

Galdr e Feitiçaria nas Sagas Islandesas: Uma Análise do Poema *Buslubæn* ¹

Prof. Dr. Johnni Langer²

Departamento de História - UFMA
johnnilanger@yahoo.com.br

Resumo

O presente artigo faz uma análise do poema *Buslubæn*, elaborado sob a métrica do *galdralag* e inserido na *Bósa saga ok Herrauds* (c. 1350). Investigamos suas conexões com outras fontes literárias da Escandinávia, especialmente as sagas islandesas, procurando refletir sobre a continuidade e o sincretismo das práticas mágicas no período medieval.

Palavras-chave: Vikings; Religiosidade e Magia no Medievo; *Bósa saga*; *Buslubæn*.

Resume

Cet article fait une analyse du poème *Buslubæn*, qui a eu lieu dans le cadre de la métrique de *galdralag* et inséré dans *Bosa saga ok Herrauds* (c. 1350). Enquêter sur ses connexions avec d'autres sources littéraires de la Scandinavie, en particulier les sagas islandaises, qui cherche à réfléchir sur la continuité et le syncrétisme des pratiques magiques dans la période médiévale.

Mots-clé: Vikings; religiosité et magie médiévale; *Bósa saga*; *Buslubæn*.

Um rei amaldiçoado por uma feiticeira chamada Busla. Em uma narrativa islandesa tardia de nome *Bósa saga ok Herraud's* (saga de Bósi e Herraud), temos preservada sob a forma poética, um encantamento que pode ter advindo dos tempos vikings: o *Buslubæn*. O objetivo principal deste trabalho é discutir as possibilidades desta fonte realmente ter sido originada de uma tradição oral pré-cristã, além de refletir sobre o significado social desta prática para a sociedade de seu tempo e alguns apontamentos acerca das fontes literárias da Escandinávia Medieval, especialmente a relação entre oralidade e historicidades das sagas islandesas.

1. Definindo magia e feitiçaria

O mundo nórdico, assim como em outras regiões e períodos, conheceu diversas manifestações de práticas mágicas. Tanto utilizadas para fins domésticos, a exemplo da magia amorosa e intentos maléficis, como em rituais de caráter coletivo (incluindo profecias), a magia nórdica ao mesmo tempo esteve vinculada tanto à religiosidade pública quanto à privada (Langer 2005: 55-82). Aqui definimos magia enquanto um conjunto de práticas, técnicas e instrumentos utilizados por determinadas pessoas para controlar fenômenos da natureza e do próprio ser humano, adequando-se geralmente nas categorias do sobrenatural, do invisível e do oculto. Assim, estas manifestações culturais, na realidade, estariam vinculadas também a certas concepções sobre vida, morte, cosmos, humanidade, divindades, etc., não sendo possível separar rigidamente de outras esferas do imaginário social, como a mitologia e a religião tradicional (pública e ou institucional): “todo sistema religioso funciona em conjunto, ou não funciona” (Nogueira 2004: 23). O fato de certos aspectos da religião terem mais status que a magia em geral (Ankarloo & Clark 2004: 12), se aplica ao caso da Escandinávia dos tempos vikings, assim como algumas diferenças de estrutura como na Grécia clássica (na religião prepondera o sacrifício, o ritual e a oração, enquanto a magia utiliza procedimentos especiais para coerção e ameaças) (Luck 2004: 106).

Como já definimos antes, a magia no mundo nórdico pode ser amplamente dividida em dois grupos do ponto de vista da intencionalidade da prática (e muitas vezes, ambas realizadas pelos mesmos agentes e com as mesmas técnicas): defensivas e ofensivas. Este conceito esteve presente desde as culturas da Antiguidade oriental e ocidental, onde a magia defensiva (geralmente curativa e profética) tinha legitimidade social – une a comunidade – enquanto a magia destrutiva ou ofensiva era considerada ilegal ou anti-social – separava os homens – (Ankarloo & Clark 2004: 13). Exemplificando, entre os israelitas antigos um adivinho podia ter a legitimidade social tanto para abençoar como para amaldiçoar uma pessoa, mas uma mulher realizando necromancia e encantamentos praticava feitiçaria (*kašāpu*, magia negra) (Neuenfeldt 2006: 129). Percebemos neste quadro que o mais importante são as representações que as sociedades elaboram sobre os agentes e não tanto as práticas mágicas em si, que já comentamos, podem envolver as mesmas técnicas. Neste momento resgatamos algumas das discussões sobre os conceitos de feitiçaria e bruxaria.³

Muitos pesquisadores delimitam uma distinção entre feitiçaria e bruxaria. Para o historiador Roberto Nogueira, a “feitiçaria é um fenômeno social arquetípico – oriundo de antigos sistemas agrícolas de tendência matriarcal” (2004: 48). Uma visão totalmente equivocada, que além de confundir práticas sociais com representações, também reforça a fantasia oitocentista do matriarcado, iniciada com Bachofen e sem nenhuma confirmação antropológica, histórica ou arqueológica (Muñoz & Herranz 2005: 1-29)⁴. Ainda segundo Roberto Nogueira, a feitiçaria teria atuado inicialmente no campo, tendo

no período clássico e medieval se constituído em uma atividade essencialmente urbana (2004: 48). Essa idéia da origem aldeã dos fenômenos mágicos, originada no século XIX com Michelet, é questionada por vários acadêmicos contemporâneos, onde a reafirmação e continuidade das crenças e práticas mágicas medievais estariam muito mais vinculadas às condições sócio-econômicas do que ao meio urbano ou rural (Pereira 2001: 75).

Da mesma forma, a distinção entre feitiçaria e bruxaria realizada por Nogueira é totalmente questionável: o feiticeiro utilizaria objetos mágicos, mas a bruxa teria um poder mágico inerente; a bruxaria seria rural e coletiva, enquanto a feitiçaria seria urbana e individual (2004: 50-52). Nas fontes literárias da Escandinávia medieval (principalmente as *Eddas* e as sagas), a feiticeira tanto pode utilizar objetos mágicos, como em outras situações, ela própria é a fonte de poder da magia (*fróðleikur/margkunnindi*) (Ogilvie & Pálsson 2006: 2). E ela pode atuar tanto no mundo rural, como nos centros urbanos nórdicos, executando rituais coletivos públicos ou individuais e privados. Em nosso trabalho, utilizamos a perspectiva de que feitiçaria é um ritual mágico de caráter destrutivo ou ofensivo com forte carga simbólica e representações do cosmos, da vida e da morte (“A feitiçaria é, antes de tudo, uma rede de representações e de palavras”, Schmitt 2002: 424; a feitiçaria possui “uma função cognitiva mais geral: ou seja, é um modo de perceber o mundo, compreendê-lo, usando-o para os seus propósitos”, Luck 2004: 105), enquanto bruxaria foi definida pelo imaginário da elite inquisitorial e clerical inicialmente durante o século XIII, mas amplamente após o século XIV, associando à figura histórica e social da feiticeira alguns elementos fantasiosos, como o pacto diabólico, o vôo noturno, a metamorfose animal e a participação coletiva no sabá (Ginzburg 1991). Deste modo, a bruxaria constitui-se em uma série de representações elaboradas pelo imaginário cristão, sem correspondência para a Escandinávia da Era Viking. Este imaginário penetra no mundo nórdico somente após o século XIV (Richards 1993: 88), sendo errônea a tradução ou utilização do termo bruxa em português tanto para as *Eddas* quanto para a maioria das sagas islandesas (compostas inicialmente entre os séculos XII e XIII). Apenas em algumas sagas tardias podemos perceber influências do imaginário continental da bruxaria, articulado com elementos nativos (Mitchell 1997: 94).⁵ Os termos escandinavos para bruxa (*heks*, *trollkvina*), são empregados mais comumente após o Renascimento (Barreiro 2008: nota 20).

Os conceitos e especificidades literárias de nosso tema serão aprofundados mais adiante, na análise do poema de Busla. No momento, temos que levar ainda em conta alguns padrões genéricos. O termo mais comum para magia nas fontes nórdicas é *ffjölkyngi* (conhecimento). As duas técnicas mágico-religiosas mais mencionadas na literatura escandinava medieval são o *seiðr* (canto), ritual de caráter divinatório e xamânico, e o *galdr* (sons mágicos), utilizado em operações curativas e encantamentos. Ambas as técnicas podem ser mencionadas como tendo sido executadas pelas mesmas agentes, como as *seiðkonas* (mulheres praticantes do *seiðr*), *galdrakonas* (mulheres praticantes do *galdr*) e as *völvás* (profetisas). O padrão que percebemos claramente é a utilização de sons, canções ou poesias mágicas, assentadas sobre fórmulas específicas para o contexto de uma platéia, repletas de conteúdo mitológico e religioso. Tanto o *seiðr* quanto o *galdr* foram relacionados a atividades de preservação da ordem (curas, profecias, controle do clima e da natureza), como para malefícios (controle, desilusão, assassinato, maldições) (Langer 2005: 55-82; idem 2004: 98-102).

2. A *Bósa saga* como *fornaldarsaga*

A *Bósa saga* (também conhecida como saga de Bósi e Herraud, *Bósa saga ok Herrauds*) é uma narrativa anônima, preservada em manuscritos datados do século XV e XVI (AM 586 4to, AM 510 4to, AM 577 4to). A sua data de composição mais provável é em torno de 1350 e serviu de base para outras narrativas da Islândia medieval, como a *Bósa rimur* (Nanmann 1993: 54).⁶ O conteúdo da narrativa teria sido influenciado esteticamente pelos motivos nórdicos, romance francês e poesia épica alto alemã (Macleod 2000: 254, nota 6)

<i>Sagas</i>	<i>Classificação</i>	<i>Objetos Mágicos</i>	<i>Temas Sobrenaturais</i> (Ex. Falar Com Os Mortos)	<i>Temas Fantásticos</i> (Ex. Monstros)	<i>Magia</i>	<i>Feitiçeira</i>
<i>Íslendigasögur</i> (sagas de famílias)	Realistas	Ocorrem	São vistos com mais convicção que nas <i>Fornaldarsögur</i>	Ocorrem. Utilizados para criar suspense na narrativa	Ocorre mas são limitadas a códigos éticos e legais	Ocorre
<i>Fornaldarsögur</i> (sagas lendárias)	Não-realistas	Ocorrem. A descrição de objetos mágicos é maior que nas <i>Íslendigasögur</i>	Ocorrem	Ocorrem. São mais comuns que nas <i>Íslendigasögur</i>	Atributo fundamental deste gênero	Ocorre frequentemente
<i>Biskupa sögur</i> (sagas dos bispos)	Realistas	Ocorrem	Ocorrem	Ocorrem	Ocorre	Ocorre muito pouco

Tabela 1 – O fantástico e o sobrenatural nas sagas islandesas (Mundal 2006; Egislsdóttir 2006; Eremenk 2006)

Tradicionalmente, o relato das aventuras de Bósi é classificado como sendo uma saga lendária ou dos tempos antigos das terras nórdicas, *fornaldarsaga Norðurlanda* (pl. *Fornaldarsögur*).⁷ O conceito das *fornaldarsögur* foi criado pelo acadêmico dinamarquês Carl Rafn, na sua edição de fontes medievais durante a década de 1830 e compreende 25 sagas (Tulinius 2007: 447). Estas narrativas em forma prosaica, escritas durante os séculos XIV e XV, mantiveram uma relação estreita com a tradição éddica, incluindo uma raiz direta nos mitos e no folclore⁸ escandinavo, mas se aproximando muito mais dos contos de fada do que na mitologia (Guðmundsdóttir 2006: 1). Outros pesquisadores demonstram o vínculo deste subgênero com a tradição heróica, mitológica, folclórica e literária tanto do continente quanto da própria Escandinávia (Tulinius 2007: 449). Justamente por essas características fantásticas, as *fornaldarsögur* foram relegadas para segundo plano nos estudos escandinavísticos clássicos, sendo retomadas atualmente em investigações sobre ideologia e sociedade do mundo nórdico medieval (Byock 1995: 451).

