



INTERCÂMBIO

## Teorias e métodos para o estudo da mitologia nórdica

### *Theories and methods for the study of Norse mythology*

Johnni Langer\*

**Resumo:** O presente artigo realiza uma sistematização bibliográfica e analítica sobre algumas teorias do mito e suas aplicações conceituais para a Mitologia Nórdica. Também realizamos algumas discussões metodológicas de análise, exemplificando com alguns temas (a donzela do escudo, Teogonia germânica e nórdica, a árvore cósmica euroasiática) e excertos de fontes primárias (*De Origine et situ Germanorum*, *Völuspá*, *Grímnismál*, *Gylfaginning*, *Örvar-Oddr saga* e a tapeçaria de Överhogdal, entre outras). Os pressupostos teóricos e metodológicos predominantes são o Estruturalismo, a Mitologia Comparada e os estudos abordando a cultura visual dos mitos. Também desenvolvemos uma pequena sistematização de algumas das críticas apontadas aos referenciais da fenomenologia aplicada à interpretação dos mitos, especialmente as que foram desenvolvidas pelos escandinavistas.

**Palavras-Chave:** Mitologia Nórdica. Mito. Comparativismo. Mito e imagem. Estruturalismo.

**Abstract:** This article presents a bibliographical and analytical systematization on some theories of the myth and its conceptual applications for Norse Mythology. We also carried out some methodological discussions of analysis, exemplifying with some themes (The Shield Maiden, Germanic and Norse Theogony, the Euro-Asian cosmic tree) and excerpts from primary sources (*De Origine et situ Germanorum*, *Völuspá*, *Grímnismál*, *Gylfaginning*, *Örvar-Oddr saga*, Överhogdal tapestry, among others). The predominant theoretical and methodological assumptions are Structuralism, Comparative Mythology and studies addressing the visual culture of myths. We have also developed a small systematization of some of the criticisms pointed to the references of phenomenology applied to the interpretation of myths, especially those developed by the Scandinavians.

**Keywords:** Norse Mythology. Myth. Comparativism. Myth and image. Structuralism.

### Introdução

A Mitologia Nórdica vem despertando um grande interesse no público e, conseqüentemente, também no universo acadêmico. Uma nova geração de pesquisadores está começando a se desenvolver no Brasil em torno das pesquisas

---

\* Pós-Doutorado em História Medieval (USP). Professor permanente do PPG em Ciências das Religiões da UFPB. Coordenador do NEVE (Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos). [johnnilanger@yahoo.com.br](mailto:johnnilanger@yahoo.com.br)

sobre as narrativas míticas da Escandinávia, mas também vem se deparando com um grande problema: qual metodologia utilizar? Quais referenciais teóricos? A questão é que nosso país não possui uma tradição editorial em obras que tratem de teoria do mito em geral. Nosso objetivo principal é fornecer algumas indicações nesse sentido, criando subsídios para as novas investigações de pesquisadores nas Ciências Humanas em geral, mas em particular nas Ciências das Religiões. Inicialmente, concedemos algumas discussões sobre o panorama disponível no Brasil e, em seguida, detalhamos as perspectivas estruturalistas, comparativistas e iconográficas aplicadas à Mitologia Nórdica.<sup>1</sup>

## Teorias do mito

Os estudos de mitologia receberam um vigoroso fôlego a partir do século XIX e, desde então, existem as mais variadas concepções, perspectivas teóricas e metodologias de interpretação. Não é nosso intuito aqui fornecer um panorama historiográfico dessas teorias<sup>2</sup>, mas sim discutir quais são as tendências mais recentes e, particularmente, entre os escandinavistas. No Brasil, os dois autores mais utilizados para a investigação de qualquer tipo de narrativa mítica, independente da área, sem sombra de dúvida são os de linha fenomenológica (Mircea Eliade e Joseph Campbell, principalmente; e, em menor escala, Carl Jung, Rudolf Otto, Ernst Cassirer e Gilbert Durand).<sup>3</sup> Apesar de algumas distinções e variações em suas interpretações, esses autores possuem uma concepção ahistórica do mito, este visto

<sup>1</sup> Elencamos algumas das perspectivas teóricas e metodológicas mais tradicionais ou consagradas entre os escandinavistas, porém, nos últimos anos vêm surgindo outros modelos aplicados aos mitos nórdicos, como a *Matriz simbólica* proposta pelo finlandês Mr. Frog, com influências da semiótica e teorias da linguagem (Frog, 2018, 1-39; 2015, pp. 33-57), da qual não teremos espaço discutir aqui, mas de que trataremos em outro futuro trabalho. Outra proposta semelhante, tratando o mito como um fenômeno simbólico que cria cultura e imaginação cultural, influenciado pela Antropologia estruturalista, Escola de Paris e pelo mitólogo Geoffrey Kirk, é Des Bouvrie, 2002, pp. 11-69. Para mais referenciais teóricos em Mitologia Nórdica, verificar a recente produção em língua inglesa: Brink & Collinson, 2017; Mundal, 2006, pp. 285-288.

<sup>2</sup> Para um detalhado panorama histórico e bibliográfico das teorias do mito consultar: Detienne, 1992; Jabouille, 1986; Jesi, 1977. Com menos densidade historiográfica, mas boas argumentações analíticas e conceituais, consultar também as sistematizações de Almeida Jr., 2014; Queiroz, 2013; Burkert, 2001, pp. 32-36; Ruthven, 1997, pp. 17-58; Vernant, 1992, pp. 191-221. Para um panorama geral e histórico das teorias do mito aplicadas à Mitologia Nórdica, consultar: Harris, 2016, pp. 33-57; Orton, 2007, pp. 311-317; McKninnel, 2005, pp. 11-36; Davidson, 2001, pp. 144-159. Para uma discussão crítica das teorias contemporâneas aplicadas aos mitos nórdicos, verificar: Schjødt, 2007, pp. 01-16.

<sup>3</sup> Perceba-se o fato de que em recente manual introdutório escrito no Brasil, *Introdução a Mitologia*. Almeida Júnior, 2014), as abordagens praticamente restringem-se à interpretações fenomenológicas e em especial, com os autores Joseph Campbell e Mircea Eliade. Interpretações estruturalistas do mito (tanto das Ciências Sociais, Antropologia, Semiologia como nos estudos literários), quanto da Escola de Paris, da Escola Italiana das Religiões (ou de Roma) e a perspectiva dos mitos literários de linha francesa foram pouco citadas ou omitidas desse manual, demonstrando a larga influência bibliográfica e teórica que ainda vigora em nosso país dos autores fenomenologistas em geral.

como produto de uma essência humana universal ou pluriversal (o *homo religiosus* de Eliade), geralmente manifestado sob a forma de arquétipos<sup>4</sup> (elementos comuns nas diferentes manifestações do sagrado) presentes nas narrativas mitológicas. As concepções fenomenológicas são questionadas há décadas por pesquisadores europeus e norte-americanos.<sup>5</sup> De nossa parte, adotamos basicamente algumas perspectivas da História Cultural (muito influenciada pela Antropologia e culturalismo) – os mitos devem ser entendidos dentro de um contexto claramente sincrônico e, em alguns casos, diacrônico, respeitando a sua dinâmica e reformulação no tempo; e social – os usos políticos, hierárquicos, culturais, etc. O modelo comparativista (o qual detalharemos mais adiante), utilizado especialmente por Eliade<sup>6</sup>, Campbell e Jung, concebe somente o destaque da semelhança entre os mais

---

<sup>4</sup> A teoria dos arquétipos e da interpretação simbolista do mito sofreram as mais diversas críticas acadêmicas, especialmente o pensamento de Cassirer, Jung, Vand der Leeuw, Otto, Paul Ricoeur e Gilbert Durand. Os principais problemas apontados são o anacronismo e as generalizações universalistas que retiram as especificidades históricas e sociais dos símbolos e mitos: “Os simbolistas se interessam pelo mito em sua forma particular de narrativa, mas sem esclarecê-lo pelo contexto cultural; trabalhando sobre o próprio objeto, sobre texto enquanto tal, não pesquisam, contudo, o seu sistema, mas os elementos isolados do vocabulário (...) A afirmarmos que a mitologia usa de um material simbólico constante, de valor universal, arquetípico, nos abstermos de toda referência ao contexto cultural, de toda investigação de ordem sociológica ou histórica”, Vernant, 1992, pp. 204-205. A suposta transmissão hereditária de caracteres culturais adquiridos (arquétipos) jamais foi demonstrada cientificamente e, além de serem inconsistentes, são potencialmente racistas; o reaparecimento de fenômenos similares em culturas diversas pode ser explicado por uma perspectiva morfológica, diacrônica e estruturalista (Ginzburg, 2001, pp. 29-37). O inconsciente coletivo de Jung não é verificável empiricamente; a similaridade entre os mitos é uma ilusão criada pela seletividade (Ruthven, 1997, pp. 33-38). “O tratamento dos mitos, por seu lado, não conduziu, na colaboração de Jung com Karl Kerényi (...) a um método científico que se possa objectivar; ficou-se por contributos fascinantes mas condicionados pela subjectividade (Burkert, 2001, p. 36). Por parte dos escandinavistas especializados em Mitologia Nórdica, também houve muitas críticas: a tentativa de Jung em equalizar sonhos e mitos (além de suas semelhanças como narrativas) é inconsistente; a teoria dos arquétipos é muito variável em conteúdo e forma para ter qualquer tipo de uso; Jung não procura provar suas posições, mas tenta criar crenças nelas, atraindo em parte o subconsciente do leitor e não sua mente consciente; a suposta variedade de forma dos arquétipos presentes nas mais diversas culturas pelo tempo e espaço é ilusória (McKinnell, 2005, p. 31).

<sup>5</sup> Para uma densa crítica à fenomenologia das religiões, consultar: Engler, 2004, pp. 27-42; Usarski, 2004, pp. 73-95. “A fenomenologia das religiões está hoje em crise graças à hipertrofia interpretativa que está na base de sua implosão teórica; e, sobretudo, por sua obstinada recusa ao processo de falsificação, o que provocou o seu esvaziamento”, Gasbarro, 2013, p. 94. Sobre o atual estatuto acadêmico da fenomenologia na Europa: “Devido a esta forma subjetiva, a fenomenologia da religião acabou por desaparecer do âmbito das pesquisas científicas. Hoje em dia trata-se de uma disciplina quase esquecida, ou pelo menos metodologicamente muito pouco praticada”. Dix, 2007, p. 18; “A acusação muito divulgada de que ela seria meramente uma teologia camuflada e, por isso, precisaria ser superada também contribuiu para sua marginalização no campo da Ciência da Religião”, Hock, 2010, p. 74. “(...) os fenomenólogos da religião tendem a inverter a redução operada por alguns discursos das ciências sociais da religião: o social, o cultural, o devir histórico e as contingências empíricas são compreendidas como um real menos que o real, um sintoma ou máscara, a reverberação de algo mais profundo, atemporal transcendental e permanente, radicado nas estruturas humanas. O social, a cultura, as manifestações empíricas são um nome para outro Nome, um universal necessário além das formas concretas do mundo e da história”. Silveira & Moraes Junior, 2017, p. 100. “(...) the phenomenologists were interested more in general structure, manifestations, typology, or anatomy phenomena and constructing cross-religious categories than in comparing religious phenomena from different cultural contexts”, (Strausberg, 2011, pp. 27).

<sup>6</sup> O método eliadiano é um híbrido de filosofia e ciência, sendo incapaz de produzir uma História da Religião científica; a irreducibilidade do sagrado não foi tratada como hipótese e, portanto, não pode ser

variados mitos, sem levar em conta as suas diferenças, as suas variações, enfim, a sua dinâmica histórico-social.

