



Revista Brasileira de História das Religiões

ISSN
1983-2850

VOLUME 18 | NÚMERO 52 | JANEIRO-ABRIL 2025

ARTIGOS LIVRES

 <https://doi.org/10.18764/1983-2850v18n52e25308>

Magia, feminilidade e alteridade: uma síntese sobre a figura das profetisas nórdicas nas fontes escandinavas medievais

Victor Hugo Sampaio Alves

Doutor em Ciências das Religiões pela
Universidade Federal da Paraíba

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

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

 victorweg77@gmail.com

RECEBIDO | 5 dez. 2024 – APROVADO | 2 abr. 2025



Resumo: As fontes literárias da Escandinávia Medieval deixaram diversos de seus registros e impressões sobre certas práticas mágicas e aqueles que a praticavam. Dentre tais descrições figuram uma série de profetisas chamadas vǫlur (no singular, vǫlva), a quem os narradores medievais atribuíam poderes relacionados à divinação e à magia ofensiva causadora de dano. Pretendemos nos debruçar sobre as fontes medievais para realizar um balanço crítico, chegando a uma síntese a respeito de como essas profetisas eram percebidas pela mentalidade escandinava medieval. Nos apoiando na perspectiva da História do Discurso Mágico, visamos apontar não apenas quais os poderes sobrenaturais atribuídos a elas nas fontes, mas também evidenciar que a prática da magia parece ter estado associada à feminilidade e alteridade, uma vez que essas mulheres são frequentemente associadas a outras etnias da região e inclusive à própria raça dos gigantes. Isso nos revela que a magia era tida como uma forma alternativa e marginalizada de se conquistar certos objetivos e/ou obter vantagens, sobretudo no meio campesino nórdico.

Palavras-chave: Escandinávia medieval; magia; profetisa; feminilidade; alteridade.

Magic, femininity and otherness: a synthesis on the figure of the Norse prophetesses in Scandinavian Medieval sources

Abstract: The sources from Medieval Scandinavia have left many registers and impressions about certain magical practices and those who practiced them. Among such descriptions a series of female prophetesses called vǫlur (vǫlva in singular form) are frequently mentioned by medieval narrators as possessing the power to foresee the future or attacking someone by means of offensive magic. Our aim is to analyze the medieval sources available to offer a critical balance of them and afterwards to elaborate a synthesis about how these prophetesses were perceived by medieval Scandinavian mentality. By approaching this phenomenon in terms of History of Magical Discourses, we intend to highlight not only the supernatural powers attributed to these women, but also to point out that magical practices seem to have been associated with femininity and alterity, considering that those women were frequently associated with other ethnicities from the region or even with the mythological race of giants. This demonstrates that magic was considered an alternative and marginalized form of reaching certain goals and/or obtaining advantages, above all in questions related to the peasant life.

Keywords: medieval Scandinavia; magic; prophetesses; femininity; otherness.

Magia, feminidad y alteridad: una síntesis sobre la figura de las profetisas nórdicas em las fuentes escandinavas medievales

Resumen: Las fuentes literarias de la Escandinavia medieval dejaron diversos registros e impresiones sobre ciertas prácticas mágicas y aquellos que las practicaban. Entre tales descripciones figura una serie de profetisas llamadas vǫlur (en singular, vǫlva), a quienes los narradores medievales atribuían poderes relacionados con la adivinación y la magia ofensiva causante de daño. Nuestro propósito es analizar las fuentes medievales para realizar un balance crítico, llegando a una síntesis sobre cómo estas profetisas eran percibidas por la mentalidad escandinava medieval. Apoyándonos en la perspectiva de la Historia del Discurso Mágico, buscamos señalar no solo cuáles eran los poderes sobrenaturales que se les atribuían en las fuentes, sino también evidenciar que la práctica de la magia parece haber estado asociada a la feminidad y la otredad, dado que estas mujeres son frecuentemente vinculadas a otras etnias de la región e incluso a la propia raza de los gigantes. Esto nos revela que la magia era considerada una forma alternativa y marginalizada de alcanzar ciertos objetivos y/o obtener ventajas, sobre todo en el ámbito campesino nórdico.

Palabras clave: Escandinavia medieval; magia; profetisa; feminilidade; alteridad.

Introdução

Descrições envolvendo a magia e a performance mágica entre os nórdicos foram amplamente documentadas e várias delas chegaram até nós. Esses registros foram feitos quase que em sua totalidade após o término da Era Viking (os últimos quatro séculos da Idade Média) e por religiosos cristãos; é o caso das sagas islandesas, um dos maiores repositórios que temos a respeito da magia, das práticas mágicas e das antigas tradições dos nórdicos (Simek, 2007, p. 274).

Apesar de serem problemáticas por natureza e revelarem anacronismos e enviesamentos pertinentes em alguma medida para quem se propõe analisar a magia nórdica medieval, as sagas não podem de maneira alguma ser descartadas desse *corpus* investigativo. Muito pelo contrário, no quesito magia, conforme ela teria sido praticada por seres humanos, as sagas são as melhores fontes de que podemos lançar mão. Há relatos de práticas mágicas em outros materiais, como na poesia *édica* e na poesia escáldica, mas estas geralmente se ocupam de descrevê-las mitologicamente, ou seja, sendo praticadas por alguma divindade ou entidade espiritual¹. Seria difícil, dessa forma, sabermos até que ponto as narrativas mitológicas que descrevem divindades praticando magia seriam um indicativo de que essa mesma magia era praticada ritualisticamente por seres humanos no mundo concreto. Tal lacuna, no entanto, é preenchida graças aos vestígios materiais deixados pelas inscrições rúnicas, que fazem referências aos deuses de maneira prática e ritual (Macleod; Mees, 2006, p. 233-250).

O que as sagas nos revelam é que a dicotomia cristianismo vs. paganismo dificilmente servirá como lente de leitura aproveitável, porque o tipo de empreita que visa categorizar um evento ou prática como sendo pagão ou cristão perde de vista o fato de que a cristianização na Escandinávia foi um processo longo e ainda inacabado mesmo depois de diversos reinos terem abraçado o cristianismo política e oficialmente e, por isso, as sagas se revelam em larga medida como produtos de uma cultura mista (Raudvere, 2002, p. 75).

O que nos é caro nas sagas e, por isso, digno de investigação, é que nelas há um contexto social e cultural subjacente em torno do passado nórdico que supunha a existência concreta de pessoas com habilidades e saberes especiais e literalmente extraordinários. Segundo esse sistema de crença, a magia, não importa com qual conotação fosse descrita, era considerada uma verdade sensata e aceitável (*ibid.*, p. 75). Se levadas em consideração juntamente de outros materiais como relatos históricos, leis, materiais literários poéticos e prosaicos e evidências arqueológicas, tudo parece apontar para a constatação de que, na Escandinávia medieval, a concepção mágica de mundo era a cosmovisão dominante tanto antes quanto depois da conversão ao cristianismo² (Mitchell, 2011, p. 42), de modo que as sagas foram concebidas e escritas dentro

¹ Isso não significa, é claro, que a magia descrita em termos mitológicos não encontrasse correspondência no mundo humano (isso implicaria em presumir uma dicotomia mito x realidade, na qual o mito assume a carga de algo fictício, dicotomia da qual discordamos radicalmente). Muito pelo contrário, as correspondências existem e é muito provável, conforme veremos, que as divindades praticantes de magia tenham servido como modelos culturais dos especialistas religiosos, pois nos relatos as vemos a instruir os homens na magia e praticando-a em algum cenário primordial. O que nos interessarão nesse momento são os relatos que abarcam os praticantes humanos da magia.

