem paralelos em nenhuma outra fonte mitológica, como a existência de Thrym e associação entre Þórr (ou seu martelo) e as noivas. Aparentemente, o único intuito do mito é fazer Þórr ser humilhado e sentir-se tolo e impotente por conta da transgressão de gênero. Por isso, defende Frog (2014: 88), o Þrymskviða trata-se de uma fonte tardia que não representa nenhuma forma de tradição religiosa genuína dos nórdicos pré-cristãos.

Por sua vez, Turville-Petre (1977) tem uma posição de certa maneira ambígua sobre o Þrymskviða. O autor afirma simultaneamente que o poema é uma sátira tardia que objetiva o fornecimento de uma caricatura de Þórr, mas que teria, no entanto, sido construída sobre camadas de mitos mais antigos. Dessa forma, o autor defende que o poema, mesmo funcionando a princípio como sátira, acaba por

¹⁸ Para conseguir recuperar seu martelo, Þórr é obrigado a se travestir de noiva e ir rumo à terra do gigante por justamente por conta da recusa de Freyja. O deus é obrigado a acatar a resposta de Freyja, talvez sentindo-se frustrado por não ter a própria opinião levada em conta. Margaret Clunies-Ross elaborou uma análise que soa um tanto quanto psicanalítica do mito; para ela, o fato de Þórr ter perdido seu martelo enquanto dormia, acordando, depois, “impotente”, pode ser um símbolo de castração fálica e talvez até mesmo de um estupro. Depois, quando o martelo é posto no colo do desmasculinizado Þórr, ele agora se regozija de recuperar seu falo, usando-o em todos os presentes (Clunies-Ross, 2002: 190).

revelar em suas entrelinhas algumas questões ritualísticas em torno de Mjólnir, que então não funcionaria única e exclusivamente como arma para fins ofensivos. Seguindo essa leitura, é possível que em certos contextos o martelo funcionasse enquanto símbolo de fertilidade, podendo, então, ser usado no contexto ritualístico de casamento para abençoar a noiva (Turville-Petre, 1977: 81).

Davidson (1990: 80) apresenta argumentos que convergem com a visão de Turville-Petre; a autora também defende que o Þrymskviða de fato é um indicador mitológico confiável de que o martelo de Þórr era utilizado na consagração das noivas. Visando sustentar seu argumento, ela defende que inscrições em pedra na área da Escandinávia, datadas da Idade do Bronze, mostrariam figuras em situação análoga a um ritual de casamento. Uma das figuras perceptivelmente ergue um martelo ou machado para o alto durante a cerimônia. Esse seria um costume antigo na Escandinávia e é por isso que, no mito, Þórr espera pacientemente; é porque sabia que chegaria o momento em que o martelo seria depositado em seu colo como parte da cerimônia, e ele então poderia reavê-lo (Davidson, 1990: 80).



Imagem 1: Inscrições em pedra na região de Bohuslan, Suécia. Aparentemente, conforme defendido por Hilda Davidson (1990: 80), uma figura humanoide ergue um martelo na direção do que parece ser um casal, talvez durante uma cerimônia de casamento, como parte do ritual de conferir bênçãos ao matrimônio. Fonte: Vitlycke Museum, <https://www.vitlyckemuseum.se/en/>
Acesso em: 08/07/2019.

Não encontramos em nenhuma outra fonte o relato do rapto de Mjólnir. É possível que a menção ao colar de Freyja (o Brísingamen) e a utilização de alguns poucos kennings tenham sido recursos empregados de maneira consciente pelo poeta para dar um toque mais antigo à sua composição. O fato de que esse tema narrativo não aparece em nenhum poema escaldico e de que nem o próprio Snorri, sem dúvida profundo conhecedor da Edda Poética, faz qualquer menção a esse episódio, levanta a suspeita de que o Þrymskviða seja de fato uma composição tardia

do fim do século XIII ou começo do XIV. Outra possibilidade é a de que o poema seja de fato antigo, mas não de origem islandesa, tendo se tornado conhecido na região somente durante a Idade Média Tardia (Simek, 2007: 331).

Continuando nessa linha de pensamento, em outro de seus artigos Frog (2011: 147) defende veementemente que o *Þrymskviða* tenha sido uma composição tardia que começou a circular pós Era Viking. Esta composição, segundo o autor, seria muito mais uma balada folclórica medieval do que uma poesia eddica propriamente dita, em relação à qual ela não apresenta nenhum paralelo linguístico, estrutural, métrico e nem mesmo mitológico. Colocando o poema numa perspectiva mais ampla, comparando-o com mitos de outros povos que também são classificados como ATU 1148B¹⁹, surgem ainda mais incongruências. A mais discrepante delas é a completa ausência de qualquer relação entre *Mjólnir* (ou *Þórr*) e o trovão, algo que é tido como essencial nessas narrativas. O rapto do martelo não é em momento algum relacionado à escassez de chuva, que deveria terminar por representar uma ameaça à própria humanidade. Nem mesmo quando o martelo é recuperado há qualquer menção à sua relevância social como instrumento criador dos trovões - e, portanto, das chuvas -.

A conclusão a que Frog (2011: 153) chega é a de que *Þrymskviða* foi muito provavelmente uma composição de tom burlesco cuja base mitológica central teria sido, de fato, uma narrativa do tipo ATU 1148B. No entanto, o poema teria passado por diversas transformações e adaptações métricas e temáticas, tratando-se, então, de uma composição tardia que já não retratava de maneira fiel as crenças religiosas em torno da narrativa original, se movendo para longe das tradições vernaculares desse tipo de mito. O pesquisador atribui a data de criação do *Þrymskviða* como sendo o século XIII, composto visando uma audiência já cristã e mostrando-se como um produto de tensões e conflitos entre os discursos cristãos e as crenças antigas e vernaculares (Frog, 2011: 153).