Um exemplo dessas limitações podemos conferir na obra *O poder do mito* (Campbell, 1990, pp. 177-196). Em sua análise da figura da imagem de uma deusa supostamente universal e atemporal (a grande deusa), comete inúmeros equívocos históricos e arqueológicos. Em primeiro lugar, ele parte da ultrapassada teoria oitocentista de uma sociedade arcaica matriarcal, já amplamente contestada pela Arqueologia há mais de 50 anos.<sup>7</sup> Sua ideia básica é de que as antigas sociedades matriarcais da Pré-História e Antiguidade adoravam exclusivamente deusas benignas, pacíficas, ordeiras, patronas da fertilidade – condizentes com um suposto princípio universal feminino. Depois, vieram sociedades patriarcalistas – dentro de um modelo guerreiro, assassino, destruidor, impondo seus deuses agressivos e masculinistas. Se, de um lado, essa teoria invasora já foi desacreditada pela Arqueologia<sup>8</sup>, é inconcebível uma imagem universal e generalista de deusas como sendo todas benignas (ou “femininas”, visto que isso também é um conceito cultural e, portanto, variável). Deusas como Durga, Freyja, Ishtar e Morrigan demonstram facilmente que as fronteiras entre marcialidade e feminino vão muito além de questões de gênero entre os mitos. Por fim, Campbell repete Eliade<sup>9</sup>, alegando uma perda espiritual pelo desvincular moderno com a natureza (da qual a Terra seria o corpo da Deusa), uma visão completamente equivocada de um ponto de vista histórico.

---

verificada cientificamente; apresenta uma concepção de História deficiente (não obedece sequências cronológicas); utiliza uma lógica reducionista e binária dos símbolos; confunde provas factuais com meras citações de textos; suas generalizações são arbitrárias; não realiza uma distinção entre fontes primárias e secundárias (Silva Filho, 2004, pp. 61-65). “Há outra crítica do programa eliadiano: a transformação da Ciência da Religião em criptoteologia (...) a das defesas da religião disfarçadas de ciência”, Gasbarro, 2013, p. 41. Para uma crítica aos estudos de Mircea Eliade no campo da Mitologia Nórdica, consultar: Orton, 2007, pp. 312-313.

<sup>7</sup> Um dos melhores estudos atualizados, críticos, historiográficos e arqueológicos sobre as teorias do matriarcado é: Herranz; Muñoz, 2005, pp. 01-44.

<sup>8</sup> Campbell foi influenciado pela acadêmica Marija Gimbutas, que foi ligada a círculos esotéricos, neopaganistas e feministas da Califórnia durante os anos 1960, que defendiam a ideia do matriarcado e da deusa mãe no mundo antigo. Podemos perceber a influência de autores esotéricos em outro livro, *As máscaras de Deus* (Campbell, 2008, p. 98; publicado originalmente em 1962). Nele, ao discutir o simbolismo de números contidos no poema éddico *Grimnismál*, o autor acredita que se tratava de uma referência a medidas de uma Era Cósmica universal – compartilhando a teoria de que antes dos gregos os mesopotâmicos e outros povos antigos (como os nórdicos medievais) já teriam conhecido a precessão dos equinócios. Na realidade, Campbell aqui foi influenciado pelo livro *The Origins of Scientific Thought*, de 1961, no qual Giorgio de Santillana examina as mais variadas mitologias do mundo para evidenciar que todos os povos antigos supostamente conheceram o fenômeno astronômico da precessão axial. A obra de Santillana foi amplamente contestada por diversos astrônomos, arqueoastrônomos e etnoastrônomos de vários países. Para uma síntese dessas críticas, consultar Payne-Gaposchkin, 1972, pp. 206-211. Para uma análise dos alegados envoltimentos astronômicos do poema éddico *Grimnismál*, consultar: Comstock, 1985, p. 852. Sobre o poema *Grimnismál*, consultar: Miranda, 2015, pp. 216-218.

<sup>9</sup> “Eliade assume que tudo o que é arcaico é bom, religioso, ontológico, verdadeiro, e o que é histórico é degradado, corrompido etc.” Silva Filho, 2004, p. 62. Para outras críticas da obra de Campbell, consultar: French, 1998.

Infelizmente, muitas obras modernas de teoria do mito ainda não foram traduzidas ao português, dificultando o acesso dos estudantes e pesquisadores brasileiros a teorias alternativas ao pensamento fenomenologista.<sup>10</sup> As melhores opções bibliográficas em nossa língua vernácula ainda são as obras de cunho estruturalista e pós-estruturalista, das quais apresentamos uma síntese a seguir e sua repercussão nos estudos nórdicos, além de exemplos práticos de aplicações metodológicas.

## O estruturalismo

A partir dos anos 1950, o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss tornou-se um dos mais importantes teóricos do mito, aplicando as teorias estruturalistas da linguagem para o campo antropológico. Para o pesquisador francês, existiria uma proximidade entre mito e linguagem, aquele provindo do discurso e se dando a conhecer pela palavra (o mito é uma narrativa, também muito semelhante ao discurso político, Lévi-Strauss, 2008, pp. 221-248). O mito, para os estruturalistas, é visto sempre como uma tentativa, de uma parte da sociedade, de mediar as contradições ou paradoxos em que o mundo é percebido, sendo constituído de oposições binárias ou ideias opostas (Orton, 2007, p. 314). A análise estrutural dos mitos situa-se num projeto mais vasto que pretende inventariar as determinantes psicológicas e postula uma analogia de estruturas entre as diversas ordens sociais e linguísticas. Assim, os mitos teriam dois sentidos: um mais perceptível a partir da narração – e outro sentido oculto, que não é consciente como o primeiro. É este sentido, que não é narrativo, que o mitólogo estruturalista quer atingir (Jabouille, 1986, p. 108). Os mitos são formados de grandes unidades constitutivas (mitemas) relacionadas entre si (Lévi-Strauss, 2008, p. 223), transformadas e permutadas segundo regras gerais e semi-independentes da vontade humana (Jabouille, 1986, p. 109).

Especialmente após a década de 1960, os estudos de Mitologia Nórdica e sagas islandesas foram amplamente influenciados pelo referencial estruturalista, advindo tanto das teorias de Lévi-Strauss quanto das de Vladimir Propp (Lönnroth, 2007, p. 63).<sup>11</sup> Mas, em especial a partir dos anos 1990, importantes obras sobre a temática

---

<sup>10</sup> Como exemplo: *Il mit, il rito e la storia*, 1978 (Dario Sabbatucci); *La Mitología: interpretaciones del pensamiento mítico*, 1987 e *Mitos, viajes, heróes*, 1981 (Carlos García Gual); *Problèmes du mythe et de son interprétation*, 1976 e *Visages du destin dans les mythologies*, 1980 (Jacqueline Duchemin).

<sup>11</sup> Extremamente paradigmático foi o estudo estruturalista de Eleazar Meletinskij publicado no início dos anos 1970, em que ele concebia a Mitologia Nórdica dentro de um sistema de oposições binárias, composto por dois subsistemas espaciais (horizontal e vertical) e dois subsistemas temporais (cosmogônico e escatológico) (Meletinskij, 1973, pp. 43-58), ideias retomadas depois por Margaret Clunies Ross, especialmente em seus estudos de cosmologia nórdica antiga.

escandinava tornaram-se paradigmáticas por incluírem novas problemáticas de investigação a partir dos conceitos estruturalistas.

O livro *Prolonged Echoes* (1994), escrito por Margaret Clunies Ross, vai discutir essencialmente a relação entre mito nórdico e ideologia: diferentes tipos de relações sociais, ordem e desordem, homem e mulher e outras noções ideológicas. Clunies Ross utiliza os referenciais antropológicos para melhor entender as fontes primárias, percebendo o conteúdo individual dos mitos e como eles foram percebidos no mundo cristão. Também cada conteúdo mítico individual é entendido em relação a outras categorias míticas (p. ex., as imagens de Thor são analisadas levando-se em conta as noções que envolvem gigantes), uma perspectiva genuinamente estruturalista (Schjødt, 2007, p. 04). O modelo binário é utilizado para argumentar que os dois maiores grupos de deuses, os Vanes, ocupam uma posição média entre os Aesir superiores e os gigantes inferiores (Mundal, 2006, p. 286). Para Clunies Ross, as narrativas relacionadas aos *Aesir* (Ases) foram influenciadas pela autoridade dos grupos masculinos dominantes e sua apropriação dos papéis femininos biológicos – e, deste modo, percebemos os mitos sendo usados para produzir estruturas na sociedade, como papéis sociais no casamento e em outras instâncias sociais (McKinnel, 2005, p. 22).<sup>12</sup>

Outra obra deste mesmo ano aplica também os referenciais de Lévi-Strauss, mas, ao mesmo tempo, realiza algumas críticas e contestações: *Both One and Many* (1994), de John McKinnell. Concentrando-se em especial na figura de Loki como um *trickster*, McKinnell realiza suas análises na tradicional oposição entre civilização e caos, sendo os deuses os representantes da primeira perspectiva e os monstros do Ragnarok os da segunda, enquanto os gigantes seriam os mediadores desta oposição. De acordo com a análise de Lévi-Strauss, Loki seria percebido como reconciliador da coexistência da civilização e caos no mundo. Mas, para McKinnell, essa aplicação da teoria não seria totalmente satisfatória, enfatizando Loki tanto como destabilizador quanto como salvador dos deuses. A identificação de oposições significativas e elementos ou agentes mediadores pode ser um tema bastante subjetivo (Orton, 2007, p. 315).<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> A pesquisadora Else Mundal questiona a utilização de modelos teóricos, especialmente os de Margaret Clunies Ross, afirmando que a análise estruturalista é um modelo explicativo interessante, mas limitado – nos ajuda a ver certos padrões nas fontes primárias, mas não necessariamente todos os padrões (Mundal, 2006, p. 286).

<sup>13</sup> Outras críticas e atualizações ao pensamento de Lévi-Strauss por parte de estruturalistas contemporâneos podem ser percebidas em um representante da Escola de Paris: Vernant, 1992, pp. 210-215; e também do historiador italiano Carlo Ginzburg, 2001, pp. 30-37.

McKinnell publicou outro livro em 2005 (*Meeting the other in Norse Myth and legend*), desta vez utilizando dois pressupostos de Lévi-Strauss: as características importantes de um mito geralmente são repetidas e este existe para reconciliar crenças contraditórias. McKinnell utiliza essas ideias em diversos momentos do seu livro, como ao analisar o poema *Ynglingatal*, buscando recuperar o modelo de Lévi-Strauss de percepção da tensão entre o herói matador de monstros e o senso de que o próprio herói é também monstruoso (McKinnell, 2005, pp. 23-25).

Outra obra com viés estruturalista é *Murder and vengeance among the gods* (1997), de John Lindow. Nesse estudo, o mitólogo norte-americano combina dois referenciais, o social e o mitológico, para entender os problemas lógicos e as soluções que o mito se propõe a resolver (no caso, as narrativas envolvendo o deus Balder no mundo nórdico) (Schjødt, 2007, p. 08).

#### *Exemplo de análise estruturalista dos mitos nórdicos*<sup>14</sup>

A seguir, apresentamos um pequeno exemplo metodológico de análise dos mitos nórdicos, utilizando a perspectiva estruturalista de Margaret Clunies Ross (as notas e traduções ao português são acréscimos nossos). Ela utiliza basicamente o modelo de oposição binária em torno da questão de fronteiras e disputas entre o mundo civilizado e exótico ou marginal no mundo nórdico antigo (refletido nos mitos e na literatura), bem como alguns aspectos da estrutura social, especialmente as noções de masculinidade no mundo guerreiro.

