

SEXUALIDADE E DIVINDADE NA MITOLOGIA NÓRDICA
SEXUALITY AND DIVINITY IN NORSE MYTHOLOGY

Hélio Pires¹

Resumo: Como é que os nórdicos antigos viam os seus deuses? Como é que os concebiam e como é que definiam uma divindade? As respostas a estas perguntas podem não ser fáceis, dadas as limitações das fontes existentes, mas podem talvez ser descortinadas pela via pouco óbvia da sexualidade. Isto é, ao se analisar o comportamento sexual dos deuses nórdicos, em particular aquilo que temos por imoral ou impróprio, surge um padrão consistente com identidades divinas e convenções sociais, sugerindo que, longe de ser uma forma cristã de desacreditar panteões pagãos, descrições da conduta sexual podem conter pistas para uma concepção de divindade.

Palavras-chave: divindade, teologia, sexualidade, moralidade, cristianismo, politeísmo, trapaceiro, transexualidade, emasculação, efeminação.

Abstract: How did the old Norse peoples see their gods? How did they conceive of them and how did they define a deity? The answers to these questions may not be easy, given the limitations of the existing sources, but they may perhaps be revealed by the less obvious route of sexuality. That is to say, when analysing the sexual behaviour of Norse gods, in particular that which we normally see as immoral or inappropriate, a pattern arises that is consistent with divine identities and social conventions, suggesting that, far from being a Christian form of discrediting pagan pantheons, descriptions of sexual conduct may contain clues to a concept of deity.

Key words: deity, theology, sexuality, morality, Christianity, polytheism, trickster, transsexuality, emasculation, effeminacy.

Por ser parte central da individualidade de uma pessoa e elemento fundamental de uma sociedade, quer pela necessária presença procriativa, quer pela ocultação e, desse modo, forçada ausência, a sexualidade é, como o sonho, uma constante da vida. Não espanta por isso

¹ Doutorado em História Medieval, colaborador internacional do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE) e membro do Instituto de Estudos Medievais da FCSH-UNL, autor de *Os Vikings em Portugal e Galiza e Mitos e Lendas Nórdicas*. E-mail: heliovp@sapo.pt

que ela seja também parte do discurso e narrativas religiosas, moralizantes ou não, revelando noções teológicas, assim como normas e concepções sociais. A sexualidade nas suas múltiplas formas, normativas e transgressivas, é pois um tema sério e rico que não deve ser tabu e que pode, com toda a legitimidade, ser estudado em conjunto com tópicos religiosos.

O presente artigo segue essa via de investigação, focando-se no comportamento sexual dos deuses nórdicos conforme descrito nas fontes medievais para, desse modo, identificar hipotéticos conceitos teológicos que podem ou não contrastar com os que tomamos hoje por naturais. Dito de outra forma, pretende-se responder à seguinte questão: qual seria, em hipótese, a concepção nórdica antiga de divindade?

1. As fontes

Qualquer resposta a essa pergunta será naturalmente ensombrada pela natureza das fontes existentes, nomeadamente a anónima *Edda Poética* e a *Edda* de Snorri Sturluson, a que se soma ainda a (também escrita por Snorri?) *Ynglinga saga*, que, longe de oferecerem uma visão completa da mitologia nórdica pré-cristã num estado “puro”, são antes fragmentos tardios escritos ou preservados no século XIII, predominantemente odínicos e influenciados pela mundividência cristã, senão mesmo reinterpretados por ela.

Isso obriga a questionar até que ponto o conteúdo dessas fontes permite reconstruir concepções teológicas anteriores à ascensão do cristianismo. E a resposta honesta é que não há certezas plenas, quando muito apenas parciais, e hipóteses mais ou menos sólidas. Mas, conforme veremos, no que à sexualidade diz respeito, há uma consistência interna na mitologia conhecida, na medida em que os comportamentos de várias das divindades estão em harmonia com o que se sabe sobre elas, o que pode sugerir uma de duas coisas: que houve uma reestruturação pensada e generalizada da mitologia ou, por ventura mais provável, que as fontes, apesar de tardias, refletem ainda assim o que seriam noções e ideias predominantes na Escandinávia antiga. Para mais, alguns casos, consonantes com realidades sociais da época.

Por outras palavras, o que se tem não se resume a uma simples visão distorcida e crítica dos deuses gerada pela mundividência cristã, mas inclui informação sugestiva que permite,

em hipótese, identificar concepções teológicas pré-cristãs. Neste caso, um conceito de divindade.