Em contrapartida, Langer (2015b: 508) mostra-se crítico às abordagens que insistem em definir o *Þrymskviða* como produto tardio e não pertencente ao universo da antiga religião nórdica. O principal problema das abordagens analíticas que o mito recebe, segundo o autor, é o enfoque demasiado na questão do travestimento de *Þórr*. Assim, o todo costuma ser explicado pela parte, ao contrário do que deve acontecer. O mito diante do qual estamos em *Þrymskviða* deve ser

¹⁹ ATU 118B (ATU= Aarne-Thompson-Uther, de acordo com as classificações sistematizadas no livro *Types of International Folk Tales*). Basicamente, são as narrativas onde há o rapto do instrumento criador do trovão (geralmente um martelo, machado ou algum instrumento de sopro) por parte de alguma entidade maligna e o deus do trovão, disfarçado e acompanhado de um ajudante, vai às terras do inimigo para recuperá-lo. Uma vez lá, o adversário do deus tenta fazer o instrumento funcionar e não consegue, desafiando o deus (que está disfarçado) para que o faça. Nesse momento, o deus do trovão retoma a posse da arma, a faz funcionar e elimina o inimigo. Essa narrativa é encontrada entre povos germânicos, fino-úgricos (finlandeses, estonianos, sámis) e bálticos (lituanos, letões), havendo até mesmo um caso grego (Frog, 2014: 78).

visto como uma narrativa que envolve a busca pela harmonia natural do cosmos, que havia sido rompida com o roubo do martelo, o que remete ao caos tipicamente representado pelos gigantes. A partir desse momento, toda a estória centra-se na figura de Þórr se disfarçando de mulher: este acontecimento não se deu por conta de nenhuma vontade do deus, mas justamente porque o caos havia sido instalado previamente (com o roubo do martelo), desencadeando uma série de desordens. Dentre elas, surge a desordem de gênero, fazendo paradoxalmente com que um deus excessivamente masculinizado precise se vestir de mulher para resgatar a ordem.

Notemos que, apesar da prática de travestimento, a sexualidade de Þórr permanece implicitamente intocada, como o momento em que, na hora do banquete, ele come e bebe como um típico guerreiro viking: apenas sua troca de vestimenta denota uma identidade social feminina, mas não os marcadores sociais de seu comportamento. Assim que resgata seu martelo, Þórr auxilia na volta do equilíbrio do universo. A própria artimanha da qual Mjólnir foi alvo retrata intrinsecamente uma concepção pagã no relato conferido pelo Þrymskviða, que seria a de que o cosmos é instável e enigmático em suas atuações. Certamente que, além desse viés teogônico, o texto é extremamente bem-humorado e não pode ser lido com uma moral cristã de “desvios” de condutas e normatizações. No cotidiano (e nas crenças) dos nórdicos medievais, os deuses estavam extremamente próximos à realidade dos homens e não seria problema nenhum que algum deles fosse retratado em situação humorada e inesperada, ainda mais considerando o humor lascivo tipicamente nórdico. Portanto teríamos, no Þrymskviða, um relato teogônico (e simultaneamente cômico) legitimamente pré-cristão (Langer, 2015b: 508-510).

Uma abordagem com viés distinto é oferecida por Taggart (2017), que enxerga, na descrição do movimento de Þórr e sua carruagem, o fenômeno do vulcanismo cuja causa seria o próprio deus²⁰. Segundo o pesquisador, o detalhamento conferido ao impacto da presença de Þórr e seus bodes no ambiente claramente evoca a imagem de montanhas se rachando e expelindo lava. Rompendo com toda uma tradição acadêmica, Taggart (2017: 115) recusa a hipótese de que o relato das montanhas se rachando com o passar de sua carruagem esteja relacionado a raios e trovões que descem de suas rodas e atingem o chão. No poema, defende o autor, não é detectável a menção direta a nenhum desses dois fenômenos atmosféricos e no idioma original nota-se, pelo contrário, o uso dos verbos *logi* e *brenna* que, em outros escritos islandeses, não só se relacionam ao fogo, mas a situações análogas a erupções.

Contudo, o próprio pesquisador adverte que qualquer afirmação dessa espécie é permeada por incertezas. A literatura islandesa medieval era, de maneira

²⁰ “Quickly the goats were driven home,/hurried into the harness, they were going to gallop fast;/the mountains split asunder, the earth flamed with fire,/ Óðinn’s son was driving to Giant-land” (Larrington, 2014: 96).

geral, muito propensa a descrever uma série de fenômenos naturais e calamidades para ilustrar o movimento de seres poderosos, um tipo de caracterização esperada para quem, como no caso da poesia escáldica ou eddica, desejava cativar sua audiência. Além disso, pode haver paralelamente um objetivo etiológico, já que a Islândia era especialmente sujeita a vulcanismos, sendo interessante traçar suas causas e origens como decorrentes de deuses como Þórr (Taggart, 2017a: 117).

Por fim, o estudo de Campos (2017) se deteve sobre certos simbolismos do poema que não haviam recebido atenção até então, principalmente os que envolvem a gula de Þórr. Para a autora, este seria um traço fundamental da cultura e sociedade nórdicas, algo que teriam herdado dos povos germânicos. Ao demonstrar seu apetite insaciável, Þórr estaria encarnando esse símbolo da gula enquanto um fator determinante de força, virilidade, vigorosidade e marcialidade, características indispensáveis a um líder. Graças à força advinda especialmente da carne, tanto homens quanto deuses fortaleciam-se e estavam aptos, dessa forma, a enfrentar seus inimigos ou adversidades impostas pela natureza; ou então, como no caso de Þórr, que partissem em jornadas perigosas para resgatar seu objeto de poder, como o martelo (Campos, 2017: 163-164).

Ainda conforme Campos (2017: 167), a grande oferta de comidas - principalmente a carne de boi, que não era comumente ingerida pelos meros camponeses, muito menos em situações corriqueiras - e a fartura do banquete indicam que a terra dos gigantes também era um lugar de abundância, riquezas e poder. Uma vez lá, Þórr não só devora um boi inteiro, como consome, em seguida, oito salmões. Frente a esse acontecimento, o deus não só demonstra sua gula, mas, acima de tudo, prova que sua força extrema advém da ingestão das mais variadas carnes em grande quantidade. Em pleno casamento, cerimônia que celebra novas alianças políticas, militares e o começo de uma nova família, Þórr não se preocupa em esconder seu inesgotável apetite, não deixando que sobre nenhuma iguaria nem mesmo para as mulheres. Ele reforça, assim, sua força e poder frente aos inimigos que, vale lembrar, serão derrotados pelo deus nos versos seguintes. Consumindo excessivamente a carne e tendo suas forças renovadas Þórr, no momento em que recupera seu martelo, mata todos os gigantes no recinto (Campos, 2017: 69).

Ao analisarmos a narrativa de *Þrymskviða* por esse viés notamos que, mesmo travestido de mulher e colocando-se numa posição social e sexualmente vulnerável, há indícios presentíssimos do poder e força de Þórr que continuaram manifestados ainda com essa inversão inesperada de papéis de gênero. Isso nos leva a não enxergarmos esse mito como única e exclusivamente diminuidor e humilhante para Þórr, forçando-nos a manter aberta a questão das possíveis recepções que ele teve para a audiência Escandinava Medieval - e, conseqüentemente, se o mito trazia um viés cristão e/ou burlesco, ou então genuinamente pagão -. Nesse poema, os limites discursivos em torno do centro semântico de Þórr parecem estar cravados a partir de características aparentemente fixas em torno do deus, as quais foram

potencialmente satirizadas: a fraqueza, vulnerabilidade sexual, travestimento e feminilidade surgem como mecanismos que, sendo reveladores ou do humor tipicamente nórdico medieval ou de uma sátira burlesca taxativa, produto de uma sociedade já cristã, só poderiam ter sido feitas e compreendidas pela audiência a partir de um entendimento prévio de que o deus operava como símbolo da masculinidade, vigor, vitalidade e força (força essa que ele exhibe explicitamente ao término do poema, eliminando sozinho todos os gigantes do recinto. De qualquer maneira, vínculos fortes de Þórr com os trovões estão ausentes, inclusive das partes em que, graças a dados obtidos a partir da Mitologia Comparada²¹, se esperaria tal conexão (como o supracitado rapto de Mjólnir e sua relação com a escassez de chuvas), enquanto o restante parece transitar em torno de sua força e vigor. Talvez haja espaço também, próximo ao centro semântico de Þórr, porém nas entrelinhas, certa noção de que o deus e seu martelo eram imprescindíveis ao equilíbrio cósmico.

