

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

CENTRO DE EDUCAÇÃO

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

XAMANISMO ÁRTICO NA ESCANDINÁVIA: UMA ANÁLISE COMPARADA DA
OCORRÊNCIA DE FENÔMENOS XAMÂNICOS ENTRE OS POVOS NÓRDICOS,
BALTO-FÍNICOS E SÁMIS

VICTOR HUGO SAMPAIO ALVES

JOÃO PESSOA

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

XAMANISMO ÁRTICO NA ESCANDINÁVIA: UMA ANÁLISE COMPARADA DA
OCORRÊNCIA DE FENÔMENOS XAMÂNICOS ENTRE OS POVOS NÓRDICOS,
BALTO-FÍNICOS E SÁMIS

VICTOR HUGO SAMPAIO ALVES

Tese de doutoramento apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Ciências da Religião da
Universidade Federal da Paraíba
como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em
Ciências das Religiões. Linha de
Pesquisa: Abordagens filosóficas,
históricas e fenomenológicas das
religiões.

JOÃO PESSOA

2023

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

A474x Alves, Victor Hugo Sampaio.

Xamanismo ártico na Escandinávia: uma análise da ocorrência de fenômenos xamânicos entre os povos nórdicos, balto-fínicos e sámis / Victor Hugo Sampaio Alves. - João Pessoa, 2023.
441 f. : il.

Orientação: Johnni Langer.
Tese (Doutorado) - UFPB/CE.

1. Xamanismo - Religião escandinava. 2. Religião comparada. 3. Magia - História. 4. Mitologia nórdica.
I. Langer, Johnni. II. Título.

UFPB/BC

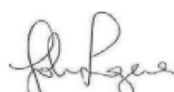
CDU 256:257.8(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

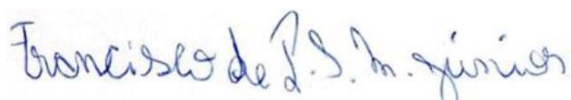
“MAGIA E COSMOVISÃO XAMÂNICAS ENTRE OS NÓRDICOS, FÍNICOS E SÁMIS”

Victor Hugo Sampaio Alves

Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Johnni Langer
(orientador)



Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior
(membro-externo/UFSM)



Mário Jorge da Motta Bastos
(membro-externo/UFF)



Pablo Gomes de Miranda
(membro-externo/UFPB)



Maria Lúcia Abaurre Gherre
(membro-interno/PPGCR)

Aprovada em 27 de julho de 2023.

*À minha mãe Melanie, a alma
mais bonita e iluminada que
conheci na vida. Obrigado por
tudo.*

AGRADECIMENTOS

São muitas as pessoas a quem gostaria de agradecer pelo apoio e afeto a mim dirigidos ao longo desses 4 anos em que passei me dedicando ao doutorado e atividades a ele relacionadas. E por falar em afetos, desejo começar agradecendo com todo o coração à minha mãe Melanie, meus irmãos Luiz Guilherme, Bruna e Luís Eduardo e à minha avó Deise. Obrigado pelo carinho, cuidado, incentivo, apoio e amor de sempre. Caminhamos sempre juntos. À minha filha Aiyra, que nasceu durante meu doutorado e me trouxe um lampejo de luz tão grande que minha vida inteira se renovou; à Marília, por todo amor, carinho, cuidado e apoio, nas questões mais pragmáticas e cotidianas e, acima de tudo, também nas cumplicidades d'alma. Esse trabalho não teria sido viável sem você. Ao meu avô, que mesmo já tendo ancestralizado continua assoprando em meu ouvido para que eu continue aprendendo sobre o mundo e pesquisando coisas novas. Obrigado meu velho, obrigado.

Às minhas tias Camile e Bianca e meu tio Leo, além dos meus primos Caíque, Beatriz e Filipe. Obrigado pelo apoio e presença de vocês. Ao meu amigo Guilherme Mazzafera, não só pela revisão textual e gramatical primorosa que foi feita, mas pelo contato frequente e as inúmeras conversas, inclusive sobre o tema de minha pesquisa.

Ao meu orientador Prof. Johnni Langer por ter aceito me orientar uma vez mais e por se dedicar tanto ao avanço da Escandinavística no Brasil, além de sempre incentivar seus orientandos. Aprendi e continuo aprendendo muito com seus ensinamentos e sua conduta profissional. A Profa. Luciana Campos, que além de referência intelectual é foi também uma amiga que sempre me acolheu tão bem em João Pessoa. A todos os colegas do NEVE (Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos) por compartilharem tanto de suas áreas e temas de conhecimento com os demais, e pela parceria. Também sou muito grato ao auxílio constante que recebi do Prof. Frog, da Universidade de Helsinque, por diversas vezes ao longo desses anos.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela bolsa de estudos para que pudesse me dedicar integralmente ao doutorado.

XAMANISMO ÁRTICO NA ESCANDINÁVIA: UMA ANÁLISE COMPARADA DA OCORRÊNCIA DE FENÔMENOS XAMÂNICOS ENTRE OS POVOS NÓRDICOS, BALTO-FÍNICOS E SÁMIS

Resumo: As manifestações de magia no contexto cultural escandinavo possuem uma longa tradição na historiografia acadêmica. O foco quase sempre recai sobre os nórdicos, uma vez que, dentre outros fatores, sua tradição religiosa e mitologia foram consideravelmente mais documentadas do que as de seus vizinhos balto-fínicos e sámis. Dentre os principais debates encontra-se determinar se haveria manifestações de natureza xamânica na magia dos nórdicos e, caso haja, se ela seria fruto de um xamanismo indo-europeu herdado, ou se teria recebido influências do xamanismo ártico, trazido da Sibéria até eles por meio dos povos fino-úgricos, a saber, os sámis e balto-fínicos. A presente tese visa defender a hipótese de que as religiões dos povos nórdicos teriam pertencido culturalmente à expressão ártica do xamanismo, e que teria havido, na região, um considerável trânsito de elementos, símbolos, performances e rituais tipicamente xamânicos, compartilhados por estes três povos. Para ilustrar nosso argumento analisaremos as fontes literárias disponíveis sobre a religião, a magia e a mitologia de cada um desses povos, ressaltando inúmeras semelhanças ritualísticas, performáticas, mitológicas e ideológicas compartilhadas entre eles e que são traços conhecidos do xamanismo ártico. Terminamos por evidenciar também a ocorrência de divindades, no corpus mitológico dessas religiões, que retratam diversas características xamânicas e que podem, portanto, terem sido percebidas como modelos culturais para os especialistas religiosos que operavam com repertório xamânico.

Palavras-chave: Religião Comparada; Mitologia Comparada; Xamanismo; História da Magia.

ARCTIC SHAMANISM IN SCANDINAVIA: A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE OCCURENCE OF SHAMANIC PHENOMENA AMONG NORSE, BALTO-FINNIC AND SAAMI PEOPLES

Abstract: Manifestations of magic in the cultural context of Scandinavia have a long tradition in the academic debate. The focus almost always falls upon the Norsemen, mainly due to the fact that their religious and mythological traditions were considerably more documented than the ones about their Saami or Balto-Finnic neighbours. One of the greatest discussions is in regards to whether the magic expressions of the Norse are of shamanic nature or not and, if the case is positive, to ponder if it would have occurred as an inheritance of an Indo-European shamanism or as a result of influences from Arctic shamanism, brought from Siberia by Finno-Ugric peoples such as the Saami and the Balto-Finnic. The present thesis holds to the hypothesis that the religions of the Norsemen could be seen as a cultural branch of the Arctic shamanism, and that there would have occurred, in the Scandinavian region, a considerable traffic of elements, structures, symbols, performances and rituals typically shamanic, which were all shared by these three peoples. In order to demonstrate this argument we are going to analyze the literary sources available about the magical practices, the religion and mythology of each one of these peoples, highlighting a number of ritualistic, performative, mythological and ideological resemblances which are known traces of Arctic shamanism. We also highlight the occurrence of many deities, in the mythological corpus, who bear many shamanic traits and that could therefore have been perceived as cultural models for the ritual specialists of the region who operated with a shamanic repertoire.

Keywords: Comparative Religion; Comparative Mythology; Shamanism; History of Magic.

ÍNDICE DE IMAGENS

Figura 1: Reconstrução da origem indo-europeia dos idiomas nórdicos.....	29
Figura 2: Mapa dos locais habitados pelos nórdicos.....	31
Figura 3: Mapa da distribuição de alguns dos principais povos fino-úgricos.....	34
Figura 4: Mapa da região conhecida por Sápmi.....	36
Figura 5: Mapa das fronteiras entre Finlândia, Carélia e Rússia.....	90
Figura 6: Pingente com uma figura feminina, comumente tida por Freyja.....	147
Figura 7: Reprodução das figuras humanoides com chifres conforme encontradas em pedras no território finlandês.....	207
Figura 8: Alguns exemplos de representações de figuras humanóides encontradas em território escandinavo e atribuídas aos nórdicos.....	209
Figura 9: Achado arqueológico da região de Lejre, Dinamarca.....	217
Figura 10: Foto de um <i>wecht</i> da região de Shetland.....	238
Figura 11: Cajado encontrado em um túmulo em Birka.....	240
Figura 12: Os dois tipos de tambores sámis.....	258
Figura 13: Reprodução das ilustrações de um tambor sámi de temática heliocêntrica.....	259
Figura 14: Ilustração de um tambor sámi que revela sua cosmologia tripartida.....	260

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	5
CAPÍTULO I: RECORTES, DEFINIÇÕES E FONTES DOCUMENTAIS.....	17
1.1 Xamanismo na Escandinávia da Era Viking? O estado da arte.....	17
1.2 Considerações teórico-metodológicas sobre comparativismo, religião e mitologia.....	22
1.3 Os nórdicos.....	28
1.4 Os povos fino-úgricos.....	31
1.5 Breve panorama das relações entre os nórdicos e os fino-úgricos conforme vistas pela tradição acadêmica.....	41
1.6 O termo “magia”: nosso pressuposto.....	46
1.7 Xamanismo: problemas e definições necessárias.....	47
1.8 As fontes nórdicas.....	57
1.8.1 Snorri Sturluson, a Edda em Prosa e o Heimskringla.....	58
1.8.2 A Edda Poética.....	62
1.8.2.1 Völuspá.....	64
1.8.2.2 Hávamál.....	65
1.8.2.3 Grottasøngr.....	67
1.8.2.4 Grímsnimál.....	67
1.8.2.5 Alvíssmál.....	68
1.8.2.6 Vafthrúdnismál.....	69
1.8.2.7 Skírnismál.....	69
1.8.2.8 Lokasenna.....	70
1.8.3 Poesia escáldica.....	70
1.8.3.1 Haustlög.....	72
1.8.3.2 Ragnarsdrápa.....	72
1.8.3.3 Húsdrapa.....	72
1.8.4 As Sagas.....	73
1.8.4.1 Laxdæla Saga.....	77
1.8.4.2 Egils Saga.....	78
1.8.4.3 Eyrbyggja saga.....	78

1.8.4.4	Vatnsdæla saga.....	79
1.8.4.5	Hrólfs saga kraka.....	79
1.8.4.6	Eiríks saga rauða.....	79
1.8.5	<i>Gesta Danorum</i>	80
1.8.6	<i>Germania</i>	81
1.9	As fontes finlandesas.....	82
1.9.1	Mikael Agricola e sua tradução d'Os Salmos de Davi.....	82
1.9.2	<i>Mythologia Fennica</i>	85
1.9.3	A <i>Kalevala</i>	86
1.9.4	Registros de folclore.....	94
1.10	As fontes sámis.....	98
1.10.1	<i>Historia Norwegie</i>	99
1.10.2	<i>Historia de gentibus septentrionalibus</i>	99
1.10.3	Relatos modernos de cristãos.....	102
1.10.4	<i>Lapponia</i>	103
1.10.5	<i>Fragmenter i Lappiska Mythologien</i>	107
2.3.6.	Folclore prosaico.....	110

CAPÍTULO II: A MAGIA, SEUS USOS E PRATICANTES.....114

2.1	Magia nórdica: trolldómr, seiðr, galdr e as vøtur.....	114
2.2	Magia sámi: <i>noaidevuohta</i> e os <i>noaidit</i>	148
2.3	Magia finlandesa: os <i>tietäjät</i>	176

CAPÍTULO III: PERFORMANCE RITUALÍSTICA E INDUMENTÁRIA.....209

3.1	Performance ritualística entre os nórdicos.....	212
3.2	Indumentária e equipamentos nórdicos.....	236
3.3	Performance entre os sámis.....	243
3.4	Indumentária e equipamentos sámis.....	255
3.5	Performance entre os balto-fínicos.....	263
3.6	Indumentária balto-fínica.....	279

CAPÍTULO IV: DIVINDADES COMO MODELOS CULTURAIS DO XAMÃ.....	283
4.1 Óðinn.....	284
4.2 Freyja.....	322
4.3 Loki.....	336
4.4 Väinämöinen.....	351
4.5 Lemminkäinen.....	374
4.6 Divindades Sámis.....	388
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 394
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 408

INTRODUÇÃO

Nosso primeiro contato com a mitologia nórdica aconteceu nos dois últimos anos da graduação em psicologia, enquanto desenvolvia a pesquisa de monografia a ser apresentada na UNIVÁS (Universidade do Vale do Sapucaí). Na época, desenvolvemos um estudo que se propôs a analisar certos símbolos na *Edda em Prosa* de acordo com a teoria simbolista e arquetípica de Carl Gustav Jung. Apesar de termos ficado satisfeitos com o resultado, sentimos a necessidade de buscar, por um lado, o olhar especializado em algum aspecto mais delineado da mitologia nórdica e, por outro, a obtenção de conhecimento acerca de ferramentas teórico-analíticas que respondessem perguntas relacionadas à expressão *cultural* desses símbolos, abandonando o viés essencialista e arquetípico que, para esse fim específico, nada respondia. Eis que então surgiu nossa pesquisa de mestrado, desenvolvida na área das Ciências das Religiões na UFPB (Universidade Federal da Paraíba). Na ocasião, propusemos um trabalho de natureza comparativa colocando em evidência três divindades do trovão, Þórr, Ukko e Horagalles, que são, respectivamente, as divindades nórdica, finlandesa e sámi dos trovões.

Naquele momento, nosso objetivo era elencar os atributos e significados conferidos a esses deuses nas fontes primárias que os descreviam, buscando descobrir quais eram seus elementos mais caracterizadores e definidores. Ou seja, uma vez listados os atributos imputados a essas divindades, buscamos, com base na frequência e intensidade com que cada um desses atributos era mencionado, definir quais características mais se aproximavam do núcleo semântico de tais deuses e atuavam, portanto, como seus elementos identitários. Feito isso, colocamos os dados obtidos em perspectiva comparativa a fim de elencar as convergências e divergências no que dizia respeito a como esses deuses eram vistos e compreendidos dentro de seus respectivos sistemas mítico-religiosos.

Apesar das limitações envolvendo os recortes temáticos, cronológicos e geográficos, o estudo mostrou-se proveitoso. Chegamos à conclusão, um tanto quanto curiosa, de que o vínculo do deus nórdico Þórr com os raios, trovões e demais fenômenos atmosféricos era muito mais escasso e incerto do que se imaginava (algo que havia sido apontado por TAGGART, 2015); na verdade, o deus destacava-se muito mais por sua força sobre-humana, intrepidez e regência do equilíbrio cósmico. O deus finlandês Ukko, ao contrário, mostrou estar fortemente relacionado aos trovões, às chuvas e à regência de todos os fenômenos originários dos céus, vínculo que se manteve forte até por volta do século XIX. Já Horagalles, divindade dos povos sámis, tinha também relação com os

trovões, mas atuava paralelamente em questões de saúde, doença, vida e morte, sendo, por vezes, tanto amado quanto temido pelos homens. As três divindades revelaram-se protetoras da comunidade humana, atuando sempre próximas dela e assegurando seu bem-estar – com exceção de evidências pontuais de que Horagalles detinha também um potencial nocivo; todas se mostraram inimigas de entidades malignas – demônios, gigantes, *trolls* e afins; e, além disso, estavam associadas pontualmente ao simbolismo do *axis mundi* (ALVES, 2019, p. 197-198).

O que causou maior impressão, contudo, foi a descoberta de que nas regiões da Finlândia e Carélia (ambas habitadas por povos balto-fínicos), os deuses do trovão eram invocados em canções dos *tietäjät*, especialistas religiosos que operavam com uma herança xamânica dos povos caçadores do norte euroasiático, atuando principalmente na cura de doenças e mazelas da comunidade ainda em pleno século XIX. Assim instigados, demos início a alguns estudos paralelos para descobrir um pouco mais a respeito do xamanismo (ou, no caso dos *tietäjät*, uma instituição considerada pós-xamânica) dos povos urálicos, grupo etno-linguístico ao qual pertencem os finlandeses, sámis e inúmeros outros povos das regiões articas e sub-árticas com quem os nórdicos da Era Viking estiveram em contato direto e mantiveram intercâmbios culturais.

Nesse meio tempo deparamo-nos com o estudo brilhante e ainda, sinceramente, insuperável de Anna-Leena Siikala (2002a) a respeito do tema, que defendia a possibilidade de ter havido uma grande disseminação cultural do xamanismo “clássico”, originário das sociedades nômades de caça na Sibéria, por todo o território escandinavo. Os responsáveis por mediar tal influência cultural teriam sido os sámis e os fínicos, os portadores diretos dessa herança cultural xamânica, fazendo-a chegar até os nórdicos. Teria havido, assim, a circulação de uma cosmovisão xamânica (não sem as devidas modificações e adaptações) em direção ao oeste, que teria terminado por influenciar a cosmovisão e a magia dos nórdicos; essa ideologia, portanto, seria detectável nas expressões culturais das esferas mágica, ritualística, mitológica e cosmológica.

Dessa forma, decidimos por tornar o doutorado uma oportunidade de direcionar o olhar à magia dos nórdicos, analisando as formas que ela pareceu ter assumido durante o medievo, buscando por rastros xamânicos em suas manifestações. Uma vez estipulado esse quadro, vislumbramos realizar uma análise comparativa entre os nórdicos e os dois povos fino-úgricos com quem dividiam o norte europeu, os sámis e os balto-fínicos¹, para

¹ Povos falantes de línguas fínicas que habitavam e ainda habitam a região do Mar Báltico: finlandeses, estonianos, íngrios, carelianos, vépsios, dentre outros. Intercambiaremos neste trabalho o uso do termo

averiguar se havia semelhanças em seus entendimentos e práticas da magia. O que almejávamos com isso é não apenas reafirmar a importância da herança cultural xamânica trazida por eles aos nórdicos (SIIKALA, 2002a), mas ir além, buscando explicitar a ocorrência, no norte europeu medieval, de um trânsito de concepções de mundo comuns entre seus habitantes, concepções essas que, inclusive, teriam transposto, em certa medida, as barreiras etno-linguísticas entre esses povos².

Thomas Dubois (1999, p. 12) deu a esse fenômeno o nome de “comunidades de crença”, remetendo justamente ao compartilhamento de certos conceitos religiosos em comum entre esses povos, mesmo com as marcadas diferenças em seus idiomas, localização geográfica, heranças culturais, economias e organizações sociais. Adotando esse referencial e deixando-o subjacente a nosso estudo, evitamos olhar para as religiões dos povos medievais e pós-medievais dessa região como unidades monolíticas, inflexíveis e isoladas, passando a percebê-las como concepções amplas divididas transculturalmente por etnias que, se por um lado eram tão diferentes entre si, por outro foram condicionadas por fatores ecológicos em comum e se entrelaçaram culturalmente de maneira quase simbiótica (*ibid.*, 7-8).

Estudos abarcando de maneira direta a magia dos povos nórdicos ainda são extremamente escassos no Brasil. Algumas publicações nesse sentido são as de Langer (2012; 2013; 2014) e, se aumentarmos nosso foco e pensarmos em específico na questão de traços xamânicos na magia nórdica, o quadro se torna ainda mais reduzido e contamos com cerca de três estudos específicos sobre o tema (LANGER, 2010; MIRANDA & PORTO, 2018a; MIRANDA, 2020a). Ainda carecemos por completo de um estudo sistematizado, em língua portuguesa, que se proponha a analisar as práticas mágicas dos nórdicos durante a Era Viking e medieval (o que faz parte da proposta do presente estudo), principalmente quando se trata de buscar possíveis traços que evidenciem as influências e a presença do xamanismo ártico em algumas de suas manifestações.

Ademais, como a pesquisa é de enfoque comparativo, elencaremos também as manifestações e conceituações da magia e xamanismo presentes nestes dois povos fino-úgricos, os sâmis e balto-fínicos, ainda basicamente desconhecidos na academia brasileira. Há todo um campo epistemológico e temático já bem consolidado, aliás, sobre estes povos

“balto-fínico” com o conceito de “fino-carelianos”, este de natureza mais restrita, englobando apenas os povos fínicos habitantes das regiões da Finlândia e Carélia.

² Conforme veremos, isso não significa, porém, que as percepções sustentadas por cada um desses povos em relação às práticas mágicas e ritualísticas de seus vizinhos não estivessem permeadas por conotações negativas com base em noções de alteridade.

e sua família linguística, o urálico, conhecido por *estudos urálicos/uralic studies* (SINOR, 1988; ABONDOLO, 1998; COLLINDER, 1957), campo este que, com exceção de poucas incursões (ALVES, 2018; 2019; MENINI, 2020; 2021), ainda não se encontra estabelecido em língua portuguesa. Trata-se, portanto, de uma tentativa de trazer esta tradição e campo de estudos (tão intimamente conectados à Escandinavística, diga-se de passagem) para a nossa academia.

Visamos também o rompimento explícito com ideias etnocêntricas a respeito da circulação e o trânsito de religiões e suas práticas concomitantes no norte europeu. Conforme elencou Rydving (1990, p. 364), nos estudos comparativos entre a religião dos nórdicos e as religiões dos povos indígenas do norte euroasiático (sobretudo, conforme aponta o autor, no caso dos sâmis) imperou, por muitos séculos, o injusto pressuposto de que as religiões indígenas do ártico certamente seriam inferiores e mais “primitivas”, o que termina por culminar nos velhos e conhecidos problemas trazidos pela perspectiva evolucionista. As consequências desse pressuposto na tradição acadêmica em torno do tema foram que, conforme se vislumbravam paralelos entre as religiões e mitologias dos povos fino-úgricos e a religião nórdica pré-cristã, foi tomando-se por certo que as similitudes se tratavam de empréstimos que os povos árticos teriam feito da religião nórdica, “superior por natureza” (porque indo-europeia).

Segundo Strömbäck (1935, p. 197), citado por Rydving (1990, p. 365), essa visão atingiu tamanho patamar a ponto de acadêmicos se perguntarem se haveria realmente qualquer traço original na religião sâmi, pois se supunha que tudo nela, inclusive suas características mais elementares, precisariam revelar algum tipo de ressignificação a partir de estruturas importadas por eles da religião nórdica. Nesse sentido, esta tese visa contribuir para a derrocada dessa postura acadêmica e ideológica ao discutir e apontar traços dessas culturas indígenas que teriam justamente sido, pelo contrário, compartilhados com os nórdicos a ponto de penetrarem a ritualística de suas práticas mágicas e as estruturas de sua cosmovisão, terminando por formar uma grande comunidade de crenças (xamânicas) comuns no norte da Europa.

Visando contribuir com os estudos em Escandinavística, propomos romper essa barreira ao oferecer uma densa investigação sobre a magia presente na religião de cada um desses três povos, esmiuçando também outros aspectos a ela conectados de modo intrínseco, e também potencialmente xamânicos, como por exemplo sua performance ritualística. Por fim, também buscamos em seus respectivos *corpora* mitológicos por divindades com traços representativos do xamã ou especialista religioso que tenham

potencialmente sido vistos como modelos culturais para os especialistas religiosos dessas sociedades. Examinados esses elementos, visamos evidenciar de que maneira certos traços do xamanismo haveriam circulado nas manifestações mágicas dos diversos povos habitantes do norte europeu; ou ainda, como os nórdicos, portadores de uma herança nórdico-germânica e indo-europeia, não teriam passado incólumes ao contato cultural com os povos fino-úgricos, tendo constituído, juntos, uma vasta comunidade nórdica de crença que revela inúmeras afinidades em termos de cosmovisão xamânica. Afinal, compreender as religiões nórdicas medievais e seus elementos constituintes sem que se leve em conta os assentamentos e a etnogênese dos povos fino-úgricos na região é uma tarefa fadada à incompletude (DUBOIS, 1999, p. 13). Esse olhar mais abrangente e multicultural tem sido negligenciado por muito tempo, o que, na verdade, terminou por nos fornecer imagens das religiões nórdicas como estando de certa forma abstraídas de seu contexto histórico-cultural. Por consequência, o tipo de análise que visamos termina por possibilitar a identificação de estruturas análogas nas religiões e mitologias desses três povos sem que para isso haja a necessidade de ignorarmos as discrepâncias entre elas, preservando suas respectivas singularidades.

Com nossa proposta, buscamos abandonar antigas teorias difusionistas pautadas exclusivamente na ideia de que uma cultura superior se disseminaria entre outras que, por serem mais primitivas em alguma esfera, absorveriam seus traços de maneira passiva. Esse tipo de postura negligencia boa parte da dinamicidade que é tão característica dos contextos multiculturais como a Escandinávia. Por isso, adotamos no presente trabalho um referencial comparativo que explorará as comunidades geográficas do norte europeu, onde é possível se notar um fluxo recíproco de influências entre esses povos nas mais variadas esferas culturais (DUBOIS, 1999, p. 7). Conduziremos um estudo inédito em língua portuguesa, evidenciando a presença de traços do xamanismo ártico na magia, mitologia e ritualística dos três principais povos habitantes do norte europeu, terminando por evidenciar que tais elementos culturais teriam circulado consideravelmente entre todos eles. Isso não implica, conforme se verá, em afirmar que a manifestação cultural desses elementos tenha sido *uniforme* por toda a região; na verdade, parece ter havido considerável variação, já que os elementos culturais da cosmovisão xamânica estavam em constante renegociação com outros respectivos elementos culturais e mitológicos de cada uma das inúmeras sociedades por onde teriam circulado.

Tendo em mente, portanto, a realização desse balanço crítico para compreendermos melhor a dinamicidade do contexto multicultural da Escandinávia Medieval e Moderna, e

que visa inclusive apontar influências árticas em suas religiões, nos confrontamos com o pressuposto, um tanto quanto inevitável, de que só podemos fazê-lo se buscarmos pelas manifestações *históricas* dessas estruturas xamânicas nas religiões dos povos nórdicos e fino-úgricos. Ainda que estejamos falando de cosmologias e mitologias, só podemos buscar compreender de que forma elas eram verdadeiramente percebidas e vividas por aqueles que com elas se engajavam se as situarmos no contexto histórico e calibrarmos nossas interpretações para o que os contextos culturais revelam: se pensarmos que as mitologias e religiões fornecem modelos de compreensão do mundo e produzem sentidos culturais a seu respeito (FROG, 2021a, p. 193; SIIKALA, 2012, p. 17-20), então nada faz mais sentido do que priorizar sua dimensão histórico-cultural.

Assim sendo, nos esforçaremos para manter nosso exercício comparativo o tempo todo dentro dos limites impostos pelo desenrolar histórico. O exercício teórico de comparação entre duas ou mais religiões, lembremos, fez parte do próprio surgimento das disciplinas de História das Religiões e da Ciência da Religião: Max Müller, o pai da Ciência da Religião afirmava, já no século XIX, que a principal postura metodológica da disciplina era a de ser classificatória, centrando-se na comparação entre os elementos das religiões (PRADO & SILVA, 2014, p.11-12). A comparação também foi a característica central do método da História das Religiões, o que fez com que ela, por muito tempo, fosse confundida com o campo da Ciência da Religião (*ibid.*, p.12): como o objetivo era reconstruir uma “história geral da evolução religiosa da humanidade”, sujeitar-se ao estudo histórico e comparado das diferentes tradições religiosas da humanidade era inevitável (FILORAMO & PRANDI, 2012, p. 7).

Com o tempo, a Ciência da Religião foi se mostrando de certa forma prisioneira da apologética e do cientificismo, no sentido de que passou a fazer uso de dados históricos obtidos sobre as diferentes religiões para demonstrar, de modo “científico”, a superioridade do cristianismo, substituindo a apologética e a teologia tradicionais por um suposto paradigma de cientificidade. No final das contas tratava-se, também, de evidenciar não uma essência da religião, mas sua não-essencialidade, numa tentativa, fruto do positivismo e do evolucionismo científico, de dar um empurrão para as religiões rumo ao seu desaparecimento, que tido, na época, por inevitável (FILORAMO & PRANDI, 2012, p. 7-8).

A grande crítica a essa postura e ao etnocentrismo dela indissociável viria sobretudo com a Escola Italiana de História das Religiões, cujo fundador foi Raffaele Pettazzoni. Apesar do foco ainda residir sobre a atitude comparativa, Pettazzoni defendeu que era

necessário evitar a simples compilação descritiva das diferentes crenças religiosas, pois isso conduzia a interpretações a-históricas repletas de eurocentrismo e anacronismo (BELLOTTI, 2011, p. 22). O estudioso italiano defendia que o historiador das religiões precisava estar atento à gênese, ao desenvolvimento e o eventual término de um determinado fenômeno religioso a ser analisado, envolvendo-se com as questões relativas à continuidade e à duração dos modelos e estruturas subjacentes ao fenômeno religioso; a proposta é, portanto, que se leve em conta o momento sincrônico da religião, mas sem que se perca de vista todo seu contexto diacrônico (FILORAMO & PRANDI, 2012, p. 14-16). Por isso dizemos que, mesmo tendo eleito o método comparativo como base de seu trabalho, Pettazzoni incorporou a ele outras roupagens e aplicações, buscando identificar não uma universalidade da religião, mas as singularidades das religiões conforme se mostram no seu encarnar histórico. Era uma espécie de contraponto às indagações e postulados fenomenológicos ao se defender irredutivelmente a necessidade de interpretação histórica frente aos fatos religiosos (AGNOLIN, 2008, p. 21; ALVES, 2020a, p. 258). É com essa cautela que pretendemos seguir ao abordar as manifestações religiosas de xamanismo nos diferentes contextos culturais a serem analisados, mantendo em vista suas singularidades culturais e trajetórias históricas.

O trabalho comparativo de base histórica é, portanto, extremamente necessário se quisermos compreender a presença de elementos do xamanismo ártico nas religiões do norte europeu. Por um lado, certamente buscamos evidenciar as semelhanças compartilhadas entre os três povos desse contexto para provar nossa hipótese de que certas estruturas elementares do xamanismo ártico se fizeram presentes de modo amplo nesse contexto cultural; por outro, não pretendemos elaborar teorias ou conclusões que dêem conta de explicar esse fenômeno religioso e cultural para fora daquilo que a historicidade nos permite elocubrar. Isso não significa que especulações e interpretações não serão feitas, mas que, para fazê-las, iremos tão longe quanto as fontes documentais nos permitirem. A importância de se fazer um trabalho de História das Religiões Comparada está também na obtenção de dados sobre estruturas religiosas e modelos de atuação da religião como um todo, fornecendo material comparativo para as próprias Ciências das Religiões à partir dos quais torna-se possível, por exemplo, a criação, (re)elaboração ou até mesmo o abandono de conceitos e categorias analíticas mais amplas (SCHJØDT, 2019, p. 6-10). Não estaria inviabilizada a própria elaboração do conceito de *xamanismo*, aqui a nós indispensável, se não pudessemos somar dados oriundos dos mais diversos contextos culturais para entender a ele e a suas manifestações?

Assim, procuraremos pelas manifestações históricas e culturais de magia praticadas nas sociedades nórdicas medievais e fino-úgricas modernas, buscando por traços de xamanismo que estejam potencialmente presentes nelas. No caso nórdico em específico, interessa-nos acima de tudo os dois tipos mais presentes nas fontes documentais literárias: o *galdr* (sons mágicos) e o *seiðr* (cantos) (LANGER, 2015a, p. 293). Buscamos investigar os usos, características e atributos dessas formas de magia dentro de seu sistema mítico-religioso, destacando também os elementos e pressupostos mitológicos e culturais nos quais elas estavam intrinsecamente ancoradas³, como, por exemplo, questões de performance e a concepção êmica de certas divindades como modelos de atuação para os praticantes de magia. Vislumbrando um contexto, por assim dizer, “pan-nórdico”, no sentido geográfico, conduzimos a mesma investigação nos materiais que contemplam a magia e a performance entre os povos balto-fínicos e sámis. Tendo em mente a natureza comparativa de nossa proposta, as evidências encontradas foram postas em contraste umas com as outras, em busca de tendências similares e também discrepantes nas manifestações de magia entre os três povos, sobretudo no que diz respeito a traços xamânicos.

Ao colocar em foco o xamanismo e a magia dos povos finlandeses e sámis, recorreremos a breves e pontuais menções a outros povos que partilham da família linguística do urálico, como estonianos, khantis, mansis e selkups⁴, quando necessário para a ilustração de algum argumento. Nas palavras de Melanie Michailidis (2013, p. 315), “Cruzar fronteiras territoriais dessa maneira é um exercício quase tão tenso quanto viajar ao longo do Rio Volga em pleno século X, visto não ser possível que ninguém fale com a mesma autoridade a respeito de duas regiões tão distantes[...]”, e, embora a autora esteja se referindo à Escandinávia e à Ásia Central em seu texto, não vemos nossa proposta como distante do mesmo pressuposto. De modo indireto, acabamos discutindo a presença de uma

³ Elementos que chamamos ao longo deste trabalho de “cosmovisão”. Basicamente, utilizamos tal conceito analítico conforme esboçado por Clifford Geertz: “Nas recentes discussões antropológicas, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, seus elementos avaliativos, têm sido resumidos no termo ‘ethos’, enquanto seus aspectos cognitivos e existenciais têm sido designados pelo termo ‘cosmovisão’. [...] Sua cosmovisão é a imagem por eles constituída de como as coisas são em sua totalidade, suas concepções de natureza, eu ou sociedade. Ela contém suas ideias mais abrangentes a respeito da ordem. Crenças religiosas e rituais confrontam e mutuamente confirmam um ao outro; o ethos é tornado intelectualmente razoável ao ser mostrado como uma representação do modo de vida imposto pela atual situação descrita pela cosmovisão, e a cosmovisão faz-se emocionalmente aceita ao ser apresentada como uma imagem do estado real das coisas.” (GEERTZ, 1957, p. 421-422) Quando não houver indicação em contrário, todas as traduções de trechos em língua estrangeira são de nossa autoria.

⁴ Cabe dizer que poderemos ocasionalmente discutir o xamanismo húngaro quando a comparação for pertinente. Fazemos a ressalva visto que, apesar de serem povos urálicos do ramo fino-úgrico (como os finlandeses, por exemplo), os húngaros não habitam a região ártica e sua história na Europa Continental requer outras considerações de contexto e influência de outros povos que extrapolam nosso recorte.

tecnologia ritual xamânica, oriunda da Sibéria, que se manifesta na magia e na matriz simbólica escandinava. Inclusive, assim como a Michailidis, não vemos outra saída a não ser assumir o risco de pecar pela ousadia: ainda que assumamos que o amplo complexo de crenças dos nórdicos medievais relacionado à magia tenha se modificado e evoluído a partir de suas tradições vernaculares e nativas, é importante reconhecermos simultaneamente os papéis desempenhados pela presença dos vários povos fino-úgricos da Escandinávia nesse processo (MITCHELL, 2011, p. 27).

As fontes que possibilitam a tentativa de construção de uma imagem da prática de magia entre os nórdicos são de naturezas distintas: a poesia *éddica*; a poesia escáldica; os escritos atribuídos a Snorri Sturluson; as sagas islandesas; e, por fim, outras obras como a *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus – também mencionamos outros materiais para fins de complementação de nosso quadro, como, por exemplo, leis que estiveram em circulação na Escandinávia medieval, ou evidências materiais e arqueológicas, embora estas não façam propriamente parte do foco aqui proposto.

Os materiais sobre os povos sámi existem em menor quantidade, a começar pela obra de Olaus Magnus, publicada em 1555 d.C.: *Historia de gentibus septentrionalibus* (*História dos povos setentrionais*). Posteriormente, os escritos de Olaus Magnus viriam a exercer grande influência na obra de Johannes Schefferus, acadêmico sueco que compilou diversos relatos e estudos acadêmicos sobre os sámis e, em 1673 d.C., publicou o resultado de sua investigação na obra *Lapponia*, que também analisamos. Apesar de ser um tratado relativamente completo sobre a religiosidade dos sámis, abordando questões como o xamanismo e os rituais pagãos, o olhar cristão do autor e sua agenda política acabaram por fatalmente influenciar a neutralidade do observador, algo que devemos manter em mente (KINSLEY, 1995, p. 110-111). Ainda assim, ambas as obras são referências incontornáveis no estudo da religião sámi pré-cristã. Investigamos a obra de Lars Levi Laestadius, pastor luterano de etnia sámi que, fazendo inúmeras viagens pela então Lapônia, descreveu encontros com diversos *noaide* (xamãs sámi) em seu *Fragmenter i Lappiska Mythologien* (1838-1845). Também recorreremos a materiais tardios, de natureza literária, a saber, coletas oriundas do folclore sámi, como as conduzidas pela dinamarquesa Emilie Demant Hatt (2019), no início do século XX, e pelos finlandeses Koskimies & Itkonen (2019), que publicaram em 1978 uma coletânea de contos folclóricos dos sámi habitantes da região de Inari, noroeste da Finlândia. Em ambos os materiais constam narrativas envolvendo personagens que são *noaidit* (xamãs sámi), o que justifica sua inclusão em nosso *corpus*, tendo em mente, contudo, as devidas ressalvas devido à natureza tardia e literária de tais

estórias.

No caso balto-fínico, em que resquícios do xamanismo ártico sobreviveram até o século XIX, nossas fontes são sumariamente oriundas de registros da oralidade, constituídas por poesias e encantamentos compilados a partir do século XVII e dispostos em antologias e materiais como os de Kuusi, Bosley & Branch (1977), Honko *et al.* (1993) e Virtanen & Dubois (2000). Há evidências explícitas de conteúdos xamânicos até mesmo na *Kalevala*, epopeia finlandesa do XIX escrita por Elias Lönnrot com base em canções épicas coletadas por ele principalmente na região da Carélia (HONKO, 1990d, p. 9) e, dessa forma, também foi necessário levar esse material em conta. Lönnrot baseou os conteúdos de sua epopeia nos relatos que colhia diretamente de cantores de *runo* (gênero de canções folclóricas típicas da Finlândia, que circulavam oralmente⁵). Por isso, a fim de criar uma imagem menos fragmentada e, espera-se, mais concisa do xamanismo fino-careliano, além de levar em conta a *Kalevala* em nossa análise, confrontaremos seu conteúdo com o de cantos e outros poemas da tradição oral encontrados pela Finlândia e Carélia.

Certos problemas inerentes à discussão que buscamos realizar, no entanto, não passaram despercebidos. Um deles diz respeito ao fato de que as fontes eleitas são extremamente distintas entre si, consideravelmente separadas tanto por uma questão cronológico-espacial quanto por sua natureza; em segundo lugar, a quantidade de materiais a serem investigados pode parecer demasiadamente ambiciosa. Contudo, cabe ressaltar que a única possibilidade de se conduzir uma pesquisa comparativa entre este ou aquele aspecto da religião ou mitologia dos diferentes povos destas regiões dá-se por meio da eleição destes materiais de naturezas tão diversas: trata-se de uma arbitrariedade das próprias fontes com a qual precisamos inexoravelmente lidar em nossa abordagem comparativa. Sobre a quantidade de fontes a serem analisadas, pode parecer algo quase inexecutável, mas é necessário ter em mente que as informações que nelas buscamos são, na maioria das vezes, pontuais, para não dizer escassas, de modo que o quadro final de informações a serem cruzadas e contrastadas é mais delimitado e conciso do que pode parecer à primeira vista. O que visamos não é a análise de cada uma das obras aqui listadas, o que de fato seria um trabalho descomunal e irrealizável no prazo de um doutorado, mas a busca por indícios da magia xamânica em cada uma delas. Nosso olhar direcionado a essas fontes, ou melhor, o uso a ser feito delas, é indiciário. Conforme

⁵ Em finlandês moderno, a palavra *runo* significa apenas “poema”.

exposto há pouco, embora a proposta abarque a análise comparativa focada principalmente em materiais de natureza literária, a menção à cultura material será feita quando necessária, de maneira complementar e ilustrativa.

Dito isso, e defendendo, portanto, a hipótese de que uma série de elementos religiosos comuns, oriundos da visão de mundo xamânica, teriam penetrado e circulado nas práticas mágicas desses três povos habitantes do Norte europeu de maneira muito mais ampla e compartilhada do que tem sido considerada até agora, duas questões fazem-se prementes, e às quais propomos responder por meio da presente pesquisa: 1) quais elementos do xamanismo ártico parecem ter estado presentes na magia e performance ritualística desses povos?; 2) o quão fortemente esses elementos atuaram como caracterizadores e limitadores do escopo de poder e atuação mágica dos especialistas religiosos nessas sociedades?

O principal objetivo é abordar as fontes primárias em que a magia xamânica em potencial se manifesta, visando reconstruir ao menos um fragmento da *estrutura* de entendimento e percepção através da qual ela possa ter atuado entre esses povos. Por fim, partindo para o momento comparativo, buscamos fazer uma sobreposição das *imagens/estruturas* por nós construídas, enfatizando o que se mostra em suas áreas de intersecção, ou seja, apontando para os elementos culturais do xamanismo que poderiam ter tido ampla circulação pelo Norte europeu, tanto entre os nórdicos quanto entre os fino-úgricos.

Entre os objetivos específicos dessa pesquisa, encontram-se: 1) estipular quais divindades, nessa região, teriam assumido o papel de modelos culturais dos especialistas religiosos; 2) apontar as discrepâncias no modo como cada um desses povos acabou por performar a magia xamânica, resultando na produção de variações.

No primeiro capítulo são feitas as discussões conceituais e metodológicas necessárias, junto de uma definição mais precisa do recorte que buscamos. O segundo capítulo é destinado à apresentação e contextualização histórica das fontes investigadas. Optamos por empregar, a partir do terceiro capítulo, uma divisão temática em vez de seguir um ordenamento étnico; dessa forma, em vez de dedicar um capítulo para analisar a magia e performance de cada um dos três povos separadamente (nórdicos; sámis; finlandeses), preferimos organizá-los por assunto (o que certamente condiz mais com o próprio argumento que defendemos): assim, o terceiro capítulo discute as formas de magia e seus respectivos praticantes nos contextos culturais das três sociedades; o quarto capítulo aborda a performance mágica em pormenores; por fim, o quinto capítulo se ocupa

exclusivamente das divindades relacionadas à magia que possam ter servido como modelos culturais do xamã nessas sociedades.

CAPÍTULO I: RECORTES, DEFINIÇÕES E FONTES DOCUMENTAIS

1.1 Xamanismo na Escandinávia da Era Viking? O estado da arte

Em 1964, a escandinavista Hilda Davidson, em seu *Scandinavian Mythology*, já havia levantado a hipótese de que teria havido um intercâmbio cultural entre a Escandinávia e o leste sámi/finlandês, e que este provavelmente havia deixado vestígios na mitologia nórdica. Ao analisar traços xamânicos e de êxtase na figura do deus Óðinn, por exemplo, a autora levanta tal possibilidade. Ainda segundo ela, certos elementos da mitologia nórdica, como Sleipnir – o cavalo de oito patas de Óðinn – eram símbolos potencialmente importados por conta da influência sámi, xamânica por natureza. Outro clássico escandinavista que toca nessa questão (apesar de apenas tangenciá-la, tal como Davidson) é Turville-Petre (1975). Para o autor, a imagem de Óðinn pendurado na árvore, oferecendo-se em sacrifício em busca de conhecimento, pode ter paralelos com as culturas fino-úgricas e seus rituais de iniciação simbólica. Contudo, Hilda Davidson alega que, embora seja possível afirmar que os nórdicos conheciam esses costumes cerimoniais de seus vizinhos, as fontes literárias apresentam poucas evidências diretas de tal influência (DAVIDSON, 1964)

Hultkrantz (1996, p. 5) também ressaltou alguns aspectos da influência sámi sobre as religiões nórdicas, como a ocorrência, na Escandinávia, do culto a um pilar do mundo – chamado *veraldarnagli* na mitologia sámi –, que teria se disseminado graças à concepção êmica dos sámis que, ao modo do xamanismo siberiano, também cultuavam um pilar do mundo e temiam que ele caísse. Tocando igualmente nessa questão, o estudo mais recente de Langer (2018b) apontou de maneira mais sistemática a ampla presença, no norte da Europa, de deuses do trovão cuja representação permite relacioná-los à estrela *Polaris* e ao simbolismo do *axis mundi*, indicando que, dentre outras coisas, tais deuses estavam relacionados ao conceito de sustentação da abóbada celeste. Dentre os exemplos temos Þórr, que na narrativa contra o gigante Hrungnir termina com uma lasca de pedra em sua cabeça; a suposta existência de uma estátua de culto a Horagalles com pregos em sua cabeça; e, na área da Finlândia, a concepção dos *Ukon naula*, os “pregos de Ukko” (LANGER, 2018a, p. 237). Embora não eleja o xamanismo como objeto, trata-se do único estudo em língua portuguesa sobre a ampla circulação de conceitos ou símbolos religiosos no norte da Eurásia e como alguns de seus elementos se manifestam nas religiões nórdicas pré-cristãs.

Tentativas de evidenciar elementos xamânicos na mitologia e nas religiões nórdicas pré-cristãs, enxergando-os sobretudo como frutos de influência oriunda do xamanismo sámi, fazem-se presentes nos trabalhos de Davidson (1965; 1994), Pipping (1928) e Buchholz (1971). Defensores dessa ideia, os supracitados autores percebem uma convergência desses elementos potencialmente xamânicos sobretudo na figura do deus Óðinn: a posse de um cavalo de oito patas capaz de transpor as barreiras entre os mundos (tanto físicos quanto espirituais); o fato de que o deus se metamorfoseava em animais (fenômeno conhecido como *shapeshifting*); suas experiências extáticas e de quase morte; sua busca pelo conhecimento e visita ao mundo dos mortos. Outros autores que vieram a construir maiores argumentos em defesa de Óðinn enquanto figura xamânica são Fleck (1971) e Haugen (1983), que focaram na questão ritualística, enquanto Hultgård (2011) e Asbjørn Jøn (1999) se debruçaram com mais afinco sobre as representações do deus nas narrativas mitológicas, sobretudo as *éddicas*.

Um estudo incontornável a respeito do tema é o de Neil Price (2019), que objetiva uma análise detalhada da magia (e da mentalidade a ela intrinsecamente ligada) na Escandinávia durante o fim da Idade do Ferro, estudando a fundo as relações entre ela e a magia xamânica dos povos sámis – e que acaba trazendo, em última instância, a questão da magia e do xamanismo circumpolares e suas ramificações e alcances, que devem, segundo o autor, ter abarcado o território nórdico. Price termina por defender que haveria traços do xamanismo circumpolar e alguns de seus pressupostos mentais e religiosos identificáveis na magia nórdica, cuja proveniência teria se dado sobretudo por meio da tradição *noaidevuolta* (xamanismo dos povos sámi). Clive Tolley (2009) – que, aliás, conduziu um trabalho monumental de investigação de fontes a respeito do assunto – é cético a esse respeito, e, partindo de uma postura hipercrítica, defende o oposto de Price. O pesquisador não acredita que as sagas islandesas e seu conteúdo a respeito da magia possa ser visto como crível e fidedigno, tratando-se, ele alega, antes de produtos literários já inteiramente produzidos pelo imaginário cristão, uma vez que são textos tardios (as sagas que mencionam mais clara e diretamente a prática do *seiðr*, por exemplo, são oriundas dos séculos XIII e XIV). A ideia de xamanismo nessas fontes seria, portanto, uma série de *constructos* literários que, apesar de se apoiarem de alguma forma em imagens que revelam algo do passado pagão nórdico, acabam por manipulá-las em prol de um discurso já enviesado pelo cristianismo, e, portanto, não poderiam ser considerados como nada mais do que meramente alusivos ao que tais práticas realmente teriam um dia sido, ou seja, criações artísticas sobre um passado de certa maneira já indecifrável para nós. O autor, em

seguida, acusa Price de ter conduzido sua investigação sem esse cuidado necessário de crítica calibrada quanto às fontes documentais, o que teria afetado negativamente a natureza de suas deduções (TOLLEY, 2009, p. 582).

Em entrevista concedida ao periódico *Brathair*, Neil Price (2011) rebateu as críticas de Tolley, afirmando que se deve definir, acima de tudo, o problema de perspectiva. Segundo ele, pesquisadores da linha hipercrítica, como Tolley e Dillman, nunca chegaram a esclarecer o que estão, de fato, discutindo em seus trabalhos⁶: “[...] a questão é se eles estão analisando primariamente um discurso medieval sobre o passado, através de uma vasta variedade de textos de diferentes épocas e lugares, ou se estão interessados no que as pessoas estavam de fato pensando e fazendo na Era Viking” (PRICE, 2011, p. 126). Naturalmente, Price defende com clareza que seu próprio trabalho se encontra nessa segunda categoria (2019, p. 401-406).

Há também o trabalho de Jens Peter Schjødt (2008), que de alguma forma se posiciona entre os dois argumentos. Por meio de uma perspectiva crítica das fontes disponíveis a respeito da magia nórdica e suas manifestações, o autor alega que, apesar de nelas não haver evidências inabaláveis de influência xamânica, não se pode negar a possibilidade de que houvesse traços xamânicos em magias de cunho iniciatório entre os nórdicos, principalmente nas questões relacionadas à Óðinn, por exemplo. Ainda assim, apesar de dizer em entrevista ao periódico *Scandia* (2018a) que não possuía qualquer dúvida de que o xamanismo sámi tenha influenciado os nórdicos, o debate em torno da questão de um suposto xamanismo entre os nórdicos, reforça ele, perpassa acima de tudo uma questão de definições. O fato de Óðinn estar conectado à magia o torna necessariamente um xamã? Talvez sim, se partirmos do pressuposto do “xamanismo” enquanto categoria ampla de percepção da magia, mas isso nos faria, diz o autor, perder de vista toda a discussão a respeito de possíveis paralelos entre o deus e o xamanismo do mundo ártico – que, em contrapartida, pressupõe uma definição muito mais restrita e específica a respeito do que sejam tais práticas. Não se trata de definições “certas” ou “erradas”, como afirma Schjødt, mas de elegermos aquela que se mostra mais útil ao que propomos esclarecer e discutir (SCHJØDT, 2018a, p. 8).

Thomas DuBois (1999) também conduziu um estudo antropológico a respeito da

⁶ O trabalho de Tolley também recebeu críticas do arqueólogo Leszek Gardela (2011). Conforme aponta em sua resenha, Tolley acaba não fazendo uso de vestígios arqueológicos, pois os considera difíceis de serem interpretados e de estarem, consequentemente, sujeitos a grandes abstrações que nos desviam da realidade. Enquanto arqueólogo, Gardela obviamente não apenas se posiciona contra essa afirmação, como inclusive acaba por apontar uma incoerência no argumento de Tolley, que, mais adiante em sua obra, acaba fazendo uso pontual de fontes arqueológicas.

circularidade de religiões e crenças na Escandinávia da Era Viking e terminou por apontar uma estreita relação entre o mundo nórdico e o xamanismo ártico, que teria chegado até aquele por meio dos rituais e religiões dos povos fino-úgricos, a saber, os sámis e os balto-fínicos. Segundo DuBois, o *seiðr* praticado pelos nórdicos e, de certa forma, pelos povos fino-úgricos, conforme vemos em materiais como o *Landnámabók*, a *Ynglingasaga*, a *Vatnsdøla saga* e a *Haralds saga ins Hárfragra*, aponta não apenas para o fato de que havia uma percepção consciente, por parte dos nórdicos, a respeito de como a magia dos povos sámis e fínicos operava, mas também que as tradições mágicas desses povos podem ter sido importadas pelos nórdicos em suas práticas mágicas e ritualísticas⁷. Em outras palavras, os indícios documentais nos levam a assumir que os nórdicos possuíam considerável familiaridade com as práticas xamânicas de outros povos do Norte, inclusive a ponto de proibir, já durante o período de cristianização⁸ (séculos XI e XII), que membros de sua comunidade se consultassem com videntes “*Finns*”⁹. Tal proibição nos mostra que possivelmente existia entre os nórdicos pagãos – ao menos em lugares como o norte da Noruega –, o costume de consultar seus vizinhos fino-úgricos em busca de rituais de cura ou de divinação (DUBOIS, 1999, p. 129). Nesse sentido, a perspectiva de DuBois converge com a do clássico estudo conduzido por Dag Strömback (1935), que, após elencar extensivamente as descrições do *seiðr* nas fontes primárias de que dispomos, relacionou-as como inseparáveis da influência fino-úgrica dos povos vizinhos aos nórdicos.

Outro estudo recente que de alguma forma toca nessa questão é o de Triin Laidoner (2012), que propõe a construção de uma imagem de alteridade produzida sobre os sámis da parte dos nórdicos. Na construção argumentativa da autora, Loki, deidade também relacionada aos cavalos, aos voos, aos ares e ao *shapeshifting*, seria uma representação dentro do panteão nórdico para a tradição sámi dos *noaidevuohta* – o que explicaria seu papel tão ambíguo dentro das narrativas míticas, atuando ora a favor, ora contra as vontades dos deuses nórdicos.

⁷ Ao longo desse trabalho entenderemos *ritual* como “[...] essas ações corporais conscientes, voluntárias, repetitivas e simbolicamente estilizadas que são centradas nas estruturas cósmicas ou em presenças sagradas (comportamentos verbais como cantos, canções e orações são certamente incluídos na categoria de ações corporais) [...]”. Ainda mais fundamentalmente, o ritual é um engajamento corporal intencional para com as formas paradigmáticas e relações de realidade. Como tais, os rituais não apenas trazem o corpo, mas também as identidades social e cultural desse corpo, de encontro ao reino transcendental” (ZUESSE, 2005, p. 7.834).

⁸ As leis cristãs em questão, proibindo esse tipo de consulta, eram da Noruega. Na área costal, eram conhecidas como *Borgarthings Kristenrret* e, no interior, *Eidsivathinglag* (DUBOIS, 1999, p. 129).

⁹ Étimo que, nas fontes escandinavas, era empregado para nomear indistintamente tanto sámis quanto povos balto-fínicos (principalmente finlandeses). Discutiremos essa questão mais adiante.