#### *Örvar-Oddr saga*, capítulo 42 (episódio da donzela do escudo).<sup>15</sup>

Pouco tempo depois, o rei monta uma força de combate para Oddr e, depois disso, ele equipa o exército, e quando Oddr estava pronto, ele se despediu, e disse: ‘Aqui

<sup>14</sup> Em língua portuguesa já foram publicadas até o momento três análises estruturalistas envolvendo Mitologia Nórdica, na qual recomendamos também como referenciais para pesquisas futuras: seguindo o modelo estruturalista de Tzvetan Todorov, o historiador Ciro Flamarion Cardoso realizou uma detalhada análise do conto islandês de Helgi Thorisson (século XIV d.C.), apresentando o texto, anotações ao texto, análise, sintaxe narrativa e esquema da estrutura semântica (Cardoso, 2005, pp. 67-82). O mesmo autor publicou logo depois uma excelente interpretação do poema éddico *Völuspá*, voltando a aplicar a metodologia de Tzvetan Todorov, apresentando sua síntese narrativa e uma análise baseada na comparação com o tema das Planícies de Glasir (Cardoso, 2006, pp. 32-48). Outro caso de aplicação estruturalista foi uma análise do poema éddico *Þrymskviða*, utilizando a perspectiva de Todorov (Langer, 2006, pp. 55-60). Para uma introdução em língua portuguesa ao método estruturalista do formalismo russo, consultar Todorov, 1979, pp. 27-92. Um material também muito interessante aos medievalistas em geral como exemplo prático é a análise do mito de Joana d’Arc realizada na perspectiva estruturalista de Lévi-Strauss (Pandolfo & Mello, 1983, pp. 101-115).

<sup>15</sup> Tradução nossa ao português, manuscrito S da *Örvar-Oddr saga*, baseada na edição de Clunies Ross, 2010, p. 118.

está um presente, Oddr, que eu quero lhe dar. É uma donzela do escudo. Ela é destemida em batalhas e sempre me seguiu fielmente’.

Oddr disse: ‘Eu raramente fui onde as mulheres tinham que me proteger, e isso continuará sendo assim, mas, como você tem boas intenções, eu vou levá-la’.

Foi assim que aconteceu e ela foi com Oddr.

Aconteceu um dia que Oddr viajou com seu exército para um lugar pantanoso, e havia um pântano na frente dele.

Oddr foi correndo e saltou sobre o pântano. A donzela do escudo também foi correndo, com a intenção de pular depois dele, mas quando chegou até a encosta, teve medo.

Oddr disse: ‘O que aconteceu?’

A donzela do escudo disse: ‘Vou pular melhor na próxima vez’.

Ela tenta uma segunda vez, e aconteceu a mesma coisa.

‘Parece-me’, diz Oddr, ‘que você não tem coragem para isso’.

Ela tenta uma terceira vez e aconteceu a mesma coisa.

Oddr então saltou de volta ao pântano e agarrou-a, atirando-a para que ela nunca mais aparecesse. Então, Oddr disse: ‘Agora você vai para onde todos os trolls podem tê-la, mas, entretanto, eu te devo minha vitória!’

*Contexto histórico e cultural:* A *Örvar-Oddr saga* (A saga do arqueiro Oddr) é uma saga islandesa do subtipo lendário<sup>16</sup>, com forte influência de conteúdos da Mitologia Nórdica<sup>17</sup>, escrita no século XIII e preservada em 81 manuscritos medievais. A versão mais antiga é a S (manuscrito Holm perg 7, 4º), datada entre 1300 a 1325 d.C. Ela relata as façanhas do personagem Oddr, também citado em outras sagas, sendo um importante herói para o mundo nórdico medieval. A passagem destacada (capítulo 42) é um episódio menor da saga e possui uma natureza picaresca, derivada da trama principal da saga, em que são relatadas diversas aventuras do herói vagando pelo mundo e escapando das consequências de uma profecia que dizia que ele seria morto em seu lar na Noruega por meio do crânio de seu cavalo. A saga acumula uma grande quantidade de episódios nos quais o herói atravessa terras exóticas e encontra uma grande variedade de adversários, humanos, animais, monstros e demônios (Clunie Ross, 2010, pp. 118-119). O episódio do encontro com a donzela do escudo ocorre em um ponto da saga em que Oddr, que viajou disfarçado como um ancião chamado Víðforull, obteve a confiança do rei Herraudr de Húnaland (após ele primeiramente ter superado uma série de provas). Para obter sucesso em uma nova missão, ele pretende desposar a bela filha do rei Álfr bjálki, de nome Silkisif. Tanto o rei quanto a rainha e sua filha são pagãos feiticeiros. No início do episódio da donzela do escudo, Oddr se prepara para a nova missão.

---

<sup>16</sup> Sobre o tema das sagas lendárias, especialmente abordagens metodológicas, consultar: Langer, 2009f, pp. 01-18. Sobre a relação entre Mitologia Nórdica e Sagas Lendárias, ver: Langer, 2015, pp. 443-445.

<sup>17</sup> As sagas lendárias estão configuradas no mundo mítico da Islândia do século XIII. “(...) as sagas são mito no sentido em que são produto de um grupo particular de humanos”, Tulinius, 2000, pp. 526-539.

Nesse sentido, a jornada para Bjálkaland se torna a derrocada do paganismo por um herói objetivamente cristão, Oddr, que havia recebido o batismo durante suas incursões pelo sul da Europa. As duas regiões principais da trama, Húnaland e Bjálkaland, podem ser entendidas dentro de qualidades opostas: o desconhecido e o conhecido, cultura e natureza, cristianismo e paganismo (Clunie Ross, 2010, p. 119).

*Análise:* Alguns leitores modernos têm dificuldade para entender o episódio da donzela-escudo da *Örvar-Oddr saga*. Trata-se de um trecho gratuito de misoginia? Uma forma de diferenciar a força física entre um herói masculino e uma mulher? O que é exatamente uma donzela do escudo? O termo *skjaldmær* (plural: *skjaldmeyjar*) é utilizado em nórdico antigo para se referir a uma mulher que tem escudos e participa de conflitos armados.<sup>18</sup> Em um trecho da *Alexander saga*, existem referências a amazonas vivendo na área do Cáucaso, assim como em um poema escáldico (Stornu-Oddi Helgason, *Geirvidadrápa* 4/1) uma valquíria aparece de modo muito semelhante. Na *Völsunga saga*, a mulher guerreira Brynhildr é referida como *skjaldmær*, apesar de sua auto descrição ser muito pouco diferente da concepção tradicional de uma valquíria armada servindo ao deus Odin. A mais significativa evidência, entretanto, provém do poema *Atlakviða* (a canção de Atli) da *Edda Poética*, referindo-se a uma lenda baseada na vida do personagem histórico Átila, que morreu em 454 d.C. Em duas passagens (estrofes 16 e 43), as *skjaldmeyjar* hunas são mencionadas como integrantes da sociedade dos hunos. No fim do poema, além dos templos e das casas queimadas, também as guerreiras são carbonizadas, sugerindo que elas eram o centro do poder huno. As duas referências de *Atlakviða* indicam que sua associação com a sociedade guerreira dos hunos era bem familiar a uma audiência escandinava. Para Clunies Ross, a caracterização de uma donzela do escudo na trama da *Örvar-Oddr saga* foi criada como uma companhia adequada para caracterizar um rei huno (Clunie Ross, 2010, p. 120).

Outros tipos de mulheres guerreiras aparecem nas *Riddarasögur*, as donzelas reis (*meykóngar*), que se recusam a casar e desejam tomar parte de combates. Eventualmente, elas são domesticadas em casamentos e atividades femininas convencionais por um herói por quem acabam se apaixonando ou, ainda, morrem em batalhas. Em geral, as representações dessas mulheres em um papel sexual invertido são admiradas,

---

<sup>18</sup> Sobre o tema da donzela do escudo, consultar os estudos em língua portuguesa: **Campos, 2018, pp. 01-221**; Langer, 2015d, pp. 321-324. Para um panorama bibliográfico e analítico das valquírias, ver Langer, 2015g, pp. 538-542. Para questões envolvendo a historicidade da mulher guerreira no mundo nórdico da Era Viking, ver também: Langer, 2017, pp. 343-346.

mas nunca aceitas socialmente em sua forma real. A donzela do escudo da *Örvar-Oddr saga* participa também da avaliação sexual de uma conduta masculina e feminina – isso é claro diante do desprezo de Oddr pela proteção de uma mulher. Quando ela fracassa no teste físico, a lógica da honra requer que ela seja eliminada, e é isso que Oddr faz, afogando-a em um pântano, um local com conotações degradantes. Nesse nível, o episódio reforça as qualidades masculinas de Oddr (Clunie Ross, 2010, p. 121).

A donzela do escudo pertence ao mundo dos hunos e ela própria contém qualidades que caracterizam os hunos na literatura nórdica antiga. Tradicionalmente, eles foram invasores e inimigos dos povos germânicos, sendo sinônimo de pessoas envolvidas com armamentos, cavalos e duras batalhas em inúmeros poemas da *Edda Poética*, incluindo *Atlakviða*, *Hamðismál* e *Guðrúnarhvöt*. Como os hunos moravam na margem da Europa, eles são localizados nas sagas lendárias como uma civilização marginal, em que a cultura e o exotismo operam de acordo com as normas do mundo nórdico antigo: exemplos disso são os testes de Oddr com caça, natação e beberagem. Assim, a donzela do escudo é integrada à civilização, na medida em que ela é uma seguidora do rei huno (Clunie Ross, 2010, p. 121).

Entretanto, no nível da cultura *versus* a natureza, ela não ultrapassa o limiar do mundo simbolizado por Bjálkaland por duas razões: primeiro, porque é mulher e não é fisicamente forte como Oddr; em segundo porque, apesar de exótica, pertence ao mundo da cultura e não pode levar as forças naturais em Bjálkaland e superá-las, mas Oddr pode. Em outras passagens da *Örvar-Oddr saga*, Oddr demonstrou sua dupla capacidade de lidar com ambos os mundos. A introdução da donzela do escudo na narrativa, nesse ponto, externaliza a liminaridade da jornada de Oddr e a diferença entre o mundo que ele vive e aquilo que, em sua busca, deve ser bem sucedido. A donzela do escudo deve morrer e então Oddr pode vencer sozinho o inimigo e obter a sua noiva (Clunie Ross, 2010, p. 122).

### A Mitologia Comparada.

A escola de Mitologia Comparada foi criada no século XIX por Friedrich Max Müller, que também foi o inaugurador da Ciência das Religiões. Para ele, todos os mitos foram originados por forças da natureza, que se transformaram em narrativas míticas sem sentido (personificações de fenômenos naturais, especialmente meteorológicos e astronômicos). A semelhança entre os diversos deuses indoeuropeus seria uma evidência de uma origem comum desses povos. Em sua essência, a

mitologia seria um discurso patológico (uma doença da linguagem), uma forma de linguagem em que os mitólogos comparativistas tentariam encontrar, através das etimologias e das interferências semânticas, os primeiros valores das raízes da língua (Jabouille, 1986, p. 80).<sup>19</sup>

Müller parte do pressuposto de que os mitos ocidentais e orientais foram proveniente de uma mesmo tronco histórico, dos arianos.<sup>20</sup> Assim, comparam-se as diversas tradições mitológicas por meio de estudos linguísticos, visto que todos os povos (gregos, indianos, romanos, eslavos, teutônicos e celtas) possuem uma mesma origem histórica. Aqui, evidentemente, as diferenças nas narrativas e nos padrões linguísticos não são levadas em conta, somente as semelhanças. Em sua obra, diversos quadros analíticos são utilizados, utilizando as semelhanças entre algumas palavras. No seu famoso ensaio *Comparative Mythology*, Müller emprega seis quadros comparativos, sendo o mais complexo uma tabela sobre os animais selvagens euroasiáticos (termos em sânscrito, grego, itálico, teutônico, lituano, eslavo e céltico) (Müller, 1876, p. 55). Aqui, ficam evidentes os limites do método comparativo de Müller: compara-se apenas o que era linguisticamente parecido, ou seja, apenas a mitologia dos povos indoeuropeus (Pettazzoni, 2016, p. 247).

