



Buscando pelos trovões de Þórr no espaço discursivo da mitologia escandinava

Victor Hugo Sampaio Alves¹

Resumo: A tradição acadêmica e o imaginário coletivo em torno de Þórr mantém em comum a concepção de que o deus escandinavo teria sido “uma divindade dos trovões”. Propomos analisar um corpus representativo de três tipos de materiais mitológicos oriundos da Escandinávia medieval: poesias eddicas (Hymiskviða, Hárbarðsljóð e Þrimskviða); trechos da Edda em Prosa e uma poesia escáldica (Haustlöng) para demonstrar que o vínculo entre Þórr e os raios ou trovões é muito mais incerto do que se pensa, e que seus mitos, na verdade, tendem a sublinhar sua força sobre-humana e seu papel de mantenedor da ordem e equilíbrio cósmicos. Abordamos a mitologia como espaço discursivo e nos apoiamos na noção de centros semânticos como ferramenta para nos auxiliar a definirmos os traços característicos do deus com mais precisão.

Palavras-chave: Escandinávia medieval; Þórr; Mitologia escandinava.

Abstract: Both the academic tradition and the collective imaginary surrounding the image of Þórr hold the conception that the Norse god was a “thunder god”. The present paper aims to analyze a representative corpus composed of three different types of sources from medieval Scandinavia: eddic poems (Hymiskviða, Hárbarðsljóð and Þrimskviða); passages from the Prose Edda and one skaldic poem (Haustlöng), hoping to demonstrate that the link between Þórr and thunder or lightning is much more uncertain than previously thought; and that Þórr’s myths tend as matter of fact to highlight his role as keeper of the cosmic balance and order and his super-human strength. We approach mythology as a discursive space and we make use of the notion of semantic centers as a tool to help us defining Þórr’s most characteristic traits with more precision.

Keywords: Medieval Scandinavia; Þórr; Scandinavian mythology

¹ Doutorando e mestre em Ciências da pela UFPB e graduado em Psicologia pela UNIVÁS. É membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE) e do Centro Internacional e Multidisciplinar de Estudos Épicos (CIMEEP).

<http://lattes.cnpq.br/1456399140819750>

<https://orcid.org/0000-0003-1606-7819>

E-mail: victorweg77@gmail.com





Introdução

Além de ter sido uma das divindades mais importantes e presentes na religião pré-cristã dos povos escandinavos² (LANGER, 2015a: 496; LINDOW, 2001: 290), Þórr³ acabou se mostrando um símbolo que permaneceu em nosso imaginário até os dias atuais, presente, sobretudo, como o irreverente super-herói dos quadrinhos e filmes do universo Marvel. Dessa forma, é difícil encontrar quem não conheça, nos dias de hoje, o Þórr das HQ's e dos filmes, veículos artísticos esses nos quais circula a imagem de um deus beberão, de força sobre-humana e, acima de tudo, detentor do poderoso martelo Mjǫlnir, por meio do qual dá origem e controla os raios e trovões que usa em seu favor quando em batalha (ALVES, 2021; OLIVEIRA, 2014; LANGER, 2006).

Por incrível que pareça, a imagem construída em torno do deus pela academia não é muito diferente: ênfases foram dadas sistematicamente à sua suposta regência dos raios, trovões e outros fenômenos atmosféricos e climáticos e, conseqüentemente, à fertilidade dos campos⁴. Essa concepção foi fortemente embasada pelo famoso trecho escrito por Adão de Bremen em sua *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* (“*História dos Arcebispos de Hamburg-Bremen*”), composta provavelmente por volta do ano de 1075 d.C (MARTTIE, 2015: 15), onde são descritas três estátuas supostamente localizadas em um templo na região de Uppsala⁵.

Pesquisadores renomados da Escandinavística, como Hilda Ellis Davidson (1990), Gabriel Turville-Petre (1964) e Georges Dumézil (1973) se embasaram no relato

² Apesar das variações regionais e cronológicas, pois a religião nórdica pré-cristã estava longe de ter sido uma religião uniforme e homogênea. Apesar disso, o culto a Þórr parece ter estado amplamente presente por todo o território escandinavo (NORDEIDE, 2006: 218-222).

³ Optamos por empregar, ao longo do texto, a grafia dos nomes relacionados a seres e aspectos do paganismo escandinavo conforme nas fontes em nórdico antigo, ao invés da forma latinizada, como em *Thor*. A forma latinizada dos nomes aparecerá ao citarmos traduções de fontes primárias que optaram por mantê-los desta forma.

⁴ Atualmente, a única perspectiva crítica em relação à Þórr e seus trovões foi preconizada pelos estudos de Taggart (2017, 2015) e, sob sua direta influência, Alves (2019a).

⁵ “Esse povo [os suecos] possui um templo chamado Uppsala, situado não longe das cidades de Sigtuna e Björkö. Nesse templo, decorado inteiramente em ouro, as pessoas cultuam as estátuas de três deuses, de modo que o mais poderoso deles, Thor, ocupa um trono no centro da câmara; Wotan e Frikko ficam cada um em um de seus lados. A relevância de cada um desses deuses é conforme segue: Thor, dizem, preside sobre ar, que governa os raios e os trovões, as chuvas e ventos, o bom clima e as plantações. O outro, Wotan – ou seja, o furioso – se encarrega das guerras e confere aos homens força contra seus inimigos. O terceiro é Frikko, que concede paz e prazer aos mortais. Ele é representado com um imenso falo. Mas Wotan eles representam estando armado, assim como nosso povo representa Marte. Thor, com seu cetro, aparentemente faz lembrar Júpiter” (*Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, Livro IV, XXVI). Todas as traduções de fontes primárias foram feitas por nós ao português à partir de traduções à língua inglesa, listadas nas *Fontes primárias*.





de Bremen para que outorgassem a Þórr o epíteto de “deus do trovão”⁶. No entanto, sua credibilidade enquanto fonte verossímil para o estudo da religião nórdica pré-cristã recebeu diversas críticas que, de maneira resumida, problematizam o fato de que Adão de Bremen nunca esteve presente nesse suposto templo, tendo se baseado em relatos enviados a ele por outros membros da Igreja; além disso, sua própria concepção cristã é altamente questionável e; acima de tudo, como erudito, sua grande admiração pela literatura do mundo clássico - como a *Eneida* de Virgílio (mencionados, ambos os autor e obra diretamente em sua *Gesta*) – levantam a suspeita de que o bispo tenha realizado uma *interpretatio romana*, descrevendo Þórr aos moldes do deus romano dos trovões e da fertilidade, Júpiter, o que aponta para o estrangeirismo de sua obra⁷ (TAGGART, 2015: 116).

Outro motivo para essa suposição está na etimologia de seu nome. Jan de Vries elenca duas formas possíveis para o nome do deus em nórdico antigo, que seriam *Þórr* e *Punnar*, ambos significando “trovão”⁸. Há ainda a ocorrência de seu nome em vários outros idiomas, nos quais também era utilizado para designar o trovão: em inglês antigo, *Pur*, *Punnor* ou *Por*; em finlandês, *Turisas* (formado por *Tūr* + *isä*, que significa pai); em antigo alto-alemão, *Donar*; em gaulês, *Tanaros*; em faroês, *Tora* e no latim, *Tonare*. A origem de seu nome seria do proto-germânico **PunraR* (DE VRIES, 1962: 618). É possível, inclusive, que seu nome fosse originalmente uma onomatopeia relacionada ao

⁶ O estudo mais atual que defende a credibilidade desse trecho de Adão de Bremen enquanto fonte confiável para nosso entendimento e caracterização da figura de Þórr na religião nórdica pré-cristã continua sendo o de Richard Perkins (2001), embora o autor faça uso também de outras fontes: segundo ele, “não há qualquer razão para duvidarmos de sua [de Adão] obra” (PERKINS, 2001: 22). Assim, Perkins faz uso do relato de Adão para estruturar a defesa de seu argumento, alegando que os suecos pré-cristãos acreditavam que Þórr se tratasse de uma divindade responsável, além de outras coisas, pelo controle e manipulação dos ventos. O autor faz uso de outros tipos de evidências, como dados etimológicos e a narrativa contida na *Rögvalds Þáttir ok Rauðs*, para demonstrar como as informações de Adão possuem respaldo ao serem verificáveis também nessas outras fontes externas à *Gesta*.

⁷ Christopher Abram (2011: 27) resume muito bem o modo como a *Gesta* têm sido vista pelos estudiosos da religião nórdica pré-cristã: obviamente trata-se de uma fonte “estrangeira”, tardia e enviesada por seu comprometimento com uma agenda assumidamente cristã, mas que, devido à escassez de outras fontes de que dispomos sobre esse mesmo tema, não pode ser simplesmente ignorada. Quando lemos as informações de Adão sobre outros povos, lugares e religiões, principalmente aquelas que não são encontradas em outras fontes do mesmo período, devemos sempre lançar mão de um olhar atento e cético. Dessa forma, é importante que mantenhamos em mente o que enfatizou Lipiec (2017: 145); que a *Gesta* apresenta-se como a criação de uma realidade por parte de Adão, não necessariamente como mero exercício estético ou imaginativo, mas como a própria crença de sua época, que se constrói baseada em fontes e relatos mais antigos, tradições orais muito incertas e em literaturas prévias ainda por nós parcialmente desconhecidas.

⁸ É importante ressaltar que esses nomes não eram originalmente empregados para designar “aquele que faz trovejar”, ou seja, o sujeito da ação, mas apenas o substantivo “trovão” (SIMEK, 2007: 322).





trovão que, depois, teria passado a ser utilizada também para designar o deus visto como responsável pelos trovões (WEST, 2007: 249). Ainda que se considerem esses dados como válidos, há uma série de outros epítetos de Þórr que em nada se relacionam aos trovões⁹, além dos nomes de outras coisas que o cercam, que tampouco sustentam essa relação¹⁰.