² Evidência para isso reside no fato de que os autores das sagas não descrevem apenas a magia pagã, mas também a magia cristã, embora esta última certamente seja retratada de modo positivo. Diversos autores do século XIII empregam a ideia de magia como mecanismo para louvar o cristianismo e desmoralizar o paganismo, o que era possível graças à fonte do poder na atuação mágica. Se, para os cristãos, a magia opera a partir de Deus, o sucesso da magia cristã sobre a magia pagã representava a própria vitória de Deus sobre os deuses pagãos (Mitchell, 2011, p. 37). As visões de mundo

dessa cosmovisão. Dentre outras coisas, as sagas eram também um modo de explicar o motivo da ocorrência de certos conflitos, quem havia tomado parte neles, quais alegações e argumentos eram levantados pelas partes, e como as alianças surgiam ou eram desfeitas. A lógica por trás das sangrentas disputas islandesas entre famílias constituía por si só um complexo narrativo: nesse contexto e perspectiva, a acusação de que um dos lados praticava a magia para ganho próprio era uma categoria útil tanto para clamar ou anular uma autoridade específica, quanto para explicar por que coisas ruins haviam acontecido (Raudvere, 2002, p. 77).

Esse argumento adquire ainda mais força ao verificarmos que não há nenhuma ocorrência de magia, em toda a literatura nórdica antiga, que não aconteça em meio a um pano de fundo de crises, conflitos e busca por estratégias (Raudvere, 2002, p. 83). A magia termina por ser muitas vezes um recurso empregado para explicar o passado conturbado e os eventos que dele fizeram parte.

O que queremos dizer com esses apontamentos é que as sagas possuem seus problemas, principalmente por remeterem a práticas mágicas com séculos de distância, e devem, portanto, ser lidas com cautela, mesmo se tratando das fontes que nos oferecem o maior volume de descrições a respeito da prática de magia. Mas, por outro lado, necessitamos ler esses materiais enquanto relatos que revelam múltiplas facetas. No período de composição das sagas, a magia já havia se tornado parte de um arsenal de fenômenos fantásticos com os quais os autores eram capazes de entreter sua audiência enquanto paralelamente a empregavam como ferramenta de distinção, organização e avaliação de identidades e poderes (cristianismo e paganismo), além de manuseá-la como modelo explicativo para o surgimento de conflitos sociais – tudo isso, porém, enquanto algo derivado de uma visão de mundo que jamais havia cessado de acreditar na magia e seu poder de atuação (Price, 2019, p. 36; Dubois, 1999, p. 37; Raudvere, 2002, p. 77; Mitchell, 2011, p. 42). Vale notar, contudo, a atribuição de certa carga vergonhosa à magia e seus praticantes nas fontes literárias em nórdico antigo (Simek, 2007, p. 200; Price, 2019, p. 173-189), aspecto esse que abordaremos em detalhes mais adiante.

Ainda são poucos, contudo, os estudos no campo da Escandinavística brasileira que tenham proposto realizar uma síntese sobre os papéis e poderes das mulheres praticantes de magia conforme retratado pelas fontes medievais. Desde a publicação de trabalhos nesse eixo temático produzidos por Langer (2009; 2005) a academia brasileira prestou pouca atenção ao tema, indo na contramão de tendências internacionais, como a recente antologia publicada por Gardela, Bønding & Pentz (2023). Visando preencher essa lacuna, nosso objetivo é oferecer um panorama acerca das profetisas nórdicas e seus poderes segundo nos relatam as fontes medievais disponíveis, oferecendo simultaneamente uma leitura crítica e comparativa de tais fontes de acordo com as perspectivas mais recentes.

cristã e pagã, contudo, não eram opostas em todos os seus aspectos. Ambas as perspectivas se beneficiavam da magia e suas aplicações e consequências práticas. As estórias de conversão nas quais a magia pagã compete contra a magia cristã sugerem que a membrana separando as duas esferas pode ter sido frequentemente transparente, sobretudo no que diz respeito à fonte desse poder, e essa diferença pode ser percebida no léxico mágico e na nomenclatura empregada em sua descrição. De qualquer forma, é importante mantermos em mente que o cristianismo nesse período lutou não contra a visão de mundo mágica, mas sim para adentrar esse mundo com seu próprio repertório, o que pode ser percebido nas relíquias de santos, crucifixos, medalhas devocionais, água benta etc. (*ibid.*, p. 37; 45). Em grande parte das sagas há esse uso positivo e louvável da magia, que é quando ela advém de Deus e é utilizada com um propósito cristão, o que acaba funcionando também como critério de identidade e comunicação de valores religiosos respectivos (*ibid.*, p. 92).

Nosso referencial teórico será o da História do Discurso Mágico conforme entendido por Hanegraaff (2016). Segundo o autor, assim como a religião, a magia não deve ser tomada como categoria *sui generis*; foi especificamente essa característica que lhe conferiu maleabilidade o suficiente para operar em tantas situações como elemento central nos processos de atribuição de identidade, sentidos e alteridades. Ao longo da história, uma miscelânea de inúmeras práticas e crenças diversas têm sido chamadas de magia ou tido essa qualificação negada, dependendo do contexto e de quem outorgava sua qualificação e categorização. Não é possível, portanto, procurar por manifestações de magia per se ao longo da história, mas por uma História dos Conceitos de Magia (Hanegraaf, 2016, p. 397-399).

Ao nos posicionarmos contra a adoção de uma categoria de magia *sui generis* e indelével, queremos buscar, no *corpus* de materiais a serem utilizados, elementos que nos permitam realizar uma análise contextual daquilo que, naquele contexto, constituía os discursos em torno do que era concebido como magia. A importância desse tipo de análise, explicita Hanegraaff (2016, p. 403), consiste em tornar mais evidentes os recursos discursivos que, no Ocidente, faziam uso da ideia de magia para construir suas próprias identidades e experimentar e atribuir alteridades.

Magia ofensiva, divinação e alteridade: as vǫlur e seus poderes conforme percebidos nas fontes medievais

A magia e aqueles que a praticavam receberam inúmeros nomes nesses materiais. Esse fato não é estranho se levarmos em conta a cultura de base predominantemente oral dos nórdicos anterior à chegada do cristianismo, momento de circulação dessas práticas mágicas, bem como o caráter descentralizado e adomático de suas manifestações religiosas³ (Langer, 2018, p. 592-593).

Foram sobretudo as sagas islandesas que acabaram por desenvolver um amplo conjunto de possibilidades lexicais para se referir ao que nós chamaríamos de “mágica” ou de “encantamentos” nos dias atuais. Alguns dos nomes ênicos mais recorrentes para designar a magia de maneira mais geral são *trolldómr*, *seiðr*, *galdr* e *spá*. Apesar de ser possível notar certas diferenças a respeito do que cada um desses nomes evidencia exatamente, podendo-se falar de certas tendências específicas que podem ser identificadas, é impossível estabelecermos classificações claras e precisas ou então reconstruir uma estrutura taxonômica, já que os diferentes textos nos fornecem afirmações contraditórias. Isso acontece não porque os nórdicos tivessem ideias confusas e mal formuladas sobre a magia, mas porque os conceitos, sobretudo envolvendo as noções de *trolldómr*, eram usados para conferir explicações a inúmeros aspectos diferentes da vida em comunidade (Raudvere, 2002, p. 80).