Em relação ao subgênero considerado mais conhecido e importante das sagas islandesas, as sagas de famílias (*Íslendigasögur*), as sagas lendárias eram histórias para puro entretenimento aristocrático, de um ponto de vista da recepção social,⁹ não refletindo fatos e personagens históricos. Apesar de não serem consideradas realistas como as sagas dos bispos, contemporâneas e de famílias, as sagas lendárias possuem afinidade de muitos temas com estes outros subgêneros, como a incidência de magia e feitiçaria, mas as diferenças são estruturais, como podemos perceber na tabela 1. Enquanto que os temas fantásticos (como a presença de monstros, situações fantásticas

– metamorfoses e invencibilidade, etc) são preponderantes nas *Fornaldarsögur*, acontecimentos sobrenaturais ocorrem preferencialmente nas *Íslendigasögur* e *Biskupasögur*, principalmente a comunicação com mortos, revelações através de sonhos, objetos mágicos e a crença na feitiçaria.¹⁰

Especificamente, com relação ao tratamento da feitiçaria no contexto da composição das sagas, geralmente esta é considerada como pertencente ao paganismo antigo. Em alguns casos, existe uma oposição entre a magia dos pagãos e a magia dos cristãos (como as que envolvem operações para alterar o clima), mas trata-se neste caso de um referencial moral e ético do cristianismo presente nas sagas dos bispos (*Byskupa sögur*) e nas sagas de famílias. Como veremos mais adiante, as técnicas operatórias são as mesmas, mudando apenas o sentido da ação pelos agentes executores (a exemplo da *Guðmundar saga*, onde os elementos mágicos existentes no folclore foram incorporados à tradição cristã: atributos do deus Óðinn e das feiticeiras pagãs foram transferidos para Deus e os bispos santos, McCreesh 2006: 11). Assim, a hagiografia escandinava é repleta de elementos sobrenaturais, principalmente os poderes dos santos, mas para a ideologia cristã e referencial teológico haveria uma distinção entre milagre (originado por Deus) e magia (causada pelo demônio), enquanto que no paganismo original não haveria esta distinção (Egilsdóttir 2006: 2; Mitchell 2006: 3) – novamente, voltamos aos referenciais de moral e ética. Mas para as duas principais formas de saga que nos interessa objetivamente em nossa pesquisa (as de famílias e as lendárias), quase não ocorriam julgamentos morais para os praticantes de feitiçaria, sendo poucos considerados malvados ou maléficos (Ogilvie 2006: 3) e praticamente não ocorrendo a presença do pacto diabólico (Mitchell 1997: 81-100). Quando ocorriam conflitos ideológicos, geralmente eram para desqualificar o paganismo (o cristão como civilizado e moral, enquanto o pagão era imoral e bárbaro, *Íslendinga saga* 190; Zimmerling 2006: 1).

3. A maldição de Busla

A *Bósa saga* é uma narrativa heróica, recontando eventos ocorridos no interior da Escandinávia durante os tempos vikings.¹¹ Juntamente com outro personagem principal da estória, Herraud, Bósi é um aventureiro que se envolve repetidamente em situações perigosas. O relato inicia-se com o rei de Östergötland, Hring, descendente do deus Óðinn – que neste caso também teria sido um antigo rei da Suécia – uma alusão literária muito comum nas *Fornaldarsögur* (Tulinius 2007: 454). O rei Hring tem um filho chamado Herraud, com o qual não mantém muitas afeições. O melhor amigo de Herraud, Bosi, acaba matando o filho bastardo e favorito do rei (Sjód), durante o transcurso de uma guerra civil. Herraud retorna à corte de Hring, tentando uma compensação para a morte de Sjód, mas após a recusa do rei, outra guerra civil é iniciada, sendo ambos os companheiros presos e condenados à morte. A mãe de criação de Bosi, uma velha de nome Busla, surge tentando a interseção real para que a morte de Bosi seja cancelada. No salão onde o rei Hring estava dormindo, Busla profere um encantamento mágico (*Bósa saga* 5, *Buslubæn*, estrofes 3 a 9), sobre o qual a saga adverte serem palavras malévolas que nenhum cristão deveria pronunciar. Após Busla entoar as sete primeiras estrofes, o rei pede para que ela se cale, pois, caso contrário, seria torturada. Hring tenta levantar-se de sua cama, visto que os serviais ainda dormiam, mas a velha então canta a segunda parte de seus encantamentos (oitava estrofe do *Buslubæn*). O rei declina da sentença de Herraud, mas ainda mantém a condenação de Bosi. A feiticeira, por sua vez, entoou um encantamento mais poderoso, denominado

de *Syrpavers* (nona estrofe do *Buslubæn*), que não pode ser cantada depois do pôr do sol. Logo após os versos, o manuscrito acrescenta o desenho de um conjunto de runas, correspondentes aos nomes declamados nas duas primeiras linhas da estrofe 9. Seguindo a narrativa, o rei Hring cede às determinações de Busla, após as quais esta ordena que tanto Herraud quanto Bosi partam em uma missão perigosa. Em seguida, a feiticeira desaparece.

BUSLABÆN ¹²	O CONJURO DE BUSLA ¹³
1. Hér liggr Hringr konungr hilmir Gauta, einráðastr allra manna. Ætlar þú son þinn sjálfr at myrða? Þau munu fádæmi fréttast víða.	1. Aqui reside o rei Hring chefe dos Gautas, o mais teimoso de todos os homens; Você pretende matar seu próprio filho? Poucos casos Serão tão famosos.
2. Heyr þú bæn Buslu, brátt mun hún sungin svo að heyrast skal um heim allan, og óþörföllum þeim sem á heyra en þeim þó fjándligust sem ek vil fortala.	2. Ouve o conjuro de Busla, rapidamente cantado de modo que será ouvida em todo o mundo, desagradável para todos aqueles que ouvem mas muito pior para aquele que quero maldizer
3. Villist vættir, verði ódæmi, hristist hamrar, heimr sturlist, versni veðrátta, verði ódæmi, nema þú Hringur konungur Herrauð friðir ok honum Bósa bjargir veitir.	3. Que se estraviem os vættir que ocorra um prodígio, que rachem os despenhadeiros, que ocorra um terremoto que o tempo piore que ocorra um prodígio, a menos que você rei Hringr perdôe Herraud e a Bosi conceda ajuda
4. Svo skal eg þjarma þér að brjósti, að hjarta þitt höggormar gnagi, en eyru þín aldregi heyri ok augu þín úthverf snúist nema þú Bósa björg um veitir ok honum Herrauð heipt upp gefir.	4. Eu rompereii seu peito, que seu coração seja mordido por serpentes, e seus ouvidos nunca ouçam e seus olhos saltem para fora a menos que Bosi tenha sua ajuda e a Herraud deixes de odiar.
5. Ef þú siglir, slitni reiði en af stýri stökkvi krókar, rifni reflar, reki segl ofan en aktaumar allir slitni, nema þú Herrauð heipt upp gefir ok svá Bósa	5. Se você navegar, que as enxárcias se rompam, que o leme quebre, as velas se rasgem, que os cordames se rompam as vergas das cordas tudo quebre, a menos que Herraud deixes de odiar, e para Bosi

biðir til sátta.	proponha um acordo.
6. Ef þú riðr, raskist taumar, heltist hestar en hrumist klárar en götur allar og gagnstígar troðist allar í tröllhendr fyrir þér, nema þú Bósa bjargir veitir ok Herraud heipt upp gefir.	6. Se andas a cavalo, que se rompam as rédeas, que o cavalo se faça coxo e que o rocim adoeça, que em todas as estradas e em qualquer trilha fique nas mãos de Trolls, a menos que Bosi tenha sua ajuda e para Herraud deixes de odiar.
7. Sé þér í hvílu sem í hálmeldi, en í hásæti, sem á hafbáru. þó skal þér seinna sýnu verra en ef þú vilt við meyjar manns gaman hafa, villist þú þá vegarins. Eða viltu þulu lengri?	7. Esteja numa cama ou em um fogo de palha ou no assento real, como em um mar de ondas. Mesmo que demore vai ficar pior e se você ficar com donzelas querendo ter prazeres de homem, que percas o caminho. ¹⁴ Ou você quer mais?
8. Tröll ok álfar ok töfurnormir, búar, bergrisar brenni þínar hallir, hati þik hrímþursar hestar streði þik, stráin stangi þik en stormar æri þik, ok vei verði þér, nema þú vilja minn gjörir.	8. Trolls e elfos e nornas mágicas espíritos, gigantes da montanha queimem seu palácio, gigantes do frio te destroam cavalos te estuprem palha te fira tempestades persigam você e isso será válido a menos que faça a minha vontade.
SYRPUVERS	VERSOS SYRPA
9. Komi hér seggir sex, seg þú mér nöfn þeira öll óbundin, ek mun þér sýna: Getur þú eigi ráðið, svo að mér rétt þykki, þá skulu þik hundar í hel gnaga, en sál þín sökki í víti.	9. Seis mensageiros vêm aqui, diga-me os seus nomes todos decifrados, aqui os mostro: se não os consegue decifrar, como eu entenda bem, então cães irão mordê-lo em Hel, e que a tua alma se afunde no abismo.

R. F. P. Y. N IIIIII ÖÖÖÖÖ : IIIIII : IIIIII : ÖÖÖÖ :

Figura 1 – O conjunto de runas do manuscrito da Bósa saga. Fonte:

<http://www.northvegr.org/lore/oldheathen/069.php> Acesso em 10 de agosto de 2009.

A série de cantos proferida por Busla são caracterizados na *saga de Bósi* como sendo um tipo de encantamento conhecido como *galdr* (er kallat ok mestr *galdr*). Este termo nórdico é derivado da palavra anglo-saxônica *gealdor/galdor* e em antigo alto alemão *gala/galstar*, todos significando sons para encantamento. Também as conexões com raízes semânticas advindas do indo-europeu são enfatizadas pelos pesquisadores, como na palavra *ghel* (canto, Olsan 1992: 117).

Nas fontes britânicas alto-medievais, as mulheres que curavam com cantos e plantas eram conhecidas como *wyrtgælstra* e sua arte o *gealdrorcræftum* (Ward 2005).

A performance sonora denotava uma voz estridente, sugerindo uma aproximação com o som do corvo (Nasstrom 2000: 358). O *galdr* nas fontes literárias escandinavas era utilizado tanto para curas, adivinhações, proteções e malefícios (ver tabela 3).