Uma última questão nesse sentido seria a arma portada pelo deus, o martelo¹¹ Mjǫlnir. Em tese, seria por meio dele que Þórr arremessaria seus raios. Sua etimologia,

⁹ Nas fontes escandinavas, outros epítetos empregados para Þórr eram Vingþórr (Þórr das batalhas), Hlórriði (o grande deus do temporal) e Ása-Þórr (o deus Þórr, ou Þórr dos Æsir) (LANGER, 2015a: 496). Hilda Davidson foi uma das primeiras a resgatar outro importante epíteto do deus, que consta somente na *Edda em Prosa* – ou seja, está completamente ausente da poesia eddica e escáldica: o nome Oku-Þórr. Segundo a autora, Snorri Sturluson derivou este nome do verbo *aka* que, em nórdico antigo, significa “conduzir”. Visto isso, o nome significaria algo como “Þórr, o Condutor”; e o barulho do deus cruzando os céus em sua carruagem seria um ato criador dos trovões. Esta interpretação defendida por Davidson estaria de acordo, alega, com a antiga concepção de um deus que atravessa os céus com sua carruagem e que, em muitas religiões, faz parte do conceito de um deus do sol (DAVIDSON, 1990: 76). Sobre essa suposta relação entre Oku- Þórr, a carruagem e os trovões, Taggart (2015: 73) afirma ser curioso o fato de que, explicando as conexões do nome, Snorri Sturluson não mencione os trovões, mas somente a carruagem. Se de fato havia alguma ligação entre este epíteto e os trovões, Snorri por algum motivo não achou tal conexão digna de ser mencionada. Isto seria um tanto quanto estranho, visto que no próprio *Gylfaginning*, ao apresentar os deuses Óðinn e Freyr, o autor faz questão de fazer clara alusão aos seus respectivos domínios e atuações. Isso nos leva à hipótese de que, ao menos na Islândia medieval, a relação entre a carruagem de Þórr e os trovões não existia. Assim, não faria sentido relacionar o nome Oku- Þórr a nada além da relação nitidamente estabelecida por Snorri entre ele e a carruagem dirigida pelo deus, e não ao trovão. É possível que esta relação não fosse conhecida por Snorri e seu público contemporâneo (TAGGART, 2015: 73-74).

¹⁰ Para citar apenas alguns exemplos, o nome de seus filhos: Móði (raiva), Magni (força) e sua filha, Þrúð (poderosa). Também a moradia de Þórr era Þrúðheimir ou Þrúðvangr, ambos nomes que denotam sua força e significam, em nórdico antigo, “casa do poder” (LANGER, 2015a: 499; SIMEK, 2007: 329) ou então, segundo Lindow (2001: 292), respectivamente “mundo da força” e “campos da força”. O deus é relatado se locomovendo em uma carroça puxada por seus dois bodes, Tanngriðinir e Tanngnjóstr e, por isso, é chamado em algumas fontes literárias de “senhor dos bodes”, como na estrofe 20 do poema eddico *Hymyskviða* (LANGER, 2015a: 498). Segundo Simek (2007: 310), os nomes dos bodes de Þórr foram ambos inventados por Snorri Sturluson e correspondem, respectivamente, a “rangedor de dentes” e “moedor de dentes”.

¹¹ Primeiramente, não podemos sequer assumir com certeza que Mjǫlnir se trate de fato de um martelo. O único substantivo empregado em todas as fontes vernaculares do nórdico antigo para nomeá-lo é *hammar* (que significa “pedra” ou “rocha”). Por semelhança fonética e ortográfica, os conhecedores da língua inglesa serão imediatamente remetidos à palavra *hammer*, cujo significado é “martelo”. De fato, inúmeros idiomas modernos da família germânica possuem, assim como o inglês, palavras semelhantes à *hammar* para designar essa ferramenta, como o norueguês *hamar*; o sueco *hammare* e o dinamarquês *hammer*, para citar apenas alguns; fora os paralelos existentes em línguas não-germânicas, que aderiram a palavras semelhantes por meio de contato cultural com estes, como o finlandês *hamara*. No entanto, essas palavras análogas a *hammar* também servem para denotar, em seus respectivos idiomas, as palavras *pedra* ou *rocha* (DE VRIES, 1977: 207). Soma-se a isso o detalhe de que, ao longo das narrativas mitológicas, apesar de ser a arma que esmaga o crânio dos gigantes, Mjǫlnir também é descrito sendo utilizado para ações que não





principalmente se considerada em perspectiva comparativa, fortalece essa postura. O étimo Mjǫlnir não apenas possui paralelos em outras mitologias Indo-Europeias, como também se estende, ele mesmo, para inúmeras regiões dentro e fora do norte europeu. Ele remete à palavra <**meldhniyos* e é etimologicamente cognato ao galês *mellt* (raio) e ao russo *mólnija* (молния, raio) e *mólot* (молот, martelo) (PUHVEL, 1989: 201). Já no Proto-Nórdico a raiz de seu nome teria sido **melluniaR* (SIMEK, 2007: 119) e, em Proto-Germânico, **melð uniyaz* (WEST, 2007: 255-256). Numa perspectivaêmica de sua etimologia, Pode ser que a arma de Þórr esteja relacionada aos verbos *mala* (nórdico antigo) e *malwjan* (gótico), que significam esmagar, triturar, tornando-o, na forma substantiva *mjǫlnir*, em algo como “aquele que esmaga/tritura” (SIMEK, 2007: 220). Somado a essas cogitações podemos incluir também o verbo islandês *mólva*, que igualmente designa o ato de esmagar (TURVILLE-PETRE, 1975: 81).

Portanto, a tradução do étimo Mjǫlnir seria “o esmagador” (DAVIDSON, 1965: 5) e provavelmente fosse de fato essa a concepção vernacular que se tinha a respeito de sua função nos mitos¹². Caso consideremos as conotações pulverizadoras e/ou atmosféricas de Mjǫlnir, encontraremos paralelos presentes entre os povos bálticos e eslavos, regiões onde há registros de divindades cujos nomes próprios designam o trovão, e que são portadoras de armas análogas ao Mjǫlnir (WEST, 2007: 239; 242; ALVES, 2019a: 154-178; 2020a: 158-161; 2020b: 181-188). As duas perspectivas vislumbradas, contudo, não são necessariamente excludentes, sendo plausível que Mjǫlnir possa significar pulverizador e designar, simultaneamente, os raios: talvez as fontes mencionem “golpes” oriundos do martelo, e não diretamente os raios, porque a compreensão vernacular desses povos que apresentavam divindades atmosféricas fosse justamente a de que os trovões “esmagam” (BLINKENBERG, 1911: 60). Dessa forma, temos evidências em favor de uma relação entre Mjǫlnir (e, conseqüentemente, de Þórr) e os raios e trovões.

A presente proposta nasceu justamente depois de abarcadas essas questões: Þórr era de fato uma divindade caracterizada acima de todo por seus trovões regência dos fenômenos atmosféricos? Nosso objetivo é explorar, em um *corpus* representativo dos

condizem com as de um martelo, como a decapitação. Abordagens críticas ao Mjǫlnir como sendo um martelo e investigações a respeito de sua etimologia são propostas por Motz (1997) e Alves (2020b).

¹² Se, por um lado, considerarmos que em uma considerável parte das narrativas de que dispomos, Þórr elimina seus inimigos esmagando-os com Mjǫlnir e, por outro, as conexões etimológicas entre o nome desse artefato e os verbos agora abordados denotadores do mesmo tipo de ato, então pode-se defender que as habilidades de pulverizar e moer estivessem no centro do entendimento vernacular sobre Mjǫlnir (TAGGART, 2015: 190).





principais tipos de fontes literárias medievais acerca da mitologia escandinava¹³, se há a presença marcante dos trovões em torno da figura mitológica de Þórr ou se, na verdade, outras características parecem aproximá-lo mais da compreensão vernacular que se tinha a seu respeito – como, por exemplo, sua força sobre-humana -. Para isso, nossa perspectiva em relação à mitologia é a de enxergá-la como sendo um espaço discursivo onde as imagens dos deuses circulam acompanhadas de centros semânticos que os caracterizam.

Mitologia, espaço discursivo e centros semânticos

A metodologia e perspectiva aqui adotadas foram formuladas por Jens Peter Schjødt (2013) visando justamente sua aplicabilidade ao contexto escandinavo pré-cristão e à tentativa de reconstrução de sua religião e mitologia pré-cristãs, ainda que limitada pela natureza fragmentária das fontes primárias que sobreviveram até os dias de hoje. O historiador concebe a religião como espaço discursivo compreendido como um conjunto incoerente¹⁴ de noções e práticas que variavam altamente de comunidade para comunidade, de indivíduo para indivíduo. Isso não significa que não existam algumas estruturas básicas em comum nesse conjunto, e que inclusive tornam viável alegarmos não que houvesse uma religião compartilhada no sentido estrito do termo, mas a existência de um conjunto compartilhado de estruturas. Ou seja, existem estruturas religiosas básicas manifestadas de diferentes modos em diferentes culturas, ou melhor, em diferentes espaços discursivos (SCHJØDT, 2013: 10-11).

Tais espaços não possuem fronteiras e limites bem demarcados, mas estão abertos tanto a influências externas quanto a mudanças internas, analisáveis em termos sincrônicos e diacrônicos, que são consequências dos mais variados tipos de desenvolvimentos inerentes (econômicos, sociais, ecológicos, etc.) (*ibid.*: 11-12). Afinal, nunca houve uma única tradição religiosa comum a toda a Escandinávia¹⁵, por exemplo,

¹³ As fontes literárias que analisaremos são de três naturezas distintas: a poesia eddica (mais especificamente, os poemas *Hymiskviða*, *Primskviða* e *Hárbarðsljóð*); a *Edda em Prosa* (narrativas em seus dois primeiros capítulos, *Gylfaginning* e *Skáldskaparmál*) e o poema escáldico *Haustlög*.

¹⁴ É necessário tomar o espaço discursivo como sendo um conjunto incoerente para que levemos em conta a dinamicidade, variabilidade e heterogeneidade da religião nórdica pré-cristã. Caso contrário, é perigoso que se caia no erro de concebê-la como *corpus* fixo, rígido e imutável, ou então uniforme e homogêneo, o que nos afastaria do que ela se mostrava na realidade (SCHJØDT, 2013: 10-13).

¹⁵ Ainda que os povos germânicos habitantes da Escandinávia (os “nórdicos” ou “vikings”) certamente compartilhassem de uma herança linguística/cultural/mitológica/religiosa comum e possuíssem, entre si, muito mais afinidades do que se comparados a outros povos da região (sámis, por exemplo), pensar em





mas diversas tradições religiosas¹⁶, com suas várias similitudes, mas também inúmeras diferenças e particularidades (NORDBERG, 2012).

Abordados esses aspectos, então como é possível reconstruirmos os elementos da cosmovisão ou os discursos presentes na religião escandinava pré-cristã? E como podemos averiguar se sua ocorrência era generalizada por uma área mais vasta, ou se pertencia à variação de um local ou data muito específicos, conforme abordamos anteriormente? Podemos realizar uma comparação entre as várias tradições, fontes primárias e regiões de dentro da própria Escandinávia, algo chamado por ele de “comparativismo de 1º grau”¹⁷, caracterizado pela comparação ‘interna’ de certa unidade mitológica (um deus ou ritual, no nosso caso) conforme ela se manifesta nas diferentes fontes produzidas na própria escandinava (SCHJØDT, 2017: 54-56).