Þórr em Hárbarðsljóð

O poema Hárbarðsljóð (“Canção de Harbard”) encontra-se preservado integralmente no manuscrito Codex Regius (Gks 2365, 4to) e parcialmente no Codex Arnamagnæanus (AM 748 I, 4to). Atribui-se sua data de composição como sendo o século IX, provavelmente em território norueguês, já que a forte oposição entre nobreza e camponeses trazida pelo poema não era tão intensa na Islândia, e sim na Noruega. Alguns outros pesquisadores afirmam que a versificação e outras peculiaridades linguísticas apontariam para uma data mais tardia, talvez por volta do século XI (Langer, 2015c: 232).

Esse poema, que constitui uma espécie de balada mitológica, difere muito de outras composições da Edda, tanto em métrica quanto em conteúdo. Ele descreve um encontro entre Þórr e Óðinn - este, disfarçado de balseiro e atendendo pelo nome de Hárbarðr -. Retornando de uma jornada do Leste onde estava matando gigantes, Þórr pede a ajuda do balseiro para cruzar um rio, mas seu pedido é negado. O balseiro começa, então, a debochar de Þórr e a diminuí-lo, fazendo-o parecer um mero camponês brutamontes²² sem inteligência, coragem ou masculinidade. O poema em sua totalidade foca neste duelo que, por meio exclusivamente de diálogos, busca estabelecer quem sai vitorioso do debate como o mais glorioso e dono dos mais honrosos feitos (Simek, 2007: 130).

²¹ Conforme vimos no caso das narrativas ATU 1148B em perspectiva comparada e os dados por elas revelados.

²² “It doesn’t look as if you own three decent farms;/barelegged you stand, wearing your beggar’s gear/you don’t even have any breeches” (Larrington, 2014: 66).

Notemos que, em sua tentativa de vencer o debate e se mostrar o detentor de poderosos feitos, Þórr não menciona em momento algum ser o governante dos ares, trovões e raios. Pode ser que, por algum motivo, ou esses domínios não eram centrais ao deus Þórr quando o poeta compôs sua obra, ou então, para o debate em questão, o fato de Þórr presidir esses fenômenos atmosféricos não tenha sido visto como fator relevante para destacá-lo em detrimento de Óðinn. Os únicos feitos que o deus destaca estão justamente relacionados às suas demonstrações de força, principalmente ao relatar quantos e quais poderosos gigantes havia eliminado²³. Para o autor do poema, os feitos de Þórr dignos de nota se mantinham como sendo aqueles em que o deus agia como protetor dos deuses e homens²⁴. Há, contudo, um relevante e curioso detalhe: em um dado momento, Þórr se vangloria de ter criado uma estrela a partir dos olhos de Thiazi²⁵. Esse feito, elencado em meio a inúmeras manifestações de poder tão importantes e caras ao deus, como sua força extrema e sua habilidade em eliminar raça dos gigantes, nos deixa certa pista de que Þórr estivesse reclamando para si, também, a capacidade de realizar atos cosmogônicos e criativos, assunto que surge de modo pontual em outras fontes, como quando cria uma estrela com o dedo de Aurvandil, conforme consta no *Gylfaginning* de Sturluson (Langer, 2018: 234). Já Óðinn, em seu disfarce de Hárbarðr, estava mais preocupado em ressaltar seus episódios amorosos, aparentemente visando destacar sua masculinidade²⁶.

Grande parte da tradição acadêmica enfoca num trecho muito específico do poema, visto por eles como manifestação das diferenças de culto e de função entre Þórr e Óðinn²⁷. Simek (2007: 130) alega ser esse não somente o cerne do poema, como também o ápice para onde todo o duelo verbal caminha. Lindow (1996: 19) segue a mesma trilha e enfatiza que *Hárbarðsljóð* se apresenta como um poema que contrasta e ordena os dois deuses. O recurso narrativo empregado busca conferir crédito a essa ordenação e diferenciação, colocando as palavras saindo da boca dos próprios deuses. Neste embate, Óðinn curiosamente se gaba de seu poder de sedução, enquanto Þórr se esforça para que sua função como matador de gigantes (e gigantas) seja devidamente reconhecida (Lindow, 1988: 128). Ainda assim, Þórr é claramente derrotado e posicionado hierarquicamente abaixo de seu pai Óðinn. Isso acontece não por conta de alguma desimportância de seus feitos frente aos de seu

²³ I killed Thiazi, the powerful-minded giant” (Larrington, 2014: 68); “Berserk women I battled in Hlesey” (Larrington, 2014: 71).

²⁴ “I was in the east, and I fought against giants,/malicious women, who roamed in the mountains;/great would be the giant race if they all survived:/there’d be no humans within Midgard.” (Larrington, 2014: 69).

²⁵ “I killed Thiazi, the powerful-minded giant,/I threw up the eyes of Allvadi’s son/into the bright heaven/they are the greatest sign of my deeds,/those which since all men can see.” (Larrington, 2014: 67).

²⁶ “I slept with the seven sisters and I got all their hearts, and pleasure from them.” (Larrington, 2014: 68); “Mighty love-spells I used on the witches,/those whom I seduced from their men” (Larrington, 2014: 68).

²⁷ “Óðinn owns the nobles who fall in battle/and Þórr owns the race of thralls” (Larrington, 2014: 69).

pai, pois estes sem dúvida não são relevantes, mas devido ao campo em que a disputa se deu: no duelo verbal e no reino da poesia, sabidamente regidos por Óðinn (Lindow, 2000: 181).

Dumézil (1977: 71) não acreditava que em Hárbarðsljóð estivesse manifesta uma disputa entre os diferentes cultos. Para ele, o conteúdo não foi composto visando humilhar e diminuir um dos deuses enquanto o outro era glorificado em favor dos adeptos de seu culto. O diálogo no poema seria mero pano de fundo onde as diferentes naturezas divinas dos deuses eram explicadas e colocadas de maneira mais evidente, o que consistiria também num modo de elucidar quais serviços Óðinn e Þórr poderiam oferecer dentro da estrutura teológica da religião nórdica pré-cristã.