Estas canções para encantamento possuem uma métrica na literatura islandesa, o *galdralag*, derivado do *ljóðaháttir* - forma sonora que se alterna com o *fornyrðislag*, a métrica das estórias antigas, na qual a maioria dos poemas da *Edda Poética* e os constantes nas *fornaldarsögur* foram compostos. O *galdralag* é uma variação poética que impressiona pelo seu poder de estilo (Poole 2007: 269; Lindow 2001: 15).

No caso de nosso poema, *Buslubæn*, trata-se de uma evidência única para o estudo da maldição entre os vikings, visto que em nenhuma outra saga ou fonte escrita existem detalhamentos sobre estes rituais. Mas até que ponto ele realmente reflete uma tradição mágica pré-cristã? Alguns pesquisadores, como Herman Pálsson, acreditavam que o poema teria sido composto na mesma época em que a saga de Bósi foi escrita, durante o século XIV, o que invalidaria uma origem pré-cristã (Gallo 2004: 120), enquanto outros pensam que se trata da interpolação na saga de um poema mais antigo (MicKinell 2000: 244). Como nos inclinamos mais para esta segunda hipótese, não realizaremos uma análise do poema dentro do contexto narrativo e estrutural de toda a saga, concedendo algumas perspectivas analíticas somente para o quinto capítulo, onde se insere a descrição do encontro de Hring com Busla e a sua maldição.

O encanto maléfico de Busla pode ser dividido em três momentos. O primeiro, que corresponde às estrofes 3 a 7; o segundo, com a oitava estrofe; e por último, a nona estrofe, denominada pela fonte de *syrpuvers*.

1. VIDA COTIDIANA: ESTR. 3-7	2. INVOCAÇÃO DE SERES SOBRENATURAIS: ESTR. 8	3. CONFECCÃO DE RUNAS: ESTR. 9
A: A geografia é ameaçada, estr. 3 B: Os meios de transporte e trabalho são afetados, estr. 5 e 6 C: O corpo do rei é atingido: coração, ouvidos, olhos e genitália/sexo, estr. 4 e 7	Trolls, elfos, nornas, búar, bergrisar, hrímpursar	Runas <i>mistill</i>

Tabela 2 – A estrutura da maldição de Busla

A primeira parte de *Buslubæn* procura atingir a vida cotidiana do enfeitado. Inicialmente esse caráter privado é incitado pelo pedido de estravio dos *vættir* (estr. 3, linha 1), que podem designar várias tipos de entidades não humanas, ou mais especificamente, os espíritos tutelares que garantiam a prosperidade de uma região ou povoado (*landvættir*). No contexto do poema, a palavra *vættir* parece evocar os seres sobrenaturais em geral, especialmente os relacionados com o poder da natureza, visto que após o seu estravio, ocorrem terremotos e as montanhas desabam. Assim, a região onde o rei se situa é frontalmente ameaçada. O uso de encantamentos para controle do clima é um tema muito recorrente na literatura ocidental, ocupando um lugar especial nas sagas islandesas. Na famosa passagem da saga de Erik (*Eiríks saga rauða* 4), a profetisa Þorbjörg utiliza magia (*fjölkning*) para melhorar o clima ruim. Em contrapartida, as feiticeiras normalmente são consideradas as causadoras de desastres naturais pelos colonos islandeses: na *Gísla saga*, uma velha vingativa ocasiona uma avalanche sobre a fazenda de um homem que havia lutado com seu filho; na *Vatnsdæla saga*, outra feiticeira causa um deslizamento de terra. Mesmo os primeiros cristãos atribuíam para a magia ou o antigo paganismo todo tipo de clima ruim e desastre natural: um cavalo cai sobre a terra (*Njáls saga*), um vulcão entra em atividade (*Kristíni*

saga), o curso de um rio é modificado por duas pagãs (*Landnámabók*) (McCreesh 2006: 4).¹⁵

No caso do *galdr*, ele também é mencionado diretamente como uma prática para controle climático, como citado na *Laxdæla saga* (s/d: 35-36), onde o *seiðmenn* Kotkell utiliza o *galdr* para invocar uma tempestade marinha, com um resultado trágico para seus inimigos. Em outros contextos, o encanto climático pode ser meramente protetor, como no poema éddico *Gróugaldr*, onde a feiticeira Groa é invocada por seu filho Svípdag do túmulo, para que conceda uma série de encantamentos a ele (*galdra þú mér Gal*, estr. 5). Tanto o controle dos rios, do frio das montanhas, e especialmente o mando sobre as águas e os ventos do mar, são evocados por Groa (estrs. 8, 10 e 11), lembrando muito também a capacidade de Busla em dominar os elementos ctônicos e aquáticos no intuito de ferir o rei Hring. Em sua análise do *Buslubæn*, Lorenzo Gallo compara esta com a maldição que uma feiticeira realiza para o rei Hadingus (*Gesta Danorum* 1.8), concluindo que possuem uma mesma adaptação de tema tradicional, com a diferença de que Busla não invoca os deuses para colaborar com o caos marítimo, ao contrário da mulher descrita por Saxo Gramaticus (Gallo 2004: 126-127). Em todos estes casos, a feitiçaria aparece estreitamente vinculada à micropolítica da comunidade, e quanto maior o envolvimento político na trama da estória, mais potente é o feitiço empregado para dominar ou desequilibrar o clima (Ogilvie & Pálsson 2006: 7).

Seguindo o nosso objeto de análise (estrs. 5 e 6), os meios de transporte mais comuns nos tempos vikings são evocados. A navegação de uma embarcação fica comprometida com a ruptura dos seus principais utensílios: leme (*krókar* – que nos tempos vikings era um remo justaposto lateralmente na proa, antes da invenção do leme de cadaste no século XIII, Atkinson 1986: 10-11); velas, vergas, cordames. Outro transporte, mais usual entre a aristocracia, o cavalo, é exortado para sofrer acidentes, assim como para adoecer o rocim (cavalo de tração para trabalho nas fazendas). O cavalo era um animal extremamente importante na cultura da Escandinávia Viking, tanto para transporte, como para trabalho e comunicação. Centros de culto religioso, além de inúmeros vestígios de enterros equínios em sepulturas, representações e esculturas de cavalos em estelas funerárias são encontrados mesmo antes da Era Viking em várias partes da Escandinávia. As conexões entre o simbolismo do cavalo e a passagem para outros mundos após a morte (como no simbolismo de Sleipnir na estela funerária de Ardre VIII), além de sua importância central como mediador dinâmico da própria sociedade nórdica, são vislumbradas por várias pesquisas recentes (Loumand 2006: 130-133).

A quarta estrofe ataca diretamente o corpo do rei Hring, atingindo alguns dos órgãos humanos mais importantes, como o coração, os ouvidos e os olhos. Mas o momento culminante da primeira parte da maldição é o frontal ataque à sua sexualidade (estr. 7, linhas 7, 8 e 9), numa clara referência a um estado de impotência sexual, outra associação muito comum à feitiçaria no mundo germânico. A sociedade viking possuía uma hierarquia de valores baseados na reputação pessoal e no prestígio social, sendo que as palavras, canções, poesias e manifestações artísticas e visuais carregadas de honra ocupavam o topo da escala ética e moral. Neste sistema idealizado de normas e conduta e valores, o referencial masculinista era preponderante, sendo a falta de coragem e a covardia física aproximadas da perversão e da anormalidade. Neste contexto, a palavra *níð* (infâmia) era uma terrível arma verbal de insulto, especialmente se conectada a questões sexuais. Outra palavra extremamente pejorativa, *ergi*, provocava violenta reação e mágoa, especialmente caso vinculada a homens (significando que era efeminado) (Ström 1974: 3-20). Vários rituais combinavam insultos, difamação e maldições, como o *níðstong* (bastão da infâmia), e as leis

islandesas e norueguesas do século XI proibiam tanto o uso verbal do *níð* quanto a confecção do *níðstong* (Gallo 2004: 128). O mais famoso exemplo deste tipo de ritual na literatura escandinava do medievo é o poste entalhado por Egill contra o rei Eiríkr e a rainha Gunnhildr na *Egils saga Skalla-Grímssonar* 57, no qual coloca uma cabeça de cavalo e esculpe runas mágicas, além de proferir estrofes ofensivas. A sexualidade de Hring volta a ser ameaçada, desta vez de forma muito mais objetiva e contundente, na estrofe 8 (linha 6: *hestar streði þik*, cavalos te estuprem). A referência de seres masculinos sendo passivos sexualmente com cavalos é recorrente na literatura e mitologia nórdica, indicando geralmente situações difamatórias. Por exemplo, o deus Loki, no intuito de conseguir ludibriar os gigantes e auxiliar os deuses, transformou-se numa égua para distrair o cavalo Svadilfari, nascendo desta união o cavalo de Óðinn, Sleipnir (*Grímsnismál* 44). Apesar de neste contexto Loki ser um agente mantenedor da ordem, sua figura está relacionada a seres monstruosos (como seus três filhos) e ambíguos. A difamação utilizando cavalos pode ainda ser exemplificada no momento em que Guðmundr acusa Sinfjotli de ser a noiva de Grani (*Helgakviða Hundingsbana I* 42, o cavalo filho de Sleipnir) ou no momento em que Jokull conclama Negr para um duelo, caso este tivesse um espírito de homem e não de uma égua (*Vatnsdæla saga* 33).

FONTE	DATAÇÃO	NOME/SEXO DO PRATICANTE	FONTE/SUBGÊNERO E OU MÉTRICA	TIPO DE MAGIA¹⁶	CARACTERÍSTICAS OU PADRÕES DA PRÁTICA
<i>Hávamál/Ljóðatal</i> 146-164	Séc. XI (?)	Óðinn (deus) – masculino	Poema éddico/ <i>galdralag</i>	Adivinhatória /Preventiva	A deidade recita uma série de encantamentos
<i>Gróugaldr</i> 6-14	Séc. XII (?)	Gróa (mulher) – feminino	Poema éddico/ <i>galdralag</i>	Preventiva	A feiticeira Groa é despertada do mundo dos mortos por seu filho e recita a este uma série de conjuros de proteção
<i>Grímnismál</i> 45	Séc. XI (?)	Grímnir (Óðinn, deus) – masculino	Poema éddico/ <i>galdralag</i>	Preventiva	O <i>galdr</i> utilizado para invocar ajuda dos deuses
<i>Skírnismál</i> 26-36	Séc. XI (?)	Skirnir (deidade) – masculino	Poema éddico/ <i>galdralag</i>	Ofensiva	Skirnir profere uma maldição para a gigante Gerð
<i>Vafþrúðnismál</i> 1 42	Séc. XI (?)	Óðinn (deus) – masculino	Poema éddico/ <i>galdralag</i>	Adivinhatória	Óðinn realiza uma questão gnômica
<i>Oddrúnargrátr</i> 8-9	Séc. XI (?)	Borgnjio (humana) – feminino	Poema éddico/ <i>galdralag</i>	Curativa	Borgnjio utiliza <i>galdr</i> para auxiliar o parto de sua filha Oddrún
<i>Sigrdrífumál</i> 6-20	Séc. XI (?)	Sigrífa (valquíria) – feminino	Poema éddico/ <i>galdralag</i>	Preventiva	A valquíria ensina <i>galdr</i> e magia rúnica a Sigurð
<i>Laxdæla saga</i> 35-36	1245	Kotkell (homem) – masculino	Saga islandesa/ <i>Islendigassögur</i>	Ofensiva	Kotkell é um seiðmenn e utiliza o <i>galdr</i> para invocar uma tempestade
<i>Völsunga saga</i> 20	1250	Brynhildr (valquíria) – feminino	Saga islandesa/ <i>Fornaldarsögur/galdralag</i>	Preventiva	A valquíria ensina <i>galdr</i> e magia rúnica a Sigurð
<i>Grettis saga</i> 79	Séc. XIII	Þuríðr (humana) – feminino	Saga islandesa/ <i>Islendigassögur</i>	Ofensiva	Galdar utilizado conjuntamente com magia rúnica para uma maldição
<i>Orvar-Odds saga</i>	Séc. XIII	Ogmundr (humano) –	Saga islandesa/ <i>Fornaldarsögur</i>	Preventiva	Ogmundr aprende o <i>galdr</i> com finlandeses