No nosso caso, essa unidade comparativa seria a imagem do deus Þórr, buscando mais especificamente pela sua regência (ou não) dos trovões. Uma vez examinada a relação entre Þórr e os trovões no *corpus* que elegemos, a noção de centro semântico será de ajuda para compreendermos de modo mais evidente se a regência do trovão de fato era algo que caracterizava o deus. Schjødt emprega o termo *centro semântico* para descrever “um centro em torno do qual as várias declarações a respeito de uma figura mítica ou ritual podem ser vistas” (2013: 12). Esses centros semânticos são categorias de identificação dentro do discurso mítico/religioso para onde convergem e se agrupam os significados a respeito de uma unidade mitológica, como uma divindade ou um ritual. Por meio desse discurso, esses significados e sentidos começam a atuar como elementos caracterizadores e qualificadores dessa unidade, que reciprocamente passa a ser reconhecida graças a eles. Uma vez instaurados, esses significados passam a integrar o repertório de expectativas da audiência pertencente à sociedade em que os mitos em questão circulam, audiência essa que passa a esperar, dessas figuras (no caso dos deuses),

“uma religião nórdica” de alguma forma homogênea e uniformizada é uma abstração desvinculada da realidade que não abarca as variações culturais e míticas de acordo com região, cronologia e influência de diferentes povos vizinhos, que dependiam de cada caso. Para maiores detalhes referentes à variação, remetemos a Nordberg (2012).

¹⁶ Isso nos traz uma ressalva importante: quando as fontes descrevem diferentes versões de um ritual, não é necessário e sequer viável procurar por qual delas é a ‘certa’, ou qual fonte é a ‘mais autêntica’. É muito mais provável que se tratem de modos variados de se conduzir esse ou aquele ritual; ou, no caso dos mitos, podem se tratar de variações regionais ou cronológicas. A variação e a diversidade são condições que devem sempre ser levadas em conta, principalmente em tradições orais (SCHJØDT, 2013: 12-16).

¹⁷ Ao abordar a religião nórdica pré-cristã, Schjødt (2017: 58) classifica o seu método comparativo em quatro níveis: (1) comparações dentro da área e das sociedades nórdicas; (2) comparações com tribos germânicas pré-Era Viking, com quem os nórdicos partilham uma afinidade linguística; (3) comparações com outros povos pagãos da Idade do Ferro; (4) comparações dentro da teoria do Indo-Europeu.





que elas recorrentemente manifestem quase como que sendo imanentes as características e significados que essa própria sociedade um dia construiu em torno deles (*ibid.*: 12).

Partindo do pressuposto da religião nórdica pré-cristã como espaço de práticas discursivas e apoiados no conceito de centros semânticos, partiremos para a análise dos nossos materiais, buscando por sinais de que Þórr tenha sido caracterizado (ou não) pelo seu poder de criar e manipular os raios e trovões.

Þórr em três poemas eddicos (*Hárbarðsljóð*, *Hymiskviða*, *Þrimskviða*)¹⁸

O poema *Hárbarðsljóð* (“Canção de Harbard”), composto entre os séculos IX e XI, constitui uma espécie de balada mitológica, difere muito de outras composições da Edda, tanto em métrica quanto em conteúdo. Ele descreve um encontro entre Þórr e Óðinn - este, disfarçado de balseiro e atendendo pelo nome de Hárbarðr -. Retornando de uma jornada do Leste onde estava matando gigantes, Þórr pede a ajuda do balseiro para cruzar um rio, mas seu pedido é negado. O balseiro começa, então, a debochar de Þórr e a diminuí-lo, fazendo-o parecer um mero camponês brutamontes¹⁹ sem inteligência, coragem ou masculinidade. O poema em sua totalidade foca neste duelo que, por meio exclusivamente de diálogos, busca estabelecer quem sai vitorioso do debate como o mais glorioso e dono dos mais honrosos feitos (SIMEK, 2007: 130).

Curiosamente, em sua tentativa de vencer o debate e se mostrar o detentor de poderosos feitos, Þórr não menciona ser o governante dos ares, trovões e raios. Pode ser que ou, por algum motivo, esses domínios não eram centrais ao deus Þórr quando o poeta compôs sua obra, ou então, para o debate em questão, o fato de Þórr presidir esses fenômenos atmosféricos não foi visto como fator relevante para destacá-lo em detrimento de Óðinn. Os únicos feitos que o deus destaca estão justamente relacionados às suas demonstrações de força, principalmente ao relatar quantos e quais poderosos gigantes havia eliminado, dentre eles o famoso Þjazi²⁰. Para o autor do poema, os feitos de Þórr dignos de nota se mantinham como sendo aqueles em que o deus agia como protetor dos

¹⁸ Uma análise mais detalhada e completa da figura de Þórr nesses três poemas eddicos foi feita por Alves (2019b).

¹⁹ “Não me parece que você seja dono sequer de três fazendas decentes/em pé e descalço, usando seu equipamento de pedinte/você sequer possui calças” (*Hárbarðsljóð* 6).

²⁰ “Eu matei Þjazi, o gigante de mente poderosa” (*Hárbarðsljóð* 19).





deuses e homens²¹. Há, contudo, um relevante e curioso detalhe: em um dado momento, Þórr se vangloria de ter criado uma estrela a partir dos olhos de Þjazi²². Esse feito, elencado em meio a inúmeras manifestações de poder tão importantes e caras ao deus, como sua força extrema e sua habilidade em eliminar raça dos gigantes, nos deixa certa pista de que Þórr estivesse reclamando para si, também, a capacidade de realizar atos cosmogônicos e criativos, assunto que surge de modo pontual em outras fontes, como quando cria uma estrela com o dedo de Aurvandil, conforme consta no *Gylfaginning* de Sturluson (LANGER, 2018: 234). Já Óðinn, em seu disfarce de Hárbarðr, estava mais preocupado em ressaltar seus episódios amorosos, aparentemente visando destacar sua masculinidade²³.

Grande parte da tradição acadêmica enfoca num trecho muito específico do poema, visto por eles como manifestação das diferenças de culto e de função entre Þórr e Óðinn²⁴. É possível que o *Hárbarðsljóð* seja um poema que contrasta e ordena os dois deuses, fazendo-o por meio do emprego de um recurso narrativo que busca conferir crédito a essa ordenação e diferenciação ao colocar as palavras como saindo diretamente das bocas dos próprios deuses. Neste embate, Óðinn opta por se vangloriar de seu poder de sedução, enquanto Þórr se esforça para que sua função como matador de gigantes (e gigantes) seja devidamente reconhecida (LINDOW, 1988: 128). Ainda assim, Þórr é claramente derrotado e posicionado hierarquicamente abaixo de seu pai Óðinn. Aparentemente isso não acontece, contudo, por conta de alguma desimportância de seus feitos, mas devido ao campo em que a disputa se deu: no duelo verbal e no reino da poesia, sabidamente regidos por Óðinn (LINDOW, 2000: 181).

Þórr e sua relação com os fenômenos atmosféricos não se fizeram presentes em nenhum trecho do poema, mostrando que, no mínimo, ainda que essa fosse a área de regência do deus, elencá-la não pareceu ter sido relevante. O autor do poema, nos momentos em que faz do próprio Þórr o seu eu-lírico, seleciona seus mais distintos feitos como sendo sua força sobre-humana e sua eficiência em eliminar criaturas da raça dos

²¹ “Eu estava ao leste, e lutei contra gigantes/mulheres maléficas, que vagavam pelas montanhas;/ponderosa seria a raça dos gigantes se eles todos sobrevivessem;/não haveria humanos em Miðgarðr” (*Hárbarðsljóð* 23).

²² “Eu arremessei os olhos do filho de Allvadi/ao brilhante céu/eles são o maior sinal de meus feitos,/já que qualquer homem consegue vê-los” (*Hárbarðsljóð* 19).

²³ “Eu me deitei com sete irmãs e conquistei o coração de todas elas, e com elas obtive prazer” (*Hárbarðsljóð* 18); “Poderosas magias amatórias eu usei nas bruxas/aquelas que seduzi de seus maridos” (*Hárbarðsljóð* 20).

²⁴ “Óðinn fica com os nobres que caem em batalha/e a Þórr pertence a classe dos camponeses” (*Hárbarðsljóð* 24).





gigantes; há até mesmo uma menção pontual a um ato de criação do cosmos (a estrela a partir dos olhos de Þjazi), mas não há menção a raios ou trovões.

Composto entre os séculos X e XI, o poema *Hymiskviða* (“A balada de Hymir”) é formado estruturalmente por três mitos que se interconectam; começando pela busca de Þórr para obter o caldeirão do gigante Hymir, seguido pela temática da pesca da serpente do mundo por parte do deus e, por fim, abordando o aleijamento de um de seus bodes. Snorri Sturluson claramente tinha conhecimento desse poema, pois integrou os dois últimos mitos na sua *Edda em Prosa*²⁵. O poema conta sobre quando os deuses resolveram fazer uma grande festa e encarregaram o gigante Ægir de preparar o banquete. Ele requisita que Þórr busque um enorme caldeirão²⁶ onde seria possível preparar a bebida para a festa, algo que só poderia ser obtido do gigante Hymir e obviamente mediante grande perigo. Acompanhado de Tyr, Þórr parte em busca do caldeirão e, assim que se deparam com Hymir. A narrativa logo se torna uma competição de demonstração de força, conforme típico dos mitos envolvendo Þórr: um dos desafios propostos era que Þórr conseguisse isca para a pesca, ao que o deus responde trazendo a cabeça de um enorme boi²⁷. Eles começam a remar até o gigante dizer que não ousaria ir para mais longe, mas Þórr procede²⁸. A serpente do mundo, Jörmungandǫr, morde a isca e Þórr a puxa para cima, no barco. Ele chega a atingi-la na cabeça com seu martelo, mas a serpente escapa²⁹.

Para Sørensen (2002: 122), é provável que o *Hymiskviða* tenha sido uma nova versão de um mito que teria sido baseada em materiais mais antigos, conforme revelam a poesia escáldica e as fontes iconográficas. O único relato dessa narrativa que se encontra tão completo quanto no poema em questão encontra-se no *Gylfaginning* de Snorri Sturluson, que com certeza se baseou numa série de relatos antigos dos mais diversos e os compilou, unificando-os em seu próprio texto. Nesse sentido, o autor provavelmente

²⁵ Diferentemente do que é descrito em *Hymiskviða*, Snorri optou por conectar o episódio dos bodes de Þórr à narrativa de sua ida para Utgárða-Loki, e não ao episódio da pesca com o gigante Hymir. Além disso, a avaria causada ao bode é culpa de Loki, e não de Thjálfí. Curiosamente, Snorri ou não conhecia o mito da busca pelo caldeirão ou resolveu, por algum motivo ainda obscuro, não recontá-lo (SIMEK, 2007: 168).

²⁶ “Ele pediu ao marido de Sif [Þórr] para que lhe buscasse um caldeirão,/no qual eu possa fazer a cerveja para todos vocês” (*Hymiskviða* 3).

²⁷ “Aquele matador de ogros [Þórr] estraçalhou o boi/na base mais alta dos chifres, arrancou sua cabeça” (*Hymiskviða*, 19).