2. Relações amorosas

Começemos pelas referências a amantes, de que o melhor exemplo é a deusa Freyja, a qual, segundo a estrofe 30 do poema éddico *Lokasenna*, já teve experiências sexuais com todos os deuses e elfos reunidos no banquete que serve de cenário para a composição poética. E a reforçar essa ideia de promiscuidade, mas pela via humorística, está a reação de Freyja na estrofe 13 da éddica *Prymskviða*, quando, perante a informação de que ela devia casar-se com o gigante Prym, que tinha roubado o martelo de Thor, a deusa mostra-se ofendida por temer ser vista como uma tarada sexual. O que não pode deixar de provocar riso quando se tem em conta o comportamento que lhe é atribuído noutras fontes, do mesmo modo, para usar uma comparação moderna, que há riso quando, no filme *A Vida de Brian* dos Monty Python, alguém pergunta a uma prostituta se ela é virgem.

Freyja não é, no entanto, a única divindade a ter amantes. Também de Skaði, na estrofe 52 da *Lokasenna*, é dito que ela teve uma relação amorosa com Loki, embora não haja mais referências ao episódio. O que não quer dizer que ele não seja genuíno, mas apenas que pode ter sobrevivido uma única alusão; nunca se deve esquecer que o que se tem são apenas fragmentos e não uma mitologia completa. E de Sif, mulher de Þórr, também é dito que ela teve uma aventura sexual com Loki, noutra episódio do qual nada mais se sabe, mas que poderá, em hipótese, explicar como é que o trapaceiro conseguiu rapar o cabelo da deusa, gesto que abre a narrativa sobre a origem dos tesouros divinos na *Edda* de Snorri, em *Skáldskaparmál* 35.

A vida amorosa de Sif é aliás um mistério. O caso com Loki terá talvez ocorrido quando ela já era casada com Þórr, sendo por isso uma relação extraconjugal, mas pode não ter sido a única, já que, segundo a *Edda* de Snorri, em *Gylfaginning* 31, o deus Ullr é filho de Sif, mas apenas enteado de Þórr. O que deixa no ar a dúvida sobre se ele é produto de outra relação extraconjugal ou de um casamento ou romance anterior de Sif com um deus (ou elfo?) desconhecido.

O que vale para um cônjuge vale para outro e também de Þórr é dito que ele teve amantes, em particular a gigante Járnþaxa, mãe de Magni com o deus do trovão, diz a *Edda* de Snorri em *Skáldskaparmál* 17. E o caso é aludido mais à frente na mesma fonte, em *Skáldskaparmál* 21, onde Sif é chamada de *elja Járnþöxu* ou rival de Járnþaxa. E como quem sai aos seus não degenera, Óðinn teve ele próprio um conjunto de amantes gigantes que surgem listadas em *Skáldskaparmál* 19 como rivais de Frigg: Jörð, Rindr, Gunnlöð e Gerð, esta última um caso curioso, já que é o nome da mulher de Freyr, não sendo claro se também ela teve um caso extraconjugal, se foi anterior à união com um dos Vanir ou se estamos perante personagens diferentes com o mesmo nome.

De Frigg também não se diz que ela é absolutamente fiel, já que na *Edda Poética*, em *Lokasenna* 26, Loki acusa a deusa de se ter deixado tomar nos braços dos cunhados, isto é, de Vili e Vé, mas não é dito como ou porquê, sendo necessário recorrer à narrativa pseudo-histórica e evemerista da *Ynglinga saga* para se obter uma explicação possível. E lá, no capítulo 3, encontramos uma referência a uma ausência prolongada de Óðinn, tão prolongada que os deuses tomaram como certo que ele não regressaria, tendo por isso Vili e Vé dividido entre eles os bens do seu irmão e partilhado a mulher dele.

Por fim, no universo das relações amorosas, merece destaque o incesto, que surge como uma característica dos Vanir. Assim o narra uma vez mais a *Ynglinga saga*, capítulo 4, quando, no seguimento da guerra entre as duas tribos divinas, é dito que o deus Njörðr tinha casado com sua irmã, união que produzira dois filhos, Freyr e Freyja, mas que era proibida entre os Æsir. E o poema éddico *Lokasenna* oferece uma corroboração, primeiro na estrofe 32, onde a referência ao extenso número de amantes de Freyja inclui o seu próprio irmão, e depois na estrofe 36, onde é dito que Freyr é filho de Njörðr e da irmã deste.