Podemos dizer, em suma, que as concepções de *trolldómr* referiam-se às habilidades que certas pessoas possuíam de exercer influência sobre outros humanos e a natureza por meios

³ Aliás, não havia sequer uma noção coesa de “religião” enquanto sistema ou esfera separável de outras estruturas sociais e culturais, e, por isso, não existia uma palavra ênica para se referir a ela. O que mais se aproxima dessa ideia talvez seja a noção de *inn forni siðr* (“prática antiga”, ou seja, o paganismo) em oposição ao *inn nýi siðr* (“a nova prática”, o cristianismo) (Boyer, 2004, p. 337). A escolha desse vocabulário alusivo a práticas enquanto elemento distintivo entre a religião pré-cristã e o cristianismo termina por ilustrar o viés altamente pragmático e empirista da religião nórdica (Langer, 2005, p. 56). Há inclusive um debate que propõe o uso acadêmico da noção de *siðr* (“prática”) como ferramenta analítica para a compreensão das manifestações espirituais da Escandinávia pré-cristã, evitando equipará-las à ideia cristocêntrica que permeia – e que originou – o conceito de “religião” (Nordberg, 2018, p. 126-129). Essa discussão, sinalizamos, é importantíssima, mas foge do escopo de nossa proposta.

sobrenaturais. Nas sagas, por exemplo, para que tivessem poder argumentativo, fizessem sentido e se mostrassem válidos, os eventos envolvendo o *trolldómr* precisavam ser construídos em cima de crenças compartilhadas a respeito de seu funcionamento e modo de atuação; caso contrário, não fariam sentido e soariam estranhos a sua audiência. Quando elencado nesse contexto, o *trolldómr* cobre uma área extensa e uma miríade de combinações complexas, ainda que potencialmente abstratas, de ideias, noções e práticas rituais (*ibid.*, p. 87).

A ocorrência do nome *trolldómr* para referir-se à magia, portanto, não é mera coincidência. A palavra *troll*, usada como primeiro elemento, aponta para uma concepção claramente mitológica em torno dos contextos culturais da magia: em nórdico antigo, ela servia para denotar inúmeras coisas, mas principalmente seres que não eram humanos, normais ou benevolentes. Embora o entendimento a respeito dos *trolls* tenha sem dúvida mudado até atingir a forma mais popular que conhecemos, oriunda do folclore nórdico tardio, durante a Era Viking o entendimento a respeito dessas criaturas as associava ao perigo por serem antissociais, de natureza escusa e viverem às margens do mundo dos homens⁴ (Lindow, 2014, p. 12; 28-29). Portanto, o próprio nome êmico para se referir à magia de maneira geral evidencia as concepções de alteridade que a cercavam.

Existe uma série de registros em torno da magia divinatória, ou seja, a magia empregada para que se soubesse com antecedência a respeito de acontecimentos futuros. A frase *ganga til frétta*, “sair em busca de notícias”, significava consultar-se com um adivinho para obter profecias, as quais, acreditava-se, eram conferidas por uma divindade ou entidade sobrenatural, podendo em seguida ser comunicadas de maneira direta ou por algum intermediário (Tolley, 2009, p. 136). Na *Eyrbyggja saga* 4, por exemplo, é dito que Þorolf participava de vários sacrifícios e buscava profecias com o deus Þórr. Nesse caso, não há indicação de que algum especialista religioso fizesse a mediação entre o que Þorolf desejava saber e o que Þórr oferecia como resposta. Se comparado a outros materiais, esse relato, conforme veremos, parece fugir um pouco à regra. Na *Eiríks saga rauða* 4, a *vǫlva* Þorbjörg é apresentada como sendo uma “sibila”, contando-se como era costumeiro que ela frequentasse festas no inverno a convite de homens que desejavam saber sobre seu futuro ou sobre a colheita da próxima estação. Deparamo-nos, nesse contexto, com a clara evidência de uma especialista religiosa que é a própria intermediária entre a fonte sobrenatural ou divina do saber e aquele que deseja saber do futuro.

A *Víga-Glúms saga* 12 também apresenta Oddbjörg como sendo uma contadora de histórias e profetisa que era recebida em várias casas para revelar suas divinações. Casos substancialmente similares a esses, nos quais deparamo-nos com outras mulheres profetisas, são descritos em *Laxdæla saga* 76, *Egils saga Skalla-grimssonar* 59, *Kormáks saga* 6 e um episódio no *Landnamabók*

⁴ A palavra *troll* também foi empregada com frequência nos primórdios da literatura cristã nórdica, equiparando-os a criaturas como demônios e monstros; contudo, ela simultaneamente cobria, nesses materiais, ideias relacionadas a conhecimentos extraordinários e feitos astutos praticados por humanos de destaque (Raudvere, 2002, p. 87-88). Assim, o uso da palavra *trolldómr* para se referir à magia manifesta entendimentos que estão relacionados ao sobrenatural, à marginalidade (talvez também à alteridade?) e à desconfiança por conta de seu potencial de causar o mal, revelando, ao mesmo tempo, características relacionadas à sagacidade e sapiência daqueles que a praticam. Dentre essa variedade de termos para se referir à magia, uma das poucas distinções terminológicas que foram feitas dizia respeito às formas de magia aceitas ou toleradas em oposição às que não o eram, sendo aquelas geralmente de origem cristã. Após o estabelecimento do cristianismo na Escandinávia, principalmente depois do século XIII, algumas práticas mágicas censuráveis foram convenientemente reunidas sob a noção daquilo que seria chamado de “bruxaria”. Dentre esses termos encontravam-se, além do próprio *trolldómr*, *fjǫlkyngi*, *fordæða*, *forneskja* e *fyrnska* (Mitchell, 2011, p. 50-51).

194. Um episódio contendo uma feiticeira semelhante é relatado na *Vatnsdæla Saga* 10, no qual a *vǫlva* é retratada como sendo uma mulher *sámi*⁵. Por ser uma saga mais tardia, devemos lê-la com cautela (Price, 2019, p. 42), mas, se unida ao restante do corpus, ela acrescenta um exemplo relevante. A *Heimskringla* 287 conta como Sigríðr era “a mais sábia dentre as mulheres e profética a respeito de muitas coisas”. De qualquer maneira, o cerne de nosso argumento é que as sagas estão repletas de descrições de feiticeiras profetizas (Mitchell, 2011, p. 60). Em muitas dessas fontes a magia divinatória está entrelaçada à prática mágica do *seiðr* como sendo uma de suas categorias, questão específica que será abordada posteriormente.

Essa busca, em especial nas sagas e na poesia *éddica*, por um especialista capaz de adivinhar o futuro, revela estar atrelada a algumas nomenclaturas específicas. Os termos ênicos para a magia profética/divinatória são *spá*, *spádomr*, *spásaga*, *spámæli* e *forspá*; seus praticantes recebiam o nome de *spámaðr*, se fosse homem, ou, caso fosse mulher, *spákona* (*ibid.*, p. 59). A raiz que compõe todas essas palavras, *spá*, significa literalmente “profecia” e pode também assumir a forma de verbo, “profetizar” (De Vries, 1977, p. 531). Outro nome empregado inúmeras vezes nas sagas para referir-se às mulheres profetizas é *vǫlva*⁶ (*vǫlur* no plural), que parece ser um sinônimo de *spákona*; algumas dessas profetizas são chamadas, ao longo do mesmo material, de *spákona*, *vǫlva* e *vísindakona* alternadamente (*Óláfs saga Helga* 25; *Flateyjarbók*; *Eiríks saga rauða* 4) (Mckinnell, 2003, p. 242). Algumas *vǫlur* aparecem relacionadas a palavras como *sannspár* (“profetizando o que se mostra ser verdadeiro”) e *forspár* (“prevendo o futuro”) (Dronke, 1997, p. 132).