Seguindo a mesma hipótese indoeuropeia e com método comparativo muito semelhante (mas não mais baseado na linguística e sim na análise dos próprios relatos em si), o escandinavista George Dumézil renovou os estudos de mitologia a partir dos anos 1920, apresentando sua famosa teoria da tripartição social: os mitos refletiriam uma estrutura política comum aos povos indoeuropeus. Cada ordem hierarquizada dos estratos era coletivamente representada no mito e na épica por um conjunto de heróis e deuses e cada estrato contribui para a manutenção do sistema sócio-sobrenatural (Jabouille, 1986, p. 103). Assim, exemplificando com o mundo nórdico, temos os mitos da soberania (Odin), dos guerreiros (Thor) e da fertilidade (Freyr) (Dumézil, 1939, p. 12). Apesar de sua grande importância e influência para os estudos de Mitologia Nórdica, a obra de Dumézil sofreu pesadas críticas teóricas e metodológicas, especialmente dos acadêmicos de línguas germânicas após a década de 1970.<sup>21</sup>

Influenciada por Dumézil, em 1988 a mitóloga Hilda Davidson publica o livro *Myths and symbols in pagan Europe*, uma densa análise comparativa entre os mitos

<sup>19</sup> Uma extensa crítica da obra de Max Müller pode ser conferida em Detienne, 1992, pp. 15-47.

<sup>20</sup> Para um contexto histórico das teorias do mito antes de Friedrich Max Müller, consultar: Shalaeva, 2015, pp. 1-21; Detienne, 1992, pp. 15-150; Jabouille, 1986, pp. 75-82; Jesi, 1977, pp. 53-71.

<sup>21</sup> Não temos espaço para sintetizar as inúmeras críticas ao método dumeziliano. Para isso verificar: Orton, 2007, pp. 313-314; Boulhosa, 2006, pp. 03-31; Mundal, 2006, pp. 285-286; Davidson, 2001, pp. 153-155.

nórdicos e celtas. As similitudes e paralelos encontrados pela autora nas fontes primárias, segundo ela, vão além das simples explicações de contatos históricos entre os dois grupos e foram motivados devido ao fato de ambas as sociedades possuírem um grupo de duas ou três deidades poderosas comandando o mundo, cuja ajuda e proteção regularizavam os festivais religiosos e as comunidades, além dos deuses guerreiros e da fertilidade (Davidson, 1988, pp. 217-228).

Recentemente, o historiador das religiões Hans Hultgård publicou um estudo comparativo sobre a narrativa nórdica da criação do homem e da mulher, passando pela área clássica, iraniana e finlandesa, concluindo que ela pertence a uma tradição indoeuropeia mais antiga, a de mitos em que os homens são gerados em conexão com as árvores. Em especial, Hultgård comparou a *Völuspá* 4, em que o Sol surge associado a plantas – em um momento cosmogônico, com a estrofe 17 do mesmo poema narrando o surgimento de Ask e Embla.<sup>22</sup> E, utilizando um mito frígio, que relata justamente o momento em que o Sol ilumina os primeiros humanos transfigurados em árvores, apela para a ideia de que o poema éddico preservou uma narrativa muito antiga, sem vínculo com o cristianismo (Hultgård, 2006, pp. 58-62.). O mesmo autor ainda enumera algumas das finalidades de se estabelecer paralelos:

- Discutir a influência de uma tradição mitológica sobre outra.
- Reconstruir um protótipo comum ou estabelecer algum tipo de relação genética.
- Para obter uma melhor compreensão do mito em particular ou fenômeno com que estamos particularmente preocupados.
- Para referendar a origem antiga de um mito, crenças ou rituais que são mal ou tardiamente atestados na religião estudada, apontando correspondências em fontes anteriores e mais completas de outras religiões (Hultgård, 2006, p. 61).

Com relação ao comparativismo adotado pelos acadêmicos em geral desde os anos 1950, eles se tornaram o que Pettazzoni (2016, p. 253) nomeou de “comparação descritiva”, um simples registro de semelhanças e diferenças entre mitos e crenças de povos distintos. Aqui, as pesquisas do mito se confundem com os estudos de religião (ou Ciência das Religiões). Hock (2010, p. 90) enumera as diferentes formas de comparação<sup>23</sup>, em primeiro lugar a pesquisa histórico-religiosa no sentido mais estrito, em que os textos são utilizados para descrever uma tradição literária

<sup>22</sup> Sobre o tema dos primeiros humanos na Mitologia Nórdica, ver Langer, 2015a, pp. 40-42.

<sup>23</sup> Baseado em Jonathan Smith, Michael Stausberg enumera outros modelos clássicos de comparação: *etnográfica* (frequentemente idiossincrática e não sistemática, baseada em relatos de viajantes); *enciclopédica* (material intercultural organizado por tópicos); *morfológica* (classificação lógico formal em termo de organização); *evolucionária* (nas ciências humanas a temporalidade é organizada em uma classificação morfológica) (Stausberg, 2001, p. 32).

com o objetivo de se destacar o particular ou o singular, podendo assim se esboçar o seu desenvolvimento histórico. Mas, nesse caso, a relação leva em conta somente elementos comparáveis. Outro tipo de procedimento é o “método comparado indutivo”, realizado a partir do material empírico para se chegar a conclusões ou leis gerais. Uma crítica a essa metodologia é de que os pressupostos idealísticos surgem da própria comparação. Outro procedimento é o “método comparativo dedutivo”, que parte de uma determinada teoria e ordena a diversidade das formas das manifestações religiosas conforme determinadas categorias. Mas que também apresenta críticas, especialmente por não levar em conta que em diferentes tradições e fenômenos religiosos ocupam posições inteiramente diferentes. Atualmente, um dos métodos mais utilizados é o da “comparação contextual”, baseada na comparação de fenômenos diferentes provenientes de diferentes religiões, somente considerando o contexto dos fenômenos comparados (Hock, 2010, pp. 92-95).<sup>24</sup>

Para Marcel Detienne, a abordagem comparativista deve primar pela descoberta de dissonâncias cognitivas, ressaltar um detalhe, um traço que escape ao intérprete ou ao observador: deve ser ao mesmo tempo singular e plural, mas nem demasiado geral e nem tanto específica de uma só cultura. Não procurar a essência dos fenômenos religiosos, mas as suas formas móveis e múltiplas.<sup>25</sup> O analista deve fragmentar, deter-se nos detalhes do campo da comparação, relacionando-os aos conjuntos dos objetos da vida social e do mundo natural – a série de microrredes que apresentam a interação complexa sobre toda a extensão do campo cultural (Detienne, 2004, pp. 46-47, p. 49, 53, 119, 120).

O classicista espanhol José Barrera enumerou algumas linhas gerais para a análise envolvendo mitologia comparada (Barrera, 2003, pp. 471-486). Em primeiro lugar,

---

<sup>24</sup> Os estudos comparativos em religião voltaram a se tornar comuns após a década de 1980 e um texto paradigmático neste sentido foi “In defense of the comparative method”, publicado no famoso periódico *Numen: International review for the History of Religions* em 2001. Sobre as novas tendências metodológicas para o estudo comparativo das religiões, verificar: Stausberg, 2011, pp. 21-39; Roscoe, 2006, pp. 25-46. Também os estudos tradicionais de Mitologia Comparada no modelo fenomenológico ainda são efetuados em nosso país, a exemplo de José Benedito Almeida Júnior, para o qual este método tem como objetivo destacar o “que há de semelhante em diversas culturas para refletirmos sobre o próprio modo de ser do homem no mundo (...) de modo a perceber a unidade fundamental da experiência religiosa” (Almeida Júnior, 2014, pp. 10, 13). Já discutimos em notas no início deste artigo os problemas teóricos com este tipo de abordagem. Para o pesquisador Michael Stausberg, os estudos comparados de base fenomenológica (como em Eliade) implicitamente serviram de “boneca de palha” para atacar a validade e confiabilidade da comparação nos estudos de religião (Stausberg, 2011, p. 27).

<sup>25</sup> “Sim, comparamos. Não para encontrar ou impor leis gerais que nos implicariam finalmente a variabilidade das invenções culturais da espécie humana, o como e o porquê das variáveis e das constantes. Comparamos entre historiadores e antropólogos para construir comparáveis, analisar microssistemas de pensamento, esses encadeamentos que decorrem de uma escolha inicial, uma escolha que temos a liberdade de apresentar ao olhar de outros, escolhas exercidas por sociedades que, no mais das vezes, não se conhecem entre si”. (Detienne, 2004, p. 65).

ele estabelece algumas críticas aos métodos clássicos, advindos de Müller, Dumézil, Jung e Rank: toda analogia é uma identidade; toda analogia possui uma propriedade comutativa; toda analogia possui propriedades transitivas; da analogia pode derivar uma teoria. Segundo Barrera, toda comparação já parte de alguma teoria, sendo o comparativista uma mescla entre o empirista e o teórico. Apesar da crítica de alguns historiadores, devido ao fato de a comparação supostamente romper a lógica do espaço-tempo, o comparativista substitui a identidade de uma só cultura (a nórdica, por exemplo) por uma unidade mais ampla (a germânica, a indoeuropeia, a euroasiática). Partindo do referencial de que o mito é algo extremamente polimórfico, Barrera estabelece que as condições para uma boa comparação mitológica podem ser classificadas em dois grupos: A. As condições lógicas; B. As condições externas. Para evitar os quatro paralogismos comparativistas clássicos apontados, Barrera aponta algumas regras que todo mitólogo deveria seguir:

- O mitólogo não deve confundir nunca a analogia com a identidade, apesar de a analogia ser muito forte.

- As analogias não são comutativas, mas condicionais. Deve-se ser consciente do que é análogo e nisso se pode aplicar a propriedade comutativa. No mito nunca se pode passar da parte para o todo.

- As analogias não são transitivas.

- A comparação mitológica é empírica, mas não somente empírica. Parte de uma teoria de que o mitólogo deve estar consciente. Deve ser capaz de diferenciar o que é teórico (enunciados teóricos) do que é empiricamente dado (enunciados observacionais). Do contrário, poderá confundi-los.

Como o mito está enquadrado em múltiplos contextos, investigar os mitos é fazer muito mais que História Social ou ideológica, é penetrar numa rede de conexões culturais e cotidianas em que as sociedades se inserem. O mito não é uma forma de pensamento puro e para que a comparação tenha validade é necessário levar em conta os contextos culturais e linguísticos, bem como as coordenadas espaçotemporais (Barrera, 2003, pp. 471-486).

Mais recentemente, o historiador das religiões Jens Peter Schjødt publicou diversos estudos sobre o comparativismo aplicado aos estudos de mito e religião nórdica antiga.<sup>26</sup> Para esse pesquisador, o método comparado possui dois tipos

---

<sup>26</sup> Enunciamos rapidamente alguns outros pontos metodológicos extremamente importantes para os comparativistas, detalhados por este historiador dinamarquês: a reflexão sobre os modelos e sua aplicação nos estudos de mito e religião comparada; o uso da analogia; os tipos de questões abordadas interferem no campo acadêmico e dependem de muitas coisas, como fontes materiais e sua conexão com o contexto histórico e social; algumas comparações são muito superficiais; conceitos como uniformidade/igualdade, semelhan-

básicos. O primeiro, o *tipológico*, é mais genérico e baseia-se no fato de que algumas culturas não possuem necessariamente conexões históricas, políticas, econômicas ou culturais, e as similaridades são baseadas em modelos prévios. O segundo, o *genético*, envolve culturas conectadas historicamente e que exerceram algum tipo de influência umas sobre as outras ou possuem um patrimônio comum (Schjødt, 2017b, pp. 03-04). Schjødt apresenta quatro níveis diferentes de comparação utilizando o método genético, aplicado ao mundo nórdico:

- *Comparação interna*: o mais utilizado pelos acadêmicos em geral, no qual as informações são obtidas dentro da própria área escandinava. Um exemplo é quando se compara algum mito do deus Thor com outros mitos da mesma deidade - textos originados na mesma cultura. Aqui, evidentemente, surgem alguns problemas, como a questão da inexistência de uma única “cultura” ou “visão de mundo” para o contexto escandinavo pré-cristão, sendo melhor aplicar a noção de diversidade regional e social, e Schjødt problematiza: as diferentes versões da pesca da serpente do mundo por Thor não indicam necessariamente o desenvolvimento do mito, mas diferentes ideias para diferentes grupos ou indivíduos, centrados na luta entre cosmos e caos, centro e periferia, positivo e negativo, etc.