Por sua vez, o folclorista Frog (2019a) conduziu uma análise acerca dos modelos de entendimento da fisiologia vernacular fínica, apontando que os modelos ritualísticos do *tietäjä* fino-careliano possuem paralelos com os *berserkir* nórdicos, ou seja, eles parecem seguir um paradigma geral que nos permite generalizações a respeito, por exemplo, de um antecedente histórico comum de magias invocadas para tornar o corpo impenetrável a armas e outras mazelas da guerra. A hipótese do autor é a de que certos modelos mágicos de aumento da agressividade e de proteção/preservação do corpo físico teriam sido importados pelos finlandeses em algum ponto durante os contatos que tiveram com os nórdicos ao longo da Idade do Ferro. Apesar de focalizar o caminho oposto do que nos interessa (pois nos ocuparemos da circulação de elementos que os nórdicos importaram, e não o que possam ter exportado), o estudo é relevante porque situa histórica e contextualmente estes contatos entre dois dos povos que iremos analisar, contatos que se deram num ambiente potencialmente fértil para um intercâmbio cultural de concepções mágicas e de suas respectivas práticas êmicas.

É interessante notar que, na história desse debate na tradição acadêmica, apesar de nos depararmos basicamente com duas posturas defendidas, não raro, com fervor – aqueles que alegam ter existido uma magia xamânica entre os nórdicos vs. aqueles que recusam essa hipótese –, as diferenças entre os dados encontrados costumam ser apenas marginais. Em outras palavras, ao investigar a magia nórdica medieval, as percepções em torno dela costumam ser muito próximas, e o que acaba determinando a postura dos autores é, na maioria das vezes, uma questão de definição e ideologia acerca do que deve ser, segundo cada um, considerado ou não “xamanismo” (SCHNURBEIN, 2003, p. 124). Nesse sentido, uma das correntes de posicionamento, ainda muito forte, recusa-se a caracterizar como “xamânicas” as manifestações espirituais de povos para além da região siberiana de onde o termo proveio. Esse critério estritamente geográfico não cabe em nossa proposta. Acreditamos que ele impossibilita ou no mínimo limita consideravelmente qualquer tentativa de realizar um estudo comparativo entre duas ou mais religiões, o que muitas vezes é imprescindível no campo da História das Religiões. Ora, como o próprio conceito de xamanismo nasce como uma construção externa imposta por um *outsider* ao observar uma sociedade onde o fenômeno ocorria, não parece haver muitos motivos para tratar o termo com tanto preciosismo a ponto de recusar sua utilização como categoria comparativa (PRICE, 2001, p. 6).

1.2 Considerações teórico-metodológicas sobre comparativismo, religião e mitologia

O termo “comparativismo” não remete a um único modelo teórico-metodológico, mas a uma pluralidade de teorias e metodologias que lançam mão, em alguma medida, da comparação. Portanto, embora se refira comumente ao comparativismo como método (“o método comparativo”), trata-se de um termo que majoritariamente define os moldes, o parâmetro e as intenções da pesquisa (STAUSBERG, 2011, p. 35-36). Classificamos nosso estudo como sendo comparativo porque: 1) realizamos uma preparação extensiva sobre as culturas a serem comparadas (ainda que, obviamente, delimitadas pelo nosso objeto de estudo: o xamanismo e as práticas mágicas dentro de tais sociedades); 2) estabelecemos um recorte que tornou o trabalho executável e bem delimitado, nos equilibrando entre amplitude e profundidade; 3) uma vez levantadas as informações anteriores, elas foram colocadas em perspectiva comparativa, valorizando as discrepâncias, diferenças e dissonâncias encontradas como sendo parte valiosa de nossa pesquisa tanto quanto as semelhanças (algo no qual o comparativismo costuma pecar, principalmente o de cunho fenomenológico¹⁰).

A importância do método comparativista vai para além do que se deseja responder na própria pesquisa, estendendo-se para outros âmbitos (STAUSBERG, 2011, p. 35)¹¹. No presente caso, por exemplo, o método comparativo pode contribuir com a formação de categorias de análise (a própria ideia de xamanismo); a sistematização de fenômenos aparentemente comuns (“fenômenos”, aqui, num estritamente cultural, como, por exemplo, a ocorrência de práticas extáticas nas religiões do norte euroasiático); a construção e testagem de hipóteses (temos uma ocorrência transcultural de xamanismo entre os diversos povos do norte?) e a criação de tipologias (há relações entre as culturas de caça/nomadismo e a presença de xamanismo?) (*ibid*, p. 35). Conforme dito há pouco, por não designar uma metodologia específica, mas sim um molde de abordagem dos objetos em análise, a pesquisa comparativa pode fazer uso de diferentes ferramentas e referenciais teóricos para

¹⁰ Contudo, ao rever os trabalhos comparativistas realizados por fenomenólogos da religião, notamos que seus trabalhos raramente podem ser considerados comparativos no sentido técnico e *stricto sensu* do termo (STAUSBERG, 2011, p. 32-34).

¹¹ É necessário lembrar que a própria formulação de conceitos teóricos e categorias de análise só pode surgir, se autocriticar e evoluir por meio dos achados possibilitados pelo comparativismo. Por exemplo: a própria pergunta “o que é religião?” só pode ser respondida se pensarmos em mais de uma religião. Quando desejamos desconstruir etnocentrismos e hierarquias interpretativas, só podemos fazê-lo apontando a pluralidade religiosa que existe no mundo concreto, o que torna o comparativismo imprescindível nesse tipo de empreita taxonômica (STAUSBERG, 2011, p. 35).

a coleta e comparação de dados, que vão da hermenêutica, filologia, análise do discurso e análise de conteúdo à historiografia, fenomenologia e arqueologia, por exemplo. Ainda neste tópico delinearemos com mais exatidão a quais campos de estudos e possibilidades recorreremos. Comparar fenômenos religiosos de uma religião com os que pareçam análogos em outras religiões, conforme nossa proposta, é uma ferramenta indispensável na reconstrução daquela religião específica (SCHJØDT, 2017a, p. 51-53).

Tendo em vista que analisaremos obras literárias de diversas naturezas e épocas com o intuito de nelas buscar traços daquilo que poderíamos chamar de xamanismo para, em seguida, pensar o quanto dessa estrutura permeava as religiões nórdicas pré-cristãs, cremos poder afirmar que se trata de uma pesquisa qualitativa de cunho analítico. Levando isso em conta, não visamos, portanto, quantificar ou sistematizar numericamente os dados colhidos, mas captá-los e transmiti-los em palavras e argumentos estruturados. Trata-se, portanto, de estudar o significado da vida de determinadas pessoas nas condições da vida real, representando suas perspectivas e abrangendo as condições contextuais em que vivem, na busca de contribuir com revelações sobre conceitos existentes ou emergentes que podem ajudar a explicar o comportamento social humano de épocas e sociedades específicas (YIN, 2016, p. 7). No nosso caso em específico, trata-se de tentar compreender como os nórdicos medievais – sobretudo os “especialistas do religioso” – experienciavam certas práticas mágicas, rituais e concepções de mundo que poderiam ser (potencialmente) tidas por xamânicas. Há de se fazer a ressalva de que, por mais que visemos certo tipo de reconstrução do entendimento dessas pessoas acerca de tais fenômenos culturais e religiosos, grande parte dos documentos de que dispomos para fazê-lo são literários e representam, certamente, uma refração criadora, uma vez que situam certos personagens em narrativas lendárias e míticas. O intuito é justamente o de tentar abordar esse material e, pelo uso comparativo, discernir quais de seus temas representam potencialmente verdadeiras crenças e percepções dos sujeitos de seu contexto histórico-cultural.

Bertell (2013, p. 47) alega que o método comparativo de estudo das religiões antigas pode ser uma ferramenta útil para nos ajudar a desnudar seus componentes, trazendo à tona conteúdos e temas que aparentavam estar escondidos ou perdidos em meio ao seu material religioso. No caso das religiões que constituem nosso *corpus*, – a saber, as nórdicas, as religiões de diversos povos urálicos e de siberianos – deparamo-nos irremediavelmente com diferentes sociedades, povos e períodos, cada um com suas inegáveis – e até mesmo acentuadas – peculiaridades. O passo inicial é averiguar as afinidades entre elas, de acordo com os materiais de que dispomos a respeito de cada uma:

encontram-se, em todas elas, descrições e relatos de práticas mágicas, com êxtase ou não, que poderiam ser chamadas de xamanismo. A partir disso, nosso trabalho busca extrapolar o que se encontra nas fontes a fim de constituir um quadro comparativo.

A princípio, adotaremos especificamente o comparativismo conforme proposto por Schjødt: a chamada comparação do tipo genético, isto é, comparar a mitologia e a religião de povos que, apesar de não terem a mesma origem, estão relacionados e entrelaçados historicamente, como é o caso dos nórdicos, os sámis e os balto-fínicos (SCHJØDT, 2017b, p. 3). Num segundo momento, contudo, realizaremos uma comparação tipológica, isto é, entre os nórdicos e um fenômeno (xamânico) oriundo de povos com quem estes não estiveram em contato direto, como no caso dos povos na extrema Sibéria, por exemplo (*ibid.*, p. 3)

Abordaremos a religião enquanto entidade metassemiótica, ou seja, como um sistema de práticas, comportamentos e crenças associados a “uma” mitologia específica que se tornam, para seus praticantes, distinguíveis e reconhecíveis socialmente como sendo algo que lhes é “particular”. Consequentemente, indivíduos exibindo certos comportamentos, performances, práticas, e que estejam alinhados/associados a certos símbolos são vistos como pertencentes àquela religião – por mais que talvez não houvesse, nessas sociedades, uma palavra vernacular e êmica para designar a ideia de *religião* (FROG, 2015a, p. 35). Mitologia e religião serão vistas como categorias distintas, embora complementares e indissociáveis. A mitologia atua de maneira análoga à linguagem, gestando elementos como imagens, motivos, enredos e narrativas, assim como estruturas e convenções empregadas para a combinação entre esses diferentes elementos. Mantendo a analogia agora apresentada, é como se a mitologia fosse o equivalente ao léxico e à gramática disponíveis em uma língua. Já a religião é um *registro de prática* que se desenvolve num ambiente cultural determinado, por meio de uma transmissão intergeracional, abarcando não só a mitologia, mas também uma cosmovisão particular. Em suma, a mitologia é um *sistema de significação*, enquanto a religião é a *constelação* de práticas e comportamentos que, em contato com essa mitologia, propiciam um molde fundamental de referência para a identidade religiosa (*ibid.*, p. 35).

Algo imprescindível de se manter em vista é a dinamicidade e adaptabilidade da religião, que não será vista por nós como um sistema terminado, fechado, uniforme e homogêneo, pois seria este um pressuposto comprovadamente perigoso e inverossímil. Considerar a religião como um sistema terminado leva aquele que a analisa a perceber suas variações diacrônicas, processos de sincretismo, hibridizações e aculturações como

distorções ou até mesmo aberrações em face de uma imagem supostamente ideal e pura do que aquela religião teria um dia sido. Nada se distancia mais da realidade do que perder de vista a multiplicidade e o potencial de autotransformação da religião, que, assim como os dialetos e a linguagem, nunca se desenvolve e se modifica sozinha, mas por meio de contatos e intercâmbios culturais com o outro (FROG, 2015a, p. 34). Desse modo, a ideia de uma religião pura e original, em qualquer contexto ou período, é uma abstração impossível de ser sustentada. Afinal, algumas das características mais essenciais da mitologia e da visão de mundo de um povo são sua capacidade de adaptação e sincretismo, o que acaba por envolver uma multiplicidade de origens, a coexistência pacífica de numerosos ideais, crenças e conceitos – alguns até mesmo contraditórios entre si – assimilados *por* e *de* diferentes fontes em diferentes períodos e contextos (REDFIELD, 1989, p. 54).

Embora possa parecer contraditório, tanto a religião como a mitologia, enquanto as áreas mais fundamentais de manifestação e representação da consciência cultural e social de um povo – relacionadas aos seus valores básicos e visão de mundo –, apresentam-se também como uma estrutura de mentalidade e cultura dotada de uma *longue durée*¹², cujo núcleo é resistente a mudanças. Ao contrário dos elementos mais superficiais de um sistema simbólico atrelado a uma mitologia/religião, facilmente atravessável por diversas influências transculturais, as estruturas mais profundas da consciência cultural que estruturam a visão de mundo e a perspectiva de um povo são mais enraizadas e, conseqüentemente, mais resistentes a mudanças (SIIKALA, 2002b, p. 16). Apesar de não significar de forma alguma que a variação na mitologia e na religião não possa ser objeto de estudo, essa sua capacidade de manter uma longa duração apresenta apenas um pequeno contraponto e acaba sendo, novamente num paralelo com a linguagem, aquilo que nos permite estudar este ou aquele povo pensando em termos de uma herança “índo-europeia” ou “urálica/finó-ugrica”, por exemplo, o que também acaba sendo imprescindível para nossa proposta.

¹² Concebida por Fernand Braudel como ferramenta metodológica para o estudo de questões históricas particulares, “A *longue durée* parece ser um conceito ambíguo que resiste a definições rígidas. É mais acessível por meio da descrição que por conceitos precisos e hipóteses. Braudel concebe a *longue durée* como uma estrutura histórica real, formada na interface da ação humana com a geografia e a natureza em seu sentido mais amplo. É um conceito abrangente que se refere a ritmos temporais tão lentos e estáveis que se aproximam da geografia física. A *longue durée* inclui e é constituída por fenômenos singulares e irrepetíveis, enquanto a sociedade humana interage com fenômenos geofísicos definidos e relativamente estáveis ao longo de um tempo histórico quase inimaginavelmente longo. Esses fenômenos geofísicos que constituem a *longue durée* têm histórias que se estendem para além da história humana” (TOMICH, 2011, p. 40, grifos no original).

Assim como uma língua se modifica ao longo da história, mantendo uma gramática e vocabulário de alguma forma centrais ao longo dos séculos, assim também os símbolos e estruturas de uma mitologia podem se manter e constituir heranças e influências ao se considerar um povo específico, por mais que perpassadas por diversas variações, peculiaridades, influências externas, modificações, sincretismos e hibridizações (FROG, 2015a, p. 34). Por isso, no presente estudo, embora nossas considerações visem extrapolar os limites das famílias linguísticas (e nossa própria tese de que o xamanismo siberiano e urálico tenha se feito presente, de alguma maneira, entre os povos nórdicos, i.e., indo-europeus, é um exemplo disso) invocaremos e discutiremos essas heranças frequentemente.

Ainda sobre a questão das variações, diversidade e dinamicidade das religiões, esclarecemos que nos alinhamos à proposta de Schjødt (2013), que concebe a religião como um espaço discursivo compreendido como um conjunto incoerente de noções e práticas que variavam muito de comunidade para comunidade, de indivíduo para indivíduo. Contudo, há de fato algumas estruturas básicas em comum, que tornam viável alegarmos não que haja uma religião compartilhada no sentido estrito do termo, mas sim um conjunto compartilhado de estruturas. Ou seja, existe um conjunto compartilhado de estruturas religiosas básicas que operam e se manifestam de modos singulares nos diferentes espaços discursivos e culturais (SCHJØDT, 2013, p. 10-11).

Tais espaços não possuem fronteiras e limites bem demarcados, mas estão abertos tanto a influências externas quanto a mudanças internas, que são consequências dos mais variados tipos de desenvolvimentos inerentes (econômicos, sociais, ecológicos etc.) (*ibid*, p. 11-12). Afinal, nunca houve uma única tradição religiosa comum a toda a Escandinávia¹³, mas diversas tradições religiosas, com suas diferenças e semelhanças. Inclusive, por esse motivo optaremos por seguir as tendências mais recentes (cf. SCHJØDT, LINDOW & ANDRÉN, 2020; LANGER, 2023) e empregaremos termos como “religião” e “mitologia” no plural, de forma a garantir que as variações, dinamicidades e regionalismos sejam mantidos em mente (ex.: religiões e mitologias nórdicas, religiões e mitologias sámis, etc.). No nosso caso, abordaremos uma vasta área geográfica que engloba inúmeras tradições religiosas e povos distintos entre si (o norte euroasiático, sobretudo ártico), buscando ver em que medida, apesar das indubitáveis variações e

¹³ Ainda que os povos germânicos habitantes da Escandinávia (os “nórdicos” ou “vikings”) certamente compartilhassem uma herança linguística/cultural/mitológica/religiosa comum e possuíssem, entre si, muito mais afinidades do que quando comparados a outros povos da região (sámis, por exemplo), pensar em “uma religião nórdica” de alguma forma homogênea e uniformizada é uma abstração desvinculada da realidade. A esse respeito, ver Nordberg (2012).

peculiaridades entre essas concepções, havia a presença de um conjunto de estruturas comuns, oriundas do xamanismo ártico, compartilhadas dentro dos diferentes e respectivos espaços discursivos desses povos.

Dessa forma, adotamos esta metodologia comparativa para realizar a pesquisa, analisando, nos materiais mitológicos e fontes primárias literárias listados, a estrutura dentro da qual a magia era compreendida e a existência (ou não), nela, de traços do xamanismo ártico. Como se trata, basicamente, de um estudo que se preocupa com a circulação e o trânsito de crenças, visões de mundo e práticas mágicas/ritualísticas daquilo que pode ser entendido como xamanismo, fazemos uso da abordagem da *ecologia da tradição*: consideramos o fluxo de crenças xamânicas nessa região norte da Eurásia enquanto reconhecemos a existência de certas “zonas climático-culturais” nas quais determinadas tradições parecem se desenvolver de maneira semelhante, independentemente de etnia e língua. Busca-se, assim, levantar uma hipótese macroecológica que diz respeito, por exemplo, a vincular o aparecimento e desenvolvimento de certos gêneros de magia (como o xamanismo) a ecossistemas geográficos, culturais e sociais em alguma medida análogos, capazes de diluir e ultrapassar barreiras idiomáticas (HONKO, 1993, p. 14).

Adotar uma perspectiva ecológica é de importância fundamental para que compreendamos os fenômenos religiosos e culturais entre os inúmeros povos dessa região, pois, conforme argumenta DuBois:

[...] qualquer exame acerca da religião durante esse período [a Era Viking] e nessa região [Escandinávia] deve levar em conta a natureza desses contatos interculturais em sua integralidade e seus efeitos nas práticas religiosas. Evidências de empréstimos interculturais ou sincretismos não devem ser tidos por meros adendos ou instância de desenvolvimento tardio de algum sistema de crença isolado mais primitivo. Na verdade, tais evidências devem ser vistas como a consequência lógica de adaptações culturais recorrentes. Como a religião expressa as preocupações e experiências de seus adeptos humanos, ela também muda continuamente devido a fatores culturais, econômicos e ambientais. Ideias e ideais eram transmitidos com frequência e regularidade entre comunidades, levando ao surgimento de uma região interdependente e intercultural com grandes semelhanças em termos de religião e visão de mundo. Ao mesmo tempo, uma miríade de distinções entre as várias comunidades linguísticas do norte (e dentro delas) asseguravam constante variedade e mudança (DUBOIS, 1999, p. 27-28)¹⁴.

¹⁴ “[...] any examination of religion in this era [Viking Age] and region [Scandinavia] should take into account the integral nature of these intercultural contacts and their effects on religious practices. Evidence of

Ofereceremos, neste momento, alguns delineamentos teóricos e conceituais que serão necessários para continuarmos nossa investigação, a começar pelos povos que constituem o objeto de nossa pesquisa e as relações culturais entre eles ao longo do tempo.

1.3 Os nórdicos

O termo “nórdico” se refere aos povos falantes de dialetos indo-europeus que teriam se desdobrado no proto-germânico e, posteriormente, nos idiomas norte-germânicos/nórdicos (TOLLEY, 2009, p. 31). Basicamente, teria havido uma divisão do proto-germânico entre o germânico do norte e o germânico ocidental: o primeiro daria origem ao proto-nórdico, enquanto o segundo se desdobraria no inglês antigo, frísio antigo, neerlandês antigo, alto-alemão antigo e baixo-alemão. Houve também uma ramificação de frutos menores, o germânico oriental, do qual veio a língua gótica. Do proto-nórdico, então, originaram-se o nórdico antigo ocidental (desembocando no islandês antigo e no norueguês antigo) e o nórdico antigo oriental (gerando o dinamarquês antigo e o sueco antigo). As línguas dinamarquesa, islandesa, norueguesa, sueca e islandesa são, portanto, todas oriundas do nórdico antigo¹⁵ (BYOCK, 2013, p. 21-22).

Do século VIII ao XI, os povos nórdicos aparecem nas fontes ocidentais como colonizadores, invasores, saqueadores e conquistadores. Eles chegaram a saquear extensivamente as Ilhas Britânicas e o Império Franco, além de terem chegado até lugares como a Península Ibérica e o norte da África. Os povos que se depararam com os nórdicos conferiram a eles diversos nomes: os francos os chamavam de daneses ou homens do norte; os ingleses, de daneses ou pagãos; os irlandeses, até o século IX, referiam-se a eles como pagãos e, depois, passaram a chamá-los simplesmente de estrangeiros; no Leste Europeu eram conhecidos como Rus, nome surgido de uma palavra finlandesa para nomear os Svear (nórdicos da parte sueca) que posteriormente descenderam até o rio Volga, na Rússia.

intercultural borrowing or syncretism should not be regarded as mere addendas or as instances of late devolution of some earlier isolated belief system. Rather, such evidence should be seen as the logical product of ongoing cultural adaptation. As religion expresses the concerns and experiences of its human adherents, so it changes continually in response to cultural, economic and environmental factors. Ideas and ideals passed between communities with frequency and regularity, leading to an interdependent, intercultural region with broad commonalities of religion and worldview. At the same time, myriad distinctions between and within the various linguistic communities of the North ensured constant variety and change (DUBOIS, 1999, pp. 27-28).

¹⁵ Para um panorama mais detalhado e completo das línguas germânicas, consultar Bunse (1983).

Somente os ingleses utilizavam a palavra *viking*¹⁶ para se referir aos nórdicos, termo que, nos dias de hoje, possui uma abrangência muito maior (SAWYER, 1997, p. 2).

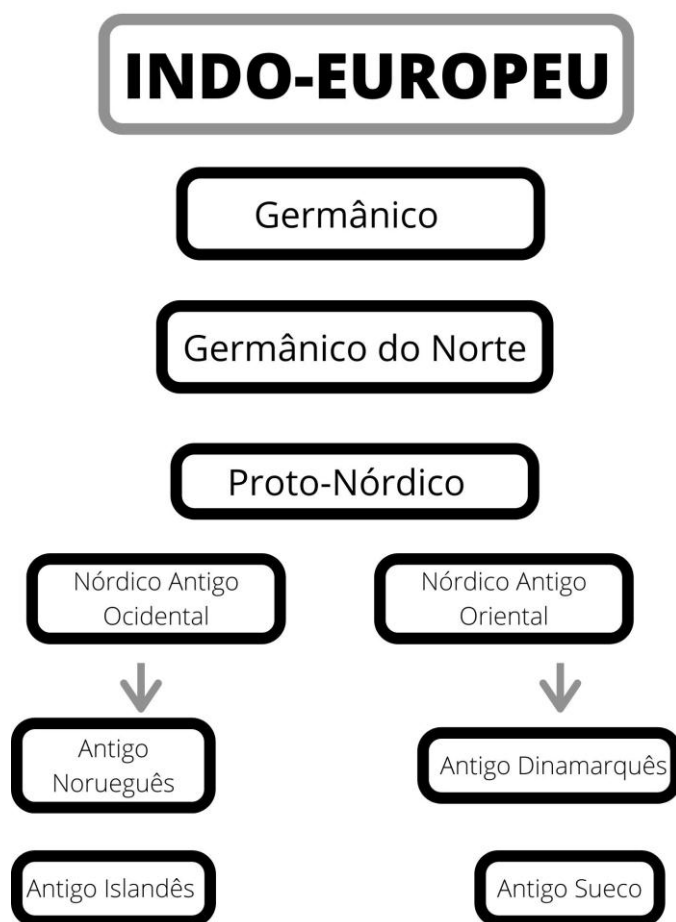


Figura 1: Reconstrução da origem indo-europeia dos idiomas nórdicos. Fonte própria.

A palavra *viking* (em nórdico antigo, *víkingr*) propriamente dita não consta em nenhuma fonte escrita em nórdico antigo até o fim do século X, o que na verdade não é surpreendente, visto que existem pouquíssimas fontes escritas anteriores a essa data. Sua primeira aparição é no inglês antigo do século VIII, onde é empregada para se referir a nórdicos envolvidos em saques ou comércio na Inglaterra. A etimologia da palavra é incerta e as teorias são várias. Segundo Holman (2003, p. 277), existem duas principais teorias: a primeira delas alega que o termo poderia ter se originado da palavra *vík*, que, em nórdico antigo, era usada para se referir aos fiordes; a outra teoria defende que ela teria se

¹⁶ Discussões sobre a etimologia e o significado do termo são um tanto quanto polêmicas. Basicamente, a palavra é empregada com duas conotações: étnica, para se referir a qualquer habitante da Escandinávia durante a Era Viking, ou ocupacional, referindo-se a ações náuticas específicas efetuadas por alguns nórdicos (LANGER, 2018c, p. 706).

originado do inglês antigo *wic*, que significa “campo” ou “forte”. Ao acrescentar o sufixo *-ing*, atribui-se a ideia de pertencimento a algum grupo ou categoria e, dessa forma, *viking* poderia significar “aqueles que vêm dos fiordes” ou “aqueles que acampam”.

No entanto, Eldar Heide (2005) discorda dessas afirmações, insatisfatórias a seu ver. Para o autor, visto que vários outros povos, ao atracarem seus barcos, também preferiam dormir em abrigos temporários (cabanas/barracas) a pernoitar na baía, esse fator dificilmente caracterizaria os *vikings* como diferentes dos outros a ponto de conferir-lhes um nome embasado em tal atividade. O autor defende que a palavra *viking* teria surgido no Período das Migrações, quando as embarcações dos nórdicos ainda não possuíam a tecnologia das velas e deveriam contar, portanto, somente com a força braçal. Nesse período, ele explica, a única forma de propulsão eram os remos. Durante as longas viagens era necessário que houvesse turnos para que os remadores revezassem entre si. Os nórdicos tomavam esses turnos e alternações como uma espécie de medida náutica: quanto mais turnos e trocas fossem necessários, naturalmente mais extensa era a viagem (HEIDE, 2005, p. 49).

Nesse contexto, a palavra *viking* teria sido derivada de *víka*, que significa “a distância percorrida entre um turno e outro”, verbo este que originalmente teria significado, em sentido literal, “ir para o lado, mover-se para o lado”, descrevendo o modo exato como a troca de turnos costumava ser feita. Como essa alternância deveria ser feita sem que se parasse de remar, aquele que estivesse descansado se posicionava ao lado do remador prestes a trocar; este deslizaria para o lado enquanto o outro assumia seu posto. Por conta disso o verbo *víka* teria passado, aos poucos, a significar “trocar”¹⁷, e a palavra *viking* teria sido derivada desse verbo para se referir àqueles que, à época, locomoviam-se em seus barcos fazendo trocas de turno (HEIDE, 2005, p. 50-51).

Com o tempo, os nórdicos do oeste emigraram para fazer seus assentamentos nas Ilhas Britânicas, nas Ilhas Faroé e na Islândia, bem como em algumas ilhas inabitadas espalhadas pelo Atlântico. Próximo ao fim do século X, os nórdicos começaram a colonização da Groenlândia e exploraram a América do Norte (atual território canadense), mas sem estabelecer assentamentos definitivos nestes últimos. O ápice dessas invasões deu-se no século XI, quando ocorreram grandes conquistas dinamarquesas sobre o reino inglês (SAWYER, 1997, p. 1). Já os Svear, nórdicos localizados sobretudo a leste da Suécia – chamados também de Rus –, foram em direção ao Leste Europeu. Lá,

¹⁷ No artigo original, “to shift”.

acumularam grandes riquezas fazendo comércio de escravos e de peles, cobrando tributos ou simplesmente tomando cidades à força, tendo se relacionado ostensivamente com diversas tribos eslavas e turcas. Os Rus estão, inclusive, indissociavelmente relacionados à história do surgimento de cidades como Novgorod e Kiev (DUCZKO, 2004, p. 130-170).



Figura 2: Mapa dos locais habitados pelos nórdicos. Em verde, suas habitações (Dinamarca, Noruega, Suécia) e, em linhas verdes, suas rotas de comércio e incursões. Em laranja, seus assentamentos (Islândia, Groenlândia, América do Norte, Ilhas Britânicas, costa leste do Báltico e o território correspondente à atual Ucrânia). Fonte: <https://www.britannica.com/topic/Viking-people>

Sendo assim, se mantivermos em mente a amplitude da expansão dos povos nórdicos e a enorme quantidade de outras etnias com quem mantiveram contato ao longo de sua história entendemos a relevância de, por um lado, buscarmos por marcas culturais que eles possam ter deixado nos outros e, por outro, o quanto sua própria cultura deve ter sido perpassada por contatos desta natureza. Se considerarmos em específico os contatos de longa duração, como os mantidos entre eles e os fino-úgricos, as chances de encontrarmos evidências de intercâmbios culturais é consideravelmente maior.

1.4 Os povos fino-úgricos

Os finlandeses e sámis são falantes de idiomas fino-úgricos, um ramo pertencente à

grande família linguística do urálico. Não se sabe com exatidão qual seria o local de origem dos idiomas urálicos (se é que tal determinação seja realmente possível), mas costuma-se trabalhar com a hipótese de que a região mais provável tenha sido o sul dos Montes Urais, uma cordilheira localizada entre os continentes da Ásia e da Europa, abarcando desde as estepes do Cazaquistão até a costa do Oceano Ártico. O termo *urálico*, portanto, refere-se à maior família linguística do norte euroasiático, consistindo em mais de trinta idiomas que são hoje falados numa vasta área, englobando desde porções ocidentais, como Noruega e Hungria, até os limites orientais da Península de Taimyr e os rios Ob e Yenisei, na parte ocidental da Sibéria (ABONDOLO, 1998, p. 1).

A relação entre todos esses povos, portanto, é linguística, no sentido de que se acredita que todos tenham tido, num passado longínquo, uma mesma língua ancestral em comum, o proto-urálico – fenômeno denominado pela linguística de *Ursprache*, ou seja, uma proto-língua, um idioma primordial. Assim como no caso da suposta existência do protoindo-europeu, a premissa de que um dia o idioma proto-urálico teria sido falado é, no melhor dos casos, uma hipótese (SINOR, 1988, p. xiii) Por certo, tal hipótese é fundada em preceitos da linguística e filologia, que identificam semelhanças de diversas naturezas entre as diferentes línguas e as classificam e agrupam num mesmo ramo, buscando realizar, a partir disso, a reconstrução de um proto-idioma comum e seu desenrolar diacrônico, que teria dado origem a diferentes idiomas pertencentes a uma mesma família. Adotamos, aqui, a premissa de que há uma família linguística urálica composta por diversas etnias por ser esse um campo consolidado de estudos, mas um balanço crítico dessa teoria foge tanto do escopo da nossa proposta quanto de nossa capacidade teórico-investigativa.

Há, ainda, a ressalva de que, mesmo que os povos falantes de idiomas urálicos tenham tido uma proto-língua originária em comum, isso não significa que eles estejam todos necessariamente relacionados em nível étnico. Em outras palavras, a postulação de uma proto-língua não é prova de uma unidade étnica concomitante e de um parentesco genético entre os povos que a falavam: relações genéticas e linguísticas não são sempre correlativas. Uma continuidade linguística também não assegura uma continuidade cultural/étnica e, por isso, tampouco religiosa (SINOR, 1988, p. xviii). Aliás, parte de nossa investigação acabará por elucidar se o parentesco linguístico entre (alguns dos) povos urálicos revela, também, uma semelhança cultural e religiosa que, no nosso caso, corresponde a estruturas xamânicas dentro do espaço discursivo de suas respectivas mitologias e religiões.

Cronologicamente, a primeira ruptura do proto-urálico teria originado dois sub-

ramos: o fino-úgrico e o samoiedo. Hoje, os idiomas samoiedos continuam sendo falados sobretudo na região dos Montes Urais por, basicamente, seis povos: os Nganasan¹⁸, Enets, Nenets, Selkups, Kamass e Mator. O outro sub-ramo, o fino-úgrico, é consideravelmente maior e abarca ainda mais subdivisões. O ramo *fino* abarca as subfamílias linguísticas dos idiomas sámis (sámi do sul, sámi do norte, pite sámi, lule sámi, inari sámi, kildin sámi, skolt sámi, ume sámi e ter sámi); os idiomas fínicos (chamados também de balto-fínicos, como o finlandês, o estoniano, o íngrio, o vépsio, o careliano, o ludo, o vótico, o extinto livoniano, dentre outros); o mordoviano (erzya, moksha, teryukhan); o mari e as línguas da família pérmica, como o udmurto e o komi. Por sua vez, o ramo *úgrico* abarca o húngaro, as línguas ob-ugrianas, o mansi e o khanty (ABONDOLO, 1998, p. 3). A diacronia precisa das rupturas que originaram essas subfamílias foge de nossa proposta, mas é detalhada num trabalho competente e atualizado conduzido por Bakró-Nagy *et al.* (2022).

Um trabalho que se propusesse a comparar alguma estrutura ou unidade religiosa de todos os povos urálicos com os nórdicos seria infundável, para não dizer impossível. Por questão de recorte, nosso interesse está especialmente direcionado aos fino-úgricos com os quais os nórdicos mantiveram contatos e intercâmbios culturais por séculos a fio, principalmente os sámis e os balto-fínicos (em especial os habitantes da Finlândia e da Carélia, chamados aqui de fino-carelianos).

¹⁸ Sobre os étimos conferidos a esses povos: optamos por manter a ortografia que é apresentada pelos estudiosos nos quais nos apoiamos (que, em sua maioria esmagadora, escrevem em inglês e, em alguns casos, em alemão). Portanto, os nomes que não possuem uma forma transliterada nos estudos acadêmicos em nosso idioma foram mantidos conforme os vemos nessas fontes. Optamos por não arriscar um processo de transliteração desses nomes próprios.



Figura 3: Mapa da distribuição de alguns dos principais povos fino-úgricos. Da esquerda para direita, o mapa aponta para a presença desses povos na Escandinávia e em seguida no Báltico – povos fino-úgricos com que os nórdicos tiveram contato intenso e frequente –, passando também por regiões mais continentais e interiores, como no centro do atual território russo, onde podemos ver os Moksha, os Erzya, os Mari e os Udmurtos. O mapa termina elencando a presença desses povos no norte russo. Ele também destaca os húngaros, os únicos fino-úgricos presentes na Europa Central. Fonte:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Finno-Ugric_Languages.png

Os povos sámis nunca tiveram um território ou nação própria, tendo vivido em pequenos grupos e comunidades (*siidas*) espalhados pelo norte da Europa desde muito antes da Idade Média. O termo “sámi” não designa um único povo; ele é utilizado para se referir a várias etnias que possuem traços genéticos, linguísticos e culturais em comum¹⁹. Além disso, o nome sámi (*sápmelaš*, conforme um de seus dialetos) é um elemento de autoidentificação entre os próprios sámi, diferenciando-os culturalmente de etnias vizinhas, colonizadoras e dominantes em vários aspectos (principalmente, na perspectiva sámi, os

¹⁹ É imprescindível ressaltar que, embora haja traços em comum entre as diferentes etnias sámi, as particularidades e peculiaridades linguísticas, culturais, sociais e religiosas são inúmeras, sendo inclusive vistas pelos próprios como elementos de referencialidade e distinção.

noruegueses e suecos). Como se encontram dispersos por vários territórios, o termo *Sápmi*²⁰ tornou-se consolidado para se referir à área habitada por povos de etnia sámi (LEHTOLA, 2004, p. 10).

Visto que os sámis não possuíam um sistema de escrita, os registros históricos existentes sobre eles foram feitos por estrangeiros. Obviamente, a visão desses autores sobre os sámis era fortemente influenciada pelos seus respectivos contextos culturais e sociais, sem dúvida etnocêntricos. Aliás, muitas das fontes tardias de que dispomos sobre as religiões sámis pré-cristãs foram escritas por cristãos com olhares missionários e proselitistas, como se vê nas obras de Olaus Magnus (1.500 d.C.), Johannes Schefferus (1673 d.C.) e Lars Levi Laestadius (1838-1845 d.C.). Nessas obras e em outras que as precederam ou sucederam, os sámis eram chamados de lapões²¹ e as terras que habitavam, no extremo norte da Escandinávia, de Lapônia. Essas obras descreviam os sámis visando satisfazer um público e uma tradição oriundos do sul da Europa: os sámis foram ora descritos como selvagens pagãos que necessitavam aprender os costumes do homem cristão civilizado, ora como remanescentes exóticos da forma mais primitiva e primordial do ser humano (LEHTOLA, 2004, p. 16).

O termo *Lapp*, no começo, referia-se a essas pessoas que viviam nas periferias de grandes centros e rotas de comércio nórdicos. Vivendo em regiões marginais, esses povos que não praticavam uma agricultura fixa não eram, portanto, civilizados. É exatamente o caso dos sámis, que viviam no extremo norte da Noruega e Suécia, por exemplo, e praticavam o nomadismo. O mesmo termo também passou a ser utilizado no século XII para nomear pessoas que praticassem atividades econômicas tidas por “lapônicas”, como a caça, a pesca e sobretudo o pastoreio de renas. Em fontes mais antigas, as palavras *fenni* e *finn* também eram utilizadas em muitas ocasiões para denominar povos sámis (LEHTOLA, 2004, p. 10; TOLLEY, 2009, p. 39-43). Em várias fontes medievais, principalmente nas de origem nórdica, os sámis eram confundidos com os finlandeses, empregando-se muitas vezes os mesmos termos para se referir a ambos os povos sem distinção²².

²⁰ Nas fontes antigas, Lapônia. Esse nome não remete a uma nação com territórios demarcados, mas conceitua as áreas onde os diversos povos de etnia sámi habitam, englobando quatro países: Noruega, Suécia, Finlândia e a Península de Kola no norte da Rússia (KENT, 2014, p. 3).

²¹ Esse termo foi abandonado por ser ofensivo, pejorativo e carregado de conotações racistas. Hoje em dia usa-se o termo *sámi*, respeitando-se critérios de autodenominação.

²² Abordaremos essa questão logo adiante.



Figura 4: Mapa da região conhecida por Sápmi, que engloba partes da Noruega, Suécia, Finlândia e Rússia. Fonte: https://www.researchgate.net/figure/The-S-apmi-region-the-part-of-Fennoscandia-traditionally-inhabited-by-the-Sami-people_fig2_313015848

Definir a identidade sámi é uma tarefa complexa. Por muito tempo foram utilizados somente critérios linguísticos e genéticos, negligenciando uma série de outros fatores que, segundo os próprios sámis, eram relevantes critérios de identificação e diferenciação étnico-cultural²³. Apesar de ainda existirem controvérsias nesse campo, Broadbent (2010, p. 3) elenca diversos aspectos constituintes da identidade sámi, embora ele próprio afirme que eles não são definitivos ou completos, e menos ainda uniformes. Reunindo diversos outros estudos sobre a questão, o autor chegou à conclusão de que, além das questões genéticas e linguísticas, outros fatores servem como critérios tanto para designar os sámis como para diferenciá-los dos nórdicos: economia (pastoreio, caça e nomadismo seriam sámis, enquanto a prática da agricultura seria tipicamente nórdica); expressões da religiosidade, como práticas funerárias e morfologia das sepulturas, sítios de oferenda e outros tipos de locais sagrados; cultura material (artefatos, ferramentas, vestimentas); organização social, principalmente no caso das *siidas*²⁴; tipos de habitações, como as *kåta*

²³ Embora haja inquestionável variação linguística e cultural entre os diferentes povos sámi – algo que nunca pode ser negligenciado –, ainda assim existem significantes culturais e sociais que nos permitem falar em uma “identidade cultural sámi”: o xamanismo é uma delas (KUUTMA, 2006, p. 37).

²⁴ *Siidas* são os nomes dados, no próprio dialeto sámi, às pequenas comunidades e assentamentos dos povos

ou as *goahte*²⁵; e, por fim, os territórios por eles habitados.

Nas áreas costeiras de Helgeland, norte da Noruega, o apogeu das interações entre nórdicos e sámis deu-se em algum ponto entre os anos de 300-600 d.C. Vestígios arqueológicos apontam que assentamentos *vikings* se espalharam brandamente pela região conforme a agricultura tornava-se viável, e o comércio, mais lucrativo e conveniente. Paralelamente, os sámis da costa retiraram-se rumo aos fiordes do interior, principalmente os menores, na região de Tysfjord. Esse fato garantiu grande proximidade e interação entre eles e os nórdicos, criando um ambiente fértil para que ocorressem diversas simbioses culturais, linguísticas e religiosas. Com isso, os sámis da costa passaram a servir também como intermediários entre os nórdicos e outros povos sámis, do interior, havendo até mesmo relatos de casamentos entre os dois povos (KENT, 2014, p. 22).

Lembremos igualmente que, durante a Era Viking, grande parte da Península Escandinava era habitada não só pelos nórdicos, mas também pelos sámis, principalmente a área central da Península e o norte da Noruega. Segundo Zachrisson (2008, p. 34), algumas fontes nórdicas antigas descrevem que os sámis eram vistos pelos noruegueses como parte natural de sua sociedade, e que as fronteiras entre os dois povos não eram muito bem delimitadas. Aparentemente, apesar de não considerarem os sámis como seus iguais, os noruegueses sabiam que dividiam seu país e seu território com outro povo. DuBois (1999, p. 23) menciona os achados na área de Härjedalen, região fronteiriça entre Noruega e Suécia, onde se encontraram peças de tecido em lã, anéis e broches tipicamente nórdicos em túmulos sámis, o que evidenciaria as relações frequentes de comércio entre esses povos.

Uma vez que os povos sámis têm vivido na região nórdica desde a Pré-História, o contato destes com os próprios nórdicos data, certamente, de um período muito antigo. Os vestígios são dos mais diversos tipos. Há túmulos entre as áreas de Norrland e Värmland, dos primeiros séculos depois de Cristo, onde são detectáveis traços de costumes funerários tanto dos sámi quanto dos nórdicos, indicando uma possível adoção, por parte dessas duas culturas, de influências da cultura germânica (ou até mesmo afinidades étnicas). Existe também um sítio arqueológico identificado ao norte de Trømsø, na Noruega, que contém vários objetos sámis (como, por exemplo, pontas de flechas feitas de ossos), mas também mobílias nórdicas, indicando que poderia se tratar de um assentamento de noruegueses que

sámi, localizados em regiões costeiras e litorâneas, em montanhas ou em densas florestas rumo ao interior.

²⁵ *Kåta* (sueco) ou *goahte/goahti* (sámi) é o nome dado às cabanas usadas como moradia pelos sámi.

Basicamente, havia três tipos distintos de acordo com o material de que eram feitas, podendo ser de madeira, tecido ou barro de turfa.

por algum motivo haviam adotado um estilo de vida sámi (TOLLEY, 2009, p. 34).

Em suma, os povos sámis originalmente habitavam regiões mais centrais e sulistas da Península Escandinava, porém, com a expansão dos nórdicos durante a Era Viking, oriundos sobretudo de regiões da Dinamarca e Suécia, os contatos entre estes e os sámi foram ficando não só mais frequentes como também mais violentos. Além de incursões esporádicas, os nórdicos intensificaram as taxações e reivindicaram o direito ao comércio em território sámi, o que acabou fazendo com que os sámis migrassem ainda mais para o norte, em fuga. Algo parecido aconteceu com os povos sámis do leste, que começaram a sofrer ataques e taxações de tribos fino-úgricas de Häme e da Carélia, resolvendo, então, migrarem para o norte (KUUTMA, 2006, p. 35-36).

Já a origem dos povos finlandeses remete, provavelmente, ao período da Cultura do Pente em Cerâmica (3.300-2.800 a.C), visto que, segundo a teoria mais aceita, essa cultura teria sido responsável por trazer o idioma proto-urálico até a Finlândia. Assim, a Cultura do Pente em Cerâmica teria se espalhado por todo o território finlandês e da Carélia russa, subindo até a região do Círculo Ártico, bem como até Estônia, Livônia e a área litorânea do Golfo da Finlândia. Posteriormente, teria ocorrido posteriormente um encontro destes povos com os da Cultura da Cerâmica Cordada (2.500-2.000 a.C), constituída por povos que haviam migrado do sul para a região. Costuma-se afirmar que estes últimos teriam sido indo-europeus e que haveriam trazido consigo algumas formas de agricultura, apesar de os registros mais antigos sobre agricultura na região da Finlândia datarem de 2.000 a.C (TOLLEY, 2009, p. 32).

A Cultura da Cerâmica Cordada teria então se fundido à Cultura do Pente em Cerâmica, originando a cultura kiukainen, predominante no sudoeste da Finlândia. Os povos da cultura kiukainen receberam, paralelamente, influências do sul da Escandinávia e da Estônia, bem como o oposto: foram encontrados vestígios materiais desse povo em lugares nórdicos como Hälsingland e Gotland, indicando possíveis assentamentos kiukainen em território nórdico. Durante a Idade do Bronze (1.500 a.C), os povos da Finlândia estavam divididos entre os agricultores na área costeira e os caçadores no interior: há fortes evidências de contato dos finlandeses com povos do leste e do oeste neste período, os nórdicos dentre eles. Muito provavelmente, havia nórdicos vivendo entre os finlandeses neste período, principalmente como comerciantes. Seu objetivo deveria ser o de procurar produtos valiosos como peles, que eles poderiam comercializar em troca de metais vindos da Europa Central para alimentar a indústria nórdica do bronze (TOLLEY, 2009, p. 33).

No que diz respeito às questões de identidade, é igualmente importante apontarmos como elas se davam no contexto medieval e da antiguidade, ainda que brevemente. Conforme já dito, muitos povos fino-úgricos não eram caracterizados de acordo com suas identidades étnico-culturais e, dessa forma, por muito tempo os sámi foram tomados por fínicos e vice-versa. Temos a ocorrência, em fontes gregas e latinas, das palavras *Fenni* e *Finni* (como na obra de Tácito²⁶, o primeiro a chama-los pelo termo *Fenni*); em inglês antigo, *Finnas* e *Finne*; em nórdico antigo, *Finnar* – nenhuma dessas palavras, contudo, era utilizada para se referir aos fínicos, e sim aos sámis. Em nórdico antigo, as fontes literárias que temos nesse sentido (sagas, sobretudo) se referem continuamente aos sámi por meio da palavra *Finnar*, enquanto os fínicos eram chamados de *Kvæner*²⁷. É possível que os suecos, durante a Baixa Idade Média, fizessem uso da palavra **Fennoz* para denominarem tanto fínicos quanto sámis, tendo posteriormente acrescentado um composto que viria a resultar no etnônimo **Skriðiffinoz* (“sámis esquiadores”) para se referir especificamente aos sámis (TOLLEY, 2009, p. 40).

É importante ressaltar que, até o século XX, grande parte dos conteúdos mitológicos e folclóricos que foram coletados e registrados como finlandeses eram oriundos da região da Carélia, que ficava a leste da fronteira finlandesa. Contudo, essas diferenças étnicas quanto ao trato dos materiais mitológicos de cada tradição é uma questão consideravelmente recente e, ao que tudo indica, parecia haver uma ponte cultural identitária entre os finlandeses e carelianos de então, de modo que, mesmo na época de coleta dos poemas orais feita por Elias Lönnrot, em pleno no século XIX, para compor sua *Kalevala*, não havia uma necessidade de diferenciação (HONKO, 1990b, p. 182-183). Uma vez cristalizada, a percepção da própria identidade só se torna passível de debate em uma comunidade quando ela não é mais autoevidente para ao menos uma das partes (HONKO, 1990c, p. 571-572).

O contato entre finlandeses e nórdicos começou ainda na Idade do Ferro (1.200 a.C.). Certas descobertas datadas deste período demonstram forte influência germânica sobre os povos fínicos, o que pode ser um indício de chefes locais se beneficiando de comércios e trocas com os nórdicos, e atuando, quando podiam, como intermediários entre estes e os fínicos do interior. Os intercâmbios entre estes povos continuaram sem cessar até atingirem novo ápice durante o período Merovíngio (600-800 d.C.), quando ocorreram

²⁶ Em sua obra *Germania*.

²⁷ Na *Saga de Egil* há a ocorrência dos termos *Kirjálár* e *Kylfingar* para se referir a tribos fínicas da região da Carélia. Tal fato pode sugerir que, até meados do século XIII, não havia um termo para se referir aos fínicos de forma generalizada (TOLLEY, 2009, p. 40).

novamente vários assentamentos nórdicos e rotas de comércio em território finlandês. Já nos anos 800 a 875 d.C. a cidade sueca de Birka tornou-se um grande centro de comércio, recebendo até produtos da China e moedas árabes. Costuma-se atribuir o sucesso comercial da cidade às rotas de comércio que a ligavam aos búlgaros do rio Volga, pois, quando esta rota foi fechada, Birka pereceu. O fato que nos interessa é que em Birka foram encontradas várias peças de cerâmica finlandesas, indicando a presença destes povos na região ou, ao menos, intensas relações de troca e comércio entre eles e os nórdicos (TOLLEY, 2009, p. 33).

Havia uma importante rota comercial utilizada pelos *vikings* rumo ao leste, que passava pelo Golfo da Finlândia. Muitas moedas nórdicas foram encontradas nessa região, principalmente na costa sul, e em menor quantidade no norte. Como foram encontrados poucos vestígios da presença finlandesa nesses locais, a principal hipótese é a de que os povos fínicos do interior se dirigiam esporadicamente até a costa para negociar com os nórdicos, mas não possuíam assentamentos definitivos na região. Além disso, há indícios de empréstimos de palavras germânicas em idiomas balto-fínicos, incluindo o finlandês, que provavelmente ocorreram durante a Idade do Bronze nórdica. A importante influência do léxico germânico na região costal finlandesa pode ter sido transmitida por comerciantes de elite, cujo principal objetivo era angariar peles e óleo de animais da região a fim de trocar por metais comprados e trazidos da Europa Central para uso por parte dos nórdicos. Muitos desses comerciantes provavelmente eram bilíngues em algum nível e se incorporaram às populações locais, o que propiciou empréstimos lexicais que, hoje, são para nós evidências de intercâmbio cultural (CARPELAN; PARPOLA & KOSKIKALIO, 2007, p. 90-92).

Por fim, os ob-ugrianos são povos urálicos que se dividem em dois grandes grupos étnicos: os mansi (também chamados de vogul) e os khanty (também chamados de ostyaks). Seu idioma ancestral em comum, o proto-ob-ugriano, surgiu da ruptura com o idioma húngaro (HONTI, 1998, p. 327). Peter Hajdú (1975, p. 86) atribui essa divisão a uma mudança climática que teria acontecido entre o segundo e o primeiro milênio a.C., quando as estepes que habitavam podem ter secado repentinamente e os povos ugrianos viram-se obrigados a migrar para o norte ou adotar uma cultura nômade de criação de animais. Assim, nesse período, alguns grupos se dirigiram ao norte, até as margens baixas e médias do rio Ob, tornando-se os ancestrais dos ob-ugrianos, enquanto os que ficaram mais ao sul e que optaram pelo nomadismo de gado tornaram-se os ancestrais dos húngaros. Os povos que migraram para o norte e que formariam os ob-ugrianos dividiram-se entre

khanty e mansi apenas por volta do século XIII (TOLLEY, 2009, p. 4). Os ob-ugrianos preservaram uma forma de xamanismo tão presente quanto a que se nota no caso dos sámis e, considerando que os húngaros também preservaram traços desse xamanismo, principalmente em seu folclore²⁸, é possível levantar a hipótese de que o ancestral originário comum entre os húngaros e ob-ugrianos, a saber, os ugrianos, tivessem o xamanismo fortemente arraigado em suas tradições (*ibid.*, p. 14).

1.5 Breve panorama das relações entre os nórdicos e os fino-úgricos conforme vistas pela tradição acadêmica

De acordo com o que abordamos há pouco, as interações entre esses três povos se deram desde um período muito antigo – isso sem considerarmos seus frequentes encontros com outros povos, como os bálticos (lituanos, letônios e antigos prússios) e os eslavos. Durante a Era Viking, a Península Escandinava certamente não era ocupada exclusivamente pelos nórdicos, no sentido estrito e étnico do termo (dinamarqueses, suecos e noruegueses). Em tal período, essa área já abrigava uma enorme quantidade de povos sámis, além de ser, também, uma grande zona de povos urálicos que dividiam entre si afinidades linguísticas, étnicas, religiosas, culturais e cosmológicas, dentre os quais se encontravam os fínicos. Não é sem razão que diversos materiais literários medievais em nórdico antigo – principalmente sagas, que também descrevem o período por nós chamado de Era Viking – se referem constantemente à área habitada pelos sámi, tratando-a, à época, como Finnamarca, “terra dos finnar”, referindo-se na verdade aos sámis e não aos fínicos (ZACHRISSON, 2008, p. 32).

Em suma, o termo *finnar*, em nórdico antigo, era utilizado em larga escala para se referir aos povos sámis, enquanto o termo *fenni* ou *finni*, em latim, foi empregado para se referir aos fínicos, o que só viria a acontecer em 1171, na bula *Gravis admodum* do Papa Alexandre III. Levou tempo até que os finlandeses fossem percebidos como uma unidade populacional mais ou menos uniforme e distinta dos sámi. Na *Egils saga Skalla-Grímssonar*, por exemplo, além de *finnar*, há a presença de termos como *kirjálar* e *kylfingar* para designar especificamente os povos fínicos da Carélia. De certa forma isso não é surpresa, considerada a falta de proximidade, unidade e identidade política, cultural e geográfica entre os inúmeros povos fínicos da época, que ainda levariam muito tempo para

²⁸ Evidências de xamanismo no folclore húngaro são exploradas por Oinas (1985).

se tornarem os finlandeses tal como os compreendemos hoje. Por outro lado, esses materiais apontam para a dificuldade dos povos nórdicos em compreenderem e identificarem os vários povos fino-úgricos que os cercavam: os idiomas destes são radicalmente diferentes das línguas indo-européias herdadas pelos nórdicos, e seu modo de vida seminômade, baseado no pastoreio de renas e na caça, não era capaz de proporcionar organização em comunidades tão grandes como a de seus vizinhos. Dessa forma, demorou para que sámis e finlandeses fossem percebidos como distintos entre si, ou mesmo em termos de maiores unidades comunitárias, i.e., “os finlandeses” e “os sámi” (TOLLEY, 2009, p. 40-41).