Seja lido como uma descrição funcional e teológica ou um duelo de cultos às duas divindades, manifestado em forma de poema, Þórr e sua relação com os fenômenos atmosféricos não se fez presente e não teria sido relevante, então, para nenhum dos dois fins, segundo o poeta compositor. Tais atributos estão completamente ausentes do poema. O autor, ao ter feito do próprio Þórr seu eu-lírico, selecionou como os maiores feitos do deus a sua força sobre-humana e sua eficiência em eliminar a raça dos gigantes; de forma secundária, até mesmo um ato de criação do cosmos é mencionado; contudo, não é detectável nenhum traço ou feito que elenque Þórr como regente da atmosfera ou criador dos trovões. Ao visar sintetizar as características mais definidoras e caracterizadoras de cada deus, o poeta operou com uma noção semântica que conferia centralmente a Þórr uma força destacável e sua habilidade no extermínio de gigantes, deixando ressoar, na periferia dessa atuação, menções a capacidades criativas e cosmogônicas, porém sem alusão à regência atmosférica.

Þórr em Hymiskviða

Composto entre os séculos X e XI, o poema Hymiskviða (“A balada de Hymir”) está preservado tanto no manuscrito Codex Regius quanto no AM 748 I 4to. Nos deparamos com uma narrativa extremamente semelhante ao poema eddico Þrymskviða, considerando que ambos são relativamente curtos se comparados a outras composições da Edda Poética e seu enredo é consideravelmente similar. Apesar disso, há diferenças de natureza métrica e estrutural. Hymiskviða apresenta uma grande quantidade de kennings formados por um vocabulário complexo e denso que remete a vários outros episódios e seres da mitologia nórdica, tornando sua compreensão difícil. O Þrymskviða apresenta uma narrativa mais fluente e memorizável (Langer, 2015d: 259).

O poema consiste essencialmente em três mitos que se interconectam; começando pela busca de Þórr para obter o caldeirão do gigante Hymir, seguido pela temática da pesca da serpente do mundo por parte do deus e, por fim, abordando o aleijamento de um de seus bodes. Snorri Sturluson claramente tinha conhecimento desse poema, pois integrou os dois últimos mitos na sua Edda em Prosa. Diferentemente do que é descrito em Hymiskviða, Snorri optou por conectar o episódio dos bodes de Þórr à narrativa de sua ida para Utgárða-Loki, e não no episódio da pesca com o gigante Hymir. Além disso, nesta versão a avaria causada ao bode é culpa de Loki, e não de Thjálfi, como consta na Edda em Prosa. Curiosamente, Snorri ou não conhecia o mito da busca pelo caldeirão ou resolveu, por algum motivo ainda obscuro, não o recontar (Simek, 2007: 168).

O poema narra sobre quando os deuses resolveram fazer uma grande festa e encarregaram o gigante Ægir de preparar o banquete. Ele requisita que Þórr busque um enorme caldeirão²⁸ no qual seria possível preparar a bebida para a festa, algo que só poderia ser obtido do gigante Hymir e, obviamente, mediante grande perigo. Acompanhado de Tyr, Þórr parte em busca do caldeirão e, assim que se deparam com Hymir, a narrativa logo se torna uma competição de demonstração de força, conforme típico dos mitos envolvendo Þórr. Um dos desafios propostos era que Þórr conseguisse isca para a pesca, ao que o deus responde trazendo a cabeça de um enorme boi²⁹. Eles começam a remar até o gigante dizer que não ousaria ir para mais longe, mas Þórr procede³⁰. A serpente do mundo, Jörmungandǫr, morde a isca e Þórr a puxa para cima, no barco. Ele chega a atingi-la na cabeça com seu martelo, mas a serpente escapa³¹.

Para Larrington (2014: 74), o banquete que, no início do poema, é a própria razão de ser da narrativa, seria reflexo de práticas da realeza escandinava, em que o rei força sua autoridade sobre as pessoas ao ir a suas casas e exigir um banquete em sua homenagem. Langer (2015d: 260) concorda com este aspecto, lembrando que os poemas eddicos e escáldicos eram compostos por poetas que visavam uma audiência aristocrática. Esses poemas não eram concebidos tendo os camponeses como público alvo. Portanto, mesmo sendo esse um mito sobre Þórr, deus amplamente cultuado pelos camponeses, o poema parece ser destinado

²⁸ “he asked Sif’s husband [Þórr] to fetch him a cauldron,/’in which I can brew the ale for all of you” (Larrington, 2014: 74); To the east of Elivagar/lives Hymir the very wise, a the sky’s end;/my father, the brave man, owns a cauldron./a capacious kettle, a league deep” (Larrington, 2014: 75).

²⁹ “That ogre-slayer [Þórr] broke off from the bull/the horn’s high meadow, tore off its head” (Larrington, 2014: 76).

³⁰ “The lord of goats [Þórr] told the ape’s offspring [Hymir]/to row the launchway-horse out further/bu the giant said, for his part,/he wasn’t eager to row further out” (Larrington, 2014: 77).

³¹ “Then very bravely Þórr, doer of great deeds,/pulled the poison-gleaming serpente up on board./With his hammer he violently struck, from above/the hideous one, the wolf’s intimate brother’s [Jörmungandǫr] head” (Larrington, 2014: 77).

essencialmente aos propósitos de manutenção política e social oriundos da aristocracia, refletindo as práticas da realeza que reforçam sua autoridade perante as classes mais baixas, como a camponesa.

Ainda segundo Langer (2015d: 261), todo o motivo desencadeador da narrativa é a vontade manifesta dos deuses em banquetearem. Não fosse isso, Þórr não sairia em busca do caldeirão de Hymir e conseqüentemente acabaria por não se deparar com Jörmungandǫr e ter a chance de matá-la. Assim, o mito em questão é um exemplum criado pela aristocracia que invertia seu público alvo: ele visava alcançar o homem simples, fazendeiro, dono de poucas posses e incentivá-lo a realizar suas tarefas cotidianas e de subserviência em prol de um ‘bem comum’, assim como Þórr fez no mito quando Óðinn, deus dos reis e da realeza, o ordenou. Sendo Þórr um deus extremamente querido e popular entre os camponeses, sua utilização como exemplo para a subordinação teria sido sem dúvidas satisfatória para a elite escandinava.

Meulengracht Sørensen (2002: 122) enxerga no Hymiskviða a nova versão de um mito que teria sido baseada em materiais mais antigos, conforme revelam a poesia escáldica e as fontes iconográficas. O único relato dessa narrativa que se encontra tão completo quanto no poema em questão consta no Gylfaginning de Snorri Sturluson, que com certeza se baseou numa série de relatos antigos dos mais diversos e os compilou, unificando-os em seu próprio texto. Nesse sentido, o autor provavelmente teria se embasado fortemente na poesia escáldica e em outras versões do mito que deveriam ter circulado desde a Era Viking, pois uma série de materiais iconográficos revelam o conhecimento de tal narrativa já nessa época³².