		masculino			
<i>Bósa saga ok Herrauðs</i> 5	1350	Busla (humana) – feminino	Saga islandesa/ <i>Fornaldarsögur/galdralag</i>	Ofensiva	Busla amaldiçoa o rei Hring com <i>galdr</i> e magia rúnica
<i>Bárðar saga Snæfellsáss</i> 1	Séc. XIV	Dofri (anão) – masculino	Saga islandesa/ <i>Islendi gassögur</i>	Preventiva	O anão usa o <i>galdr</i> e outras artes mágicas para obter poder e prestígio
<i>Hrólfs saga Kraka</i> og <i>kappa hans</i> 24	1400	Skuld (humana/elfa) – feminino	Saga islandesa/ <i>Fornaldarsögur</i>	Ofensiva	A feiticeira Skuld realiza <i>galdr</i> , seiðr e necromancia contra o rei Hrólf

Tabela 3 – O *galdr* nas fontes literárias da Escandinávia Medieval

Se percebermos que alguns cultos relacionados à fertilidade utilizavam falos de cavalo, conservados nas casas de camponeses (*Völsa þáttr* 2) e que a literatura nið interpretava o cavalo como símbolo de atividades homossexuais (Gallo 2004: 130), neste sentido a frase obscena de Busla teria sérias conseqüências sociais: o cavalo, representando tanto a sexualidade “normal” da natureza (por isso mesmo cultuado em uma família) quanto “anormal”, no caso da efeminação. Reforçava desta maneira, na escala de valores hiper masculinizados do mundo nórdico, uma situação impensável para a figura que teria que encarnar os mais valorosos exemplos de homem, guerreiro e líder.

Na mesma estrofe, uma série de seres sobrenaturais é convocada para atormentar o rei Hring: elfos, nornas e gigantes. Os elfos (álfar) são seres sobrenaturais relacionados tanto aos deuses, quanto a fertilidade (a eles eram dedicados o *álfablót*, sacrifício no começo do inverno), e na mitologia, é comum a fórmula “ases e elfos”, associando-os a questões cosmológicas e gnômicas (Lindow 2001: 110). No caso de *Buslubæn*, eles estão relacionados aos gigantes, o que caracterizaria uma melhor efetivação do caos para a fórmula de maldição. Nos encantamentos anglos-saxões (como no manuscrito *Lacnunga*, datado do século X) as fórmulas de *galdor* estão associados aos elfos, mas geralmente invocando curas por meio de plantas e sons mágicos. Na *Hrólfs saga Kraka* 32, a personagem Skuld é filha de uma elfa e é apresentada como uma *galdrakind*, uma praticante da magia *galdr*. Por sua vez, as nornas são espíritos femininos relacionados com o destino, a fatalidade, a vida e a morte (Lindow 2001: 243-244), e neste caso, colaboram para a efetiva desgraça do rei, ainda mais no sentido empregado pelo texto: *töfurnornir* (nornas mágicas, Gallo 2004: 141 e Hardman; nornas feiticeiras, Campo 2004; bruxas enganadoras, Hollander 1936). Com relação aos gigantes, vários termos são empregados no poema: *Tröll*, *bergrisar* (gigantes da montanha, Gallo 2004: 141) e *hrimpursar* (gigantes do frio, Gallo 2004: 141). Alguns pesquisadores, como Régis Boyer, acreditam que a multiplicidade de termos para estes seres designam uma influência sucessiva do cristianismo sobre o material mitológico nórdico. Assim, o termo original e mais nativo seria *jötnar*, enquanto *þursar* e especialmente *tröll* – preponderante no folclore depois do século XIII - seriam palavras surgidas após o contato com o cristianismo (1997: 62-64). De qualquer maneira, a conjunção destes seres na mesma estrofe indica claramente uma influência do período em que a saga foi composta, durante o século XIV, confirmado pela existência na estrofe do termo *Búar* (espíritos, Gallo 2004: 141; moradores, Campo 2004; anões, Hollander 1936), sem correspondência com a mitologia germano-escandinava.

A última estrofe do *Buslubæn* é a mais terrível. Ela se chama versos *syrpa*, que segundo Campo 2004, nota 6, significaria “mulher suja” ou feiticeira, e ainda, para Gallo 2004: 136, mulher má.¹⁷ Os versos não poderiam ser pronunciados à noite devido

ao seu grande poder (*Syrpuvers er kallat ok mestr galdr er í fölginn ok eigi er lofat at kveða eptir dagsetr*). A estrofe faz alusão a seis mensageiros que devem ser decifrados, uma alusão ao conjunto de seis runas desenhados ao final do poema no manuscrito (figura 1). Na transcrição das runas para o latim (*ropkmu iiiiii ssssss ttttt iiiiii llllll*), de onde obteríamos as palavras *ristil*, *øistil*, *þistil*, *kistill*, *mistil* e *vistil*, somente duas palavras possuem um sentido claro: *þistil* (Cardo, família Asteraceae) e *mistil* (Visco, *Viscum album* - European Mistletoe, Santalaceae), designando duas plantas utilizadas tradicionalmente para fins mágicos (Campo 2004, nota 9). O visco foi a planta responsável pela morte do deus Balder (*Gylfaginning* 49), nativa da Inglaterra e ritualizada pelos druidas,¹⁸ e o cardo é mencionado na maldição de Skírnir (*verþv sem þistill, Skirnismál* 31).

Algumas inscrições rúnicas escandinavas confirmam o uso tradicional da fórmula *mistill istill*. A estela rúnica *Ög 181* (Ledberg, Suécia), datada entre os séculos XI a XII (possui uma cruz latina em uma das facetas, com a base se fixando em raízes, uma alusão a *Yggdrasill*),¹⁹ é um interessante monumento visual, ocupando na face frontal alguns dos principais símbolos vikings: guerreiros com armamentos, dois cavalos e um navio (E a inscrição: *Visi ergueu essa pedra em memória de þorgautr, seu pai*). A face posterior desta estela possui uma representação que talvez remeta à uma cena do *Ragnarök* (um guerreiro é mordido por um cachorro, uma possível representação do deus Óðinn e o lobo Fenrir, e ao lado destes, um guerreiro). A frase final da inscrição rúnica desta face é: *þmk:iii:sss:ttt:iii:lll* (*cardo, visco*).²⁰ Outras inscrições pétreas que possuem esta mesma fórmula *mistill-istill* são: DR 239 (Dinamarca), NlyR 75 (Noruega) e NlyR 364 (Noruega), (MacLeod 2000: 263)²¹.

Caso levemos em conta as propriedades comuns de ambas as plantas, tanto como substâncias curativas quanto destrutivas (veneno), e o contexto paralelo das imagens nesta face da estela *Ög 181* (o crepúsculo da principal deidade nórdica), remeteremos a uma idéia de destino inevitável para o enfeitado (na inscrição desta face do monumento, aparece o nome Kuna). Tanto o visco quanto o cardo são plantas que se entrelaçam (características arbustivas e parasitárias), um simbolismo fundamental para a magia simpática: remete aos conceitos de “amarrar” o feitiço, uma tradição comum desde os gregos antigos (presente nas placas de maldição, *defixiones*, que eram enroladas para manter o conteúdo secreto, Ogden 2004: 31) quanto no mundo nórdico, onde vários tipos de encantos eram empregados para fazer paralisias e emaranhados mágicos nas pessoas. Alguns símbolos religiosos, como o *valknut* (nó dos mortos), remetem a essa idéia de um entrelaçado criado pelos deuses, seres sobrenaturais e o destino (Langer 2006b: 18). O *galdr* era utilizado tanto para aprisionar, quanto para desfazer outros encantos que “prendiam” o guerreiro, como no poema anglo-saxão de *Merseburg*, século IX (*suma clubedun umbi cuniouuidi: insprinc haptbandun inuar uigandun*, Umas mexeram nas amarras: Solte-se dos grilhões - escape aos inimigos!, Bragança Júnior 2006b: 2). Na literatura islandesa, essa paralisia que tomava conta dos guerreiros recebia o nome de *Herfjöturr* e era creditada diretamente ao deus Óðinn (McCreesh 2006: 3), a exemplo de *Hárðar saga ok Hólmverja* 36 (*Þá kom á Hörð herfjötur*, veio a paralisia para Hörð). Também o *galdr* era utilizado como proteção contra a paralisia, invocando uma das nornas (*Gróugaldr* 7, *Urðar lokurhaldi þér öllum megum, er þú á sinnum sér*. A fechadura de Urð te protega, se ficares em perigo).

Com isso, a utilização das runas e do nome das plantas do visco e do cardo por Busla, tem o caráter de obter uma maior eficiência no conjuro contra o rei Hring, “amarrando” o destino trágico desferido contra ele, uma tradição simbólica que remete aos tempos vikings e persiste no medievo cristão. Em outras duas importantes fontes podemos constatar a antiguidade do uso de maldições na cultura escandinava, sendo

ambas anteriores que a *Bósa saga* e o *Buslubæn*. Na *Grettis saga Ásmundarsonar* 79, o inimigo do principal protagonista da estória, convoca a feiticeira Þuríðr para destruir Grettir.²² Ela realiza o intento com três raízes de uma árvore, na qual inscreve runas com seu sangue (*rúnir á rótinni og rauð í blóði*) emitindo encantos (*yfir galdra*) e, por fim, proferindo uma *unmæli* (maldição).

Outro paralelo com o conjuro de Busla pode ser vislumbrado no poema éddico *Skirnismál* (estrs. 26-36), onde Skírnir tenta obter para seu mestre, o deus Freyr, a união com a gigante Gerðr. Após a recusa inicial da entidade feminina, Skírnir realiza uma maldição que pode ser dividida em três partes: a ameaça de Gerðr ir para Hel (estrs. 26-28); torturas e humilhações no reino dos gigantes (estrs. 29-31); conjuração dos deuses, entalhe de runas (estrs. 32-36). Segundo Lorenzo Gallo, dois elementos básicos conectariam *Buslubæn* a *Skirnismál*: a ameaça de uma infeliz vida sexual e a invocação de criaturas sobrenaturais, gigantes para o primeiro caso e deuses para o último (2004: 134). De nossa parte, percebemos que uma conexão muito forte entre os poemas é o ato de finalizar a maldição empregando runas.