²⁸ “O senhor dos bodes [Þórr] disse ao filho dos primatas [Hymir]/que remasse o barco para ainda mais longe/mas o gigante disse, de sua parte/que não queria remar mais adiante” (*Hymiskviða* 20).

²⁹ “Então muito bravamente Þórr, dono de grandes feitos,/puxou a serpente venenosa para cima do barco/Ele bateu violentamente com seu martelo, vindo de cima,/na cabeça da horrível irmã íntima do lobo [Jörmungandǫr]” (*Hymiskviða* 23).





teria se embasado fortemente na poesia escáldica e em outras versões do mito que deveriam ter circulado desde a Era Viking, pois uma série de vestígios iconográficos revelam o conhecimento dessa narrativa já nessa época³⁰.

Tanto Langer (2015b: 259-261) quanto Sørensen (2002: 128) enxergam nessa narrativa mítica uma temática de equilíbrio cósmico. No momento em que Þórr fiska a serpente e a puxa para a superfície, temos diante de nós uma representação, tipicamente escandinava, da oposição universal entre os poderes do cosmos e os poderes do caos. O deus puxa Jörmungandr para cima, tirando-a de seu reino de atuação e ela, por vez, tenta puxar Þórr para baixo, tirando-o de seu reino de regência. Essa é uma forte representação verticalizada da batalha entre os diferentes elementos, diferentes forças constituintes do universo, a dramatização pela busca do equilíbrio. Quando a serpente é fiscada e puxada para a superfície ocorrem grandes tremores porque o equilíbrio cósmico havia sido rompido.

É necessário, porém, esmiuçarmos a presença do gigante Hymir e os seus feitos no relato que temos disponível. Þórr é quem visita o gigante e adentra seu reino. Em seguida, o gigante é o responsável por transportar o deus até a água, para muito além do que ele próprio costumava remar: Hymir é quem torna a jornada máxima de Þórr possível, transportando-o do mundo civilizado (Ásgarðr; Miðgarðr) rumo à natureza selvagem, indomável e caótica, onde a serpente vive. O próprio gigante encarnava essa dicotomia dos espaços que terminava por descrever essa transitoriedade entre mundos, pois era fazendeiro e pescador. Enquanto as atividades de agricultura e pastoreio proporcionam as bases para a conquista do mundo civilizado, a pesca é uma atividade cultural escancarada junto à natureza selvagem e incontrolável para o homem, que pode até dominá-la e utilizá-la em seu favor por período determinado de tempo, período depois do qual ele se retira e retorna para a segurança de sua civilização. O gigante funciona, nesse mito, como um ajudante involuntário que media o transitar de Þórr do reino dos homens e deuses (civilizado) para o dos monstros (caótico). É por meio de Hymir, então, que Þórr move-se para longe do cosmos - lugar onde é regente, governante, ao qual ele pertence, enfim – para enfrentar Jörmungandr em seu âmbito, nas profundezas do oceano que se opõem incisivamente ao domínio do deus, que é o dos céus. Faz parte dessa transição o começo

³⁰ A tradição acadêmica costuma considerar como ilustrações da pesca da serpente feita por Þórr uma série de monumentos das mais variadas datações. Entre eles encontram-se a pedra de Altuna (começo do séc. XI); a pedra de Hørdum (entre os séculos VIII-XI); a pedra de Gosforth (séc. X) e a de Ardre III (séc. VIII). Já os poemas escáldicos que traziam o relato eram o poema de Bragi, provavelmente parte integrante do *Ragnarsdrápa* (séc. IX) e o *Húsdrápa*, por Úlfr Uggason (SØRENSEN, 2002: 123).





do poema, em que Þórr visita um fazendeiro, com quem ele deixa seus bodes e sua carruagem. Muito claramente percebemos que, para seguir adiante, Þórr deve abandonar o seu modo de locomoção pelos céus, abrindo mão da liberdade de movimentação atmosférica que o caracteriza. Dessa forma, temos a presença de vários elementos narrativos que vão delineando essa mudança de estados pela qual o deus precisa passar para enfrentar a serpente: dos céus para a terra e depois da terra para a infinita imensidão do oceano. Uma vez no oceano, Þórr rema para além do que o próprio Hymir, um pescador, aconselharia. A intrepidez de Þórr possibilita essa transição entre mundos e transposição de fronteiras necessárias para que enfrentasse seu inimigo (SØRENSEN, 2002: 129).

Assim, o que o *Hymiskviða* nos traz é uma tentativa empregada por Þórr de dissolver a ordem e equilíbrio cósmico vigentes, tentativa essa que, ao falhar, termina por revalidar a cosmologia regente. Þórr, protetor de deuses e homens viaja até os confins do oceano para encontrar a serpente do mundo e eliminá-la: a batalha entre os dois, com um desfecho completamente incerto, demonstra e consagra o equilíbrio cósmico que não pode ser derrubado. *Hymiskviða* é um mito narrativo que incorpora a mensagem de que o equilíbrio cósmico pode e será repetido sempre que se fizer necessário (*ibid.*: 132).

Nesse poema tampouco há menção aos trovões e raios de Þórr nem a qualquer manifestação de natureza atmosfera ou climática. O que pode ser seguramente afirmado é que o mito, ao menos na forma em que sobreviveu nesse poema e chegou até nós trata, essencialmente, de uma série de demonstrações de sua incrível força (TAGGART, 2015: 66), como quando decapitou a cabeça do enorme boi do gigante Hymir, ou quando fogueou Jörmungandr e a puxou para cima do nível da água. Além disso, a intrepidez de Þórr ganha novamente destaque ao ter ousado remar para além do que Hymir aconselhava e, tematicamente, surge uma vez mais sua avidez por eliminar a raça dos gigantes (embora, no caso de Jörmungandr, sem sucesso).

Por fim, resta aquele que talvez seja o poema mais polêmico a respeito de Þórr, o *Þrymskviða* (“A canção de Þrym”)³¹. A narrativa basicamente gira em torno de um dia

³¹ O encontramos registrado somente no *Codex Regius*, mas, diferentemente de outros poemas oriundos do mesmo manuscrito, nenhum trecho do *Þrymskviða* é citado por Snorri Sturluson em sua *Edda em Prosa*; sequer são detectáveis utilizações de temáticas narrativas análogas a esse mito como inspiração para o material de Sturluson. Tratando-se de poesia eddica, esse é o único caso em que isso acontece. A tradição acadêmica inicialmente considerava que o poema tivesse sido composto entre os séculos IX e X e pertenceria, nesse caso, à própria Escandinávia pagã. Contudo, recentemente trabalha-se com a ideia de que esta se trate de uma composição pós Era Viking que teria sido escrita, na verdade, entre os séculos XII e XIII (LANGER, 2015d: 503-506).





em que Þórr acorda e percebe que seu martelo havia desaparecido. O deus encarrega Loki de descobrir quem o havia roubado e este acaba descobrindo que o martelo estava em posse do gigante Þrym, que pede, em troca, a deusa Freyja em casamento³². Eles em seguida tentam convencer a deusa de realmente se casar com o gigante, ao que ela, obviamente furiosa, responde com recusa³³. Como resolução, o deus Heimdallr sugere que o próprio Þórr se disfarçasse de Freyja, vestindo-se de noiva, e que assim recuperasse o martelo³⁴. Os dois – Þórr e Loki - viajam para a terra de Þrym rumo ao suposto casamento, com Þórr de fato vestindo-se de noiva. Após serem recebidos e começarem o banquete, o gigante fica surpreso com o apetite de Þórr e Loki logo trata de oferecer explicações. Por fim, chega o momento da cerimônia e Þrym ordena que o martelo seja trazido e colocado no colo da “noiva” para abençoá-la³⁵. Assim que isso é feito, Þórr pega seu martelo e mata Þrym e todos os gigantes no recinto³⁶.

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

É inegável que o papel de Þórr como eliminador dos gigantes é notável no mito elencado em *Þrymskviða*. Inclusive (e curiosamente), o poema enfoca especialmente na morte de uma giganta, a irmã velha de Þrym, que acontece depois que Þórr já havia

³² “Eu [Þrym] tenho o martelo de Hlorridi [Þórr]/oito léguas debaixo da terra/nenhum homem jamais o pegará de volta novamente,/a não ser que me traga Freyja para ser minha esposa” (*Þrymskviða* 8).

³³ “Freyja estava então furiosa e bufou de raiva,/ao que todo o salão dos Æsir estremeceu,/o colar de Brisings até dela se soltou e caiu:/Você me toma pela mulher mais louca por homens,/se acha que vou junto de você para a terra dos gigantes” (*Þrymskviða* 13).

³⁴ “Então disse Heimdallr, o mais branco dos deuses/ele sabe do future assim como os Vanir sabem:/vamos vestir Þórr com um toucado de noiva,/deixe-o usar o colar de Brisings” (*Þrymskviða* 15).

³⁵ “Então disse Þrym, senhor dos ogros:/traga o martelo para santificar a noiva, deposite Mjollnir em seu colo/consagre-nos pelas mãos de Var!” (*Þrymskviða* 30).

³⁶ “O coração de Hlorridi [Þórr] riu em seu peito,/quando ele, austero de coragem, reconheceu o martelo;/primeiro ele matou Þrym, senhor dos ogros,/e espancou todos da raça dos gigantes” (*Þrymskviða* 31).





matado todos os outros gigantes no recinto³⁷. John Lindow (1988: 127-129) não crê que esse fato seja arbitrário: após ter eliminado todas as ameaças no salão e ter punido, com a morte, aquele que havia roubado seu martelo, a morte da gigante não era necessária (ao menos, nenhum elemento textual aponta para ela como ameaça). Esse fato é significativo, ainda mais se somado ao entendimento de que Þórr era realmente um deus especializado em eliminar gigantes do sexo feminino e que, nesse mito, quando a deusa Freyja é pedida em casamento pelo gigante em troca da devolução do martelo, o deus de fato cogita a troca, pedindo a Freyja que se oferecesse. Caso não tivesse se recusado, a deusa possivelmente teria sido trocada pelo martelo. Percebemos, com esses dados, que há majoritariamente um elemento feminino nos problemas e inimigos de Þórr que, em contrapartida, se comporta de maneira ameaçadora frente às figuras femininas (LINDOW, 1988: 129).