Um problema fundamental ao lidarmos com possíveis variações de um mito é assegurar que estamos de fato comparando variantes de um mesmo relato, e não de relatos distintos. Para contornar esse problema, Sørensen (2002: 126) diseca a narrativa da pesca de Þórr, visando expor os elementos constituintes e integrais ao mito. Primeiramente, e de maneira mais óbvia, é necessário constatar a presença de Þórr e da serpente, sua inimiga. Outro elemento imprescindível é o barco usado pelo deus no momento da pesca e, em seguida, a presença da cabeça do boi, usada de isca. Por fim, e não menos importante, é crucial a presença do gigante Hymir. Feita essa filtragem o autor logo afirma ser necessário encararmos com ceticismo as supostas ilustrações desse mito presentes nas pedras de Gosforth e de Ardre³³. Para

³² A tradição acadêmica costuma considerar como ilustrações da pesca da serpente feita por Þórr uma série de monumentos das mais variadas datações. Entre eles encontram-se a pedra de Altuna (começo do séc. XI); a pedra de Hørdum (entre os séculos VIII-XI); a pedra de Gosforth (séc.X); Ardre III (séc.VIII). Já os poemas escáldicos que traziam o relato eram o poema de Bragi, provavelmente parte integrante do *Ragnarsdrápa* (séc.IX) e o *Húsdrápa*, por Úlfr Uggason (Sørensen, 2002: 123).

³³ O autor encara com ceticismo esses monumentos porque não revelam com precisão todos os elementos constituintes da narrativa. Contudo, no caso da pedra de Hørdum a cabeça do touro também não está presente, o que ele cogita ser decorrência de uma erosão no monumento (Sørensen, 2002: 127).

ele, são as pedras de Hørdum e de Altuna que provavelmente eram registros fiéis do mito em questão pois, além de representarem todos esses seus elementos integrais, também revelam o pé de Þórr rompendo o fundo do barco, em consonância com o relato de Snorri sobre o acontecimento. Isso não só revelaria que tais monumentos ilustram, de fato, narrativas da pesca de Þórr, como também apontam que Snorri teria se embasado em outras tradições do mito além da poesia escáldica - estas não contam sobre o pé do deus rompendo o fundo do barco-, fontes nas quais o rompimento do barco era um detalhe estável. É possível que Snorri e o próprio autor da *Hymnskiða* tenham se baseado nessas fontes iconográficas, algo que é possível, apesar de não ter como ser atestado (Sørensen, 2002: 127).

Em consonância com Langer (2015d), Sørensen (2002: 128) também enxerga nesse mito uma temática de equilíbrio cósmico. No momento em que Þórr fiska a serpente e a puxa para a superfície, temos diante de nós uma representação, tipicamente nórdica, da oposição universal entre os poderes do cosmos e os poderes do caos. O deus puxa *Jörmungandr* para cima, tirando-a de seu reino de atuação e ela, por vez, tenta puxar Þórr para baixo, tirando-o de seu reino de regência. Essa é uma forte representação verticalizada da batalha entre os diferentes elementos, diferentes forças constituintes do universo, a dramatização pela busca do equilíbrio. Quando a serpente é fígada e puxada para a superfície ocorrem grandes tremores porque o equilíbrio cósmico havia sido rompido.



Imagem 2: Foto da Pedra de Hørdum. Notamos os contornos de uma figura humanoide (possivelmente Þórr), retratada segurando uma grande linha em cuja outra extremidade está uma figura serpentiforme. Os pés de Þórr parecem ter vazado o fundo do barco, tamanha sua força para segurar a serpente que havia fígado a isca, apresentando uma consonância com o que a fonte escrita do mito descreve. Fonte: www.germanicmythology.com/works/TMÞórrsFishing.html. Acesso em: 17/07/2019.



Imagem 3: Detalhes da pedra de Altuna. Uma grande figura humanoide está representada no topo da ilustração, portando um martelo e situada em um barco. Assim como na fonte escrita, seus pés aparentemente quebraram o fundo do barco. Em sua outra mão há uma espécie de linha que segue para a parte de baixo da ilustração. Na outra extremidade, é retratada uma figura serpentiforme entrelaçada em si mesma. Fonte:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:U1161_Altunastenen_Tors_fiskaf%C3%A4nge.jpg

Acesso em 17/07/2019.

No entanto, segundo Sørensen (2002: 129), a pesca é o ápice de uma narrativa muito mais longa. Nos acontecimentos que a precedem, é necessário vislumbrarmos a presença do gigante Hymir. Þórr é quem visita o gigante e adentra seu reino. Em seguida, o gigante é o responsável por transportar o deus até a água, para muito além do que ele próprio costumava remar: Hymir é quem torna a jornada máxima de Þórr possível, transportando-o do mundo civilizado (Ásgarðr; Miðgarðr) rumo à natureza selvagem, indomável e caótica, onde a serpente vive. O próprio gigante encarnava essa dicotomia dos espaços que terminava por descrever essa transitoriedade entre mundos, pois era fazendeiro e pescador. Enquanto as atividades de agricultura e pastoreio proporcionam as bases para a conquista do mundo civilizado, a pesca é uma atividade cultural escancarada junto à natureza selvagem e incontável para o homem, que pode até dominá-la e utilizá-la em seu favor por período determinado de tempo, período depois do qual ele se retira e retorna para a segurança de sua civilização. O gigante funciona, nesse mito, como

um ajudante involuntário que media o transitar de Þórr do reino dos homens e deuses (civilizado) para o dos monstros (caótico). A distância entre os dois polos é reduzida graças à sua presença.

É por meio de Hymir, então, que Þórr move-se para longe do cosmos - lugar onde é regente, governante, ao qual ele pertence, enfim – para enfrentar Jörmungandr em seu âmbito, nas profundezas do oceano que se opõem incisivamente ao domínio do deus, que é o dos céus. Faz parte dessa transição o começo do poema, em que Þórr visita um fazendeiro, com quem ele deixa seus bodes e sua carruagem. Muito claramente percebemos que, para seguir adiante, Þórr deve abandonar o seu modo de locomoção pelos céus, abrindo mão da liberdade de movimentação atmosférica que o caracteriza. Dessa forma, temos a presença de vários elementos narrativos que vão delineando essa mudança de estados pela qual o deus precisa passar para enfrentar a serpente: dos céus para a terra e depois da terra para a infinita imensidão do oceano. Uma vez no oceano, Þórr rema para além do que o próprio Hymir, um pescador, aconselharia. A intrepidez de Þórr possibilita essa transição entre mundos e transposição de fronteiras necessários para que enfrentasse seu inimigo (Sørensen, 2002: 129).