Neste momento percebemos algumas influências cristãs na composição do poema. Caso o enfeitiçado (o rei Hring) não decifrasse o sentido das runas, sua alma seria enviada a Hel, caindo no profundo abismo (*í hel gnaga, en sál þín sökvi í víti*. Em Hel, e que a tua alma se afunde no abismo). Segundo Lorenzo Gallo, as cinco últimas palavras do poema não pertencem a um contexto pagão, mas remetem especificamente a termos cristãos (como *víti*, uma corruptela de *helvíti*, inferno). Também o número dos conjuntos de runas anexados no manuscrito da saga de Bósi – seis – não pertence ao contexto nativo nórdico, mas tem um valor negativo para a tradição judaico-cristã, por estar conectado ao simbolismo do anticristo (Gallo 2004: 136 – 137). Isso é correto, se pensarmos também que a estrutura geral do poema não segue o padrão odínico do *galdr*. Enquanto o conjuro protetivo do *Gróugaldr* possui nove cantos (inicia-se na estr. 6 até a estr. 14), e outros encantos *galdr* fazem alusão ao mesmo número relacionado ao deus Óðinn (O encanto das nove ervas, *Lacnunga*; *Pro Nessia*, nove vermes, Bragança Júnior 2006b: 5; amuleto de Sigtuna, U AST1, nove necessidades; inscrição de Ribe, DR EM85, nove necessidades), o conjuro de Busla tem apenas sete estrofes (inicia-se o encanto na estr. 3 até a estr. 9), outro número de tradição simbólica oriental-mediterrânea, sem importância para o mundo escandinavo.

Desta maneira, averiguamos que o *Buslubæn* possui diversos elementos que foram originados nos tempos vikings, que seguem uma tradição mágica dentro da literatura e das inscrições escandinavas, mas que sofreram algumas alterações de conteúdo e forma com a cristianização. Essa tradição ainda se mantinha influente e refletia também as práticas mágicas que eram efetuadas na Escandinávia da baixa Idade Média, ou seja, no momento em que a *Bósa saga* foi composta e preservada por escrito pela primeira vez.

4. Conclusão: Continuidade e hibridização na magia escandinava medieval

Tendo em vista a nossa análise até o presente momento, realizaremos algumas discussões sistemáticas e hipotéticas sobre o tema.

Sem a menor dúvida, a prática do *galdr* nas sagas islandesas reflete a continuidade de tradições religiosas germânicas da Antiguidade (presente entre os indo-europeus, Nasstrom 2000: 358), que no período medieval apresentou uma área de dispersão e influência muito maior que o *seiðr* (este influenciado diretamente pelo xamanismo lapônico e circumpolar dentro do mundo viking, Price 2004: 109-126): atingia toda a Escandinávia insular e continental; a região báltica e eslava (vide os poemas do

Kalevala e encantos lituânicos, Kodratoff 2003: 53, 237); o mundo anglo-saxão e as ilhas britânicas; a Islândia; a Alemanha. E também ao contrário do *seiðr* – este com um caráter coletivo, público e xamânico muito mais definido, o *galdr* sobreviveu após a cristianização. Por isso é muito difícil encontrar vestígios do *seiðr* na Escandinávia após o século XII, enquanto que o *galdr* manifesta-se desde inscrições rúnicas datadas do século IX (DR EM85, Dinamarca) até em grimórios de magia da Islândia baixo medieval e renascentista (Mitchell 2000: 336), a exemplo do famoso *Galdrabók*. Seu caráter mais individualista, privado, e ao mesmo tempo de ampla diversidade (utilizado em partos, curas, adivinhações e malefícios) garantiram seu sucesso e sobrevivência na sociedade, adaptando-se à mentalidade cristã. Desta maneira, acreditamos que as menções ao *seiðr* nas sagas islandesas sejam resquícios do passado, registros (distorcidos ou realistas) da religiosidade dos tempos vikings, não mais presentes no momento da composição das fontes literárias. Ao contrário do *galdr*, que era vivo e atuante para a audiência tanto das *fornaldarsögur* quanto das *islendigasögur*. Assim, o referencial de alguns escandinavistas que concebem que as sagas simplificaram e unificaram as práticas pré-cristãs, é equivocado. A personagem Skuld na *Hrólfs saga Kraka og kappa hans*, uma *galdrakind* que pratica o *seiðr*, é um reflexo autêntico da religiosidade pré-cristã, visto que a instrumentalidade de ambas as práticas não significa necessariamente que a fonte literária fez algum tipo de confusão entre elas, como quer Barreiro (2008: 12). Outras fontes também descrevem o uso combinado de magias, como *Laxdæla saga* (35-36), onde Kotkell, um praticante de *seiðr*, utiliza o *galdr* para invocar uma tempestade. Se recordarmos que o criador do *galdr*, o deus Ódinn (*galdrsfaðir*, Nasstrom 2000: 359) também praticava o *seiðr* (*Ynglingasaga* 7), essa oposição entre os dois tipos de magia não existiu. Também a romântica concepção de Dumézil, onde o *seiðr* seria para os vikings um tipo de alta magia e o *galdr* uma baixa magia (1992: 79-96), não tem o menor respaldo, visto que utiliza referenciais morais e éticos desconhecidos para os nórdicos.

Também não concordamos com o referencial do escandinavista argentino quando declara que: “*Así, más que hablar de una tradición germánica que pervive en las sagas, resulta más adecuado hablar de la magia islandesa de los últimos siglos medievales (al menos, tal como la presenta esta saga) como la magia de un cristianismo periférico, imitativo pero provinciano*” (Barreiro 2008: 8), ao se referir à *Hrólfs saga Kraka og kappa Hans*. Como já afirmamos, não existe evidência de prática do *seiðr* após o século XII na Escandinávia, desta forma, a saga em questão (composta em 1400) não pode refletir totalmente as atividades mágicas que ainda eram vigentes em sua época, e sim, neste caso, se referir crenças que existiram em tempos remotos, comprovando uma continuidade oral da tradição mágica germânica.

Também é necessário que os pesquisadores não pensem mais a religiosidade como algo linear e estático. O sincretismo e o dinamismo foram a base de qualquer tipo de religiosidade, seja ela pagã ou cristã. Se o cristianismo conheceu diversas facetas, reinterpretações, contestações, variações ao longo do tempo (tanto na cultura clerical/teológica quanto laica e folclórica, Franco Júnior 1986: 134), o mesmo se deu com o paganismo escandinavo. Mesmo antes da cristianização, ele já era regionalizado, polimórfico, não homogêneo, com profundas diferenças regionais, sociais e cronológicas. A imagem mais alardeada pelas novas pesquisas é o *conceito de hibridização*: os rituais pagãos nórdicos foram sempre sincréticos, onde novos elementos e motivos de fora foram constantemente incorporados à tradição e sucessivamente alterados (Andrén, Jennbert & Raudvere 2006: 13-14). Com isso, influências advindas da Lapônia e Báltico (Price 2005: 196-216), culturas celtas (Davidson 1988) e mesmo do cristianismo (o uso de pingentes do martelo de þórr como

influência direta do uso de crucifixos, Nordeide 2006: 218-223; o abençoamento de runas, Sawyer 2000: 128) fizeram parte das crenças pagãs, concedendo forte pluralismo a estas práticas, invertendo a imagem de uma Escandinávia fechada ao mundo exterior (antes, durante e depois da Era Viking).²³

Do mesmo modo, o conceito de hibridização consegue captar com mais profundidade o *continuum* da magia e suas representações sociais. Alguns acadêmicos atuais não conseguem entender as crenças dentro do contexto sócio-cultural do período: no estudo dos *galdor* anglo-saxônicos e suas associações fitoterapêuticas, se estas não possuírem genuínas funções curativas, são consideradas meras superstições do período (Garner 2004: 29-30), o que denota uma visão anacrônica, reportando ao conhecimento médico moderno. É necessário entender a magia após o século X como um amálgama cultural de diferentes formas de pensar (Laliberté 2000: 32). Mais do que a concepção de um cristianismo incompleto, onde crenças pagãs sobreviveriam enclausuradas no universo privado do campo, devemos pensar em uma mentalidade híbrida de uma civilização mágica dos camponeses, que incorporou aos poucos o referencial diabólico dos teólogos da Igreja e rejeitar a visão romântica de continuidade do paganismo após o século XII na Europa: “sobrevivência de um politeísmo de fato e restos das religiões antigas nem por isso significam cultos coerentes de fertilidade, manutenção de um paganismo consciente de si mesmo, ou organizações clandestinas de liturgias anticristãs” (Delumeau 2009: 556 – 566). Neste sentido, os temas relacionados a magia escandinava permaneceram aquém da relação com o pacto diabólico popularizados pela Igreja após o século XIII, mas possuem algumas influências continentais (como na questão do aprendizado mágico, Mitchell 2000: 343). A relação íntima entre mulher e magia permanece após a conversão – a exemplo das figuras literárias de Busla, Katla, Groa e tantas outras das sagas islandesas - porque as sociedades germânicas aceitavam os elementos pagãos, sobrenaturais e fantásticos como parte da vida cotidiana, sendo o sistema de crenças mágico-mitológico utilizado como explicação existencial para a realidade (Castle 2005:10-25).²⁴

Dentro do exposto, não podemos aceitar o referencial de Macleod (2000: 252-263), no qual os motivos rúnicos na *Buslubæn*, *Egils saga* e *Skírnismál* seriam apenas motivos literários, artificiais, anacrônicos, interpolados e romanticamente descritos como aplicação de feitiçaria rúnica. Macleod claramente delimita as fontes na oposição entre documento histórico *versus* literatura, não percebendo que para seus elaboradores e sua audiência a ficção era inerente a todo tipo de saga. Eventos “históricos” podem ser dúbios e imaginários, dentro deste ponto de vista, mas as estruturas sociais devem refletir a realidade de uma época. A preponderância dos valores, as tendências, os padrões e contradições presentes nos textos são os elementos mais importantes a serem destacados (Langer 2009c). Com isso, os motivos rúnicos nas fontes literárias se não refletem diretamente as práticas rúnicas medievais (e que não seriam amplamente usadas na Islândia, como quer Macleod 2000: 259), dizem respeito às concepções e representações sociais do período. Mesmo que os episódios de Egil inscrevendo runas na taça de corno (um empréstimo literário advindo dos *Diálogos* do papa Gregório²⁵) ou realizando o poste de blasfêmia contra os reis noruegueses, tenham sido meramente ficcionais, eles refletem a crença no poder mágico das runas, que sobrevive mesmo após o advento dos tempos modernos. Não importa se o conjuro de Busla originalmente não possuía a forma preservada no manuscrito da *Bósa saga*, mas sim, o fato que estar associado às runas seja uma prática que remeta à inscrições epigráficas anteriores (como *Ög 181*, que comentamos antes) e que tenha um sentido, uma coerência para o escritor e seu público durante o baixo medievo.