A recusa de Freyja é duplamente ofensiva para Þórr na questão da sexualidade e papel de gênero. Primeiramente, porque ao ter a deusa se recusado a casar-se com o gigante, fica a cargo de Þórr o disfarce de noiva. Em segundo lugar, porque Freyja alega que assumir esse papel seria uma difamação a ela, pois implicaria em um “apetite sexual feminino em excesso”. Frog (2014: 88) enxerga que o cerne desse mito na verdade não é a recuperação e resgate do martelo que havia sido roubado, mas a humilhação de Þórr por meio de diversas transgressões de gênero que, em plena Escandinávia Medieval, seriam ultrajantes para um deus que figurava na maioria esmagadora de suas narrativas como emblema da masculinidade e vigorosidade. Nada no mito relaciona Mjǫlnir aos raios e trovões – e, portanto, sua ausência não termina por causar secas e infertilidade dos campos –, ao contrário do que é comum acontecer nas narrativas de vários povos que possuem estórias sobre o roubo do instrumento do deus do trovão³⁸ (*ibid.*: 78-88). No *Þrymskviða* há traços estranhos na própria figura de Þórr, pois o seu ato de oferecer Freyja ao gigante é completamente contrário ao seu papel de defensor dos deuses, característica frequente e indelével em suas diversas outras narrativas. Há ainda mais aspectos desse mito que não

³⁷ “Ele [Þórr] matou a irmã mais velha dos gigantes /aquela que tinha pedido um presente à noiva,/golpes ela recebeu ao invés de ouro,/pancadas de martelo ao invés de pilhas de anéis” (*Þrymskviða* 32).

³⁸ Não encontramos em nenhuma outra fonte o relato do rapto de Mjǫlnir. É possível que a menção ao colar de Freyja (o *Brisingamen*) e a utilização de alguns poucos *kennings* tenham sido recursos empregados de maneira consciente pelo poeta para dar um toque mais antigo à sua composição. O fato de que esse tema narrativo não aparece em nenhum poema escáldico e de que nem o próprio Snorri, sem dúvida profundo conhecedor da *Edda Poética*, faça qualquer menção a esse episódio, levanta a suspeita de que o *Þrymskviða* seja de fato uma composição tardia do fim do século XIII ou começo do XIV. Outra possibilidade é a de que o poema seja de fato antigo, mas não de origem islandesa, tendo se tornado conhecido na região somente durante a Idade Média Tardia (SIMEK, 2007: 331).





possuem paralelos em nenhuma outra fonte mitológica, como a existência de Þrym e associação entre Þórr (ou seu martelo) e as noivas. Aparentemente, o único intuito do mito é fazer Þórr ser humilhado e sentir-se tolo e impotente por conta da transgressão de gênero. Por isso, defende Frog (2014: 88), o *Þrymskviða* trata-se de uma fonte tardia que não representa nenhuma forma de tradição religiosa genuína dos nórdicos pré-cristãos.

Em contrapartida, Langer (2015c: 508) mostra-se crítico às abordagens que insistem em definir o *Þrymskviða* como produto tardio e não pertencente ao universo da antiga religião nórdica. O principal problema das abordagens analíticas que o mito recebe, segundo o autor, é o enfoque demasiado na questão do travestimento de Þórr. Assim, o todo costuma ser explicado pela parte, ao contrário do que deve acontecer. O mito diante do qual estamos em *Þrymskviða* deve ser visto como uma narrativa que envolve a busca pela harmonia natural do cosmos, que havia sido rompida com o roubo do martelo, o que remete ao caos tipicamente representado pelos gigantes. A partir desse momento, toda a estória centra-se na figura de Þórr se disfarçando de mulher: este acontecimento não se deu por conta de nenhuma vontade do deus, mas justamente porque o caos havia sido instalado previamente (com o roubo do martelo), desencadeando uma série de desordens. Dentre elas, surge a desordem de gênero, fazendo paradoxalmente com que um deus excessivamente masculinizado precise se vestir de mulher para resgatar a ordem vigente.

Qualquer das duas posições que se resolva adotar a respeito da fidedignidade do relato em *Þrymskviða* em relação aos cultos, práticas, mitos e à imagem genuína do deus Þórr na religião escandinava pré-cristã, o que notamos é que não são elencadas, na narrativa, quaisquer temáticas relacionadas à regência atmosférica e ao controle e criação de raios e trovões, o que fica um tanto quanto discrepante, pois a temática do roubo de Mjǫlnir (em tese, o instrumento utilizado por Þórr na criação e manipulação dos raios) ofereceria todo o pretexto para que os trovões fossem trazidos à tona. Ao invés disso, ocorrem temas incomuns como o travestimento e o ataque à masculinidade do deus, mas, por outro lado, suas características de força e seu papel de eliminador de gigantes são retratados.





Þórr na Edda em Prosa

Nossa análise da *Edda em Prosa* é focada nos capítulos *Gylfaginning* e *Skáldskaparmál*³⁹. No *Gylfaginning*, ao apresentar um apanhado das principais narrativas, deuses e heróis da mitologia escandinava, Snorri Sturluson apresenta o deus Þórr, suas habilidades e regências, sua morada, os nomes de seus bodes e até seus equipamentos mágicos – incluindo Mjǫlnir -. Não há qualquer menção à esfera atmosférica ou aos raios e trovões, mas sua força sobre-humana é apontada como característica que o distingue dos homens e demais deuses⁴⁰; seu papel como eliminador (e aterrorizador) da raça dos gigantes também é citado.

A mais extensa e emblemática narrativa envolvendo Þórr como protagonista no *Gylfaginning* é sua jornada para o reino de Útgarda-Loki⁴¹. Davidson (1990: 74) destaca

³⁹ A *Edda em Prosa* é dividida em três capítulos e um prólogo, considerado por muitos como apócrifo. O primeiro capítulo, o *Gylfaginning* (“O embuste de Gylfi”) consiste na apresentação de um diálogo entre o rei sueco Gylfi e os deuses nórdicos, abarcando, por meio de um jogo de perguntas e respostas, todas as questões cosmológicas, cosmogônicas e escatológicas da mitologia nórdica. O segundo capítulo, o *Skáldskaparmál* (“Dicção poética”) é também apresentado em forma de diálogo, desta vez entre Bragi e Ægir. Nesta conversa, ao contrário da que nos é apresentada no capítulo anterior, o foco não está numa descrição ou narração da mitologia, mas na elucidação de ferramentas poéticas como sinônimos e metáforas frequentemente utilizados (*heiti* e *kenningar*, respectivamente) na poesia escáldica. Por estarem, essas figuras de linguagem, relacionadas à própria mitologia, há momentos do capítulo em que se recorrem a episódios mitológicos para explicá-las. O último capítulo, o *Háttatal* (“Lista de métricas”), é basicamente uma lista de 102 estrofes redigidas em 100 métricas diferentes visando ilustrar a grande variedade de possibilidades metrificações na poesia (BOULHOSA, 2004: 15-16).

⁴⁰ “Thor é o que mais se destaca entre eles; ele é conhecido como Asa-Thor [Thor dos Æsir] ou Oku-Thor [Thor, o condutor]. Ele é o mais forte de todos os deuses e homens. Sua morada é um lugar chamado Thrudvangar, e seu salão chama-se Bilskirnir (...). Thor tem dois bodes cujos nomes são Tanngrist e Tanngristnir, e uma carruagem que ele conduz, sendo que os bodes a puxam. Por isso ele é conhecido como Oku-Thor. Ele também tem três posses especiais. Uma delas é seu martelo Mjollnir, que, quando erguido, é bem conhecido pelos gigantes de gelo e gigantes das montanhas, o que não surpreende: o martelo já esmagou os crânios de muitos de seus pais e familiares. Thor detém outra posse muito valiosa, um cinto do poder, que quando ele veste, dobra sua força de Æsir. Ele possui uma terceira coisa também muito importante. É um par de luvas de ferro. Ele não pode estar sem elas ao segurar seu martelo. Mas não há ninguém sábio o bastante para recontar todos seus feitos, apesar de que eu posso contar-lhe tantas histórias sobre ele que muito tempo seria consumido antes que eu pudesse contar tudo o que sei” (*Gylfaginning* 20-21).

⁴¹ Nessa narrativa, Þórr está em companhia de Loki e dois humanos, Thialfi e Roskva, rumo ao leste, terra dos gigantes. No caminho, depois de haverem pernoitado em uma enorme construção, eles encontram o gigante Skrymir dormindo. Þórr coloca seu cinto da força e empunha seu martelo, mas hesita em desferir o golpe assim que o gigante acorda. Ele se identifica como Skrymir, afirma que já sabia da identidade de Þórr e pergunta, em seguida, se gostariam de fazer a refeição junto dele. O gigante se inclina e pega sua luva, e foi quando Þórr percebeu que ela era a própria construção onde haviam passado a noite. O gigante abre sua bolsa e começa a comer seu desjejum. Os outros fazem o mesmo. Skrymir pergunta se eles gostariam de dividir as provisões e, então, pega a comida de todos a coloca numa bolsa, a amarra e fica com ela. Todos





as constantes humilhações e frustrações das quais Þórr é alvo nessa narrativa, algo que se manifesta, para a autora, como o cerne desta. Considerando o caráter tardio da obra de Snorri (1220 d.C), escrita numa época já posterior ao auge da religião escandinava pré-cristã, provavelmente esse mito de Þórr e Útgarda-Loki circulasse, na época, meramente como entretenimento e paródia, sendo somente aceitável por ter sido elaborada em um período em que o culto ao deus já não possuía grande relevância.

Ainda assim, o mito não deixa de elencar importantes características de Þórr que provavelmente faziam sentido para a audiência contemporânea de Snorri, mesmo que usadas como ferramentas para satirizá-lo. A narrativa posiciona como alvo de constantes humilhações por não conseguir atingir uma série de objetivos, quase todos relacionados à força⁴²; ora, como vislumbramos anteriormente, Þórr possuía várias características, mas

juntos continuam a caminhada, até que param para descansar e o gigante cai no sono. Þórr se aproveita da situação para pegar a bolsa e tentar abri-la, mas sem sucesso. Frustrado, desferiu um golpe na cabeça do gigante. Skrymir acordou e perguntou se alguma folha havia caído em sua cabeça. Mais tarde, enquanto Skrymir dormia novamente, Þórr desferiu um golpe ainda mais forte, e o gigante acordou perguntando se uma noz havia caído em sua cabeça. O deus golpeia uma terceira e última vez, desferindo um golpe com toda sua força, e o gigante pergunta se por acaso haviam caído fezes de passarinho em sua cabeça. Na manhã seguinte eles se separam de Skrymir e vão rumo aos domínios do rei gigante Útgarda-Loki, que os recebe com descaso, deboche e falta de hospitalidade. Antes de serem dignos de desfrutar da companhia dos gigantes, eles deveriam provar seu valor por meio de vários desafios. Os desafios específicos de Þórr envolviam uma disputa de bebida, na qual o deus deveria beber de um grande corno com apenas um gole. Após três goles, havia apenas uma leve diferença no nível da água. O próximo desafio era levantar o gato de Útgarda-Loki do chão. Þórr consegue erguer apenas uma de suas patas e o gigante o chama de pequeno e franzino. Irrado, o deus clama para que alguém viesse lutar contra ele para resolver isso da maneira mais direta possível. O gigante atende ao pedido e envia uma mulher idosa para lutar contra ele. A luta começou e, quanto mais Þórr tentava atacá-la, mais firmemente ela se posicionava. Por fim, a mulher desferiu um empurrão e Þórr caiu de joelhos. Útgarda-Loki interrompe a luta e diz que o desafio havia terminado: a vitória era de Eli, a mulher idosa. No dia seguinte, antes de irem embora, Þórr admite sua frustração e sentimento de derrota a Útgarda-Loki, que confessa que havia usado uma série de magias ilusórias. A bolsa de provisões do gigante Skrymir (que era o próprio Útgarda-Loki) que Þórr não conseguiu abrir estava amarrada, na verdade, com um arame mágico que não revelaria onde o nó precisava ser desfeito. Os três golpes com o martelo, desferidos por Þórr, haviam sido tão poderosos que teriam facilmente matado o gigante se ele não tivesse feito uso de magia ilusória e as marteladas tivessem o acertado de fato. Ele mostrou três grandes montanhas para Þórr, que haviam sido feitas por meio das depressões que seu martelo causou no solo. Na competição de beber diretamente do corno, Þórr não percebeu que sua boca estava conectada ao mar. Com a quantidade de água que o deus bebeu o nível do mar abaixou, e então surgiram as ondas. O gato cuja pata Þórr conseguiu levantar do chão era a própria serpente do mundo, Jörmungandr. Por fim, a luta entre Þórr e a mulher idosa era na verdade uma luta contra a velhice: nunca existiu e nunca existirá ninguém que não sucumbirá e cairá de joelhos para a velhice. E, após revelar seus truques, Útgarda-Loki desaparece juntamente de seu castelo (*Gylfaginning* 44-48).