O que desejamos ressaltar é que, ao menos desde a Era Viking, sámis e fínicos – principalmente os primeiros – foram alvo de empreitas colonizadoras da parte dos nórdicos. Conforme narram as próprias sagas, as pequenas tribos espalhadas por Finnamarca eram obrigadas a pagar impostos e outras taxas para que não tivessem seus territórios invadidos ou saqueados. Esse aspecto certamente não resume toda a interação entre eles: havia também um laço econômico-comercial que dava aos sámis a possibilidade de venderem peles de foca, presas de leão marinho e outras coisas do tipo. Tais relações não eram, de forma alguma, estritamente conturbadas: ambos os povos viviam numa espécie de simbiose que, se por vezes teve seus momentos de alteração, por outras também engendrou possibilidades de comércio, trocas e até mesmo casamentos. Contudo, é essencial ter em mente que eles nunca se viram como iguais, de modo que diversos pequenos reis noruegueses forçavam os sámis a trabalharem a seu serviço (ZACHRISSON, 2008, p. 34).

Há, portanto, um etnocentrismo e uma iniquidade basilares no modo como as relações entre nórdicos, sámi e fínicos se desenvolveram, pendendo para a dita superioridade desses primeiros. Tal etnocentrismo, veremos, foi herdado pela tradição acadêmica da Idade Moderna e ofuscou por muito tempo o estudo honesto desse fenômeno interativo. O que gostaríamos de argumentar, por fim, é que, se por um lado as sabidas e confirmadas interações entre esses povos nos levam a imaginar intercâmbios culturais, religiosos, simbólicos e mitológicos, por outro, é difícil determinar quem influenciou quem, ainda mais ao evitar a adoção de um olhar etnocêntrico (BERTELL, 2013, p. 47).

O impacto desse etnocentrismo e sua ocorrência nos estudos das relações entre nórdicos, sámis e fínicos são explorados a fundo por Håkan Rydving (1990). Conforme o autor explica, uma nova fase teve início no campo dos Estudos Nórdicos quando outras ciências foram eleitas para auxiliar e complementar as análises filológicas dos textos em

nórdico antigo. Nessa onda vieram a arqueologia, a toponímia e uma perspectiva comparativa empolgada para eleger os sámis como uma espécie de “segundo objeto”. O principal objetivo era preencher, por meio dessas outras áreas, as lacunas deixadas pelas fontes literárias que vinham sendo estudadas até então. Foi a partir desse momento que características das religiões sámis passaram a ser utilizadas para explicar as lacunas percebidas a respeito das religiões nórdicas pré-cristãs, em trabalhos como os de Johan Fritzner (1877) e Axel Olrik (1905).

A partir desse ponto principal, as religiões sámis e nórdicas viriam a funcionar, por décadas, como fontes de analogia para clarificar e explicar elementos uma da outra. Nesse contexto, a religião nórdica servia para elucidar as origens da misteriosa religião sámi e esta, por sua vez, era vista pelos estudiosos da religião nórdica como unidade de preservação fidedigna de símbolos, conceitos e rituais nórdicos pré-cristãos que, apesar de mencionados nas fontes literárias, já haviam desaparecido há muito tempo. Em décadas posteriores, a tendência foi usar explicações de “empréstimos” religiosos de maneira mais esparsa e cautelosa. Assim, evitando alegar influências adotadas de maneira tão passiva, os sámis e os traços tidos por nórdicos na sua religião passaram a ser explicados num contexto dos povos fino-úgricos, enquanto elementos da religião nórdica que costumavam ser percebidos como empréstimos oriundos dos sámis começaram a ser tratados como herança de um estrato euro-asiático comum (RYDVLING, 1990, p. 358-359).

Mas, para entender o contexto etnocêntrico no qual esses estudos se embasaram, é necessário nos determos por um instante nas teorias de empréstimos. Quando o estudo da religião nórdica se intensificou no século XIX, as semelhanças entre ela e a religião sámi não somente estimulavam os estudiosos a recorrer a uma teoria de empréstimos como veículo explicativo dessas similitudes, como a concluir que os sámis, certamente, é que haviam feito empréstimos da religião dos nórdicos, indo-europeus conquistadores e superiores por natureza. Havia também certo interesse epistemológico nessa afirmação: ao defender que os sámis fizeram muitos empréstimos da religião nórdica, eles e sua religião poderiam, então, ser estudados enquanto portadores das ideias e costumes religiosos dos nórdicos pré-cristãos (RYDVLING, 1990, p. 359).

O ápice desse tipo de interpretação talvez seja, para Rydving (1990, p. 360) o artigo de Krohn (1906), cujo sintomático título é *Contribuições lapônicas para a mitologia germânica*. O nome do artigo já traz uma ideia da premissa que ali se esconde: a de que a religião sámi fez grandes empréstimos da religião germânica e, portanto, teria permanecido como mantenedora dessa identidade. O autor chega, inclusive, a considerar que a religião

sámi pudesse servir como critério para que se julgassem os conteúdos supostamente religiosos contidos no material *édico*, atuando como uma espécie de contraprova. Mesmo em 1942, a opinião quase unânime dos estudiosos da mitologia nórdica era a de que as concepções religiosas pré-cristãs desta podiam ser encontradas em sua forma mais original nos empréstimos feitos (e mantidos) pelas religiões sámis e finlandesas.

As comparações mitológicas foram as que atraíram mais atenção, buscando identificar deuses análogos e paralelos entre os diferentes sistemas mitológicos. Þórr, Freyr, Njörðr e Óðinn da mitologia nórdica foram equiparados respectivamente a Horagalles, Vearalden Olmmái, Bieggaggális e Rota da mitologia sámi. Consequentemente, como era de se esperar, essas divindades sámis passaram a ser estudadas para que se obtesse maior conhecimento sobre os deuses nórdicos, como se fossem, de fato, as mesmas divindades apenas com outra roupagem, “lapônica”, que poderia ser despida, dando assim a ver seu núcleo verdadeiramente nórdico. O caso do deus do trovão é um exemplo interessante dessa conduta. No começo, a divindade sámi dos trovões e suas várias facetas – Tiermes, Horagalles – eram consideradas por Fritzner (1877) um empréstimo do deus nórdico Þórr, embora o autor alegasse que isso não significava necessariamente que não existisse a princípio um deus do trovão entre os sámis. Contudo, o estudo posterior de Krohn (1906) viria a levantar a questão se, de fato, havia um culto original e nativo ao deus do trovão entre os sámis anterior à importação de Þórr ao seu sistema mítico-religioso (RYDVIING, 1990, p. 360). Essa visão etnocêntrica, naturalmente, não era nada inédita. Lembremos da obra de Schefferus (1674) que, nas entrelinhas, defendia o direito sueco de colonização interna dos sámis (BALZAMO, 2014, p. 36): ao se deparar com afirmações de que havia cultos a uma divindade do trovão entre esses povos, Schefferus a chama, antes de qualquer outro nome, de Þórr (SCHEFFERUS, 1674, p. 22).

Mas esse etnocentrismo conhecia também outras formas de expressão, que por vezes exaltavam a religião sámi de uma maneira fetichista, enaltecendo um outro tipo de “exótico”. É o que percebemos nos escritos de Ernst Manker (1950), por exemplo, que se propôs a descrever e analisar as ilustrações contidas em tambores sámis. Enquanto teorias dos séculos XVII e XVIII defendiam haver nesses tambores figuras que remetiam a situações pragmáticas como a caça, a pesca e o pastoreio, Manker se esforça para enxergar significados cúlticos e mitológicos que, nesse povo indígena, seriam presença compulsória. O dono de um dos tambores, conforme registra o próprio Manker, explica uma figura dizendo ser “o sol que, se brilhar, trará um bom tempo”, enquanto o autor alega tratar-se da

“divindade dos ventos, Bieggolmai” (RYDVLING, 1991, p. 37). Como podemos notar, os olhares direcionados a essas religiões estiveram quase sempre enviesados de alguma maneira.

O oposto, por sua vez, quase não ocorre. A maior expressão de uma teoria postulando um empréstimo nórdico da cultura sámi talvez seja a de Strömbäck (1935), que propõe que o xamanismo sámi teria influenciado as práticas nórdicas do *seiðr*. Essa concepção ainda encontra respaldo nos dias de hoje, e muitos estudiosos enxergam, na figura de Óðinn (LANGER, 2015b, p. 345-346), traços xamânicos que poderiam depor a favor de tais influências. O problema do etnocentrismo, assim, fez-se presente desde muito cedo no estudo comparativo dessas religiões. Isso sem considerarmos problemas de origem metodológica. As comparações eram feitas entre uma religião bem conhecida, há anos estudada e rica em documentação (a nórdica), e uma pouco conhecida, de povos minoritários e colonizados (os sâmis), a respeito dos quais somente estrangeiros haviam escrito. Muito do entendimento acerca desses hipotéticos “empréstimos” que os sâmis teriam feito de seus vizinhos não era acompanhado de questões críticas, como, por exemplo, de que forma e por qual razão tais empréstimos haveriam sido feitos no decorrer da história e da interação entre esses povos. Explicar as semelhanças entre as duas religiões dessa maneira parece uma saída fácil, mas que, aos poucos, revela-se traiçoeira (RYDVLING, 1990, p. 365).

Ao longo da história dessa tradição acadêmica, a maior parte dos pesquisadores eram originalmente estudiosos da religião nórdica pré-cristã. Isso implica dizer que os documentos e textos em nórdico antigo eram analisados com muito mais escrúpulos do ponto de vista filológico do que aqueles provenientes dos sâmis: faltava a esses acadêmicos, grande parte das vezes, o conhecimento linguístico das tradições sâmis, o que, conseqüentemente, obrigava-os a obter suas informações de literaturas secundárias, ou então de um número pequeno de fontes que de forma alguma poderia representar a(s) religião(ões) desse povo como um todo. As comparações eram feitas, na melhor das hipóteses, entre elementos isolados e percebidos como análogos nessas culturas, sem considerar seu contexto e significado mais amplos dentro de cada sistema religioso. Graças a esse problema metodológico, elementos periféricos da religião sámi foram muitas vezes tidos por centrais a fim de encaixá-los no molde nórdico (RYDVLING, 1990, p. 369-370).

Elencadas essas ressalvas, cabe dizer que, em um trabalho como o nosso, de perspectiva comparativa, explicações simples relacionadas a conjecturas de empréstimos precisam constantemente ser olhadas com certa desconfiança. O próprio histórico de

estudo das interações e intercâmbios religiosos/culturais entre esses povos é permeado por etnocentrismos e desvios metodológicos que precisam ser evitados, em concordância com a advertência de Rydving:

A história religiosa da região é, portanto, muito complexa. O encontro de religiões na Feno-Escandinávia pré-cristã – envolvendo fínicos, carelianos e russos, bem como nórdicos e sâmis – não foi uma simples troca de empréstimos facilmente definíveis entre unidades sócio-culturais bem demarcadas, mas uma miríade de diferentes processos dinâmicos. Até que muitos desses processos tenham sido descritos em um nível micro, não será possível oferecer uma síntese toleravelmente correta dessa religião (RYDNING, 1990, p. 370-371)²⁹.

1.6 O termo “magia”: nosso pressuposto

Não buscamos ofertar uma definição de magia por meio das fontes a serem analisadas, tampouco definir rigidamente *a priori* o que a magia seria para, em seguida, localizá-la forçosamente em nosso objeto de análise. Conforme as palavras de Bailey (2006, p. 23), visamos, acima de tudo, entender da maneira mais clara possível como eas sociedades e culturas específicas que nos interessam concebiam e construíam seu entendimento sobre a magia e como reagiam e se posicionavam quanto a ela e outras práticas análogas. Assim, adotamos aqui a perspectiva da História Cultural da Magia, por meio da qual tentaremos, dentro do recorte temporal e do material escolhidos, relacionar as crenças e representações da magia a um contexto estrutural mais amplo, no qual divisamos imbricamentos entre ela e as esferas da religião, da cultura, da política e do gênero. Essa etapa mais sincrônica consiste, então, em estabelecer uma relação entre a magia e essas outras instâncias, analisando a maneira como a cultura contemporânea narrava, formulava, valorava e compreendia os fenômenos a ela relacionados (KLANICZAY, 2010, p. 209-210).

A fim de evitar as limitações e etnocentrismos trazidos por certas abordagens – positivista, intelectualista, funcionalista etc. – em torno da magia, defendemos abordá-la no presente estudo de acordo com as considerações de Hanegraaff (2016). Segundo o autor, assim como a religião, a magia não deve ser tomada como categoria *sui generis* – é especificamente essa característica que lhe conferiu maleabilidade para operar em tantas

²⁹ “The religious history of the region is thus very complex. The encounter of religions in pre-Christian Fenno-Scandinavia — involving Finns, Karelians and Russians as well as Scandinavians and Saamis— was no simple interchange of easily defined loans between well demarcated socio-cultural units, but a multiplicity of different dynamic processes. Not until more of these processes have been described on the micro-level, will it be possible to provide a tolerably correct synthesis of the religion” (RYDNING, 1990, p. 370-371).

situações como elemento central nos processos de atribuição de identidades 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 fazia 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 (HANEGRRAFF, 2016, p. 397-399). Afinal, a magia nesses contextos é uma encruzilhada na qual religião, sociedade, política e cosmovisão se encontram, sinalizando como as diferentes culturas relacionam-se umas às outras. Assim, o estudo da magia acaba por se desdobrar em um estudo multicultural dos conceitos êmicos operantes nas sociedades quanto ao modo como as pessoas percebem e categorizam as interações entre diferentes tradições, classes e regiões (JOLLY, 2002, p. 12).

Ao nos posicionarmos contra a adoção de uma categoria de magia *sui generis* e indelével, queremos situar nossa pesquisa como parte da História do Discurso Mágico, buscando localizar nos materiais estudados elementos que nos permitam realizar uma análise contextual daquilo que, no momento de concepção e escrita da obra, permeava os discursos em torno do que era concebido como magia. A importância desse tipo de análise, conforme explicita Hanegraaff (2016, p. 403), é clarificar recursos discursivos que, no Ocidente, faziam uso da ideia de magia para construir suas próprias identidades e experimentar e atribuir alteridades.

Feitas tais considerações, entende-se por que, em nosso trabalho, consideramos a magia num espectro *lato sensu* enquanto “[...] quaisquer práticas formalizadas por seres humanos para que se chegue a determinados fins por meio do controle, manipulação e direcionamento do poder sobrenatural ou do poder espiritual escondido no mundo natural”³⁰ (HUTTON, 2017, p. 6). Defendemos, contudo, sempre ter em vista que a definição de magia é antes uma percepção humana extremamente dinâmica do que um fenômeno ou entidade verdadeiros e concretamente encarnados (MITCHELL, 2011, p. 15).

1.7 Xamanismo: problemas e definições necessárias

A discussão em torno do que pode ser chamado de xamanismo é extensa e renderia por si só uma tese inteira. Realizar uma densa discussão e problematização desse termo é

³⁰ “[...] any formalized practices by human beings designed to achieve particular ends by the control, manipulation and direction of supernatural power or of spiritual power concealed within the natural world” (HUTTON, 2017, p. 6).

algo que foge do escopo de nosso trabalho. Ainda assim, é imprescindível apresentarmos algumas noções básicas do conceito, principalmente para que fique claro de qual pressuposto teórico partiremos para responder se havia traços do xamanismo siberiano, por vezes também chamado de “xamanismo clássico”, na magia nórdica medieval.

O termo *xamã* chegou até nós por meio de estudos etnográficos conduzidos por russos na Sibéria³¹, que constataram haver, entre os povos tungues, a palavra *šaman* para designar a figura do especialista religioso em torno do qual girava a vida mágico-religiosa de inúmeras sociedades do centro e norte da Ásia (ELIADE, 1998, p. 16; SIIKALA, 2005, p. 8.251; MIRANDA, 2020b, p. 560). Apesar de restrito apenas a esse território, a predominância do xamanismo na vida religiosa e social é um fenômeno perceptível de forma mais completa na Ásia Central e Setentrional, tendo se tornado um consenso acadêmico tomar o xamã dessas regiões como o exemplo típico desse especialista religioso. Inclusive, nos idiomas de outros povos desse território circulam nomes correspondentes ao tungue *šaman*: *ojun* (iacuto); *bügä*, *bögä* (mongol) e *ugadan* (mongol para mulher-xamã, assim como no buriate *udayan* e no iacuto *udoyan*); e o turco-tártaro *kam* (ELIADE, 1998, p. 16). Foram feitas tentativas de associar o tungue *šaman* ao páli *samana* (sânscrito *sraman*), apontando para influências indianas sobre as religiões siberianas (*ibid.*, 1998, p. 16), e ao chinês *shamen*, mas essas teorias foram amplamente invalidadas (SIIKALA, 2005, p. 8.251). Em tungue, a raiz da palavra, *sa*, significa “saber” (TOLLEY, 2009, p. 66).

Para melhor definirmos os termos xamanismo e xamã, começemos pela obra de Mircea Eliade, que, em seu *Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase* (1998), explorou inúmeras (supostas) formas de xamanismo, desde aquelas presentes entre os siberianos até suas possíveis manifestações entre povos indo-europeus, passando pelos indígenas das Américas e pelos povos africanos. Conforme explica o autor, o xamã é a figura dominante encarregada de lidar com a magia, embora não seja unicamente um mago, pois emprega um método que lhe é exclusivo: o êxtase. Além disso, conforme esclarece Eliade (1998, p. 16-18), o xamã é também um sacerdote, um místico, um poeta, um curandeiro e um psicopompo. Por isso, todo xamã é um mago e curandeiro, mas nem todo curandeiro ou mago é um xamã. O xamã possui, por exemplo, o domínio sobre o fogo; o poder de alçar voos mágicos e de mudar de forma (*shapeshifting*), além de possuir espíritos auxiliares sob

³¹ Uma análise densa dos estudos soviéticos dos povos nativos em território russo, com enfoque nas pesquisas etnográficas sobre o xamanismo, foi apresentada por Balzer (1990). Para uma introdução historiográfica a respeito do conceito de xamanismo e o uso, por parte de pesquisadores e etnólogos, de relatos de viagem enquanto fontes primárias, consultar Miranda (2020b).

seu controle; é capaz de comunicar-se com os mortos e com as forças e espíritos da natureza; e, é claro, possui a habilidade de transitar entre mundos e planos que não os nossos, quando em transe (*ibid.*, p. 17-18). Esse conjunto de habilidades, postas em uso para fins curativos e para a resolução de problemas a assolar sua comunidade, é o que diferencia o xamã de curandeiros, feiticeiros, magos e outros termos análogos, que não abarcam especialistas do religioso detentores de todos esses tipos de competência.

O problema na definição de Eliade é sua perspectiva fenomenológico-universalista, que o levou a buscar incessantemente por ocorrências análogas ao xamanismo siberiano em outras incontáveis sociedades, completamente diferentes desse contexto ártico ou centro-asiático. Por um lado, isso fez com que o autor realizasse um trabalho de fôlego (e competente, diga-se de passagem) na coleta e análise de materiais oriundos de várias tradições do mundo, oferecendo informações que são, até hoje, valiosíssimas. Por outro lado, a busca por identificar a ocorrência de xamanismo em tantas tradições diferentes³² fez com que Eliade simplificasse em uma equação aquilo que entende por xamanismo: “xamanismo = *técnica do êxtase*”³³(ELIADE, 1998, p. 16, grifos do autor). Conforme veremos, com o tempo a definição generalista de Eliade se mostrou não apenas insuficiente, como até possivelmente traiçoeira para quem deseja identificar a ocorrência ou não do xamanismo numa sociedade específica circunscrita a um recorte temporal-espacial, como nosso caso, pois a presença da técnica de transe, tornada condição *sine qua non* por Eliade, nem sempre está presente nos xamãs de sociedades onde sabidamente há xamanismo (TOLLEY, 2009, p. 67); o oposto também é verdadeiro, pois o uso de técnicas extáticas nem sempre faz do especialista religioso um xamã (ALVES, 2022).

Shirokogoroff (1935) oferece outro enfoque para conceber o xamanismo. Partindo da etimologia de inúmeras palavras empregadas por povos tungues para se referirem ao xamã, o autor percebeu que todas se referem a pessoas de ambos os sexos que tenham conquistado a habilidade de comandar espíritos, isto é, que podem voluntariamente permitir que esses espíritos entrem em seus corpos para que possam fazer uso de seus poderes para atender aos próprios interesses e particularmente aos da comunidade, sobretudo quanto às mazelas causadas por questões espirituais. São pessoas, em suma, que

³² Ou, nas palavras do autor, “Tal xamanismo *stricto sensu* não está restrito à Ásia Central e Setentrional, e mais adiante procuraremos indicar o maior número possível de paralelos” (ELIADE, 1998, p. 18).

³³ Há, em sua obra, outros momentos em que o autor equaciona xamanismo e êxtase, como em: “este [o xamã] é o especialista em um transe, durante o qual se acredita que sua alma deixa o corpo para realizar ascensões celestes ou descensões infernais” (ELIADE 1998, p. 17); “[...] os povos que se declaram ‘xamanistas’ atribuem importância considerável às experiências extáticas de seus xamãs” (p. 20); “Constituído pela experiência estática e pela magia, o xamanismo se adapta de modo variável às diversas estruturas religiosas que o precederam” (p. 25).

possuem uma gama de métodos especiais para lidar com os espíritos (SHIROKOGOROFF, 1935, p. 269-271). Segundo o autor, em todos os idiomas tungues este é o *único* sentido conferido às respectivas variantes da palavra *šaman*, sendo a única exceção a língua manchu, falada em território chinês, onde há a ocorrência da palavra *p'oyun*, abarcando não apenas o sentido supracitado, mas também o especialista que realiza orações e sacrifícios aos espíritos do clã e à Corte Imperial. Enfocando a habilidade do xamã de controlar e manipular espíritos, a presença de xamanismo em uma sociedade, para Shirokogoroff, é atestada pela coexistência indispensável de³⁴: um xamã enquanto manipulador de espíritos, possuindo sob seu controle um certo grupo dessas entidades; um complexo de métodos e indumentárias, reconhecidos socialmente e transmitidos adiante, por meio dos quais o xamã faz isso; uma justificativa teórica para que tais práticas ocorram; e, por fim, uma posição social especial e distinta conferida aos xamãs (*ibid.*, p. 274).

A ênfase dada por Shirokogoroff ao controle e manipulação dos espíritos, embora relevante, acaba por ser desviante quanto ao que entendemos por xamanismo. Outras figuras são capazes de manipular os espíritos por meio de seus artifícios, como os magos e feiticeiros, por exemplo. A diferença entre eles, perdida de vista pelo autor, é que estes fazem uso de suas habilidades para ganhos próprios, enquanto o xamã idealmente os emprega para auxílio de terceiros ou então da sociedade em que está imerso como um todo. Vários membros da sociedade possuem habilidades de cura e até mesmo mágicas, sem que, por isso, sejam tidos por xamãs, pois não atuam em prol de seu clã ou comunidade. O xamã de fato manipula os espíritos, mas o faz em benefício de seu grupo, sendo, inclusive, reconhecido socialmente como tal. A dimensão social da atuação xamânica foi, portanto, negligenciada por Shirokogoroff (JAKOBSEN, 1999, p. 5).

Outra definição que também não focaliza o transe do xamã ou sua jornada espiritual é a de Hultkrantz. Segundo ele, o cerne do xamanismo consiste em estabelecer contato com o mundo sobrenatural por meio da experiência do êxtase, algo conduzido pelo especialista em tal intermediação, o xamã. Assim, o voo espiritual xamânico alçado durante o transe e a experiência do êxtase não são vistos como os principais elementos, mas como parte de um complexo padrão de comportamentos que visam estipular uma relação entre o xamã, os espíritos e o mundo sobrenatural (HULTKRANTZ, 1978, p. 29). Pode parecer sutil, mas a diferença entre essa definição e as de Shirokogoroff e Eliade reside no fato de que, aqui, há

³⁴ O autor reforça com veemência: “Portanto, chamo de xamanismo apenas os complexos que cubram todas as características indicadas” (SHIROKOGOROFF, 1935, p. 274).

um foco na *motivação* que leva à experiência do transe e à comunicação com os espíritos, e não apenas na habilidade *per se* de entrar em estado de êxtase ou manipular os espíritos. O autor oferece, ainda, uma distinção entre dois tipos de experiência xamânica de êxtase, que termina por afirmar a importância dos espíritos auxiliares no xamanismo:

Nós podemos, portanto, ampliar o conceito de transe para incluirmos dois tipos distintos de experiências, um, o voo extracorpóreo do xamã por meio da assistência de seus espíritos auxiliares, o segundo, por meio das localizações passadas ao xamã pelos espíritos auxiliares. Em ambos os casos a sessão xamânica tem início com a invocação desses espíritos. O estado de transe está plenamente identificado ao mundo misterioso onde eles aparecem. O xamanismo é impensável sem os espíritos auxiliares (HULTKRANTZ, 1978, p. 29)³⁵.

Na concepção de Hultkrantz o xamanismo possui, então, quatro importantes elementos: a premissa ideológica (ou seja, a motivação, a necessidade de estabelecer contato com os espíritos e o mundo sobrenatural); o xamã como ator e intermediário em nome de sua comunidade; a inspiração e orientação oferecidas a ele pelos espíritos auxiliares; e suas experiências extraordinárias de êxtase (*ibid.*, p. 11).

Já para I. M. Lewis, que busca uma sociologia do êxtase – e investiga, para isso, inúmeras sociedades para além do mundo ártico, incluindo Etiópia e as Américas –, o xamã é um profeta e curandeiro, uma figura religiosa carismática, mas peculiarmente inspirada, porque possui o poder de controlar espíritos, geralmente encarnando-os. Se os espíritos falam por meio do xamã, este pode levantar voos místicos e realizar outros tipos de jornadas espirituais e ter experiências fora de seu próprio corpo, atos esses realizados em meio a seus rituais dramáticos. Ainda segundo o autor, por mais que o xamã detenha controle sobre os espíritos, ele é, em certa medida, seu refém, e por isso há que se pensar também na ideia de possessão dentro do xamanismo. Há uma convergência explícita com a premissa de Eliade, pois, conclui Lewis, se o transe é o modo de comunicação com os espíritos e outros mundos, então ele é a atividade principal e central do xamã (LEWIS, 2003, p. xvii-xxi; 45-48).

Defensor de uma perspectiva culturalista, Hultkrantz (1978, p. 46) viria a criticar a abordagem de Lewis, que se recusava a acreditar que o xamanismo tivesse qualquer conexão com um estrato cultural ou tipo de sociedade específicos. Hultkrantz defende que

³⁵ “We may thus widen the concept of shamanic trance to infer two distinctive experiences, one, the extra-corporeal flight of the shaman with the assistance of helping spirits, two, on the spot information passed to the shaman by helping spirits. In both cases the séance opens with the calling of these spirits. The trance-state is identical with the mysterious world where they appear. Shamanism is unthinkable without the helping spirits” (HULTKRANTZ, 1978, p. 29).

o xamanismo estaria profundamente atrelado às antigas culturas nômades de caça, permeadas pelo pensamento de clã, pelo simbolismo da caça e pela crença em espíritos animais. Posto dessa forma, o xamanismo passa a ser visto enquanto fenômeno cultural que ocorre em todas as culturas de caça pós-paleolíticas, especialmente ao norte, sendo muito menos adaptável a culturas agrícolas de maior complexidade social e nível de tecnologia (*ibid.*, p. 69). Essa ideia é endossada por Siikala:

A ampla distribuição do fenômeno do xamanismo e a presença endêmica de algumas de suas ideias básicas – voo da alma, dualismo da alma, a conexão com cerimonialismo animal – em culturas árticas e subárticas realmente ampara, porém, a visão de que as raízes do xamanismo residem em culturas paleolíticas de caça (SIKALA, 2005, p. 8.281)³⁶.

A autora ainda defende, por exemplo, que a noção de uma morada dos mortos localizada em um lugar distante e ermo (para onde o xamã viaja, com muito esforço e em meio a inúmeros obstáculos, ideia essa presente no xamanismo ártico) é típica das sociedades de caça. Estas, por conta de seu nomadismo, tendem a conceber a morada dos mortos como localizada atrás do leito de um grande rio, ao passo que as culturas agrícolas, por serem sedentárias e fazerem assentamentos, enterram seus mortos perto de suas habitações, o que propicia a construção de um imaginário completamente diferente a respeito de seus mortos, que estariam, então, não em uma localização distante e em outro plano, mas de certa forma próximos, embora num estado diferente dos vivos, constituindo uma ideia prototípica de cemitério (SIKALA, 2002a, p. 121-192). As sociedades de caça, portanto, possibilitam o surgimento de todo um imaginário em torno da organização do plano espiritual, dos espíritos auxiliares, dos mortos – de modo mais amplo, de toda uma cosmovisão e mitologia que dão vazão a manifestações de complexos religiosos como o xamanismo.

Uma definição mais completa – apesar de mais flexível – foi oferecida no clássico estudo de Vajda (1959, p. 474-476), que elaborou, com base no xamanismo siberiano, um complexo de oito características constitutivas: 1) êxtase ritualístico; 2) espíritos auxiliares animais; 3) vocação do xamã; 4) iniciação do xamã; 5) viagens aos outros mundos/planos; 6) cosmologia típica (mundos organizados em diferentes camadas); 7) disputas entre xamãs, por meio de seus espíritos animais auxiliares; 8) indumentárias específicas do

³⁶ “The wide distribution of the phenomenon of shamanism and the endemicity of certain of its basic ideas – soul flight, soul dualism, the link with animal ceremonialism—in Arctic and sub-Arctic cultures do, however, support the view that the roots of shamanism lie in the Paleolithic hunting cultures”(SIKALA, 2005, p. 8.281).

xamanismo (como, por exemplo, vestidos, chapéus, máscaras e tambores). O que retira a rigidez da definição de Vajda é o fato de que, para o autor, apesar da evidência da ocorrência exclusiva de um único elemento em alguma sociedade não ser o suficiente para defender a existência de xamanismo, cada um desses elementos é amplamente encontrado, pelo mundo inteiro, em lugares onde não há xamanismo. Isso faz com que a identificação da presença de xamanismo em uma sociedade exija a existência e concatenação harmônica desses traços, formando um complexo de características comuns a esse xamanismo (embora, segundo o autor, nem sempre seja necessária a presença dos itens 7 e 8) (VAJDA, 1959, p. 476).

Anna-Leena Siikala parte do mesmo princípio, defendendo que se empregue o termo *xamanismo* para designar suas manifestações na Ásia Central, norte da Sibéria e outras regiões árticas, onde as similaridades em termos de técnicas rituais do xamã, crenças, mitologia e visões de mundo que perpassam o xamanismo se alinham e formam um conjunto coeso, indo além da mera observância de certas características pontuais. Afinal, certos traços, elementos e crenças encontrados no xamanismo estão presentes de maneira isolada e incoesa em diversas partes do mundo, não compondo, assim, esse complexo que estrutura uma visão de mundo típica (SIKALA, 1978, p. 14).

Na visão de Siikala (1978), o papel central do xamã é o de lidar com crises que ameaçam a vida e o funcionamento de seu clã ou comunidade. Ele é o profeta, o guardião do conhecimento mitológico e tradicional de seu povo e o responsável pela resolução de crises individuais (como no caso de enfermidades) e sobretudo comunitárias. Como, nas culturas xamânicas, as crises decorrem de certas movimentações no plano espiritual – inclusive a nível etiológico, sendo, portanto, causadas por entidades e espíritos sobrenaturais, pelos mortos ou demônios –, cabe ao xamã, com sua habilidade e conhecimento, acessar esses mundos para buscar soluções em prol de sua comunidade (*ibid.*, p. 16).

Outros delineamentos interessantes são oferecidos por Juha Pentikäinen, para quem o xamanismo é indissociável da identidade setentrional, sendo, inclusive, uma das facetas máximas de sua expressão. Também se distanciando da excessiva ênfase eliadiana dada ao êxtase, Pentikäinen propõe uma interpretação mais holística do xamanismo: para o autor, muito mais do que uma mera “forma de religião”, o termo remete a um modo de vida e a uma cultura em que o líder escolhido pela comunidade, o xamã, ocupa uma posição central. O xamanismo, de acordo com esse entendimento, é um sistema socialmente reconhecido de percepção do mundo e que não existe de modo abstrato

porque, por estar tão intimamente atrelado à ecologia, economia, estrutura social etc., ele se manifesta em cada lugar com uma roupagem, de acordo com as peculiaridades culturais e históricas. Isso obviamente o torna um conceito resistente a grandes amarras e definições. Contudo, parece haver certo cerne, um alicerce estrutural comum entre os diversos povos praticantes do xamanismo (ou melhor, aderentes a esta visão de mundo xamânica), que inclui as seguintes dimensões: o emprego de técnicas extáticas visando a ida do xamã a outros planos e dimensões; a crença na existência de mais de uma alma; a crença cosmológica em um universo de três camadas pelas quais o xamã é capaz de transitar; a crença em espíritos que auxiliam o xamã; e a presença de indumentária associada ao xamanismo (máscaras, tambores, bolsas, chapéus etc.) (PENTIKÄINEN, 1996, p. 13-14).

A posição do xamã na sociedade é central. Ele é um curandeiro, um sacerdote, um vidente, um político, um cantor de épicos e um psicopompo. Tais competências e a formação mítica que elas requerem são conhecidas pela sociedade que o elege e o encarrega de tais tarefas. O xamã, portanto, é também um especialista na tradição e no folclore de sua cultura e de seu povo. O *corpus* desse folclore é um elemento importantíssimo em sua atuação: o xamã detém, em sua mente, mitos e narrativas, juramentos, canções épicas, encantos e a genealogia dos xamãs que o precederam. Nas culturas da Sibéria, ao atender ao seu chamado e passar pelo rito iniciatório, o xamã faz um juramento, diante da presença de sua comunidade, afirmando que será o guardião de seus costumes religiosos. Apesar de ser o detentor máximo do conhecimento mítico e tradicional da comunidade, esse aspecto do xamã tem sido subestimado na pesquisa que abarca o xamanismo. A transmissão de tradições mitológicas de um xamã para o próximo – que passa um bom tempo familiarizando-se com esse folclore especializado – é um importante elemento da cosmovisão xamânica. Podemos falar, então, em uma *gramática da mente* que permeia o xamanismo. Ela remete justamente ao conhecimento de um repertório xamânico que engloba folclore, mitologia, habilidades específicas ao performar rituais, o conhecimento de uma linguagem especializada, contos etiológicos e as regras ritualísticas e cerimoniais (PENTIKÄINEN, 1996, p. 15-16).

A essa altura o leitor deve estar se perguntando, qual, afinal, é a definição de xamanismo na qual nos apoiaremos. Partindo das definições dos autores vistas acima e considerando criticamente as incompletudes, lacunas, arbitrariedades e problemas de cada uma, chegamos a uma definição que acreditamos ser a melhor para nossa proposta investigativa específica – sem querer com isso projetá-la de modo estanque para outros estudos, que sempre exigirão recalibrações localizadas quanto ao ambiente cultural, social

e histórico a ser investigado. Assim, cremos ser possível pensar a presença de xamanismo em um determinado contexto cultural quando:

- 1) Há a presença, reconhecida socialmente, de um especialista religioso/cerimonial que executa as funções e detém a posição social de xamã (ainda que não haja um termo êmico específico para designá-lo);
 - 1.1) O xamã lida com as funções de curandeiro, vidente, protetor espiritual da comunidade e da fertilidade, da caça e, acima de tudo, com a resolução de crises que assolem sua comunidade;
 - 1.2) Para isso, o xamã é capaz de acessar outros mundos e planos a fim de trazer soluções para os problemas em questão;
 - 1.3) O xamã pode fazer uso de técnicas de êxtase e transe para acessar esses outros mundos, ou então invocar espíritos para a sessão ritualística;
 - 1.4) O xamã é detentor de uma gramática da mente que não só o torna guardião diferenciado das tradições mitológicas de seu povo, mas que o capacita a lidar com a origem de problemas e questões da comunidade, de acordo com a visão de mundo desta;
 - 1.5) O xamã possui espíritos auxiliares e a habilidade de comunicar-se com estes e outros espíritos;
 - 1.6) O xamã é capaz de assumir outras formas, geralmente animais, mas também de fenômenos da natureza (como vento, por exemplo);
- 2) O xamanismo engloba e é indissociável de uma visão de mundo específica, segundo a qual, dentre outras coisas, a vida e os acontecimentos em outros planos e mundos, principalmente no dos mortos, afetam diretamente a comunidade;
- 3) Há uma cosmologia específica da distribuição espacial dos diferentes mundos, que *tendem* a ser dispostos em camadas (o mundo dos homens entre os mundos inferior e superior) cujas fronteiras são transponíveis apenas para o xamã;
- 4) Há uso de indumentária e artefatos específicos (principalmente tambores, mas também máscaras, chapéus, vestidos, anéis etc.)
- 5) Xamanismo não é uma religião *per se*, mas um complexo de práticas, crenças, rituais, ideologias e visão de mundo que permeiam a atividade do xamã e a

vida da comunidade em que ele atua.

A respeito deste último item, trazemos a perspectiva de Anna-Leena Siikala, à qual nos alinhamos: “O xamanismo propriamente dito, no entanto, não é uma religião, mas um complexo de diferentes rituais e crenças que circundam as atividades do xamã, conectadas a sistemas religiosos muito distintos³⁷” (SIKALA, 2005, p. 8.280). Eliade parte do mesmo pressuposto:

Por mais que domine a vida religiosa da Ásia Central e Setentrional, o xamanismo não é a religião dessa imensa área. Só por comodismo ou confusão terá sido possível considerar como xamanismo a religião dos povos árticos ou turco-tártaros. As religiões da Ásia central e setentrional extrapolam em todos os sentidos o xamanismo, assim como qualquer religião extrapola a experiência mística de alguns de seus membros privilegiados. [...] Teremos a oportunidade de encontrar o xamanismo no interior de um número considerável de religiões [...] (ELIADE, 1998, p. 19-20, grifo do autor).

E, inclusive, acrescenta que “[...] o xamanismo se adapta de modo variável às diversas estruturas religiosas que o precederam” (ELIADE, 1998, p. 25), o que significa tratar-se de um complexo altamente adaptável que pode não só extrapolar a experiência de povos nômades de caça e se fazer presente de alguma maneira entre povos agrícolas, como também ser adotado em sociedades com experiências religiosas diversas. Além disso, tal visão abarca contextos culturais em que a religião presente é completamente avessa – e mesmo de forma violentamente persecutória – ao xamanismo em termos ideológicos e espirituais, como no caso, por exemplo, da tradição dos *tietäjät*, xamãs que operavam em plena Finlândia da Era Moderna, já cristianizada havia séculos (cf. FROG, 2013a).

Por fim, é necessário oferecermos algumas ressalvas quanto à definição a que chegamos. Não é possível conceituar algo tão complexo sem cair em arbitrariedades, incompletudes e outros tipos de rigidez teórica que se mostram incapazes de contemplar a dinamicidade, multiplicidade e riqueza com que o fenômeno cultural do xamanismo pode se manifestar em inúmeros contextos. Não acreditamos de forma alguma que, para que seja constatada a presença de o xamanismo em alguma sociedade, todos esses critérios precisam ser satisfeitos. Com uma definição desse tipo visamos, assim como Tolley (2009, p. 69), simplesmente oferecer uma formulação geral do conceito com a qual possamos operar, lidando com essas caracterizações antes como *tendências*: quanto mais verificáveis

³⁷ “Shamanism itself is not, however, a religion, but rather a complex of different rites and beliefs surrounding the activities of the shaman connected with very different religious systems” (SIKALA, 2005, p. 8.280).

elas forem, maior certeza teremos quanto à presença de xamanismo em certo contexto cultural. Trata-se de fazer uso dessa definição como uma espécie de escala, evitando conclusões reducionistas quanto a se “havia” ou “não havia” xamanismo, por exemplo, na Escandinávia medieval, e sim pensar a partir dessas categorias para vislumbrar o quão xamânica podemos considerar a magia e cosmovisão dos nórdicos nesse contexto. Acreditamos evitar, desse modo, o emprego demasiado vago do termo “xamanismo”, que acabaria por privá-lo de sua significância distintiva, ou também o emprego de uma definição tão rígida a ponto de obscurecer a diversidade e peculiaridade desse fenômeno, deixando de enxergá-lo em sociedades que não as siberianas. Assim, a proposta é a de manter o termo útil enquanto modelo de referência comparativa (FROG, 2019a, p. 234; RYDVIING, 2001, p. 5-9), abordagem imprescindível para a nossa proposta.

1.8 As fontes nórdicas

Como nossos materiais abarcam três tradições distintas (sámi, balto-fínica e nórdica) e apresentam, além disso, naturezas completamente diversas, englobando um período histórico que vai desde a Antiguidade até o século XIX, uma contextualização de cada uma delas se faz extremamente necessária. Não se trata, contudo, de uma análise dos materiais, mas de uma breve explicação acerca dos contextos culturais e históricos em que foram compostos, seu gênero e seus principais problemas interpretativos. O objetivo, portanto, não é o de apresentar minuciosamente todas as fontes que empregaremos, mas as que estarão mais presentes em nossa análise e que possuem mais peso, apontando algumas das generalidades a seu respeito. Alguns poucos materiais não elencados aqui poderão ser mencionados posteriormente e, sendo o caso, virão acompanhados de nota introdutória.

Para isso, o critério organizador adotado considera o nosso interesse específico em cada material (fontes nórdicas; fontes sobre os sámis; fontes sobre os fínicos) e, dessa forma, se um material encontra-se listado no subcapítulo sobre fontes sámis isso não significa necessariamente que ele seja um material exclusivamente voltado a descrever os povos sámis ou que esse tenha sido um de seus objetivos quando do período de sua escrita. A *Historia Norwegiæ*, por exemplo, foi escrita com o único objetivo de oferecer uma história sucinta da Noruega e a genealogia de seus reis, mas acaba sendo também o primeiro relato etnográfico do transe de um xamã sámi conforme observado por noruegueses e, por isso, está listada em “fontes sobre os sámis”.

Conforme já dito, as fontes oriundas do contexto nórdico que analisaremos diferem

entre si tanto em natureza quanto em seu contexto e período histórico de composição: a poesia *édica*; a poesia escáldica; os escritos atribuídos a Snorri Sturluson; as sagas islandesas; a *Gesta Danorum* e, por fim, a *Germânia*. Ocasionalmente, poderemos recorrer a outros materiais para fins de complementação de nosso quadro, como, por exemplo, a leis que estiveram em circulação na Escandinávia Medieval, ou mesmo a evidências materiais. Neste caso, como o uso delas será menos consistente, optamos por apresentá-las apenas ao serem mencionadas, recorrendo a notas de rodapé.

1.8.1 Snorri Sturluson, a *Edda em Prosa* e o *Heimskringla*

Referência imprescindível para quem se propõe analisar a mitologia nórdica, Snorri Sturluson foi um conhecido goði islandês que viveu entre os anos de 1179-1241, e a quem costuma-se creditar a autoria de diversas obras de caráter mitológico, dentre elas a *Edda em Prosa*, bem como a compilação de diversas sagas, sobretudo o famoso conjunto de narrativas acerca da vida dos reis noruegueses, o *Heimskringla* (MIRANDA, 2015a, p. 476).

Até onde se sabe, Snorri teria feito ao menos duas viagens à Noruega – a segunda delas provavelmente em 1237 – e viveu um momento de crise política em solo islandês, quando a Islândia foi anexada pela Noruega e as relações políticas, até então baseadas nas assembleias e sem poderes executivos formais, deterioraram-se e passaram a ser regidas por seis influentes famílias, que se tornaram grandes chefes (*stórgoðar*), em conjunto com outros grupos políticos e dos grandes fazendeiros (*stórbændir*). Esse fato é importante porque, conforme o poder dos *stórgoðar* e dos *stórbændir* fortalecia e sua influência política se espalhava, formando verdadeiras alianças intrarregionais, a escrita de sagas, dentre elas as de autoria de Snorri, funcionou como base histórica para petições legais (MIRANDA, 2015a, p. 477). Igualmente relevantes foram a educação formal que Snorri recebeu em Oddi – centro cultural e intelectual da época, na Islândia –, suas conexões com a corte e o acúmulo de prestígio obtido por ele ao longo do tempo, acima de tudo por conta de sua produção intelectual. É possível que, devido a este prestígio e ao seu envolvimento político, Snorri tenha podido cultivar uma posição favorável para a promoção de seus interesses particulares por meio da escrita (*ibid.*, p. 477).

Em tese, Snorri teria escrito a *Edda em Prosa* por volta de 1220 d.C. em islandês antigo. Ela também é conhecida por outros nomes, estes consideravelmente menos

utilizados, como *Edda Jovem*, *Edda de Snorri* e *Edda Maior*. A *Edda em Prosa* encontra-se preservada nos manuscritos DG 11 (*Codex Upsaliensis*, U, datado de 1300-25 d.C.), GKS 2367 4to (*Codex Regius*, R, de 1300-50 d.C.) e AM 242 fol (*Codex Worminianus*, W, de 1350 d.C.). A autoria é atribuída claramente a Snorri, contudo, somente no *Codex Upsaliensis* (LANGER, 2015d, p. 143).

É importante ressaltar que algumas tradições acadêmicas criticam o viés autoral que conferido à *Edda em Prosa* enquanto obra. Boulhosa (2004, p. 14) ressalta o fato de que a obra circulava nessas três versões distintas durante a Idade Média e nos lembra justamente o quão estranho é o fato de que a autoria de Snorri conste em apenas uma delas. Somada a essa questão há a ocorrência, também, de diferenças estruturais e de forma entre cada manuscrito. Visto isso, é necessário considerar a *Edda em Prosa* dentro de um contexto permeado por variabilidades e incertezas, sem tomar a autoria de Snorri Sturluson como fixa e imutável; assim, evita-se a concepção idealizada de um “texto original”, em tese escrito pelo punho do próprio autor, sem a intervenção de copistas desatentos ou propositalmente criativos. É essa ideia de “texto original” que levaria, no caso da *Edda em Prosa*, à escolha do manuscrito R para análise de conteúdo, como se fosse a versão mais “fiel”. Se assim procedêssemos, estaríamos partindo do pressuposto de que há uma obra primeira, pura e ideal e, com base nela, haveria certa liberdade para aceitar ou rejeitar expressões, conteúdos, formas gramaticais e até mesmo partes inteiras presentes em outros manuscritos, por serem “desvios” ou “adições do copista à obra original”. Esta concepção de uma autoria fixa e de um texto primeiro, mais original e puro do que os outros, é uma construção moderna que insiste em propor a existência de uma única *Edda em Prosa*³⁸ (BOULHOSA, 2004, p. 14). Ainda assim, vigoram no meio da Escandinavística estudos que consideram Snorri como sendo o autor desse material.

A *Edda em Prosa* é dividida em três capítulos e um prólogo, considerado por muitos como apócrifo. Trata-se de uma explicação, dentro do racionalismo cristão e da tradição evemerista, acerca das origens da religião pagã nórdica. Dentro dessa ótica, os deuses da

³⁸ Sobre algumas das variações que surgem ao compararmos os manuscritos: “Na forma preservada no manuscrito R acima mencionado, a *Edda em prosa* seria composta de um prólogo (que não aparece intitulado como tal em nenhum dos manuscritos, mas faz parte de *Gylfaginning*), *Gylfaginning*, *Skáldskaparmál* e *Háttatal*. Em W, *Háttatal* é separado das outras três partes e faz parte de um tratado sobre gramática e métrica, e em U está incorporado em um tratado sobre fonética e estrutura das sílabas. Além disso, o *Háttatal* em R contém dois poemas que não aparecem em W e U [...]. No manuscrito W, o prólogo é mais longo do que em R e U, e esse material é considerado como interpolação ao ‘texto original’ por conter alusões a tradições bíblicas. No entanto, os prólogos de R e U também contêm material das tradições clássicas e bíblicas e, portanto, sua inclusão não pode ser considerada excepcional. O *Skáldskaparmál* e o *Háttatal* são substancialmente diferentes nos três manuscritos, pois os manuscritos W e U estão incompletos nestas partes” (BOULHOSA, 2004, p. 14, grifos da autora).

religião pré-cristã foram definidos como antigos heróis e magos, descendentes do rei Príamo, que teriam migrado após a queda de Troia. No prólogo é explicado como, durante seu percurso rumo ao norte, esses heróis fizeram grandes feitos a ponto de passarem por um processo de apoteose e começarem a ser tidos por deuses (LANGER, 2015c, p. 143). Tal explicação faz parte de uma tradição cristã de integrar os deuses pagãos à história da humanidade, tornando-os mais humanos e menos divinos. Esta é uma tradição do medievo baseada na teoria de Euhemeros (316 a.C.) que, dentro de seu contexto, propunha que os deuses e deusas gregos nada eram senão homens e mulheres deificados (BOULHOSA, 2004, p. 15).

O primeiro capítulo, o *Gylfaginning* (“O embuste de Gylfi”), consiste na apresentação de um diálogo entre o rei sueco Gylfi e os deuses nórdicos, abarcando, por meio de um jogo de perguntas e respostas, todas as questões cosmológicas, cosmogônicas e escatológicas da mitologia nórdica³⁹ (BOULHOSA, 2004, p. 15). O segundo capítulo, o *Skáldskaparmál* (“Dicção poética”) é também apresentado em forma de diálogo, desta vez entre Bragi e Ægir. Nesta conversa, ao contrário da que nos é apresentado no capítulo anterior, o foco não está numa descrição ou narração da mitologia, mas na elucidação de ferramentas poéticas como sinônimos e metáforas frequentemente utilizados (*heiti* e *kenningar*, respectivamente) na poesia escáldica. Por estarem relacionadas à própria mitologia, há momentos do capítulo que retomam episódios mitológicos para lembrar tais figuras de linguagem. O último capítulo, o *Háttatal* (“Lista de métricas”), é basicamente uma lista de 102 estrofes redigidas em 100 métricas diferentes visando ilustrar a grande variedade de possibilidades de metrificação na poesia (*ibid.*, p. 16).

Os mitos narrados na *Edda em Prosa* têm suas origens nos tempos pré-cristãos dos nórdicos, mas é preciso manter um olhar crítico e atento já que, no material em questão, eles estão sendo recontados por um autor cristão de formação erudita. Grande parte dessas histórias baseiam-se em poemas tradicionais, dentre os quais alguns nos são acessíveis, como poesias escáldicas; e em outros casos, porém, é possível que tenham vindo de tradições orais descritas em prosa (em formato narrativo). Em qualquer um dos casos, os conteúdos disponíveis na *Edda em Prosa* provavelmente já teriam mudado muito, tanto em forma quanto em semântica, se comparados à maneira como circulavam nos tempos

³⁹ Snorri Sturluson embasa grande parte de seu tratado mitológico nas tradições cosmogônicas e mitológicas encontradas na *Edda Poética* e na literatura islandesa em prosa (nesta, de maneira mais dispersa). Contudo, a despeito desses materiais não apresentarem um sistema mitológico único e coerente (BOULHOSA, 2004, p. 15), essa foi a tentativa empregada justamente por Snorri Sturluson ou quem quer que tenha composto ou organizado os textos da *Edda em Prosa* (LANGER, 2015d, p. 144).

pagãos. Feita essa ressalva, é justo dizer que, de maneira geral, a obra de Snorri Sturluson consiste na tentativa mais sistemática e completa de capturar a mitologia nórdica em uma espécie de compilação⁴⁰ (FAULKES, 1995, p. xi).

Enquanto cristão, Snorri Sturluson deixa clara sua visão a respeito da religião pagã de seus ancestrais: ela era um apanhado racional, porém equivocado, sobre a verdade. Seu relato da mitologia nórdica consiste numa grande tentativa erudita e antiquária de registrar as crenças de seus antepassados sem um olhar julgador e preconceituoso (apesar de que certamente podemos indagar até que ponto essa imparcialidade foi sustentada). Estas crenças, mesmo já fazendo parte do que era o passado dos povos nórdicos, ainda era relevante para que se entendesse como sua poesia antiga era feita, poesia essa que Snorri sem dúvida gostaria de ver preservada e cujos reflexos faziam reconhecidamente parte da cultura islandesa do momento. Aliás, foi movido pelo próprio interesse de preservação desse material poético e sua *ars poetica* que Snorri deu razão de ser à sua obra (FAULKES, 1995, p. xviii).

Portanto, é por conta dessa sistematização da mitologia nórdica e do tratamento concedido à poesia que a *Edda em Prosa* pode ser vista como um material rico e único. Conforme lembra Langer (2015c, p. 144), devemos manter em mente que Snorri Sturluson foi ninguém menos do que a primeira pessoa a tratar a mitologia nórdica de uma perspectiva acadêmica (aos moldes da época), unindo e selecionando o material de forma sistêmica. As atitudes do autor para com os mitos trazidos não se mostram moralistas; Snorri não faz juízos de valor e evita outras atitudes típicas de sua época, como a condenação dos costumes e religião pagãos ou a equalização das divindades com demônios.

A *Edda em Prosa* se mostra uma fonte primária incontornável para qualquer pesquisador que se proponha a estudar a mitologia ou a religião nórdica pré-cristã. Deparamo-nos, neste caso, com uma obra única que dá corpo ao mais denso e completo tratado sobre mitologia nórdica de toda a Idade Média, além de oferecer elucidações a respeito da dicção e métrica poéticas (FAULKES, 1995, p. xviii). Isso certamente não significa cairmos na ilusão de que a *Edda em Prosa* consiste num relato fiel e puro dos mitos nórdicos pré-cristãos: a obra de Snorri é acima de tudo um produto de sua época (Idade Média Central) que lança um olhar particular sobre os mitos nórdicos. Ela não

⁴⁰ Para complementar o entendimento da mitologia nórdica, no sentido de conhecer as narrativas em suas fontes primárias, costuma-se recorrer a outros materiais como a *Edda Poética*, a *Ynglinga Saga* (também por Snorri Sturluson), as sagas islandesas e a *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus (FAULKES, 1995, p. xi).

representa uma fonte correta, original e completamente fidedigna das antigas narrativas, e sim uma mitologia de certa forma “nova”, fundada nas tradições nativas mescladas ao imaginário cristão, um *modus operandi* conhecido por *Interpretatio christiana* (LANGER, 2015d, p. 144).

Sua outra obra, o *Heimskringla* (“O círculo do mundo”) é um épico histórico que conta os feitos dos primeiros reis noruegueses. De modo semelhante ao que acontece com a *Edda em Prosa* no que diz respeito à autoria, o manuscrito em que consta a obra também não revela seu autor, embora costume-se atribuir sua escrita a Snorri. O autor teria feito uso de fontes orais e escritas disponíveis em seu tempo, bem como de passagens da poesia escáldica, embora, caso comparado às fontes externas, fique evidente tratar-se de um trabalho historicamente mais limitado. Ainda assim, o *Heimskringla* é tido por um dos grandes trabalhos historiográficos medievais, tendo sido empregado como elemento-chave para sustentar a identidade nacional norueguesa durante o período de 1380 a 1905 perante ameaças que Dinamarca e Suécia representavam (LANGER, 2015e, p. 241).