Um tema literário não é apenas o produto de um escritor individual, mas está inserido a diversos valores e estruturas de uma sociedade, de um período. Apesar da Islândia não ter nenhuma evidência de inscrição rúnica do período viking, as fontes literárias demonstram que estas possuíam um grande e poderoso papel no imaginário religioso, ao menos na Idade Média central e tardia.²⁶ Mesmo sabendo que é extremamente importante o estudo das conexões literárias, das influências dos motivos, cenas e contexto narrativo, acreditamos que muitos pesquisadores acabam tendo uma postura muito radical ao tratar da religiosidade e da mitologia presente nas sagas islandesas, como o britânico John Mckinnel, que considera as estórias sobre as *völvur* (profetisas) mais um tipo ficcional medieval do que um fato social da vida pagã dos tempos vikings. Mesmo as representações realistas das sagas seriam versões naturalizadas dos contos mitológicos (Mckinnel 2000: 250). Ou como quer o escandinavista alemão Rudolf Simek, para o qual as sagas não podem ser utilizadas como fonte para o estudo da religiosidade viking (Simek 2009). Neste sentido, nos inclinamos muito mais para o ponto de vista dos pesquisadores que apontam na literatura momentos de pura ficção, intercalada a permanência de uma tradição que refletiria objetivamente o contexto cotidiano: no primeiro caso, teríamos as maldições de Katla (*Eyrbyggja saga* 20) e de Glámr (*Grettis saga* 121), e no segundo, maldições com base oral providas da tradição poética (*Skirnismál* 26-36 e *Egils saga* 57) (Thorvaldsen 2009: 932-939). O poema de Busla, como já verificamos, deve ser incluído neste segundo caso.

A religiosidade e as práticas mágicas na Escandinávia medieval ainda dependem de muitas investigações, especialmente as que possam apontar conexões entre as diversas esferas da sociedade, delinear com mais precisão a magia dos tempos de transição do paganismo para o cristianismo, as influências da tradição mágica continental, estudos da relação entre gênero e sexualidade, entre outros. Algumas questões surgem após uma leitura comparativa: por que a literatura islandesa geralmente apresenta a figura da rainha como praticante de magia, sendo o rei, chefe ou líder geralmente uma figura neutra (com poucas exceções, como o rei Adhils, *Hrólfssaga kraka* 14)?

Com certeza, a análise conjugada das fontes literárias, epigráficas, arqueológicas e históricas deverão fornecer melhores elementos para compreendermos as crenças desta fascinante região da Europa, marginal em termos geográficos, mas que desde a Antiguidade Tardia realizou importantes contribuições, influências e heranças para o mundo ocidental.

AGRADECIMENTOS: Ao escandinavista Mariano González Campo pelo envio de material bibliográfico; à historiadora Luciana de Campos pela revisão no texto.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Primárias

ANÔNIMO. *Bósa saga ok Herrauðs*. Texto em islandês antigo, transcrito por Guðni Jónsson e Bjarni Vilhjálmsson. *Heimskringla*, 2009. Disponível em: http://www.heimskringla.no/wiki/B%C3%B3sa_saga_ok_Herrau%C3%B0s Acesso em 05 de janeiro de 2009.

- ANÔNIMO. *The saga of Bosi and Herraud*. Tradução ao inglês por George L. Hardman, **Disponível em:** <http://www.northvegr.org/lore/oldheathen/068.php> **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- _____. *Seven Viking romances*. Tradução ao inglês por Herman Pálsson e Paul Edwards, Bosi and Herraud. London: Penguin Books, 1985.
- _____. The curse of Busla. In: _____. *Old Norse poems*. Tradução ao inglês por Lee Hollander (parcial). New York: Columbia University Press, 1936. **Disponível em:** <http://www.sacred-texts.com/neu/onp/onp15.htm> **Acesso em** 10 de junho de 2009.
- _____. *Saga de Bosi*. Tradução ao espanhol por Mariano González Campo. Madrid: Tilde, 2004.
- _____. La maldición de Busla. In _____. *Poesía antiguo-nórdica*. Tradução ao espanhol por Luis Lerate (parcial). Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- _____. *Grettis saga*. Texto em islandês antigo. **Disponível em:** http://www.sagadb.org/grettis_saga **Acesso em** 10 de junho de 2009.
- _____. *Grettir's saga*. Tradução ao inglês por William Morris e Eiríkr Magnússon, 1900. **Disponível em:** http://www.sagadb.org/grettis_saga.en **Acesso em** 10 de março de 2009.
- _____. *Gróugaldr*. Texto em islandês antigo. **Disponível em:** http://www.cybersamurai.net/Mythology/nordic_gods/LegendsSagas/Edda/PoeticEdda/Icelandic/Grogaldr.htm **Acesso em** 10 de junho de 2009.
- _____. Tradução para o inglês por Henry Adams Bellows. **Disponível em:** http://www.cybersamurai.net/Mythology/nordic_gods/LegendsSagas/Edda/PoeticEdda/Grougaldr.htm **Acesso em** 10 de junho de 2009.
- _____. Lacnunga. Tradução ao inglês por Karen Jolly. In: _____. *Popular Religion in late Saxon England: elf charms in context*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996. **Disponível em:** <http://www2.hawaii.edu/~kjolly/nineherbs.htm> **Acesso em** 5 de julho de 2009.
- _____. *Laxdæla saga*. Texto em islandês antigo. **Disponível em:** http://www.sagadb.org/laxdaela_saga
- _____. *The Story of the Laxdalers*. Tradução ao inglês por Robert Proc. **Disponível em:** http://www.sagadb.org/laxdaela_saga.en2 **Acesso em** 12 de junho de 2009.
- _____. *Skirnismál*. Texto em islandês antigo por Sophus Bugge, 1867. **Disponível em:** <http://etext.old.no/Bugge/skirnis.html> **Acesso em** 10 de junho de 2009.
- _____. *Poetic Edda*. Tradução para o inglês por Henry Adams Bellows, 1936. **Disponível em:** <http://www.sacred-texts.com/neu/poe/poe07.htm> **Acesso em** 10 de abril de 2009.

Referências

- ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina. Old-Norse religion: some problems and prospects. In: ANDRÉN, Anders, JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina (edit.). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006, pp. 11-15.
- ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart. Introdução. In: OGDEN, Daniel et alli (org.). *Bruxaria e magia na Europa: Grécia antiga e Roma*. São Paulo: Madras, 2004, pp. 11-16.
- ATKINSON, Ian. *Los barcos vikingos*. Madrid: Akal, 1986.

- BARREIRO, Santiago. La magia em la saga de Hrólf Kraki. *Temas Medievales* 16, 2008. **Disponível em:** http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0327-50942008000100002&lng=es&nrm=iso&tlng=es Acesso em 07 de julho de 2009.
- BIZERRIL, José. Kalevala. In: LÖNNROTH, Elias. *Entre a tradição oral e a literatura romântica*. Kalevala: poema primeiro. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009, pp. 13-39.
- BOYER, Régis. *Yggdrasil: la religion des anciens scandinaves*. Paris: Payot, 1981.
- _____. *Le monde du double: la magie chez les anciens Scandinaves*. Paris: Berq International, 1986.
- _____. *Héros et dieux du Nord: guide iconographique*. Paris: Flammarion, 1997.
- _____. *L'Islande médiévale*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro. Sucintos comentários histórico-literários acerca das fórmulas mágicas e orações em antigo-alto-alemão. *Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Londrina: Abrem/UDEL, 2006a, pp. 75-85.
- _____. Do encanto ao desencanto: pontos sobre a religiosidade e a política no mundo germanófono entre os séculos X e XII - dois exemplos. II Ciclo Internacional de Estudos Antigos e Medievais, UNESP/Assis, 2006b. **Disponível em:** http://www.lettras.ufrj.br/liedh/docs/art_alvaro5.pdf Acesso em 07 de julho de 2009.
- BYOCK, Jesse L. *Viking Age Iceland*. London: Penguin Books, 2001.
- _____. The fornaldarsögur: Stephen Mitchell's contribution. *Oral tradition* 10 (2), 1995, pp. 451-457. **Disponível em:** http://journal.oraltradition.org/files/articles/10ii/12_byock_review.pdf Acesso em 05 de janeiro de 2009.
- CAMPO, Mariano González. Las sagas de los tiempos antiguos. In: _____. *Saga de Hervor*. Madrid: Miraguano, 2003.
- _____. *Notas. Saga de Bosi*. Madrid: Tilde, 2004.
- CASTLE, Melissa J. *Wicked witches or worldly women? Gender, power, and magic in medieval literature*. Washington: American University, 2005. **Disponível em:** <http://gradworks.umi.com/14/32/1432679.html> Acesso em 07 de julho de 2009.
- CLEASBY, Richard; GUDBRAND, Vigfusson. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- DAVIDSON, Hilda. *Myths and symbols in pagan Europe: early scandinavian and Celtic religion*. New York: Syracuse University Press, 1988.
- DELUMEAU, Jean. Feitiçaria e cultos agrários. In: _____. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 2009, pp. 548-556.
- DUBOIS, Thomas. *Nordic religions in the Viking Age*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- _____. Rituals, witnesses, and sagas. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina (edit.). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006, pp. 74-78.
- DUKE, Siân. *Kristni Saga and its sources: some revaluations*. **Disponível em:** http://www.heathengods.com/library/viking_society/2001_XXV_4.pdf Acesso em 12 de abril de 2009.
- DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- EGILSDÓTTIR, Ásdís. The fantastic reality: hagiography, miracles and fantasy. In: *13th International Saga Conference*. Durham: University of Durham, 2006. <http://www.dur.ac.uk/medieval/www/sagaconf/asdis.htm> Acesso em 01 de junho de 2009.
- EREMENKO, Alexey. The dual world of the fornaldarsögur. In: *13th International Saga Conference*, Durham: University of Durham, 2006.

- <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/absfile3.htm#dual> Acesso em 01 de junho de 2009.
- FUGLESANG, Signe Horn. Viking and medieval amulets in Scandinavia. *Fornvannen* 84, 1989, pp. 15-27. **Disponível em:** http://fornvannen.se/pdf/1980talet/1989_015.pdf Acesso em 05 de janeiro de 2009.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Unesp, 1996.
- _____. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Contexto, 1986.
- GALLO, Lorenzo Lozzi. Persistent motifs of cursing from Old Norse Literature in Buslubœn. *Linguistica e Filologia* 18, 2004, pp. 119-146. **Disponível em:** <http://servizibibliotecari.unibg.it/ejournals/lef/15946517200418/1594651720041803.pdf> Acesso em 07 de julho de 2009.
- _____. The giantess as foster-mother in old Norse Literature. *Scandinavian Studies* 78 (1), 2006, pp. 1-20. **Disponível em:** <http://www.articlearchives.com/1002012-1.html> Acesso em 30 de julho de 2009.
- GARNER, Lori Ann. Anglo-saxons charms in performance. *Oral tradition* 19 (1), 2004, pp: 20-42. **Disponível em:** <http://journal.oraltradition.org/files/articles/19i/Garner.pdf> Acesso em 14 de março de 2009.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- GUÐMUNDSDÓTTIR, Adalheidur. On supernatural motifs in the fornaldarsögur. In: *13th International Saga Conference*. Durham: University of Durham, 2006. <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/adalheidur.htm> Acesso em 05 de janeiro de 2009.
- HOLLANDER, Lee M. The curse of Busla. In: _____. *Old Norse poems*. New York: Columbia University Press, 1936. **Disponível em:** <http://www.sacred-texts.com/neu/onp/onp15.htm> Acesso em 10 de junho de 2009.
- KELLOGG, Robert. Introduction/Forms of icelandic narrative. In: ANÔNIMO. *The sagas of Icelanders: a selection*. London: Penguin Books, 2000, pp. xv-lv.
- KODRATOFF, Yves. *Nordic magic healing: healing galdr, healing runes*. New York: Universal Publishers, 2003.
- LALIBERTÉ, Micheline. Religion populaire et superstition au Moyen Âge. *Théologiques* 8 (1), 2000. **Disponível em:** <http://www.erudit.org/revue/theologi/2000/v8/n1/005012ar.pdf> Acesso em 01 de julho de 2009.
- LANGER, Johnni. Poder feminino, poder mágico. *Brathair* 4 (1) 2004a, pp. 98-102. **Disponível em:** http://www.brathair.com/revista/numeros/04.01.2004/review_magia_seid.pdf Acesso em 05 de janeiro de 2009.
- _____. Rêver son passé. In: GLOT, Claudine & BRIS, Michel (org.). *L' Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbe, 2004b, pp. 166-169.
- _____. Religião e magia entre os vikings: uma sistematização historiografia. *Brathair* 5 (2) 2005a, pp. 55-82. **Disponível em:** http://www.brathair.com/revista/numeros/05.02.2005/magia_viking.pdf Acesso em 05 de janeiro de 2009.
- _____. A cristianização dos vikings e do norte europeu. *História Questões & Debates* 43, 2005b, pp. 185-189. **Disponível em:** <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/viewFile/7873/5551> Acesso em 05 de janeiro de 2009.