- *Comparação entre os grupos germânicos*: um procedimento tradicional, geralmente envolvendo fontes clássicas antigas, como Tácito, e as fontes escandinavas medievais.

- *Comparação entre culturas vizinhas*, como as dos sámi no norte, celtas, eslavos, povos bálticos e dos povos germânicos no sul. A proximidade complica a comparação e a similaridade não originada de empréstimo ou patrimônio em comum, exemplificado com o reinado duplo de Hengest e Horsa entre os anglo-saxões e a referência de Tácito sobre a distinção entre *duces* e *reges*, bem como a relação entre Freyr e Odin em conexão com os reis.

- *Comparação indoeuropeia*. Apesar das enormes diferenças culturais que foram desenvolvidas nas várias religiões e mitos dos indoeuropeus, existe algum tipo de núcleo que constitui parte do espaço discursivo da Escandinávia, tanto para as regiões norte quanto sul desta área. Existe um traço comum entre as informações sobre as tribos germânicas e as fontes islandesas sobre esse espaço discursivo, em que o passado pagão não foi uma simples invenção dos escritores medievais. Aqui, temos

---

ça/similaridade/analogia e idêntico precisam ser utilizados com cuidado e com muita reflexão conceitual; atentar especialmente para as comparações da estrutura de uma ou mais culturas; o uso das noções de sincretismo, diversidade e discurso (Schjødt, 2012, pp. 265-275; 2017b, pp. 3-10).

possibilidades comparativas para fontes produzidas em diferentes períodos, em diferentes lugares e em diferentes ambientes (Schjødt, 2012, pp. 275-282).<sup>27</sup>

Por sua vez, a recente coletânea *Old Norse Mythology: comparative perspectives* vem demonstrar as mais recentes tendências no comparativismo nórdico. Além dos estudos teóricos, o livro se concentra em três grupos de análises temáticas (entre genéticas e tipológicas): os que envolvem investigações concentradas em fontes nativas de um ponto de vista internalista (comparando deuses nórdicos, como, por exemplo, o capítulo de Terry Gunnell sobre os Vanes); os que analisam os mitos nórdicos em relação com os mitos da região circumpolar e báltica (portanto, tradições vizinhas, a exemplo de Thomas DuBois, John Lindow e Olof Sundqvist); comparação dos mitos nórdicos com tradições euroasiáticas, mas algumas distantes da Escandinávia (Richard Cole analisando Snorri e os judeus; Joseph Nag comparando o mundo nórdico com os irlandeses e persas; Michael Witzel refletindo o mito de Ymir com a China e Índia) (Hermann, 2017, pp. 113-380).

## Exemplos de análise comparada dos mitos<sup>28</sup>

### *Análise comparada genética (entre grupos germânicos)*

Apresentamos a seguir a síntese de uma análise entre duas fontes germânicas realizada pelo historiador Jens Peter Schjødt. As contextualizações, notas e as traduções ao português são acréscimos nossos.

Tácito, *De Origine et situ Germanorum* I, 130-131, 98 d.C.

Por meio de cantos antigos, que é a única espécie de recordação e de anais que há entre eles, celebram o deus Tuistão, nascido da terra. Atribui-se a ele um filho, Mano, origem e fundador da gente, e, a Mano, três filhos. E, a partir dos nomes

<sup>27</sup> Uma recente aplicação dos quatro níveis de comparação genética (e também tipológica) teorizada por Jens Peter Schjødt foi uma dissertação de mestrado na Islândia, em que o autor comparou as narrativas de sacrifício do deus Odin com material germânico antigo, gaulês, irlandês, romano, grego, rus, persa, hindu, xamânico e indígena norte-americano, concluindo que as narrativas nórdicas têm uma base nativa e não foram diretamente assimiladas do cristianismo, pois são mais antigas (Barber, 2017, pp. 06-52).

<sup>28</sup> O pesquisador Michael Stausberg enumera onze passos para uma pesquisa comparativa: 1. Familiarizar-se com a literatura relevante da pesquisa; 2. Familiarizar-se com as possíveis fontes primárias; 3. Contatar especialistas; 4. Conduzir uma análise crítica das primeiras interpretações do tema; 5. Explorar as questões investigativas e sua viabilidade; 6. Traduzir as questões investigativas em conceitos, categorias e variáveis relevantes; 7. Escolher os casos apropriados; 8. Investigar fontes válidas e selecionadas por métodos apropriados; 9. Refletir sobre quais são os materiais respectivos; 10. Rescrever e retificar as descrições na ótica da análise comparada; 11. Visualizar os casos/variáveis/fatores como uma ferramenta analítica útil.

destes, são chamados ingévoles e os que habitam próximo ao Oceano, hermíones os da região central e istévoles os demais.<sup>29</sup>

*Contexto histórico e cultural:* A obra foi publicada atendendo à curiosidade pública e administrativa romana sobre os povos “bárbaros” do Norte, com forte caráter etnográfico, com informações orais e literárias obtidas de viajantes e comerciantes. Apesar de sua eminente *interpretatio romana* (especialmente considerações de ordem moral e política), é uma fonte indispensável para o conhecimento das crenças, mitos e ritos dos antigos germânicos, com forte grau de credibilidade fornecido pela Arqueologia moderna, especialmente nos dados relativos à sociedade e assentamentos (Martínez, 1999, pp. 38-49).

Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 6, 1220 d.C.

Ela lambia os blocos de gelo, que eram salgados. No primeiro dia em que lambeu as pedras, saiu um cabelo, no segundo dia a cabeça de um homem, no terceiro dia um homem inteiro. Seu nome era Búri. Ele era formoso, grande e forte. Ele teve um filho chamado Borr. Ele teve uma esposa chamada Bestla, filha de Bölþorns Jötuns, e eles tiveram três filhos. O primeiro se chamou Óðinn, o segundo Vili, e o terceiro Vé.<sup>30</sup>

*Contexto histórico e cultural:* Em nórdico antigo, *Gylfaginning* (As alucinações de Gylfi) corresponde à primeira parte da *Edda em Prosa* de Snorri Sturluson (sem contar o Prólogo), uma obra escrita para ser um manual de Mitologia Nórdica para os jovens poetas da Islândia durante a sua época (escrito possivelmente pelo intelectual islandês Snorri Sturluson em 1220 d.C.), em um período em que as antigas metáforas poéticas e as narrativas estavam sendo esquecidas pela população em geral. A seção *Gylfaginning* reconta a mitologia do início dos tempos até a destruição e renovação do mundo. Ela foi elaborada na forma de um diálogo entre os deuses e o rei sueco Gylfi, disfarçado com o nome de Gangleri, que segue para Asgard buscando conhecimento sobre os deuses (Langer, 2015c, pp. 146, 228)

*Análise:* Nos dois trechos referenciados, temos alusões a mitos teogônicos separados por doze séculos e analisados pelos especialistas em várias perspectivas, mas a apresentada por Schjødt é inovadora. Para ele, em primeiro lugar, temos que assinalar várias diferenças entre os dois textos. Os deuses envolvidos têm nomes

<sup>29</sup> Tradução do latim ao português de Maria Cecília Albernaz Lins Silva de Andrade (Andrade, 2011, p. 11).

<sup>30</sup> Tradução nossa do nórdico antigo ao português (manuscrito R, *Codex Regius*, GKS 2367, 4º to, século XIV), baseada na edição de Faulkes, 2005, p. 11.

bastante diferentes. Tácito menciona que os três filhos de Mano são progenitores de diferentes grupos de tribos, fato não relatado por Snorri, que, de outro lado, menciona a vaca e o primeiro “deus”, Búri, que nasceu durante três dias e sendo lambido pelo animal - sem paralelo com o historiador latino. Obviamente, as diferenças são esperadas entre dois relatos teogônicos separados por mais de 1100 anos e por milhares de quilômetros, mas o que surpreende, apesar de todas as diferenças, é encontrar similaridades tão específicas que não parece razoável argumentar que são universais, manifestadas coincidentemente entre duas culturas diferentes (Schjødt, 2017a, pp. 59).

Os dois textos estão em níveis diferenciados. Em primeiro lugar, é possível argumentar que alguns dos nomes dos dois mitos têm relação uns com os outros. *Tuisto* (Tuistão) provavelmente significa “gêmeos”, que também é uma das interpretações do nome *Ymir*, o primeiro gigante da cosmogonia nórdica antiga. Em outros manuscritos da Germânia, entretanto, a forma *Tuisco*, que tem sido interpretado como um descendente de *Tiwas* (Tyr) por pesquisadores como de Vries.<sup>31</sup> Não importa qual dos dois relatos seria o correto, parece haver algum tipo de continuidade entre o escritor latino da Antiguidade e as fontes da Islândia Medieval. Entretanto, isso aqui não é o ponto principal, porque não auxilia em nada para reconstruir a estrutura de qualquer mito teogônico germânico ou escandinavo pré-cristão. Para isso, temos que ter paralelos muito mais específicos e encontramos isso na estrutura básica. Primeiro, um paralelo exato é o deus primordial gerar três filhos (Mano em Tácito e Borr em Snorri); outra similitude é que tanto Tuistão quanto Búri terem nascido da terra; um terceiro paralelo é que a terceira geração tem algum tipo de relação com a humanidade (em Tácito são mencionados nomes de tribos; em Snorri são relatados os três deuses Vili, Vé e Óðinn, criadores do primeiro casal de humanos). O deus nórdico que encarna mais diretamente esse aspecto de antepassado (tanto dos escandinavos quanto de casas reais anglo-saxãs) é Óðinn. Mas, no entanto, em conjunto, parecem indicar, além de qualquer dúvida razoável, que devemos aceitar algum tipo de continuidade (Schjødt, 2017a, pp. 59). Esse e outros paralelos, de uma vez por todas, legitimam o uso potencial das fontes milhares de anos antes do período em foco. É importante destacar aqui o uso da palavra “potencial”, devido ao fato de que o paralelo utilizado até aqui como argumentação

---

<sup>31</sup> Segundo o mitólogo alemão Rudolf Simek, outros pesquisadores como F. Kluge, E. Adinsky e R. Much consideravam que tanto *Tuisto* como *Tuisco* significavam “hermafrodita” (Simek, 2007, p. 337).

não permite que se discuta que tudo do *Gylfaginning* seja baseado numa estrutura germânica comum. Afinal, mudanças sempre ocorrem (Schjødt, 2017a, pp. 60).<sup>32</sup>

### *Análise comparada genética (entre grupos vizinhos)*

Apresentamos a seguir nossa análise envolvendo o tema da árvore cósmica, com cinco fontes euroasiáticas, sendo três de origem nórdica.

#### Relato sámi de árvore cósmica, século XVIII.

(...) Para Veralden Rad [era dedicada] uma árvore com três ramos, para suportar o mundo.<sup>33</sup>

*Contexto histórico e cultural:* Trecho de informação oral colhida pelo missionário Sigvard Kildai e escrito em 1730, a respeito do festival sacrificial de outono dos sámi, cujo deus Veralden Rad era associado a uma árvore cósmica. Os sámi constituem um povo de língua finoúgrica que habitavam a região do norte da Escandinávia e que mantinha relações culturais e comerciais com os nórdicos desde a Era Viking (Tooley, 2009, p. 28).<sup>34</sup>

#### Relato sakha de árvore cósmica, século XIX.

Quando o homem saiu da entrada leste da frente da casa para olhar ao redor, ele viu o rei das árvores, que cresce no meio do seu prado; sobre ele sopra uma brisa azul, e ele tem vários séculos de idade. As raízes de sua árvore cresceram até o sub-mundo, as partes superiores atravessam todos os nove céus, cada folha mede sete braças, cada fruto tem nove braças. Sob suas raízes, a água eterna brota. Quando o gado branco e negro está envelhecido, faminto, com a força desaparecida, vão voando e correndo lambe a seiva e a resina que flui dos galhos e frutos dessa árvore e se juntam a um fluxo apressado, ocupando-se em restaurar seu antigo estado de juventude e abundância.<sup>35</sup>

*Contexto histórico e cultural:* Excerto de um conto folclórico sakha registrado em 1840 por um informante nativo. O conto narra a descrição do primeiro homem e o paraíso onde ele vive, além de sua casa, onde estaria situada uma árvore cósmica e da

---

<sup>32</sup> Para um panorama comparativo mais genérico dos mitos de criação dos indoeuropeus (com inclusão de várias fontes primárias traduzidas), mas com algumas desatualizações do ponto de vista arqueológico e com uso de autores fenomenologistas, consultar: Lincoln, 1975, pp. 121-145.