Acredita-se que o *Heimskringla* tenha sido composto na Islândia, entre os anos de 1220 e 1230. O primeiro livro que o compõe (e o mais importante para nosso estudo) é a *Ynglinga Saga*, que foi baseada no poema *Ynglingatal* (ou “A lista dos Ynglingos”), este composto por volta do ano de 900 d.C. A saga traça uma origem mítica para os homens descendentes da dinastia Ynglinga, culminando naquele que seria seu progenitor, o deus Óðinn. Além disso, esta parte do *Heimskringla* igualmente fornece informações sobre a guerra entre os dois grupos de deuses nórdicos (os ases e vanes), conta a história da decapitação de Mímir, a morte do deus Óðinn e fala sobre a magia da deusa Freyja (*ibid.*, p. 241).

1.8.2 A Edda Poética

Edda poética é o nome dado a uma coleção de poemas escritos em nórdico antigo, considerada pelos pesquisadores do assunto como sendo a maior fonte para o estudo da mitologia nórdica. Ela encontra-se preservada principalmente em um manuscrito conhecido como *Codex Regius*, descoberto em 1643 numa fazenda da Islândia por Brynjólfur Sveinsson. No total, constam 29 poemas no manuscrito, do qual oito folhas foram perdidas, constituindo a chamada “grande lacuna”. Algumas edições atuais apresentam a *Edda Poética* com 35 a 37 poemas, retirados de outros manuscritos, como o AM 748 I 4to (LANGER, 2015c, p. 146).

Segundo Langer (2015c, p. 147), o *Codex Regius* é datado da segunda metade do século XIII, sendo tradicionalmente considerado como cópia de um manuscrito mais antigo. Este teria sido redigido até aproximadamente 1220, mas foi perdido. Seguindo os passos típicos da tradição oral germânica, os poemas *éddicos* são anônimos e não oferecem quaisquer referências sobre as circunstâncias de sua produção ou seu autor. Grande parte das composições poéticas presentes na *Edda* são oriundas da Islândia, mas algumas foram feitas também em países como Noruega, Dinamarca e nas Ilhas Britânicas, ou então provêm de fontes germânicas continentais, fato esse que permite a elaboração da hipótese de uma conjuntura pan-indo-europeia, ou seja, a possibilidade de que estejamos diante de certos conteúdos que remetam para além do contexto meramente escandinavo ou germânico, mas para outras expressões culturais de povos falantes de idiomas indo-europeus.

Apesar de reunidos num mesmo *corpus*, os poemas são individuais e não possuem relação direta entre si. Dessa forma, não encontramos no *Codex Regius* a constituição de uma narrativa unificada, sistematizada, cronológica e coerentemente distribuída em diversos poemas. Os conteúdos nele dispostos não obedecem a qualquer linearidade ou casualidade inter-relacional. Também não há qualquer evidência de que, antes do surgimento do *Codex Regius*, esses poemas circulassem todos num mesmo material. Costuma-se atribuir a autoria original desses conteúdos aos escaldos, os poetas cortesãos frequentadores da aristocracia da Escandinávia e das partes nórdicas da Inglaterra e Irlanda. Os poemas são comumente considerados por toda uma tradição acadêmica como tendo sido compostos por pagãos para uma audiência igualmente não cristianizada, transmitidos com precisão por meio de uma complexa técnica métrica e um vocabulário altamente refinado e metafórico (LANGER, 2015c, p. 147).

O nome *Edda* e sua origem são ainda muito discutidos. Já surgiram explicações tentando relacioná-lo a palavra *óðr*, que significaria “poesia, poema”. Em algumas obras literárias islandesas, *Edda* aparece como nome próprio utilizado para mulheres e pode ser que signifique “bisavó”. Se assim for, é possível que ela tenha sido derivada das palavras *eddumál* ou *eddasaga*, que se traduziriam como “contos da bisavó”, algo que parece viável e que se relaciona à transmissão de um conhecimento antigo (LANGER, 2015c, p. 146; SIMEK, 2007, p. 69). Contudo, durante a Idade Média essa palavra era empregada num sentido mais abstrato para se referir à “poética”, o que pode indicar o significado original de *Edda* como sendo, na verdade, um termo de cunho literário. Como Snorri Sturluson, escritor da *Edda em Prosa*, certamente tinha algum conhecimento da língua latina, é

provável que ele tenha derivado *edda* do latim *edo*, que tem entre seus significados possíveis a ação de compor em primeira pessoa (“eu componho”). Este teria sido um processo análogo ao que foi feito com a palavra em islandês antigo *kredda*, “credo, superstição”, por exemplo, possivelmente derivada do latim *credo*, “eu acredito” (FAULKES, 1995, p. xx), hipótese esta defendida por Simek (2007, p. 69) como altamente possível.

É importante ressaltar que diversos poemas, conteúdos, narrativas e temas mitológicos da *Edda Poética* tiveram ampla circulação desde que foram escritos ou compilados. Inclusive, eles inquestionavelmente serviram de base para a *Edda em Prosa* de Snorri Sturluson (1220 d.C.) e a *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus (1200 d.C.) (LANGER, 2015c, p. 147). Em suma, chamamos de *édricos* os poemas pertencentes a esse *corpus* conhecido como *Edda Poética*, nome dado a uma coleção de 29 poemas escritos em nórdico antigo, encontrados no manuscrito chamado *Codex Regius*. Por ter se originado de uma cultura poética oral-tradicional, a poesia *édrica* possui caráter aliterativo ao modo das antigas formas de poesia oral germânica, além de ser formulaica, isto é, ela se baseia na repetição e variação entre certos blocos fixos de poesia que podem ser alterados para adequar-se ao contexto (ABRAM, 2019, p. 40).

1.8.2.1 *Völuspá*

Völuspá, “A profecia da vidente”, é o primeiro poema *édrico* presente no manuscrito *Codex Regius*. Composto por 66 estrofes, esse poema em forma de monólogo apresenta uma temática visionária, narrada por uma gigante profetisa que é acordada por Óðinn. Encontramos, aqui, inúmeras imagens individualizadas de mitos nórdicos essenciais, como, por exemplo, os mitos de criação e destruição do mundo e da batalha entre os dois grupos de deuses, os ases e os vanes, bem como a icônica morte do deus Baldr, evento que desencadeia o Ragnarøk – a escatologia segundo a mitologia nórdica. Há uma versão separada do poema, que consta no manuscrito *Hauksbók*, escrita no século XIV, além de uma provável terceira versão, talvez de cunho oral, na qual Snorri Sturluson poderia ter se baseado para escrever trechos de sua *Edda em Prosa* (LANGER, 2015f, p. 557-558). Há, nesse poema, a icônica passagem – que iremos analisar posteriormente – em que Óðinn oferece um de seus olhos para poder beber do poço da sabedoria, guardado pelo gigante Mímir.

Segundo Rudolf Simek (2007, p. 366), o poema conforme consta no *Codex Regius*

data da segunda metade do século XIII, mas sua temática é consideravelmente mais antiga, remetendo pelo menos ao início do século XI ou, talvez, até mesmo do X. Uma das maiores discussões em torno do *Völuspá* diz respeito ao quão genuinamente nórdico (ou germânico, de maneira mais abrangente) o poema é, e o quanto dele de fato reflete mitos e crenças da tradição vernacular. Muitos autores pesam as possíveis influências do cristianismo medieval, ressaltando-as ora para mais, ora para menos. Para Simek (2007, p. 367), o que os conceitos e temas oriundos de várias origens (indo-europeia, germânica e cristã) e incorporados ao *Völuspá* nos dizem é que tal amálgama foi proporcionada pelo contexto histórico-cultural, a ponto de termos, talvez pelas mãos de um único autor, um poema que, embora confesse seu repertório mítico e suas crenças de maneira poética, não pode ser visto enquanto completamente representativo do período pagão nórdico. De fato, algumas das mais famosas perspectivas interpretativas sobre o *Völuspá* o leem como uma espécie de *interpretatio norræna*, ou seja, como uma reinterpretação e inserção, por parte de poetas pagãos, de imagens e temas cristãos em seus mitos e cultos originais (LANGER, 2015f, p. 556).

Régis Boyer (1983, p. 131-132), por exemplo, acredita que o poeta tenha fundido o referencial pagão nórdico com diversas outras crenças mitológicas, incluindo ideias maniqueístas de referencial persa e a própria narrativa bíblica do apocalipse. Para o autor, essa hibridização teria sido possibilitada, em nível temático, pela ideia de destino, central ao poema – e que está presente, também, nessas outras tradições – e que se mostra no lugar de soberania conforme a narrativa que encontramos em *Völuspá*.

1.8.2.2 Hávamál

Hávamál, “os ditos de Hár” ou “Discurso do mais alto”, é o segundo poema mitológico mais longo da *Edda Poética*. Ele parece ter sido composto pelo entrelaçamento de diferentes poemas e temas, mas mantém Óðinn como eu-lírico e como protagonista – Hár é um dos inúmeros apelidos do deus. Este poema distingue-se, de certa forma, de outros que constam no *Codex Regius*, pois revela um conteúdo didático, um relato de sapiência conferido por Óðinn, que fornece tópicos visivelmente gnômicos: organizadas sobretudo da 1ª à 80ª estrofe (“O poema gnômico” ou *Gestapáttir*), temos um conjunto de máximas e de regras para que se seja um bom viajante, um sábio, um bom anfitrião e um bom hóspede. Embora consideravelmente comum na Idade Média, esse tipo de didática não abunda na mitologia nórdica, possuindo apenas outros poucos exemplos, como nos

poemas éddicos *Sigrdrífumál*, *Reginismál* e *Fáfnismál* (ROCHA, 2015, p. 234-235).

Especialmente importante para nossa proposta são os trechos em que Óðinn visita a montanha Hnithbjörg, guardada pelo gigante Suttung, que vigiava o hidromel da poesia, acaba por roubá-lo e, metamorfoseando-se em pássaro, voa em direção à morada dos deuses, Ásgarðr; e igualmente seu relato de autossacrifício – seção costumeiramente chamada de *Rúnatal*, ou “enumeração das runas” –, em que o deus se pendura por nove dias numa árvore (geralmente identificada como a árvore cósmica, Yggdrasil), ferido por uma lança, para obter o conhecimento em torno das runas. Muitos veem, nesse trecho, semelhanças entre Óðinn e a figura de Cristo crucificado, ou então o tomam por uma espécie de relato de rito de passagem que o legitima como deus do conhecimento (ROCHA, 2015, p. 235).

Trata-se, portanto, de um poema singular, não só devido à sua temática gnômica, mas à aparente heterogeneidade de cada uma de suas seções, que inclusive já chegaram a ser vistas na tradição acadêmica como um conglomerado randômico de temas e conceitos sem muita coesão entre si. É possível identificar a influência latina de coleções de provérbios, como a *Disticha Catonis*, e pensar seu impacto na composição do poema, o que desqualifica a visão de que este corresponderia, ao menos em sua inteireza, a um código de conduta tradicionalmente germânico. Como resultado de tais influências, inclusive da poesia gnômica em inglês antigo, é muito mais provável que o *Hávamál* seja uma composição do fim do século XII ou início do XIII, que, se por um lado faz uso de temas tradicionais mais antigos, por outro se mostra mais próximo, tematicamente, do cristianismo da Idade Média do que da antiguidade germânica (SIMEK, 2007, p. 134). Em contrapartida, Larrington (1993, p. 97-120), abordando o poema de modo comparativo, principalmente no âmbito das tradições nórdica e a anglo-saxã, defende que este possa ser uma obra genuína e essencialmente pagã, oriunda da arcaica tradição nórdica gnômica e que não deve sua origem e conteúdos a influências como da *Disticha Catonis*, que foi traduzida para o islandês antigo com o título de *Hugsvinnsmál*, por exemplo. A análise da autora incluiu estudos métricos, léxicos e semânticos, demonstrando que simplesmente não há elementos concretos que permitam a afirmação segura de tal influência no poema éddico. Para Larrington, o *Hávamál* é um poema que revela a visão de mundo fundamental dos povos nórdicos: as diferentes formas de revelação que a sabedoria pode assumir⁴¹ (*ibid.*, p. 60).

⁴¹ Há uma tradução do poema para o português feita diretamente do nórdico antigo por Medeiros (2013).

1.8.2.3 Grottasǫngr

Ironicamente, “A Canção de Grotti” é um poema *édico* preservado na *Edda em Prosa*, mas não no principal manuscrito da *Edda Poética* (*Codex Regius* Gl. 2367, 4to). Ele possui 24 versos e mescla materiais de cunho mitológico ao folclore de então, os mesmos aspectos enfatizados por Snorri no segundo capítulo da *Edda em Prosa*, o *Skáldskaparmál*. A estória apresentada pelo poema conta a visita do rei Froði ao rei da Suécia, onde ele teria adquirido duas escravas, Fenja e Menja, que eram irmãs de gigantes das montanhas. Como eram muito fortes e corpulentas, foram incumbidas de mover um moinho mágico – Grotti, que dá nome ao poema –, localizado na Dinamarca. Passados nove anos de trabalho árduo, as gigantas se rebelam e começam a marchar até a Suécia, guerreando e fazendo inimigos, porém simultaneamente organizando um exército para atacar o reino de Froði, pondo fim ao seu período de paz e tranquilidade (LANGER, 2015g, p. 218).

Como o poema consta na *Edda em Prosa*, Snorri misturou um antigo tema pan-europeu, o do moinho mágico, a outros motivos etiológicos e ao reinado do rei mítico-lendário Froði, a quem diversas outras fontes da mitologia nórdica fazem numerosas referências. Apesar de constar num manuscrito que data do século XVIII, há um *kenning* mais antigo, usado para se referir ao ouro como sendo “a farinha de Froði”, o que nos permite pensar que houvesse, já no século X, uma versão mais antiga do poema em circulação (SIMEK, 2007, p. 120).

1.8.2.4 Grímnismál

Grímnismál, ou “Os ditos de Grímnir”, é um poema que nos apresenta um monólogo de Óðinn (Grímnir é outro de seus nomes), detalhando importantes aspectos da cosmologia e da magia presentes na mitologia nórdica. A narrativa se desenvolve quando os irmãos Geirrǫð e Agnar, filhos do rei Hrauðung, saem para pescar e se perdem, sendo arrastados por uma ventania até desembocarem em uma baía desconhecida. Lá, encontram uma cabana onde vive um casal de idosos, que lhes proporcionam estadia durante o inverno. Mais tarde, descobre-se que o casal era composto por Óðinn e sua esposa, a deusa Frigg, disfarçados. Quando a primavera chega e os irmãos vão embora, eles continuam sendo acompanhados por Óðinn e Frigg, que observam tudo o que se passa no mundo assentados em seu trono Hliðskjálf. Ao chegarem em sua terra, os irmãos descobrem que o

rei havia morrido e Geirrǫð, então, assume o trono. Posteriormente, Óðinn se disfarça de Grímnír e visita a corte de Geirrǫð, mas é recebido com desconfiança – Frigg o havia alertado para que tomasse cuidado com um feiticeiro que chegaria em seu reino. Quando não responde os questionamentos feitos pelo rei, Grímnír é torturado para que revele sua procedência e, após mais torturas e ser deixado sem comida por oito noites, Grímnír começa a revelar inúmeros segredos cosmológicos (MIRANDA, 2015b, p. 216-217).

Os principais temas revelados nesse poema de certa forma didático dizem respeito às inúmeras moradas dos deuses, a Yggdrasil, o freixo do mundo, a aspectos cosmológicos de maneira geral e, por fim, aspectos da cosmogonia nórdica e uma listagem de rios e cavalos mágicos. Essa parte didática do poema, estima-se, parece ser um produto cultural do fim do século X, notando-se possíveis paralelos com elementos xamânicos de iniciação, perceptíveis na descrição de Óðinn sendo torturado, como parte de um ritual de ganho de sabedoria (SIMEK, 2007, p. 118-119). A presença estruturante de disputas de conhecimento é algo comum a outros poemas *édricos*, como *Alvíssmál* e *Vafthrúdnismál*. Autores como John Lindow (2001, p. 151) dizem ser impossível atribuir uma datação exata ao poema, apesar de alegar que ele provavelmente, teria sido performed durante o período pagão da Escandinávia.

1.8.2.5 *Alvíssmál*

Este poema, encontrado somente no *Codex Regius* da *Edda Poética*, é composto por 35 estrofes que narram como o anão Alvíss tenta conseguir a filha do deus Þórr em casamento. Como provação, ele passa por uma série de questões gnômicas, que são indagações feitas pelo deus. Þórr pergunta-lhe sobre os nomes da Terra, o céu, a lua, o vento, o fogo, o mar, a madeira, a noite, e assim por diante. Apesar do cunho fortemente mitológico, o poema possui também certo didatismo e pode ter sido utilizado pelos poetas escaldos da Escandinávia como recurso para a memorização de vocabulário mitológico a ser utilizado em suas composições (LANGER, 2015h, p. 27-28).

Simek (2007, p. 12-13) defende que o poema data do século XII e que sua natureza, na verdade, não está intrinsecamente ligada a realidades mitológicas ou a tabus religiosos que circulavam na Escandinávia pré-cristã, antes consistindo em uma espécie de adição poética à arte da poesia escáldica. Bellows (2004, p. 183) tem uma concepção semelhante, argumentando que o poema provavelmente pertence ao fim do século XII, momento em que houve uma espécie de “Renascimento Islandês da poesia escáldica”.

1.8.2.6 Vafthrúdnismál

Vafthrúdnismál, ou “Os ditos de Vafthdrúdnir”, é mais um poema que gira em torno da figura do deus Óðinn. Ele contém 55 estrofes, sendo que as duas primeiras consistem em uma parte introdutória em que o deus busca conselhos de sua esposa Frigg sobre como se preparar para visitar o sábio gigante Vafthdrúdnir. Já as estrofes 7 a 19 explicitam a batalha de sabedoria entre o gigante e Óðinn, passando por questões acerca do funcionamento do dia, da lua, da terra, a existência dos gigantes e eventos como o Ragnarøk. Por fim, a última questão perguntava qual frase Óðinn havia pronunciado na ocasião do funeral de Baldr. Como o gigante foi incapaz de responder, o deus saiu vitorioso⁴² (LANGER, 2015i, p. 531).

As informações contidas nesse poema, que foi, inclusive, uma importante fonte para Snorri Sturluson (LANGER, 2015i, p. 531), são de forte cunho mitológico, manifestado por meio dessa disputa de sapiência entre as duas figuras. Enquanto o estilo e a métrica do poema remetem ao fim do século X, seu formato dialogado, provavelmente adotado graças à influência do eruditismo literário medieval, pode indicar que a composição do poema tenha sido tão tardia quanto o fim do século XIII (SIMEK, 2007, p. 345).

1.8.2.7 Skírnismál

“Os ditos de Skírnir”, por vezes também intitulado como *Skírnisfær*, ou “A viagem de Skírnir”, relatam como o deus Freyr se apaixona pela giganta Gerd e recorre a seu ajudante Skírnir para que obtenha o aceite desta para o casamento. Skírnir recebe a espada e o cavalo da deidade para completar a jornada, mas a Gerd rejeita todas as propostas, recusando desde maçãs de ouro ao anel mágico Draupnir. Ela acaba aceitando, contudo, após ameaças do uso de magia rúnica (LANGER, 2015j, p. 473).

É possível que estejamos, nesse caso, diante de um antigo mito germânico cuja temática é o casamento entre uma personificação feminina da terra e um deus masculino da fertilidade. Outras fontes fazem alusão a essa união, como a *Ynglinga Saga* de Snorri, em que Gerd é chamada de “esposa de Freyr”. O período de composição provável do poema é

⁴² E, de fato, nenhuma fonte disponível narra o que Óðinn teria falado ao ouvido do falecido Baldr (LINDOW, 2001, p. 307).

em algum ponto entre o fim do período pré-cristão da Escandinávia e o início do século XII, embora sua temática principal remeta, muito certamente, a um motivo pagão (SIMEK, 2007, p. 290).

1.8.2.8 Lokasenna

Esse poema, cujo título significa algo como “As blasfêmias de Loki” ou “O duelo verbal de Loki”, é um tanto quanto peculiar. Ele é encontrado no *Codex Regius*, entre os poemas *Hymiskvida* e *Thrymkvida*, ambos tendo Þórr como protagonista, indicando que, de alguma forma, o compilador do manuscrito provavelmente entendia o *Lokasenna* como um poema sobre este deus. Apesar disso, o poema é na verdade composto por uma série de diálogos ofensivos entre Loki e vários outros deuses: Bragi, por exemplo, é acusado de covarde; Óðinn é referido como aquele que dá vitória aos fracos; a deusa Idun teria dormido com o assassino de seu irmão; Freyja teria se deitado com seu próprio irmão; a esposa de Þórr o teria traído com o próprio Loki, e inúmeras outras ofensas às demais divindades. O poema termina somente quando Loki se retira do recinto em que está após ser ameaçado por Þórr. Algumas das ofensas listadas por Loki são encontradas em outras fontes, enquanto outras constam apenas em *Lokasenna* (LINDOW, 2001, p. 214-215).

É possível que este poema seja uma composição já tardia, concebido em meados do século XII. Uma de suas propriedades que aponta para isso seria que, perto do fim do poema, o autor nos apresenta uma ideia de panteão divino organizado, algo mais alinhado a composições já tardias, como as de Snorri, que eram permeadas por influências do mundo greco-romano. Tais influências seriam impensáveis no mundo nórdico antes do século XII, pois somente a partir de então é que obras como as de Sêneca e Luciano de Samósata passaram a circular nos meios de erudição e letramento do cristianismo na Europa Setentrional (SIMEK, 2007, p. 193).

1.8.3 Poesia escáldica

A grande maioria das poesias compostas na Escandinávia Medieval, sobretudo na Islândia, costuma ser caracterizada como escáldica. Seu nome vem da palavra em nórdico antigo *skald* (mais tarde, *skáld*), que significa “poeta”, sendo esse provavelmente o termo mais comum, à época, para se referir a textos em verso relacionados à Escandinávia da Era Viking/Medieval. Se adotarmos uma definição mais ampla do termo, “escáldica” seria toda

poesia composta pelos escaldos, esses poetas das cortes nórdicas entre os séculos IX e XIV. Nesse sentido, pode-se inclusive dizer que a poesia escáldica era o modo mais dominante nas produções versificadas da Islândia e Noruega medievais. Ela pode ser contrastada com a poesia *éddica* tanto na questão temática das composições como também a respeito de autoria, versificação, métrica e estilo. Embora estudiosos como Margaret Clunies-Ross sugiram o abandono de tal distinção nós optamos por mantê-la aqui para que o leitor saiba com mais precisão a qual tradição estamos nos referindo: se à poesia composta por escaldos, ou a que consta no *Codex Regius* (e, por isso, *éddica*) (CLUNIES-ROSS, 2005, p. 13-14).

Ao contrário da poesia *éddica*, a poesia escáldica costuma ser assinada por poetas de alguma forma identificáveis, aos quais são atribuídas tanto a composição quanto a performance da obra. Esse é o caso de muitos poemas da corte Norueguesa, por exemplo. Apesar de poderem se assemelhar de certa forma à poesia épica, as composições dos escaldos revelavam antes uma natureza elogiante, glorificando grandes chefes e reis. Elas são importantes fontes mitológicas por fazerem largo uso de metáforas e alusões a mitos, narrativas e deidades, sendo, muitas vezes, os únicos registros de certos mitos da Escandinávia pré-cristã. Isso não significa, contudo, que a poesia escáldica tenha se limitado aos séculos IX e X; em séculos posteriores, e ainda que direcionada para uma audiência já cristianizada, ela continuava a lançar mão de conteúdos metafóricos com remissões a elementos mitológicos. Como costumam possuir autoria estabelecida, com base no nome do poeta é possível identificar sua data de composição e atribuí-la a períodos genuinamente pagãos – o que faz dos poemas escáldicos, junto das inscrições rúnicas, os registros escritos mais antigos de que dispomos sobre o período pré-cristão da Escandinávia (SIMEK, 2007, p. 287).

Compostas ao menos desde o século IX, as poesias escáldicas continuaram florescendo por muitos séculos. Na época de Snorri Sturluson, no início do século XIII, o *corpus* disponível era substancialmente mais completo e abrangente do que chegou até nós nos dias de hoje, bastante fragmentário: inúmeras obras se perderam, mas alguns de seus trechos foram reproduzidos diretamente na *Edda em Prosa*, ou então em algumas das sagas. Outra questão que se precisa levar em conta e nos exige cautela é que não havia um compromisso do poeta com a objetividade de certos fatos e “realidades” religiosas/ritualísticas, por exemplo, mas sim com uma organização poética alusiva, ornamentada e de certa forma hiperbólica, se pensarmos em sua performance nas cortes e em sua natureza glorificante (TOLLEY, 2009, p. 19).

1.8.3.1 Haustlǫng

Esse poema, cujo título significa “longo outono”, encontra-se preservado unicamente no segundo capítulo da *Edda em Prosa*, o *Skáldskaparmál*. Segundo Snorri Sturluson, ele teria sido composto no século IX pelo poeta norueguês Þjóðólfr de Hvinir. Composto por 20 estrofes, o poema narra uma série de eventos mitológicos focados no deus Þórr e que estariam, em tese, ilustrados em um escudo que o poeta havia recebido de um certo Þorleifr. Apesar disso, o poeta claramente faz uso de seu próprio repertório mitológico para aludir a uma série de mitos aos quais o escudo (potencialmente) faz alusão, certamente extrapolando o que meramente se observa nele. Uma das fontes mais antigas da mitologia nórdica, seu eixo narrativo é composto pelo sequestro da deusa Idun pelo gigante Þjazi, seguido por sua aventura com Loki, culminando no emblemático combate entre o deus Þórr e o gigante Hrungrir (SIMEK, 2007, p. 133).

1.8.3.2 Ragnarsdrápa

Ragnarsdrápa, ou “poema para Ragnar”, é a composição escáldica mais antiga de que se tem notícia. Ele foi escrito no século IX pelo poeta Bragi Bodasson, descrevendo as cenas e imagens que constavam num escudo, dado de presente ao escaldo por um rei dinamarquês chamado Ragnarr Lóðbrók. Também preservado na *Edda em Prosa* e contendo 20 estrofes, é possível que sua extensão original tivesse sido maior. São quatro os núcleos mitológicos presentes no poema: a luta entre Hamðir e Sqrli; o mito de Gefjon; Þórr tentando pescar a Serpente do Mundo; e, por fim, a homenagem do poeta ao rei Ragnarr (SIMEK, 2007, p. 260).

1.8.3.3 Húsdrápa

Na *Laxdæla saga* é dito que um islandês chamado Ólafr Pá havia construído um enorme salão em Hjarðarholt, e que, inscritas em suas paredes internas, havia inúmeras cenas da mitologia germânica. Em meio a uma cerimônia de casamento, o poeta escaldo Ulfr Uggason recita esse poema descrevendo as paredes dos salões de Oláfr – por isso *Húsdrápa*: “poema da casa”. Esse evento teria acontecido, segundo a saga, entre os anos de 980 e 985. Nele são mencionadas as batalhas entre Loki e Heimdallr, de Þórr contra a

serpente do mundo e alguns detalhes sobre o funeral do deus Baldr. Doze estrofes e meia desse poema estão preservadas no *Skáldskaparmál* da *Edda em Prosa*, onde o próprio Snorri Sturluson afirma que o poema era de fato muito mais extenso (SIMEK, 2007, p. 166).

1.8.4 As Sagas

Apesar de o termo ter adquirido inúmeras outras conotações nos dias de hoje, as Sagas representam um gênero literário nascido na Escandinávia Medieval, sendo um produto cultural exclusivo desta região e de certo período histórico. De estrutura prosaica, elas descrevem histórias de famílias islandesas medievais e suas linhagens, destacando especialmente os feitos guerreiros que teriam se desenrolado entre os anos de 874 a 1030. A origem do termo remete ao verbo em islandês antigo *segja*, que significa “dizer, recontar”. As sagas foram fortemente influenciadas pela literatura clássica e pela hagiografia medieval em língua latina, o que se torna claro ao considerarmos que seu período mais profícuo de escrita e composição deu-se entre os anos de 1150 e 1350. Ao contrário do que percebemos nos materiais poéticos, predomina nas sagas um estilo de narrativa mais objetivo e factual, concentrando-se nos supostos feitos de algum personagem “digno de memória” (LANGER, 2015k, p. 441).

Esse termo geral para denotar os materiais literários em prosa produzidos na Islândia Medieval possui, no entanto, algumas subclassificações de acordo com a natureza de sua temática, como veremos adiante. Contudo, é necessário ressaltar que, apesar de fazerem alusão ao período pré-cristão da Escandinávia – com foco na Islândia – e remeterem a inúmeras lendas e narrativas mitológicas germânicas como um todo, essas sagas foram compostas num período mais tardio do medievo, séculos após sua cristianização, a maioria delas data do século XIII em diante, e devem ser lidas, portanto, com cautela. Sabe-se, hoje, que elas não são de forma alguma inteiramente baseadas em tradições orais desse passado longínquo que remete a três séculos antes da cristianização: as informações que as sagas nos trazem a respeito das tradições e mitos do período pagão, embora devam ser consideradas e levadas em conta, tornam-se mais fidedignas se compararmos as referências por elas trazidas às de outras fontes de que dispomos, como a cultura material, as poesias *édica* e *escáldica*, os trabalhos de Snorri etc. (SIMEK, 2007, p. 274).

As representações que as sagas fazem do período pagão tendem a variar de acordo

com o tipo de saga, mas podemos dizer que, de maneira geral, elas não estão primordialmente interessadas nos mitos de seus ancestrais pagãos *per se*, embora por vezes seja possível discernir, com certo perscrutar, alguns elementos míticos isolados na narrativa das sagas, ou então encontrar alguma informação sobre a religião pagã que seja capaz de iluminar algum aspecto mitológico quando comparado com outras fontes (ABRAM, 2019, p. 42).

Ainda assim, não nos alinhamos à perspectiva da hipercrítica, que toma as sagas como inteiramente ficcionais por não encontrar, nelas, “parâmetros históricos tradicionais”, descartando-as completamente por serem fontes que não fazem nenhuma remissão crível e confiável ao seu passado pré-cristão. Ao invés da dicotomia história vs. ficção, o que buscamos são os valores, tendências, recepções e estruturas que revelam, nesses textos, de que forma os autores e sua audiência à época entendiam seu passado pagão (LANGER, 2015k, p. 442).

Mesmo escritas em prosa, algumas sagas contêm passagens poéticas proferidas por seus protagonistas ou atribuídas a algum poeta escaldado presente na narrativa. Apesar disso, conforme defende Clunies-Ross (2010, p. 15-16), é importante delinear essa diferença, pois há inúmeras evidências de que a poesia era um formato marcadamente elitizado das artes verbais no cenário nórdico medieval, sobretudo norueguês e islandês. As sagas, então, podem conter poesias, mas não são definidas por elas enquanto gênero específico, mas pela prosa, estabelecendo-se fora dos parâmetros poéticos então vigentes. A saga é, por definição, narrativa. Essa concepção é valiosa porque aponta para o fato de que, tanto em termos literários quanto sociais, as sagas ocupavam um lugar mais favorável e significativo, pois seu alcance era muito mais inclusivo em termos sociais – ao contrário da poesia escáldica. Pouco sabemos sobre a performance das sagas, mas costuma-se assumir que elas eram narradas oralmente ou lidas em voz alta e, ao contrário da evidência em torno dos poemas escáldicos, cuja autoria era sabida e reforçada, a maioria das sagas é de autoria anônima, talvez porque seus autores fossem considerados menos criativos e mais “compilatórios” do que os poetas (*ibid.*, p. 17-18).

Conforme dito há pouco, existem subclassificações das sagas de acordo com seus referenciais temáticos. Essa classificação, no entanto, não estava presente no contexto nórdico medieval (ao contrário da própria ideia de “saga”), tratando-se de uma sistematização acadêmica que teve início com o dinamarquês Carl Rafn, na sua edição de fontes medievais feita em 1830, quando o estudioso propôs o conceito de *fornaldarsögur* (MIRANDA, 2015c, p. 443). As sagas são hoje classificadas em sagas lendárias

(*fornaldarsögur*); sagas de reis (*konungasögur*); sagas de família (*íslendingasögur*); sagas contemporâneas (*sturlungasögur*); sagas dos bispos (*biskupasögur*); sagas de cavalaria (*lygisögur*) e sagas de cavalaria traduzidas (*riddarasögur*) (LANGER, 2015k, p. 442). Especialmente importantes para nossa empreita investigativa são as três primeiras.

As sagas lendárias (*fornaldarsögur*), escritas durante os séculos XIV e XV, demonstram manter uma relação estreita com a tradição *éddica*, bebendo mais diretamente dos mitos e folclore nórdicos, ainda que apresentem, por serem mais tardias, algumas aproximações aos contos de fada. Aliás, justamente essa verve fantástica fez com que as sagas lendárias fossem relegadas ao segundo plano nos estudos escandinávisticos clássicos, tendo sido retomadas quando passou a haver um interesse maior em se investigar ideologia e sociedade no mundo nórdico medieval (MIRANDA, 2015c, p. 443).

Em termos de recepção social, tais sagas visavam certo entretenimento aristocrático, revelando uma preferência não por fatos e personagens históricos do passado islandês, mas por narrativas fantásticas em torno de peripécias envolvendo magia, feitiçaria, monstros e eventos extraordinários – e que, por isso, nos interessam especialmente, embora seja necessária certa cautela ao nos aproximarmos de tal material literário. O tratamento costumeiramente dado à magia e à feitiçaria nessas sagas costuma relacioná-las ao paganismo antigo, existindo, por vezes, certa oposição visível entre a magia dos pagãos e a magia dos cristãos, derivada de um referencial ideológico, moral e ético alinhado ao cristianismo. Muitos elementos mágicos presentes nessas sagas foram importados do referencial pagão e renegociados: diversas habilidades mágicas de Óðinn, por exemplo, foram transferidas a Deus ou a poderosos santos. Assim, embora repletas de elementos sobrenaturais e mágicos, as sagas lendárias operavam com um referencial teológico, fazendo claras distinções entre o que era milagre (vindo de Deus) e o que era magia, conduzida pelo demônio (MIRANDA, 2015c, p. 444).

Já nas sagas reais (*konungasögur*) o elemento central é a tentativa de captura factual do passado. Nelas, busca-se a elevação da figura de certo monarca, abarcando sua vida, suas alianças, seus confrontos, seus feitos e sua morte. Há uma ideologia de poder que as sagas reais visam passar tanto para sua audiência culta quanto para a inculta, que é a confirmação do poder real e seu espaço na memória coletiva. Muitas dessas obras são, inclusive, compilações voltadas para a vida detalha dos reis, como a *Morkinskinna* (1220), a *Fagrskinna* (1225) e a *Heimskringla* (1225/1235) de Snorri Sturluson. Essas obras foram escritas entre os séculos XII e XIII, mas possuem entrelaçamentos com fontes mais antigas, como os poemas escáldicos, cujos trechos, às vezes citados diretamente, figuram

em meio às *konungasögur* (MIRANDA, 2015d, p. 445-447). Há um forte cunho biográfico e hagiográfico nesses materiais, fazendo com que este tipo de saga seja o que mais se aproxima das tradições medievais de outros lugares da Europa, escritas em latim, que se detêm sobre a vida dos homens santos (CLUNIES-ROSS, 2010, p. 84-85). As *konungasögur* estão mais interessadas na religião pagã do que no mito pagão e suas narrativas, e por isso não preservam os mitos propriamente ditos, mas são úteis ao fornecerem informações no tocante à natureza da cultura pagã na Escandinávia continental. É provável que os versos encontrados em meio a esses materiais sejam mais autênticos, no sentido de haver um risco menor de serem fruto de elaborações posteriores – principalmente se comparados às *íslendingasögur* –, uma vez que a ocorrência de uma má atribuição a esses versos ou a acusação, à época, de ter havido uma deturpação intencional de seu conteúdo poderiam invalidar o atestado de acurácia e pretensa factualidade da história contada (ABRAM, 2019, p. 44).

Por fim, as sagas de família (*íslendingasögur*) focalizam os acontecimentos vividos por famílias de colonos na Islândia durante a Era Viking. Elas constroem uma narrativa direta, “realista”, dando muitas vezes a impressão de historicidade. A maioria delas foi escrita no século XVIII, período consideravelmente posterior à Era Viking, e seus autores mesclavam fontes históricas e conhecimentos genealógicos a contos e trechos de poesia escáldica, recebendo também influências do eruditismo medieval latino típico desse século. Por vezes, encontramos nessas sagas alguns relatos de costumes e cultos do passado pré-cristão da Escandinávia, mas que devem ser vistos nesse contexto tardio, erudito e cristão: as sagas de família, mais do que retratar os tempos pré-cristãos, antes revelam com mais precisão de que maneira a sociedade tardo-medieval islandesa enxergava e construía seu entendimento em torno de seu passado pagão, manipulando-o e inserindo-o em suas produções literárias (SIMEK, 2007, p. 274).

As *íslendingasögur* tendem, portanto, a tratar do período do primeiro assentamento em terra islandesa (870-930), abarcando por volta dos primeiros cem anos de história da Islândia. Algumas delas situam sua narrativa antes da conversão islandesa ao cristianismo nos anos 1000, enquanto outras descrevem as condições de vida em território islandês após a conversão. Assim como as sagas de reis, elas também fazem uso de características biográficas/semibiográficas e de cunho genealógico, com a diferença de que as sagas de família não trazem como protagonistas os reis, a realeza ou indivíduos reconhecidos como parte de algum tipo de aristocracia, mas sim as famílias de colonos e fazendeiros que foram construir suas vidas com assentamentos na Islândia. No entanto, é interessante notar que

muitos dos protagonistas dessas sagas revelavam-se como os próprios antepassados dos homens e mulheres que, na Islândia dos séculos XII e XIII (justamente quando essas sagas foram escritas), ocupavam posições de poder e prestígio (CLUNIES-ROSS, 2010, p. 90-91). Cabe notar que há muitos desenlaces sobrenaturais nas *íslendingasögur*, como a crença em magias e em feiticeiros, a comunicação com os mortos, a existência de objetos mágicos as revelações por meio de sonhos (MIRANDA, 2015c, p. 443), o que justifica sua presença em nosso estudo.

Os povos que vieram para a Islândia, sobretudo noruegueses, eram sem dúvida pagãos, tendo trazido consigo suas religiões e crenças. Assim sendo, as *íslendingasögur* fornecem detalhes pontuais de práticas, cultos e atitudes religiosas dos pagãos, chegando até mesmo a citar os deuses em certos contextos, sem, contudo, fazer muitas referências aos mitos pagãos, privando-nos em grande parte de saber como as pessoas interagem com seus deuses ou como os percebiam (ABRAM, 2019, p. 42). As sagas desse tipo preocupavam-se acima de tudo em retratar seus ancestrais pagãos de maneira favorável, gloriosa e intrépida, enquanto igualmente desejavam mostrar o quão rápida e eficiente teria sido a conversão dos islandeses com o intuito de se adaptarem à introdução do cristianismo. Tendo em mente que as *íslendingasögur* foram produzidas massivamente do século XIII em diante, séculos após o processo de conversão, é necessária cautela ao adotá-las como fonte histórica: elas estão mais para uma espécie de ficção histórica surgida na Islândia desse período e movida por certo interesse antiquário (*ibid.*, p. 43). Em suma, o tipo de memória narrada nas sagas e por elas perpetuada no contexto islandês diz respeito tanto à preservação do passado quanto à sua (re)criação literária (cf. HERMANN, 2009).

1.8.4.1 Laxdæla Saga

Diferentemente de muitas outras *íslendingasögur*, esta saga concentra seus acontecimentos quase que exclusivamente em torno das vidas de mulheres. Ela se inicia percorrendo sobre o assentamento no distrito de Dalir, levado a cabo por uma mãe fundadora, chamada Auðr, narrando em seguida a respeito da complicada vida amorosa de Guðrun Ósvífrsdóttir, e, por fim, contando como ela viria a se tornar uma freira. Há, portanto, um forte cunho biográfico na *Laxdæla Saga*, e uma predileção explícita pela descrição da vida de mulheres. Essas características fazem com que esta seja descrita como uma “saga feminina”, o que, apesar de seu autor ser anônimo, leva muitos estudiosos a acreditarem que tenha sido composta por uma mulher (VANHERPEN, 2015, p. 290-291).

Como as sagas eram concebidas e narradas de acordo com a ideologia e a classe dominantes, sabidamente masculinas e patriarcais, os motivos mais frequentes nelas encontrados referiam-se às peripécias do mundo do heroísmo masculino. De certa forma, esta saga quebra essa tradição, elegendo uma protagonista mulher que, muito longe de ser passiva, batalha para controlar seu próprio destino (KRESS, 1986, p. 181-182). Apesar de ambientada no fim do século IX, abarcando até o início do século XI, acredita-se que a *Laxdæla Saga* tenha sido composta no século XIII (*ibid.*, p. 181).

1.8.4.2 Egils Saga

A saga de Egil versa sobre um dos mais emblemáticos e complexos heróis da literatura nórdica: Egil Sakallagrimsson. O protagonista primeiro figura como uma criança feia, de certa forma rejeitada, ambiciosa por presentes, competitiva e demasiadamente orgulhosa de si mesma e seus feitos. A estória conta um pouco de sua genealogia, como era típico das sagas, migrando para alguns detalhes de sua infância e, acima de tudo, de sua transformação em um poderoso e implacável *viking* que, guerreiro habilidoso e sem qualquer misericórdia, é também versado na arte da poesia e da magia (PÁLSSON & EDWARDS, 1986, p. 7).

Apesar da autoria anônima, defende-se a possibilidade de que tenha sido escrita por Snorri Sturluson, provavelmente por volta do ano de 1230: Snorri viveu por um tempo em Borg, local onde, no passado, o próprio Egil havia sido fazendeiro, o que teria lhe proporcionado acesso a certas narrativas, ainda que de caráter oral, em torno da figura deste colono (PÁLSSON & EDWARDS, 1986, p. 7-8). Sendo Snorri o autor ou não da *Saga de Egil*, o que se pode perceber é que, sem dúvida, o autor deste material apreciava a poesia escáldica e a conhecia bem (o que se encaixaria no perfil de Snorri), ainda que não se saiba se ele teria composto de fato os vários trechos poéticos que a saga atribui a Egil, guerreiro e poeta do século X (TULINIUS, 2015, p. 23).

1.8.4.3 Eyrbyggja saga

Escrita no século XIII, os acontecimentos narrados pela *Eyrbyggja saga* focam nos primeiros colonos assentando-se em solo islandês, mais especificamente os da região costeira ao norte, na Península de Snæfellsnes, e naqueles que viriam a ser seus descendentes, abarcando até cerca do ano 1000. A narrativa é complexa e rica, alternando

consideravelmente entre verso e prosa, além de lançar mão de um enredo composto por muitos personagens. Apesar de fortemente focada nos heroísmos de seus vários protagonistas, como o chefe Arnkell e o guerreiro poeta Björn, há também inúmeras passagens em que esse senso heroico está ausente e, inclusive, é substituído por um forte apelo narrativo e descritivo de eventos sobrenaturais: um dos elementos mais distintivos da *Eyrbyggja saga* é seu explícito interesse por temas relacionados ao paganismo e seus rituais, superstições, tradições e conhecimentos (TULINIUS, 2014, p. 196-198).

1.8.4.4 Vatnsdæla saga

Composta entre os anos de 1260-1280, esta saga faz uso de trechos oriundos de duas outras: a *Laxdæla saga* e a *Örvar-Odds saga*. Após ter lutado pelo rei norueguês Haroldo Cabelos Belos (ou Haroldo I), o protagonista Ingimundr Þorsteinsson resolve mudar-se para a Islândia, seguindo o conselho de uma feiticeira. Basicamente, a trama gira em torno da vida de colono de Ingimundr e, posteriormente, apresenta também as gerações de seus descendentes, abarcando até o período de cristianização da Islândia, por volta do século X. A *Vatnsdæla saga* é repleta de passagens que apelam para a descrição de atos mágicos e outras formas de magia, como o *seiðr*, o *níð* e o *hamfôr* (TOLLEY, 2009, p. 176), que analisaremos mais adiante.

1.8.4.5 Hrólfs saga kraka

Apesar de ter sido composta perto do ano de 1400, esta saga foi baseada em conteúdos mais antigos, remetendo, provavelmente, à Era Viking. A trama gira em torno das aventuras e batalhas do rei Hrólfr Kraki e seu clã, descrevendo a ocasião em que o rei Fróði assassina Halfdan, avô do protagonista. Nesse trecho, após matar o próprio irmão, Fróði pede auxílio a uma *völva* para que ela lhe revele o paradeiro dos filhos de Halfdan, pois desejava matá-los para que usurpasse o trono. A saga, então, nos conta como os filhos de Halfdan tiveram que se esconder numa ilha até que fossem capazes de vingar seu pai (TOLLEY, 2009, p. 148).

1.8.4.6 Eiríks saga rauða

Esta saga, juntamente da *Grænlandinga saga*, narra as expedições dos nórdicos até

o outro lado do Oceano Atlântico, acabando por chegar ao atual território do Canadá – terra que recebeu o nome Vinland nas sagas –, algo que teria acontecido entre os anos de 970-1030. A *Eiríks saga rauða* é encontrada em um manuscrito do início do século XIV (*Hauksbók*) e em outro, do início do século XV (*Skálholtsbók*), sendo este sabidamente baseado em manuscritos mais antigos que datam do início do século XIII. Encontramos, neste material, um interessante relato sobre o processo de cristianização dos groenlandeses, conduzido a mando do rei norueguês Ólafr Tryggvason. É nesse contexto que são explicitadas as percepções existentes àquela altura acerca do embate entre os elementos vistos como cristãos e os que seriam pagãos, por mais que a distinção não seja tão simples e os entendimentos dessas duas religiões se mostrem de certa forma amalgamados (MARASCHI, 2018, p. 26-27).

1.8.5 Gesta Danorum

Composta pelo dinamarquês Saxo Grammaticus entre os anos de 1216 e 1233, a *Gesta Danorum* (“Feitos dos Dinamarqueses”) apresenta a história do povo dinamarquês dividida em dezesseis livros, que podem ser agrupados tematicamente da seguinte forma: a descrição dos dinamarqueses e sua história até o nascimento de Cristo (livros 1-4); sua conversão ao cristianismo (livros 5-6); o crescimento e desenvolvimento em torno de Lund (livros 9-12); e, por fim, sua história então contemporânea (livros 13-16). Os livros de 1 a 9 são de particular interesse para buscar por narrativas lendárias e mitológicas elencadas por Saxo – e, claro, apresentadas como sendo históricas (ORCHARD, 1997, p. 137).

Saxo era extremamente erudito. Escreveu sua obra em latim e foi devedor de uma herança intelectual da literatura romana, tendo principalmente Virgílio e Horácio como modelos intelectuais, o que é perceptível inclusive em seu estilo e opções de escrita. Seu léxico e escolhas de vocabulário também apontam para uma forte latinização típica do eruditismo medieval. Os nomes de divindades não passaram incólumes por esse processo: o nome de Baldr, por exemplo, aparece como Balderus, o de Hqðr, como Høtherus etc. Visando embelezar os primeiros capítulos acerca de seus antepassados, e talvez na tentativa de dar-lhes uma aparência de antiguidade, Saxo inseriu poemas supostamente oriundos da tradição oral vernacular proclamados diretamente por seus personagens – ainda que o tenha feito na métrica quantitativa clássica –, e essa inserção de trechos poéticos em materiais prosaicos se assemelha, conforme vimos, às tradições narrativas do mundo nórdico das sagas, o que acaba por fazer delas um outro possível modelo do autor

(FRIIS-JENSEN, 2015, p. xlv-ylvii).

Os problemas relativos à *Gesta Danorum* são basicamente dois. Primeiramente, Saxo possuía uma clara agenda que almejava argumentar que a religião pagã havia enganado seus antepassados dinamarqueses: alinhando o passado de seu povo ao das culturas europeias vistas então como sendo de grande prestígio (como a romana, cujo povo também havia sido ludibriado pelo paganismo anteriormente), Saxo defendia, nas entrelinhas, que o paganismo entre os dinamarqueses tampouco os afastou de feitos gloriosos. Dessa forma, Saxo acabou claramente distanciando-se do paganismo e dos mitos pagãos que elencou, narrando-os de forma a afastar também sua audiência do paganismo – contudo, ele nunca condenou abertamente a religião nativa e seus mitos (ABRAM, 2019, p. 274).

O segundo problema reside no fato de que até hoje não sabemos quais foram exatamente as fontes utilizadas por Saxo na elaboração de sua obra. Saxo, então, coloca-se como observador externo de um sistema cultural que teria forjado esses mitos, mas não diz como teria obtido seu conhecimento acerca da mitologia nórdica. Esse detalhe fica ainda mais obscuro ao considerarmos que não há qualquer outra evidência dinamarquesa do período que ateste a circulação, em pleno século XII, de tradições poéticas ou outros conteúdos pagãos de maneira vívida, ao contrário do que conseguimos vislumbrar na Islândia do mesmo período, por exemplo (ABRAM, 2019, p. 272-273).

1.8.6 Germania

Uma das fontes mais importantes para o estudo da religião germânica pré-cristã, a *Germania* foi composta pelo historiador romano Públio Cornélio Tácito. A obra descreve os costumes e crenças de diversas tribos germânicas do século I (ORCHARD, 1997, p. 157). Tácito não apresenta exatamente um material sistematizado em torno das narrativas mitológicas, crenças religiosas e do panteão divino desses povos, mas sim comentários individuais a respeito da religião e dos costumes dos povos germânicos. Apesar de ter se baseado em relatos prévios como os de Plínio, o Velho, que escreveu sobre as guerras germânicas por volta da primeira metade do século I, não parece haver grandes influências externas em *Germania*; além disso, algumas das afirmações de Tácito foram posteriormente atestadas pela arqueologia, a exemplo do costume germânico de afogar criminosos em pântanos (SIMEK, 2007, p. 309).

O motivo de inclusão dessa fonte em nosso *corpus*, tão cronologicamente afastada

das demais obras por ter sido fruto do mundo Antigo, e que se refere antes aos germânicos continentais do que aos nórdicos, dá-se justamente com o intuito de contrastar algumas informações nela encontradas com as que temos nas fontes nórdicas. Como se sabe, a religião nórdica pré-cristã desenvolveu-se a partir de uma herança cultural e religiosa germânica, construindo sua identidade específica ao passar do tempo e em meio às migrações de tribos germânicas para o norte (ABRAM, 2019, p. 84). Ao levarmos esse material em conta podemos compreender melhor quais elementos presentes na mitologia ou na religião nórdicas parecem ter sido um desdobramento resultante dessa herança cultural germânica.

1.9 As fontes finlandesas

No caso finlandês, as fontes de que dispomos são ainda mais tardias do que no caso das nórdicas, sendo constituídas quase que em sua totalidade por registros feitos após o século XV, já na Idade Moderna. Reforçamos que esta é uma imposição inevitável feita pelos próprios materiais sobreviventes, e que não há outro caminho senão abordá-las com um olhar crítico, histórica e culturalmente contextualizado, buscando por potenciais reminiscências e resquícios do xamanismo e sua manifestação entre estes povos.

1.9.1 Mikael Agricola e sua tradução dos Salmos de Davi

Trata-se do primeiro registro de que dispomos sobre a religião finlandesa pré-cristã, embora seja produto de uma Finlândia já fortemente cristianizada. Esta é uma tradução que o bispo Mikael Agricola fez de *Os Salmos de Davi* para o idioma finlandês (*Davidin Psalmtari*) em 1551. Os primeiros anos da vida de Agricola são um tanto quanto nebulosos. Sabe-se que ele nasceu na vila de Torsby, pequeno distrito rural de Pernå, e que foi filho de uma família significativamente abastada. Não se sabe qual teria sido sua língua materna, visto que a maioria das pessoas do vilarejo falava sueco. Contudo, considerando-se o nível do finlandês erudito alcançado por Agricola, e por um de seus amigos de infância, Martinus Teit, que posteriormente foi ensinar finlandês para os membros da corte de Estocolmo, é altamente provável que ambos tenham recebido uma educação bilíngue, falando tanto o sueco quanto o finlandês (HÄKKINEN, 2016, p. 31-33).

Agricola foi realizar seus estudos na escola de Vyborg, onde recebeu uma educação ainda embasada nos moldes da Idade Média Tardia: as disciplinas ensinadas eram o Latim,

a Dialética e a Retórica. Vyborg era uma cidade agitada, plurilíngue e palco de intensas atividades mercantis, principalmente com o Báltico. Era possível encontrar, lá, falantes de alemão, russo, finlandês, sueco e, esporadicamente, de outros idiomas. Até mesmo os mercadores com melhores condições financeiras enviavam seus filhos, da extinta Livônia, para estudar idiomas em Vyborg. Agricola, então, recebeu uma educação erudita para os moldes da época, além de ter experienciado situações que sempre o colocaram em contato com a questão linguística, de seu nascimento e infância bilíngue em Pernã à empreita educativa na agitada e multicultural Vyborg. Posteriormente, ele ainda viria a estudar na Universidade de Wittenberg, na Alemanha, um grande centro da tradição luterana da época (HÄKKINEN, 2016, p. 34-35).

Ainda segundo Häkkinen (2016, p. 35-48), Agricola tornou-se assistente do bispo de Turku por volta de 1529. Sendo o erudito que era, não demorou muito para que recebesse progressivamente mais e mais tarefas e atribuições, ainda mais porque, nas palavras do próprio Agricola, “a grande maioria dos assistentes são homens tolos, sem qualquer conhecimento do latim ou sequer do sueco”. Em 1550, foi ordenado bispo de acordo com os moldes da tradição luterana.

Como se sabe, a Reforma Luterana reivindicava um acesso mais democrático às Sagradas Escrituras, que deveriam ser traduzidas para a língua do povo em vez de preservadas exclusivamente em latim, uma língua que, fora dos círculos do alto clero, já estava morta. Conforme Lavery (2006, p. 40) apontou de maneira assertiva, tal exigência teve um impacto particularmente forte em línguas que, até então, não tinham uma tradição escrita ou literária, como o próprio finlandês. Foi justamente nesse aspecto que Agricola interveio e foi eleito, por unanimidade, como o “pai do finlandês literário”: o bispo se encarregou de passar a “Palavra de Deus” para o finlandês.