⁴² Lembremos das tarefas nas quais Þórr falhou: não conseguiu abrir a bolsa de provisões do gigante Skrymir; desferiu três golpes na cabeça desse gigante, o último deles com toda sua força, e ainda assim não conseguiu matá-lo; não conseguiu abrir o portão do castelo de Útgarda-Loki, precisando passar por entre as grades; não conseguiu levantar o gato do chão e, por fim, perdeu em um duelo contra a mulher idosa.





fraco não era uma delas. Se nesse mito contado por Snorri nós temos algum tipo de paródia, então ela é inteira construída em torno de uma quebra de expectativa do público: espera-se que Þórr seja forte. O próprio Snorri, ao apresentar o deus, ressalta seu poder e sua força (*Gylfaginning* 20-21). Em todos os outros mitos e fontes primárias de que dispomos, não é possível dizer que a fraqueza faça parte dos discursos sobre Þórr. A incrível força é parte essencial do que se espera do deus. Nesse mito contado por Snorri, a fraqueza de Þórr se destaca enquanto elemento narrativo justamente porque, de acordo com toda uma tradição de discurso, espera-se dele o extremo oposto. Se a fraqueza de Þórr é memorável ao longo dessa narrativa, é precisamente porque um dos elementos constituintes do núcleo semântico do deus é a força, nunca a fraqueza. Na narrativa em questão devemos, então, enxergar a fraqueza e impotência do deus tomando por referência a força que ele frequentemente tem (SCHJØDT, 2013: 13).

Contudo, é possível que o mito da ida de Þórr a Útgarda-Loki não faça parte de uma tradição religiosa ou mitológica vernacular. É possível que o autor da *Edda em Prosa* tenha elaborado uma paródia tendo como base o mito de Þórr e o gigante Geirrðr, excluindo a parte em que o deus busca por seu martelo, que havia sido roubado. Talvez, visto que Snorri visava a construção de uma narrativa cômica que fosse humilhante para Þórr, não faria sentido que ela fosse concluída com o deus recuperando seu martelo e eliminando seu inimigo, saindo vitorioso. Esse intuito explicaria a supressão da temática do roubo do martelo (FROG, 2014: 138).

Também é possível que nesta narrativa nos deparemos com dimensões sociais de diferentes cultos. É importante lembrarmos que Þórr encontra-se primeiramente com um camponês. Þórr providencia comida – oferecendo seus próprios bodes - e é hospedado por esse fazendeiro, hospitalidade essa que significa o reconhecimento da posição de Þórr, por parte do camponês, como sendo uma poderosa e relevante divindade. No entanto, após atravessar o mar e chegar ao castelo de um rei, no reino de Útgarda-Loki, um lugar infestado de elementos mágicos e sobrenaturais, as mesmas regras não parecem se aplicar. Ao contrário do que ocorreu na casa do camponês, neste contexto Þórr aparenta não fazer ideia de como se comportar dentro do que um rei espera. Este pode ser um vestígio das dimensões sociais do culto a Þórr, um deus do povo e dos camponeses, e não da realeza, como no caso de Óðinn (LINDOW, 2000: 179). A visita a Útgarda-Loki revelaria, então, que Þórr possui um relacionamento com os humanos muito mais próximo do que Óðinn.

Todos esses feitos relacionam-se a demonstrações de força. O desafio de bebida do corno aponte mais, talvez, para a questão do apetite e da vigorosidade.





Digno de nota é, também, o fato de que, ao adentrar o reino da magia – um campo de atuação e regência tipicamente odínico (SCHJØDT, 2013: 2) - Þórr demonstra sua dificuldade em se situar neste mundo mágico a ponto de parecer fraco e impotente. Contudo, ele demonstra que pode reivindicar certos feitos neste âmbito: os três golpes dados por Þórr na cabeça do gigante Skrymir, apesar de não terem atingido diretamente seu alvo graças a magias ilusórias, acabou por criar três montanhas. Isso demonstra uma reivindicação de Þórr como detentor de atos de criação cosmológica (LINDOW, 2000: 181). Em suma, não há, durante todo o episódio da visita de Þórr ao reino de Útgarda-Loki, qualquer menção a trovões ou outras manifestações meteorológicas. Deparamo-nos, uma vez mais, com uma narrativa cujos temas giram em torno de sua força (ou a falta dela), seu papel como protetor e amigo dos homens e sua habilidade pontual para atos criativos.

No *Gylfaginning* também há outra versão da pesca de Jörmungandr por parte de Þórr⁴³. Hilda Davidson (1990: 89-90) defende que o mito de Þórr pescando a serpente do mundo tenha provavelmente circulado de maneira ampla e frequente durante a Era Viking, já que são conhecidos outros poemas, de autores diferentes e datados de antes do ano 1000, que também descrevem a pesca⁴⁴. Muito provavelmente teriam sido estes os predecessores da narrativa feita por Snorri, embora o autor tenha optado por criar sua própria versão do mito e preservar a vida de Jörmungandr para que depois ela batalhasse contra Þórr no momento do Ragnarök, preservando a linearidade cronológica e o eixo

⁴³ Desta vez o deus parte sozinho, disfarçando-se de jovem menino e partindo em direção à casa do gigante Hymir. Tendo uma vez conseguido a permissão e a hospitalidade do anfitrião, no dia seguinte Þórr pergunta se poderia ir pescar junto do gigante. Quando este mandou que Þórr conseguisse sua própria isca ele sai em direção ao gado de Hymir e decepa a cabeça de seu maior touro, Himinhriot, para usar como isca. Eles começaram a remar e foram até onde Hymir costumava pescar. Þórr insistiu, dizendo que gostaria de ir muito mais adiante. Depois de muita insistência eles continuaram a remar, não sem antes ouvirem um alerta do gigante, dizendo do risco que sofririam de se deparar com Jörmungandr. Quando os dois enfim pararam, Þórr lança a cabeça do touro como isca e instantes depois Jörmungandr morde o anzol. A serpente, então, começa a se debater e a puxar a linha, tentando fugir, e Þórr conjura toda sua força para que ela não escape (a ponto de seus pés afundarem no barco, quebrando-o). Þórr consegue erguê-la até o nível do barco e encara a serpente fixamente; esta o encara de volta enquanto cospe veneno. Vendo esta cena, o gigante Hymir entra em pânico, chegando a ficar pálido e, justo no momento em que Þórr erguia seu martelo e o balançava no ar, o gigante corta a corda de pesca com sua faca. Þórr chega a arremessar seu martelo na direção da serpente e alguns dizem que sua cabeça foi arrancada. Contudo, o narrador, Hárr, afirma que o contrário é que seria a verdade e que Jörmungandr, portanto, permanece vivendo no fundo do oceano (*Gylfaginning* 48).

⁴⁴ Além de ser narrada por Snorri Sturluson no *Gylfaginning*, a pesca de Þórr e a serpente do mundo aparece nos poemas escáldicos *Ragnasdrapa* (Bragi, século IX); *Húsdrapa* (Ulfr Uggarson, 985 d.C); *Gnævaðarskáld* (Gamli, século X).





causal do *Gylfaginning*, que tinha o intuito de ser uma obra sistematizada e coesa (TURVILLE-PETRE, 1977: 76).

É necessário ressaltar que, no modo como foi recontada por Snorri, a narrativa em questão havia passado por uma filtragem racionalista muito maior do que os poemas eddicos teriam sofrido. Por exemplo, no relato conferido por Snorri não há a menção de tremores no planeta quando a serpente fiska o anzol e é puxada por Þórr, deixando de fora alguns importantes aspectos etiológicos do mito. Acontece que a serpente, devido ao seu enorme tamanho, encontra a própria cauda com a boca, dando a volta em todo o mundo, circundando-o. Dentro desta perspectiva, apesar de ser um monstro ameaçador, Jörmungandr era responsável por constituir o grande equilíbrio cósmico, concedendo estabilidade para as terras e montanhas. Quando Þórr a fiska, removendo-a de seu local no fundo do oceano, esse equilíbrio cósmico é abalado, causando um tremor assustador que foi omitido do relato de Snorri, mas que consta, conforme vimos, no poema *Hymiskvida* (LANGER, 2015d: 454-456). Porém, não há somente a ausência dessa temática do equilíbrio cósmico. Também nessa narrativa que, junto à aventura para Útgarda-Loki, representam os dois maiores mitos de Þórr enquanto protagonista no *Gylfaginning*, não são detectados trovões ou raios. O deus se vale apenas de sua força sobre-humana para puxar a serpente, chegando inclusive a quebrar o barco com os próprios pés, e depois ergue seu martelo para o alto visando arremessá-lo; Þórr não é retratado lançando mão de raios ou qualquer fenômeno análogo para vencer o combate.

No próximo capítulo da Edda em Prosa, o *Skáldskaparmál*, Snorri exemplifica quais figuras de linguagem (*heiti* e *kenningar*) podiam ser empregados na linguagem poética como epítetos para se referir a Þórr. Curiosamente, nenhum deles elenca os raios ou trovões⁴⁵, havendo, na verdade, alusões a relações de parentesco com outras divindades, a seus equipamentos mágicos como Mjǫlnir e a seu papel de assassino dos gigantes. Portanto, ou as poesias escáldicas às quais Snorri tinha acesso não apresentavam figuras de linguagem relacionando Þórr a fenômenos meteorológicos⁴⁶ ou então, por algum motivo, o autor resolveu não compilá-las.