- _____. Resenha do livro The Viking-Age Rune-Stones: custom and commemoration in Early Medieval Scandinavia. *Signum* 7, 2005c.
- _____. O Culto às Deusas na Escandinávia Viking. *História e-História* 01/09/2006a. **Disponível em:** <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=professores&id=27> **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- _____. As estelas de Gotland e as fontes iconográficas da mitologia viking: os sistemas de reinterpretções oral-imagéticos. *Brathair* 6 (1) 2006b, pp. 10-41. **Disponível em:** <http://www.brathair.com/revista/numeros/06.01.2006/estelasgot.pdf> **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- _____. Mythica Scandia: repensando as fontes literárias da mitologia Viking. *Brathair* 6 (2), 2006c, pp. 48-78. **Disponível em:** http://www.brathair.com/revista/numeros/06.02.2006/mythica_scandia.pdf **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- _____. Alguns apontamentos sobre as Eddas. In: CÂNDIDO, Maria Regina (org.). *Mitologia germano-escandinava*. Rio de Janeiro: UERJ, 2008, pp. 70-80.
- _____. Vikings. In: FUNARI, Pedro (org.). *As religiões que o mundo esqueceu*. São Paulo: Contexto, 2009a, pp. 130-143.
- _____. *Deuses, monstros, heróis: ensaios de mitologia e religião Viking*. Brasília: Editora da UNB, 2009b.
- _____. História e sociedade nas sagas islandesas: perspectivas metodológicas. *Aletheia: revista de história antiga e medieval* 1 (2), 2009c. **Disponível em:** <http://www.revistaaletheia.com/20091/Johnny.pdf> **Acesso em** 10 de junho de 2009.
- LANGER, Johni & CAMPOS, Luciana de. O xamanismo, do paleolítico aos celtas. *Brathair* 7(2) 2007, pp. 164-168. **Disponível em:** http://www.brathair.com/revista/numeros/07.02.2007/11_res.pdf **Acesso em** 07 de junho de 2009.
- LIBERMAN, Anatoly. Some controversial aspects of the myth of Balder. *Álvismál* 11, 2004, pp. 17-54. **Disponível em:** <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/11baldr.pdf> **Acesso em** 05 de Janeiro de 2006.
- LINDOW, John. *Norse mythology: a guide to the gods, heroes, rituals, and beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LLUCH, Santiago Ibañez. Características generales de las sagas de los tiempos antiguos. In: _____. *Sagas islandesas de los tiempos antiguos*. Madrid: Miraguano, 2007.
- LUCK, Georg. Bruxos, bruxas e feiticeiros na literatura clássica. In: OGDEN, Daniel et alli (org.). *Bruxaria e magia na Europa: Grécia antiga e Roma*. São Paulo: Madras, 2004, pp. 103-158.
- MACLEOD, Mindy. Bandrúnir in icelandic sagas. In: BARNES, G.; ROSS, M.C. (edit.). *Old Norse Myths: literature and society* (Proceedings of the 11th International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000, pp.252-263. **Disponível em:** <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/252-mcleod.pdf> **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- MCCREESH, Bernardine. Elements of the pagan supernatural in the bishops' sagas. In: *13th International Saga Conference*. Durham: University of Durham, 2006. **Disponível em:** <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/mccreesh.htm> **Acesso em** 01 de junho de 2009.

- McKINNEL, John. Encounters with vödur. In: BARNES, Geraldine; ROSS, Margaret Clunie (edit.). *Old Norse Myths: literature and society* (Proceedings of the 11th International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000, pp. 239-251. **Disponível em:** <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/239-mckinnell.pdf> **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- _____. On heiðr. *Saga-book* 24 (4), 2001, pp. 394-417. **Disponível em:** http://www.heathengods.com/library/viking_society/2001_XXV_4.pdf **Acesso em** 07 de julho de 2009.
- MITCHELL, Stephen A. Blåkulla and its antecedents: transvection and conventicles in nordic witchcraft. *Alvíssmál* 7, 1997, pp. 81-100. **Disponível em:** <http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/7sabbat.pdf> **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- _____. Learning magic in the sagas. In: BARNES, Geraldine; ROSS, Margaret Clunie (edit.). *Old Norse Myths: literature and society* (Proceedings of the 11th International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000, pp. 335-345. **Disponível em:** <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/335-mitchell.pdf> **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- _____. The supernatural and other elements of the fantastic in the fornaldarsögur. In: *13th International Saga Conference*. Durham: University of Durham, 2006. **Disponível em:** <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/mitchell.htm> **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- MUNDAL, Else. The Treatment of the Supernatural and the Fantastic in Different Saga Genres. In: *13th International Saga Conference*. Durham: University of Durham, 2006. **Disponível em:** <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/mundal.htm> **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- MUÑOZ, Lúcia Serrano; HERRANZ, Rosa Rodriguez. El concepto de matriarcado: una revisión crítica. *ArqueoWeb* 7 (2), 2005, pp. 1-29. **Disponível em:** http://www.ucm.es/info/arqueoweb/numero7_2/trabajo7_2_matriarcado.html **Acesso em** 01 de junho de 2009.
- NANMANN, Hans-Peter. Bósa saga (Herrauðs saga ok Bósa). In: PULSIANO, P. (edit.). *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. New York: Routledge, 1993, p. 54.
- NASSTROM, Britt-Mari. Healing hands and magical spells. In: BARNES, Geraldine; ROSS, Margaret Clunie (edit.). *Old Norse Myths: literature and society* (Proceedings of the 11th International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000, pp. 356-362. **Disponível em:** <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/356-nasstrom.pdf> **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- NEUENFELDT, Elaine G. Adivinhação, feitiçaria, magia e possessão no AT: suspeitas a partir da teologia feminista. *Protestantismo em revista* 9, 2006: 126-141. **Disponível em:** <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/009/09elaine.htm> **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru: Edusc, 2004.
- OGDEN, Daniel. Encantamento de amarração: placas de maldições e bonecas de vodu nos mundos grego e romano. In: OGDEN, Daniel et alli (org.). *Bruxaria e magia na Europa: Grécia antiga e Roma*. São Paulo: Madras, 2004, pp. 17-101.
- OGILVIE, Astrid E. J.; PÁLSSON, Gísli. Weather and witchcraft in the sagas of icelanders. In: *13th International Saga Conference*, Durham University, 2006.

- Disponível em:** <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/ogilvie.htm> **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- ÓLASON, Vésteinn. The marvellous North and authorial presence in the Icelandic Fornaldarsaga. In: ERIKSEN, Roy (edit.). *Contexts of pré-novel narrative: the European tradition*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1994, pp. 101-132.
- OLIVEIRA, João Bittencourt. Aventura e magia no mundo das sagas islandesas. *Brathair 9* (1) 2009, pp.38-65. (manuscrito cedido antes da publicação)
- OLSAN, Lea. Latin charms of Medieval England: verbal healing in a Christian oral tradition. *Oral tradition 7* (1), 1992, pp. 116-142. **Disponível em:** http://journal.oraltradition.org/files/articles/7i/9_olsan.pdf **Acesso em** 14 de março de 2009.
- ORTON, Peter. Pagan myth and religion. In: MCTURK, Rory (edit.). *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. London: Blackwell Publishing, 2007, pp. 302-319.
- PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. Práticas de magia e personagens mágicas nas fontes eclesiásticas do Ocidente Medieval. *Politeia 1* (1), 2001, pp. 69-87. **Disponível em:** http://www.uesb.br/politeia/v1/artigo_04.pdf **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- POOLE, Russel. Metre and metrics. In: MCTURK, Rory (edit.). *A company to Old Norse-Icelandic literature and culture*. London: Blackwell Publishing, 2007, pp. 265-284.
- PRICE, Neil. The archaeology of seiðr: circumpolar traditions in Viking pre-christian religion. *Brathair 4* (2), 2004, pp. 109-126. **Disponível em:** http://www.brathair.com/revista/numeros/04.02.2004/archaeology_seidr.pdf **Acesso em** 07 de julho de 2009.
- _____. L'sprit Viking: magie et mentalité dans la société scandinave ancienne. In: BOYER, Régis (edit.). *Les Vikings, premiers européens*. Paris: Éditions Autrement, 2005, pp. 196-216.
- QUINN, Judy. Ok verðr henni ljóð á munn – eddic prophecy in the fornaldarsögur. *Alvíssmál 8*, 1998, pp. 29-50. **Disponível em:** <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/356-nasstrom.pdf> **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- RICHARDS, Jeffrey. Bruxos. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, pp. 82-94.
- RUSSEL, Jeffrey Burton; ALEXANDER, Brooks. *História da bruxaria*. São Paulo: Aleph, 2008.
- SAWYER, Birgit. *The Viking-age rune-stones: custom and commemoration in early medieval Scandinavia*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- SAWYER, Birgit; SAWYER, Peter. *Medieval Scandinavia: from conversion to reformation circa 800-1500*. London: University of Minnesota Press, 2006.
- SCHMITT, Jean-Claude. Feitiçaria. In: LE GOFF, Jacques; SCHMIT, Jean-Claude (edit.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2002, pp. 423-436.
- SIGURÐSSON, Gisli. *The medieval Icelandic Saga and oral tradition: a discourse on method*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- _____. Orality and literacy in the sagas of icelanders. In: MCTURK, Rory (edit.). *A company to Old Norse-Icelandic literature and culture*. London: Blackwell Publishing, 2007, pp. 285-301.
- SIMEK, Rudolf. Sagas islandesas: entrevista concedida a Johnni Langer e Álvaro Bragança Júnior. *Brathair 9* (1) 2009, pp.167-169. (manuscrito cedido antes da publicação)