Existiram diversas formas de magia divinatória e profética na Escandinávia medieval. Mesmo representando apenas uma dentre essas possibilidades de técnicas ritualísticas mágicas de divinação (Tolley, 2009, p. 136), o *seiðr* é uma das mais mencionadas na literatura em nórdico antigo, ao lado do *galdr* (Langer, 2009, p. 68). Utilizado em rituais de caráter divinatório/profético e para fins curativos, o *seiðr* é costumeiramente retratado como um ritual mais elaborado e como meio de conferir poder sobre certa situação. Isso não o torna, repetimos, necessariamente uma forma maligna de magia, pois tudo dependia da perspectiva: o que poderia ser visto como manipulação injusta das forças e destruição para alguém talvez estivesse simultaneamente operando como cura e resolução de mazelas para outra pessoa (Raudvere, 2002, p. 86).

Ao visarmos compreender a magia nórdica e o papel das *vǫlur*, o *seiðr* talvez seja o ritual mais central; o termo ocorre em muitos contextos divergentes, mas, em sentido mais amplo, o *seiðr* é uma técnica para obtenção de conhecimento a respeito do futuro ou então uma tentativa de alterá-lo a favor de alguém (seja uma pessoa, família ou até mesmo toda uma comunidade). Sua aparição enquanto termo não indica por si só qual era o intuito em usá-lo, sendo necessária uma verificação caso a caso (Raudvere, 2002, p. 111). Descrições de *seiðr* costumam ser acompanhadas de certos temas e contextos específicos. Em algumas sagas predominam os conflitos entre paganismo e cristianismo, nos quais o *seiðr* pode atuar como elemento atribuidor de identidade pagã ou ferramenta à disposição do especialista religioso pagão; em outras sagas o *seiðr* é re-

⁵ Os *sámis* são povos indígenas que habitavam principalmente as regiões árticas da Escandinávia. Assim como os povos balto-fínicos, eles pertenciam também à família linguística do Urálico, e é possível que tenham, um dia, compartilhado da mesma língua materna, o proto-fino-úgrico (Dubois, 1999, p. 104). De maneira geral, nas fontes nórdicas medievais os *sámis* são conhecidos por sua astúcia e habilidade nas artes mágicas.

⁶ Embora o étimo *vǫlva* possa apenas ser outra palavra para designar “profetisa” (De Vries, 1977, p. 674), uma concepção fortemente aceita nos dias de hoje é a de que este nome significaria “portadora de cajado” e teria se derivado de *vǫlr*, a própria palavra para designar cajado (Simek, 2007, p. 367; Price, 2019, p. 72; 133).

tratado de forma mais regional, como sendo a manifestação de uma tradição comunitária local (*siðr*). Os textos parecem nos sugerir que a performance do *seiðr* enquanto ritual recorrente nas comunidades nórdicas rurais pré-cristãs teria sido parte essencial do repertório mágico êmico responsável pela garantia do bem-estar das comunidades (*ibid.*, p. 111).

O *seiðr* consistia em uma cerimônia na qual um ou mais performers agiam ritualisticamente diante de uma audiência e, de acordo com algumas sagas, vários tipos de equipamento poderiam ser utilizados (Raudvere, 2002, p. 111), sendo importante ressaltar seu caráter público e comunitário (Langer, 2005, p. 70) e sua ocorrência predominante em tempos de crise, apelando a espíritos, informações divinatórias e viagens a outros mundos (Dubois, 1999, p. 123). Os praticantes de *seiðr* são majoritariamente mulheres, que costumam ser chamadas nas fontes documentais de *vǫlva*, embora nomes como *seiðkona* e *seiðmaðr* (“mulher praticante de *seiðr*” e “homem praticante de *seiðr*”, respectivamente) apareçam em contextos cristãos com tom difamatório e agourento (Raudvere, 2002, p. 111).

A palavra *seiðr* é derivada do substantivo *seið*, um termo amplo para se referir à ideia de “magia” (DE VRIES, 1977, p. 467). Em seu aspecto mais específico, é possível que sua etimologia esteja conectada às noções de “corda”, “cordão” “captura”, “rédea”, o que seria compatível com o entendimento de que, durante sua ocorrência, o especialista ritual, uma vez em transe, era capaz de pulsionar e enviar sua alma em direção a outros seres feito uma corda ou rédea, que iria rodopiando até o alvo, como se fosse um novelo de lã (Heide, 2004, p. 166). Mas há, na cosmovisão nórdica, propósitos de aplicação da magia que vão para além dos fins ofensivos e hostis. A prática do *seiðr* é empregada ao longo dos materiais prosaicos e da poesia *éddica*, tanto por humanos quanto por deuses, para fins principalmente divinatórios. Nesse sentido, ele era uma forma de obtenção de um conhecimento primariamente inacessível, fora dos contornos da estrutura homeostática da ordem cósmica, que poderia ser acessado apenas magicamente. As descrições dos rituais de *seiðr* não costumam oferecer detalhes muito minuciosos, mas ele era percebido, ao que parece, como instituição pertencente a um molde ideológico específico. Em outras palavras, a atuação dos praticantes desse tipo de magia se dava por meio de certos modelos de entendimento (do corpo, das agências de seres específicos sobre o corpo, de como exercer poder sobre esses seres, etc.) que, se por um lado tornavam o *seiðr* possível, por outro ditavam o escopo e a natureza de seu alcance (Raudvere, 2002, p. 112). Alguns deuses aparecem no *corpus* mitológico como praticantes dessa magia, principalmente Óðinn e Freyja. O cerne da questão encontra-se em saber até que ponto existia um modelo mitológico para a ordem social manifestada nos rituais de *seiðr*, ou seja, até que ponto as narrativas mitológicas e o manejo dessa magia pelas divindades atuavam como exemplos para os praticantes de *seiðr* na Escandinávia medieval (*ibid.* p. 112).

Focaremos na imagem do *seiðr* nas sagas, conforme praticado por seres humanos. Um aspecto marcante dessas personagens é que elas são constantemente descritas como “dotadas de um grande saber”, geralmente relacionado a um conhecimento oriundo dos antigos costumes e tradições. O *seiðr* era parte dos costumes e tradições antigos (*siðr*), apesar de não atuar por meio de quaisquer dogmas restritos ou regras escritas, apenas costumes e práticas estabelecidos dentro da atuação dessa instituição mágica (Raudvere, 2002, p. 120-121). Apesar das facetas e características dos praticantes de *seiðr* serem constantemente explorados nas sagas, sua habilidade mágica não era inata, mas adquirida e construída como um processo de aprendizado das tradições que envolviam essa prática mágica (Raudvere, 2002, p. 121; Mitchell, 2011, p. 46).

O próprio tema narrativo de aquisição da magia por meio do aprendizado de tradições é recorrente nas sagas: Gunnhildr tenta aprender magia com dois sámis na *Haralds saga ins hárfagra* 32; Busla se oferece para ensinar magia a Bósi na *Bósa saga* 2; Gunnlaug vai a Mavahlid estudar magia com a filha de Geirrid, Þorolf, na *Eybyggja saga* 15 (Mitchell, 2000, p. 336-339).