⁴⁵ “Como devemos nos referir a Thor? Chamando-o de filho de Odin e Iord, pai de Magni e Modi e Thrud, marido de Sif, padrao de Ull, detentor e regente de Mjollnir e do cinto do poder, e de Bilskimir, defensor de Asgard, Midgard, inimigo e matador dos gigantes e esposas de troll, assassino da serpente de Midgard, filho adotivo de Vingnir e Hlora” (*Skáldskaparmál* 4).

⁴⁶ No mesmo trecho Snorri também cita diretamente outros *kenningar* e *heiti* utilizados por diversos poetas para se referir a Þórr: Bragi, Olvir Hnufa, Eilif, Eystein Valdason, Gamli, Thorbiorn Disarskald e Ulf. Nenhum deles faz alusão a Þórr como relacionado à fertilidade ou a nenhum fenômeno da natureza/meteorológico, nem sequer aos raios e trovões.





Uma emblemática narrativa desse capítulo que se debruça sobre a figura de Þórr é a que descreve sua batalha contra o gigante Hrungnir⁴⁷. O gigante esperava que Þórr atacasse vindo de baixo e, por isso, colocou um escudo debaixo de si. É afirmado que, no momento da batalha, Hrungnir pôde ouvir trovões e viu grandes raios conforme o deus se aproximava dele para atacá-lo⁴⁸, vindo de outra direção que não a esperada; em resposta, o gigante atirou uma pedra amoleira contra Þórr, que havia arremessado seu martelo. A pedra se parte ao meio e uma de suas partes fica alojada na cabeça de Þórr; Mjǫlnir acaba por acertar Hrungnir, despedaçando seu crânio em vários pedaços (*Skáldskaparmál* 17-18). A segunda parte envolve uma visita do deus à feiticeira Groa para remover a lasca de pedra de seu crânio, ocasião em que Þórr conta como criou uma estrela à partir do dedo de Aurvandil, marido da feiticeira⁴⁹. John Lindow (1996: 4) defende que o mito retrata uma ignorância cultural por parte de Hrungnir, que não sabia como escudos funcionavam em duelos e, em segundo lugar, um desconhecimento mitológico a respeito dos domínios do deus Þórr, que sempre foram o do ar e da atmosfera, e não o da terra e do mundo subterrâneo: por isso não faria sentido que Þórr atacasse por baixo, e sim voando em sua direção. Se tomarmos essa hipótese por verdadeira, principalmente ao levarmos em conta que Snorri elencou, desta vez, os raios e trovões no momento em que Þórr projeta seu ataque, então podemos dizer que este mito demonstra claramente as (supostas) atribuições mitológicas de Þórr, outorgando a ele o domínio dos ares e dos fenômenos meteorológicos

⁴⁷ Embora não seja a única. Há também o duelo entre Þórr e o gigante Geirrǫðr, que, por questões de espaço, não poderemos incluir em nossa análise. Optamos por trazer o embate contra Hrungnir porque ele oferece uma menção interessante aos trovões e raios de Þórr, diversificando a amostragem de nosso *corpus*, enquanto que, na batalha contra Geirrǫðr, os raios e trovões de Þórr também não apareçam. Esse mesmo relato do embate com Geirrǫðr é narrado no poema escáldico *Þórdrapa*, que Snorri inclusive menciona como sendo sua fonte. No poema, escrito no fim do século XIII pelo escaldo Eilífr Goðrunarson, não há grandes diferenças em relação à versão de Snorri, com exceção do fato de que, ao término da narrativa, o martelo de Þórr volta a aparecer em suas mãos. Fora isso, também em *Þórdrapa* não há alusão a raios e trovões (SIMEK, 2007: 103).

⁴⁸ “Então Hrungnir cravou o escudo embaixo de seus pés e ficou em cima dele, e segurou a pedra amoleira com as duas mãos. Em seguida ele viu raios e escutou trovões. Então ele viu Thor em sua fúria divina, viajando em enorme velocidade, ele balançou seu martelo e o arremessou em Hrungnir a uma grande distância” (*Skáldskaparmál* 17).

⁴⁹ No caminho de volta, Þórr visita a feiticeira Groa para que ela tente remover a lasca de pedra de sua cabeça. Ela faz seus encantamentos e a pedra começa a se soltar. Quando Þórr percebe o movimento da pedra, na certeza de que ela será removida, ele sente que gostaria de agradar a feiticeira em troca. Assim, o deus começa a contar sobre como ele estava em Elivagar e encontrou Aurvandil, marido de Groa. Þórr diz que o colocou em uma cesta para levá-lo de volta para casa, mas um dos dedos de Aurvandil ficou para fora e acabou congelando. Þórr, então, arrancou o dedo e o arremessou aos céus, criando a estrela conhecida como “dedo de Aurvandil”. Em seguida, ele diz a Groa que não demoraria muito para que Aurvandil estivesse em casa novamente. De tão emocionada e satisfeita, a feiticeira não conseguiu mais lembrar-se de seus feitiços e, assim, a lasca de pedra continua cravada na cabeça de Þórr (*Skáldskaparmál* 17-18).





que nele acontecem, como os raios e trovões descritos por Snorri no momento em que o deus ataca Hrungrnir. Há ainda outras manifestações desse aspecto: o deus é filho de Jörð, nome atribuído à própria terra. Talvez por isso os atos do deus repetida e marcadamente tomem lugar no âmbito dos céus e dos ares, pois uma violação da terra, sua própria mãe, seria inconcebível, algo que Hrungrnir também demonstra desconhecer pois, do contrário, saberia que um ataque subterrâneo de Þórr seria inconcebível (*ibid.*: 14).

Já a segunda parte da narrativa mostra novamente uma função de criação cosmogônica da parte de Þórr. Durante suas constantes lutas para manter a ordem e estrutura cósmicas, protegendo-as das forças do caos simbolizadas nos gigantes e gigantassas, Þórr acaba atuando algumas vezes como próprio criador, como no caso do dedo de Aurvandil arremessado aos céus para criar uma estrela: o deus, inclusive, se vangloria desse fato a Óðinn de maneira direta no poema eddico *Hárbarðsljóð* (ALVES, 2019a: 77). Se levarmos em conta a narrativa de todo esse episódio, desde quando Óðinn permite a entrada do gigante Hrungrnir em Ásgarðr, passando pelo duelo deste contra Þórr e terminando no relato da estrela feita do dedo de Aurvandil, podemos estar diante do símbolo de uma reivindicação de Þórr, novamente direcionada a Óðinn, como sendo, ele também, um deus de importância criativa e cosmogônica (LINDOW, 1996: 19). Constatamos também que há, nesse relato, uma menção clara aos trovões e raios de Þórr no momento do combate contra Hrungrnir.

Þórr no poema escáldico *Haustlög*

O episódio de Þórr batalhando contra Hrungrnir e posteriormente pedindo o auxílio da feiticeira Groa é descrito também no poema escáldico *Haustlög* (“Um longo outono”). Ele é datado do século IX d.C e foi composto por Þjóðólfr de Hvinir. Dividindo-se em duas partes, o poema traz, primeiramente, um relato sobre o rapto e o resgate da deusa Idunna e, em seguida, o combate entre Þórr e Hrungrnir. É muito provavelmente que ele tenha sido a principal fonte na qual Snorri Sturluson se embasou para oferecer seu relato prosaico. O poema, aliás, encontra-se na *Edda em Prosa*, citado integralmente (em teoria) por Snorri, logo após ter conferido ele mesmo seu relato do mito em questão. No poema, a movimentação de Þórr rumo ao local onde seria o duelo é descrita com considerável ênfase; diversos fenômenos geológicos e meteorológicos são retratados





como ocorrendo como consequência dos movimentos do deus⁵⁰. É possível que a descrição oferecida por esse relato indique que a relação entre Þórr e a violência das tempestades ainda não tivessem sido esquecidos em plena Islândia Medieval (DAVIDSON, 1990: 76).

Isso não explicaria, contudo, os outros fenômenos naturais que são elencados no poema. Tudo indica que em *Haustlög* há a ocorrência de trovões como decorrentes do deslocamento de Þórr em sua carruagem. Ainda assim, o fato de que a carruagem do deus produza trovões ao se deslocar não prova exatamente que Þórr propriamente dito estivesse ligado intrinsecamente aos trovões; aliás, diversos outros deuses – Freyr, Freyja e Baldr - possuem carruagens que são descritas fazendo barulhos ao se locomoverem (TAGGART, 2015: 76-77). Há também a possibilidade de que a descrição de grandes fenômenos naturais e distúrbios no ambiente circundante no poema possam constituir figuras de linguagem, talvez metafóricas ou quiçá hiperbólicas, empregadas pelo poeta para que ressaltasse as dimensões enormes do deus, seu poder colossal e justamente de sua força, que causa terremotos e erupções⁵¹ (*ibid.*: 78).

Outro detalhe relevante é que os raios e trovões produzidos por Þórr no poema *Haustlög* parecem ser desencadeados sem qualquer intenção consciente ou proposital do deus, reforçando a hipótese de que estes ocorrem apenas como fruto de seu deslocamento – que, em seguida, gera outras calamidades -. Visto por essa ótica, seria possível que essa relação entre os trovões e as rodas da carruagem tenha se expandido e passado a englobar outros fenômenos que seriam por ela causados, como os terremotos e deslizamentos descritos por Þjóðólfr. Isso faria ainda mais sentido se lembrarmos que na Noruega, onde o poema escaldico foi composto, os deslizamentos e terremotos não são nada incomuns (TAGGART, 2017: 104). Portanto, o fato de que no poema *Haustlög* Þórr cause trovões e raios da mesmíssima forma como desencadeia outros fenômenos naturais não permite

⁵⁰ “O filho de Iord [Þórr] conduziu até a competição de ferro [batalha] e o caminho da lua [céu] abaixo dele trovejou”; “Todos os santuários das águias [céus] viram-se em meio à chamas por causa do padrasto de Ull [Þórr], e o chão logo abaixo estava coberto de granizo”; “O irmão de Baldr [Þórr] não teve misericórdia do ambicioso inimigo dos homens [Hrungnir]. Montanhas estremeçeram e pedras esmagaram: o céu acima ardeu em chamas” (*Skáldskaparmál* 18-22).

⁵¹ Taggart (2017: 114) defende que na literatura escandinava medieval é provável que circulasse um entendimento cultural de que o deslocamento de agentes supernaturais causasse terremotos ou, no caso da Islândia, erupções vulcânicas. Isso explicaria uma passagem em *Haustlög* que descreve montanhas e chão em tremor e fogo voando aos céus, algo que sem dúvidas remete à imagem de um vulcão em erupção (“Montanhas estremeçeram e pedras esmagaram; o céu pegou fogo”, *Skáldskaparmál* 18-19). O poema se detém no detalhamento do percurso de Þórr até o local de batalha tanto quanto se detém no relato da batalha em si. A violência, o abalo e o impacto de Þórr no cenário atestam em prol do lado forte, poderoso e heroico de Þórr tanto quanto sua vitória no duelo.





alegarmos que estejamos diante de uma alusão clara a ele como sendo um “deus dos trovões”, mas simplesmente uma atestação do impacto que o poder, as dimensões e a força descomunais do deus exercem sobre o ambiente (*ibid*: 115-116).