O próprio idioma finlandês, até então, nunca tinha sido sistematizado gramaticalmente e, por mais que já houvesse se tornado o que podemos chamar de um único idioma, ainda assim havia inúmeras variações regionais. Grande parte das pessoas, lembremos, viviam em pequenos vilarejos como os da infância de Agricola, espalhados por toda a Finlândia. Na prática, esses regionalismos variados apontavam para a existência de alguns (ou vários) “idiomas finlandeses”, no plural. O trabalho de sistematização e normatização gramatical e ortográfica ficou a cargo de Agricola. Ao todo, o bispo traduziu nove grandes obras bíblicas para o finlandês, dentre as quais se encontram *Os Salmos de Davi*, *O Novo Testamento*, *O Livro de Orações da Bíblia*, dentre outros (HÄKKINEN, 2016, p. 70).

Particularmente importante para nós é sua tradução d'*Os Salmos de Davi*, o *Davidin Psalmtari*, publicado em 1551. No material em questão, antes de partir para a tradução propriamente dita, Agricola oferece um prefácio onde supostamente elenca uma série de divindades que ainda estavam sendo veneradas nas áreas da Carélia e da Tavastia (SARMELA, 2009, p. 586). Sua lista inclui vinte e três entidades mitológicas, fora o próprio Diabo, citado por ele ao final. Como seria de esperar, após elencar todas essas divindades, Agricola cristãmente as rejeita, implorando para que seus patrícios abandonassem o culto a esses falsos deuses e comesçassem a reverenciar a Santíssima Trindade. Ao enumerar essas divindades ainda adoradas, o bispo pretendia construir uma espécie de argumento teológico que demonstrasse à elite erudita de sua própria época o quanto a Igreja Católica, que atuava junto desses povos desde o século XII, havia falhado em guiar o “homem comum” para o caminho de uma vida religiosamente correta e verdadeira; tratava-se, em última instância, de reivindicar essa empreita para as mãos da Igreja Luterana. Apesar disso, o material escrito por Agricola é uma fonte incontornável para que se entenda o papel da religião popular na vida social dos povos dessas províncias que, apesar de já estarem, à época, convivendo com o cristianismo havia séculos, ainda ressignificavam seus deuses antigos e os traziam para o seu cotidiano (ANTTONEN, 2012, p. 186-187).

Ainda que com uma agenda predominantemente luterana, Agricola não deixou de manifestar interesse em registrar a religião popular dos finlandeses. Segundo Anttonen (2012, p. 188-189), apesar da retórica empregada pelo bispo para recriminar os resquícios de qualquer traço cristão não ortodoxo, certa empreita humanista é identificada no seu trabalho, no sentido de preservação dos costumes antigos de seu povo. É muito possível que tais costumes não somente dialogassem com sua infância na pequena cidade de Torsby, mas também que seu registro por Agricola possa se dever ao desenvolvimento de certa simpatia pelos camponeses de províncias rurais durante suas muitas viagens enquanto bispo. Naturalmente, o interesse em preservar esses agentes mitológicos ainda vivos no cotidiano dos finlandeses não poderia vir sem qualquer recriminação, ainda mais sendo Agricola um representante da Igreja Luterana. Além desse fato, o pensamento teológico alinhado ao humanismo tinha, na Idade Média Tardia e no começo da Idade Moderna, um caráter hostil em relação às crenças e costumes populares, que ganhariam importância e reconhecimento entre as elites europeias somente nos séculos seguintes.

De qualquer maneira, é necessário cautela ao nos aproximarmos das informações dispostas por Agricola e isso para além do seu enviesado olhar luterano frente à

permanência de vestígios pagãos num povo que deveria, àquela altura, estar cristianizado – o que por si só já desperta inúmeras problemáticas. O modo como o bispo dispõe suas informações denota a pressuposição de uma “teologia pagã” integrada e organizada que permeava os vários mitos, divindades, tradições e práticas religiosas populares. Na verdade, o que acontece é o exato oposto. Tratando-se da religião finlandesa pré-cristã, completamente embasada em tradições orais e sem nenhum *corpus* dogmático, diversos folcloristas, etnólogos e cientistas da religião defendem que nunca houve um sistema integrado, coerente, homogêneo e sistematizado de uma mitologia e religião finlandesa pré-cristã. Essa suposição levou Agricola, por exemplo, a afirmar que todas as criaturas mitológicas elencadas em sua lista eram deuses e deusas quando, na verdade, muitos eram entidades menores com outros tipos de propósitos e funções, não sendo tidos, portanto, como pertencentes ao panteão divino (ANTTONEN, 2012, p.194-196). Além disso, o registro de Agricola pode ensejar a falsa impressão de que havia um panteão de divindades finlandesas sistematicamente organizado, num modelo basicamente olímpiano, quando, na verdade, hoje se sabe que as religiões finlandesas pré-cristãs e suas divindades eram heterogêneas, dinâmicas, descentralizadas e repletas de variações regionais (VIRTANEN & DUBOIS, 2000, p. 18).

Apesar disso, o prefácio fornecido por Agricola é o primeiro registro da religião finlandesa pré-cristã e de algumas de suas divindades e entidades, constituindo, por isso, uma fonte primária incontornável para quem deseja abordar qualquer tema relacionado a essa mitologia e religião.

1.9.2 Mythologia Fennica

Escrita em sueco pelo padre finlandês Krisfrid Ganander ao longo do século XVIII e publicada pela primeira vez em 1789, *Mythologia Fennica* é uma espécie de dicionário contendo 430 verbetes organizados alfabeticamente. Nele estão dispostos diversos poemas folclóricos, encantamentos, magias, histórias e tradições dos finlandeses – além de verbetes abordando os povos sámi, então chamados de lapões (LAITINEN & SCHOOLFIELD, 1998, p. 48-49).

O trabalho de Ganander, juntamente com o do icônico pioneiro Henrik Gabriel Porthan, sobre quem falaremos nos próximos tópicos, eram embriões que surgiam em resposta à influência do Romantismo, sobretudo conforme proposto pelo alemão Johann Gottfried von Herder, que apregoava a necessidade de desenvolver uma “cultura nacional”,

ancorada nos respectivos costumes, tradições e línguas vernaculares. A concepção herderiana de nação já estava em vigor nos círculos intelectuais finlandeses, dos quais Ganander fazia parte. Sua empreita deve ser vista, então, dentro dessa perspectiva nacionalista. Embora ainda não se tratasse do nacionalismo emancipatório que viria a ter lugar na Finlândia ao longo do século XIX, o dicionário de Ganander era uma tentativa de valorizar o que era genuinamente finlandês, separando-o implicitamente daquilo que era proveniente dos suecos, seus dominadores. Esta obra de Ganander foi publicada após a revisão de Porthan e viria a influenciar inúmeros trabalhos importantes, como a *Kalevala* por Elias Lönnrot (BRANCH, 1998, p. 19-20).

Ganander não apenas coletou pessoalmente os registros folclóricos ainda vivos em sua região (mais precisamente, Rantsila), como ainda convocou outros para que fizessem o mesmo nas demais regiões e lhe enviassem esses materiais para que pudesse acrescentá-los aos seus escritos. Além dessa obra, que nos interessa de maneira especial por conter registros de magia e crenças tradicionais, Ganander também publicaria posteriormente um compêndio de charadas e enigmas folclóricos da Finlândia, intitulado *Aenigmata Fennica* (1783), além de ter começado um dicionário de sueco-finlandês, do qual *Mythologia Fennica* deveria ser um apêndice, mas que não chegou a ser publicado. A obra de Ganander é um inegável marco por dar início às tentativas editoriais, no círculo intelectual finlandês, de publicar conteúdos folclóricos nativos (VIRTANEN & DUBOIS, 2000, p. 19).

1.9.3 A Kalevala

A *Kalevala* foi escrita por Elias Lönnrot (1802-1884), médico finlandês que viria a se tornar professor de língua e literatura finlandesa na Universidade de Helsinque. Entre os anos de 1828 e 1844, Lönnrot fez onze viagens para províncias do norte e do leste finlandês, coletando e registrando uma série de poemas que circulavam oralmente no meio campesino dessas regiões, unificando-os, posteriormente, em um mesmo *corpus* que viria a ser conhecido como a *Kalevala* (HONKO, 1990a, p. 9).

Ao pretendermos analisar o épico finlandês e seus conteúdos, devemos focalizar, basicamente, dois aspectos essenciais – cada um deles capaz de se desdobrar em inúmeras discussões e questionamentos. Por um lado, ele é produto dos temas e motivos mitológicos que, de alguma forma, ainda circulavam na época em que foram registrados; por outro, ele não deixa de ser produto de uma empreita assumidamente estética e erudita de Lönnrot,

carregando, nesse sentido, as marcas e exigências trazidas pelo período romântico para que fosse considerada um épico nacional. A *Kalevala*, portanto, foi concebida acima de tudo enquanto trabalho capaz de abarcar a história mítica, a língua e a memória do povo finlandês, cujo alicerce era o conteúdo mitológico coletado pelo autor – ainda que a *Kalevala*, conforme veremos, possuía diversas alterações e investidas autorais de Lönnrot e não possa ser considerada um retrato completamente fidedigno da mitologia finlandesa. Talvez devamos considerar Lönnrot não apenas o escritor da epopeia finlandesa, mas um estudioso também pioneiro da mitologia comparada que, na época, incluía nomes como Max Müller e Jacob Grimm (PENTIKÄINEN, 1999, p. 3). A seguir, abordaremos esses e outros aspectos em maiores detalhes.

Em 1812, sobre forte influência do ideal romântico, um pequeno grupo de amigos jurou dedicar suas vidas à promoção e divulgação da cultura finlandesa, dando início a um longo processo histórico com importantes desdobramentos e que buscava uma diferenciação cada vez maior entre os finlandeses e suecos, seus dominadores por séculos a fio. Esse juramento foi inspirado pelas ideias do filósofo alemão Johann Gottfried von Herder, para quem havia um declínio nas sociedades ocidentais que aderiam a modelos culturais estrangeiros e desvalorizavam línguas e literaturas nativas. Herder convocara uma revitalização das culturas e nações por meio do resgate do folclore, da poesia e das tradições de cada povo, que constituíam, segundo ele, a forma mais verdadeira de expressão do espírito nacional (TOLLEY, 2013, p. 115-116). Todas as nações, de acordo com o autor, se encontravam em um processo de progressão rumo a um estado utópico almejado, chamado Humanität, mas cada nação deveria conquistá-lo seguindo a trilha de sua própria cultura, desenvolvendo sua própria linguagem, arte, literatura, religião, costumes e leis (WILSON, 1976, p. 29).

Contudo, o fervor trazido pelos ideais de Herder, que impulsionou os finlandeses em busca de sua identidade fínica – sobretudo em oposição à sueca – foi ironicamente vantajoso para que as autoridades russas conquistassem a Finlândia em 1809. Elas se aproveitaram desse movimento para estimular o rompimento cultural e identitário definitivo entre os finlandeses e o Estado sueco, cujo domínio perdurava havia séculos. Naquele ano, portanto, a Finlândia livrou-se do domínio sueco para tornar-se um Grão-Ducado autônomo do Império Russo. Tal fato ilustra bem como, em seus primórdios, o romantismo finlandês exerceu grande interesse cultural – tendo sido inclusive manipulado contra os próprios finlandeses pelos russos –, tornando-se um movimento político e de emancipação apenas no século XIX (TOLLEY, 2013, p. 116).

Uma vez livres dos suecos, mas encurralados pelos russos, os finlandeses enfrentam uma crise de identidade (HONKO, 1990b, p. 189). Nesse sentido, a *Kalevala* surge paralelamente como instrumento de registro escrito das tradições orais que ainda circulavam entre os camponeses finlandeses em pleno século XIX, mantendo-as vivas por meio do fôlego da escrita, enquanto também apresentava, acima de tudo, a possibilidade de construção da identidade finlandesa por meio de um passado mítico comum a todo o povo finlandês, atuando na emancipação identitária e nacional do país (HONKO, 1990a, p. 8-10).

É necessário ter em mente que a absorção dos ideais românticos por parte dos finlandeses deu-se em uma nação que não tinha uma literatura ou tradição literária em seu próprio idioma, mas que, por outro lado, era riquíssima em poesia oral (HONKO, 1990a, p. 8). Não demorou muito para que os seguidores do Romantismo em Turku percebessem essa lacuna e publicassem trabalhos como *Suomen kansan vanhoja runoja* (1822), por Zacharias Topelius, e *Otava eli suomalaisia huvituksia* (1829-1832), por Gottlund. Ainda assim, não se pode dizer que as aspirações românticas tenham sido alcançadas com esses trabalhos, principalmente porque as “verdadeiras” poesias folclóricas, ricas em intocável e pulsante conteúdo genuinamente finlandês, estavam em áreas interioranas e remotas de difícil acesso, nas quais esses autores não estiveram (TOLLEY, 2013, p. 116; WILSON, 1976, p. 24). Como o Romantismo tinha um elevado apreço por esse tipo de material folclórico, algo inevitavelmente estava faltando.

Tal espaço viria a ser preenchido justamente por Elias Lönnrot, que, ao ingressar na Universidade de Turku em 1822, bebeu dessa fonte e herdou suas influências. Nesse sentido, especialmente importante para a empreita que viria a ser conduzida por Lönnrot foram os princípios adotados por Sjögren: impressionado com as ideias de Herder a respeito do folclore e importando-as para o contexto finlandês, Sjögren passou a defender que as poesias orais seriam as detentoras máximas desse conhecimento ancestral, uma vez que nelas residia a genuína voz do povo finlandês, chegando ele mesmo a coletar alguns materiais (PENTIKÄINEN, 1999, p. 18). Seriam exatamente esses poemas que Elias Lönnrot se aventuraria para coletar, usando-os para compor a *Kalevala*.

O conteúdo que daria origem ao épico finlandês foi coletado por Elias Lönnrot ao longo de onze viagens, feitas por ele às províncias orientais e do norte da Finlândia, entre os anos de 1828-1844. Na segunda edição da *Kalevala*, publicada em 1849, também foram incluídas canções compiladas por diversos outros coletores. É possível sabermos em maiores detalhes os métodos de trabalho adotados por Lönnrot, pois ele os descreve em

seus diários de viagem e em alguns artigos publicados em jornais. Além disso, os poemas compilados por ele nessas viagens foram publicados na íntegra, sem alterações, no material *Suomen Kansan Vanhat Runot* (1908-1948), dividido em impressionantes 33 volumes. Isso possibilita que comparemos o material original com o épico dele derivado, o que nos ajuda a reconstruir o processo de manipulação de materiais vernaculares na composição de um épico. Isso pode, inclusive, esclarecer como surgiram outros grandes épicos em condições análogas (HONKO, 1990a, p. 9).

Em 1828, Lönnrot começou suas expedições de coleta. Os primeiros lugares que visitou foram a Carélia Finlandesa e a Arcangel Carélia, depois da fronteira, onde a semelhança dialetal entre os idiomas falados e o finlandês era maior e, além disso, onde grande parte das populações eram de imigrantes finlandeses. Lönnrot conseguiu isso aceitando um posto como médico em Kajaani, após ter completado seus estudos, pois sabia que lá poderia, nas horas vagas, dedicar-se à coleta desse material. Pouco tempo depois, a Sociedade Finlandesa de Literatura, fundada em 1831, começou a patrocinar financeiramente a empreita de Lönnrot. Podendo, então, continuar sua pesquisa, Lönnrot viria a fazer inúmeras outras viagens. Dentre essas, as que fez entre os anos de 1832-1837, para além das fronteiras finlandesas, na região da Carélia, seriam as mais importantes em termos de constituição do *corpus* kalevalaico (HONKO, 1990b, p. 194).

O fato de Lönnrot ter ido até o território da Carélia em busca desses poemas (e, consequentemente, da construção de uma identidade finlandesa) pode parecer controverso e até mesmo infrutífero. Primeiramente, trata-se de uma imposição do próprio contexto cultural: no século XIX, muito pouco dessa tradição oral havia sobrevivido. Ela havia sumido gradualmente dos maiores centros urbanos e comerciais, recolhendo-se para o interior. Como essa tradição oral carregava elementos que possibilitavam sua conservação e, nas regiões remotas mais ao norte, ela manteve ligações muito mais fortes com a magia, rituais e crenças, seu apagamento por agentes externos fez-se mais difícil, uma vez que ela se entrelaçava a visões religiosas e mitológicas de mundo, tendo sido em grande parte preservada, por exemplo, entre os cantores épicos da Carélia Russa (FROG, 2014, p. 385-386). Outra razão para a preservação dessa tradição na Carélia era o letramento. No século XIX, a taxa de analfabetismo na Finlândia era de 20%, o que acabou por criar um novo seguimento de entretenimento: a abertura de inúmeras editoras que começaram a publicar, dentre outras coisas, versões escritas de canções finlandesas. Enquanto isso, a taxa de analfabetismo na Carélia era de 92%, ou seja, o entretenimento e a vida comunitária ainda giravam em torno desses cantores épicos que lá detinham outro *status* social, muito mais

a identidade finlandesas, porque escrevê-la com materiais coletados na Carélia? Apesar dos carelianos serem povos fínicos, a diferença entre eles e os finlandeses inegavelmente existia. Então por que os cantos presentes no modo de vida de um povo tão ao leste, na fronteira, viriam a representar a Finlândia? Talvez o fato de que esses poemas poderem ser encontrados em ambos os lados da fronteira entre Finlândia e Rússia (ou melhor, Finlândia, Carélia Finlandesa e Carélia Russa) pode ter funcionado como uma ponte cultural, um código comum partilhado por finlandeses e carelianos, fruto de um processo que pode ter apagado certas diferenças (HONKO, 1990b, p. 182-183). Para as necessidades da época, parece que isso pouco importava. A *Kalevala* e os conteúdos que a compuseram – mesmo sendo em grande parte oriundos da Carélia – não só foram concebidos como sendo o símbolo máximo de tudo o que era inerentemente finlandês, como também foram recebidos por sua audiência contemporânea como se de fato o fossem. Tanto é que, à época, tais perguntas de cunho regionalista sequer foram levantadas: os conceitos de pátria e identidade, uma vez cristalizados, tornam-se sujeitos ao debate apenas quando não são mais tomados por autoevidentes por uma das partes (finlandeses ou carelianos, nesse caso). É por isso que a discussão Carélia x Finlândia surgiu exclusivamente no meio acadêmico e muito recentemente, apenas após 1980. Portanto, embebidos do contexto do romantismo oitocentista e buscando construir a identidade finlandesa – afastando-se de tudo o que fosse russo ou sueco –, os intelectuais da época tomaram por igualmente “finlandeses” os materiais provenientes de ambas as localidades (HONKO, 1990c, p. 571-572).

Felizmente, graças aos registros em seus diários de campo, sabemos um pouco sobre o método de anotação adotado por Elias Lönnrot. Não demorou para que ele percebesse que pedir para o cantor ditar a música era um método ineficiente, pois este precisava aguardar que o coletor terminasse de escrever para que ditasse a próxima linha: não só as palavras perdiam seu ritmo, melodia, métrica e entonação – afetados pelo ato nada natural de ditar –, como também os cantores menos experientes logo se perdiam, confundiam-se e não desejavam dar continuidade. Os mais experientes estavam aptos a contribuir com mais segurança, porém sempre sob o risco de esquecer ou encurtar versos. Como saída, Lönnrot concebeu um método que o possibilitava anotar na mesma velocidade em que o canto natural seguia: ele escrevia apenas as primeiras letras de cada palavra no papel. Com o tempo isso proporcionou a Lönnrot uma fluência absurda na linguagem e vocabulário épicos, a ponto de conseguir até mesmo antecipar o que o cantor iria dizer. Depois, sozinho, o estudioso editava os materiais, colocando as palavras por completo. Já percebemos, com isso, que é impossível discutirmos a *Kalevala* como um

projeto abstraído de processos de textualização e edição (HONKO, 2000, p. 18-19).

Muitas vezes, no entanto, Lönnrot recorreu a um ideal de unificação linguística. Para tornar o épico mais facilmente publicável e compreensível em uma ampla escala, ele não tolerou variações dialetais (pequenas, porém inúmeras), que tornariam o texto, segundo ele, desnecessariamente mais complexo e difícil de ser entendido pelos finlandeses das regiões mais urbanas de Turku e Helsinque, por exemplo, pois estava repleto de regionalismos da Carélia ligados a um vocabulário muito específico do gênero épico interiorano (HONKO, 2000, p. 19). De certo modo, Lönnrot fez uma operação de universalização desse conteúdo épico, de fato necessária para que fronteiras linguísticas não atrapalhassem ou fragmentassem seu entendimento na Finlândia Ocidental e fora dela, mas, por outro lado, esse processo resultou paradoxalmente no apagamento, na *Kalevala*, de certas características e marcadores linguísticos peculiares da Carélia (HONKO, 1990b, p. 210).

Duas condutas adotadas por Lönnrot que dificultam, da nossa parte, um melhor entendimento acerca das origens da *Kalevala* e os poemas que a compõem residem no fato de que ele não parecia estar interessado no contexto social e cultural em que esses poemas eram cantados e tampouco nos detalhes acerca das vidas e comportamentos dos cantores (HONKO, 1990b, p. 196). A nível de exemplo: sabemos, por meio de outras fontes e estudos comparados, que no período em que esses poemas foram coletados existiam, na Viena Carélia, dois tipos possíveis de *habitus* da parte desses cantores, nem sempre uniformes e homogêneos, mas muitas vezes mesclados em alguma medida: o cantor e o vidente. Os videntes favoreciam motivos e temáticas relacionados ao mundo mitológico, enquanto os cantores se distanciavam da mitologia tradicional e favoreciam uma performance mais melódica e harmoniosa. Essa diferença diz respeito não apenas ao modo de se executar a performance propriamente dita quando a hora chegava, mas ao tipo de registro poético, lexical e temático de que se lançava mão (SIIKALA, 2002a, p. 38-39). Pouquíssimas informações dessa espécie chegaram até nós por meio de Elias Lönnrot.

Existem, na verdade, cinco diferentes versões diferentes da *Kalevala*. As duas primeiras, coletadas e organizadas em 1833, não foram publicadas na época, mas apenas em 1891. A primeira delas continha alguns poemas a respeito de Väinämöinen, Lemminkäinen e alguns poemas do ciclo do “frequentador de casamentos”, possuindo um total de 3.191 versos. A segunda consistia em uma *Coleção de Poemas sobre Väinämöinen*, contendo 5.052 versos e agora apresentando a divisão em 16 cantos. Essa versão é conhecida, hoje, como a *Proto-Kalevala*. Em 1834-1835, surge a coleção *Canções Antigas*

da *Carélia a respeito dos Tempos Antigos do Povo da Finlândia*, chamada também de *Kalevala Antiga*, que apresentava 32 cantos e 12.078 versos. Finalmente, em 1849 é publicada a *Nova Kalevala*, agora contendo impressionantes 50 cantos e 22.795 versos. A versão que chegou até nós, consolidou-se e é amplamente discutida e analisada é justamente a da *Nova Kalevala*, que passou a ser conhecida simplesmente por *Kalevala*. Em 1862 foi publicada também uma versão reduzida a 9.732 versos para leituras do público infanto-juvenil em escolas (FROG, 2014, p. 383).

Assim, ao compararmos a extensão da *Kalevala Antiga* à da *Nova Kalevala* – que quase dobrou de tamanho –, fica claro o quanto Lönnrot editou seu conteúdo por meio de acréscimos e invenções autorais. É interessante notar como essa empreita começou no momento em que Lönnrot, ao coletar as primeiras canções e notar o protagonismo frequente de Väinämöinen nelas, passou a visualizar uma era passada em que este e alguns dos outros nomes mencionados, assim como seus feitos, corresponderem a uma certa historicidade. Nesse sentido, a intenção de fundo da *Kalevala* era, originalmente, elencar uma grande descrição de Väinämöinen e suas aventuras. Isso influenciou até mesmo a estrutura da obra: o épico começa com seu nascimento e termina com sua partida – acompanhada, claro, da promessa de seu retorno. Isso começou a mudar apenas quando, entre um relato e outro acerca de Väinämöinen, Lönnrot inseriu dois episódios de Lemminkäinen e um de Kullervo (KAUKONEN, 1990, p. 160-161). Aos poucos, a *Proto-Kalevala* centrada em Väinämöinen caminhou para se transformar num épico em que, apesar dele ainda deter o lugar de protagonista, outros heróis e divindades oriundos dos poemas puderam surgir.

É consenso entre os estudiosos que a *Kalevala* é um grande épico mítico e xamanístico⁴⁴ (HONKO, 1990a, p. 24). Assim, apesar de constituir uma epopeia, seu enfoque não se encontra nas narrativas de feitos heroicos no sentido estrito da palavra, mas no desenrolar de peripécias que exigem, muitas vezes, soluções buscadas por meio da empreita xamânica e sua ligação com o mundo dos mortos, cuja fronteira é cruzada por alguém vivo (OINAS, 1978, p. 293). Conforme apontamos, segundo Anna-Leena Siikala (2002a, p. 38-41; 2000, p. 258-262), não havia uniformidade no *habitus* dos cantores rúnicos⁴⁵ que forneceram material épico a Lönnrot: alguns deles se alinhavam aos ideais do cantor, uma classe envolvida com o entretenimento fortificador dos laços comunitários,

⁴⁴ Apesar de não haver uma única ocorrência, na epopeia, da palavra “xamã” ou outra correspondente (LA FUENTE, 2006, p. 42).

⁴⁵ No contexto dos povos balto-fínicos, “cantores rúnicos” é um termo de certa forma abrangente que designa qualquer recitador de poemas da tradição da oralidade.

embora também preservadora de temáticas tradicionais; outros, alinhavam-se aos ideais do vidente, preocupado com a aplicação de conhecimentos mitológicos e encantamentos capazes de afetar a comunidade. A diferença entre ambos era perceptível nas canções sobretudo por conta de seu conteúdo temático (o cantar do vidente priorizava os acontecimentos mitológicos envolvendo divindades e o emprego de metáforas sobre o outro mundo), do comportamento corporal durante a performance, e dos registros de linguagem específicos (léxico e arcaísmos). Trataremos da influência dos videntes no que foi registrado por Lönnrot e mantido na epopeia finlandesa. Para aqueles, o cantar épico era usado com funções ritualísticas do mesmo modo como os encantamentos o eram: descrever e narrar os atos mitológicos transferia suas ações e impactos para o momento presente, como se eles estivessem sendo reencenados (SIIKALA, 2002a, p. 34; FROG, 2019b, p. 242). Os responsáveis por esses cantos épicos de temática mitológica ligada a rituais e a encantamentos eram os *tietäjät*⁴⁶ (no singular, *tietäjä*, “aquele que sabe”), que atuavam como uma espécie de especialista em rituais.

As possibilidades de investigação e a pluralidade de perspectivas metodológicas para se entender um material como a *Kalevala* são extremamente necessárias. A única máxima que precisamos manter o tempo todo, e que dificilmente pode ser relativizada, é a de que estamos diante de um material literário cujos conteúdos que o antecederam são, por sua vez, pré-literários, ainda que a epopeia em si, conforme vimos, seja também resultado de uma empreita individual, autoral e editorial por parte de Lönnrot e sua agenda, ditada por seu contexto histórico-cultural (KAUKONEN, 1990, p. 164). Buscando minimizar esses efeitos, priorizaremos ao longo de nossa investigação o uso da *Kalevala Antiga* e da *Proto-Kalevala*, sabidamente de tamanho reduzido porque continham menos intervenções de Lönnrot, ainda que não correspondam à versão hoje mundialmente famosa. Visamos, com isso, nos aproximarmos com menos imprecisões de conteúdos que remetam ao folclore, tradições, visões de mundo e mitologia dos finlandeses pré-cristãos.

1.9.4 Registros de folclore

A coleta dos materiais folclóricos de povos fínicos, principalmente finlandeses e carelianos, detém o maior potencial de nos aproximar de suas crenças vernaculares pré-cristãs, ainda que sejam tardios e já fruto de sociedades quase inteiramente cristianizadas

⁴⁶ Abordaremos com profundidade a questão dos *tietäjät* no capítulo seguinte.

havia séculos. Começamos por uma definição daquilo que tomamos por “folclore”: “Mais do que simples relíquias curiosas do passado, o folclore é uma dimensão dinâmica e onipresente da experiência humana”, sendo o campo disciplinar da folclorística, por isso, uma “ampla investigação humanística das complexidades da criatividade e da tradicionalidade na vida cotidiana [de um povo]”⁴⁷ (VIRTANEN & DUBOIS, 2000, p. 15-16).

Surpreendentemente, a poesia folclórica finlandesa sobreviveu aos esforços, sobretudo do clero, que dos séculos XVI ao XVIII esforçou-se para silenciá-la e extirpá-la. Muitos dos bispos e padres fizeram seu melhor para censurar a poesia cantada pelos camponeses frequentadores de suas paróquias, e inclusive recebiam suporte e aval da única universidade finlandesa para fazê-lo (Academia de Turku), pois seus membros também associavam a poesia folclórica a práticas pagãs e primitivas que deveriam ser superadas. Assim, no contexto desses séculos, cabia aos intelectuais e aos cristãos persuadirem as pessoas a abandonarem a prática condenável de recitar e cantar poemas folclóricos (KUUSI, BOSLEY & BRANCH, 1977, p. 28).

A atitude dos intelectuais e eruditos finlandeses a respeito das tradições folclóricas de seu povo começaria, depois, a modificar-se, indo da repulsa à curiosidade e, finalmente, da curiosidade ao entusiasmo acadêmico. As concepções que viriam a inspirar obras como *Reliques of Ancient English Poetry* (Thomas Percy, 1765) e *Stimmen der Völker in Liedern* (Johan Herder, 1778) encontrariam seu correspondente em solo finlandês em 1766, por meio da obra de um jovem acadêmico chamado Henrik Gabriel Porthan, que se tornaria o estudioso de folclore mais destacado de sua época. Amigo próximo de Ganander, Porthan condenava abertamente todos os seus colegas que não compartilhavam de seu amor e interesse pelo folclore de seu povo, influenciando muitos colegas e discípulos a se debruçarem sobre o estudo sério da poesia folclórica (KUUSI, BOSLEY & BRANCH, 1977, p. 29).

Ironicamente, por ter sido educado em moldes iluministas, Porthan descrevia aqueles que acreditavam na magia e em seus poderes como sendo dotados de uma mentalidade simples, ignorante, e isso certamente exercia influência no modo como o estudioso abordava o folclore. Por outro lado, a música folclórica finlandesa, por exemplo, recebeu um tratamento muito positivo, para não dizer uma completa aprovação, em seu

⁴⁷ “Folklore is more than simply curious relics of the past, however. It is a dynamic and ever-present dimension of human experience [...] a broad-based humanistic inquiry into the intricacies of creativity and traditionality in everyday life” (VIRTANEN & DUBOIS, 2000, pp. 15-16).

Dissertatio de Poësi Fennica (1766-1778). Por meio de um método comparativo conduzido com esmero, Porthan defendia a possibilidade de que se recuperassem os sentidos originais desses textos, que aproximariam o estudioso dos costumes e ideias originalmente pertencentes aos finlandeses antigos. O autor ressaltava a importância dos estudos comparativos e do trabalho de campo para a coleta de conteúdos. Como pouquíssimos autores haviam tratado do folclore finlandês antes dele, o trabalho de Porthan tornou-se grande referência e ponto de partida para inúmeros estudiosos que, do século XVIII em diante, desejavam aproximar-se dessa matéria (VIRTANEN & DUBOIS, 2000, p. 19).

Mas o interesse definitivo pelo folclore vernacular finlandês viria, contudo, no século XIX, especialmente após a Finlândia ter sido anexada pela Rússia em 1808-1809, quando recebeu o *status* de Grão-Ducado autônomo. Começa nesse período o surgimento, agora muito mais perceptível, de um senso de consciência nacional, inicialmente percebido sobretudo entre estudantes e eruditos da Universidade de Turku. Aumentava o interesse deles por saber mais sobre a história antiga de seu próprio país, dando assim os primeiros passos rumo à construção de uma “identidade nacional”. O estudo do idioma finlandês e de outras línguas fínicas começa a despontar, bem como o da poesia folclórica desses povos, sobretudo como ferramentas de reconstrução do passado finlandês. Já nos anos de 1820 havia estudiosos conduzindo viagens de campo à Finlândia Oriental, na fronteira com a Rússia, para a recolha de conteúdos e informações (KUUSI, BOSLEY & BRANCH &, 1977, p. 29). Um dos grandes coletores de poesia folclórica viria a ser o médico Elias Lönnrot, de quem já falamos, que faria uso desse material para a composição da *Kalevala*, o épico finlandês.

Tornando-se Grão-Ducado do Império Russo, a Finlândia perdeu, ao menos oficialmente, seu então vínculo de submissão à Suécia. Contudo, o rompimento não se deu da mesma forma na esfera cultural, e o sueco, por exemplo, continuava sendo a língua oficial do governo e da cultura finlandesas. Curiosa e ironicamente, foi ao observar o fascínio de estudantes da universidade sueca de Uppsala pelo passado sueco, suas músicas folclóricas e imagens – algo que já seguia uma tendência europeia generalizada, fruto do romantismo e seu interesse por épicos nacionais e tradições folclóricas – que os estudantes finlandeses da universidade resolveram conhecer, pesquisar e divulgar materiais análogos da Finlândia e do passado de seu povo⁴⁸. Enquanto os suecos, então, “descobriam”

⁴⁸ As autoridades russas por certo não censurariam nem deixariam de encorajar qualquer empreitada finlandesa de resgate da própria identidade que favorecesse um enfraquecimento de seus vínculos culturais com a

materiais como as *Eddas*, os estudantes finlandeses passaram a enxergar o folclore ainda existente entre os camponeses de seu povo como reminiscências de um tesouro infindável de sua tradição, assim como a ver no idioma finlandês uma língua formal, complexa e passível de ser empregada na comunicação intelectual, algo que antes seria visto como ingênuo ou impossível (VIRTANEN & DUBOIS, 2000, p. 19).

Durante a alvorada dessa coleta de materiais no século XIX, os intelectuais já haviam começado a se referir às canções épicas e poesias folclóricas como *runo*, termo oriundo do próprio folclore. Em seguida, viria a criação do termo *runoilija*, palavra em finlandês moderno para designar “poeta”, apresentando um correspondente para a palavra sueca *skald* (escaldo) para designar seus respectivos poetas. Entre os anos de 1817 e 1821 foram publicadas mais duas importantes antologias, consistindo em coletas de poemas folclóricos obtidos na província de Savo por C. A. Gottlund: *Pieniä runoja Suomen Poijille ratoi* [Pequenos poemas para o entretenimento dos Filhos da Finlândia]. Escritos no dialeto de Savo, os poemas de Gottlund incluíam diversos conteúdos líricos e humorísticos. O médico Zachris Topelius, interessado no folclore de seu povo, começou convidando camponeses da Viena Carélia para sua casa, onde fazia o registro de canções épicas. O médico viria a descrever em termos gloriosos o território da Carélia – que fazia fronteira com a Finlândia a oeste e com o Mar Branco a leste – como sendo o solo mais fértil e profícuo para a coleta de materiais folclóricos⁴⁹. Foram especialmente os trabalhos e dizeres de Gottlund e Topelius que pavimentaram o caminho (e inspiraram) aquele que se tornaria o maior coletor de folclore fino-careliano e autor do épico finlandês, Elias Lönnrot (VIRTANEN & DUBOIS, 2000, p. 19-20).

Conforme mostra a breve história aqui recordada, a Finlândia foi uma nação que, uma vez interessada em seu próprio folclore e tradições, propiciou inúmeras coletas desse tipo de material, possuindo, hoje, um dos maiores acervos de folclore do mundo. O maior de seus arquivos é o mantido pela Sociedade Finlandesa de Literatura (*Suomalaisen Kirjallisuuden Seura*), fundada em 1831 (e que inclusive patrocinou Lönnrot). Material coletado por finlandeses falantes de sueco encontra-se sob domínio dos Arquivos da Sociedade de Cultura Folclórica de Literatura Sueca na Finlândia (*Folk-kultursarkivet*). O Museu Nacional de Antiguidades (*Museovirasto*) mantém um arquivo voltado aos

Suécia (KUUSI, BOSLEY & BRANCH, 1977, p. 31).

⁴⁹ Conforme disse o próprio Topelius: “Em apenas um distrito – fora do território finlandês – ou em alguns distritos na parte oeste do governo de Archangel, especialmente no distrito de Vuokkiniemi, é que podemos encontrar os antigos costumes e os antigos contos dos heróis preservados em sua forma mais pura e digna. Lá, a voz de Väinämöinen ainda entoa, e o Kantele e o Sampo ainda fazem som” (VIRTANEN & DUBOIS, 2000, p. 20).

costumes e etnologia, e os Arquivos do Trabalho Finlandês (*Työväen arkisto*) coletaram e preservaram folclore relacionado à classe trabalhadora. O Instituto de Migração (*Siirtolaisinstituuti*), por sua vez, mantém arquivos e materiais de finlandeses em outras partes do mundo. Por fim, os mais antigos registros de folclore finlandês encontram-se em poder do Arquivo Nacional da Finlândia (*Kansallisarkisto*). Apesar da abundância dos materiais, muitos deles, infelizmente, ainda não foram traduzidos para idiomas mais acessíveis como o inglês, o alemão e o francês. Iremos nos apoiar em algumas antologias desses materiais traduzidas para o inglês, disponíveis em Virtanen & DuBois (2000); Kuusi, Bosley & Branch (1977); Abercromby (1898), que contém principalmente canções mágicas que haviam sido coletadas por Elias Lönnrot; e, por fim, em Honko *et al.* (1993).

1.10 As fontes sámis

Em um caso análogo ao dos povos fínicos, aqui também somos forçados a contornar algumas arbitrariedades trazidas pelas próprias fontes: em sua totalidade, os materiais são em alguma medida tardios, sendo fruto de períodos em que os sámis de diversas regiões já eram alvo de empreitas missionárias cristianizadoras, ou então já haviam aderido ao cristianismo enquanto religião oficial. O sincretismo, no entanto, possibilitou tanto a permanência de elementos de sua religião pré-cristã quanto a resignificação destes para que sobrevivessem ao processo de incorporação feito pelo cristianismo. Há, além disso, o agravante de que estamos o tempo todo lidando com registros feitos por *outsiders* a respeito do que observaram entre os sámi, ou seja, temos acesso, na verdade, à percepção enviesada de autores cristãos e não sámis (com exceção de Laestadius, conforme veremos) a respeito do que presenciavam ao se encontrarem com esses povos. É necessário, então, muita cautela ao lidarmos com esses materiais nada imparciais, mas repletos de juízos de valor e visões de mundo etnocêntricas por parte daqueles que fizeram os registros. Ironicamente, esses registros são muitas vezes as únicas fontes de que dispomos a respeito das cosmovisões, cosmologias e mitologias pré-cristãs dos povos sámis, o que os torna hoje incontornáveis para qualquer tentativa de reconstrução de alguns desses aspectos.

1.10.1 Historia Norwegie

De autoria anônima, este texto, escrito em latim foi composto aproximadamente entre 1150 e 1175. Não se sabe ao certo onde ele teria sido escrito (Lund, Bergen e Trondheim são vistas como possibilidades), embora o mais seguro pareça ser atribuir o local de seu surgimento ao leste da Noruega, na província de Viken. Esta obra foi provavelmente concebida em círculos do governo episcopal, real ou em ambos, possuindo similaridades com outro texto composto à época, o *Historia de antiquitate regum norwagensium*, de Theodoricus Monachus (VIANNA, 2018, p. 387-389).

Basicamente, a *Historia Norwegie* apresenta uma esmiuçada descrição geográfica do Reino da Noruega no século XII, narrando também acerca dos feitos dos governantes noruegueses em sequência genealógica, começando pela família mítica dos reis Ynglingos e conferindo destaque aos reis Olavo Tryggvason (que reinou dos anos de 995 a 1000) e Olavo Haraldsson (rei da Noruega entre os anos de 1016 e 1028 e último monarca abordado na obra). Considerado um dos mais antigos documentos da história da Noruega, encontramos aqui inúmeros comentários e relatos sobre o processo de cristianização de seu território, levado a cabo sobretudo pelos dois reis supracitados, o que inclusive permite afirmar que o processo de conversão, principalmente no norte da Noruega, representa um aspecto central da narrativa da obra (VIANNA, 2018, p. 387).

E é devido a esse último fato que a *Historia Norwegie*, embora trate da Noruega enquanto matéria central, nos interessa para desvendar o xamanismo entre os povos sámi. Dentre outros lugares, os sámis habitavam o norte norueguês e ainda representavam, no período de escrita da obra, uma população pagã que deveria ser cristianizada. O autor, embora se embase em escritos prévios como os de Adão de Bremen, Orosius e Honorius de Autun, apoia-se também em seu próprio conhecimento sobre a Noruega, produzindo aquilo que pode ser chamado, aos moldes da época, de relato etnográfico: ele oferece um relato completo e sem paralelos de uma cerimônia xamânica sámi com ocorrência de transe (TOLLEY, 2009, p. 192).

1.10.2 Historia de gentibus septentrionalibus

A *Historia de gentibus septentrionalibus* [História dos povos setentrionais] foi um trabalho de proporções monumentais – organizado, na época, em 22 volumes – escrito pelo clérigo Olaus Magnus e publicado em Roma no ano de 1555 (BALZAMO, 2014, p. 30).

Nascido em 1490, em Östergötland, na Suécia, Olaus Magnus havia começado, desde jovem, a exercer um trabalho que lhe propiciaria aplacar suas inquietudes espirituais e sua curiosidade, tendo sido designado pelo rei sueco Gustavo I a fazer inúmeras missões diplomáticas internacionais. Isso fez com que ele visitasse Polônia, Prússia, Lituânia e Moscúvia, geralmente acompanhado de seu irmão Johannes Magnus, também cronista e historiador aos moldes medievais (PRIETO, 2015a, p. 21-22).

No entanto, seria em Roma, durante os últimos anos de sua vida, que Olaus Magnus redigiria seu tratado sobre os povos do norte. Este tipo de empreita era algo comum entre os membros mais altos do clero que, vindos das regiões periféricas da Europa à Itália, percebiam, certamente com grande pesar, o quanto sua região, tradições culturais e história eram desconhecidas pelos eruditos da Europa Central. Estes, pelo contrário, conheciam com afinco o passado e as tradições de lugares como Itália, França e Alemanha, territórios vinculados à dignidade imperial romana/carolíngia/otomana (PRIETO, 2015a, p. 23).

Talvez tenha sido por esse motivo que Olaus tenha composto, também, um trabalho intitulado *Gothorum suenunquē historia* (publicado em 1558), em que contava sobre seu local de origem, abordando a história da Suécia desde suas ancestralidades e genealogias mitológicas até o seu presente, com enfoque especial na ascendência goda dos suecos (PRIETO, 2015a, p. 23). Com uma premissa diferente, *Historia de gentibus septentrionalibus* viria a ser um tratado extenso e completo sobre toda a região norte da Europa, até então vista de maneira nebulosa pelos europeus meridionais. Assim, o clérigo termina por discorrer sobre inúmeros aspectos desta região: da cartografia e geografia aos costumes e superstições, e não apenas dos nórdicos de origem germânica, abrangendo também inúmeros povos fino-úgricos, como os sámis e os finlandeses, habitantes das regiões chamadas por ele de Finnmarkia e Lappia, respectivamente. Inclusive, a obra mais conhecida de Olaus Magnus viria a ser sua *Carta Marina*, publicada em Veneza em 1539, que consistia num detalhado mapa da região norte, abarcando, em sua cosmografia, os reinos da Noruega, Suécia e Dinamarca e todo seu cinturão periférico: o círculo báltico onde se encontram as regiões costeiras germânicas, lituanas, polonesas, livonas e russas, além de Islândia, Lapônia, Botnia, Biarmia, Ostrobotnia e todo o mar circundando essas regiões (PRIETO, 2015b, p. 97-99)

Basicamente, podemos dividir a *Historia de gentibus septentrionalibus* tematicamente da seguinte forma: os livros I, II, VI e XII trazem, em detalhes, informações geográficas sobre a região setentrional (clima, relevo, hidrografia, ilhas, recursos minerais, florestas); os livros XIV e XVI tratam da nobreza e do clero assentados na região; os livros

III e XV discorrem sobre as crenças e costumes, oferecendo detalhes sobre ciclos festivos, panteões de divindades dos diferentes povos e suas superstições; o livro XIII fala sobre a agricultura, cultivo e alimentação; os animais são descritos em pormenores nos livros XVII, XVIII, XIX, XX, XXI e XXII; os livros IV e V focam na história desses povos, com enfoque em processos militares que levaram a conquistas de territórios e unificações de reinos; por fim, as guerras propriamente ditas são objeto dos livros VII, VIII, IX, X e XI (PRIETO, 2015a, p. 28).

Olaus Magnus oferece um olhar interessante porque havia estado ele mesmo nessas regiões por ele descritas quando, nos anos de 1518-1519, fez uma viagem para as regiões mais ao norte da Escandinávia, começando por Uppsala, visitando Hälsingland, Jämtland, Trøndelag, Nordland, o Golfo da Botnia, Västerbotten, Norrbotten e, por fim, Tornio. Patrocinada pelas autoridades do Vaticano, essa viagem possuía o caráter pragmático de produzir conhecimento técnico a respeito da área e, por isso, é vista até hoje como uma grande contribuição para que entendamos como os conhecimentos geográficos, históricos, cartográficos, econômicos e antropológicos eram entendidos na época. Isso não significa, contudo, que os objetivos do trabalho de Olaus Magnus extrapolassem a curiosidade científica e fossem, talvez acima de tudo, ideológicos e políticos. Sua intenção era influenciar a opinião pública da época apontando a importância dos territórios do norte europeu no momento em que a Reforma se disseminava por ele e ameaçava separá-lo da esfera de influência (e controle) católica (BALZAMO, 2014, p. 30).

O relato, as descrições e ilustrações elencados por Olaus Magnus, tanto em *Historia de gentibus septentrionalibus* quanto em sua *Carta Marina*, apresentam uma mistura muito característica do período transicional em que vivia – entre o fim da Baixa Idade Média e o início da Modernidade: uma vastidão de fatos observáveis narrados com precisão, como as técnicas de construção de pequenos barcos, amalgamam-se a elementos fantásticos como tenebrosas serpentes marítimas e peixes gigantes com pernas, que se alimentam de grama e são capazes de escalar pedras. É relevante notar que essa perspectiva fantástica aparece muito mais quando relacionada às concepções de alteridade: ao olharmos a *Carta Marina*, por exemplo, notamos que as partes mais ao norte, não habitadas por nórdicos (suecos ou noruegueses), como Lappia e Finmarchia, aparecem muito mais povoadas por criaturas como serpentes gigantes, feiticeiros, *trolls* etc. (BALZAMO, 2014, p. 30-31).

Isso nos revela a própria historicidade da percepção de Olaus Magnus em suas produções, pois essas regiões ainda não haviam sido completamente cristianizadas no século XVI, de maneira que, para o autor e seus contemporâneos, sobretudo seu público da

Europa Meridional, ir a esse extremo norte era como vislumbrar o passado primitivo europeu: quanto mais ao norte, menos cristianizado e mais gélido era o clima, mais abundantes eram os monstros, as bestas e a predominância da magia. Se havia, na Antiguidade, a dicotomia civilização vs. barbárie, para autores medievais ela havia se transformado em cristianismo vs. paganismo, e parece que, em alguma medida, Olaus Magnus foi herdeiro de ambas (BALZAMO, 2014, p. 32).

Ainda que influenciado pelo viés cristão e pelo etnocentrismo de sua época, Olaus Magnus oferece relatos e descrições de certa forma superiores e mais acuradas do que as de muitos outros autores da época, e isso inclusive é perceptível no modo como o autor caracteriza certas populações locais, oferecendo descrições muito mais completas e menos preconceituosas do que as vistas em outras obras. Há, além disso, a vantagem inegável de se tratar de um relato direto das viagens feitas pelo próprio Olaus a esse extremo norte que, na época, era pouquíssimo visitado, até mesmo por aqueles que se propunham a escrever sobre ele (BALZAMO, 2014, p. 30-34). Enfim, almejando aplacar o desconhecimento que a Europa Meridional tinha de suas terras ao norte e seus habitantes, *Historia de gentibus septentrionalibus* termina sendo um breviário de diversos tópicos etnográficos (PRIETO, 2015a, p. 52) e nos oferece relatos, descrições e até mesmo ilustrações sobre práticas mágicas, potencialmente xamânicas, realizadas pelos povos sámis de então.

1.10.3 Relatos modernos de missionários cristãos

Inúmeros autores cristãos, quase todos noruegueses, escreveram ensaios e relatos sobre os povos sámis a partir de suas experiências entre estes. Alguns dentre tais autores eram eruditos e de alguma forma interessados nessa cultura que lhes parecia tão exótica e primitiva (ainda que essa curiosidade não tornasse seus escritos menos etnocêntricos e condenatórios), enquanto outros haviam realizado expedições ou até mesmo chegaram a ser párocos na então chamada “Lapônia”, terra dos lapões (sámis). Alguns desses escritos foram levados a cabo por: Jens Kildal (1683), missionário na Lapônia que acabou, inclusive, por se casar com uma mulher sámi; seu irmão, Sigvard Kildal (1729), missionário em territórios lapônicos; Henric Forbus (1720), que, apesar do tom fortemente condenatório, esforçou-se para esmiuçar algumas das crenças sámis de modo sistematizado; Knud Leem (1767), que, fluente em idioma sámi, escreveu uma extensa e detalhada obra sobre a Lapônia e seus habitantes; Carl Solander (1727), cujo pai era pastor na Lapônia, escreveu sobre sacrifícios e outras práticas sámis que teria observado; Samuel

Rheen (1680), pároco norueguês na região da Lapônia, produziu um trabalho etnográfico de importância acerca dos sámis da etnia Lule; e, por fim, o pioneiro Thomas von Westen (1723), missionário norueguês que realizou três longas expedições na Lapônia e, depois, criou o *Seminarium Lapponicum*, voltado para a formação pedagógica (e cristã) dos sámis em Trondheim, na Noruega, e teve suas viagens e descobertas narradas por Johan Randulf, no *Manuscrito de Nærøy* (1723).

Muitos desses relatos e escritos não elegiam os sámi e suas crenças ou religiões como objeto de estudo, embora os mencionem ocasionalmente. Estas obras, portanto, dificilmente nos interessam como um todo, motivo pelo qual faremos uso apenas de alguns poucos trechos específicos oriundos desse tipo de produção intelectual norueguesa de cunho fortemente cristão e missionário. Além disso, não existem traduções completas desses materiais sequer para o inglês. Por isso, iremos nos basear nas traduções parciais existentes, que abarcam justamente os trechos em que as crenças e práticas ritualísticas/religiosas dos sámi eram mencionadas.

1.10.4 Lapponia

Em 1671, o conde e chanceler real sueco Magnus Gabriel de la Gardie incumbiu Johannes Schefferus, então professor da Universidade de Uppsala, de elaborar um complexo e detalhado tratado descritivo sobre os povos sámis. Posto de maneira simples – porque uma densa contextualização de Schefferus e do surgimento de sua obra fogem ao escopo de nossa proposta e de nosso arsenal teórico –, o intuito era o de descreditar certos rumores que circulavam sobre esses povos ao substituí-los por um retrato que, em tese, seria mais fiel à realidade. Essa empreita delegada a Schefferus mostrava-se indissociável de uma agenda política e ideológica em prol da Coroa Sueca, que, conforme se desenvolvia e se destacava no cenário europeu, passou a atrair diversos olhares para si, nem sempre positivos ou simpáticos. Surgiram, por exemplo, acusações de que o rei sueco Gustavus Adolphus teria recrutado magos de etnia sámi para auxiliá-lo durante a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648)⁵⁰. Entre as alegações disseminadas, dizia-se, por exemplo, que tais magos eram capazes de mudar de forma e de manipular o clima para favorecer as tropas suecas (HELM, 2013, p. 2; BALZAMO, 2014, p. 36).

Assim, instigado por Gabriel de la Gardie, Schefferus compôs um extenso relato

⁵⁰ A Guerra dos Trinta Anos e a historiografia em torno dela foram analisadas em profundidade por Menini (2022).

sobre a vida dos povos do norte durante o período de crescimento das missões luteranas na região e do incentivo, por parte da Coroa sueca, à ocupação daquele território. Contudo, como nunca viajara à Lapônia, o estrasburguês valeu-se do relato de missionários, de objetos sámi coletados e trazidos a Uppsala e do testemunho de alguns alunos de origem sámi que, dizia, frequentaram a universidade. Schefferus, explica Menini (2020, p. 61-62) viveu e escreveu em um momento de transição entre o “paradigma livresco”, ou seja, a tradição herdada pelo Humanismo, e o da valorização da observação e da abordagem experimental das academias científicas, como a Royal Society britânica, em período já próximo ao fim do século XVII. É necessário, portanto, ressaltar o caráter transitório de Schefferus: se, por um lado, considerarmos as referências que tinha em mãos (o conjunto de autores clássicos e humanistas lidos e citados), sua erudição em grego e latim, sua participação ativa em círculos letrados – também livrescos – no cenário europeu e seus trabalhos anteriores, é possível aproximá-lo desse paradigma livresco. Por outro lado, em certos momentos da *Lapponia*, a escrita do autor se aproxima de uma abordagem mais experimental para descrever alguns objetos sámi coletados e colecionados, ou então a flora e fauna da região de Sápmi (*ibid*, p. 62). Há, na obra de Schefferus, a visível “expressão de um interesse mais amplo” para além do humanista, que seria o de atrelar seus interesses e reflexões estéticas, seu conhecimento de filologia clássica e o escrutínio das antiguidades à eloquência latina (*ibid*, p. 60).

Um dos objetivos centrais da obra de Schefferus era o de combater a propaganda negativa em torno do monarca sueco, cuja popularidade caía insistentemente. Tendo esse desejo em mente, seus escritos pretendiam provar que os sámi estavam sob o controle da Suécia, já devidamente “civilizados” e cristianizados, sendo perceptível, entre eles, meros resquícios de superstição e um fraco apego à magia, e supostamente nada mais. Naturalmente, o intuito também consistia em demonstrar, de maneira clara e imperativa, que a Coroa Sueca censurava veementemente qualquer prática de magias e heresias – e, assim, não poderia ter feito uso delas durante a Guerra dos Trinta Anos – (BALZAMO, 2014, p. 39).

Por fim, conforme apontado por Nordin & Ojala (2017, p. 63), havia também certo anseio de colonização interna: dentre os assuntos abordados por Schefferus, fez-se presente um forte interesse pela etnogênese sámi. Sua obra viria a reafirmar a ideia de que, ao contrário dos noruegueses e dos próprios suecos, os povos sámi teriam se instalado no norte europeu muito mais tarde do que outros habitantes da região, tendo emigrado do desconhecido e exótico leste, provavelmente do Oriente. Portanto, mesmo estando em

território europeu, os sámis representavam um desvio dessa europeidade, fosse por conta de sua chegada posterior ao continente, fosse por suas prováveis raízes orientais. Assim, ganhava força a reivindicação de que todo aquele território pertencia à Coroa Sueca, que clamou para si não só o controle daquelas terras e recursos naturais, mas também o direito de subjugar os próprios sámi.