<sup>33</sup> Tradução nossa ao português, baseado no original sámi e inglês da edição de Tooley, 2009b, p. 28.

<sup>34</sup> Sobre o tema da relação entre os povos sámi e nórdicos, ver: Menini, 2017, pp. 621-625.

<sup>35</sup> Tradução nossa ao português, texto original em sakha e inglês de Tooley, 2009b, pp. 29-30.

vida. Os sakha (em português: iacutos) são um povo turcomano que habitavam a região das tundras e da Sibéria, ao norte da Eurásia (Tooley, 2009, p. 29).

*Völuspá* 19, século X.

O Freixo eu sei que ali está,/chamado Yggdrasill,/ árvore alta, polvilhada/com barro branco;/dali provêm os orvalhos/que caem sobre os vales,/sempre verde se levanta sobre/o Poço de Urðr.<sup>36</sup>

*Contexto histórico e cultural:* A *Völuspá* é o mais famoso poema éddico, o primeiro encontrado no manuscrito *Codex Regius*. Composto por 66 estrofes na forma de um monólogo visionário, no qual uma gigante profetisa é instigada por Odin, formando imagens individualizadas dos mitos nórdicos, especialmente da criação e destruição do mundo (Langer, 2015h, p. 555).

*Grímnismál* 32, século XIII.

Três raízes/ficam em três direções/debaixo do freixo Yggdrasill;/Hel vive embaixo de uma,/os gigantes do gelo em outra,/os seres humanos em uma terceira.<sup>37</sup>

*Contexto histórico e cultural:* O *Grímnismál* é um poema éddico que narra um monólogo entre o deus Odin, revelando detalhes cosmológicos e mágicos. O poema é encontrado no manuscrito GKS 2365 4 to (conhecido por *Codex Regius*), datado do século XIII, mas possivelmente cópia de um manuscrito mais antigo (Miranda, 2015, p. 216).

Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 15-16, 1220 d.C.

(...) Junto ao freixo Yggdrasil. Onde os deuses julgam todos os dias (...) O freixo é a mais alta e melhor de todas as árvores. Suas ramas se dispersam pelo mundo e pelo céu. Três raízes da árvore a sustentam e são muito largas. Em uma ficam os deuses, em outra os gigantes do gelo, onde antigamente ficava o Ginnungagap. A terceira é sobre Niflheimi, e sob esta raiz está Hvergelmir, mas Níðhöggr rói a raiz por baixo. (...) A terceira raiz do freixo está no céu, e abaixo desta raiz está o poço que é sagra-

<sup>36</sup> Tradução do nórdico antigo ao português por Pablo Miranda, baseado no manuscrito *Konungsbók* (Codex Regius), edição *Eddukvæði I – Goðakvæði* de Jónas Kristjánsson e Vésteinn Ólason (Miranda, 2018, no prelo).

<sup>37</sup> Tradução do nórdico antigo ao português por Pablo Miranda, baseado no manuscrito *Konungsbók* (Codex Regius), Miranda, 2014, p. 32.

do e se chama Urðarbrunnr. (...) Uma águia pousa nos ramos do freixo, e ela sabe muito, e entre os seus olhos está um falcão chamado Veðrfölni: !.<sup>38</sup>

*Análise:* Os cinco relatos descrevem o tema da árvore cósmica, um tipo de árvore que sustentaria o cosmos e que é comum a diversos povos euroasiáticos, possuindo centenas de descrições mitológicas, cosmológicas, simbólicas e envolvimento com rituais e cotidiano religioso.<sup>39</sup> Os relatos sámi e sakha são mais recentes que os nórdicos, mas não podemos simplesmente considerar que ambos foram influenciados por contatos culturais com os grupos de língua germânica (como é comum na historiografia sobre o tema), pois podem provir de origens nativas mais antigas e que são familiares à grande parte das populações do norte da Europa. A narrativa sámi provém da descrição de um ritual ao deus Veralden Rad, em que uma árvore era tanto objeto de adoração (na qual se imolavam animais em certos períodos) quanto símbolo ou encarnação da árvore cósmica que sustentaria o universo – neste caso, possuindo similitude direta com a descrição do relato sakha, *Grímnismál* e *Gylfaginning*. A diferença, nesse caso, é que estas últimas narrativas são mais detalhadas, descrevendo os três níveis básicos de ordenação do universo: o mundo dos deuses (céu), o nível humano e o submundo. Também o relato sámi, apesar de breve, possui um elemento essencial ao mundo escandinavo e em especial, na descrição do *Grímnismál* e *Gylfaginning*: o número três associado com a árvore, tanto possuindo este número de ramos (sámi) ou raízes (nórdico). Um número essencialmente relacionado com o xamanismo e as concepções cósmicas dos euroasiáticos.<sup>40</sup>

Ao mesmo tempo, apesar de seu conteúdo cosmológico, o relato sakha está mais diretamente associado com uma ideia de tempo primordial, paradisíaco, em que o primeiro homem contempla um vegetal cósmico que também é a árvore da vida – sustenta, provê alimentos e fertilidade para o universo. Seus frutos gigantes e seu fornecimento inesgotável de água serve tanto para os humanos

---

<sup>38</sup> Tradução nossa do nórdico antigo ao português (manuscrito R, *Codex Regius*, GKS 2367, 4º to, século XIV), baseada na edição de Faulkes, 2005, pp. 17-18. Não descrevemos aqui o contexto histórico e cultural da *Gylfaginning*, visto que já o apresentamos na seção anterior.

<sup>39</sup> Para um panorama genérico das tradições euroasiáticas sobre árvores cósmicas, consultar Eliade, 2010, pp. 213-242; 1998, pp. 287-318. Deve-se atentar especialmente ao uso de fontes primárias e bibliografia especializada sobre o tema em Mircea Eliade (ainda muito operacionais), mas sendo seus pressupostos conceituais e teóricos questionáveis, a exemplo da ideia do xamanismo como sendo um fenômeno constitutivo da condição humana e não o produto de certo momento histórico (Eliade, 1998, p. 547). Para um referencial mais atualizado e crítico sobre o xamanismo europeu e euroasiático, consultar: Tooley, 2009a, pp. 66-133. Sobre o tema do xamanismo nórdico em língua portuguesa, consultar: Langer, 2015i, pp. 564-566.

<sup>40</sup> Os números três e nove são especialmente conectados a simbolismos das regiões cósmicas e a cosmologia, sendo comuns à antigas populações que viveram no norte da Eurásia como turco-tártaros e siberianos, possivelmente provindos de contatos e difusões culturais.

quanto para os animais. Evidentemente, a árvore Yggdrasill<sup>41</sup> nórdica também tem essa função (especialmente na descrição da cabra Heiðrún, que serve hidromel aos guerreiros mortos, em outro momento da *Gylfaginning*), mas ela<sup>42</sup> se torna menor em um contexto no qual a existência da árvore é, antes de tudo, espacial: sustentadora e eixo do cosmos, definidora de limites e de classificação entre os seres. Central no relato sakha é a definição da árvore como sustentadora de alimentos para o gado. O povo sakha (iacuta) era até o século XIX seminômade, principalmente criador de gado e cavalos no sul da Sibéria. Já os dois animais presentes no trecho selecionado do *Gylfaginning* (águia e falcão) remetem não a questões de subsistência cotidiana, mas essencialmente a pássaros envolvidos em aristocracia militar na Era Viking (falcoaria), com elementos de xamanismo cosmológico (a águia como animal celestial no topo da árvore, símbolo da suprema deidade e o falcão como o olho desta). A análise que realizamos até aqui é muito limitada, visto que existem inúmeras outras fontes sobre o tema da árvore cósmica para todos os povos citados e não podemos nos detalhar por falta de espaço. Voltamos a debater esse tema na próxima seção, utilizando fontes iconográficas.

### Mito e imagem: métodos iconográficos

O estudo das imagens tornou-se muito comum nas Ciências Humanas a partir de final do século XX, especialmente nas Ciências Sociais e na História. Na impossibilidade de um levantamento básico desta produção, nos deteremos nos referenciais culturalistas de análise. Segundo o famoso teórico da arte Ernest Gombrich, toda imagem é um produto de *schematta*: o artista utiliza referenciais psicológicos e culturais para criar representações da realidade, da natureza e de sua imaginação. Assim, toda imagem é baseada no hábito e na tradição, e não pode estar separada das exigências de uma sociedade (Gombrich, 2007, pp. 55-78). Nesse sentido, os modernos estudos de cultura visual admitem muito mais o abandono do conceito de uma visão física para uma cultura da visualidade, obtida pela experiência histórica: as construções culturais da experiência visual na vida cotidiana, nas mídias,

---

<sup>41</sup> A mais extensa, detalhada e crítica análise sobre a árvore cósmica nórdica é disponível em Tooley, 2009a, pp. 304-368. Para um estudo relacionando os relatos míticos da árvore cósmica com a arquitetura, cotidiano e fontes arqueológicas, consultar: Andrén, 2014, pp. 27-68.

<sup>42</sup> A árvore cósmica nórdica possui vários nomes nas fontes medievais: Yggdrasill, Laeráðr, Mímameiðr (Tooley, 2009a, p. 321-322).

nas representações e nas artes visuais (Knauss, 2006, pp. 105-108).<sup>43</sup> Alguns elementos básicos na análise de imagens podem ser destacados:

- O testemunho das imagens necessita ser colocado no contexto ou série de contextos (cultural, político, material), incluindo as convenções artísticas em um determinado lugar e tempo, assim como o interesse dos artistas e do patrocinador original ou cliente (se houver) e a pretendida função da imagem (Burke, 2004, p. 237). A análise da imagem deve, assim, levar em conta, tanto quanto os motivos iconográficos, as relações que constituem sua estrutura e caracterizam os modos de figuração próprios de certa cultura e de certa época (Schmitt, 2007, p. 34).

- Uma série de imagens é mais confiável do que imagens individuais (Burke, 2004, p. 237). Nenhuma imagem se encontra completamente isolada. Isolar uma imagem é sempre arbitrário e incorreto (Schmitt, 2007, p. 41).

- Assim como os textos, as imagens precisam ser lidas nas entrelinhas, observando-se os detalhes mais significativos, incluindo as ausências, usando-as como pistas de informações que os produtores de imagens não sabiam que eles sabiam (Burke, 2004, p. 238).

- A análise da forma e estrutura de uma imagem é indissociável do estudo de sua função. Na relação entre forma e função da imagem, encontra-se a intenção do artista, do financiador e do grupo social que fazia parte (incluindo os destinatários). Além do gênero das imagens, o lugar ao qual era destinada é importante, assim como sua possível mobilidade ou espectadores em potencial (no caso de monumentos). Toda imagem deve ser estudada em sua base sincrônica (social, cultural, ideológica) e diacrônica (periodização, cronologia) (Schmitt, 2007, p. 42-51).