- SØRENSEN, Preuben Meulegracht. Social institutions and belief systems of medieval Iceland (c. 870-1400) and their relations to literary production. In: ROSS, Margaret Clunies (edit.). *Old Norse literature and society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 8-29.
- STRÖM, Folke. *Níð, ergi and Old Norse moral attitudes*. London: University College London, 1974. **Disponível em:** <http://vsnrweb-publications.org.uk/Nid,%20ergi%20and%20Old%20Norse%20moral%20attitudes.pdf> **Acesso em** 30 de junho de 2009.
- THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- THORVALDSEN, Bernt Øyvind. Magic in sagas: the curses of Katla and Glámr. In: NEY, Agneta; WILLIAMS, Henrik; LJUNGVIST, Frederik (edit.). *Á austrvega: Saga and East Scandinavia* (Preprint papers of The 14th International Saga Conference). Uppsala: University of Gävle, 2009, pp. 932-939. **Disponível em:** <http://hig.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:224754> **Acesso em** 10 de agosto de 2009.
- TULINIUS, Torfi H. Sagas of icelandic prehistory (fornaldarsögur). In: MCTURK, Rory (edit.). *A company to Old Norse-Icelandic literature and culture*. London: Blackwell Publishing, 2007, pp. 447-461.
- WARD, Christie. Women and magic in the sagas: seiðr and spá. *The viking answer lady*, 2002. **Disponível em:** <http://www.vikinganswerlady.com/seidhr.shtml> **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.
- _____. Medical care in the viking Age. *The viking answer lady*, 2005. **Disponível em:** <http://www.vikinganswerlady.com/medicine.shtml> **Acesso em** 10 de junho de 2009.
- ZIMMERLING, Anton. Hví fará heiðnir menn hér? Christian and pagan allusions in the skaldic poetry of the Thirteenth century. In: *13th International Saga Conference*, Durham: University of Durham, 2006. **Disponível em:** <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/zimmerling.htm> **Acesso em** 05 de janeiro de 2009.

NOTAS

¹ O presente trabalho faz parte de nosso projeto de pesquisa “*Mulher, magia, sociedade: aspectos da religiosidade na Escandinávia da Era Viking*”, desenvolvido junto ao departamento de História da UFMA, sob o processo n. 10546/2008 do CONSEPE, Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da Universidade Federal do Maranhão.

² Pós-Doutor em História Medieval pela USP. Professor adjunto em História Medieval na UFMA. Membro do *Grupo Brathair de Estudos Celtas e Germânicos* e coordenador do *Grupo de Estudos Medievais* da UFMA. Editor do site *Scandia: História e cultura dos Vikings* (<http://groups.google.com.br/group/scandia>).

³ Para um panorama sobre os estudos de feitiçaria e bruxaria no medievo, consultar: Ginzburg 1991; Richards 1993; Pereira 2001; Schmitt 2002; Nogueira 2004; Russel & Alexander 2008; Delumeau 2009: 462-576; Thomas 1991.

⁴ Em outro momento, Carlos Nogueira volta a ser influenciado pela visão ultrapassada de Bachofen: “A presença da mulher-xamã pode ser verificada em determinadas coletividades, e podemos acompanhar o desenvolvimento histórico do arquétipo, como citamos anteriormente, através de cultos e divindades de caráter ctônico e agrário, nos quais a mulher ocupava alta posição. As invasões indogermânicas e a influência do direito paterno relegam a mulher a um plano secundário, senão menosprezado. O ponto culminante deste desenvolvimento é o acirrado antifeminismo medieval” (2004: 204-205). Essa concepção de um matriarcado original que foi vencido pelas sociedades patriarcais, muito em voga nos nossos dias pelo esoterismo e literatura neo-pagão, é motivo de sérias oposições por parte de vários

acadêmicos. Para uma crítica destas fantasias de base oitocentista, verificar a discussão bibliográfica constante na nota 7 do artigo de Langer & Campos (2007: 168).

⁵ A questão se torna mais complicada no terreno da tradução: em francês moderno, não existe diferenciação entre feiticeira e bruxa (ambas conotadas como *sorcellerie*, ao contrário da língua inglesa e do português. Pesquisadores britânicos de magia na Grécia e Roma clássicas empregam com frequência a terminologia bruxaria para a Antiguidade (Ogden 2004: 11-16). Alguns escandinavistas utilizam o termo *witch* e *witchcraft* para as práticas mágicas mencionadas na literatura em islandês antigo, como Ogilvie 2006: 2 e Mitchell 2000: 337, o último empregando como sinônimos *sorcerer/sorcereress* e *witch* na mesma página do texto. Em inglês, a palavra *witch* provém do anglo-saxão *wicca*, derivado do verbo *wiccian* (feitiço); a palavra *sorcerer* é derivada do francês *sorcier* e do latim vulgar *sortialus* (adivinho). E ainda, a palavra anglo-saxônica *wigle* tem raiz indo-européia: *weik*, feitiçaria; *wikk*, magia, feitiçaria; do alemão médio *wikken*, predizer. Russell & Alexander (2008: 13, 14, 209). No caso, consideramos que apenas as fontes nórdicas que receberam objetivamente alguma influência do continente, a partir do século XIV, podem receber a denominação de bruxaria, como expomos em nosso presente texto. Para algumas discussões etimológicas e filológicas sobre o termo bruxa na Escandinávia Medieval, consultar Mitchell (1997: 96).

⁶ Para um estudo das características do maravilhoso literário, bem como da audiência da *Bósa saga* durante a Islândia do século XV, consultar: Ólason (1994: 115-124).

⁷ Para um melhor referencial do estudo das *fornaldarsögur*, verificar: Tulinius 2007:447-461; Mundal 2006; Mitchell 2006; Guðmundsdóttir 2006; Byock 1995: 451-457; Campo 2003; Lluch 2007.

⁸ Por *folclore* entendemos uma mitologia residual, isto é, um conjunto de narrativas orais e imagética que tem origem na tradição mitológica dos tempos pagãos, mas que com a cristianização foi alterando pouco a pouco de conteúdo, de significação e sentido (é aceita por apenas uma pequena parte da sociedade, Franco Júnior 1996: 42). Um exemplo é com a figura do gigante, inicialmente conhecido como *jötunn*, depois *thurs* e finalmente *tröll*, este último com forte conotação cristã (Boyer 1997: 62, 157). Mas a questão ainda carece de maiores investigações. Na *Ketils saga haengs* ocorre a utilização dos três termos.

⁹ Características básicas: gênero híbrido entre tradição heróica, mito, folclore e romance continental. A ação ocorre na Escandinávia; o tempo é anterior à colonização islandesa; os personagens geralmente são noruegueses. As localidades são fantásticas e remotas. Os motivos são extragermânicos. Ampliação dos poemas éddicos. O sobrenatural é regra. Elementos narrativos básicos: introdução da juventude do herói; elenco dos motivos da aventura; ciclo de aventuras; conclusão. Temas: preponderam temas fantásticos, sobrenaturais, mitológicos, folclóricos: monstros, seres imaginários, localidades ficcionais e reais, motivos sócio-históricos da Escandinávia sob o referencial fantástico. Relação com a sociedade: seria um reflexo do passado pagão e heróico. Recepção social no momento da composição: narrativas para entretenimento e aprendizado. Relação com a história: não existe relação direta com a história política e sócio-econômica da Escandinávia. Perspectivas metodológicas para o futuro: ênfase da relação entre literatura e ideologia nas sagas: o pensamento monárquico do medievo; valores éticos da monarquia; elementos paródicos; ideologias sexuais, etc. Referência: Langer (2009c).

¹⁰ Para a escandinavista Else Mundal, haveria uma distinção entre o *sobrenatural* – todos os fenômenos não sujeitos às leis naturais, mas pertencentes ao mundo real, e o *fantástico* – os fenômenos sem relação direta com o real, criados pela imaginação (Mundal 2006: 1).

¹¹ Alguns propõe que as *fornaldarsögur* se subdividem em sagas heróicas, de vikings e de aventuras (Lluch, 2007: iv).

¹² A transcrição do texto em islandês antigo foi retirada de Gallo (2004: 138-142).

¹³ A tradução ao português é de nossa autoria, através do original em islandês antigo (transcrição disponível em Gallo 2004: 138-142), confrontada com as traduções de Campo 2004, Hollander 1936; Lerate 1993; Pálsson & Edwards 1985.

¹⁴ A versão constante no manuscrito AM 510 4to para essa passagem é complementada pela expressão: *ok far í rassinn*, que significa *e vai tomar no cú* (Campo 2004: nota 4, capítulo 5).

¹⁵ O uso de ameaça e poder autoritário perante as forças da natureza para com o enfeitado, era comum desde o Egito Antigo: “Se você não me obedecer e não fizer acontecer logo o que estou pedindo, então o Sol não se põe sob a Terra, e não existem inferno e universo” (PGM CI = 45, Ogden 2004: 60). O tema de feiticeiras controlando fenômenos meteorológicos e físicos era muito comum na literatura latina, Brauner (2005: 121).

¹⁶ Seguimos aqui a classificação disponível no quadro III de Langer (2005a: 68).

¹⁷ Em estudo mais recente, o escandinavista italiano cita o nome da gigante Syrpa, inserida em *Finnboga saga rama* (255-256). Gallo (2006).

¹⁸ O escandinavista norte-americano Anatoly Liberman realizou um estudo pormenorizado, questionando o uso original do visco no mito do deus Balder para os escandinavos. O visco não seria conhecido na Islândia, e sua conexão com a mitologia escandinava teria ocorrido após o contato com as populações celtas da Inglaterra. Possivelmente, a planta original teria sido o junco ou o cardo (Liberman 2004: 26-36).

¹⁹ Para um panorama sobre os estudos rúnicos e o problema das datações epigráficas, consultar Langer (2005c) e Langer (2006b: 10-41).

²⁰ Para detalhes visuais do monumento e suas inscrições, verificar o link: <http://inventerare.wordpress.com/2008/08/29/three-medieval-churches-two-rune-stones-and-a-mound/> Acesso em 01 de julho de 2009.

²¹ A autora não disponibiliza as datas das inscrições e não conseguimos maiores informações sobre estes monumentos epigráficos.

²² É interessante perceber que o termo utilizado para a feiticeira é *gørningavætr*, e na *saga de Bosi*, o rei Hring denomina Busla de *vánd vætr*.

²³ Com isso, a concepção do argentino Santiago Barreiro também está equivocada, quando menciona: “*El seiðr – que era originalmente un tipo de práctica religiosa de los pueblos árticos – fue convertido en un tipo de magia por los escandinavos*”. Barreto 2008: 8. Na Era Viking, não se pode delimitar claramente o que era religião e o que era magia, pois a magia fatídica era essência da mentalidade religiosa nórdica, além da forte dependência de elementos xamânicos, de crenças sobre fertilidade-fecundidade em uma sociedade totalmente rural (Langer 2005a: 55-57), do mesmo modo que a religiosidade dos povos bálticos e finlandeses (que habitam o Ártico).

²⁴ Os elementos pré-cristãos foram selecionados, redefinidos e incorporados à tradição cristã (Bizerril 2009: 35).

²⁵ Macleod (2000: 258), em referência à um famoso estudo de Régis Boyer.

²⁶ Sobre a discrepância entre Literatura e Arqueologia no estudo das runas, consultar também Fuglesan (1989: 15-27).