O *seiðr* para fins divinatórios estava intimamente conectado à vida rural; dessa forma, muitas das sagas descrevem divinações que não dizem nenhum respeito ao destino subjetivo, mas a fatores vitais para a vida em comunidade, como o plantio, as estações, a caça e a pesca (Raudvere, 2002, p. 120). Portanto, não é de se estranhar que, nesse contexto, o *seiðr* fosse empregado em situações de crise comunitária a pedido de várias pessoas. O especialista, geralmente uma mulher, realizava um ritual de caráter público no qual procurava as respostas às perguntas que afligiam a comunidade, lançando mão de técnicas como a supracitada projeção de sua mente, o transe, encantamentos e a ajuda de espíritos auxiliares (Dubois, 1999, p. 123). Na *Eiríks saga rauða* 4, a *vǫlva* Þorbjörg é chamada em um assentamento na Groenlândia para oferecer suas divinações a respeito da escassez de comida e a consequente fome enfrentada pela comunidade; a *Ǫrvar Odds saga* 2 narra que a *vǫlva* Heiðr comparecia a diversos banquetes e oferecia divinações a respeito do clima e do inverno vindouro.

É digno de nota que, nos cenários em que as *vǫlur* são chamadas por alguém para oferecerem suas divinações, era tradicionalmente importante tratá-las com a melhor hospitalidade possível, chegando até mesmo a oferecê-las presentes, por exemplo. Essa preocupação dos anfitriões, que revela uma mistura de respeito e medo em relação às *vǫlur*, é perceptível em *Eiríks saga rauða* 4; *Norna-Gests þáttr* 11; *Vatnsdæla saga* 10; *Ǫrvar Odds saga* 2 e *Víga-Glúms saga* 12. Todas essas passagens descrevem profetisas que, antes de procederem ao ritual, são descritas sendo tratadas com cuidado especial – recebendo banquetes, hospedagem, presentes etc. No cerne desses motivos narrativos encontra-se essencialmente a crença de que não é prudente desagradar ou desrespeitar uma vidente. Até mesmo Óðinn presenteia a *vǫlva* com joias em troca de conselhos e divinações a respeito do *Ragnarøk* (*Vǫluspá* 29-30). O que temos diante de nós é a evidência altamente provável de que as *vǫlur* não apenas acessavam fatos futuros e os profetizavam no presente aos interessados, mas que elas próprias eram responsáveis por influenciá-los e moldá-los em alguma medida (Raudvere, 2002, p. 121; 132). Assim, as habilidades divinatórias das *vǫlur* eram vistas como genuínas, mas esperava-se que elas censurassem ou ajustassem alguns de seus *insights* para que estes fossem ao encontro dos requerimentos e necessidades de sua audiência (Price, 2019, p. 74).

As praticantes de *seiðr* eram majoritariamente mulheres. Nas sagas, apesar de alguns homens serem descritos fazendo uso de magias divinatórias, como denotam os termos *spámaðr* e *seiðmaðr* (Mitchell, 2011, p. 59), a grande maioria das encarregadas desse tipo de ritual eram as mulheres, principalmente as *seiðkonur* e as *vǫlur* (Price, 2019, p. 72). Em uma sociedade marcada pela organização social patriarcal, a magia acaba por adquirir uma função de cunho sociopolítico nas sagas islandesas, tornando-se indissociável de questões de poder. Para as mulheres, impossibilitadas de atingir seus objetivos por meio do emprego de estratégias tradicionalmente masculinas e desprovidas de uma figura masculina para agir em seu interesse, a magia tornava-se a ferramenta mais provável para obter o que necessitavam. Existe uma multiplicidade de motivações e métodos para o emprego da magia nas *íslendingasögur*, mas o que se mostra recorrente e significativo nesse aspecto é justamente o motivo narrativo das mulheres engajando-se com a magia e utilizando-a como arma para manejarem sua existência em um mundo fortemente

estratificado por classe, idade, posição econômica e gênero (Friðriksdóttir, 2009, p. 433; para um panorama acerca das mulheres e relações de gênero na Escandinávia medieval, ver Jochens, 1995; 1996). Exemplos de mulheres empregando a magia profética nessas configurações supra-citadas e terminando por criar uma atmosfera sinistra incluem a *Eiríks saga rauða*, a *Grettís saga* e a *Brennu-Njáls saga*.

Uma questão importante para nossa proposta diz respeito ao modo como as praticantes de *seiðr* eram vistas diz respeito a elementos dos mais variados tipos de alteridade acoplados às suas identidades (Dubois, 1999, p. 123). A imagem que temos é a de que os praticantes de *seiðr* eram tidos, de uma maneira ou outra, como figuras forasteiras, verdadeiros *outsiders* em relação às comunidades em que compareciam para oferecer suas divinações. Especialmente nas sagas, os personagens envolvidos com o *seiðr* e o *trolldómr* recebiam posições marginais (Raudvere, 2002, p. 120). Ainda assim, muitas *vǫlur* atuavam de maneira profissional pois, por terem um conhecimento distinto a respeito das tradições antigas, as pessoas, geralmente os representantes de comunidades, procuravam-nas em busca de auxílio (*ibid.*, p. 120) e muitas delas foram inclusive pagas por seus serviços (Price, 2019, p. 73): *Heiðr na Hrólfs saga kraka* 3, *Hulð na Ynglinga saga* 13-14, o supracitado caso da *vǫlva* sendo paga por Óðinn no *Vǫluspá* 29, além de um exemplo similar na *Friðþófs saga* 5.

Seu caráter de *outsider* é reforçado nas fontes *édnicas*. Os poemas *Baldrs draummar* 4 e *Grógaldr* 1 descrevem ambos a localização de túmulos dessas profetisas, que se encontram próximos, porém fora dos limites de uma das terras dos mortos, Niflhel. Se colocarmos em perspectiva que mesmo mortas essas *vǫlur* não foram inumadas dentro do território dos mortos *per se*, então talvez estejamos diante de uma informação que reforça seu caráter e natureza movente pelas mais extremas zonas limítrofes (Price, 2019, p. 73). As pequenas variações nas sagas a respeito da descrição dessas profetisas impedem que elaboremos um esquema rígido, mas podemos afirmar com relativa segurança que elas não eram concebidas como pessoas ordinárias, e essa discrepância aparece marcada de alguma maneira nos textos (Raudvere, 2002, p. 130). Como a fonte de poder das *vǫlur* era seu conhecimento a respeito das antigas tradições (Friðriksdóttir, 2009, p. 412) e, conforme vimos, a magia era uma habilidade aprendida e desenvolvida, uma das formas de se representar esse conhecimento era descrevê-las como mulheres velhas (Raudvere, 2002, p. 130).

Outro marcador de alteridade presente com frequência nas sagas em relação a essas profetisas era a atribuição de uma etnia estrangeira e certamente relacionada a povos tidos por muito habilidosos e versados na arte da magia, principalmente os sámis e, em menor escala, os finlandeses. As sagas e outros materiais literários faziam uso das palavras *finnir*, *finnar* e suas variantes para se referirem indistintamente tanto aos sámis quanto aos fínicos (Tolley, 2009, p. 32-34; Aalto, 2014), ficando muitas vezes à cargo da tradição acadêmica contemporânea fazer a distinção de acordo com as informações dispostas e o estudo comparativo dos materiais.

O rei Haraldr da Noruega havia sido enfeitado por Snófriðr, filha de um rei sámi, a ponto de esquecer-se de seus compromissos para com seu povo (*Heimskringla* 25); uma profetisa sámi é convidada para oferecer suas divinações na *Vatnsdæla saga* 10, já que era *finna ein fiqlunning* (versada na magia); Saxo Grammaticus afirma que os sámis eram conhecidos por sua habilidade de enganar as pessoas por meio de magias ilusórias (*Gesta Danorum* 138); a rainha Gunnhildr, versada em magia, havia aprendido a arte com os sámis (*Egils saga Skalla-Grímsonnar* 59). Outro exemplo de alteridade étnica está na figura do feiticeiro Kotkell, que porta um nome celta e,

segundo a *Laxdæla saga* 35, teria vindo de um assentamento céltico-nórdico das Ilhas Hébridas; novamente na *Vatnsdæla saga* 47, um feiticeiro de nome Bárðr é chamado para quebrar um feitiço causador de mau tempo e, segundo a saga, ele teria falado em irlandês durante o ritual, o que é curioso considerando seu nome islandês e o fato de que a saga não lhe atribui origem irlandesa (cf. Gunnell, 2014, p. 137). Nos dois últimos casos, é importante que se leve em conta que a Islândia, desde seu período de colonização, foi uma localização de frutíferos encontros entre povos célticos⁷ e nórdicos, principalmente no que diz respeito a casamentos e importação de escravos; o *Landnámabók* 8 chega até mesmo a descrever uma revolta de escravos irlandeses que aconteceu em terras islandesas (Egeler, 2020, p. 293).