Com relação a publicações analisando imagens da Mitologia Nórdica, o estudo mais paradigmático é *Iconographic traditions*, de Signe Fuglesan. Nele, o autor discute essencialmente a relação entre fontes iconográficas e literárias dos mitos, afirmando que as questões sobre uso e distribuição dos modelos iconográficos não foram discutidas pelos acadêmicos. Também a relação entre a iconografia e a literatura (os poemas vernaculares, principalmente) não é claro para o período Viking, nem mesmo a questão dos contatos com a Europa continental e possíveis influências culturais (Fuglesan, 2000, pp. 01-11). O pesquisador finlandês Mr. Frog analisa uma proposta interessante, utilizando seu referencial de *matriz simbólica*: os mitos sofrem variação e continuidade por meio de diferentes fatores históricos e culturais. Assim, as *imagens* são representações estáticas e individualizadas; os *motivos*

---

<sup>43</sup> Para aplicações teóricas e metodológicas do uso de cultura visual para os estudos de religião e religiosidade, consultar: Harvey, 2011, pp. 502-522.

envolvem duas ou mais imagens relacionadas entre si; os *padrões narrativos* são constituídos por elementos genéricos (imagens, motivos, temas) (Frog, 2015, pp. 33-57).<sup>44</sup>

### *Exemplo de análise iconográfica dos mitos*

A seguir, analisamos de forma sucinta duas imagens envolvendo o tema da árvore cósmica. Inicialmente, realizamos algumas pequenas análises do contexto histórico e cultural de cada imagem individualmente e, em seguida, reutilizamos o modelo comparativo tipológico de Jens Peter Schjødt para relacionar as duas imagens entre si.



**Imagem 1:** Cena da primeira tapeçaria de Överhogdal, 800-1100 d.C.

Fonte: Museu Jantli, Suécia: <http://jantli.com> (acesso em 05/01/2018).

**Imagem 2:** Reprodução de uma decoração em um vaso de osso, cemitério de Mokrin, Sérvia, séc. VI d.C.

Fonte: Hoppál, 2009, p. 132.

Imagem 1 - *contexto histórico e cultural*: o conjunto de cinco peças de tapeçaria (originalmente utilizadas em paredes) de Överhogdal foi encontrado em 1909 na Suécia e data da Era Viking. O conjunto totaliza cerca de 323 figuras humanas extremamente diminutas e 146 animais e bestas, com maior destaque (Alves, 2017, pp. 673-676.). As teorias predominantes até o momento são de que as tapeçarias seriam uma representação do Ragnarok; envolveria temas do ciclo Nibelungiano;

<sup>44</sup> Para discussões teóricas e metodológicas na análise de imagens nos mitos ver Hoppál, 2009, pp. 116-123. Para as discussões teóricas na relação entre mito e imagem no mundo nórdico consultar: Kopár, 2016, pp. 190-211; Para estudos em língua portuguesa analisando iconograficamente os mitos nórdicos, consultar: Oliveira, 2016; Langer, 2013, pp. 97-112; 2012, pp. 01-30; 2006b, pp. 01-41.

remeteria a um contexto da cristianização da região; seria relacionada a temas xamanistas. A representação destacada é aceita pelos pesquisadores como sendo uma imagem de Yggdrasill. Não apresentamos as outras imagens do conjunto de tapeçaria por falta de espaço, motivando publicações futuras com mais detalhes analíticos.

*Imagem 2 - contexto histórico e cultural:* Imagem realizada pelo povo ávaro, uma cultura seminômade mongol que emigrou para a Europa Central no século VI d.C. Estabeleceram-se na Hungria, usando-a como base para dominação dos eslavos. Após o século IX, muitos deles perderam sua identidade e foram convertidos ao cristianismo. O objeto foi encontrado no cemitério de Mokrin, cujo período, entre os séculos VII e IX, possui muitos artefatos e objetos religiosos pré-cristãos, incluindo oferendas, vestígios de animais e objetos metálicos. A imagem é percebida pelos pesquisadores como uma representação da árvore do mundo de base euroasiática.

*Análise:* As quatro tapeçarias figurativas de Överhogdal não foram dispostas para apresentar uma sequência narrativa (a exemplo de Bayeux), tendo mais semelhança com a tapeçaria de Oseberg. Seus motivos principais são animais quadrúpedes, especialmente cavalos, cervos, renas e bestas (talvez dragões). Os seres humanos foram representados de forma extremamente diminuta, criando assim um destaque absoluto para as representações animais. Das quatro tapeçarias figurativas, em três a figura da árvore é central. Em algumas tapeçarias ocorre a inclusão de motivos diferentes do padrão geral, como uma embarcação a vela, cavalos sendo montados por figuras antropomórficas, habitações e igrejas. Ao contrário do principal fragmento encontrado em Oseberg – que possui a cena bem definida de uma procissão –, muitos dos motivos de Överhogdal não tem relação direta entre si. Neste sentido, discordamos das interpretações que sugerem que sejam cenas do Ragnarok ou do ciclo Nibelungiano. Para o primeiro caso, estão ausentes qualquer referência à morte dos deuses ou perseguição dos astros e, no segundo, não ocorrem alusões à morte/combate do dragão (ambas surgindo em imagens das ilhas britânicas de ocupação nórdica no século X). A interpretação de que seja uma evidência da conversão da região também é fraca, visto que a inclusão de temas cristãos (como a igreja) são escassas, ficando em segundo plano, quando comparado com os temas animais. Neste sentido, o significado mais expressivo fica por conta do tema da árvore central, seguido de vários quadrúpedes que possuem seis ou oito pernas. Na imagem 1, percebemos a principal cena da primeira tapeçaria com um cavalo de oito patas (Sleipnir) ao lado da árvore encimada por um pássaro (Yggdrasill e a águia, ver citação do *Gylfaginning* 15-16 na seção anterior). Dessa maneira, o contexto mais

importante para entendermos todo o conjunto imagético de Överhogdal é a cosmologia xamânica.

Na imagem 2 (cena do vaso de osso de Mokrin), percebemos a representação de uma árvore estilizada, central ao conjunto, possuindo nove ramos ou galhos e ao seu lado, a inclusão de nove quadrúpedes (com pelo menos dois cervídeos). O número nove foi identificado com os mundos celestes na maioria das tradições xamânicas euroasiáticas e ocupa uma grande importância na Mitologia Nórdica, sendo essencialmente vinculada a três tradições: cosmológica (os nove mundos); ao contexto do deus Odin (magia rúnica e sacrificial); estética literária na poesia éddica (Langer, 2015e, pp. 340-342). Os animais representados em Mokrin parecem flutuar ao lado da árvore, enquanto a inclusão de um círculo e um objeto com quatro pontas (ou a representação de um pássaro) reforçam o caráter cósmico da cena. Como vimos na seção anterior (com o Relato Sakha e o *Gylfaginning*), os animais são o centro da vida física da árvore do mundo.

Com isso, podemos analisar as quatro tapeçarias de Överhogdal desta maneira: na primeira e terceira tapeçarias, ocorrem representações de grande número de animais, centralizados por Yggdrasil, sem preponderância de figuras antropomórficas (elas surgem em tamanhos reduzidos) – a árvore como eixo e base do universo e fonte da vida, o mesmo sentido da decoração de Mokrin. Mas também aqui ela pode assumir o papel de meio de comunicação entre os mundos (pela representação de Sleipnir e da águia no topo). Já na segunda tapeçaria de Överhogdal, a árvore não aparece e, ao contrário, em seu lugar surge uma pequena elevação onde um cavaleiro sobe portando um machado; logo acima dele, em outra cena, outro cavaleiro posiciona suas mãos para cima, como que querendo sustentar o céu (em seu lado direito repete-se uma figura semelhante). Isso recorda as esculturas do hogback de Aysham (Inglaterra, séc. X d.C.), com quatro anões sustentando o mundo como descrito em *Gylfaginning* 7). Somando-se ao fato de que, neste conjunto, não ocorre nenhum animal selvagem (cervos, renas) ou fantástico (bestas ou dragões), mas somente cavalos - o sentido parecer ser de domínio humano sobre a natureza. Na quarta tapeçaria de Överhogdal, a árvore surge de maneira diferente das outras duas (seus galhos são representados para baixo) e o conjunto não tem nenhum contexto selvagem ou xamânico: ao seu lado foram representados duas habitações, um navio partindo com tripulação, homens armados e cavaleiros, todos em situações cotidianas. Neste caso, a árvore parece ser vista como guardiã do homem e de seus assentamentos (em sentido simbólico), mas também pode encarnar um sentido de culto e sacrifício (no caso de árvores reais, numa escala

microcós mica). A árvore cósmica possui uma grande variedade de simbolismos, representações e formas de culto entre os povos euroasiáticos, todas com grande similariedade e denotando uma longa tradição de um fenômeno cultural circumpolar que influenciou a tradição nórdica, inclusive astronomicamente.<sup>45</sup>

## Referências bibliográficas

### Fontes primárias

ANÔNIMO. *Völuspá*. Tradução ao português de Pablo Gomes de Miranda.

*Scandia: Journal of Medieval Norse Studies* 01, 2018 (no prelo).

<http://periodicos.ufpb.br/index.php/scandia> (data de acesso: 05/01/2018)

ANÔNIMO. *Grímnismál*. Tradução ao português de Pablo Gomes de Miranda.

*Roda da Fortuna* 3(2), 2014, pp. 301-325.

ANÔNIMO. *Örvar-Oddr saga*, manuscrito S (Holm perg 7, 4º, séc. XIV d.C.),

capítulo 42. In: CLUNIE ROSS, Margaret. *The Cambridge introduction to The Old Norse-Icelandic Saga*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 117-118.

ANÔNIMO. Relato Sakha de árvore cósmica, século XIX. In: TOOLEY, Clive.

*Shamanism in norse myth and magic*, vol. II, reference materials (source texts).

Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2009, p. 29-30.

TÁCITO. *De Origine et situ Germanorum*, séc I d.C. Tradução ao português de

Maria Andrade. In: ANDRADE, Maria. *A Germânia de Tácito: tradução e comentários*. Dissertação de Mestrado em Letras, USP, 2011.

STURLUSON, Snorri. *Gylfaginning*, manuscrito R, *Codex Regius*, GKS 2367, 4º to,

século XIV In: *Edda: prologue and Gylfaginning*. Edição em nórdico antigo de Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research, 2005.

### Fontes secundárias

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito de. *Introdução à mitologia*. São Paulo: Paulus, 2014.

ANDRADE, Maria. *A Germânia de Tácito: tradução e comentários*. Dissertação de Mestrado em Letras, USP, 2011.

ANDRÉN, Anders. In the shadow of Yggdrasill. *Tracing Old Norse Cosmology*.

Lund: Nordic Academic Press, 2014, pp. 27-68.

<sup>45</sup> Sobre a relação entre Astronomia e Yggdrasill, consultar: Langer, 2015j, pp. 569-571; 2013, pp. 97-112.

- ALVES, Victor Hugo Sampaio. Tapeçarias de Överhogdal. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017, pp. 673-676.
- BARBER, Jesse Benjamin. *Óðinn and his cross cosmic: sacrifice and inception of a god at the Axis of the universe*. Dissertação de Mestrado em Estudos Nórdicos e Vikings, Universidade da Islândia, 2017.
- BARRERA, José Carlos Bermejo. Introducción a la lógica de la comparación en mitología. *Gallaecia* 22, 2003, pp. 471-486.
- BOULHOSA, Patricia Pires. A \*mitologia escandinava de Georges Dumézil: uma reflexão sobre método e improbabilidade. *Brathair* 6(2), 2006, pp. 03-31.
- BRINK, Stefan; COLLINSON, L. (Eds.). *Theorizing Old Norse Myth*. London: Brepohls, 2017.
- BURKE, Peter. *Testemunha ocular: História e imagem*. Bauru: Edusc, 2004.
- BURKERT, Walter. *Mito e Mitologia*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- CAMPBELL, Joseph. A dádiva da deusa. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990, pp. 177-196.
- \_\_\_\_\_. *As máscaras de Deusa: Mitologia Oriental*. São Paulo: Palas Athenas, 2008.
- CAMPOS, Luciana de. *Literatura e mito na Escandinávia Medieval: aspectos da mulher guerreira na saga de Hervor*. Tese de Doutorado em Letras pela Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018, pp. 01-221.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. Aspectos da Cosmogonia e da Cosmografia Escandinavas. *Brathair* 6(2), 2006, pp. 32-48.
- \_\_\_\_\_. O conto islandês de Helgi Thorisson. *Narrativa, sentido, História*. São Paulo: Papirus, 2005, pp. 67-82.
- CLUNIES ROSS, Margaret. *The Cambridge introduction to the Old Norse-Icelandic saga*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- COMSTOCK, d. O. Grimnismál an Old Norse Astronomy. *Bulletin of the American Astronomical Society* 17, 1985, pp. 852.
- CRUZ, Eduardo R. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, pp. 37-49.