3. Transgressão de género

Outra dimensão do comportamento sexual dos deuses nórdicos prende-se com a forma como alguns deles transgridem aquilo que, tradicionalmente, seriam os papéis feminino e masculino. E um dos exemplos vem do próprio Óðinn, tantas vezes – demasiadas vezes – visto pelo grande público como uma divindade de virtudes guerreiras e, por isso, claramente

máscula, esquecendo-se que ele é também um trapaceiro e, como tal, provido da fluidez típica desse tipo de deus.

É pela boca de Loki que, na anónima *Edda Poética*, ficamos a saber desse lado menos popular do Senhor de Valhalla, quando, na estrofe 24 da *Lokasenna*, é dito que Óðinn praticou *seiðr* num sítio chamado Samsey, bateu tambor como uma bruxa e viajou pelo mundo como um feiticeiro, coisas que, diz o verso final, são sinais de perversão ou, na terminologia original, *argr*. E a palavra é importante por ter o sentido de efeminação e emasculação, até de comportamento homossexual (Ström, 1973, p. 4), surgindo sob a forma derivada *ergi* no capítulo 7 da *Ynglinga saga*, onde é dito que Óðinn pratica o tipo de magia a que se chama *seiðr*, a qual resulta em *mikil ergi* ou grande perversão quando praticada por homens. O que explica o porquê da acusação de Loki e ajuda a dar sentido aos detalhes nela contidos: o sucedido em Samsey, o viajar como um feiticeiro e até o bater de tambor, pois *seiðr* aparenta ter contornos xamânicos (Solli, 1999, p. 342-3).

Também Þórr transgredir as características tradicionais do género masculino, embora de forma mais accidental ou, pelo menos, involuntária. O contexto é o roubo do martelo e o subsequente plano dos deuses para o recuperarem e que passa, conforme narrado no poema éddico *Brymskviða*, por vestir o deus do trovão de noiva. O que é algo extremamente difícil para Þórr, que é um exemplo extremo de virtudes masculinas tradicionais – forte, viril, agressivo, pragmático e de apetites vorazes – e por isso mesmo, por um lado, incapaz de se adaptar ao papel de noiva e, por outro, receoso de ser visto como *argr* ou pervertido se ele, o mais maculino dos deuses, assumir um papel feminino. Receio tornado explícito na estrofe 17 da *Brymskviða*.

No extremo oposto da transgressão de género está Skaði, uma deusa com um nome masculino – *skaði*, prejuízo ou dano – e que na *Edda* de Snorri, em *Skáldskaparmál* G56, apresenta-se diante de Ásgarðr vestida com elmo e cota de malha e com todo o tipo de armas para vingar a morte do seu pai, o gigante Þjazi. Por outras palavras, uma figura feminina que se veste com indumentária guerreira que seria tradicional numa figura masculina.

4. O transgressor máximo

De entre os deuses nórdicos, o mais transgressivo é no entanto Loki e sem surpresa, já que ele possui a fluidez própria de um trapaceiro. Ele é, por outras palavras, uma figura liminar, do espaço cinzento ou ambíguo das coisas, e que cruza livremente as fronteiras, adaptando-se na perfeição a lados opostos: o divino e o gigante, o moral e o imoral, o masculino e o feminino. Não é por acaso que, na estrofe 18 da *Brymskviða*, Loki acolhe com entusiasmo a ideia de se vestir de dama de companhia, em contraste com a já referida hesitação de Thor, que teme ser visto como *argr*.

A fluidez sexual do trapaceiro surge igualmente plamasma na estrofe 23 da *Lokasenna*, onde Óðinn acusa Loki de ter passado vários invernos a ordenhar vacas como uma mulher – afastando-se assim do comportamento esperado de uma figura masculina – e, pior do que isso, de ter dado à luz crianças. O que se traduz numa capacidade de não só se travestir sem que seja alvo de suspeita, como na *Brymskviða* e ao contrário de Thor, que por duas vezes põe a artimanha em risco, mas também de executar o papel procriativo do género feminino. Isto é, para Loki, a transgressividade não se fica pela aparência, mas estende-se ao desempenho real e pleno. Mais do que se disfarçar, a fluidez do trapaceiro permite-lhe uma transformação completa. E essa capacidade vai para lá do tipo humano e inclui espécies animais do género feminino, como na narrativa sobre as muralhas divinas que nos é transmitida por Snorri Sturluson na *Edda*, em *Gylfaginning* 42, onde Loki assume a forma de uma égua, é violado por um cavalo e dá à luz um potro que recebeu o nome de Sleipnir.