Como resultado dessas ambições e da tarefa delegada a Schefferus, em 1673 é publicada, em latim, sua obra *Lapponia*, um denso tratado sobre inúmeros aspectos dos povos sámi (HELM, 2013, p. 3). Schefferus tratou do assunto com profundidade e fôlego inegáveis. Os capítulos abarcam, dentre outras coisas, as origens e os antepassados dos sámis, sua indumentária, sua constituição (física e temperamental), seus costumes e, quanto ao aspecto religioso, temos capítulos específicos sobre suas crenças, cerimônias, sacrifícios e rituais. Por conta da inovação e exotismo de sua matéria de estudo, o livro foi prontamente traduzido para o inglês já no ano seguinte (1674) e, depois, para o alemão (1675), o francês (1678) e o holandês (1682).

Contudo, Schefferus jamais visitou a Lapônia (BALZAMO, 2014, p. 36-38). Seu trabalho foi escrito com base em densa revisão bibliográfica e em relatos que havia recebido; para ele, os sámis eram pura e meramente um objeto de interesse acadêmico, de erudição, algo que poderia ser obtido por meio do acesso a literaturas e relatos prévios que, por fim, permitir-lhe-iam elaborar as próprias conclusões. A obra de Schefferus, portanto, foi um estudo de gabinete⁵¹, e não um trabalho de campo, constituindo um apanhado de revisão bibliográfica – de muita competência – com base em autores prévios, como Olaus Magnus e sua *Historia de gentibus septentrionalibus*, de 1555.

Em seu prefácio ao livro, o autor diz que nunca perdeu a oportunidade de conversar com pessoas de etnia sámi, embora haja pouca evidência disso em seus escritos (provavelmente, tais diálogos se davam quando Schefferus tinha a oportunidade de conhecer algum aluno da Universidade de Uppsala que fosse de ascendência sámi). Além disso, foi ordenado aos homens do clero que haviam estado na Lapônia que enviassem a Schefferus seus relatos e descrições, da forma mais detalhada e sistematizada possível, sobre o que haviam visto e presenciado na região. Como seu trabalho havia sido encomendado pela Coroa Sueca, Schefferus pôde ter acesso privilegiado a descrições da

⁵¹ “Johannes Schefferus seria ‘um cosmógrafo de gabinete’: um ‘viajante não viajante’, semelhante aos ‘modernos’ a partir das tradições dos ‘antigos’ (a herança humanista). Podemos, então, posicionar Schefferus como um ‘humanista tardio’: apesar de fazer usos da experimentação para compor seu relato, o estrasburguês permanece conectado à forma de viver, organizar e interpretar o mundo do Humanismo e, em certa medida, da República das Letras: com diferenças relevantes à abordagem de Boyle e seus pares ‘empiristas’” (MENINI, 2020, p. 62-63).

Lapônia e dos sámi elaboradas por membros da Igreja como Samuel Rheen, Olaus Petri Niurenius e Joannes Tornaeus (COLLINDER, 1949, p. 221; BALZAMO, 2014, p. 38). Portanto, além dos relatos de missionários e do acesso à cultura material dos sámis, Schefferus buscou sustentação histórica em autores antigos. Conforme explicita Menini:

No prefácio à primeira edição de *Lapponia*, Schefferus cita Tácito, Adão de Bremen, Saxo Grammaticus, Damião de Góes e os irmãos Olaus e Johannes Magnus como nomes confiáveis em que teria baseado seu trabalho. É interessante notar, ainda, que esses textos cumprem papéis diferentes na escrita de Schefferus. Olaus Magnus, em especial, é tratado por Schefferus com desconfiança: com exceção das descrições do espaço da Lapônia, um dos principais comentários do estrasburguês sobre as informações do sueco é de que “Olaus Magnus está errado”. *Lapponia* é um texto que une percepções terceiras sobre o “outro” e assinalar essa dimensão significa pensar Schefferus e seu relato a partir de um processo de apropriação, isto é, como o professor leu e fez uso desse conjunto de textos para organizar a sua narrativa (MENINI, 2020, p. 135-136).

Mantendo em vista o ineditismo, a profundidade e a divulgação continental significativa, podemos considerar Schefferus como o primeiro “lapologista”, ou seja, a primeira pessoa não sámi que se dedicou ao estudo sistemático das populações sámis e fínicas, produzindo um relato acadêmico sobre as mesmas (MENINI, 2020, p. 69). Aliás, cabe lembrar que, até o século XIX, as definições ou descrições teóricas sobre os sámis eram feitas por forasteiros, de modo que a etnicidade sámi acabava sendo forjada pelo contato entre os atores envolvidos, mas edificada ao longo do tempo a partir de posições assimétricas, criando paradigmas em torno do “ser lapão” que eram indissociáveis do colonialismo e seus processos (*ibid.* p. 79). Estudos analíticos dedicados a realizar uma abordagem crítica profunda da imagem antropológica criada em torno dos sámis, como os de Kristin Kuutma (2006), por exemplo, apontam como essa assimetria pautada pelas relações coloniais fez com que, mesmo quando tomados como objeto de investigação antropológica, os sámis e os elementos definidores de sua identidade fossem recriados e perpetuados por meio de imagens completamente coloniais e enviesadas, ainda que respaldadas por certa “autoridade etnográfica” (KUUTMA, 2006, p. 24-26).

Dentre os aspectos mágicos e ritualísticos descritos por Schefferus em sua obra, notamos certo destaque para a presença dos tambores sámi, descrições de sua aparência e possíveis usos culturais, sobretudo como meio que permite ao xamã acessar o estado de transe – o que conduz o autor a sublinhar algumas descrições de experiências extáticas. Mesmo que não intencionalmente, o erudito acabou por atrair certos olhares curiosos de uma audiência europeia “civilizada” para esses povos indígenas, vistos ainda como

“primitivos” e “selvagens”. Desde então, o interesse pelos sámis ascendeu em paralelo com as empreitas colonialistas Europa afora, principalmente durante os séculos XVII e XVIII, o que, na questão da materialidade intimamente vinculada à identidade sámi – como os tambores –, teve um efeito paradoxal: por um lado, muitos de seus objetos religiosos foram proibidos e destruídos; por outro, houve uma busca intensa e cada vez mais incessante por catalogar, explicar e preservar esses objetos em grandes museus. Em meio a isso, os tambores sámis foram vistos enquanto símbolos de resistência e resiliência cultural e religiosa – e, nesse sentido, como símbolos “pagãos” – que deveriam desaparecer para que o cristianismo e a civilização prevalecessem. Paralelamente, eles foram procurados e protegidos pelos mais diversos colecionadores e estudiosos que, detentores de um olhar de certa forma fetichista, enxergavam nos tambores sámi objetos mágicos e exóticos, semelhantemente ao que acontecia com artefatos religiosos dos nativo-americanos e esquimós (NORDIN & OJALA, 2017, p. 67-68).

A leitura que faremos deste material encontra-se alinhada ao argumento proposto por Menini (2020, p. 136) de que, se a historiografia mais recente propõe investigar o impacto dos encontros coloniais, seja para os colonizadores ou para os colonizados, sublinhar o contexto narrativo de *Lapponia* constitui uma empreita válida porque revela como um cosmógrafo antigo como Schefferus, ao tratar dos sámis, percebia e se inseria tanto nos movimentos de ocupação territorial e aculturação do outro quanto na relação que construía com esta alteridade ao dialogar com os textos anteriores acerca do mesmo objeto.

1.10.5 Fragmenter i Lappska Mythologien

Esta obra de Lars Levi Laestadius é ainda pouquíssimo estudada do ponto de vista da mitologia, do xamanismo e da religião sámi: surpreendentemente, os estudos sobre o autor costumam ser voltados à análise e compreensão do movimento religioso por ele inaugurado, o Laestadianismo⁵², embora seu trabalho se ocupe basicamente de descrever as manifestações religiosas dos sámis e debatê-las com afirmações de autores prévios.

Nascido em 1800, em Jäckvik – parte sul da Lapônia sueca –, Laestadius foi criado

⁵² O Laestadianismo foi um movimento religioso dentro do Luteranismo, iniciado onde havia populações sámis dentro do território sueco. Considera-se seu marco inaugural 1845, quando Laestadius, então pastor da paróquia de Karesuando há então mais de 20 anos, começou a incorporar em seus sermões diversos elementos que, para ele, poderiam tornar o discurso religioso luterano mais acessível, compreensível e próximo à realidade dos sámis. Isso implicava no uso não só de diversos idiomas sámis, como a inserção de regionalismos, comparações e analogias com o folclore e as crenças sámis nativas que ainda sobreviviam entre seus paroquiandos. O movimento até hoje existe na Finlândia, Suécia, Noruega e Estados Unidos (PENTIKÄINEN, 2002, pp. 16-17).

em um ambiente bilíngue: seu pai era descendente de suecos que haviam migrado para esta região, enquanto sua mãe era de origem totalmente sámi; assim, em sua casa falavam-se tanto sueco quanto o idioma sámi do sul, de modo que a língua e cultura sámis eram parte inalienável de sua visão de mundo (PENTIKÄINEN, 2002, p. 24-25). Mais tarde ele viria a estudar na Universidade de Uppsala, um dos maiores centros intelectuais da época, onde aprofundaria seu conhecimento em ecologia e botânica e, em seguida, faria a formação para clérigo, finalizando-a em 1824 (*ibid.*, p. 19).

Fragmenter i Lappiska Mythologien foi escrito entre os anos de 1838-1845 enquanto Laestadius era pastor em Karesuando – onde exerceu as atividades de clérigo por mais de vinte anos –, a paróquia mais ao norte de todo o território sueco. Contudo, seu manuscrito se perdeu e só viria ser publicado em 1997, na Suécia (PENTIKÄINEN, 2002, p. 15). Muito do material coletado por Laestadius foi fruto de uma expedição francesa no Ártico, chamada *La Recherche*, conduzida entre os anos de 1838 e 1840 por diversas partes da área ártica nórdica, ou seja, seu extremo norte. O rei da Suécia convidou Laestadius para participar da missão francesa como guia devido ao seu conhecimento da região e sua facilidade de contato com os povos sámis; além disso, ele também ajudaria com seu conhecimento ímpar acerca da botânica e do ecossistema das regiões, e ficou encarregado, nesse sentido, de ajudar na catalogação da flora existente na região de tundra, que tanto interessava aos franceses de então. A expedição ambicionava visitas inclusive à Islândia e às Ilhas Faroé e contou, em seu corpo de profissionais, com renomados biólogos, zoólogos, naturólogos, médicos e astrônomos franceses, além de cinco profissionais suecos convidados, dentre os quais encontrava-se Laestadius. Os resultados da coleta e a própria narrativa da expedição podem ser conferidos no monumental trabalho intitulado *Voyages Scandinavie, Laponie, au Spitzberg, et aus Feröe*, escrito por Xavier Marmier (*ibid.*, p. 36).

No entanto, o contexto de escrita do manuscrito foi um tanto quanto diferente. Já com a missão expedicionária finalizada, Laestadius o escreveu quando havia retornado a Karesuando, sozinho e completamente distante de todos os centros científicos de seu tempo, sem a possibilidade, portanto, de consultar arquivos e bibliotecas. Esse último detalhe torna ainda mais impressionante o fato de que, em seu trabalho, Laestadius retome inúmeros autores de seu tempo e dialogue com seus trabalhos, ora retomando-os e completando lacunas, ora argumentando contra as suas conclusões e apresentando seu ponto de vista (PENTIKÄINEN, 2002, p. 17).

O principal ponto que devemos manter em mente ao abordarmos esta obra é que, apesar de pastor, Laestadius era, também, um profundo conhecedor da mitologia, folclore e

dos costumes sámis, interessante da perspectiva de um *insider*, criado em meio a essa cultura e visão de mundo⁵³. Além disso, estamos diante dos registros de um intelectual já aos moldes Iluministas. Ainda que se confessasse um *homo religiosus* e ilustrasse sua fé como sendo uma força vital, pura e primordial, Laestadius reconhece e discorre sobre seus impactos nas dimensões física, emocional, social e cognitiva (PENTIKÄINEN, 2002, p. 27). Na verdade, é difícil identificar qualquer estudioso da cultura ou religião sámi em pleno século XIX que tenha feito uma crítica das fontes e estudos prévios mais afiados e atentos que os de Laestadius (*ibid.*, p. 50). Ele inclusive retoma e dialoga com autores que abordaremos em nosso trabalho, como Kristfrid Ganander, Olaus Magnus e Johannes Schefferus, fora inúmeros outros, além de debater com as ideias de outros clérigos e reverendos que estiveram na Lapônia e/ou viveram entre povos sámi.

O nível de conhecimento formal e erudito de Laestadius, somado às suas experiências e identidade sámi, era tamanho a ponto de encontrarmos, em sua obra, quatro esferas de conhecimento científico nas quais o autor atua: como botânico; como teólogo e filósofo da religião; como lapólogo, ou seja, como especialista no estudo científico dos “lapões” (sámis), o que, especialmente no seu caso, deu-se por meio da filologia, sendo especialista em três idiomas sámis (Pite sámi, língua do sul da Lapônia, que havia aprendido com sua mãe, além de Fell sámi e Lule sámi⁵⁴); e como etnógrafo e mitólogo (PENTIKÄINEN, 2002, p. 22-23). Ainda que estas duas últimas categorias sejam de nosso interesse especial, as quatro identidades científicas de Laestadius estão amalgamadas em sua obra, sendo uma oportunidade riquíssima poder testemunhar seu conhecimento acerca de símbolos religiosos sámis mesclar-se a entendimentos sobre a fauna e flora, ou quando os aborda do ponto de vista da filologia comparada, fazendo uso crítico de outras fontes acerca dos mesmos objetos de estudo. Para nossos propósitos, recorreremos à tradução integral do original para o inglês feita por Börje Vähämäki (2002).

⁵³ Em seus escritos, há vários indícios de que Laestadius acreditava num mundo sobrenatural e o experienciava de maneira tipicamente sámi. Havia em seus sermões inúmeros elementos da religião étnica sámi, como nomes de divindades e de outros mundos ou conceitos da mitologia sámi, ainda que com significados relidos e mesclados ao cristianismo (PENTIKÄINEN, 2002, p. 25): “Por exemplo, os *maahiset*, ‘criaturas semelhantes aos humanos que vivem debaixo da terra’, que eram conhecidos por inúmeros nomes em sámi (*kadniha* ou *gufihtar* etc.) e receberam propriedades diferentes: eles não mais exerciam seus papéis positivos de auxiliares dos sámis, na forma de bonitas mulheres; ao invés disso, eles foram retratados com descrições negativas, como sendo os filhos escondidos de Adão e Eva, que raptavam crianças [...]” (PENTIKÄINEN, 2002, p. 25).

⁵⁴ Laestadius é também considerado o pai da literatura em Lule Sámi, tendo sido o primeiro a produzir escritos nesse idioma (PENTIKÄINEN, 2002, p. 23).

1.10.6 Folclore prosaico

Ao contrário das tradições folclóricas orais notadas entre outros povos fino-úgricos, como os finlandeses, carelianos, íngrios e estonianos, grande parte das tradições folclóricas orais entre os sámi eram de natureza prosaica⁵⁵. Essas narrativas foram coletadas muito tardiamente, séculos e séculos após a instauração do cristianismo entre esses povos: estamos diante, portanto, antes de estórias que representam algumas reminiscências das antigas religiões e crenças sámis, ainda circulantes na cultura, do que de narrativas religiosas propriamente ditas. Ao abordá-las, estamos de certa forma olhando para algumas frestas, muito pequenas, que representam apenas uma fração do que teria sido um todo discursivo englobando esses mitos e vinculando-os intrinsecamente a um sistema de crenças e práticas religiosas.

A primeira coletânea na qual nos apoiaremos foi publicada pela primeira vez em 1917, sob o título de *Inarinlappalaista kansantietoutta* [Folclore dos sámis de Inari⁵⁶], pelos folcloristas finlandeses August Koskimies e Toivo Itkonen – ela seria revisada por Lea Laitinen para uma segunda edição, publicada em 1978. Após um breve, porém intenso período de estudo do idioma sámi de Inari, Koskimies partiria para a região de Sápmi em 1886, sob recomendação do ilustre finlandês Otto Donner, então porta-voz da Sociedade Fino-Úgrica e professor de sânscrito e idiomas indo-europeus na Universidade de Helsinque. Koskimies foi incumbido de coletar amostras da língua sámi de Inari, que viriam a ser usadas em pesquisas linguísticas e filológicas. Como era típico do período, a língua era vista como inseparável dos mitos, tradições e folclore nativos, perspectiva que havia se tornado fortemente valorizada Europa afora durante o Romantismo do século XIX, que imbuía tais empreitas de um pendor nacionalista (FRANDY, 2019, p. xxv).

A comunidade sámi de Inari havia sido constituída, no passado, por uma população pequena, porém diversa, sendo um ponto de encontro entre diversas línguas, culturas, práticas e economias dossámis. Especificamente no século XIX, a comunidade de Inari havia se distinguido de outras comunidades sámis vizinhas devido não apenas às diferenças linguísticas⁵⁷, mas às suas estratégias econômicas (tendo deixado o pastoreio de renas e

⁵⁵ Embora isso não implique a inexistência de canções e recitações nas tradições orais dos sámis. Algumas delas encontram-se disponíveis em Honko *et al* (1993).

⁵⁶ Inari é uma região no extremo norte da Finlândia, sendo inclusive considerada já como o norte de Sápmi (antiga Lapônia). No idioma Inari Sámi, essa região é chamada de Aanaar.

⁵⁷ A depender da conceituação de idioma e dialeto, o idioma Inari Sámi era um dos nove idiomas sámis existentes na época, possuindo muitas influências de outros idiomas fino-úgricos por conta de intercâmbios culturais, como o finlandês e o careliano, sendo consideravelmente diferente, por exemplo, do idioma Sámi

passado à agricultura e à pesca), à estrutura sócio-política (tendo adotado e adaptado sistemas de governo e regência aos moldes finlandeses), e à aderência ao Luteranismo. Isso é algo interessante de se notar, pois outros povos sámis responderam de maneira diferente aos esforços coloniais dos quais foram alvo (por parte de suecos, finlandeses ou noruegueses, a depender da região): os sámis habitantes das florestas em Suenjel, por exemplo, mantiveram seus modelos tradicionais de uso da terra e de fluxos migratórios, enquanto outros grupos de sámis, habitando também regiões de florestas, além de litorais e montanhas, sofreram grandes transformações culturais nesses dois aspectos, em resposta a leis oficiais de regulação de fronteiras, realocações e controle social (DUBOIS, 1995, p. 64-65). Em Inari, os encontros frequentes com colonos finlandeses na região trouxeram influências sociais e culturais que viriam a fazer com que os sámis de lá fossem se tornando, também, fazendeiros e pescadores luteranos (FRANDY, 2019, p. xxvii).

Uma vez em Inari, Koskimies se abrigou em um pequeno alojamento que antes havia sido uma paróquia provisória, utilizada enquanto a estrutura definitiva era construída. Inspirado por outros eruditos da época, como Elias Lönnrot, M. A. Castrén e outros, as amostras linguísticas coletadas pelo folclorista deveriam consistir em pequenas histórias ou outros gêneros orais previamente reconhecidos e estipulados pela folclorística da época (provérbios, charadas, encantos, contos de fada, lendas antigas etc.), de viés fortemente taxonômico. Os materiais colhidos por ele, à mão, vieram de cerca de vinte e quatro pessoas, a respeito das quais o autor oferecia breves informações biográficas, quando possível (FRANDY, 2019, p. xxvi-xxvii).

Os registros de Koskimies que nos chamam a atenção de maneira especial foram classificados dentro do gênero *belief legends* (lendas de crenças), que versam sobre diferentes peripécias envolvendo supostos *noaidit* (xamãs sámis). Além de seu caráter tardio, devemos ter em mente que, quando esta coleta foi feita, no século XIX, Inari já era uma região definitiva e oficialmente cristã, de modo que os materiais acabam por revelar preocupações e ansiedades relativas aos poderes dos *noaidit*, sendo uma espécie de reflexo das tensões que os próprios sámis desta comunidade tinham em relação ao seu passado pré-cristão – o que, de maneira curiosa, acaba por referendar a permanência de certa crença nas capacidades e poderes destes especialistas do religioso. Como Koskimies trabalhou muito próximo a líderes da igreja, é difícil descobrir até que ponto estes contos revelam de fato as relações e impressões dos sámi de então quanto aos *noaidit*, e não

apenas a perspectiva dos membros deste segmento específico da sociedade de Inari de então (FRANDY, 2019, p. 105-106). Faremos uso da obra de Koskimies conforme organizada e traduzida para o inglês por Tim Frandy (2019).

A outra coletânea de contos da qual faremos uso foi feita por Emilie Demant Hatt, dinamarquesa nascida em 1873. Sua formação, na verdade, não era em folclorística, antropologia ou áreas análogas, mas em artes plásticas, especialmente ilustrações expressionistas, chegando até mesmo a conquistar considerável sucesso no meio artístico dinamarquês. Em 1904, Emilie fez uma longa viagem para a Sápmi sueca, como turista, onde teve a oportunidade de passar um tempo considerável entre povos sámis. Nessa ocasião, ela viria a conhecer Johan Turi⁵⁸, famoso autor sámi, tendo chegado a conhecer um povoado sámi que a encantou de tal maneira que, no ano seguinte, ela viria a estudar o idioma sámi na Universidade de Copenhagen (KUUTMA, 2006, p. 83).

Após a conclusão desse curso, Emilie voltou a visitar Sápmi no ano de 1907, ficando cerca de um ano e meio entre diferentes populações sámis que viviam do pastoreio de renas. Mesmo após seu regresso à Dinamarca, ela manteve correspondência frequente com seus amigos sámis, principalmente com Johan Turi, visitando-o novamente em 1910. Nesse mesmo ano ela editou o livro de Turi (ver nota n. 58), o traduziu para o dinamarquês e publicou-o por conta própria. O diário e as anotações feitas por Emilie durante essa viagem iniciada em 1907 viriam a se tornar um diário etnográfico, publicado em 1913 com o nome de *Med Lapperne i Højfjeldet* [*Com os Sámis nas altas montanhas*] e, mais tarde, em 1922, as narrativas e histórias registradas por ela se tornariam o livro *Ved Ilden: Eventyr of histories fra Lapland* [*Ao pé da fogueira: contos e histórias da Lapônia*] (KUUTMA, 2006, p. 84-85), antologia da qual faremos uso.

A escolha do título, explica a própria autora, deu-se porque todas essas histórias eram narradas pelos sámis ao pé da fogueira, onde se reuniam, geralmente à noite. Os registros foram feitos em várias ocasiões diferentes: algumas durante sua viagem nos anos de 1907-1908; mas a grande maioria é oriunda dos sámis habitantes da região mais ao norte da Sápmi sueca, durante a viagem realizada por Emilie e seu marido, o antropólogo Gudmund Haat, englobando várias regiões, como Idre e Dalarna, mais ao sul, e o extremo norte, em Karesuando – curiosamente, trata-se do lugar em que Lars Levi Laestadius havia

⁵⁸ Johan Turi é considerado o primeiro autor sámi a escrever e publicar um livro completamente em idioma sámi (KUUTMA, 2006, p. 86; para a discussão detalhada dessa questão, ver SVONNI, 2011). O livro, intitulado *Muitalus sámiid birra* [*Um relato sobre os sámis*] discorre em pormenores a respeito da vida dos sámis pastores de rena na região de Jukkasjärvi, no norte sueco. Em 1910, Emilie Demant voltaria a trabalhar em parceria com Johan Turi, resultando na publicação conjunta do livro *Lappish Texts*, que consiste em uma antologia, proporcionada por Turi, de contos e lendas sámis.

passado a maior parte de sua vida (HATT, 2019, p. 1-3).

Ainda que fosse versada em mais de uma língua sámi, Emilie optou por fazer o registro das narrativas em dinamarquês, não só pela eficiência e praticidade maior de se escrever em sua língua materna, considerando-se a rapidez que o contexto de anotação exige, mas também porque, tendo visitado a Sápmi sueca quase que em sua inteireza, a autora se deparou com narrativas feitas em diversas línguas sámis, consideravelmente diferentes entre si⁵⁹, tendo relatado a dificuldade em classificá-las em uma única forma generalizante. Interessantemente, algumas palavras ou expressões sámis que Emilie julgou como intraduzíveis ou valiosamente regionais foram registradas em uma escrita simplificada do sámi (HATT, 2019, p. 3-5).

Modesta em seus objetivos, Emilie afirma, em sua introdução à antologia, que o livro não possui aspirações filológicas ou linguísticas no que concerne aos idiomas sámis, e deixando claro que a obra não buscava realizar qualquer espécie de análise e contextualização folclorística, mas que “[...] a intenção deste pequeno livro é apenas a de recontar as lendas e histórias ainda vivas entre os sámi” (HATT, 2019, p. 4-5). Ainda que não possuísse formação acadêmica na área de antropologia, Emilie, movida por curiosidade e experimentalismo, deixou como legado um material etnográfico honesto e muito competente, que simplesmente não pode ser negligenciado e cujo impacto na criação de uma imagem antropológica dos sámi é inegável (KUUTMA, 2006, p. 88-89). Por outro lado, Emilie fez uso de suas habilidades e conhecimento formal das artes plásticas para oferecer, de próprio punho, algumas ilustrações às histórias coletadas. A versão que utilizaremos é a edição e tradução feita por Barbara Sjöholm (2019) para o inglês.

⁵⁹ A região visitada por Emilie englobaria, pelo menos, os idiomas Sámi do Norte, Sámi do Sul e o quase extinto Pite Sámi, ainda com possibilidade de a autora ter se deparado com outros dialetos ou pequenas variações linguísticas. O material que utilizaremos é resultado, sobretudo, de histórias que a autora registrou entre sámis da região da Suécia.

CAPÍTULO II: A MAGIA, SEUS USOS E PRATICANTES

Neste capítulo damos início à nossa investigação propriamente dita, enfocando as diferentes formas de magia que circulavam no norte europeu medieval e moderno. O que nos interessa é obter um panorama, tão claro quanto possível, a respeito dos usos e aplicabilidades da magia nesse contexto histórico-cultural. É imprescindível tentarmos traçar uma “identidade” dos praticantes de magia a fim de compreendermos de que modo eles eram vistos e percebidos pelo restante da sociedade. Por fim, abordaremos alguns outros detalhes como sua performance ritualística e estado de êxtase, suas tecnologias verbais disponíveis (encantamentos) e aspectos de sua indumentária e artefatos mágicos, principalmente no que diz respeito ao uso (ou ausência) de tambores, além de alguns aspectos referentes a questões de gênero.

2.1. Magia nórdica: *trolldómr*, *seiðr*, *galdr* e as *völur*

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). Ainda que façam alusões às antigas religiões, costumes e práticas dos nórdicos, incluindo sua magia, as sagas são materiais tardios compostos por cristãos que visavam narrar o mundo pagão à sua audiência cristã contemporânea; como regra geral, elas não devem ser lidas de maneira acrítica como se revelassem fidedignamente os costumes e práticas de seus antepassados (*ibid.*, p. 274). As representações do período pagão e os julgamentos que se faziam a respeito dele variavam conforme o tipo de saga, mas podemos dizer que, de maneira geral, as sagas não estão primordialmente interessadas nos mitos de seus ancestrais pagãos, ainda que nos ofereçam alguns detalhes pontuais de práticas e atitudes religiosas do mundo pré-cristão (ABRAM, 2019, p. 42-43).

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 espiritual⁶⁰. 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 esse 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 e colorida, 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 cristianismo⁶¹

⁶⁰ 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. Contudo, os materiais e passagens específicas que destacam a prática mágica não serão tratados aqui, mas no capítulo IV. O que nos interessa nesse momento são os relatos que abarcam os praticantes humanos da magia.

⁶¹ 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 cristã e pagã, contudo, não eram opostas

(MITCHELL, 2011, p. 42), de modo que as sagas foram concebidas e escritas dentro 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 famílias⁶² 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 porque coisas ruins haviam acontecido (RAUDVERE, 2002, p. 77). Por trás desse aspecto talvez atuasse implicitamente a concepção caracterizadora da mentalidade de muitas sociedades agrárias segundo a qual havia uma quantidade fixa e finita de sorte (fortuna) no mundo. Segundo esse entendimento, uma pessoa que fizesse uso de magia para obter mais sorte na colheita ou alguma vantagem econômica o fazia invariavelmente por meio da diminuição ou até mesmo anulação da sorte de alguém (SIIKALA, 2002a, p. 76).

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. É o que se observa no emprego de maldições, por exemplo, em que agentes sobrenaturais são invocados e manipulados por alguém que visa extrair a sorte de outra pessoa ou amaldiçoá-lá com azar e infortúnios, dando surgimento a um longo processo de conflitos. Nesses casos, o que define se a magia recebe uma conotação positiva ou negativa depende unicamente de uma questão de perspectiva: se o protagonista é quem sofre com a maldição, ela será caracterizada de maneira pejorativa e negativa; se é ele próprio que amaldiçoa alguém, ela é vista como

em todos os seus aspectos. Ambas as perspectivas se beneficiavam da magia e suas aplicações e consequências práticas. As histórias 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).

⁶² Entre os escandinavos, a noção de honra era extremamente importante. Uma vez abalada, podia ter início um longo processo de duelos sangrentos envolvendo mortes e vinganças entre duas famílias que poderia perdurar por gerações. A primeira forma de duelo na Escandinávia medieval era o *einvigi* (“combate individual”), que depois evoluiria para uma forma mais regulamentada e controlada, o *hólmgang* (ALVES, 2017, pp. 186-188).

justificável e positiva. Em outras palavras, quem dita essa avaliação são as intenções dramáticas do autor, que manipulará as tradições de magia de acordo com funções temáticas e estruturais em seu trabalho (THORVALDSEN, 2009, p. 937-938).

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.

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 adogmático de suas manifestações religiosas (LANGER, 2018b, p. 592-593). 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 êmica 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.

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: *álag*, *ákvæði*, *atkvæði*, *galdr* e *taufr*, assim como os verbos que denotam a ação de encantar ou lançar uma magia, como *magna*, *síða*, *taufra*, *trylla* e *vitta*. A frequência com que cada um desses nomes e verbos aparece, contudo, está longe de ser igualmente distribuída (MITCHELL, 2011, p. 42). 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 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).

Talvez seja ainda mais importante sublinhar que o *trolldómr* estava sempre relacionado a ideias e relações de poder e à busca pelo equilíbrio entre as diferentes forças que o constituíam na sociedade islandesa, de modo que todas as histórias de *trolldómr* se passam em meio a um pano de fundo social. Há sempre um alvo claro para aquele que envia a magia, podendo ser outra pessoa ou então o ambiente, a natureza, animais ou até mesmo entidades mais abstratas como a prosperidade e a fortuna. Nenhum texto vernacular nórdico oferece uma definição formal do termo *trolldómr*, mas ele claramente surge em referência às habilidades de uma pessoa em alterar a realidade visível por meios invisíveis, de uma maneira que não é executável por pessoas ordinárias. Talvez seja por isso que, na

grande maioria dos textos, o *trolldómr* desencadeie atos destrutivos e outros danos, sendo comumente descrito da perspectiva de quem havia sido por ele (negativamente) afetado (*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 homens (LINDOW, 2014, p. 12; 28-29).

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*, *ffjolkyngr*, *fordæða*, *forneskja* e *fyrnska* (MITCHELL, 2011, p. 50-51).

Apesar de os nórdicos medievais não terem essencialmente se preocupado em definir e categorizar seus entendimentos da magia, o vocabulário para defini-la podia ser um tanto quanto específico, distinguindo entre seus diferentes intuitos, formas, funções, práticas e praticantes, e entrelaçando-os, em cada caso, a divindades e cultos específicos (PRICE, 2019, p. 34). Elencaremos, agora, os principais nomes e “tipos” de magia na Escandinávia medieval conforme nos revelam as fontes. Notaremos que, apesar do termo xamanismo e seus análogos não estarem presentes nesses materiais, há uma série de termos êmicos em nórdico antigo que caracterizam e descrevem diferentes fenômenos, ações,

pessoas, objetos e ideologias que se mostram conectados ao que alguns autores entendem por xamanismo (MUNDAL, 2004, p. 287).

Para compreendermos a magia e seus usos na Escandinávia medieval e (re)construirmos uma imagem acerca de como ela possa ter sido e operado nesse contexto cultural, não podemos tomá-la por um sistema monolítico, fechado e heterogêneo. A própria religião nórdica possuía a variação e dinamicidade de seus elementos como traço central, tanto em escala regional quanto temporal (DUBOIS, 1999, p. 206; NORDBERG, 2012). O mesmo se aplica às narrativas míticas, por exemplo, e às manifestações mágicas; ao lidarmos com culturas de base oral, devemos sempre considerar a diversidade como uma condição determinada pelo contexto (SCHJØDT, 2017a, p. 66). Sendo assim, é necessário começarmos enfatizando que o mundo nórdico conheceu inúmeras manifestações diferentes de práticas mágicas, que visavam desde fins domésticos ou econômicos à magia afrodisíaca e anafrodisíaca, passando pelas maldições e magias de agressão (LANGER, 2005, p. 55-82). Podemos, para fins didáticos, distinguir entre dois tipos de magia nos materiais nórdicos se tomarmos a intencionalidade da prática por critério definidor: as defensivas, relacionadas a cura, proteção e divinação; e as ofensivas, relacionadas a maldição e formas variadas de agressão. É completamente comum que os mesmos agentes e técnicas estejam envolvidos em ambos os tipos (LANGER, 2009, p. 67), embora parte considerável da magia e do repertório mágico nórdico visasse de fato a agressão e o malefício, com enfoque em aparatos mágicos em contextos bélicos (PRICE, 2019, especialmente o cap. 6). Uma vez dito isso, fazemos a ressalva de que a busca por uma visão dualista que enxergue as performances mágicas na Escandinávia como classificadas entre boas vs. más não possui qualquer respaldo nas fontes, além de ofuscar o contexto social e cultural e a construção narrativa dos textos (RAUDVERE, 2002, p. 87). Nosso enfoque privilegia as manifestações mágicas de intenções e características possivelmente análogas à magia xamânica.

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 fréttu*, “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 *völva* 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 Oddbiörg 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* 194. Um episódio contendo uma feiticeira semelhante é relatado na *Vatnsdæla Saga* 10, no qual a *völva* é retratada como sendo uma mulher sámi. 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 *édica*, por um especialista capaz de adivinhar o futuro, revela estar atrelada a algumas nomenclaturas específicas. Os termos êmicos 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 *völva* (*völur* no plural), que parece ser um sinônimo de *spákona*; algumas dessas profetisas são chamadas, ao longo do mesmo material, de *spákona*, *völva* e *vísindakona* alternadamente (*Óláfs saga Helga* 25; *Flateyjarbók*; *Eiríks saga rauða* 4) (MCKINNELL, 2003, p. 242). Algumas *völur* aparecem relacionadas a palavras como *sannspár* (“profetizando o que se mostra ser verdadeiro”) e *forspár* (“prevendo o futuro”) (DRONKE, 1997, p. 132).

A magia divinatória descrita nessas fontes literárias aponta para uma provável ponte

com o mundo germânico antigo em que, ao que parece, teria existido um costume análogo, conforme descrito por Tácito:

Eles [os germânicos] têm em mais alta estima os presságios e sortilégios. Seu procedimento de tirar a sorte é sempre o mesmo. Eles cortam um ramo de uma amendoeira e o cortam em três tiras; eles as marcam com diferentes sinais e as jogam de maneira completamente aleatória em cima de um tecido branco. Então o sacerdote do local, se a consulta for de caráter público, ou o pai da família, se for de caráter privado, oferece uma reza aos deuses e, enquanto olha para o céu, pega as três tiras, uma por vez, e lê o significado dos sinais anteriormente inscritos neles (*Germania* 10)⁶³.

Ao longo de sua obra, Tácito conferiu considerável ênfase ao interesse que os germânicos tinham pelos augúrios e divinações; segundo ele, havia claramente uma dimensão religiosa e espiritual envolvendo a predição do futuro. Apesar dos problemas de sua obra, algumas das afirmações de Tácito possuem certo respaldo, como, por exemplo, o que o autor romano afirma a respeito das cerimônias dos germânicos ocorrendo em locais abertos ao invés de templos, ou então sobre a sacralidade de bosques e florestas, ambas alegações comprovadas por estudos atuais (cf. ABRAM, 2019, p. 90-91). A *Germania* nos oferece um ponto de partida razoavelmente sólido para entendermos em termos gerais o pano de fundo religioso dos mitos nórdicos pré-cristãos. Em outra passagem há um paralelo ainda mais transparente: “Eles [os germânicos] acreditam que as mulheres possuem um elemento de sacralidade e dom para a profecia; e, portanto, eles não desdenham de pedir-lhes conselhos [...]” (*Germania* 8)⁶⁴.

Tácito ainda menciona, no mesmo trecho, duas videntes que teriam sido famosas, Veleda e Aurinia, tão poderosas na arte da divinação que teriam sido reverenciadas como deusas. O que temos diante de nós é o relato de que haveria entre as tribos germânicas certas mulheres dotadas de uma natureza sagrada e habilidades proféticas que forneceria conselhos e previsões a quem pedisse, sendo, por isso, honradas de maneira quase divina. Apesar de Tácito construir seus relatos com base em historiadores prévios, precisamos destacar a inegável similaridade entre esses trechos e os materiais islandeses a respeito

⁶³ “For omens and the casting of lots they ave the highest regard. Their procedure in casting lots is always the same. They cut off a branch of a nut-bearing tree and slice it into strips; these they mark with different signs and throw them completely at random onto a white cloth. Then the priest of state, if the consultation is a public one, or the father of the family if it is private, offers a prayer to the gods, and looking up at the sky picks up three strips, one at a time, and reads their meaning from the signs previously scored on them”. Disponível em: *Agricola and Germania*. Tradução de H. Mattingly. Penguin, 1970, p. 109.

⁶⁴ “They believe that there resides in women an element of holiness and a gift of prophecy; and so they do not scorn to ask their advice [...]”. Disponível em: *Agricola and Germania*. Tradução de H. Mattingly. Penguin, 1970, p. 108.

dessas profetisas, compostos mais de mil anos depois (RAUDVERE, 2002, p. 121). Se assumirmos que há alguma relação entre os tipos de profetisas citadas nesses materiais, então estaremos diante da importante constatação de que a magia profética nórdica é, ao menos em alguma medida, produto de uma herança cultural germânica e, talvez, indo-europeia (esse ponto é defendido, por exemplo, por DE VRIES 1970, p. 294-300 e SIMEK, 2007, p. 279-280).

Contudo, as próprias fontes nórdicas nos remetem frequentemente à magia profética sendo habilmente empregada pelos sámis. Aliás, os sámis eram retratados como “um povo” especialmente versado nas artes mágicas de maneira geral (MITCHELL, 2011, p. 54). Tanto em *Heimskringla* 25 quanto em *Ágrip af Nóregskonungasögum* II-III lemos acerca de um acontecimento que teria acometido ao rei noerueguês Haroldo, no século IX. Atendendo ao convite insistente do rei sámi Svási, Haroldo visita-o em sua habitação e acaba aceitando uma bebida oferecida pela bela filha do rei, Snjófríðr. Sem saber que a bebida havia sido encantada com uma magia amatória, o rei norueguês apaixona-se por Snjófríðr a ponto de casar-se com ela e tornar-se tão amorosamente obcecado que seu reino foi negligenciado por anos a fio, até que Snjófríðr morresse. Mesmo após a morte de Snjófríðr sua natureza mágica é sublinhada, pois seu corpo, diz-se, teria permanecido três anos sem sofrer qualquer tipo de putrefação, ao lado do qual Haroldo aguardava, na esperança de que ela fosse voltar à vida. Apenas quando o corpo de Snjófríðr foi removido de sua cama é que sua decomposição teve início e ela foi, então, cremada, e assim o reino de Haroldo pôde voltar a ser como era. É dito que o filho de Haroldo com Snjófríðr, Rognvaldr, teria herdado as habilidades de sua mãe e se tornado um feiticeiro com habilidade especial na arte profética (*Ágrip af Nóregskonungasögum* III).

Apesar da magia profética ser praticada por muitas das *völur* nos materiais islandeses, ela era tida por especialmente poderosa e eficiente nas mãos dos sámis. Conforme mencionamos, a *völva* na *Vatnsdæla Saga* 10 é convidada para oferecer suas profecias após um banquete; a menção à sua origem sámi é empregada como sendo uma comprovação de seu conhecimento e poder na arte divinatória. Esse entendimento é reforçado ao levarmos em conta a *Borgarþingslög* (A lei do *Borgarþing*) da região do fiorde de Oslo, datada entre 1290 e 1310 e que, dentre outras coisas, proibia especificamente que as pessoas viajassem a Finnamarca para se consultarem com sámis a respeito de seu futuro. Há uma proibição similar nos manuscritos eclesiásticos da região norueguesa de Oppland, as leis de *Eiðsivabingslög* (fim do século XII), que condenam o uso de encantamentos, idolatria, altares e a “crença em finns” ou “viajar até os finns”,

fazendo referência à noção comum de que as pessoas os visitavam para obter profecias. Tais afirmações em códices de leis oferecem um impressionante entendimento acerca da natureza das práticas mágicas no século XII e XIII – ou seja, nos primeiros séculos logo após a conversão nórdica ao cristianismo –, ou, ao menos, a respeito do que as autoridades eclesiásticas imaginavam que essas práticas fossem (MITCHELL, 2011, p. 161). Posteriormente veremos como as concepções em torno das *völur* costumavam vir acompanhadas de critérios de identidade e alteridade relacionados a etnias de alguma forma percebidas como estrangeiras (RAUDVERE, 2002, p. 130; sobre as relações entre as *völur* e os mortos e gigantes, MCKINNELL, 2005, p. 95-108).

Mesmo que as descrições de magia profética estejam presentes em abundância nas sagas, outros materiais também fazem menção a ela. A *Gesta Danorum* 4.1 menciona as constantes buscas de Óðinn por “[...] videntes, profetas e outros que ele havia descoberto serem poderosos nas artes da previsão, visando buscar vingança por seu filho [Baldr]”⁶⁵. Não conhecemos quais exatamente teriam sido as fontes que Saxo Grammaticus teve à sua disposição (ABRAM, 2019, p. 279), mas, nesse quesito específico, a informação trazida a respeito da existência de videntes e profetas soa coerente se comparada aos materiais islandeses que vimos há pouco. A narrativa de Óðinn buscando vingança pela morte de Baldr é conhecida também na *Edda em Prosa*, embora com uma série de diferenças consideráveis em seu relato, como por exemplo o protagonismo de Hødr, o irmão de Baldr, na *Gesta Danorum*, o que não acontece na versão de Snorri Sturluson; ainda assim, o material de Saxo é o mais antigo de que dispomos sobre essa narrativa (*ibid.*, p. 275).

O poema éddico *Völuspá* (“A profecia da vidente”) talvez seja o mais notável exemplo de magia profética que temos na poesia éddica. Além da menção já trazida no próprio título, o poema inteiro é recitado por uma *völva* que se lembrava de tudo referente ao surgimento do próprio mundo e que havia sido acordada por Óðinn para oferecer profecias ao deus. O relato da vidente se inicia com a criação do mundo e se estende temporalmente até chegar ao futuro, contando sobre o Ragnarøk, o fim dos tempos segundo os nórdicos, descrevendo inclusive a morte do próprio Óðinn (LARRINGTON, 2014, p. 3):

Surtr virá do sul

⁶⁵“Now although Odin was regarded as chief among the gods, he would approach seers, soothsayers, and others whom he had discovered strong in the finest arts of prediction, with a view to prosecuting vengeance for his son” (*Gesta Danorum*, Livro III, 4.1). Disponível em: *Gesta Danorum: The History of the Danes*. Edição de Karsten Friis-Jansen. Tradução de Peter Fisher. Oxford: Clarendon Press, 2015, p. 163.

com a lastimável horda:
lá brilha, de sua espada
o sol dos Deuses dos Mortos.
Picos de pedra desabam,
e *trolls* mulheres tomam a estrada.
Guerreiros pisam o caminho para Hel,
e o céu se quebra no meio.

E então a segunda tristeza de Hlín
é preenchida,
quando Óðinn se encaminha
para lutar com o lobo,
e o assassino de Beli,
brilhante, contra Surtr.
E então o gentil amigo de Frigg
cairá (*Völuspá* 51-52)⁶⁶.

Outro poema *édico*, o *Baldrs Draummar*, trata de uma temática similar. Nele, Óðinn vai aos portões de Hel, o reino dos mortos, e acorda uma *völva* para inquiri-la a respeito do pesadelo de Baldr e ela termina por adverti-lo de que Baldr será morto por seu irmão Hød (LARRINGTON, 2014, p. 235):

Odin se levantou,
longevo Gautur,
E ele no Slepnir,
a sela colocou;
O abismo ele desceu
com destino a Niflheim;
Lá encontrou um cão,
que como casa tinha Hel

Estava com sangue
sobre o peito
e para o pai da magia
por muito tempo latiu;
Avante Odin viajou,
a via do mundo estrondou;
ele chegou à monstruosa
moradia de Hel

Então Odin partiu
para a porta do leste,
onde sabia que havia
o esquife de uma volva;
cantou à sabia mulher
uma magia de ressurreição;
até que forçosamente se elevou,
e com elocução cadavérica falou:

⁶⁶ “Surtr moves from the south/with the scathe of branches:/there shines from his sword/the sun of Gods of the Slain./Stone peaks clash,/and troll wives take to the road./Warriors tread the path from Hel,/and heaven breaks apart./Then is fulfilled Hlín’s/second sorrow,/when Óðinn goes/to fight with the wolf,/and Beli’s slayer,/bright, against Surtr./Then shall Frigg’s sweet friend fall”. Disponível em: *The Poetic Edda – The Mythological Poems*. Edição, tradução e comentários de Ursula Dronke. Oxford: Clarendon Press, p. 21.

Que tipo de mortal,
a mim desconhecido,
me fez percorrer penoso caminho?
Fui coberta pela neve,
nocauteada pela chuva,
e pelo orvalho molhada,
morta estive há muito.

[...]

“Hödr levará o alto
honroso ramo para cá,
ele irá banir
Baldur da vida,
e, do filho de Odin,
ousar roubar a idade;
de má vontade eu contei
e me calar eu quero agora” (*Baldrs Draummar* 4; 9)⁶⁷.

As sagas islandesas e suas descrições de profetisas se entrelaçam aos materiais poéticos para além da mera afinidade temática. Além de ambos os tipos de fonte conterem menções a mulheres versadas na arte profética e divinatória e de suas performances para obtenção desse saber serem ritualizadas, em muitas sagas – especialmente as *fornaldarsögur* –, ao declararem suas profecias, as *völur* o fazem por meio de versos *édricos*. Essa alternância entre prosa e poesia pode se tratar de um recurso estilístico que objetiva assinalar, com o verso *édrico*, a expressão involuntária da *völva* acerca de seu conhecimento profético e sua incapacidade de negá-lo, enquanto o diálogo prosaico representava a negociação social das posições comprometidas de cada um: aquela que sabe e aquele(s) que deseja(m) saber (QUINN, 1998, p. 31).

Somada essa característica à evidência trazida pela poesia éddica, temos a corroboração de que o conhecimento a respeito do futuro está intimamente ligado às mulheres, embora não exclusivamente. Nas sagas, esse traço pode ter permanecido sob a forma de resquícios mitológicos que remetem ao entendimento de que haveria algum tipo de onisciência feminina (*ibid.*, p. 30-31). O poema *Lokasenna* faz duas afirmações a respeito de deusas que teriam essa capacidade, Gefjon e Frigg:

Óðinn disse:
‘Você está louco, Loki, e fora de si,
ao deixar Gefjon com raiva de você,
pois eu acho que ela sabe todo o destino do mundo,
tão claramente quanto eu o sei.’

⁶⁷ Disponível em: 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.

[...]

Freyja disse:

‘Você está louco, Loki, ao elencar os seus
feitos feios e odiosos;

Frigg sabe, eu acho, todo o destino,

apesar dela não ousar revelá-lo’ (*Lokasenna*, 21; 29)⁶⁸.

Freyja curiosamente alega que Frigg sabe de todo o destino quando, na verdade, é a própria Freyja quem é tida como responsável por apresentar o *seiðr* aos deuses *æsir*, conforme consta na *Ynglinga saga* 4. Também Óðinn, em sua alegação, afirma que Gefjon é tão capaz de profetizar quanto ele, ou seja, notamos que há também um modelo masculino de aplicação da magia profética. Analisaremos as figuras divinas no capítulo V. No momento, é significativo ponderar que a poesia *édica* enfatiza a capacidade de figuras femininas na magia profética (sobretudo as *völur*, mas também algumas deusas), que as sagas islandesas trazem inúmeras descrições de profetizas que ofereciam suas divinações e que, quando o faziam, podiam lançar mão de versos *édicos* (QUINN, 1998, p. 31).

Outra forma de magia relacionada à profecia era o *útiseta*, cujo significado é algo como “sentar-se do lado de fora”. Se aceitarmos as leis cristãs de *Gulaping* e *Frostaping* como manifestando alguma noção mesmo que superficialmente genuína em torno dessas práticas, veremos então que elas possuíam uma conotação negativa, no sentido de poderem ser empregadas para fazer mal a terceiros (SIMEK, 2007, p. 344). A prática consistia em sentar-se do lado de fora da habitação, geralmente à noite, na tentativa de obter informações dos espíritos ou dos mortos (TOLLEY, 2009, p. 136). O *útiseta* não tinha o formato de um ritual específico, tendo funcionado mais como uma técnica para colocar o efeito de certos rituais em andamento, havendo uma provável ligação com os modelos odínicos de comunicação com os mortos (PRICE, 2019, p. 35). Essa prática não é descrita nas sagas islandesas de maneira direta, mas talvez a *Völuspá* faça menção a ela ao dizer que “ela [a *völva*] sentava-se sozinha lá fora, até que o homem velho chegou [...]” (*Völuspá* 29). O começo da frase em nórdico antigo é *Ein sat hón uti* e, levando-se em conta que a *völva* parece obter novos conhecimentos e compreensões após fazê-lo, parece ser viável pensar que este seria um exemplo *édico* de *útiseta* (PRICE, 2019, p. 126).

Existiram, portanto, 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

⁶⁸ *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolayne Larrington. Oxford, 2014.

mais mencionadas na literatura em nórdico antigo, ao lado do *galdr* (LANGER, 2009, p. 68). Utilizado em rituais de caráter divinatório/profético e também para fins curativos (*ibid.*, p. 68), 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, 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 retratado 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).

Conforme veremos, o *seiðr* manifestava características xamânicas (LANGER, 2009, p. 68) e circumpolares (PRICE, 2019, p. 269-272; 2008, p. 247) e 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 de *völva*, 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). Em algumas sagas, porém, os termos *völva*, *spákona* e *vísindakona* são empregados de modo alternado para referir-se

à mesma feiticeira (*Óláfs saga Helga* 25, *Flateyjarbók*, *Eiríks saga rauða* 4); além disso, algumas vezes a mesma mulher é chamada de *völva* e *seiðkona* indiscriminadamente (*Ynglinga saga* 13-14; Heiðr em *Hrólfs saga kraka* 3 e *Örvar-Odds saga* 2), o que indica que os tipos de magia por elas praticados não eram vistos como habilidades distintas entre si (MCKINNELL, 2003, p. 242).

Essa hipótese é reforçada ao lembrarmos que técnicas mágicas diferentes podiam ser executadas pelas mesmas agentes em situações diferentes, como o *seiðr* e o *galdr*, ambos descritos como podendo ser operados por uma *galdrakona*, *seiðkona* ou *völva* (LANGER, 2009, p. 68). O termo *völva* aparece tanto nas fontes prosaicas quanto poéticas para se referir acima de tudo a mulheres de um passado distante detentoras de um conhecimento singular. As muitas narrativas sobre as *völur* na literatura em nórdico antigo provavelmente refletem um *topos* literário oriundo da mitologia e de suas narrativas a respeito de profetisas conectadas aos mortos e à raça dos gigantes (MCKINNELL, 2003, p. 242; 250). Isso não significa, contudo, que as *völur* e sua magia não tenham existido fora do *corpus* mitológico e literário, já que, para além da ligação existente entre as *völur* descritas nesses materiais e diversos achados arqueológicos (PRICE, 2019, p. 84-190; GARDELA, 2016), é possível demonstrar que até mesmo fontes extremamente tardias e de natureza lendária, como as *fornaldarsögur*, baseiam-se em alguma medida em antigas tradições orais (ORNING, 2010, p. 4-5).

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). No cerne deste entendimento estaria a visão do *seiðr* como sendo a mente do especialista atuando por meio de um emissário giratório e rodopiante, claramente ligado a fenômenos meteorológicos como tempestades e fortes ventos⁶⁹. No caso específico do *seiðr* para fins divinatórios, que nos interessa mais, essa noção que a princípio parece estranha é explicada ao lembrarmos que o destino, na cosmogonia nórdica, era traçado pelas *nornir*⁷⁰, entidades que teciam o fio da vida de cada pessoa (*ibid.*, p. 166).

⁶⁹ Exemplos incluem a *Laxdæla saga* 99 e a *Gríms saga loðinkinna* 186-188.

⁷⁰ O termo *nornir* designa o coletivo de espíritos femininos que aparecem em algumas fontes *édnicas* (*Fafnismál*, *Völuspá*) e que, no *Gylfaginning* da *Edda em Prosa*, são descritas como responsáveis pelo

O exemplo mais vívido a esse respeito é encontrado na *Laxdæla saga* 54, quando Guðrún está em casa tecendo e Bolli está em outro lugar matando Kjartan (a saga gira em torno de um triângulo amoroso entre os três): ao chegar em casa e contar a Guðrún sobre o ocorrido, ela compara o seu ato de tecer ao assassinato cometido por Bolli. Se tivermos em mente que a maioria dos praticantes de *seiðr* eram mulheres (as *völur*) e que, na Escandinávia medieval, a tecelagem era um dos mais característicos trabalhos femininos, além do fato de que os homens praticantes de *seiðr* eram acusados de serem afeminados e passivamente homossexuais⁷¹ (PRICE, 2019, p. 80-81; RAUDVERE, 2002, p. 118; LANGER, 2005, p. 70), enxergar a atuação do *seiðr* dessa maneira parece fazer sentido (HEIDE, 2004, p. 166-167).