É inescapável notar, portanto, a prevalência de personagens sámis e balto-fínicos relacionados ao *seiðr* nas sagas. Nos materiais nórdicos, ao que parece, uma origem fino-úgrica dos personagens explicava ao menos parcialmente seu interesse pelo *seiðr* – e, talvez, uma inclinação natural a aprendê-lo. Apesar de o *seiðr* ter claramente se disseminado pelas colônias da Islândia e Groenlândia, ele surge nas sagas de modo mais frequente relacionado a áreas de contatos entre nórdicos e fino-úgricos, como Finnamarca e Halogaland. Se assumirmos que os rituais de *seiðr* elencados nas sagas como sendo praticados por nórdicos e fino-úgricos enquanto atestado de empréstimos das religiões sámis e/ou balto-fínicas à vida ritual nórdica, então consequentemente devemos pressupor que havia uma familiaridade, por parte dos nórdicos, a respeito dos rituais de outros povos nórdicos (Dubois, 1999, p. 129). Essa hipótese torna-se ainda mais forte ao considerarmos certas leis medievais dos séculos XI e XII que proibiam que se buscassem consultas com videntes “finns” (sámis ou fínicos), tais como a lei de *Borgarþingslög Kristenrett*⁸, da área costal da Noruega, e a lei de *Eiðsivapingslög*, do interior norueguês. Proibições tão claras como essas implicam pressupor que tanto os noruegueses que estavam sendo cristianizados quanto aqueles ainda abertamente pagãos nesse período havia, no passado, feito significativo uso das habilidades divinatórias e curativas de seus vizinhos.

Outra alteridade atribuída às *vǫlur* diz respeito à sua natureza de acordo com a mitologia e a cosmologia nórdicas. As sagas de cunho lendário tendem a atribuir origens não humanas a elas, embora de modo por vezes implícito. No *Ynglingagatal* 3, Hulð é uma *vitta véttir* (“criatura de feitiços”); na *Bósa saga* 5, Busla é uma *vand vætr* (“criatura maligna”) e Heiðr é chamada, na *Hauks þáttr hábrókar*, de *hin mikla tröll* (“a grande mulher troll”) (Mckinnell, 2005, p. 96). Além das possíveis conexões com *trolls*, o próprio nome Heiðr consta em *Hyndluljóð* 32 em meio a uma lista de nomes de gigantes de ambos os sexos; a linha seguinte discorre justamente sobre a ancestralidade mitológica das *vǫlur*. A *vǫlva* despertada por Óðinn no poema *Vǫluspá* 2 havia

⁷ Empregamos o termo “povos célticos” com viés linguístico, no sentido de denotar os povos falantes dos idiomas celtas, como por exemplo o gaélico, o galês, o bretão etc. Sendo assim, não nos referimos à palavra “celta” como sinônimo dos povos da Antiguidade descritos frequentemente pelos autores gregos e latinos (ver Egeler, 2020, p. 290-291).

⁸ A *Borgarþingslög Kristenrett*, por exemplo, faz uso de expressões como *trúa á finna* (“acreditar/confiar em um finn”); *fara til finna/Finnmerkr at spyria spá* (“viajar até os finns/à Finnamarca para ter o futuro lido”) e *gera finnfara* (“prestar uma visita aos finns”) (Mitchell, 2011, p. 129). Outra clara evidência de que os nórdicos conheciam as práticas dos sámis é o ritual sámi descrito na *Historia Norwegie*, do qual trataremos posteriormente, ainda nesse capítulo. Essa constatação termina por evidenciar que, apesar de postularmos que a magia e outras crenças nórdicas relatadas em materiais como as sagas tenham evoluído à partir de tradições êmicas que depois se confrontaram com a forte influência da visão de mundo cristã, esses dois aspectos são insuficientes para entendermos a magia nórdica durante a Idade Média. Portanto, é imprescindível considerarmos as influências e os papéis que os vários povos fino-úgricos do norte europeu tiveram nesse processo (*ibid.*, 2011, p. 27).

vido “trazida por gigantes e se lembrava dos nove mundos”, remetendo provavelmente aos nove mundos de acordo com a mitologia nórdica, incluindo o mundo dos mortos. Parece haver, assim, um vínculo perceptível entre as *vǫlur*, os gigantes e os mortos (Mckinnell, 2003, p. 248-249). Esse vínculo com os gigantes pode ter relações com as alteridades étnicas abordadas no parágrafo anterior: os materiais mitológicos nórdicos esboçam construções negativas de relações entre os gigantes (*jǫtnar*) e os *finnar* (sámis ou balto-fínicos). Ambos os grupos carregam fortes conotações de outsiders; geograficamente, eles ocupavam lugares ermos, distantes, periféricos e vistos como perigosos (montanhas, florestas, lagos gélidos) nas hostis “terras do norte” (a concepção de *Útgarðr* nos materiais mitológicos). É costumeiro que os nomes dos *finnar* e dos gigantes os liguem a fenômenos naturais vistos como hostis, como, por exemplo, *Snjár* (“neve”), *Drífa* (“neve derrapante”) e *Frosti* (“congelado”) (Tolley, 2009, p. 60).

Na visão de mundo nórdica a associação entre os *finnar* e os gigantes colocava os últimos do lado errado da equação. De acordo com a ideologia no *corpus* mitológico, os deuses assumiam o lugar da cultura e do ordenamento social enquanto os gigantes, em oposição, representavam a natureza e o caos; esse sistema foi transposto, nas relações sociais, nas figuras dos reis noruegueses e dos *finnar*, respectivamente. Os primeiros se viam como mantenedores da ordem social e portadores da cultura, ao passo que seus vizinhos “do indomável norte” representavam o perigo e a astúcia escusa da magia (Meylan, 2014, p. 76-77). Não é de todo impossível, dessa forma, que os relatos de performances mágicas das *vǫlur* nas sagas tenham sido inspirados em encontros reais com xamãs sámis na região circumpolar da Escandinávia (Friðriksdóttir, 2009, p. 421), embora não defendamos que isso signifique negar a existência concreta dessas performances, figuras e magias em algum ponto do passado nórdico, já que as menções a essas práticas são inúmeras e transcendem as próprias sagas.

Dentre outras coisas, essas diferentes cargas de significativa alteridade atreladas às *vǫlur* talvez fossem um meio de explicar o inexplicável: a fonte de seu poder. Em *Hyndluljóð* 33 é dito que todas as profetisas são descendentes da raça dos gigantes, que, conforme sabemos, era tida por altamente versada nas artes mágicas, inclusive mais do que a grande maioria dos deuses (Mozt, 1982, p. 77). A relação das *vǫlur* com os mortos também é importante, sendo explícita não apenas conforme colocada em *Hyndluljóð* 32, mas também em poemas éddicos nos quais Óðinn ressuscita uma *vǫlva* para lembrá-lo a respeito de algo (*Baldurs draummar* 4; *Grógaldr* 1; *Vǫluspá* 2), terminando por evidenciar que, nas fontes éddicas, era comum que essas poderosas profetisas fossem consultadas mesmo estando mortas. É possível, então, que as praticantes de *seiðr* precisassem descer ao mundo dos mortos em algum momento de sua performance ritualística para obterem o que precisassem para efetivar a magia (Boyer, 1995, p. 60).