Para além disso, ao ser aquele que, como o nome do conceito indica, é adepto de trapanças, o trapaceiro opera por vezes como uma espécie de bobo da corte, tanto como fonte de ridículo que causa riso, como figura mordaz que aponta as falhas dos outros. Este último aspeto é, de resto, o seu papel no poema éddico *Lokasenna*, mas na narrativa sobre a morte do gigante Þjazi ele surge como aquele que provoca gargalhadas à sua custa. Em concreto, diz-nos a *Edda* de Snorri em *Skáldskaparmál* G56, Loki faz rir a deusa Skaði, algo que se julgava ser impossível, atando a ponta de uma corda às barbas de uma cabra e a outra ponta aos seus testículos, caindo nos joelhos da gigante depois de um momento de gritos e grunhidos. O que

para qualquer outra divindade seria, com toda a probabilidade, humilhante e por isso de evitar, mas não para um trapaceiro extremo como Loki.

5. Genuíno ou deturpado?

O conjunto de comportamentos e transgressões acima enunciado pode, com relativa facilidade, levar-nos a concluir que ele reflete a cristianização da Escandinávia e da sua mitologia, denegrindo e, desse modo, desqualificando os deuses antigos pela via moral. Afinal, as fontes existentes são do século XIII, afastadas do período pré-cristão em cerca de duzentos anos, é apenas de esperar que os mitos e a compreensão das suas personagens tenham sido moldados, em maior ou menor grau, pela religião que se tornou dominante a partir de cerca do ano 1000. Desse modo, chamar pervertido a Óðinn e tarada a Freyja, expondo as falhas e inconsistências morais desses e outros deuses e gerando escândalo ou riso à custa deles, seria uma distorção e humilhação cristã de divindades pré-cristãs.

Essa tese padece, no entanto, de um problema que assenta num pressuposto hoje comum: o de que uma divindade define-se necessariamente pela bondade, perfeição e justiça. Deus só é deus se tiver essas características, pelo que a ausência delas no comportamento das divindades nórdicas, conforme descrito nas fontes medievais, só pode ser sinal ou de degeneração ou de deturpação tardia. Mas os nossos pressupostos teológicos, aquilo que temos por normal, óbvio ou necessário em religião, não têm que ser idênticos aos dos nórdicos antigos. A distância cronológica e cultural é vasta, pelo que as nossas concepções modernas de divindade, as quais aliás muito devem a séculos de domínio cultural e filosófico cristão, provavelmente seriam estranhas para os habitantes da Escandinávia antiga, correndo-se por isso o risco de anacronismo se as usarmos para avaliar o mérito ou demérito dos deuses nórdicos conforme descritos nas fontes medievais. A melhor via de compreensão será deixar que a informação fale por si mesma, sem assumirmos para o passado os conceitos e concepções do presente.

Nesse sentido, note-se que parte do comportamento sexual acima descrito não estaria defasado da realidade social nórdica antiga. No caso de Skaði, a ideia de uma figura feminina guerreira ou, pelo menos, que usa os símbolos de estatuto militar masculino, existe fora da

mitologia, onde também se conhecem as valquírias, e encontra eco na arqueologia. É o caso de uma sepultura sueca, a Bj 581, localizada perto do que seria a guarnição do posto comercial de Birka e que foi escavada no século XIX. No seu interior, estava um esqueleto humano, uma espada, um machado, uma lança, flechas, uma faca de combate, dois escudos e dois cavalos, a que se juntavam ainda peças de jogo de tabuleiro. Tudo objetos do domínio guerreiro, pelo que se assumiu que os restos mortais seriam os de um homem. Mas uma análise osteológica recente demonstrou que não é que o esqueleto pertencia, na realidade, a uma mulher (Hedenstierna-Jonson, 2017). Não quer dizer que ela tenha combatido de facto ou, se o fez, não se sabe durante quanto tempo nem em que contexto, mas, no mínimo, ela chamou a si os símbolos do estatuto guerreiro, masculinizando-se, tal como Skaði quando quis vingar a morte do seu pai.