Possivelmente relacionado a essa etimologia para o termo *seiðr* está o conceito de que certos tipos de magia eram capazes de “projetar” má sorte e/ou danos físicos ao outro. Segundo essa noção, os feiticeiros poderiam fazer uso de projéteis mágicos que eram “arremessados” em direção ao inimigo, feito dardos ou outros tipos de armas; esses projéteis assumiam, algumas vezes, a forma de espíritos animais e, em outras, algum aspecto da essência do feiticeiro (PRICE, 2019, p. 292-293). Essa ideia de projeção associada ao *seiðr* pode ser encontrada na *Ynglinga saga* 13-14, por exemplo, quando a *völva* Hulð, a mando de Drífa, envia um cavalo que pisoteia Vanlandi e acaba por matá-lo; em seguida, ela projeta uma magia a mando dos filhos de Vísburr, ocasionando a morte deste; o mesmo acontecimento é citado no *Ynglingatal* 3. Outro relato da *Ynglinga saga* é semelhante, embora nesse caso não haja um agente desencadeador da magia como Hulð no exemplo anterior. Nesse relato,

O rei Aðils participou de um sacrifício aos Dísir (deusas ou espíritos guardiões), montando um cavalo pelos salões de Dís. O cavalo tropeçou e caiu, lançando o

destino das vidas humanas (LINDOW, 2001, pp. 243-244). Sua maior presença, no entanto, se dá na poesia escáldica mas esta, quando as cita, não se preocupa em descrevê-las em termos de atribuições mitológicas, fazendo com que o significado destas entidades continue envolto em mistério: o que sabemos é que elas aparecem, de modo explícito, relacionadas ao nascimento e à morte, com a tendência de serem lembradas com mais frequência no último caso. Apesar da aparição e descrição das *nornir* costumarem ser de certa forma sinistras nas fontes, nada indica que devemos associá-las única e exclusivamente a destinos trágicos ou malignos que acometiam as pessoas; faz mais sentido afirmar que a aparição destas entidades na literatura nórdica constitui, de maneira geral, quase que uma espécie de metáfora poética para eventos e circunstâncias que, do ponto de vista daqueles envolvidos, revelavam uma espécie de tragicidade, no sentido de inexorabilidade do destino (BEK-PEDERSEN, 2011, p. 40-41). É relevante apontar que nas mitologias sámis havia um fenômeno semelhante: um coletivo de entidades sobrenaturais femininas chamado *akka*, também citadas, nas fontes dos séculos XVII e XVIII, como estando relacionadas ao nascimento e destino dos homens (BÄCKMAN, 1984, p. 32-35).

⁷¹ A informação mais clara a respeito dessa relação entre o *seiðr* e a homossexualidade está na *Ynglinga saga* 7-8, quando Snorri afirma que “o homem que acompanha o *seiðr* é qualificado de *ergi*”. Retomaremos o termo e o discutiremos em algumas páginas.

rei para a frente, e sua cabeça atingiu uma pedra, de maneira que seu crânio foi quebrado e seus miolos espalharam-se pela pedra. Essa foi sua morte (*Ynglinga saga* 29)⁷².

Ainda que nesse contexto não seja possível identificar quem teria enviado o espírito de um cavalo para matar Aðils (se é que alguém o fez), é relevante notar que o evento se deu no momento de realização de um ritual aos *dísir*, posicionando-o em um contexto sobrenatural e religioso. Esse fato, somado ao detalhe de que o espírito do cavalo foi o responsável por pisotear também Vanlandi a mando de Hulð, parece indicar uma conexão entre a magia do *seiðr* para fins nocivos e uma série de seres espirituais que assumiam o papel de um projétil e conduziam a magia ao seu alvo; é o caso também da *Eyrbyggja saga* 53, que narra como Þorgunna, praticante de *seiðr*, fez uso de um selo mágico que possibilitava que os espíritos dos mortos matassem inúmeras pessoas da região a seu comando. De maneira resumida, essas entidades eram em alguma medida os espíritos auxiliares de quem performava a magia, sendo responsáveis por entregar sua intenção (morte, doença e outros males) ao alvo, concretizando-a. A crença nesses espíritos de certa forma “maléficos” está relacionada à concepção de fisiologia vernacular, amplamente presente no norte euroasiático, de que doenças e enfermidades eram entidades/agentes sobrenaturais (embora personificados em um corpo) que atacavam o doente (PRICE, 2019, p. 292; SIIKALA, 2002a, p. 182-184; FROG, 2019a, p. 246-249).

Certos achados arqueológicos corroboram potencialmente essa suposição, como no caso de certos objetos encontrados no navio de Oseberg (rostos de animais entalhados em madeira e algumas contas em formato de olhos), que poderiam ter sido depositados ritualisticamente no momento da inumação enquanto objetos apotropaicos para a proteção contra os mortos (BILL, 2016). Diversas inscrições rúnicas espalhadas por território escandinavo trazem fórmulas de cura enquanto atribuem a causa da enfermidade à algum espírito maligno que havia penetrado no corpo do enfermo por algum orifício. Uma delas, que consta num amuleto de bronze encontrado em Sigtuna, na Suécia, datado do século XI, refere-se à doença como tendo sido causada por um “lobo”, termo que era também aplicado a quem cometia crimes; além do emprego desse termo figura a palavra *Þurs* também para designar o agente causador da doença (MACLEOD & MEES, 2006, p. 118)

⁷² “King Aðils attended a sacrifice for the Dísir (goddesses or guardian spirits) and rode a horse through the hall of the Dís. The horse stumbled under him and fell, and the king was thrown forward, and his head struck a stone so that the skull was broken and his brains lay on the stone. That was the death of him”. Disponível em: *Heimskringla*, v.1: The Beginnings to Óláfr Tryggvason. Tradução de Alison Finlay e Anthony Faulkes. Viking Society for Northern Research, 2011, p. 32.

Em nórdico antigo, *þurs* é um dos termos possíveis para designar seres sobrenaturais tidos por hostis em relação aos seres humanos, geralmente gigantes, ogros ou *trolls* (FROG, 2013b, p. 52-53), nesse caso, responsabilizando-o pela origem da doença:

Ogro da doença febril, senhor dos ogros! Fuja agora! (Você) foi encontrado. Eis aqui três espasmos para você, lobo! Eis aqui nove feitos para você, lobo! Que estas (runas) de gelo o satisfaçam, lobo. Faça bom uso desses encantamentos de cura!⁷³

Neste exemplo, os “três espasmos” e “nove feitos” referem-se a um ato de exorcismo do ogro, expulsando-o, enquanto doença, do corpo que ele está acometendo ao direcionar, para ele mesmo, esses “nove feitos”, que provavelmente se tratam de atribulação. Apesar de as evidências rúnicas que mencionem o combate a agentes maléficos causadores de doença nos contextos germânico e anglo-saxão serem relativamente escassas, elas existem. Uma série de encantamentos anglo-saxões mencionam a crença em entidades da natureza que poderiam acometer o homem com doenças e venenos, como os elfos, por exemplo (MACLEOD & MEES, 2006, p. 117); o próprio poema épico em inglês antigo, *Beowulf*, composto em algum período entre os séculos VII e X e que narra as aventuras de um herói escandinavo que dá nome à obra, refere-se a Grendel, seu grande inimigo, como sendo um *þyrs* (*Beowulf* 100⁷⁴); outros encantamentos oriundos do contexto anglo-saxão medieval, registrados em manuscritos, invocam o poder agentivo da doença ao tentarem realizar seu expurgo, mesmo quando não são capazes de lhe atribuir uma identidade (*ibid.*, p. 118): “Cisto, cisto, pequeno cisto,/aqui não se alojarás, nem terás qualquer morada,/mas irá para o norte, em direção à colina vizinha”⁷⁵.

Contudo, a grande parte de evidências rúnicas que mencionam algum tipo de encantamento personificando doenças ou provém de território escandinavo ou fazem alusão à tradição escandinava em específico, além de serem consideravelmente tardias, datadas em grande parte do século X em diante. Exemplo disso é um encantamento do século X mencionado em um manuscrito da região inglesa da Cantuária, que também relata

⁷³ “Ogre of wound-fever, lord of the ogres! Flee now! (You) are found. Have for yourself three pangs, wolf! Have for yourself nine needs, wolf! These ice (runes) may grant that you be satisfied, wolf. Make good use of the healing charms!”. Disponível em: MACLEOD, Mindy & MEES, Bernard. *Runic Amulets and Magic Objects*. Melbourne: Boydell Press, 2006, p. 118.

⁷⁴ A edição referenciada é a de HEANEY, Seamus. *Beowulf*. Nova York: W. W. Norton & Company, 2008.

⁷⁵ “Wen, wen, little wen,/here you shall not build, nor have any abode,/but you shall go north, hence to the neighbouring hill”. Disponível em: MACLEOD, Mindy & MEES, Bernard. *Runic Amulets and Magic Objects*. Melbourne: Boydell Press, 2006, p. 116.

a expulsão de um agente maligno causando doenças (no caso, uma aparente infecção purulenta) por meio da invocação específica do deus Þórr. A diferença é que no caso em questão ele o invasor não é chamado de lobo, mas de ogro e literalmente de “causador da doença” (*sārðvara*), além de *Gyrl*, provável nome próprio que talvez esteja relacionado etimologicamente a *gor*, como no inglês moderno *gore*, que refere-se, de forma geral, a sangue que foi espalhado (MACLEOD & MEES, 2006, p. 120): “Gyrl, causador de ferida, se vá agora! Você foi encontrado. Que Thor te abençoe, senhor dos ogros! Gyrl, causador de ferida. Contra pus no vaso sanguíneo”⁷⁶. Embora não existam muitas evidências do papel curativo de Þórr, invocá-lo neste contexto parece fazer todo o sentido se considerarmos seu papel como protetor e amigo próximo da comunidade humana (DAVIDSON, 1994, p. 80; SIMEK, 2007, p. 317; ALVES, 2019, p. 35-36).

Como a grande maioria desses encantamentos curativos que personificam as doenças são encontrados na Escandinávia ou, como no caso agora visto, remetem ao contexto nórdico de maneira clara (para uma ideia dessa distribuição, consultar MACLEOD & MEES, 2006, p. 116-162), é viável hipotetizarmos que havia, no passado germânico e anglo-saxão, uma tendência, na época tímida, de personificar de modo sobrenatural os agentes causadores de doença, que só teria vindo a se desenvolver com mais força já no contexto escandinavo. Nos parece haver dois motivos para isso, de forma alguma excludentes: em primeiro lugar, como a maioria dessas evidências datam do século X em diante, podemos pensar a influência do pensamento cristão e suas práticas de exorcismo, justificadas por uma ideia de possessão que é característica do *Novo Testamento* e que constam, também em inúmeros encantamentos curativos da tradição cristã, que visam expulsar o demônio maléfico do corpo do enfermo (*ibid.*, p. 116).

Por outro lado, precisamos considerar também as influências dos vizinhos fino-úgricos nas tecnologias ritualísticas e repertório de encantamentos dos escandinavos. Conforme veremos adiante, os balto-fínicos em especial vieram a desenvolver a mais rica tradição de encantamentos de todo o norte europeu e não faltam, em seu *corpus*, exemplos de personificação e expulsão de agentes sobrenaturais malignos que acometiam as pessoas com doenças. Outro paralelo relevante é o fato de que alguns encantamentos germânicos se refiram a esses agentes como sendo *lobos*, uma vez que nas tradições finlandesa e careliana de encantamentos o *cão* era uma personificação recorrente desses agentes causadores de

⁷⁶ “Gyrl wound-causer, go now! You are found. May Thor bless you, lord of ogres! Gyrl wound-causer. Against blood-vessel pus”. Disponível em: MACLEOD, Mindy & MEES, Bernard. *Runic Amulets and Magic Objects*. Melbourne: Boydell Press, 2006, p. 120.

doença, ou então até mesmo do próprio Diabo, nos contextos de magia, adoecimento e cura. Um dos modos de se enviar uma doença ou causar dano a um inimigo era por meio da projeção e envio de um “cão”, obviamente metafórico, em sua direção: o cão representava a própria essência daquele que o conjurava, podendo, assim, levar doenças ao “morder” seu alvo (STARK, 2006, p. 180-186). Ainda que esta permaneça uma mera hipótese, é difícil conceber duas expressões paralelas tão análogas como sendo resultados de dois desenvolvimentos culturais completamente distintos que não revelem qualquer relação de contingência.

Em suma, o que podemos dizer com certa segurança é que, no entendimento êmico dos nórdicos discernível na literatura em nórdico antigo, inúmeras coisas tidas por nocivas ao corpo físico, à sorte e à prosperidade de um indivíduo, família ou comunidade eram concebidos como projéteis. Veremos posteriormente que o mesmo se faz verdadeiro entre os povos sámis e balto-fínicos. De acordo com esse modelo de compreensão, palavras poderosas e rituais eram usados para frear a atuação de uma ameaça vinda de alguém, visualizada como uma flecha lançada por um remetente específico que visava um determinado alvo. Até mesmo a projeção verbal podia ser vista como sendo tão eficiente quanto uma resposta física (RAUDVERE, 2002, p. 143).

Neste caso temos, uma vez mais, inúmeros paralelos oriundos do contexto anglo-saxão, apontando uma possível origem germânica para esse tipo de tecnologia mágico-verbal: dezenas de fontes literárias desse contexto mencionam doenças dos mais variados tipos, costumeiramente descritas como “dores agudas internas” (*gescot*) que, acreditava-se, eram ocasionadas por elfos ao atirarem flechas (HALL, 2007, p. 96, 115). A dificuldade está em separar prováveis crenças genuinamente germânicas de concepções cristãs em torno dos elfos, criaturas sobrenaturais que remetiam ao antigo paganismo; não à toa, os materiais que mencionam esses projéteis trazem também encantamentos e expressões cristãs como possibilidades de cura, o que revela o quanto as duas religiões e cosmovisões encontravam-se tão amalgamadas na Inglaterra anglo-saxã (JOLLY, 1996 p. 133). Para tornar o quadro ainda mais complexo, a tradição da crença em elfos se desenvolveu em no território anglo-saxão de uma maneira um tanto quanto peculiar, sendo necessário que consideremos também as influências celtas (SIMEK, 2007, p. 73). Não conseguimos estimar, portanto, até que ponto os elfos e as tradições em torno deles correspondem à crença em elfos que existia nos contextos nórdicos.

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 *édica*, 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). Essa discussão de cunho mitológico será abordada no último capítulo.

Por ora, focalizaremos a 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 *völva* 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 *Qrvar Odds saga* 2 narra que a *völva* 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 *völur* 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 *völur*, é perceptível em *Eiríks saga rauða* 4; *Norna-Gests þáttur* 11; *Vatnsdæla saga* 10; *Qrvar 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 *völva* com joias em troca de conselhos e divinações a respeito do *Ragnarøk* (*Völuspá* 29-30). O que temos diante de nós é a evidência altamente provável de que as *völur* 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 *völur* 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 *völur* (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 (FRÍÐRIKSDÓTTIR, 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 supracitadas e terminando por criar uma atmosfera sinistra incluem a *Eiríks saga rauða*, a *Grettís saga* e a *Brennu-Njáls saga*.

Embora o étimo *völva* possa apenas ser outra palavra para designar “profetisa” (DEVRIES, 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 *völur*, a própria palavra para designar cajado (SIMEK, 2007, p. 367; PRICE, 2019, p. 72; 133). Existem três referências em sagas que fazem menção a cajados utilizados pelas *völur* e *spákonur*: elas os portam na *Eiríks saga rauða* 4, na *Vatnsdæla saga* 44 e na *Laxdæla saga* 76. Além delas, há um caso curioso na *Orvar Odds saga* 2, na qual um cajado mágico é utilizado pelo próprio protagonista Oddr contra a feiticeira Heiðr, que a ameaça com o cajado caso ela leia seu futuro. Trataremos dos cajados e outros equipamentos e indumentárias pertencentes às profetisas nos próximos tópicos.

Outra questão marcante no 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 *trolldómur* recebiam posições marginais (RAUDVERE, 2002, p. 120). Ainda assim, muitas *völur* 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 *völva* sendo paga por Óðinn no *Völuspá* 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 *Grógald* 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 *völur* 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 *völur* era seu conhecimento a respeito das antigas tradições (FRIDRIKSDÓTTIR, 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 enfeitiçado 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 fiðlkunning* (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 célticos⁷⁷ 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 finicos), tais como a lei de *Borgarþingslög Kristenrett*, 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 haviam, no passado, feito significativo uso das habilidades divinatórias e curativas de seus vizinhos. 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”) (*ibid.*, p. 129). Outra clara evidência de que os nórdicos conheciam as práticas dos sámis é o ritual sámí 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 a 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

⁷⁷ 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, pp. 290-291).

os papéis que os vários povos fino-úgricos do norte europeu tiveram nesse processo (MITCHELL, 2011, p. 27).

Outra alteridade atribuída às *völur* 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 véttr* (“criatura de feitiços”); na *Bósa saga* 5, Busla é uma *vand vætr* (“criatura maligna”) e Heiðr é chamada, na *Hauks þáttur 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 *völur*. A *völva* despertada por Óðinn no poema *Völuspá* 2 havia sido “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 *völur*, 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 (*jötnar*) 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 *völur* 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 (MOTZ, 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 *édricos* nos quais Óðinn ressuscita uma *vǫlva* para lembrá-lo a respeito de algo (*Baldrs draummar* 4 ; *Grógaldur* 1; *Vǫluspá* 2), terminando por evidenciar que, nas fontes *édricas*, 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).

Uma técnica frequentemente empregada em rituais mágicos era o *galdr*, que consistia na verbalização, cantada e/ou gritada, de fórmulas mágicas sobretudo para fins curativos e manutenção da sorte, mas também para malefícios (LANGER, 2005, p. 69; 2009, p. 73). O *galdr* funcionava como uma espécie de encantamento cujo poder residia no ato de cantar ou entoar determinadas palavras em um tom de voz agudo e lançando mão de uma métrica específica chamada *galdrar*, conforme descrito por Snorri no *Háttatal* 101-102 (PRICE, 2019, p. 35). O nome *galdr* possui conexões com as palavras *gealdor/galdor* em anglo-saxão e com *gala/gastar* em alto-alemão antigo: todas significam “sons para encantamento” (LANGER, 2009, p. 72). É possível que a ocorrência do verbo *galan* nas línguas nórdicas para designar tanto as ações de “cantar” e “gritar” quanto o “grasnar” e “guinchar” de pássaros (DE VRIES, 1977, p. 153) acabe por indicar que a performance dos encantamentos era uma espécie de recitação “gritada” em voz aguda, de algum modo semelhante ao grasnar dos pássaros. Semanticamente, a palavra *gala* possui correspondentes nas línguas fino-úgricas sámi, mansi e komi, as quais empregam a mesma palavra para se referir tanto ao canto de acasalamento do tetraz (espécie de pássaro da região) quanto às músicas de encantamento dos xamãs (HAAVIO, 1991, p. 74).

Percebemos, assim, que o *galdr* podia ser empregado visando vários dos mesmos fins e objetivos que o *seiðr*, e as duas formas de magia aparecem muitas vezes usadas em combinação, havendo até mesmo a ocorrência da palavra *seiðgaldr* na *Göngu-Hrólfs saga* do século XIV. Apesar disso, é costumeiro que o *seiðr* seja descrito nas fontes como

estabelecendo e ditando os moldes do ritual mágico como um todo. O *galdr* era mais como um elemento particular inserido em um complexo de práticas mágicas operacionais muito mais amplo que ele próprio, de modo que dentro das possibilidades oferecidas, o *galdr* era uma ferramenta ritualística disponível. Seu *status* como forma distinta de magia provavelmente já era nebuloso no fim da Era Viking e foi se tornando, ao longo dos séculos restantes da Idade Média, um termo sinônimo à noção geral de “magia” (PRICE, 2019, p. 35).

Apesar de a palavra *galdr* remeter a encantamentos na forma de cantos ou gritos, não há nenhum texto de *galdr* que tenha sido preservado. Temos, dessa forma, alusões relativamente claras ao *galdr* e a encantamentos, mas o que os encantamentos propriamente ditos afirmavam não se sabe (RAUDVERE, 2002, p. 95). O episódio em que Þórr procura por ajuda da feiticeira Gróa para que ela lhe ajude com uma lasca de pedra que havia ficado em sua cabeça após o duelo contra o gigante Hrunginr descreve o uso de *galdr*:

Þórr foi para sua casa em Þrúðvangr e [uma lasca da] pedra de amolar estava presa em sua cabeça. Então lá chegou a feiticeira Gróa, esposa de Aurvandil, o Audaz. Ela cantou seus *galdrar* para Þórr até que a lasca da pedra de amolar começasse a se soltar (*Skáldskaparmál* 17)⁷⁸.

Ainda que tenhamos a evidência do emprego da palavra *galdrar* para designar magia curatória em forma de cantos, não sabemos o que ela dizia, ou seja, não temos acesso a seu texto. O mesmo é percebido em diversas outras fontes nas quais o uso de encantamentos é descrito, mas cujo conteúdo específico é um mistério. O poema *Grógaldr* 6-14 conta a respeito de um jovem consultando-se com sua falecida mãe para que conseguisse obter seu acervo de encantamentos; na situação, nove deles são elencados, cada um com determinados poderes de atuação, mas sem seus respectivos textos. Essa espécie de catalogação de encantamentos aparece de certa forma também nos poemas *édricos Hávamál* 146-163 (dezoito encantamentos são listados) e *Sigrdrífumál* 5-13, embora nesse caso seja difícil sabermos até que ponto essas magias eram encantamentos que poderiam ser proferidos ou então magias rúnicas a serem cravadas em algum material, se é que essa divisão procede. Em todos os três casos a lista de encantamentos é oferecida por uma entidade sobrenatural: uma mulher falecida, provavelmente algum tipo de

⁷⁸“Thor returned home to Thrudvangar and the whetstone remained in his head. Then there arrived a sorceress called Groa, wife of Aurvandil the Bold. She chanted her spells over Thor until the whetstone began to come loose”. Disponível em: *The Prose Edda*. Tradução e introdução de Anthony Faulkes. Everyman, 1995, p. 77.

feiticeira (*Grógaldr*); Óðinn (*Hávamál*) e a valquíria Sigrdrifa (*Sigrdrífumál*) (DUBOIS, 1999, p. 111).

O fato de que esses materiais literários mencionam o uso mágico de encantamentos sem, contudo, informar seus textos talvez indique que o poder não era concebido como estando nas palavras propriamente ditas, mas sim no poder da enunciação (MEYLAN, 2014, p. 36). Segundo esse modelo de compreensão da realidade e das forças mágicas que sobre ela atuavam, enunciar certas palavras de um modo específico e em determinada métrica (os *galdrar*) conferia poder para influenciar a dinâmica das forças e agências mágicas. Essa capacidade sem dúvida deveria ser vista como poderosa, a ponto de explicar por que sua guarda é confiada a seres ontologicamente diferentes (mortos, valquírias e Óðinn). A conexão entre o *galdr*, a verbalização/enunciação e o poder que as palavras tinham de modificar a realidade é uma hipótese que ganha ainda mais força ao lembrarmos que Óðinn, o deus da poesia, é descrito como sendo o pai do *galdr* e o responsável por ensiná-lo aos humanos, como vemos em *Baldrs draumar* 3 e *Ynglinga saga* 7 (ALVES, 2021a). A hipótese de que havia um tipo de implicação da poesia que era percebida como extradiscursiva – e potencialmente mágica – ganha força ao acrescentarmos a esse quadro o fato de que algumas leis islandesas proibiam que os poemas mencionassem pessoas pelo nome, a despeito da intenção do compositor (CLUNIES ROSS, 2005, p. 232; MEYLAN, 2014, p. 36).

A descrição potencialmente mais clara de um texto de encantamento está na *Bósa saga ok Herrauds* 5, quando o *galdr* é empregado pela feiticeira Busla visando uma maldição contra o rei Hring. O poema-encantamento, que recebe o nome de *Buslubæn* (“o conjuro de Busla”), elenca uma série de ameaças que vão de desastres naturais como terremotos, ao coração do rei sendo invadido por serpentes ao ter seu peito rompido, passando pela impotência sexual e o estupro por cavalos (LANGER, 2009, p. 70):

[...]
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.

[...]
Que se extraviem os vætir
que ocorra um prodígio,
que rachem os despenhadeiros,

que ocorra um terremoto
que o tempo piore
que ocorra um prodígio

[...]

Eu romperei
seu peito,
que seu coração
seja mordido por serpentes,
e seus ouvidos
nunca ouçam
e seus olhos
saltem para fora

[...]

Se você navegar,
que as enxárcias
se rompam,
que o leme quebre,
as velas se rasguem,
que os cordames se rompam
as vergas das cordas
tudo quebre

[...]

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,

[...]

E se você ficar com donzlas
querendo ter prazeres de homem,
que percas o caminho.
Ou você quer mais?

Trolls e elfos
e nornas mágicas
espíritos, gigantes da montanha
queimem seu palácio,
gigantes do frio te destruam
cavalos te estuprem
palha te fira
tempestades persigam você
e isso será válido
a menos que faça minha vontade (*Buslubæn* 2-8)⁷⁹.

⁷⁹ Disponível em: LANGER, Johnni. Galdr e feitiçaria nas Sagas Islandesas: uma análise do poema Buslubæn. *Brathair*, n. 9, v. 1, 2009, pp. 66-90.

Apesar da saga onde consta o encantamento ser do século XIV, Langer (2019, p. 79-80) apontou como alguns dos conteúdos do poema remetem a inscrições rúnicas anteriores e, portanto, o *Buslubæn* pode ser visto como manifestação de uma continuidade da herança mágica germânica, ao menos conforme esta constava na tradição oral. Isso torna o *Buslubæn* um dos poucos exemplos de prática feminina do *galdr* pois, ao contrário do *seiðr*, a maioria de seus praticantes eram homens. A palavra *galdramaðr* (“homem praticante de *galdr*”) aparece trinta e três vezes no *corpus* da poesia em nórdico antigo. Além de muito poderosos, esses homens eram vistos como uma classe particular de praticantes de magia, detentores, portanto, de habilidades específicas (PRICE, 2019, p. 82). Uma passagem da *Hrólfs saga kraka* justifica essa afirmação ao descrever vários tipos de feiticeiro(a)s tentando realizar a mesma tarefa, que era a de localizar o paradeiro de dois rapazes que ameaçavam usurpar o trono dinamarquês do rei Froði. É dito que ambos eram *vǫlur* e *vísendamenn* (“homens que sabem”) e haviam tentado antes e falhado:

Então ele [o rei Froði] buscou o auxílio de *vǫlur* e *vísendamenn* por toda a terra. Ele fez com que vasculhassem o país de cima a baixo, até nas ilhas e ilhotas. Eles nada encontraram. Ora, o Rei procurou por *galdramenn*, que eram capazes de espiar em tudo o que desejavam. Eles lhe disseram que os rapazes não estavam sendo criados em terra, mas que não se achavam muito distantes do rei (...) (*Hrólfs saga kraka* 1)⁸⁰.

O trecho, portanto, defende que essas três classes eram vistas como diferentes entre si (o que, de certa forma, aponta para a especificidade de cada uma) e simultaneamente alega a superioridade dos *galdramenn*. Grosso modo, a diferença entre o *seiðr* e o *galdr* era que as praticantes de *seiðr* eram em sua maioria mulheres, enquanto no *galdr* havia predominância masculina; o *seiðr* costuma ser descrito sendo performado em público e possui forte caráter popular ou rural, enquanto o *galdr* teria sido mantido por uma elite real e empregado em situações mais privadas (LANGER, 2005, p. 69).

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 Vanir, conforme afirma Snorri na *Ynglinga saga* 4 ao dizer que esta forma de magia havia sido apresentada aos deuses Æsir por Freyja. Os Vanir são divindades intimamente associadas aos cultos de fertilidade e à sexualidade, ao

⁸⁰ “Then Frodi sought the aid of seeresses and soothsayers in all parts of the land. He had them search the country up and down, even the islands and the outlying rocks. They found nothing. Now the king sought out sorcerers, who could pry into anything they wished. They told him the boys were not being brought up on land, yet they were not far off from the king, (...)”. *The Saga of King Hrolf Kraki*. Tradução e introdução de Jesse Byock. Penguin, 1998, p. 39.

contrário de deuses Æsir como Þórr, Óðinn e Týr, todos relacionados em algum nível à guerra, à marcialidade ou à violência⁸¹ (DAVIDSON, 1990, p. 48-127; 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*” (*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).

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). Contudo, embora o significado de *ergi* pareça de certa forma maleável, sua carga pejorativa gira em torno de comportamentos que eram tidos por abomináveis na esfera sexual, especificamente ao se assumir o papel tido por feminino (*ibid.*, p. 7). É possível que os rituais de *seiðr* envolvessem ritos orgiásticos (BOYER, 1995, p. 137), penetração sexual (CLUNIES-ROSS, 1994, p. 209) e atos masturbatórios (JOCHENS, 1996, p. 74; PRICE, 2019, p. 78; HEDEAGER, 2011, p. 126), todos feitos de forma sexualmente passiva pelo praticante e com uso de cajados (PRICE, 2019, p. 136).

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 Brísingamen, 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).

⁸¹ 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.



Figura 6: Pingente com uma figura feminina, comumente tida por Freyja. À esquerda, foto do próprio objeto, à direita, um desenho esquemático do mesmo⁸². Fonte: PRICE, 2019, p. 104.

Nem mesmo Óðinn escapou da carga negativa atribuída ao *ergi* praticante do o *seiðr*. Conforme abordamos anteriormente, Loki o acusou de ser afeminado no *Lokasenna* 24. Em uma cultura como a nórdica, na qual os comportamentos fora da ideologia de gênero vigente poderiam ser puníveis na forma de processos penais ou morte, as associações femininas atreladas ao *seiðr* podem ter atuado como forma implícita de limitar sua prática e seus praticantes. Essa talvez seria a última fase na assimilação do *seiðr* pela religião nórdica: começando como um hábito importado, geralmente performado por povos vizinhos (como vimos nas sagas), esse tipo de ritual foi assimilado na matriz simbólica nórdica ligando-se aos papéis femininos de gênero, também marginalizados, e mitologicamente à magia dos Vanir, aos rituais sazonais e à deusa Freyja. Dessa forma, ainda que o *seiðr* tenha se tornado mais uma habilidade mágica no repertório de Óðinn, que era capaz de usá-lo com proeza, ainda assim o *seiðr* permanece sendo constantemente

⁸² Nem todos os acadêmicos aceitam a interpretação de que seja a deusa Freyja representada no pingente em questão. Isso acontece porque, ao contrário de outras divindades como Þórr e Óðinn, que possuem uma vasta tradição iconográfica que os torna identificáveis por meio da comparação de materiais, Freyja não consta visivelmente em nenhuma tradição análoga. Como não existem elementos comparativos em série, algo fundamental para que se estabeleça ao menos em linhas gerais uma “tradição visual” da entidade em questão, a interpretação desse pingente como portando Freyja, ainda que aceita por autores como Neil Price (2019, p. 104), permanece puramente conjectural.

diferenciado do restante de suas habilidades mágicas (vide o *galdr*), conservando o caráter discriminatório de prática associada a comportamentos femininos. Ora, não é surpreendente que, em uma sociedade que abraçava e incentivava a violência masculina e a resolução de conflitos por meio da violência e da forma mais direta possível, a habilidade de se manipular secretamente as forças envolvendo a mente, a sorte ou até mesmo o corpo do outro, era uma alternativa escusa que por certo violava os ideais da masculinidade vista como ideal (DUBOIS, 1999, p. 136-137).

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.

Existiram ainda outros tipos de magia na Escandinávia, que não abordaremos por questões de recorte, como a magia rúnica. As runas nórdicas eram símbolos que podiam ser inscritos em diversos materiais; contudo, seu uso mais corriqueiro era, sem dúvida, enquanto alfabeto para registros textuais pontuais, atendendo a necessidades mundanas e seculares (PAGE, 1994, p. 100). As duas maiores discussões acerca das runas e seus usos mágicos estão em MacLeod & Mees (2006) e McKinnel *et al* (2004). Uma síntese das diversas manifestações de magia nórdica e seus nomes foi feita por Langer (2009). Por sua vez, a magia empregada para que se assumisse outra forma, conhecida na antropologia e na história por *shapeshifting* será abordada no próximo capítulo, ao discutirmos a performance dos *berserker*.

2.2 Magia sámi: o *noaidevuohta* e os *noaidit*

Exploraremos, em seguida, as formas de magia e aqueles que a praticavam conforme os materiais de que dispomos acerca dos povos sámis. Antes, contudo, e retomando uma questão já discutida, é necessário apontarmos uma vez mais a natureza e os problemas dessas fontes. Primeiramente, nenhuma delas constitui um registro êmico da tradição sámi: todas elas foram, sem qualquer exceção, escritas e registradas por

*outsiders*⁸³, no caso, cristãos em missão de conversão e, portanto, pouco simpáticos à tradição e aos rituais que presenciavam, inclusive condenando explicitamente as práticas religiosas dos sámi e relacionando-as ao sobrenatural diabólico. Em outras palavras, temos acesso a um material “de segunda mão” que constitui uma série de interpretações e impressões pessoais que missionários dos séculos XVII e XVIII, não sámis, registraram ao se depararem com os sámis e seus rituais, interpretando o que viam de acordo com os moldes de referência de sua própria cultura (nórdica, colonizadora, cristã e missionária) (BÄCKMAN, 2005, p. 30). Esse detalhe é de grande importância não só por conta da questão cultural, mas também linguística, pois, com exceção de Laestadius, nenhum desses missionários era falante nativo de idiomas sámis. Sendo assim, certos termos e conceitos podem muito bem ter sido incompreendidos e tiveram que passar necessariamente por algum tipo de operação de tradução, sem dúvida problemática, para que fossem registrados. Afinal, ao serem traduzidos por missionários alheios aos seus costumes e línguas, muitos dos termos sámis tradicionais se transformaram em palavras vazias de conteúdo que, uma vez extraídas de seu próprio contexto, passaram a fazer parte de outra língua e ponto de vista etnológico, a saber, colonizador e cristão (GONZÁLEZ, 2014, p. 69).

Alguns dos relatos de que dispomos são de origem sueca, mas a grande maioria é proveniente de missionários noruegueses que, nos séculos XVII e XVIII, não apenas estavam encarregados de disseminar o luteranismo entre os sámis, mas também de compilar toda informação possível a respeito de cultos demoníacos e outras práticas análogas das pessoas que almejavam converter. Apesar de terem isso em comum, os relatos desses missionários estão longe de constituírem um *corpus* uniforme em qualquer sentido. A qualidade desses materiais é extremamente variável: alguns são ricos em detalhes e surpreendentemente bons, enquanto outros estão repletos de incompreensões e inverdades explícitas, descrições incompletas e relatos confusos (HULTKRANTZ, 1992, p. 139; TOLLEY, 2009, p. 75). Quase todas essas fontes desconsideram a região geográfica a respeito da qual escrevem, omitindo informações importantes como localidade e etnia – provavelmente por partirem do princípio de que havia “a” religião sámi, em um sentido monolítico e homogeneizante – (HULTKRANTZ, 1992 p. 139). Sempre que possível, contudo, explicitaremos a qual região e população estamos nos referindo. Infelizmente, não

⁸³ O primeiro relato escrito em sámi e por um sámi a respeito de suas tradições religiosas e outros costumes surgiu apenas em 1910, sendo também o primeiro material literário em língua sámi. Escrito por Johan Turi, *Muitalus Sámiid birra* (“Um relato sobre os sámis”) descreve a vida e as tradições de uma comunidade sámi no norte da Suécia.

poderemos contemplar os sámis da região da Rússia (Península de Kola) em nossa análise por não haver fontes disponíveis sobre a região, especialmente no período entre os séculos XVI e XIX (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 39).

Outro problema com o qual nos deparamos é o caráter tardio dessas fontes (com exceção, talvez, da *Historia Norwegie*). Em sua quase totalidade, elas são provenientes do fim do século XVI em diante, muitos séculos após mudanças definitivas na religião sámi, como seu encontro com povos germânicos durante a Era Viking, as posteriores missões católicas entre 1100 e 1400, e, por fim, o avanço da missão luterana de 1500 em diante. Todos esses encontros influenciaram, sem qualquer dúvida, a religião dos sámis (BÄCKMAN, 2005, p. 31). Conforme se nota, são materiais consideravelmente tardios se comparados ao *corpus* nórdico há pouco abordado; ainda assim, ironicamente, os materiais sobre os sámis estão entre os relatos mais antigos de que dispomos sobre o xamanismo ártico, principalmente se comparados àqueles que tratam do xamanismo dos povos siberianos, constituídos por relatos etnográficos datados do século XX em diante (HULTKRANTZ, 1979, p. 46).

Por fim, e não menos importante, convém dizer que os materiais sobre xamanismo sámi foram escritos em sua totalidade por homens. Uma vez mais, portanto, temos acesso a uma perspectiva predominantemente masculina que, de acordo com esses autores e suas culturas de origem, era a norma. Devemos levar isso em conta principalmente quando lermos a respeito do papel (ou da ausência) de mulheres na ritualística xamânica dos sámis, lembrando-nos a todo o momento da cultura predominantemente masculina e patriarcal de onde vinham aqueles que observaram os rituais e escreveram seus relatos (BÄCKMAN, 2005, p. 30).

O termo *noaidi* (plural *noaidit*⁸⁴) surgiu pela primeira vez no texto do missionário norueguês Isaac Olsen ao descrever, no começo do século XVIII, cerimônias e crenças de povos sámis de sua região, embora fazendo uso da grafia *noide*. Desde então, ele se consolidou no meio acadêmico como a palavra que designa “o especialista religioso sámi” (KAIKKONEN, 2018, p. 1). De fato, *noaidi* era o termo êmico empregado para se referir à figura e às funções daquele que chamamos, nos estudos de religião comparada e antropologia, de “xamã” ou, com menos precisão, “feiticeiro” ou “mago”⁸⁵ (COLLINDER,

⁸⁴ Podem haver variações na ortografia, não apenas por conta da existência de inúmeros idiomas sámis, mas também devido à língua materna de quem fazia os registros e adaptava o étimo (sueco ou norueguês, na maioria das vezes).

⁸⁵ Alguns estudos do campo da antropologia e da religião, pautados pela “virada indígena”, têm defendido, traduzir termos êmicos de volta ao seu significado tradicional, abandonando termos categorizantes vistos

1955, p. 102). Outro provável significado, que não necessariamente exclui o anterior, é “aquele que sabe a respeito das coisas” (RÉDEI, 1988, p. 356). Conforme veremos, faz parte do repertório do *noaidi* justamente um saber que o diferenciava dos demais, e que inclusive lhe conferia poder e prestígio quando requisitado para prestar ajuda e oferecer outros serviços – a nível de exemplo, uma fonte do século XVIII chama o *noaidi* de *viismand*, “homem sábio” (KAIKKONEN, 2018, p. 7). Derivou-se do substantivo *noaidi* o verbo *noai’dot* que, traduzindo para o português, seria algo como “xamanizar” ou, de maneira mais específica, “entrar em contato com o mundo dos deuses e espíritos por meio de certas preparações e técnicas” (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 68-69). Outro verbo, em sámi do norte, também significa “praticar magia”: *noaidastâd’dât* (RYDVIING, 1987, p. 192).

Variações da palavra *noaidi* são encontradas em todas as línguas sámis, conservando o mesmo significado: *nåejtie* (sámi do sul); *noajdde* (lule sámi); *noai’dé* (sámi do norte); *nâidd* (skolt sámi) (RYDVIING, 1987, p. 192). Há, ainda, a ocorrência de palavras análogas em outros idiomas fino-úgricos, como *noita* (finlandês) e *hajt* (mansi), mostrando uma possível remissão a um vocabulário comum para a magia no passado fino-úgrico (DUBOIS, 1999, p. 104; BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 50; RÉDEI, 1988, p. 356). Não restam dúvidas, atualmente, de que o xamanismo sámi é herdeiro cultural, por um lado, do xamanismo fino-úgrico e que, por outro, representa o desdobramento mais ocidental da difusão histórica do xamanismo siberiano/ártico (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 36; 40-41). Provavelmente existiram diversos tipos diferentes de xamãs nas sociedades sámis, distinguidos uns dos outros de acordo com seu nível de poder, técnicas utilizadas e funções desempenhadas, mas o termo *noaidi* aparentemente abarcava a todos; é possível até mesmo que, em algum ponto, qualquer um que tivesse um tambor mágico pudesse em certos contextos ser chamado de *noaidi* (HULTKRANTZ, 1992, p. 140). Algumas outras palavras aparecem pontualmente nas fontes, não raro remetendo a localidades específicas e, apesar de aparentemente não dotadas da abrangência e o alcance do termo *noaidi*, são, ainda assim, importantes de serem citadas. Em lule sámi, o termo *kuopas* poderia denotar “feiticeiro(a)”, com tendência a ser mais empregado para se referir a mulheres e estando relacionado ao verbo *kuopastallat*, “invocar”. Nas regiões sul e central de Sápmi, a ocorrência da palavra *guwlar* (tomada por empréstimo do sueco *kucklare*) designava “aquele que cura pessoas com a

como coloniais, tal qual “xamanismo”. A respeito, ver Kaikkonen (2018).

ajuda de invocação, posicionamento de mãos etc.”, isto é, sem recorrer à medicina tradicional de então. De maneira curiosa, em Ter Sámi a palavra *kāirve* ou *kāivre* significava “feiticeiro” e estava de alguma forma relacionada a uma divindade de nome Kārva (RYDVIING, 1987, p. 193-194). Contudo, a ocorrência desses termos era, repetimos, pontual e bem menos recorrente, nos materiais sobre os sámis, do que a palavra *noaidi*.

Apesar dos missionários luteranos dos séculos XVII e XVIII empregarem esse termo que, muito provavelmente, ouviam nos contextos ritualísticos que presenciavam e em conversas com sámis, alguns outros termos postos em uso por eles testemunham seus preconceitos e sua perspectiva negativa em torno da religião e da magia sámi. Não esqueçamos que os materiais disponíveis acerca dos sámis os colocam sempre no lugar de alteridade: os poderes e atividades dos *noaidit* eram vistos como sendo proporcionados por pactos com forças diabólicas, o que percebemos pelo uso de expressões como *Dievelens Prophete*, “o profeta do diabo”, e *Dievele Laerdomme*, “ensinamentos diabólicos” para se referir a esses especialistas religiosos (KAIKKONEN, 2018, p. 7). No auge da disseminação luterana e seus ideais na região escandinava, não era de se surpreender que os rituais sámis presenciados por missionários fossem tidos por *trolldómr*, palavra êmica nórdica que, na época, já havia adquirido a conotação negativa de “feitiçaria” (BÄCKMAN, 2005, p. 30-31). Esse quadro só viria a mudar próximo à época do Iluminismo, quando as expressões de magia sámi passariam a ser vistas como fantasiosas, inocentes, irracionais, ignorantes, atrasadas ou simplesmente insanas (KAIKKONEN, 2018, p. 7). De qualquer forma, os autores desses registros deixaram pistas lexicais a respeito dos homens que eram aparentemente considerados em seus contextos como xamãs (*noaidit*).

Por sua vez, *noaidevuohta* apareceu pela primeira vez em 1780, no dicionário de latim-sueco-sámi compilado por Lindahl & Öhrling, grafado *nâiteswuot*, que foi na ocasião traduzido para o sueco *svartkonst*, “magia negra”. Ao contrário do termo *noaidi*, esta outra palavra foi empregada posteriormente apenas de maneira tímida por diversos folcloristas e lapólogos, como Jacob Fellman, com a conotação menos pejorativa, ainda que inexata, de “feitiçaria”, “magia” (KAIKKONEN, 2018, p. 21). O primeiro acadêmico a resgatar este termo êmico e a propô-lo também como termo analítico foi o linguista Håkan Rydving (1987; 2010) que, ao analisar sua incidência e semântica nos idiomas sámis, constatou que *noaidevuohta* designa “aspectos relacionados ao *noaidi*” (RYDVIING, 2010, p. 73), de modo que o termo abarca toda a tradição, costumes e saberes que circundam a figura e as práticas do *noaidi*. Em sentido mais estrito, a palavra *noaidevuohta*, em sámi do norte, e

sua correspondente em sámi do sul, *noeitetemmie*, referem-se ao conhecimento e aos comportamentos do *noaidi*, algo como “noaidismo”, se fossemos tentar traduzi-la (BÄCKMAN, 2005, p. 32).

O xamanismo entre os povos sámis era constituído por um complexo simbólico, religioso e cultural que desempenhava um papel dominante na sociedade: levando em conta sua organização social em pequenas comunidades (*sita*), era comum que se apelasse à figura do xamã por ajuda, fosse em nível comunitário ou familiar, o que acabou por contribuir para o crescimento do xamanismo enquanto instituição e para a percepção dos *noaidit* como sendo figuras poderosas e importantes (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 42). Cabe lembrar que, nas pequenas comunidades que vivem da caça ou do seminomadismo em torno da migração das renas, como era o caso sámi, as principais e mais constantes preocupações dizem respeito à fome, doença, isolamento e uma incerteza acerca de seu próprio futuro enquanto comunidade. Nesse contexto, pessoas comuns não estavam aptas a dialogar com o mundo sobrenatural (onde residiam os poderes) para obtenção de auxílio, conselhos ou premonições. Apenas os homens capazes de fazê-lo é que podiam, nessas situações, oferecer ajuda e aplacar as mazelas e anseios da comunidade. O xamã era treinado justamente para esse tipo de tarefa, tendo tanto as técnicas quanto o poder espiritual necessários para fazê-lo (*ibid.*, p. 42).

Isso não significa que os *noaidit* fossem os únicos capazes de praticar magia e entrar em contato com o mundo espiritual. A magia para a resolução de questões menores e que não exigissem o contato com o sobrenatural por meio do transe, como certos tipos de divinação, podiam ser e eram levadas a cabo por qualquer chefe familiar, quase sempre homens, também fazendo uso de tambores (HULTKRANTZ, 1979, p. 52-53). A ideologia do *pater familias* fazia-se presente nas comunidades sámis, sendo esperado que cada chefe de família estivesse encarregado de proteger e acudir sua própria família por meio de pequenas magias quando necessário (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 51). No entanto, nos casos em que magias mais complexas eram mandatórias, ou seja, quando era preciso acessar o outro mundo por meio de técnicas extáticas, apenas os *noaidit* eram capazes de fazê-lo.

A presença desses especialistas religiosos nas sociedades sámis encarregados dos casos em que o transe era necessário, associada ao fato de que a prática e a ritualística da magia não se limitavam exclusivamente a eles, estendendo-se para cada chefe de família, sublinha o tamanho da importância atribuída à magia por esses povos – e também o quanto ela estava disseminada entre eles. Talvez por isso as impressões de autores como

Schefferus, ao consultar suas fontes, tenha sido a de que “eles [os sámis] são povos viciados em magia” e “cada casa possui seus espíritos peculiares” (*Lapponia*, cap. XI, p. 45-46)⁸⁶ e, ainda antes dele, Olaus Magnus tenha constatado “[...] que a Finlândia, a terra mais ao norte, juntamente da Lapônia [Sápmi], foram, em tempos pagãos, tão versadas na magia quanto se tivessem tido Zoroastra, o Persa, como instrutor nessa ciência condenável” (*Historia de Gentibus Septentrionalibus*, cap. XVI, p. 172)⁸⁷.

Dentre as funções e o escopo de alcance mágico/ritualístico do *noaidi* estavam a cura, a divinação, o controle de espíritos mortos para executarem o trabalho de pastoreio e, possivelmente, em alguns casos, a magia de caça; o *noaidi* também se envolvia de maneira secundária em divinações por meio de tambores e em sacrifícios (HULTKRANTZ, 1992, p. 142). Conforme dissemos nos parágrafos anteriores, as artes mágicas não estavam reservadas apenas aos *noadit*; contudo, quando era necessário o contato com os mortos e com outros mundos para a execução do ato mágico, o que se dava por meio de técnicas extáticas, somente eles estavam capacitados para essa tarefa (*ibid.*, p. 142). Daí entende-se, portanto, que todo *noaidi* era um xamã altamente versado em magia, mas nem todos que praticavam magia eram *noadit*. Seu papel de divinador por meio de tambores era dividido com os chefes de família, que podiam muito bem executá-lo por conta própria (HULTKRANTZ, 1979, p. 52-53; BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 51), e sua responsabilidade na condução de sacrifícios era ocasional e limitada única e exclusivamente à realização de sacrifícios que ele próprio descobria, por meio do contato com o outro mundo, ser uma necessidade. Se, por exemplo, o *noaidi* estivesse trabalhando na cura da enfermidade de alguém e descobrisse, por meio da divinação extática, que a alma dessa pessoa estava em poder de alguma entidade que só a devolveria mediante sacrifício⁸⁸, então ele deveria, nesse caso, conduzir a cerimônia sacrificial (HULTKRANTZ, 1979, p. 54; HOLMBERG, 1964, p. 284).

Ainda assim, o *noaidi* não era nenhum tipo de condutor oficial de cerimônias sacrificiais ou de ritos de passagem (como em ritos funerários, por exemplo) e tampouco

⁸⁶ “[...] they are people addicted to magic [...]”; “[...] each house has its peculiar spirits [...]”. Disponível em SCHEFFERUS, Johannes. *The History of Lapland*. Oxford: 1674, pp. 45-46.

⁸⁷ “I would first like to say this: that Finland, the northernmost land, together with Lappland, was once during pagan times as learned in witchcraft as if it had had Zoroaster the Persian for its instructor in this damnable science [...]”. Disponível em MAGNUS, Olaus. *A Description of the Northern Peoples* – 1555. Editado por P. G. Foote, tradução de Peter Fisher & Humphrey Higgens. Londres: Haykluyt Society, 1996, p. 172.

⁸⁸ O modelo de fisiologia vernacular e as concepções de alma estavam pautados, entre os sámis, na ideia de que cada indivíduo possuía duas almas. Quando uma pessoa ela afligida por uma doença grave ou ficava em estado crítico, como em coma, acreditava-se que isso se dava porque uma de suas almas havia sido levada ao mundo dos mortos (HULTKRANTZ, 1992, p. 142).

algum tipo de líder político (BÄCKMÄN, 2005, p. 33; BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 52-53). Uma vez definidas suas funções e áreas de regência, e antes de abordar cada uma delas com profundidade, convém explicar melhor seu papel na sociedade em sentido mais amplo. Nas sociedades sámis, que não possuíam nenhum sistema de castas ou classes, onde não havia uma estrutura social rígida e a religião e as tradições se desenrolavam sem instituições ou autoridades “formais” ou centralizadoras, a importância dos *noaidit* residia em sua especialidade como mediadores entre o mundo humano e o mundo divino; curandeiros e diagnosticadores de enfermidades e mazelas sobrenaturais; reveladores do futuro e, em menor medida, o líderes de certas cerimônias e sacrifícios específicos (BÄCKMAN, 2005, p. 32). Além disso, mesmo que não fossem figuras centralizadoras da religião e das tradições, tudo indica que a cosmovisão e as verdades míticas nas quais os sámis acreditavam eram parcialmente caracterizadas e perpetuadas pelos *noaidit* e suas experiências: ao empregar suas técnicas extáticas e sua magia, os *noaidit* estavam reafirmando a cosmovisão social de que as coisas que acontecem em outros mundos e no plano divino afetam diretamente o mundo humano; por outro lado, os próprios *noaidit* agiam de tal forma e possuíam determinadas técnicas em seu repertório ritualístico justamente porque operavam no mesmo molde cultural de referências que o restante dos sámis. Todos compartilhavam da mesma cosmovisão e interpretavam suas experiências e o próprio mundo de acordo com ela: ainda que os *noaidit* sem dúvida pudessem estar implicados subjetivamente em suas magias e interpretações (o que por certo deixa espaço para pequenas renovações culturais), era impossível que alterassem as estruturas fundamentais de seu sistema de crenças, cosmovisão e matriz simbólica (*ibid.*, p. 30).

O que devemos evidenciar, portanto, é essa relação dialética entre os *noaidit* e sua tradição, dentro da qual um possibilita a existência do outro, (re)validando a organização cosmológica vigente, ditando seu *modus operandi* e vice-versa. Nesse sentido, os *noaidit* parecem compartilhar algo interessante em relação aos xamãs do norte e do centro da Ásia: o fato de que são peritos na tradição ideológica de seu próprio povo. Eles são responsáveis não apenas por aprender as tradições míticas nas quais sua atuação e poder se pautam, como também por preservar a cosmovisão de seu povo para que não a esqueçam e para que ela seja constantemente “renovada” dentro de seus próprios moldes (PENTIKÄINEN, 1996, p. 12). Notada essa característica, é igualmente importante termos em mente que havia, sim, uma distinção de saberes e de tradições xamânicas nessas sociedades. Nelas, o conhecimento xamânico circulava amplamente por todos os membros da sociedade e

coexistia com o conhecimento específico que era parte diferencial do repertório ideológico e mágico do xamã, este mais capacitado (*ibid.*, p. 12).

O que diferenciava, enfim, a função da magia sob controle do *noaidi* e aquela praticada por outras pessoas era que o primeiro era convocado para atuar em prol de seu grupo social. Isso não significa que não houvessem *noaidit* que usavam seus poderes mágicos em benefício próprio, e muito menos que esses xamãs fossem considerados invariavelmente boas pessoas; muito pelo contrário, o *noaidi* conhecido em sua região por trabalhar buscando a própria fortuna ou causando mal aos outros era descrito como maligno (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 44; 73). Além disso, mesmo o xamã bem-intencionado podia ser visto como potencialmente perigoso. Isso acontecia porque os espíritos auxiliares a seu dispor eram moralmente indiferentes, ou seja, por vezes o perigo não era o *noaidi* em si, mas seus espíritos. No início do século XVIII, o missionário norueguês Isaac Olsen escreveu, a respeito dos sâmis do norte da Noruega, que “[mesmo] se o Noid [*noaidi*] não deseja mal a alguém que lhe deixou chateado, o noide-gadze [espírito auxiliar] imediatamente carrega seus pensamentos e lhes confere realidade a despeito daquele, e então o Noid é incapaz de controla-los ou direcioná-los”. No mesmo relato, Olsen conta que, quando o *noaidi* Ole Peder Nixsøn estava descontente com quem sua filha tinha escolhido para marido, seus espíritos auxiliares a mataram e em seguida informaram seu mestre que haviam seguido seus pensamentos⁸⁹.