DAVIDSON, Hilda. The interpreters. *The lost beliefs of Northern Europe*. London: Routledge, 2001, pp. 144-159.

\_\_\_\_\_. *Myths and symbols in pagan Europe: Early Scandinavian and Celtic Religions*. New York: Syracuse University Press, 1988.

DES BOUVRIE, Synnøve. The definition of the myth: symbolical phenomena in ancient culture. In: DES BOUVRIE, Synnøve (Ed.) *Myth and Symbol I: Symbolic phenomena in ancient Greek culture*. Papers from the Norwegian Institute at Athens, 5, 2002, pp. 11-69.

DETIENNE, Marcel. Experimentar no campo dos politeísmos. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Letras e Letras, 2004, pp. 93-120.

\_\_\_\_\_. *A invenção da Mitologia*. Brasília: Edunb, 1992.

DIX, Steffen. O que significa o estudo das religiões? Uma ciência monolítica ou interdisciplinar? *Revista Lusófona de Ciências das Religiões* 7(11), 2007, pp. 11-31.

DUMÉZIL, Georges. *Mythes et dieux des germains: essai d'interprétation comparative*. Paris: Librairie Ernest Leroux, 1939.

ELIADE, Ma. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ENGLER, Steven. Teoria da Religião Norte-americana: Alguns Debates Recentes. *Rever: Revista de Estudos de Religião* 4, 2004, pp. 27-42.

FRENCH, Druscilla. *The Power of Choice: A Critique of Joseph Campbell's "monomyth,"*. Pacifica Graduate Institute, 1998.

FROGG. Myth. *Humanities* 7(4), 2018, pp. 14: 01-39.

\_\_\_\_\_. Mythology in cultural practice: a methodological framework for historical analysis. *RMN* 10, 2015, pp. 33-57.

FUGLESANG, Signe Horne - Iconographic traditions and models in Scandinavian imagery in BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunie (orgs.) *Old Norse myths, literature and society*. Proceedings of the 11th International Saga Conference. Sidney: University of Sidney, 2000, pp. 01-11.

GASBARRO, Nicola Maria. Fenomenologia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, pp. 75-100.

- GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GOMBRICH, Ernest. *Arte e ilusão: um estudo da psicologia da representação pictórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HARRIS, Joseph. Traditions of eddic scholarship. In: LARRYNGTON, Carolyne (Ed.). *A Handbook to Eddic Poetry: Myths and Legends of Early Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 33-57.
- HARVEY, John. Visual culture. In: STRAUSBERG, Michael & ENGLER, Steven (Org.). *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. London: Routledge, 2011, pp. 502-522.
- HERMANN, Pernille et al (Eds.). *Old Norse Mythology: comparative perspectives*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.
- HERRANZ, Rosa Rodríguez; MUÑOZ, Lucía Serrano. El concepto del matriarcado: una revisión crítica. *ArqueoWeb* 7(2), 2005, pp. 01-44.
- HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HOPPÁL, Mihály. The birth of myth. *Studia Mythologica Slavica* 12, 2009, pp. 107-133.
- HULTGARD, Anders. The askr and Embla myth in a comparative perspective. In: ANDRÉN, Anders et al (Org.). *Old Norse religion in long-term perspectives*. Lund: Nordic Academic Press, 2006, pp. 58-62.
- JABOUILLE, Victor. *Iniciação à ciência dos mitos*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1986.
- JESI, Furio. *O mito*. Lisboa: Editorial Presença, 1977.
- KNAUSS, Paul. O desafio de se fazer História com imagens: arte e cultura visual. *ArtCultura* 8(120), 2006, pp. 97-115.
- KOPÁR, Lila. Eddic Poetry and the Imagery of Stone Monuments. In: LARRYNGTON, Carolyne (Ed.). *A Handbook to Eddic Poetry: Myths and Legends of Early Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 190-211.
- LANGER, Johnni. Guerreiras nórdicas. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017, pp. 343-346.
- \_\_\_\_\_. Antropogonia nórdica. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015a, pp. 40-42.

- \_\_\_\_\_. Gylfaginning. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015b, pp. 228.
- \_\_\_\_\_. Edda Poética. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015c, pp.146-149.
- \_\_\_\_\_. Mulheres guerreiras nórdicas. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015d, pp. 321-324.
- \_\_\_\_\_. Nove. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015e, pp. 340-343.
- \_\_\_\_\_. Sagas lendárias. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015f, pp. 443-445.
- \_\_\_\_\_. Valquírias. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015g, pp. 538-542.
- \_\_\_\_\_. Völuspá. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015h, pp. 555-558.
- \_\_\_\_\_. Xamanismo nórdico. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015i, pp. 564-566.
- \_\_\_\_\_. Yggdrasill como Via Láctea. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015j, pp. 569-571.
- \_\_\_\_\_. O céu dos vikings: uma interpretação etnoastronômica da pedra rúnica de Eckelbo. *Domínios da imagem* 6(12), 2013, pp. 97-112. pp. 569-571.
- \_\_\_\_\_. A morte de Odin? As representações do Ragnarök na arte das Ilhas Britânicas (séc. X). *Medievalista* 11, 2012, pp. 01-30.
- \_\_\_\_\_. História e sociedade nas sagas islandesas: perspectivas metodológicas. *Alethéia* 1, 2009, pp. 01-18.
- \_\_\_\_\_. Mythica Scandia: Repensando as Fontes Literárias da Mitologia Viking. *Brathair* 6(2), 2006a, pp. 48-78.
- \_\_\_\_\_. As estelas de Gotland e as fontes iconográficas da mitologia viking: os sistemas de interpretações oral-imagéticos. *Brathair* 6(1), 2006b, pp. 1-41.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, pp. 221-248.

LINCOLN, Bruce. The Indo-european myth of creation. *History of Religion* 15(2), 1975, pp. 121-145.

LÖNNROTH, Lars. Structuralist approaches to saga literature. In: QUINN, Judy et al (Eds.). *Learning and understanding in the Old Norse World: essays in honour of Margaret Clunies Ross*. London: Brepols, 2007, pp. 63-74.

MARTINEZ, Beatriz Antón. Germania/Introducción. TÁCITO. *Vida de Julio Agrícola/Germania/Diálogo de los oradores*. Madrid: Akal, 1999, pp. 38-49.

McKINNELL, John. *Meeting the other in norse myth and legend*. London. D.S. Brewer, 2005.

\_\_\_\_\_. *Both One and Many: essays on change and variety in late norse heathenism*. Rome: Il Calamo, 1994.

MELETINSKIJ, Eleazar. Scandinavian Mythology as a system of oppositions. *The Journal of Symbolic Anthropology* 1, 1973, pp. 43-58.

MENINI, Vitor Bianconi. Sámi, fínicos e nórdicos. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017, pp. 621-625.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Grímnismál. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: Mitos, símbolos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, pp. 216-218.

MÜLLER, Max. Mythologie Comparée (1856). In: *Essays sur la Mythologie Comparée: les traditions et les coutumes*. Paris: Didier, 1873.

\_\_\_\_\_. *Contributions to the Science of Mythology*. London: Longmans, 1897.

MUNDAL, Else. Theories, explanatory models and terminology: possibilities and problems in research on Old Norse Mythology. In: ANDRÉN, Anders et al. (eds.). *Old Norse Religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006, pp. 285-288.

OLIVEIRA, Ricardo Wagner Menezes de. *Feras petrificadas: O simbolismo religioso dos animais na Era Viking*. Dissertação de mestrado em Ciências das Religiões pela UFPB, 2016.

ORTON, Peter. The interpretation of Old Norse pagan myths. In: McTURK, Rory (Ed.). *Old Norse-Icelandic Literature and culture*. London: Blackwell, 2007, pp. 311-319.

PANDOLFO, Maria; MELLO, Celina. *Estrutura e mito: introdução a posições de Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

PAYNE-GAPOSCHKIN, Cecilia. Review: "Hamlet's Mill", by Giorgio de Santillana and Hertha von Dechend. *Journal for the History of Astronomy* 3(3), 1972, pp. 206-211.

PETTAZZONI, Rafaelle. O método comparativo (1959). Tradução de Lorenzo Sterza e Márcia Costa. *Religare* 13, 2016, pp. 245-265.

QUEIROZ, José J. Mitos e suas regras. In: USARSKI, Frank; PASSOS, João Décio (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, pp. 499-512.

ROSCOE, Paul. The comparative method. In: SEGAL, Robert (Org.). *The Blackwell Companion of Religion*. London: Blackwell, 2006, pp. 25-46.

RUTHVEN, K. K. *O mito*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

SCHJÖDT, Jens Peter. The reintroduction of comparative studies as a tool for reconstructing Old Norse Religion. In: BRINK, Stefan; COLLINSON, L. (Eds.). *Theorizing Old Norse Myth*. London: Brepohls, 2017a, pp. 51-65.

\_\_\_\_\_. Pre-Christian Religions of the North and the Need for comparative reflections on why, how and with what we compare. In: HERMANN, Pernille (Ed.). *Old Norse Mythology: comparative perspectives*. Harvard: Harvard University Press, 2017b, pp. 03-28.

\_\_\_\_\_. Comparativism. In: SCHODT & RAUDVERE, Catharina (Eds.). *More than mythology: narratives, ritual practices and regional distribution in pre-Christian Scandinavian religions*. Lund: Nordic Academic Press, 2012, pp. 275-281.

\_\_\_\_\_. Contemporary research into Old Norse Mythology. In: HERMANN, Pernille; SCHJÖDT, Jens Peter (Orgs.). *Reflections on Old Norse Myths*. London: Brepohls, 2007, pp. 01-16.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: Edusc, 2007.

SHALAEVA, Anastasia. The scientific study of Myth: romantic account of symbolism and mythology. *Higher School of Economics Research Paper* No. WP BRP 100/HUM, 2015, pp. 01-21.

SILVA FILHO, Paulo Gonçalves. Considerações teóricas em torno do reducionismo funcionalista em Ciências das Religiões. *Rever: Revista de Estudos de Religião* 4, 2004, pp. 43-72.

SILVEIRA, Emerson Sena da & MORAES JUNIOR, Manoel. *A dimensão teórica dos estudos de religião: horizontes histórico, epistemológico e metodológico nas Ciências das Religiões*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

SIMEK, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. London: D.S. Brewer, 2007.

STAUSBERG, Michael. Comparasion. In: STRAUSBERG, Michael & ENGLER, Steven (Org.). *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. London: Routledge, 2011, pp. 21-39.

TODOROV, Yzvetan. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

TOOLEY, Clive. *Shamanism in norse myth and magic*, vol. I. Helsinki: Academia Scientiarium Fennica, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Shamanism in norse myth and magic*, vol. II, reference materials (source texts). Helsinki: Academia Scientiarium Fennica, 2009b.

TULINIUS, Torfi. Saga as a myth: the Family sagas and social reality in 13th-century Iceland. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunie (eds.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11th International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000, pp. 526-539.

USARSKI, Frank. Os enganos sobre o sagrado: uma síntese da crítica ao ramo clássico da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. *Rever: Revista de Estudos de Religião* 4, 2004, pp. 73-95.

VERNANT, Jean-Pierre. Esboço de uma ciência dos mitos. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992, pp. 191-221.

Recebido: 25/03/2018

Aprovado: 29/04/2018