Ainda segundo Sørensen (2002: 132) encontramos, não só na versão desse mito conforme o Hymiskviða, mas também no Gylfaginning de Snorri, na poesia escáldica Húsdrapa e em representações iconográficas como a pedra de Altuna, uma temática comum, apesar das diferenças existentes. Temos diante de nós uma tentativa empregada por Þórr de dissolver a ordem e equilíbrio cósmico vigentes, tentativa essa que, ao falhar, termina por revalidar a cosmologia regente. Þórr, protetor de deuses e homens, viaja até os confins do oceano para encontrar a serpente do mundo e eliminá-la: a batalha entre os dois, com um desfecho completamente incerto, demonstra e consagra o equilíbrio cósmico que não pode ser derrubado. Hymiskviða nos traz um mito portador da mensagem de que o equilíbrio cósmico pode e será repetido sempre que se fizer necessário.

Notemos, por fim, que não há menção aos trovões e raios de Þórr no poema, nem a qualquer impacto de sua movimentação ou presença no ambiente. Apesar da ausência dos trovões, o que pode ser seguramente afirmado é que o mito, ao menos na forma em que sobreviveu nesse poema e chegou até nós trata, essencialmente, de uma série de demonstrações da incrível força de Þórr (Taggart, 2015: 66). Os centros semânticos do deus, nesse poema, são fortemente constituídos por sua força (matar um boi enorme para que usasse sua cabeça como isca; puxar a Serpente, que havia fisgado o anzol, com tanta força que seus pés vazaram o barco; arremessar Mjólnir em direção à cabeça de sua inimiga) e intrepidez (por ter buscado um embate com a Serpente num ambiente que lhe era estranho: nas profundezas do Oceano), que estão relacionados a elementos um pouco mais periféricos, como, novamente, a temática do equilíbrio cósmico, como em Þrymskviða.

A força sobre-humana de Þórr como elemento central – e aparentemente imprescindível – às suas narrativas acontece, aliás, em vários outros mitos, como nos poemas eddicos *Þrymskviða* e *Hárbarðsljóð* por nós abordados; em episódios da Edda em Prosa (sua visita a *Útgarða-Loki* e ao gigante *Geirröðr*, a pesca da serpente de Midgard); e em poemas escáldicos como o *Haustlög* e o *Þórsdrapa*.

Algumas considerações

Certamente que, por questões de espaço, não pudemos abordar a fundo cada um dos poemas e seus detalhes, peculiaridades e idiossincrasias. Apesar de cientes dessa limitação, esperamos ter elencado ao menos os mais essenciais aspectos dos três poemas, principalmente no que diz respeito às atuações de Þórr e as caracterizações que o deus neles recebe.

Nesse momento, mantendo em mente a supracitada noção de centros semânticos (Schjødt, 2013), gostaríamos de explicitar os elementos que nos pareceram mais constantes, frequentes e estáveis a respeito de Þórr – e, portanto, mais caracterizadores e próximos de seu núcleo semântico – e aqueles que, pelo contrário, mostraram-se instáveis, pontuais, peculiares. Em seguida, apresentaremos esses dados em forma de infográfico.

O *Þrymskviða* sem dúvidas é o poema em que encontramos mais elementos atípicos na figura do deus nórdico. Nele, Þórr vai contra seu papel de protetor dos deuses, pois pergunta a Freyja se ela de fato não poderia se casar com o gigante para que Mjólnir fosse recuperado; há também uma desmasculinização do deus, que se vê obrigado a acatar com a recusa de Freyja e decide, então, se vestir de mulher e se passar por noiva. Esse episódio do travestimento de Þórr não possui paralelos em nenhuma outra fonte mitológica. Outro aspecto curioso é a suposta relação entre Mjólnir e a celebração de casamentos, algo que autores como Davidson (1990: 80) defendem ser realmente um traço da religião nórdica pré-cristã. Também é marcante a oposição de Þórr frente a um feminino que parece ameaçador: ele oferece Freyja ao gigante e, no término da narrativa, mata uma giganta mesmo após já ter eliminado todos os gigantes no recinto e os castigado pelo roubo do martelo (Lindow, 1988: 127-129).

Por outro lado, há também elementos nesse poema que se mostram recorrentes em outros materiais, compondo um quadro de características mais marcantes e permanentes do deus: sua demonstração de força e habilidade marcial (derrota todos os gigantes no recinto); o tema do giganticídio; sua vigorosidade – conforme defende Campos (2017: 167- 169), mesmo desmasculinizado, Þórr demonstra seu feroz e inesgotável apetite –; apesar de haver alguma relação entre Þórr e o desencadeamento de um fenômeno natural descrito no texto, muito

provavelmente uma erupção vulcânica, esta ocorre em função do deslocamento do deus de proporções colossais, e não por ser ele o responsável por reger tal tipo de fenômeno (Taggart, 2017: 115); e, conforme nota-se, não há qualquer menção aos raios ou trovões, muito menos como estando relacionados a Þórr.

No duelo verbal apresentado a nós pelo poema *Hárbarðsljóð*, notamos um Þórr muito menos estranho se comparado ao resto do *corpus* da mitologia nórdica. Aqui, o deus se vangloria acima de tudo de seus constantes gigantídeos, algo que obviamente se relaciona de maneira direta à sua força sobre-humana, habilidade marcial e, claro, a seu papel como protetor dos deuses e homens contra essa raça ctônica, caótica. Novamente, mesmo o poeta colocando as palavras como advindas da boca do próprio Þórr, este não menciona qualquer vínculo ou capacidade de regência dos raios e trovões. Contudo, há a presença de um aspecto interessante, de certa forma mais peculiar: conforme destaca Langer (2018: 234), em *Hárbarðsljóð* Þórr parece reivindicar para si um poder, ainda que menor ao de Óðinn, como criador do cosmos e responsável por atos cosmogônicos. Igualmente digno de nota é o fato de que Óðinn tenta humilhá-lo ao relacioná-lo à classe camponesa, o que acaba por elucidar também a proximidade de Þórr para com a vida campesina.

Por fim, na *Hymiskviða* o deus também atua, conforme vimos, como um *exemplum* da serventia camponesa, sendo associado mais uma vez a essa classe (Langer, 2015: 261); há uma série de demonstrações claras de sua força sobre-humana (o boi que ele decapita para usar a cabeça de isca; a serpente do mundo que, ao fígar o anzol, Þórr puxa com tanta força que seus pés rompem o fundo do barco); novamente o gigantídeo (Hymir termina sendo morto pelo deus); e não há, novamente, qualquer vínculo entre Þórr e os raios, trovões ou fenômenos atmosféricos. A diferença é que aqui Þórr é responsável por causar o desequilíbrio cósmico ao puxar Jörmungandør do fundo do oceano; enquanto que em *Drymskviða* Þórr busca, pelo resgate de seu martelo, restaurar essa ordem cósmica. Seja como for, em ambos os casos ele está relacionado ao equilíbrio cósmico e à ordem natural do mundo. Contudo, nessa narrativa o elemento feminino é positivo, pois ao longo do desenrolar os deuses recebem conselhos relevantes de uma gigantea em vários momentos cruciais³⁴.