A dominância das figuras femininas no *seiðr* estava relacionada à percepção acerca deste tipo de magia e performance na Escandinávia medieval. As fontes mitológicas atribuem a prática do *seiðr* aos deuses Vanires, conforme afirma Snorri na *Ynglinga saga* 4 ao dizer que esta forma de magia havia sido apresentada aos deuses *Æsir* por Freyja. Os Vanires são divindades intimamente associadas aos cultos de fertilidade e à sexualidade, ao contrário de deuses *Æsires* como Þórr, Óðinn e Týr, todos relacionados em algum nível à guerra, à marcialidade ou à violência⁹

⁹ A relação dos deuses entre os deuses Vanir, a sexualidade e a fertilidade não é, contudo, exclusiva. Freyja dividia metade dos mortos caídos em batalha com Óðinn (*Skáldskaparmál* 20), enquanto Freyr é descrito na *Ynglinga Saga* 20 como sendo ancestral da realeza sueca, sendo estas, portanto, informações que conferem a ambos os deuses conotações de marcialidade.

(Turville-Petre, 1975, p. 35-105; Dumézil, 1973, p. 26-49). Snorri Sturluson elenca que “o homem que acompanha o *seiðr* é qualificado de *ergi*”¹⁰ (*Ynglinga saga* 8). Lóki também faz uso do termo juntamente com outro, *argr*, ambos com conotações claramente pejorativas, ao referir-se a Óðinn e suas práticas de *seiðr*, comparando-o a uma *vǫlva* (*Lokasenna* 24).

A dimensão sexual do *seiðr* é completamente coerente se levarmos em conta que Freyja e outros deuses Vanir associados a essa prática mágica eram descritos como sendo voluptuosos (*Freyja no Lokasenna* 30) e inclusive praticantes de incesto, conforme o *Heimskringla* I; 13 (Tolley, 1995, p. 70). Tais associações são refletidas na cultura material: um pingente portando uma provável imagem de Freyja a mostra sentada em seu trono, talvez durante a performance do *seiðr*; sua barriga proeminente pode ser um indicativo de gravidez, o que é compatível com uma deusa da fertilidade; por fim, a figura usa um colar de quatro fios, provavelmente o Brisingamen, que, conforme consta no *Sǫrla þáttr*, Freyja obteve ao concordar em dormir com cada um dos quatro anões que o forjaram (Price, 2019, p. 104; 180).

É provável que na Escandinávia medieval a ambiguidade sexual de indivíduos que não se encaixassem nos padrões de gênero fortemente marcados tenha sido uma categoria conceitual específica, vista como relacionada ao poder mágico e ritualístico: pessoas com características híbridas, seja no sentido de identidade de gênero ou não, eram tidas por socialmente poderosas e perigosas ao mesmo tempo (Hedeager, 2011, p. 132-133). Podemos conjecturar, assim, que essas pessoas teriam sido marginalizadas por serem temidas e representarem em si mesmas uma interrupção da ordem vigente, nos aspectos social, étnico e de gênero, o que teria estado atrelado, ao que tudo indica, à suas habilidades sobrenaturais.

Considerações finais

Finalizada nossa exposição a respeito das formas e manifestações de magia possivelmente praticadas no contexto nórdico de acordo com as fontes escandinavas medievais, alguns relevantes pontos acerca da alteridade em torno dessas profetisas se fizeram evidentes. Esses achados nos possibilitam compreender, ao menos que parcialmente, como a audiência medieval percebia essas figuras e de que forma se posicionavam em relação a elas, emitindo valores e juízos a respeito de sua natureza.

As noções de magia abarcadas pelo *trolldómr* indicam tratar-se com frequência de uma resolução alternativa para lidar com relações de poder desiguais e disputas políticas, revelando quase sempre um pano de fundo social, sobretudo no contexto islandês, sendo vista, portanto, como recurso estratégico de ascensão social. Conforme descrita nos materiais, a magia tem um caráter fortemente negativo, atribuindo a seus praticantes uma carga vergonhosa também atrelada a noções de comportamentos sexuais entendidos como impróprios, como a passividade homossexual entre os homens. Aliás, dentre todos os contextos que examinamos, o *seiðr* é o que possui as conotações sexuais mais explícitas. Essa noção poderia estar conectada ao fato de que, durante sua performance mágica, a especialista precisasse entrar num estado de grande receptividade e vulnerabilidade, atuando como uma espécie de receptáculo para os es-

¹⁰ O termo *ergi* pode ser traduzido como “homossexualidade” (Raudvere, 2002, p. 118), embora devamos evitar ao máximo, tendo essa tradução em mãos, cair no perigo do anacronismo. *Ergi* também era uma palavra usada para se referir às mulheres, embora, nesse caso, não significasse homossexualidade, mas hiperatividade sexual, uma espécie de “ninfomania” (Ström, 1974, p. 4).

píritos auxiliares. Quanto maior sua receptividade, maior seus poderes mágicos. Isso destacava as profetisas nórdicas dos demais membros da sociedade, explicitando por um lado suas habilidades sobrenaturais de manipulação de certas forças, enquanto que por outro lado evidenciava o preço de se conseguir esse feito: abrindo as fronteiras de seu corpo (em sentido amplo) para a penetração de tais forças, algo visto como vexatório e passivo (sendo, por isso, tão pejorativo para homens).

Para os nórdicos, a magia possuía diversos usos, que poderiam ir de agouro e ataque a divinação e proteção. A prática mágica mais citada e descrita com mais detalhes é a de cunho profético e divinatório, seguida pela magia ofensiva. Eram as mulheres, contudo, que compunham a verdadeira classe de especialistas religiosas (as *vǫlur*), sendo retratadas nas fontes medievais como dominadoras das artes mágicas como um todo. Elas costumam ser descritas como estrangeiras ou como tendo aprendido suas artes mágicas em locais estrangeiros, o que nos revela o caráter de alteridade com que a magia era percebida pelos nórdicos. Este fato também revela que a magia era aprendida, constituindo uma espécie de saber específico e antigo; há uma certa ideia de hereditariedade nos poderes mágicos, uma vez que as *vǫlur* poderosas e os deuses fortemente associados à magia, como Óðinn e Freyja, costumam ter alguma relação parental com os seres da raça dos gigantes (ou então as profetisas dos poemas mitológicos frequentemente consultadas por este deus, conforme vimos). A relação étnica das *vǫlur* com os gigantes é relevante, uma vez que na cosmogonia nórdica os sámis e gigantes são percebidos como portadores de diversas características análogas. Na maioria das vezes, o estrangeirismo vinculado às feitiçarias é decorrente do gesto de atribuir-lhes origens sámis – afinal, tratava-se de “um povo” tido como especialmente versado nas artes mágicas pelos nórdicos medievais.