Já quanto às relações extraconjugais, nomeadamente as de Þórr e Óðinn, também nesse caso há um paralelo na concubinação que seria parte das relações socialmente aceites e que, aliás, sobreviveu à cristianização da Escandinávia. Na Normandia era até uma prática corrente entre a elite de origem nórdica que se fixou e foi assimilada pela cultura francesa no norte de França (Van Houts, 2000, p. 56-7), enquanto na Islândia do século XIII a concubinação seria ainda praticada e aceite (Magnúsdóttir, 2010, p. 42 e 44-5). E no mundo dos deuses, como no dos humanos, a relação é socialmente vertical, isto é, entre parceiros de diferentes estatutos, dado que as amantes de Þórr e Óðinn não pertencem ao mesmo grupo divino que eles, mas vêm de entre os gigantes, que estão abaixo dos deuses em poder e estatuto. Trata-se de uma diferenciação social entre figuras mitológicas notada por Margaret Clunie Ross (2013, p. 185-6).

Caso diferente é o incesto praticado entre os Vanir, mas aqui o comportamento sexual talvez possa ser explicado pela necessidade de diferenciação entre as duas tribos divinas e, desse modo, pela atribuição a uma delas de características tidas como exóticas para nórdicos antigos. Algo que podia ser, em hipótese, reflexo da situação ao mesmo tempo estranha e próxima dos sámi, que fariam parte do tecido social da Escandinávia antiga (Zachrisson, 2010), mas, dada a sua matriz urálica e não indo-europeia, seriam, simultaneamente, um outro padrão cultural. O que não quer dizer que os Vanir sejam produto de uma inclusão de

divindades sámi no panteão nórdico ou que a guerra divina seja uma mitificação de um conflito histórico entre comunidades indo-europeias e urálicas, mas apenas que a realidade naturalmente bicultural da Escandinávia antiga podia ter um equivalente mitológico na biculturalidade dos próprios deuses.

Para além dos paralelos sociais, o comportamento sexual de vários dos deuses está em consonância com o que se sabe sobre essas divindades, sendo uma extensão orgânica dos papéis e personalidades que lhes são atribuídas nas fontes medievais. No caso de Freyja, descrita como uma deusa do amor na *Edda* de Snorri Sturluson, em *Gylfaginning* 24, é expectável – por ventura até desejável da perspectiva de um nórdico antigo – que ela seja promíscua, refletindo assim o seu enfoque amoroso. Dir-se-ia que a eficácia divina está expressa na prática daquilo que se prega ou, neste caso, a que se preside, pelo que seria estranho se a deusa do amor fosse virgem ou púdica.

Óðinn é outro exemplo de harmonia entre a sua identidade e o comportamento sexual, já que o Senhor de Valhalla é um trapaceiro que busca poder e sabedoria e que, em nome dessa demanda, sacrifica partes de si. Assim o foi quando se pendurou (ou enforcou) na Árvore do Mundo, sujeitando-se a um jejum e trespassando-se com a sua própria lança, num sacrifício de si a si mesmo, conforme descreve a estrofe 138 do poema éddico *Hávamál*. E assim foi também quando, indica a estrofe 28 da *Völuspá*, na *Edda Poética*, e narra Snorri Sturluson na *Edda*, em *Gylfaginning* 15, Óðinn deixou um dos seus olhos no poço de Mimir para dele poder beber. Não espanta pois que, em nome do mesmo objetivo, ele se mostre disposto a sacrificar a sua masculinidade de forma a adquirir as capacidades conferidas por um tipo de magia emasculinizante. E com o sentido adicional de, como trapaceiro, dispor da fluidez de género própria desse tipo de divindade.

Ninguém exprime melhor essa característica do que Loki. Nele, a capacidade transgressiva de passar do masculino para o feminino, incluindo a capacidade de dar à luz, não é uma falha ou um lapso, mas um traço estrutural que deriva diretamente da natureza liminar e, por isso, mutável do trapaceiro. Querer que ele seja púdico no pressuposto de que só assim seria um deus “a sério” ou, em alternativa, demonizá-lo porque as suas características

só podem ser as de um demónio e não de uma divindade, isso mais não é do que não perceber o trapaceiro e o quanto ele era e é parte integral e legítima de diversas religiões não-cristãs.