Reunimos ilustrativamente os principais atributos e atuações de Þórr nas três narrativas por nós analisadas:

³⁴ Por exemplo: “Until the beautiful beloved lady gave him/vital friendly advice which she knew” (Larrington, 2014: 79).

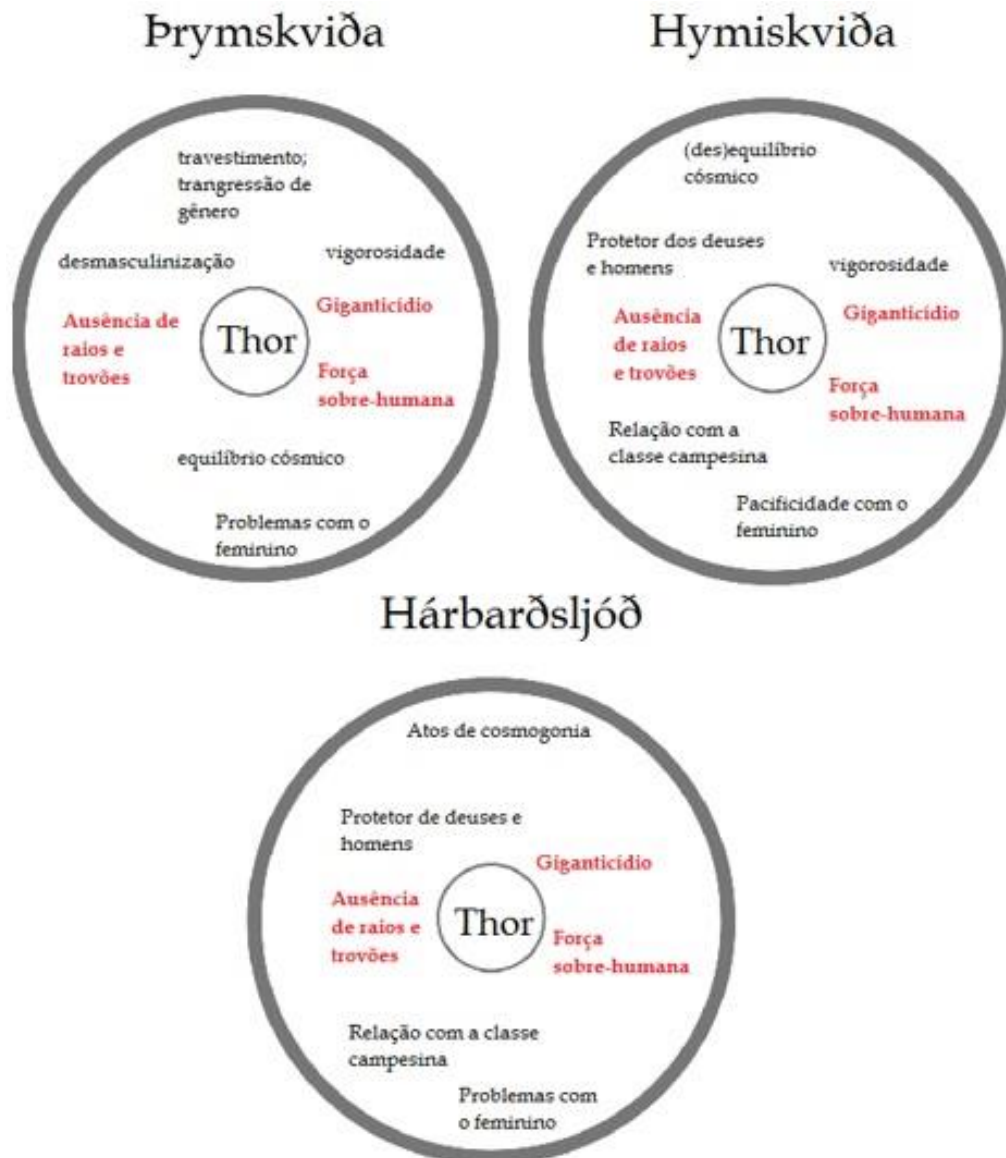


Imagem 4: Infográfico ilustrando os centros semânticos de Þórr nas três narrativas analisadas.

Quanto mais próximos ao centro, mais fortes, presentes e caracterizadores os elementos se mostraram. Em vermelho, destacamos os elementos que se manifestaram e se repetiram ao longo dos três mitos.

Agora, já próximos ao momento da conclusão, gostaríamos de destacar quais foram os atributos e características de Þórr que se mostraram estáveis, ao menos nos três mitos aqui analisados. Em todos eles houve a presença inquestionável e explícita da *força sobre-humana* como sendo a característica definidora de Þórr, ou seja, sua força pareceu ser, em todos esses mitos, tida por algo certo, sabido, irrevogável. Sua força e poder foram tão explícitas que nos levam a pensar que, no momento de composição e recepção desses poemas, a audiência esperava encontrar a força extrema do deus como seu cerne caracterizador e reconhecível.

Por outro lado, em todos os três mitos há uma ausência de vínculos seguros entre Þórr e a regência atmosférica, sejam os raios e trovões, sejam outros fenômenos. Conforme abordado, a única manifestação em potencial desse tipo, presente na *Drymskviða*, não faz qualquer alusão ao trovão, sendo muito mais provavelmente uma alusão ao vulcanismo, decorrido em consequência do movimento do deus – e ressaltando, portanto, suas proporções físicas colossais, seu poder e força – (Taggart, 2017: 115). Em nenhuma dessas fontes foram identificadas ligações de Þórr com os trovões e a atmosfera.

Por fim, outro tema que se fez presente nos três poemas *eddicos* foi o do gigantocídio: trata-se meramente da constatação de Þórr enquanto inimigo ferrenho da raça dos gigantes, eliminando-os sempre que possível. Isso também faz com que as narrativas em que o deus está presente quase sempre girem em torno de embates dessa natureza. Contudo, há um aspecto digno de nota: espera-se que o papel de Þórr como eliminador de gigantes esteja em correlação direta com seu papel de protetor dos deuses e homens. Isso de fato se mostrou verdade nos poemas *Hymiskviða* e *Hárbarðsljóð*, mas em *Drymskviða*, mesmo tendo matado todos os gigantes no recinto ao término do poema, Þórr tinha agido contra esse seu papel de proteção ao ter sugerido a Freyja que se casasse com o gigante. Sendo assim, portar-se como protetor dos deuses e homens não é sempre condição *sine qua non* para que Þórr se engaje em batalhas para eliminar os gigantes.