Sendo assim, a magia no contexto escandinavo medieval esteve profundamente vinculada a concepções de feminilidade e alteridade, revelando um claro posicionamento social frente a essas práticas: elas eram marginais e de procedência duvidosa, justamente porque não se duvidava de seu poder agentivo. Pesquisas futuras podem buscar evidenciar quais teriam sido de fato as tecnologias rituais dos povos sámis importadas pelos nórdicos em suas práticas mágicas, buscando por maiores correspondências históricas que corroborem com o discurso escandinavo medieval, ou então se aprofundarem na análise dos elementos que compunham o discurso cristão medieval e suas percepções acerca das magias associadas a seu próprio passado pré-cristão.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

- GRAMMATICUS, Saxo. **Gesta Danorum** – The History of the Danes. Edição de Karsten Friis-Jansen. Tradução de Peter Fisher. Oxford: Clarendon Press, 2015.
- TÁCITO. **Agricola and Germania**. Tradução e introdução de H. Mattingly. Londres: Penguin, 1970.
- The Poetic Edda**. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford World's Classics, 2014.
- The Poetic Edda: Mythological Poems**. Tradução, edição e notas por Ursula Dronke. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Ynglinga Saga. In: STURLUSON, Snorri. **Heimskringla: History of the Kings of Norway**. Tradução e notas de Alison Finlay e Anthony Faulkes. Londres: University College London, 2011.

Literatura secundária

- AALTO, Sirpa. The Finnar in Old Norse Sources. In: AHOLA, Jonas (ed.); FROG (ed.) & LUCENIUS, Jenni (ed.). **The Viking Age in Åland: Insights into Identity and Remnants of Culture**, 2014, p. 199-226.
- ABRAM, Christopher. **Mitos do Norte Pagão**. Tradução de Renan Marques Birro. Petrópolis: Vozes, 2019.
- ALVES, Victor Hugo Sampaio. Mitos trágicos, projéteis mágicos: as narrativas míticas do deus Balder enquanto vestígios de um repertório de magias ofensivas na Escandinávia Medieval. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, v. 27, n. 1, 2024, p. 230-255.
- ALVES, Victor Hugo Sampaio. **Xamanismo Ártico na Escandinávia: uma análise comparada da ocorrência de fenômenos xamânicos entre os povos nórdicos, balto-fínicos e sâmis**. Tese de Doutorado em Ciências das Religiões – Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2023.
- ALVES, Victor Hugo Sampaio. **Diferentes sons do trovão: uma perspectiva comparativa entre os deuses Thor, Ukko e Horagalles**. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.
- BOYER, Régis. **La grande déesse du Nord**. Paris: Berg International, 1995.
- DAVIDSON, Hilda Ellis. **The Lost Beliefs of Northern Europe**. Londres: Routledge, 1994.
- DE VRIES, Jan. **Altnordisches etymologisches wörterbuch**. Leiden: E.J. Brill, 1977.
- DE VRIES, Jan. **Altgermanische Religionsgeschichte**. Harvard: De Gruyter, 1970.
- DRONKE, Ursula. Notes and commentaries. In: **The Poetic Edda: Mythological Poems**. Edição e tradução de Ursula Dronke. Oxford: University Press, 1997.
- DUBOIS, Thomas. **Nordic religions in the Viking Age**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- DUMÉZIL, Georges. **Gods of the Ancient Northmen**. Los Angeles: University of California Press, 1973.
- EGELER, Matthias. Encounters: Celtic. In: SCHJØDT, Jens Peter; LINDOW, John & ANDRÉN, Anders (eds.). **The Pre-Christian Religions of the North: History and Structures**, vol.1: Basic Premises and Consideration of Sources. Turnhout: Brepols, 2020, p. 289-318.
- FRÍÐRIKSDÓTTIR, Jóhanna Katrín. Women's Weapons: A Re-Evaluation of Magic in the "Íslendingasögur". **Scandinavian Studies**, v. 81, n. 4, 2009, p. 409-436.
- GARDEŁA, Leszek; BØNDING, Sophie & PENTZ, Peter. **The Norse Sorceress: Mind and Materiality in the Viking World**. England: Oxbow Books Limited, 2023.
- GUNNELL, Terry. "Magical Mooning" and the "Goatskin Twirl": "Other" Kinds of Female Magical Practices in Early Iceland. In: TANGHERLINI, Timothy R. (ed.). **Nordic Mythologies: Interpretations, Intersections, and Institutions**. Los Angeles: North Pinehurst Press, 2014, p. 133-156.
- HANEGRAAFF, Wouter. Magic. In: MAGEE, Glenn Alexander (ed.). **The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism**, 2016, p. 393-404.
- HEIDE, Eldar. Spinnig seiðr. In: **Old Norse Religion in Long-term Perspectives: Origins, Changes, and Interactions**, International conference in Lund, Suécia, 2004, p. 164-170.
- HEDEAGER, Lotte. **Iron Age Myth and Materiality: an Archaeology of Scandinavia AD 400-1000**. Londres: Routledge, 2011.
- JOCHENS, Jenny. **Old Norse Images of Women**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1996.

- JOCHENS, Jenny. **Women in Old Norse Society**. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- LANGER, Johnni. Religião. *In*: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História e Cultura da Era Viking**. São Paulo: Hedra, 2018, p. 591-601.
- LANGER, Johnni. Galdr e feitiçaria nas sagas islandesas. **Brathair**, n. 9, 2009, p. 66-90.
- LANGER, Johnni. Religião e magia entre os vikings: uma sistematização historiográfica. **Brathair**, n. 5, 2005, p. 55-82.
- LARRINGTON, Carolyne. Introduction and commentaries. *In*: **The Poetic Edda**. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- LINDOW, John. **Trolls: An Unnatural History**. Londres: Reaktion Books, 2014.
- LINDOW, John. **Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- MACLEOD, M. & MEES, B. **Runic Amulets and Magic Objects**. Woodbridge: Boydell, 2006.
- MCKINNELL, John. **Meeting the Other in Norse Myth and Legend**. Cambridge: D.S. Brewer, 2005.
- MCKINNELL, John. Encounters with vödur. **Papers from the 11th International Saga Conference**, 2003, p. 239-251.
- MEYLAN, Nicolas. **Magic and Kingship in Medieval Iceland**. Turnout: Brepols, 2014.
- MITCHELL, Stephen A. **Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- MOTZ, Lotte. **Giants in Folklore and Mythology: A New Approach**. Folklore, 1982, p. 70-84.
- NORDBERG, Andreas. Old Customs – The Vernacular Word *siðr* and Its Cognates in the Study of (Lived) Religion in Viking and Medieval Scandinavia. **Temenos**, n. 54, v. 2, 2018, p. 125-147.
- PRICE, Neil. **The Viking Way: Magic and Mind in Late Iron Age Scandinavia**. Oxford: Oxbow Books, 2019.
- RAUDVERE, Catharina. Trolldómr in Early Medieval Scandinavia. *In*: RAUDVERE, Catharina); JOLLY, Karen; PETERS, Edward (eds.). **Witchcraft and Magic in Europe**. Volume 3: the Middle Ages. 2002, p. 73-173.
- SIMEK, Rudolf. **Dictionary of Northern Mythology**. Cambridge: D.S. Brewer, 2007.
- STRÖM, Folke. **Njó, Ergi and Old Norse Moral Attitudes**. Londres: Viking Society for Northern Research, 1974.
- TOLLEY, Clive. Vörðr and Gandr: Helping Spirits in Norse Magic. **Arkiv för nordisk filologi**, n. 110, 1995, p. 57-75.
- TOLLEY, Clive. **Shamanism in Norse Myth and Magic**, v.1. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 2009.
- TURVILLE-PETRE, Edward Oswald Gabriel. **Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia**. Nova York: Greenwood Press, 1975.
- VENANCIO, Yuri Fabri. Baldrs Draumar (Os sonhos de Baldur) – Uma introdução e tradução em português. **Scandia – Journal of Medieval Norse Studies**, n. 2, 2019, p. 485-494.