6. O que é um deus?

O comportamento sexual dos deuses nórdicos está, pois, regra geral, de acordo com o que seria socialmente aceito na Escandinávia antiga ou, em alternativa, com a identidade das divindades em questão. Até o caso de Þórr travestido acaba por realçar a natureza irrevogavelmente masculina do deus, dada a sua incapacidade em deixar de ser másculo mesmo quando enverga roupa feminina, cumpre o papel de noiva e está simbolicamente castrado pela ausência do martelo. Por outras palavras, há lógica e coerência na conduta que pode ser tida por “imoral” e “imprópria”, pelo que torna-se difícil aceitar que tudo não passa de uma distorção cristã de deuses pré-cristãos. Parece-me mais razoável admitir que se está perante uma concepção de deus diferente daquela a que possamos estar habituados, não passando pela perfeição moral, e que deixou vestígios nas fontes medievais nórdicas. Que concepção seria essa?

Arriscaria dizer que se tratava de um conceito numinoso de divindade. Isto é, de uma visão do divino em que um deus não é deus por ser justo, bondoso ou perfeito, mas por ser poderoso, influente ou assombroso. Aquilo que cativa, aquilo que causa espanto, aquilo que molda o mundo e a vida, mesmo que seja destrutivo, prejudicial, fatal ou, lá está, imoral. E precisamente porque o estatuto divino não está dependente da perfeição, é possível criar sátira e fazer humor à custa dos deuses, porque a existência de falhas, lapsos ou situações menos dignas que causam riso não os desqualifica quanto ao seu estatuto divino. Porque ele não deriva do serem bondosos e justos e perfeitos. Daí, por exemplo, que o poema éddico *Lokasenna* não tenha que ser necessariamente uma composição tardia da autoria de um cristão que pretendia desacreditar deuses pagãos. Pode, legitimamente, ser produto do período pré-cristão, das concepções teológicas da época. E o mesmo é válido para o comportamento “imoral” e “impróprio” dos deuses, que podia até, em algumas partes, ser visto como invulgar ou estranho, mas não como desqualificador. Seriam coisas de divindades peculiares, perigosas

ou que, pelo menos, exigiriam cautela quando se lidava com elas, mas não seriam, em hipótese, menos divindades por causa disso.

Há nisso um contraste com o pensamento e discurso religiosos que predominam nos nossos dias, obrigando-nos, em maior ou menor grau, a pôr de parte o que hoje temos por natural ou óbvio para melhor compreendermos o que seria normal no passado, numa época distante e ambiente cultural diferente do nosso. Um exercício que é válido para as ideias religiosas e para outras áreas da História.

Referências bibliográficas:

Fontes primárias:

FAULKES, Anthony (ed.). *Snorri Sturluson. Edda. Skáldskaparmál 1*. Londres: Viking Society for Northern Research, University College London, 1998.

_____, *Snorri Sturluson. Edda. Prologue and Gylfaginning*. 2ª edição. Londres: Viking Society for Northern Research, University College London, 2005.

HOLLANDER, Lee M. (trad.). "Ynglinga saga". In *Snorri Sturluson. Heimskringla: History of the kings of Norway*. Austin: University of Texas Press, 1999, pp. 6-50.

LARRINGTON, Carolyne (trad.). *The Poetic Edda*. Oxford: Oxford University Press.

NECKEL, Gustav (ed.). *Edda. Die Lieder des Codex Regius. I. Text*. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1927.

Fontes secundárias:

HEDENSTIERNA-JONSON, Charlote, et al. "A female Viking warrior confirmed by genomics". *American Journal of Physical Anthropology*, 2017, 164, pp. 853-860

MAGNÚSDOTTIR, Auður G. "Women and sexual politics". In BRINK, Stefan e PRICE, Neil (Eds.). *The Viking World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010, pp. 40-48.



- ROSS, Margaret Clunies Ross. "Reading *Þrymskviða*". In ACKER, Paul e LARRINGTON, Carolyne (Eds.). *The Poetic Edda: essays on Old Norse mythology*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2013, pp. 177-194.
- SOLLI, Brit. "Odin the *queer*? On *ergi* and shamanism in Norse mythology". In GUSTAFSSON, A. e KARLSSON, H. (Eds.). *Glyfer och arkeologiska rum – en vänbok till Jarl Nordbladh*. Gotemburgo: Universidade de Gotemburgo, 1999, pp. 341-349.
- STRÖM, Folke. *Níð, ergi and Old Norse moral attitudes*. Londres: Viking Society for Northern Research, University College London, 1974.
- VAN HOUTS, Elisabeth. *The Normans in Europe*. Manchester: Manchester University Press, 2000.
- ZACHRISSON, Inger. "The Sámi and their interactions with the Nordic peoples". In BRINK, Stefan e PRICE, Neil (Eds.). *The Viking World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010, pp. 32-39.