Há ainda outros temas que se manifestaram em mais de um dos materiais, embora não em todos: a questão de Þórr em sua relação com o elemento feminino – seja encarnado na forma de uma giganta, seja no problema com Freyja –; sua relação com o equilíbrio cósmico (em *Drymskviða*, tentando resgatá-lo, em *Hymiskviða*, causando-o); e sua proximidade com a vida campesina e a classe camponesa. Outros atributos se manifestaram ainda mais isoladamente, constituindo a parcela de características mais instáveis do deus: o travestimento e a transgressão de gênero em *Drymskviða*, e seu ato cosmogônico citado em *Hárbarðsljóð*.

Esperamos que o presente artigo tenha servido para apontar como é problemático, impreciso e em certa medida até mesmo irreal tomarmos as divindades - e nossos entendimentos a respeito delas - como conceitos estáveis. Nas fontes que investigamos, por exemplo, há muito espaço para que se critique o epíteto de Þórr como “deus do trovão” ao mesmo tempo em que se clama, por outro lado, que se enxerguem outros elementos, verdadeiramente mais caracterizadores do deus, como sua força extrema e sua busca incessante por matar gigantes. Acima de estudo, nosso argumento consiste na defesa de que, dentro do discurso mitológico, os deuses são conceitos amplos com os quais as pessoas numa dada sociedade interagem afetiva e cognitivamente, sendo também influenciadas por esse investimento afetivo que conferem às divindades, numa relação acima de tudo dialética. Vistos enquanto conceitos, os deuses dentro de um sistema mitológico, apesar de manterem um núcleo semântico forte, estável, caracterizador e

definidor, também parecem reservar um espaço periférico de sua área de significação para a instabilidade de atributos secundários que podem se manifestar de inúmeras maneiras e por diversas razões diferentes, de acordo com o contexto situacional (isto é, sócio-histórico-cultural), o que confere dinamicidade e flexibilidade às suas atuações e descrições, ou seja, torna-os potencialmente polissêmicos.

Referências

Fontes

Anônimo (2014). *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas por Caroline Larrington. Oxford: Oxford World's Classics.

Bibliografia

Campos, L. (2017). Da suposta noiva que comia demais: Uma proposta de análise da Þrymskviða. *Roda da Fortuna*, 6, 1, 159-173.

Clunies-Ross, M. Reading Þrymskviða. In: Larrington, C. (eds.). (2002). *The Poetic Edda: Essays on Old Norse mythology* (pp. 180–194). New York: Routledge.

Dahl, Ö.; Koptjevskaja-Tamm, M. (2001). Introduction. In: Dahl, Ö. (eds.); Koptjevskaja-Tamm, M. (eds.). *Circum-Baltic Languages, v.1: Past and Present* (pp. XV – XX). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Davidson, H. E. (1988). *Myths and symbols in Pagan Europe: early Scandinavian and Celtic Religions*. Manchester: Manchester University Press.

Davidson, H. E. (1984). *The Lost Beliefs of Northern Europe*. London: Routledge.

Davidson, H. E. (1969). *Scandinavian Mythology*. London: Paul Hamlyn.

Dumézil, G. (1973). *Gods of the Ancient Northmen*. California: University of California Press.

Frog, E. (2015). Mythology in Cultural Practice: A Methodological Framework for Historical Analysis. *The Retrospective Methods Network*, 10, 33-57.

- Frog, E. (2014). Germanic traditions of the theft of the thunder-instrument (ATU 1148B): an approach to Þrymskviða and Þórr's adventure with Geirröðr in a circum-baltic perspective. *Academia Scientiarum Fennica*, 11, 120-162.
- Frog, E. (2011). Circum-Baltic mythology? The strange case of the theft of the thunder instrument (ATU 1148 b). *Archaeologia Baltica*, 15, 78-99.
- Langer, J. (2018). Thor, estrelas e mitos: uma interpretação etnoastronômica da narrativa de Aurvandil. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 11, 31, 221-256.
- Langer, J. (2015a). Thor. In: Langer, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos* (pp. 496-503). São Paulo: Hedra.
- Langer, J. (2015b). Thrymskvida. In: Langer, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos* (pp. 503 – 510). São Paulo: Hedra.
- Langer, J. (2015c). Hárbardsljóð. In: Langer, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos* (pp. 232-233). São Paulo: Hedra.
- Langer, J. (2015d). Himyskvida. In: Langer, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos* (pp. 259-261). São Paulo: Hedra.
- Lindow, J. (2002). *Norse Mythology: A guide to the gods, heroes, rituals, and beliefs*. Nova York: Oxford.
- Lindow, J. (2000). Thor's visit to Utgarda-Loki. *Oral tradition*, 15, 1, 170-181.
- Lindow, J. (1996). Thor's duel with Hrungnir. *Alvíssmal*, 6, 3-20.
- Lindow, J. (1988). Addressing Thor. *Scandinavian Studies*, 60, 119-136.
- Perkins, R. (2001). *Thor the wind-raiser and the Eyrarland image*. London: Viking Society for Northern Research.
- Schjødt, J. P. (2013). The notions of Model, Discourse, and Semantic Center as Tools for the (Re)Construction of Old Norse Religion. *The Retrospective Methods Network*, 6, 6-15.
- Simek, R. (2007). *Dictionary of Northern Mythology*. Cambridge: D.S. Brewer.
- Sørensen, P. M. (2002). Þórr's fishing expedition [Hymiskviða]. In: Acker, Paul (eds.), Larrington, Carolyne (eds.). *The Poetic Edda: essays on Old Norse mythology* (pp. 119-137). London: Routledge.

Alves, Victor Hugo Sampaio
O deus Thor e a polissemia de sua representatividade na voz de três poemas eddicos
www.revistarodadafortuna.com

Taggart, D. C. (2017a). All mountains shake: seismic and volcanic imagery in the Old Norse literature of Þórr. *Scripta Islandica*, 68, 99-121.

Taggart, D. C. (2017b). Stealing his thunder: an investigation of Old Norse pictures of Þórr. *Saga-Book*, 41, 123-146.

Taggart, D. C. (2015). *Understanding diversity in Old Norse religion: taking Þórr as a case study*. 245 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de Aberdeen, Escócia.

Turville-Petre, G. (1975). *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*. United States of America: Holt, Rinehart & Winston.

Uther, H. (2004). *The types of international folk-tales*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

De Vries, J. (1962). *Altnordisches etymologisches wörterbuch*. Leiden: E. J. Brill.

Recebido: 25 de agosto de 2019

Aprovado: 10 de abril de 2020