Considerações finais

Cientes de que não poderíamos analisar neste único artigo todas as fontes nas quais o deus Þórr figura, optamos por fazer um recorte que nos proporcionasse uma amostra mais representativa. Para isso, escolhemos os principais mitos que o envolvessem ou o colocassem em posição de protagonista e conseguimos, assim, abarcar fontes de três naturezas distintas: poesias eddicas, narrativas da *Edda em Prosa* e um caso da poesia escáldica. Existem, sem dúvida, outros materiais que devem ser levados em conta para que vislumbremos uma hipótese menos conjectural, como os poemas eddicos *Alvíssmál*, *Lokasenna*, *Grímnismál* e *Völuspá*; os poemas escáldicos *Ragnarsdrápa* e *Húsdrápa*, além de materiais prosaicos e sagas como a *Eyrbyggja saga*, a *Kjalnesinga saga* e o *Landnámabók*.

Tendo chegado ao término de nossa discussão, parece-nos que o espaço discursivo da religião escandinava pré-cristã operava com um conceito do deus Þórr enquanto divindade protetora dos deuses e homens e mantenedora do equilíbrio do cosmos, aspectos esses que cabiam a Þórr assegurar acima de tudo por meio da eliminação da principal ameaça à ordem cósmica vigente: a raça dos gigantes – seja na figura de Hymir, de Þrym, de Hrungnir, de Geirrþóðr, de Jörmungandþr ou de inúmeros outros -. O lugar ocupado por Þórr nesse discurso era o de certo tipo de guardião que, em suas narrativas, busca incessantemente o aniquilamento do elemento caótico representado pelos gigantes, fazendo (e reencenando) uma constante revalidação da estruturação cósmica. Por isso é que Þórr pode até mesmo chegar a reivindicar alguns pontuais atos de criação cosmológica, como as estrelas criadas por ele ao arremessar para os céus os olhos de Þjazi e o dedo de Aurvandil, mas essa criação se manifesta apenas como elemento periférico do espaço discursivo que o abarca: diferentemente dos mitos de Óðinn, esse sim um grande demiurgo detentor do poder criativo, a Þórr, seu filho, é atribuída a tarefa de defesa e manutenção dessa estrutura, e não de criação.

Ao contrário do que vários anos de tradição acadêmica tem defendido, não parece haver um vínculo claro e seguro entre Þórr e os raios, trovões ou qualquer tipo de regência dos fenômenos atmosféricos, conforme sublinhado em cada um dos mitos que analisamos. Portanto, nos alinhamos à proposta de Taggart (2017, 2015) que afirma não





haver dados o suficiente para conferirmos a Þórr o epíteto de “deus do trovão”. Apenas um, dentre todos os exemplos que trouxemos, cita raios e trovões de maneira explícita; ainda assim, conforme vimos, o contexto em que isso ocorre permite que nos questionemos se esses raios estavam de fato sendo criados e manipulados pelo deus a seu favor no sentido estrito do termo, o que não parece ser o caso.

O centro semântico de Þórr, ou seja, o lugar onde se agrupam e convergem os significados, sentidos e declarações a seu respeito, é definido por um grande traço principal, que é sua força sobre-humana. Nos mitos, sua identidade é reconhecida graças a essa característica: espera-se sempre que Þórr faça demonstrações de sua força descomunal. A quebra dessa expectativa vista em narrativas como a de Útgarda-Loki e, de certa forma, em *Primskviða* só servem para reforçar que, para a audiência contemporânea de então, o que se esperava de Þórr eram demonstrações de sua força insuperável e sua intrepidez inquestionável. Portanto, ao que tudo indica eram essas as duas principais características em torno das quais eram construídos os significados no centro semântico do deus, ao passo que os raios e trovões, se optarmos por seguir um *argumentum ex silentio*, não eram elementos caracterizadores de Þórr, ao contrário do que se pensava. Um aspecto que merece ser explorado, contudo, são os étimos de seu martelo, que geralmente é arremessado contra os inimigos e que pode se tratar de uma alusão aos raios, o que por si só gera inúmeros novos caminhos de pesquisa.

Referências bibliográficas

Fontes primárias

ANÔNIMO. **The Poetic Edda**. Translated and with an introduction by Caroline Larrington. Oxford: Oxford World's Classics, 2014.

BREMEN, Adão de. **Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum**. Translation and notes by Francis J. Tschan. New York: Columbia University Press, 2002.

STURLUSON, Snorri. **The Prose Edda**. Translated and with an introduction by Anthony Faulkes. Great Britain: Everyman, 1995.

Obras analíticas

ABRAM, Christopher. **Myths of the Pagan North: The Gods of the Norsemen**. New York: Continuum, 2011.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. De Þórr da mitologia escandinava ao Thor da Marvel nos cinemas: a resignificação contemporânea do deus. **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, 2021, pp. 509-531.





ALVES, Victor Hugo Sampaio. Deuses do trovão. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020a, pp. 158-161.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. As direções em que Thor arremessou sua arma: apontamentos sobre a etimologia e os paralelos mitológicos de Mjöltnir. **NEARCO, Revista Eletrônica de Antiguidade e Medievo**, 2020b, pp. 173-175.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. **Diferentes sons do trovão: uma perspectiva comparativa entre os deuses Thor, Ukko e Horagalles**. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões), Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2019a, 220 p.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. O deus Thor e a polissemia de sua representatividade na voz de três poemas eddicos. **Roda da Fortuna**, 2019b, pp. 160-189.

BLINKENBERG, Christian. **The thunderweapon in religion and folklore: a study in comparative archaeology**. Cambridge: University Press, 1911.

BOULHOSA, Patrícia Pires. Breves observações sobre a Edda em Prosa. **Brathair**, n.4, v.1, 2004, p. 13-18.

DAVIDSON, Hilda Ellis. **Gods and myths of Northern Europe**. London: Penguin Books, 1990.

DAVIDSON, Hilda Ellis. Thor's Hammer. **Folklore**, n. 76, 1965, pp. 1-15.

DE VRIES, Jean. **Altnordisches etymologisches wörterbuch**. Leiden: E. J. Brill, 1962.

DUMÉZIL, Georges. **Gods of the Ancient Northmen**. California: University of California Press, 1973.

FROG. Germanic traditions of the theft of the thunder-instrument (ATU 1148B): an approach to Þrymskviða and Þórr's adventure with Geirrþóðr in a Circum-Baltic perspective. **Academia Scientiarum Fennica**, 2014, pp. 120-162.

GRIMM, Jacob. **Teutonic Mythology**, v. 1. London: George Bell and Sons, 1882.

LANGER, Johnni. Thor, estrelas e mitos: uma interpretação etnoastronômica da narrativa de Aurvandil. **Revista Brasileira de História das Religiões**, n. 11, v. 31, 2018, pp.221-256.

LANGER, Johnni. Thor, p. 496-503. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos**. São Paulo: Hedra, 2015a, pp. 496-503.

LANGER, Johnni. Hymiskvida. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos**. São Paulo: Hedra, 2015b, pp. 259-261.

LANGER, Johnni. Thrymskvida. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos**. São Paulo: Hedra, 2015c, pp. 503-518.





- LANGER, Johnni. Serpente do Mundo. . In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos**. São Paulo: Hedra, 2015d, pp. 454-459.
- LANGER, Johnni. As representações do deus Thor nas HQ's. **Brathair**, n. 6, v. 1, 2006, p. 50-54.
- LINDOW, John. **Norse Mythology: A guide to the gods, heroes, rituals, and beliefs**. Nova York: Oxford, 2001.
- LINDOW, John. Thor's visit to Utgarda-Loki. **Oral tradition**, n. 15, v. 1, 2000, pp. 170-181.
- LINDOW, John. Thor's duel with Hrungnir. **Alvíssmal**, n. 6, 1996, p. 3-20.
- LINDOW, John. Addressing Thor. **Scandinavian Studies**, 1988, pp. 119-136.
- LIPIEC, Stanislaw. Inspirations of Adam of Bremen: comparative source criticism. **Proceedings to the 7th Comparative European Research**, 2017, pp. 142-146.
- MARTTIE, Rodrigo Mourão. Adão de Bremen. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos**. São Paulo: Hedra, 2015, pp. 15-17.
- MOTZ, Lotte. The Germanic Thunderweapon. **The Saga Book of the Viking Society**, n. 24, 1997, p. 329 – 335.
- NORDEIDE, Sæbjørg Walaker. Thor's hammer in Norway: a symbol of reaction against the Christian cross?. In: JENNBERT, Kristina & ANDRÉN, Anders (org.); RAUDVERE, Catharina (eds.). **Old Norse religion: long-term perspectives: origins, changes and interactions**. Lund: Nordic Academic Press, 2006, pp. 218-222.
- OLIVEIRA, Leandro Vilar. Thor – do mito a super-herói: a reinvenção moderna do deus nórdico do trovão. **História, imagem e narrativas**, n. 18, 2014, p. 1-30.
- PERKINS, Richard. **Thor the wind-raiser and the Eyrarland image**. London: Viking Society for Northern Research, 2001.
- PUHVEL, Jaan. **Comparative Mythology**. United States: Hopkins University Press, 1989.
- SCHJØDT, Jens Peter. The Reintroduction of Comparative Studies as a Tool for Reconstructing Old Norse Religion. In: BRINK, Stephan; COLLINSON, Lisa (Ed.). **Theorizing Old Norse Myth**. London: Brepohls, 2017, p. 51-65.
- SCHJØDT, Jens Peter. The notions of Model, Discourse, and Semantic Center as Tools for the (Re)Construction of Old Norse Religion. **The Retrospective Methods Network**, n. 6, 2013, p. 6-15.
- SIMEK, Rudolf. **Dictionary of Northern Mythology**. London: D.S. Brewer, 2007.





SØRENSEN, Preben Meulengracht. Þorr's Fishing Expedition. In: ACKER, Paul (Ed.); LARRINGTON, Carolyne (Ed.). **The Poetic Edda: essays on Old Norse Mythology**. London: Routledge, 2002, pp. 119-139.

TAGGART, Declan Ciaran. All mountains shake: seismic and volcanic imagery in the Old Norse literature of Þórr. **Scripta Islandica**, n. 68, 2017, pp. 99-121.

| 116

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

TURVILLE-PETRE; Gabriel. **Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia**. United States of America: Holt, Rinehart & Winston, 1975.

WEST, Martin Litchfield. **Indo-European Poetry and Myth**. Oxford: University Press, 2007.