Essa concepção de que os *noaidit* podiam ser perigosos por conta de seus poderes e sua relação com os espíritos continuou a circular até no folclore tardio. Um conto coletado pelos folcloristas Koskimies & Itkonen na comunidade sâmi de Inari (norte da atual Finlândia) já em 1917 narra como um velho *noaidi*, ao ter suas renas roubadas, lançou uma maldição em um dos rapazes que foi até sua casa lhe afrontar, e que o rapaz, no dia seguinte, foi encontrado morto onde o *noaidi* disse que ele morreria. Apesar de tido por velho e ser constantemente desafiado por conta disso na narrativa, “[...] esse *noaidi* tinha sete espíritos de *noaidi* com ele” (*The Old Man Noaidi*, 12⁹⁰). É difícil estimar até que ponto temos relatos imparciais ou permeados por percepções cristãs demonizadoras desse

⁸⁹ “Says Olsen, “[even] if the Noid does not think ill of a person with whom he has become angry the Noide-gadze immediately carries out his thoughts without his commanding them, and the Noid is unable to control or direct them” (O 49). Thus, when a certain Ole Peder Nixsøn was angry because of his daughter’s choice of a husband his assistant spirits killed her, whereupon they informed their appalled master that they had complied with his thoughts “(O 49)”. Disponível em BÄCKMAN, Louise & HULTKRANTZ, Åke. *Studies in Lapp shamanism*. Almqvist & Wiksell, 1978, p. 56.

⁹⁰ “The same *noaidi* had seven *noaidi* spirits”. Disponível em: KOSKIMIES, August V. & ITKONEN, Toivo I. *Inari Sámi Folklore – Stories from Aanaar*. Tradução, edição e notas de Tim Frandy. University of Wisconsin Press, 2019, p. 107.

tipo de especialista religioso. Escrevendo do século XVIII, Olsen era um missionário cristão em atividade, e Inari já estava quase completamente cristianizada por volta do século XIX; inclusive, o folclorista Koskimies trabalhou muito próximo a membros da Igreja da região para conseguir coletar o material que desejava. Não sabemos até que ponto contos como esse representam fidedignamente as opiniões e percepções da época a respeito dos *noaidit*, mas podemos dizer, por outro lado, que elas refletem as ansiedades, tensões e o imaginário dos sámis da época em relação a essas figuras de seu passado pré-cristão (FRANDY, 2019, p. 105-106).

Uma das principais funções do *noaidi* era atuar na cura de doenças que pareciam não responder à medicina tradicional. Antes de realizar seu diagnóstico enquanto xamã e procurar pela etiologia sobrenatural da enfermidade, o *noaidi* atuava como curandeiro e podia recorrer a métodos não espirituais, como receitar o uso de ervas, bálsamos naturais ou o uso de substâncias como gordura, pele, sangue ou vísceras animais. O escritor sámi Johan Turi, por exemplo, escreveu no século passado sobre vários desses tratamentos e remédios que ainda eram usados por sámis da região sueca (DUBOIS, 2013). No entanto, nos casos em que se constatava que a etiologia da doença apontava para além do mundo humano, apenas o *noaidi* estava capacitado para atuar. Isso acontecia porque se entendia que, nessas situações, a alma do enfermo havia sido levada a *jabmieaimo*, o mundo dos mortos (HULTKRANTZ, 1992, p. 142). Para trazer a saúde e o bem-estar do enfermo de volta, a única alternativa era que o *noaidi* fosse até o outro mundo e resgatasse sua alma; era comum que, para isso, ele precisasse barganhar com a regente do submundo que tomava as almas para si, a deusa *Jábbmeáhká*, prometendo-a sacrifícios em seu nome (TOLLEY, 2009, p. 76).

Para fazer essa jornada o *noaidi* precisava entrar em profundo estado de transe, como não é de se surpreender (*ibid.*, p. 76). Ao adentrar em estado extático, ou “mergulhar”, como se diz nos idiomas sámis, o *noaidi* tornava-se apto a enviar sua alma livre e seu(s) espírito(s) auxiliar(es) ao outro mundo para buscarem a alma perdida. Apenas o xamã tinha a capacidade de visitar, em alma, o reino dos mortos e de lá retornar (HULTKRANTZ, 1992, p. 142). Essa tarefa executada pelo *noaidi* foi descrita por volta de 1700 pelo missionário norueguês Jens Kildal da seguinte forma:

“[...] o *noaidi* faz feitiços, bebe aquavita e fica alterado: ele caminha violentamente apoiado em seus joelhos, segura fogo brilhante com suas mãos, corta-as com facas, e segura o tambor mágico para nele bater. Depois de ter se comportado dessa maneira com grande entusiasmo por um tempo considerável, ele cai no chão como se estivesse morto e permanece lá deitado, sem respirar,

por três quartos de hora. Durante esse tempo ele faz uma jornada em direção ao reino dos mortos na forma de seu peixe sagrado da montanha, para negociar com a senhora dos mortos a respeito dos sacrifícios que fará para ela em troca da alma de seu paciente, para que ele consiga trazê-la consigo de volta e a devolva para a pessoa enferma. [...] Por vezes, a depender da velocidade do *noaidi*, e com a ajuda de seu peixe sagrado da montanha ele pode conseguir tomar a alma de volta sem que os mortos tomem conhecimento. [...] Quando o peixe sagrado da montanha traz o *noaidi* de volta do mundo dos mortos, sem danos e novamente em posse de seu próprio corpo, ele começa então a respirar e a se mover. Em seguida ele descreve como foi sua jornada e quão vultoso havia sido o sacrifício que precisou prometer à senhora dos mortos, antes de, com a ajuda de seu peixe sagrado da monatnha, receber a alma da pessoa enferma que trazia consigo” (*Jens Kildal*, 139)⁹¹.

A ideologia por trás dos atos do *noaidi* para a cura de enfermidades era consideravelmente simples, mas demandava uma quantidade tremenda de energia de sua parte. Quando algum membro da comunidade era acometido por uma enfermidade causada pelo rapto de sua alma livre, bastava que o *noaidi*, por meio do transe profundo, fosse ao submundo e a recuperasse. O trecho acima é suficiente para termos uma ideia do nível de energia exigida para que o xamã sámi se preparasse para o êxtase ritualístico; porém, além disso, uma vez mergulhada nesse estado, a alma livre do *noaidi* se deparava com inúmeros perigos e desafios no caminho para o submundo⁹². Ao chegar lá, era necessário barganhar para conseguir retornar com a alma, o que não era fácil, pois se acreditava que os mortos sempre desejavam a companhia de seus parentes vivos, e, por fim, o *noaidi* era perseguido pelos mortos no momento em que tentava retornar ao mundo dos vivos (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 44-45). Tudo indica que esse modelo de atuação do *noaidi* para a cura de doenças graves, restaurando a alma do paciente do mundo dos mortos, faz parte de um complexo xamânico pertencente a toda área do norte euroasiático. Desde os sámis ao oeste até os povos chukchis da Sibéria, passando, por exemplo, pelos tungues, a crença

⁹¹ “[...] the *noaidi* makes magic, drinks aquavite, and is affected; he walks violently around his knees, takes glowing fire in his hands, cuts his hands with a knife, and takes hold of the magic drum in order to beat it. After having behaved this way with great eagerness for a long while he falls down dead to the ground and remains lying there breathless for three quarters of an hour. During this time he undertakes a journey down into the realm of the dead in the guise of his sacred mountain fish in order to negotiate with the mistress of the dead about sacrifices to her in return for the patient’s soul, so that he may bring the latter with him up from the realm of the dead back to the sick person. [...] Sometimes it depends on the speed of the *noaidi* that, with the aid of his sacred mountain fish, he may catch the soul from the dead without their noticing it. [...] When the sacred mountain fish has brought the *noaidi* unharmed up from the dead and back into his own body he begins to draw breath and to move. Then he relates how his journey was and how big a sacrifice he had to promise the mistress of the dead before he, with the help of his sacred mountain fish, received from her the sick person’s soul that he carried with him back again”. Disponível em: HULTKRANTZ, Åke. Aspects of Saami (Lapp) Shamanism. In: PENTIKÄINEN, Juha & HOPPÁL, Mihály (eds.). *Northern Religions and Shamanism.*, 1992, p. 142.

⁹² As fontes dos séculos XVII e XVIII de que dispomos sobre os procedimentos de cura realizados pelos *noaidit* (Hans Skanke; Sigvard Kildal; E. J. Jessen; Forbus; Solader) afirmam, todas, que a causa da enfermidade era a alma livre do paciente ter se perdido especificamente no mundo dos mortos (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 45).

na “perda da alma” (*soul loss*) e o voo da alma livre do xamã em direção ao mundo dos mortos para resgatar a alma de um enfermo era o padrão de cura xamânica (HULTKRANTZ, 1979, p. 53).

Conclui-se, a partir disso, que a atuação dos *noaidit* na cura de doenças parece ter sido uma parte essencial do complexo xamânico que permeava as sociedades sámis. Não apenas os missionários dos séculos XVII e XVIII presenciaram inúmeras dessas cerimônias e as descreveram, como fontes de outras naturezas e períodos também apontam na mesma direção. Johannes Schefferus, ainda que abertamente influenciado pela literatura produzida por esses missionários, explica que os xamãs sámis faziam uso de seus tambores para curarem doenças (*Lapponia*, cap. XI, p. 54) e explica que o xamã fazia uso do tambor para descobrir qual divindade estava descontente com o enfermo, de modo que pudesse em seguida oferecer um sacrifício a ela, curando-o (*Lapponia*, cap. XI, p. 57). Segundo um conto folclórico da região de Inari, havia um homem da etnia Skolt Sámi chamado Huättär, cuja esposa, muito sensível e assustadiça:

“[...] diziam, era uma *noaidi*. Algumas pessoas a visitavam para que fossem curadas, e por meio de suas habilidades de *noaidi* ela curava muitas doenças comuns. Se suas práticas mágicas não curassem imediatamente, ela então tinha de enviar uma parte de seu espírito em uma jornada para inquirir os espíritos a respeito de tais assuntos secretos. A certa altura, ela mergulhava em sono profundo, de forma que outra pessoa precisava acordá-la mais tarde, no momento exato” (*The Noaidi Wife*, 2-3)⁹³.

A presença desse tema em um conto oriundo de Inari, região onde, no século XIX, já circulavam histórias de origem balto-fínica e nórdica entre os sámis da região (ver FRANDY, 2019) pode ser ludibriante, no sentido de sinalizar, na verdade, não uma continuidade da crença em torno do poder de cura dos *noaidit*, mas a presença de motivos e temas de contos migratórios (HULTKRANTZ, 1992, p. 139). Por outro lado, não devemos descartar a hipótese de que a ocorrência desse tema no folclore de Inari seja indício de certa reminiscência em torno da importância dessas figuras no passado sámi, ainda que invocadas meramente como exercício de memória de seu passado.

Outra atuação de grande destaque dos *noaidit* dizia respeito à divinação. Conforme

⁹³ “There was one man named Huattar, whose wife was very sensitive and easily took fright, and she was said to have been a *noaidi*. Some people visited her to become healed, and by using her *noaidi* arts she healed many common diseases. If her healing practices didn’t immediately work, then she would have to send part of her spirit on a trip to inquire about such secret matters from the spirits. And at a determined time, she plunged herself into sleep, but another person was needed to wake the *noaidi* wife up, at the exact moment”. Disponível em: KOSKIMIES, August V. & ITKONEN, Toivo I. *Inari Sámi Folklore – Stories from Aanaar*. Tradução, edição e notas de Tim Frandy. University of Wisconsin Press, 2019, p. 108-109.

dissemos anteriormente, esse papel era dividido com os chefes de família, que o faziam em rituais de caráter familiar e sobretudo por meio do uso de tambores (HULTKRANTZ, 1979, p. 52-53). A divinação aparentava ser de extrema importância para os sámis, pois Schefferus diz que, entre outras coisas, o tambor era usado para que “[...] eles [os sámis] soubessem dos acontecimentos que lhes diziam respeito, ou qual sucesso sua caça teria, ou qualquer empreita que realizavam, pois eles raramente se aventuram em qualquer coisa que fosse sem antes consultar [o tambor]” (*Lapponia*, cap. XI, p. 57)⁹⁴ e Laestadius confirma, afirmando que “O tambor era o oráculo consultado amiúde pelo *noaidi*” e que “está claro que os lapões [sámis] usavam seus tambores como oráculos” (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*; cap. I, p. 71; cap. II, p. 161)⁹⁵.

Os *noaidit* faziam uso da divinação para diagnosticar doenças, saber sobre o futuro, sobre as chances de sucesso da caça ou pesca, ou então para tomar conhecimento sobre coisas acontecendo em locais distantes – o que incluía o mar aberto, por exemplo, e o próprio mundo dos mortos (TOLLEY, 2009, p. 76). Olaus Magnus, a fonte mais antiga que existe sobre o assunto, escreveu, em 1555, algo a respeito dos finlandeses e sámis que nos lembra muito o que as sagas islandesas e leis medievais nórdicas também afirmavam a seu respeito:

[...] qualquer um desejoso de saber como estavam seus amigos ou inimigos que estejam entre quinhentas e mil milhas de distância oferece um presente, como por exemplo uma veste de linho ou um arco, para um finlandês ou lapão [sámi] versado na arte, e pede para que um teste seja feito a fim de descobrir onde seus amigos ou inimigos estão, e o que estão fazendo (*Historia de gentibus Septentrionalibus*, Livro III, p. 174-175)⁹⁶.

Encontramos a mesma informação em *Lapponia*, mais precisamente na parte em que são elencadas as funções dos tambores sámis e os motivos para usá-los (*Lapponia*, cap. XI, p. 54-55). Contudo, um dos autores utilizados por Schefferus nesse trecho havia sido

⁹⁴ “This is the first and chiefest use they make of their drum. The next is, how to know the events of their own concerns, and what success their hunting will have, or any other business which they undertake, for they seldom venture on any thing without first consulting that [the drum]”. Disponível em: SCHEFFERUS, Johannes. *The History of Lapland*. Oxford: 1674, p. 57.

⁹⁵ “Their *noaide* drum was their oft-consulted oracle”; “From what has already been said, it is clear that the Lapp used the magic drum as an oracle”. Disponível em: LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição por Juha Pentikäinen e tradução por Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002, pp. 71; 161.

⁹⁶ “They demonstrate their hocus-pocus as follows: anyone desiring to know the condition of his friends or enemies who are between five hundred and a thousand miles distant overland makes a present, for example, a linen garment or a bow, to a Lapp or a Finn adept in this business, and asks for a test to be carried out to discover where his friends or enemies are and what they are doing”. Disponível em: MAGNUS, Olaus. *A Description of the Northern Peoples – 1555*. Edição por P. G. Foote, tradução por Peter Fisher & Humphrey Higgins. Londres: Hayklyt Society, 1996, pp. 174-175.

justamente Olaus Magnus, o que faz com que provavelmente não estejamos diante de uma informação nova ou particular. Seja como for, o tambor era, de fato, a principal forma não extática de divinação (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 51). A diferença está, uma vez mais, no recurso do êxtase: enquanto outras pessoas podiam recorrer ao uso de tambores para a divinação, apenas o *noaidi* era capaz de inquirir sobre questões mais essenciais cuja resposta precisasse ser buscada no plano espiritual (HULTKRANTZ, 1992, p. 142). Segundo Laestadius, “Não se deve pensar que todo lapão [sámi] que tenha um tambor mágico seja um *noaidi*”, precisamente porque, conforme esclarece, “o tambor não é de fato necessário para um verdadeiro *noaidi*” (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, cap. II, p. 162; cap. IV, p. 220)⁹⁷.

Na arte divinatória, o mais importante era o envolvimento do *noaidi* com a divinação extática, sua área de especialização. Nesse caso, o *noaidi* adentrava um estado de transe leve, o que significava invocar seus espíritos guardiões e lhes comunicar quais eram suas questões; em seguida, eles iam buscar a informação almejada e a traziam ao *noaidi* enquanto ele aguardava em estado de transe, cantando ou, em alguns casos, tocando o tambor. Para divinações envolvendo a natureza e a etiologia de doenças, o sucesso na caça/pesca ou respostas a perguntas aflitas sobre o futuro, era a esse tipo de transe que o xamã recorria (HULTKRANTZ, 1992, p. 143). Além do transe leve, que era, grosso modo, um tipo de transe “incompleto” – ou seja, o *noaidi* passava por uma interrupção apenas parcial das influências externas –, havia também as visões em sonhos, que não envolviam projeções da alma, mas que funcionavam como pontes para outros mundos e permitiam que os xamãs recebessem mensagens e respostas dos espíritos. Havia, por fim, o estado de transe profundo, caracterizado por tamanha catalepsia a ponto do *noaidi* ser dado por morto – era este o palco onde o xamã se preparava para invocar seus espíritos auxiliares e projetar sua alma ao outro mundo (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 96). O xamanismo praticado pelos sámis exigia um tipo de transe tão profundo que os *noaidit* não eram capazes de executar movimentos ritualísticos físicos a ele simultâneos, ao contrário de povos siberianos, por exemplo, nos quais o xamã, em transe, imita o voo dos espíritos auxiliares ou então escala a *axis mundi* (*ibid.*, p. 96). Outro aspecto importante de se sublinhar é que a ideia de “possessão”⁹⁸ não parece ter existido na tradição do

⁹⁷ “But one must not think that every Lapp who owned a magic drum was a *noaide*”; “[...] one can observe that the drum is not really necessary to a true *noaide*”. Disponível em: LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição por Juha Pentikäinen e tradução por Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002, pp. 162; 220.

⁹⁸ Acerca dos problemas teórico-metodológicos que circundam o termo “possessão” enquanto ferramenta

noaidevuohhta, ou seja, a concepção de que o corpo do *noaidi* pudesse ser “invadido” ou “tomado” por outros espíritos não estava presente (*ibid.*, p. 93), ao contrário do que sabemos a respeito de povos siberianos, tais como os iacutos e os tungues (HULTKRANTZ, 1979, p. 47).

Os *noaidit* também possuíam o poder de “contratar” espíritos para trabalharem para os humanos, auxiliando principalmente no pastoreio de renas. Para isso, o *noaidi* operava da mesma maneira que quando precisava resgatar a alma de um paciente do mundo dos mortos: projetando sua alma em direção ao outro mundo, esses especialistas religiosos tentavam convencer os espíritos dos mortos a trabalharem para eles, muitas vezes prometendo sacrifícios em troca. Contudo, os espíritos podiam recusar a oferta. Nesses casos, o *noaidi* e seu espírito auxiliar (geralmente assumindo a forma de um peixe ou cobra), precisavam lutar contra os mortos, na tentativa de fugir à força com o espírito que havia sido escolhido (*ibid.*, p. 46; TOLLEY, 2009, p. 76). Em 1730, Hans Skanke escreveu que, entre os sámis noruegueses, uma vez em terra humana o espírito dos mortos trabalhava como guardião de renas por um ou vários anos, desde que recebesse oferendas regulares⁹⁹.

O folclore da região sueca preservou esse motivo narrativo: ainda no século XX circulavam histórias como a de um *noaidi* cuja esposa havia falecido e ele tenta ressuscitá-la ao manter seu corpo preservado em um trenó, em local sagrado, enquanto projetava sua alma em direção ao mundo dos mortos para tentar negociar seu retorno (*The Sami Man Who Wanted His Wife Back*¹⁰⁰); ou então, mais especificamente, um conto sobre um espírito que, capturado por um *noaidi*, foi obrigado a tornar-se pastor de suas renas:

Dois fantasmas perambulavam uma noite dessas, quando encontraram um homem Sámi deitado, dormindo. Um deles era curioso e queria observar o homem. O outro o advertiu: “Não chegue muito perto dele, ele é um *noaidi* poderoso!”. Mas seu amigo não o escutou, e quando ele então se aproximou do homem, o *noaidi* lançou uma maldição para que o fantasma fosse obrigado a servi-lo como pastor de suas renas por um ano (*The Reindeer-Herding Ghost*)¹⁰¹.

analítica, ver Szulovsky, 2017.

⁹⁹ Disponível em: BÄCKMAN, Louise & HULTKRANTZ, Åke. *Studies in Lapp Shamanism*. 1978, p. 46.

¹⁰⁰ Narrado por um sámi da região de Frostviken, Anders Larsson, e coletado por Emilie Demant Hatt. Disponível em: *By the Fire: Sami Folktales and Legends*. Tradução de Barbara Sjöholm. 2019, p. 16.

¹⁰¹ “Two ghosts were out wandering one night when they encountered a Sami man who lay there sleeping. One of them was curious and wanted to observe the man. The other advised against doing this: ‘Don’t get too near him: he’s a powerful *noaidi*!’. But his companion didn’t obey, and as he came over to the man, the *noaidi* put a curse on him so the ghost had to serve him as a reindeer herder for a year”. Narrado por um sámi anônimo da região de Karesuando. Disponível em: *By the Fire: Sami Folktales and Legends*. Tradução por Barbara Sjöholm. 2019, p. 18.

O que se destaca nesse último exemplo é o fato de que a palavra *noaidi* é usada diretamente para se referir às habilidades mágicas do homem (o real motivo para temê-lo) e a presença da temática do “fantasma” (espírito dos mortos) que se torna pastor das renas do *noaidi* a mando deste. Contudo, parecemos estar diante apenas de um pequeno resquício do que a tradição *noaidevuohtha* teria sido um dia, tomada de empréstimo para se adequar aos moldes dos contos folclóricos tardios: primeiramente, os fantasmas estavam simplesmente perambulando pelo mundo dos homens sem que o *noaidi* precisasse buscá-los; em segundo lugar, a narrativa tampouco remete a qualquer projeção astral ou recurso análogo, da parte do *noaidi*, para transformar o espírito em seu servo. A temática, portanto, está de certa forma presente, porém esvaziada de seu contexto xamânico original (não esqueçamos que a narrativa foi registrada em 1922).

A fonte mais tardia que menciona a relação dos *noaidit* com os mortos aparentemente dentro da perspectiva do *noaidevuohtha* é, até onde temos notícia, a obra de Laestadius. O autor acaba por confirmar o que fontes dos dois séculos anteriores a ele escreviam sobre o assunto:

Ainda se diz que há *noaides*¹⁰² entre os finlandeses e lapões [sámis] que conseguem paralisar um ladrão ao lado dos bens que havia roubado ou forçá-lo a devolver os pertences. Crê-se que isso se dá por meio de um ataque dos mortos contra o ladrão coordenado pelos *noaides* (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, cap. III, p. 227)¹⁰³.

Laestadius descreve, ainda, a respeito de um *noaidi* dos Lule Sámi que teria ficado famoso nos anos de 1640-1650 e assim se mantido na memória de seu povo porque “Ele era chamado *Kutavuorok*, ‘Seis fases’, um nome provavelmente associado à sua habilidade de assumir até seis formas diferentes. Diziam que esse *noaidi* comandava os mortos como bem quisesse” (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, cap. 3, p. 222)¹⁰⁴. Por fim, o autor sintetiza muito bem a ideia, ao que tudo indica ainda em vigor durante seu tempo (a obra foi escrita entre 1838-1845), de que os *noaidit* possuíam poder sobre os mortos, pois havia “Uma noção geral, tanto entre lapões [sámis] quanto finlandeses, de que em todo caso o

¹⁰² A tradução que consultamos ao inglês opta pelo uso do plural anglicizado de *noaidi*: *noaides*.

¹⁰³ “There are still said to be *noaides* among the Finns and Lapps who can get a thief to freeze in place beside his stolen goods or to force him to return the goods. This is believed to happen by means of the *noaide*’s sending the dead to attack the thief”. Disponível em: LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição de Juha Pentikäinen e tradução de Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002.

¹⁰⁴ “He was called *Kutavuorok*, ‘Six-Phase’, a name probably associated with his ability to assume six different shapes. This Lappish *noaide* was said to order the dead as he saw fit”. Disponível em: LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição de Juha Pentikäinen e tradução de Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002, p. 222.

noaidi certamente deve ter contato com os mortos” (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, cap. 3, p. 218)¹⁰⁵. Como, ao que tudo indica, não parece ter existido algum conceito sámi de “vida eterna”, os mortos (que não viviam em algum submundo de danação ou punição) aparentemente levavam uma boa vida em seu mundo, que tinha inclusive mais riquezas e facilidades que o mundo humano. Contudo, acreditava-se que eles se sentiam sozinhos e entediados, e por isso tentavam frequentemente retornar ao mundo dos vivos ou chamar seus entes queridos para que se juntassem a eles. Esse tipo de relação era o que estabelecia nexos causais na cosmovisão sámi acerca de enfermidades, outras mazelas e até mesmo morte. Daí a importância dos *noaidit* e seu contato entre os diferentes mundos e seus habitantes, incluindo acima de tudo seu poder de visitar, negociar e persuadir os mortos. Nas sociedades sámis, por exemplo, o contato e a relação com os mortos e ancestrais era mais vital do que a conexão com as divindades (PRICE, 2019, p. 204). Dentro dessa perspectiva, compreendemos como o “controle” dos mortos pelos *noaidit* era por si só uma demonstração de seu enorme poder, já que quase todas as suas atividades estavam conectadas aos mortos e sua morada (LEDUC, 2015, p. 205-207).

Por fim, os *noaidit* podiam se envolver ocasionalmente com a magia de caça, que consistia basicamente no uso da magia divinatória para que a localização da presa fosse revelada (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 51). As fontes dos séculos XVII e XVIII tendem a não discorrer muito sobre o assunto e, assim, não sabemos se essa era de fato uma função secundária dos *noaidit* ou então um problema que remete à natureza fragmentária dos materiais de que dispomos (HULTKRANTZ, 1979, p. 48). Nesse segundo aspecto, considerando a falta de informação, nessas fontes, sobre qualquer papel ritualístico proeminente do *noaidi* em relação ao contexto geral da caça, podemos hipotetizar que, no período em que elas foram escritas e compiladas, os *noaidit* talvez já houvessem perdido algumas áreas de sua autoridade para as pessoas “comuns”, ou seja, para indivíduos que praticavam a magia para ganho próprio sem serem especialistas religiosos (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 83).

Durante a época das missões luteranas na parte nórdica de Sápmi, as Igrejas já haviam se tornado mais cientes do perigo “pagão”, na época ainda vivo entre os sámis. No início do século XVII, por exemplo, a Suécia intensificou suas investidas contra a religião pré-cristã dos sámis, construindo igrejas precisamente em locais tradicionais de encontro

¹⁰⁵ “A general notion, both among the Lapps and the Finns, is that in any case the *noaide* absolutely must have some dealing with the dead”. Disponível em: LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição de Juha Pentikäinen e tradução de Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002.

entre os sámis e forçando-os a passar várias semanas na igreja para serem instruídos na religião cristã. Essa política forçosa também ocorreu em território finlandês¹⁰⁶. Precisamos considerar que, nesse contexto político-social-religioso, em vista da chegada de numerosos outros especialistas religiosos que ativa e abertamente conduziam práticas religiosas visando cumprir com uma agenda proselitista, os *noaidit* foram pouco a pouco sendo destronados como os únicos responsáveis pela manutenção do bem-estar da comunidade por meio da inteiração com forças divinas. Portanto, sua importância e sua área de regência entraram em processo de decadência (BÄCKMAN, 2005, p. 37). Do pouco que as fontes desse período nos revelam, o missionário norueguês Isaac Olsen (aproximadamente 1708) diz que os espíritos conferiam boa sorte na caça e na pesca ao xamã; Henric Forbus, descrevendo em 1727 o contexto dos Torne Sámi, em território sueco, afirma que os espíritos guardiões lhes revelavam, em sonhos, respostas relacionadas a caça e pesca (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 48). Segundo Schefferus, os *noaidit* faziam uso do tambor para obter respostas divinatórias em relação à probabilidade de sucesso na caça (*Lapponia*, cap. XI, p. 54; 57)¹⁰⁷. Ao menos até onde as fontes nos permitem saber, parece seguro dizer que a atuação dos *noaidit* no contexto de caça consistia em um tipo (ou desdobramento) da magia divinatória por eles praticada, embora aparentemente não exigisse transe. Se eles atuavam exclusivamente dessa maneira no contexto de caça é algo que não podemos afirmar.

O combate entre diferentes *noaidit* é por vezes relatado em materiais sobre os sámis, sendo uma expressão também comum (embora não obrigatória) às demais sociedades onde há xamanismo (TOLLEY, 2009, p. 67). Esse combate acontecia durante o estado de transe, no qual o *noaidi*, geralmente acompanhado de algum espírito auxiliar, enfrentava um xamã hostil que representava uma ameaça ao que o *noaidi* e seu(s) cliente(s) almejava(m). As consequências, contudo, não se limitavam ao mundo espiritual, de modo que os ferimentos no espírito do *noaidi* eram transpostos a seu corpo físico; se o espírito morresse durante o combate, morria também seu dono, o *noaidi*¹⁰⁸ (HOLMBERG, 1964, p. 245; HULTKRANTZ, 1979, p. 50). Contos oriundos da região finlandesa de Sápmi narram como xamãs de vilarejos distintos se desafiavam para duelos mágicos nos quais o prêmio eram renas. O intuito desses combates era que o xamã tentasse sequestrar as renas do

¹⁰⁶ Já na região da Noruega, os sámis estiveram sujeitos aos ensinamentos de missionários cristãos desde o século XIII, quando já havia monastérios e igrejas sendo construídas próximas às suas comunidades (BÄCKMAN, 2005, p. 37).

¹⁰⁷ SCHEFFERUS, Johannes. *The History of Lapland*. Oxford: 1674.

¹⁰⁸ A crença de que o xamã compartilha do mesmo destino de seu espírito, sofrendo as consequências que este sofre, é um conceito chamado de nagualismo (HULTKRANTZ, 1979, p. 50).

vilarejo “inimigo” por meios sobrenaturais (em transe), transferindo-as para o seu. As atividades desse tipo de xamã acabavam por ser um modo de se explicar o desaparecimento de renas, e por vezes de rebanhos inteiros, de certas áreas, sem deixar qualquer vestígio (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 54). Resquícios dessa crença são perceptíveis no folclore recente, embora cobertos pela cosmovisão cristã e seus símbolos, como por exemplo uma narrativa coletada entre os sámis da Suécia em 1922, que descrevia como um homem prometeu a um demônio chamado Bærgalak a alma de sua própria filha em troca da obtenção de sorte com renas (*How the Sami Girl Tricked the Evil One*¹⁰⁹). Não há *noaidi* nessa estória, pois ele claramente foi substituído pela figura do demônio, que se tornou o encarregado, como o *noaidi* um dia foi, de fornecer renas (ou sorte com elas) por meio do apelo à magia e ao sobrenatural. Em 1708, Isaac Olsen afirmou que sámis da região da Noruega eram capazes de fazer animais surgirem em certos lugares, ou afugentá-los magicamente (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 54).

Nas demais fontes dos séculos XVII e XVIII, Sigvard Kildal (1807) elenca como o combate entre xamãs exigia um estado de profundo transe, embora Carl Solander (1753), que o precedeu e também havia testemunhado tais combates, negue essa associação entre o estado extático e o combate, argumentando que, para isso, “eles não desmaivam” (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 104). Como ambos escreveram seus relatos a partir de observações de povos sámis da região norueguesa, os problemas e riscos de colocar seus respectivos argumentos em diálogo, buscando por relações contrastivas tais como a observação que fizemos, são atenuados. Concluímos o exame das evidências sobre o combate entre xamãs remetendo ao material que é conhecido por ser a descrição mais antiga de um ritual xamânico sámi: a *Historia Norwegie*, escrita por volta de 1210. Uma passagem do livro descreve como dois xamãs entraram em estado de transe e enviaram seus espíritos auxiliares para lutarem entre si; o espírito auxiliar de um dos xamãs, que havia adquirido a forma de baleia, foi ferido pelo espírito auxiliar inimigo, que havia assumido a forma de varas, afiadas como estacas, e ergueu-se do fundo do oceano. O xamã cujo espírito auxiliar havia se transformado em baleia recebe uma ferida fatal (correspondente à do espírito) no estômago, cortando-o por dentro, e vem a falecer (*Historia Norwegie*, cap. IV, 16-24)¹¹⁰. A ocorrência dessa temática em um material tão antigo quanto o *Historia Norwegie* diminui consideravelmente as chances de que

¹⁰⁹ Narrado por um sámi anônimo da região de Karesuando. Disponível em: *By the Fire: Sami Folktales and Legends*. Tradução de Barabara Sjöholm. 2019, p. 13.

¹¹⁰ *Historia Norwegie*. Edição de Ekrem e Lars Boje Mortensen. Tradução de Peter Fisher. Museum Tusculanum Press, 2006, p. 63.

estejamos diante de algum *topos* literário (embora não possamos descartar por completo as possíveis influências da literatura medieval continental), e, acima de tudo, parece indicar que os missionários descreviam algo que haviam presenciado, com algum grau de maior ou menor fidedignidade, e não meros invencionismos feitos para alimentar uma agenda cristã pró-conversão.

O tipo de magia ofensiva implicada não apenas no duelo xamânico, mas também no ataque a terceiros manifesta importantes analogias em relação à magia de projéteis que fazia parte do arsenal do *seiðr* nórdico e que está conectada a espíritos auxiliares que carregam o projétil até seu alvo, como na *Eyrbyggja saga* 53, quando Þorgunna lança uma magia possibilitando que os mortos assassinem diversas pessoas da região a seu comando. Abordamos anteriormente como a própria etimologia da palavra *seiðr* remete à noção de que o especialista ritual, uma vez em transe, era capaz de enviar ou projetar uma espécie de “corda” ou “rédea” que iria rodopiando até o alvo, atuando feito portador e emissário das intenções mágicas do especialista (HEIDE, 2004, p. 166). No contexto sámi, uma vez em transe, o *noaidi* “enviava” o mais poderoso de seus espíritos auxiliares em direção ao xamã inimigo (HULTKRANTZ, 1992, p. 143). Isaac Olsen (1708) relatou que os *noaidit* podiam “atirar nas pessoas com suas flechas de *gand*, fazendo com que caíssem mortas se ele assim o quisesse”. *Gand*, palavra norueguesa, é empregada também no *Historia Norwegie* em sua ortografia latinizada, *gandum*, e assume, nela, o sentido de “alma livre” [do xamã] ou “espírito guardião”, ambos tendo a função de atuar como projéteis. É provável que o sentido original da palavra fosse “ramo afiado”; algumas fontes suecas dos séculos XVII e XVIII fazem uso do termo *tyre* para descrever o mesmo fenômeno, enquanto em sámi a palavra assumiu a forma *dirre* (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 56; 61).

A escolha do vocábulo *gand* por parte dos noruegueses para designar essa magia ofensiva dos sámis é interessante e igualmente problemática. Ao testemunharem a execução desse tipo de magia ou ouvirem algo a seu respeito, foi-lhes preciso, por falta de conhecimento das línguas e tradições sámis, recorrer à sua própria língua para tentarem explicar a seus contemporâneos em que essa prática consistia. Esse tipo de “tradução”, porém, pode oferecer falsas pistas, informando-nos mais a respeito da perspectiva e da tradição de quem as registrou do que acerca do evento propriamente dito e sua respectiva tradição: os nórdicos, por exemplo, eram influenciados pelo conhecimento que tinham a respeito do *seiðr* de seus antepassados, provavelmente para eles o que havia de mais próximo ao xamanismo sámi e ao *noaidevuohta*. Aparentemente, a magia ofensiva dos sámis fazia uso de espíritos auxiliares teriomórficos – que nas fontes registradas por

nórdicos receberam o nome de *gandr* – para carregarem as intenções do *noaidi* até seu alvo e concretizá-las (TOLLEY, 1995, p. 71-72; LEDUC, 2015, p. 121).

Johan Öhrling & Erico Lindahl não registraram, em seu extenso *Lexicon Lapponicum* (1718),¹¹¹ a presença de palavras que supostamente se referiam a esses projéteis mágicos, como *gand* (ou *gandus*), *dirre* ou sua forma sueca, *tyre*. Sobre o assunto, Johannes Schefferus escreveu que:

Alguns dos feiticeiros [*noaidi*?] contentam-se em apenas expelir com seu poder esse *Gan* para fora de outros homens, ou de animais, enviados por outros. Algo notável entre eles é o fato de que não se pode ferir outro homem com seu *Gan* a menos que se saiba o nome de seus pais (*Lapponia*, cap. XI, p. 59-60, grifos do autor)¹¹².

De maneira curiosa, o autor descreveu a atuação do *Gand* como algo próprio dos magos finlandeses, inclusive narrando um acontecimento em que dois desses magos haviam se enfrentado e um deles terminou por ser morto (*Lapponia*, cap. XI, p. 59). Ainda que na época de Schefferus os sámis e finlandeses não fossem mais tidos pelo mesmo povo, ao contrário do que acontecia até grande parte da Idade Média (LEHTOLA, 2004, p. 16-19), não podemos descartar alguma confusão da parte do autor. Tendo em mente a natureza de sua obra, baseada em relatos de missionários da Igreja enviados a ele e em seus estudos de gabinete, a probabilidade de povos balto-fínicos habitando a região finlandesa de Sápmi serem confundidos com sámis está longe de ser improvável. O quadro fica ainda mais complexo porque, em seguida, Schefferus sustenta que os sámis possuíam um objeto com poder semelhante, chamado *tyre*, que consistia em uma pequena bola redonda, do tamanho de uma noz ou de uma pequena maçã, e que:

Esse *Tyre* movimenta-se por meio de uma arte particular. Ele é vendido pelos lapões [sámis], para que quem o compre possa usá-lo para ferir quem deseje. Eles [os sámis] persuadem a si mesmos e a outros de que por meio do *Tyre* eles conseguem enviar serpentes, sapos ou ratos ou o que desejarem em direção a qualquer um, para causar-lhe ainda mais sofrimento. Ele se movimenta como um redemoinho, veloz feito uma flecha, e destrói o primeiro homem ou besta com que se depara [...] (*Lapponia*, cap. XI, p. 60, grifos do autor)¹¹³.

¹¹¹ ÖHRLING, Johanne & LINDAHL, Erico. *Lexicon Lapponicum – cum interpretatione vocabulorum Sveco-Latina et índice Svecano Lapponico*. Oxford University, 1780.

¹¹² “Some of the Conjurers are contented only with the power to expell that *Gan* out of men, or beasts, which others send. This is remarkable among them, that they can hurt no man with their *Gan*, except they first know their parents name”. Disponível em: SCHEFFERUS, Johannes. *The History of Lapland*. Oxford: 1674, p. 59-60.

¹¹³ “This *Tyre* they say is quickeneked and moved by a particular art. It is told by the Laplanders, so that it buies it may hurt whom he pleases with it. They do perswade themselves, and others, that by the *Tire* they can send, either Serpents, Toads, Mice, or what they please into any man, to make his torment the greater. It

Schefferus, portanto, distinguia o *gand*, finlandês, do *tyre* dos sámis. É pertinente também sublinhar que, em *Lapponia*, o *tyre* não apenas era uma magia ofensiva em forma de projétil que poderia ser enviada a alguém para causar-lhe dano, mas também um objeto físico e concreto. O próprio Schefferus afirma ter um *tyre*, dado a ele por John Otto Silverstroem, que, aparentemente, era mestre de minas e também trabalhava na Universidade de Uppsala. Antes dele, Olaus Magnus (1555) expôs algo semelhante, embora sem se preocupar em traçar alguma diferença entre sámis e finlandeses:

Diz-se que eles [sámis e finlandeses] não são menos poderosos quando o assunto é destruir homens com diversas doenças; pois eles fazem pequenos dardos mágicos de chumbo, com o comprimento de cerca de um dedo, e os lançam a qualquer distância contra aqueles de quem buscam se vingar. Estes, uma vez atingidos por um tumor canceroso nos braços ou pernas, morrem dentro de três dias com uma dor agonizante (*Historia de Gentibus Septentrionalibus*, livro III, p. 175)¹¹⁴.

Portanto, em Olaus Magnus já circulava a ideia de que os sámis faziam uso de projéteis mágicos para causar ferimentos ou matar quem desejasse, e que esses projéteis existiam enquanto objetos. É possível, inclusive, que Olaus Magnus tenha sido a principal fonte de Schefferus sobre o assunto, ainda que ele depois tenha atualizado a discussão e acrescentado o que se sabia, em sua época, sobre o *tyre*. Discutindo a questão, Laestadius contrasta as informações trazidas por Schefferus e Olaus Magnus, dizendo que, em essência, os dois autores disseram a mesma coisa e teriam apenas acrescentado outros detalhes conforme suas opiniões a partir do que eles próprios pensavam que permeava esse tipo de objeto e magia. Para Laestadius, isso se deu porque na verdade ambos sabiam muito pouco a respeito do assunto, já que as informações usadas por eles eram todas oriundas da região de Dalarna, na Suécia, e que ele próprio desconhecia esse tipo de prática e de crença. O autor chega a pedir abertamente para que alguém com conhecimento sobre o assunto o ajudasse com a questão (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, cap. 3, p. 223-224).

As evidências que temos nos fazem pensar que provavelmente havia um tipo

goes like a whirlwind, and as swift as an arrow, and destroys the first man, or beast, that it lights on, so that it often mistakes". Disponível em: SCHEFFERUS, Johannes. *The History of Lapland*. Oxford: 1674, p. 60.

¹¹⁴"They are also said to be no less potent in destroying men with various sicknesses; for they make short magic darts of lead, about the length of a finger, and launch them over any distance they like against folk they seek vengeance on. These, infected by a cancerous growth in the leg or arm, die within three days in agonizing pain". Disponível em: MAGNUS, Olaus. *A Description of the Northern Peoples – 1555*. Editado por P. G. Foote, traduzido por Peter Fisher & Humphrey Higgins. Londres: Hayklyt Society, 1996.

específico de magia ofensiva praticada pelos sámis, e que esta era concebida como um tipo de projétil mágico, talvez também físico, que causava dano ao alvo (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 56). Tal magia foi, contudo, descrita por *outsiders* da tradição *noaidevuohhta*, ou seja, pelos nórdicos, que se apoiaram no conhecimento de seu próprio passado pagão e da prática *seiðr* para descrever o que testemunharam. Ademais, ao recorrermos à perspectiva comparativista notamos que é possível afirmar, com relativa segurança, que não estamos lidando com um mero invencionismo da parte desses autores, por mais que suas afirmações possam ser problemáticas – armas mágicas em forma de projétil, representadas concreta ou simbolicamente em rituais, são atributos obrigatórios do xamã em inúmeras culturas do norte euroasiático (KHUDYAEV, 2015, p. 224).

Consideradas as habilidades e as funções mágicas e sociais dos *noaidit*, compreendemos que as pessoas recorriam a esses especialistas religiosos, ainda que a magia não estivesse limitada exclusivamente a eles, porque seus poderes e capacidade eram visivelmente superiores nesse quesito (HULTKRANTZ, 1979, p. 53-54). Consequentemente, o *noaidevuohhta* funcionava, nas sociedades sámis, como elemento central da cosmovisão, alimentando-a simbolicamente e dela se alimentando. O *noaidi*, portanto, era acima de tudo uma figura estabilizadora e basilar das sociedades sámis, assumindo, em tempos de incerteza e aflição, a função de mediador entre os humanos, os espíritos, os mortos e as divindades, protegendo sua comunidade do caos que as influências desses vários entes sobrenaturais eram capazes de trazer (BÄCKMAN, 2005, p. 32-33; LEDUC, 2015, p. 146). A manutenção da figura do *noaidi* e da importância da tradição *noaidevuohhta* mesmo após intensos contatos com nórdicos e povos balto-fínicos possivelmente se deu graças à organização social dos povos sámis em *siida*, pequenas comunidades que atuaram como muralhas e peneiras culturais eficientes que permitiam a absorção de influências tecnológicas oriundas destes dois outros grupos, enquanto mantinham em paralelo a conexão dos sámis com seu modo de vida nômade antigo e sua cosmovisão típica do norte euroasiático (DUBOIS, 1999, p. 26).

A cosmovisão sámi e o lugar de importância por ela conferido à comunicação com os diferentes mundos levada à cabo pelos *noaidit* acabaram por diferenciá-los de outros praticantes de magia tidos como pessoas “comuns”, por mais que essa delimitação pudesse ser, por vezes, nebulosa (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 50). As pessoas nessas sociedades então acreditavam no xamã e em suas habilidades e, assim como em outras culturas do norte com presença de xamanismo, quanto mais um *noaidi* sabia e conhecia, mais ele era valorizado. As fontes dos séculos XVII e XVIII infelizmente falham

em nos fornecer evidências diretas de que havia diferentes tipos de xamãs, mas deixam implícito que os sámis acreditavam que certos *noaidit* eram mais poderosos do que outros na arte xamânica – algo perceptível no emprego de expressões, por parte desses autores, como “o mais poderoso”, o “poderoso” ou “o mais abjeto na arte da idolatria” (*ibid.*, p. 62; 85).

Esse entendimento provavelmente circulava nas regiões da Suécia e Finlândia por onde Laestadius esteve, pois ele afirma que era “necessário diferenciar com precisão os verdadeiros *noaidit* dos charlatões”, mencionando, logo em seguida, que os primeiros “eram altamente estimados pelos lapões [sámis]” (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, cap. III, p. 200)¹¹⁵. Se por um lado não podemos negar que houvesse charlatões se passando por *noaidit*, por outro é possível que nem todos aqueles tidos por charlatões necessariamente o fossem; talvez alguns deles fossem *noaidit* menos poderosos, encarregados de pequenas magias divinatórias para sorte na pesca ou auxílio para encontrar objetos perdidos etc. O importante, no entanto, é que os *noaidit* não eram prestigiados apenas por suas habilidades e poderes: seu diferencial residia em seu saber acerca da tradição *noaidevuohtha*. Ora, tão essencial quanto sua habilidade técnica de entrar em estado de transe era a capacidade do *noaidi* em dar forma inteligível à sua experiência extática e visita a outros mundos a fim de compartilhá-la. O xamã sámi não era um servo de suas visões, mas o oposto: enquanto produtos suggestionados por seu meio cultural, os sonhos e visões extáticas se formavam de acordo com a mente do *noaidi* (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 93). Para além do repertório de técnicas ritualísticas existia, portanto, um arcabouço enorme de conhecimento e sabedoria em torno da tradição *noaidevuohtha*, e do encontro entre técnica e saber emergia o *noaidi* com suas formulações e interpretações diferenciadas em torno desses fenômenos extáticos e da comunicação intermundos, que ele era capaz de realizar justamente por conta de um saber específico e apurado da tradição. A notável sabedoria dos *noaidit* explicaria porque alguns autores nórdicos, como Knud Leem (1767), traduziram o termo êmico *noaidi* por *viismand*, “homem sábio” (KAIKKONEN, 2018, p. 5; 7).

Por conta das lacunas deixadas pelas fontes não sabemos em detalhes como um *noaidi* se tornava *noaidi*, se havia algum ritual de iniciação e, caso houvesse, como ele acontecia. Motivos encontrados no xamanismo siberiano relacionados ao “chamado do

¹¹⁵“In speaking of the institution of sorcery among the Lapps, we must differentiate sharply between the true noaides and the charlatans [...] [the noaide] were highly esteemed among the Lapps [...]”. Disponível em: LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição de Juha Pentikäinen. Tradução de Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002.

xamã”, que é acometido por visões ou sonhos retratando sua morte e ressurreição ou então seu desmembramento estão ausentes nas fontes sobre os *noaidit* (HULTKRANTZ, 1979, p. 48). Isso se dá, uma vez mais, por conta da natureza fragmentária dos relatos sobre o xamanismo entre os sámis, que dão a impressão de que sua religião e cosmovisão eram uma série de *dissecta membra* ao invés de um sistema mais coeso de práticas e crenças. É possível que, no momento em que os principais relatos foram registrados (séculos XVII e XVIII), o *noaidevuhta* e a posição do *noaidi* já estivessem decaindo entre os sámis; ou então, por conta de sua organização em pequenas comunidades isoladas e da presença de inúmeros idiomas sámis, fatores que dificultavam a comunicação e favoreciam certo preservacionismo cultural, as diversas religiões sámis nunca tenham de fato se integrado em um sistema de práticas e cosmovisões coerente e compartilhado em sua totalidade. A única coisa que sabemos com certeza, e que deve ser sempre mantida em vista, é a natureza limitada das fontes de que dispomos (TOLLEY, 2009, p. 77). Por isso, a única pista que temos nesse sentido é o relato de Nikolaus Lundius que, descrevendo no início do século XIII as condições da região de “Ume Lapmark”¹¹⁶, alegou que os espíritos é que escolhiam um adepto, preferivelmente de uma família que tivesse linhagem xamânica, e o persuadiam e intimavam até que ele aceitasse tornar-se um *noaidi*. Uma vez aceito, ele recebia companhias sobrenaturais que ficavam a seu dispor, espíritos auxiliares chamados *sueie* (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 74). As informações elencadas por Laestadius são igualmente amplas e nebulosas: partindo do que fora dito por Tornaeus em 1648, ele defende que alguns sámis nascem *noaidit* e alguns podem se tornar por meio de aprendizado “da arte *noaidi*”, “embora não saibamos de que forma ela era ensinada” (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, cap. III, p. 220-221)¹¹⁷.

Portanto, ainda que os *noaidit* fossem tidos em alta estima por conta de sua sabedoria acerca da tradição *noaidevuhta*, não temos evidências tão claras de que esse ofício fosse *ensinado* como *parte de um aprendizado*, ao contrário do que, conforme vimos, acontecia nas fontes islandesas.

Ao que tudo indica, assumir o papel de *noaidi* era, na grande maioria dos casos, algo limitado a homens: as mulheres sámis raramente tornavam-se xamãs (HULTKRANTZ, 1979, p. 49). Há relatos de mulheres capazes de realizar magia divinatória, mas estes são isolados e não ocorrem com frequência. Fontes posteriores ao

¹¹⁶ Que corresponde ao norte da Suécia e provavelmente a parte do norte norueguês.

¹¹⁷ LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição de Juha Pentikäinen. Tradução de Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002.

século XIX mencionam mulheres curandeiras e, em certas ocasiões, até mesmo as chamam de *noaidit*. Duas narrativas dos sámis de território sueco, coletadas em 1922, mencionam meninas que fazem uso astuto da magia, embora não as nomeiem *noaidi* de maneira explícita: uma delas, que já vimos, enganou o diabo para obter sorte no pastoreio de renas (*How the Sami Girl Tricked the Evil One*¹¹⁸), enquanto a outra preparou um café mágico que transformou duas outras meninas em cabras, “mostrando sua verdadeira natureza” (*The Wizardly Sami Girl*¹¹⁹). Um conto da região de Inari, coletado por volta de 1917, tem como protagonista uma poderosa mulher, esta sim uma *noaidi*, que acaba morta ao envolver-se em uma batalha de magia contra outro *noaidi* (*The Noaidi Wife*¹²⁰). Ao manejarmos fontes tão tardias é necessário cautela, pois podemos estar novamente diante de influências externas trazidas por contos migratórios, ou então perante informações que narram fidedignamente o que se observava ou se ouvia dizer em sua época, mas que, exatamente por isso, retratam outra etapa da religião sámi (HULTKRANTZ, 1992, p. 139).

Assim sendo, é importante que façamos um movimento de digressão e examinemos o que os relatos mais antigos têm a dizer sobre o assunto. Johannes Schefferus menciona que as mulheres eram proibidas de frequentarem locais sagrados onde divindades pelas quais os sámis tinham elevada estima, como o Sol, Þórr¹²¹ ou Storjunkar eram adorados; as cerimônias de sacrifícios, diz o autor, eram conduzidas exclusivamente por homens e as

¹¹⁸ Narrado por um sámi anônimo da região de Karesuando e coletado por Emilie Demant Hatt. Disponível em: *By the Fire: Sami Folktales and Legends*. Tradução de Barbara Sjöholm. 2019, p. 13.

¹¹⁹ Narrado por um sámi da região de Karesuando, Anni Rasti, e coletado por Emilie Demant Hatt. Disponível em: *By the Fire: Sami Folktales and Legends*. Tradução de Barbara Sjöholm. 2019, pp. 19-20.

¹²⁰ Narrado por dois sámis da região de Inari, Paavali Valle & Santeri Valle, e coletado por A. V. Koskimies. Disponível em: KOSKIMIES, August V. & ITKONEN, Toivo I. *Inari Sámi Folklore – Stories from Aanaar*. Tradução, edição e notas de Tim Frandy. University of Wisconsin Press, 2019, p. 108-109.

¹²¹ Schefferus cita Thor (na grafia latinizada), o deus nórdico dos trovões, como sendo cultuado entre os sámis. Os sámis conferiam vários nomes às suas divindades do trovão, como *Tiermes*, *Aijeke* e *Horagalles*, que variam conforme as fontes e a região. Dois motivos podem ter influenciado Schefferus a optar pelo nome *Thor* para o deus sámi. Primeiramente, é provável que em alguma das fontes utilizadas pelo autor constasse não o nome *Horagalles* (que, conforme ressaltamos, não aparece em *Laponia*), mas *Thoragalles*, uma das variantes desse teônimo (HOLMBERG, 1964, p. 230). Deparando-se com esse nome, e sem conhecimento sobre sua outra forma, *Horagalles*, Schefferus pode ter concluído que se tratava, na verdade, de uma variação do nome nórdico *Þórr*. Outra hipótese é a de que o autor tenha realizado, premeditadamente ou não, uma operação etnocêntrica. Conforme minuciosamente apontado por Rydving (1990, p. 358), fontes primárias como a de Schefferus são o embrião de uma antiga tradição acadêmica, consolidada principalmente nas análises de estudiosos do século XVIII, que toma a religião sámi, “primitiva por natureza”, como um reflexo daquilo que os nórdicos haviam um dia sido. Nesse movimento, para desvendar a religião pré-cristã dos nórdicos recorria-se, então, aos povos sámi, seus vizinhos “primitivos” que, em plena Idade Moderna, não haviam sido completamente cristianizados. Trata-se de enxergar a religião dos sámi enquanto um invólucro preservado e fidedigno da religião escandinava pré-cristã. A obra de Schefferus não foge desse panorama etnocentrista e já pré-evolucionista: o deus dos trovões entre os sámi, então, só poderia ser *Þórr*, antigo deus do trovão dos povos escandinavos. Isso se torna perceptível, ao longo de seus escritos, ao vermos que o próprio autor nomeia esse deus dos trovões como sendo *Thor*, mas diz que os próprios sámis o chamavam de *Aijeke* ou *Tiermes*. *Thor* aparece explicitamente como um nome conferido por Schefferus ao deus dos trovões, e não pelos nativos (TAGGART, 2015, pp. 147-148; ALVES, 2019, p. 113-118).

mulheres eram excluídas do local (*Lapponia*, cap. X, p. 40; 42)¹²². Contudo, ao descrever o desenrolar de uma cerimônia xamânica, supostamente embasando-se em escritos de Olaus Magnus, Schefferus diz que o xamã adentra uma sala acompanhado por sua esposa e mais uma pessoa (*Lapponia*, cap. XI, p. 55)¹²³. Algo similar acontece na obra de Laestadius, que menciona, citando Jessen & Samuel Rheen, que as mulheres não eram aceitas nos locais de sacrifício e muito menos para conduzi-los, mas que podiam oferecer sacrifícios a suas próprias divindades femininas, sem a presença de homens (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, cap. II, p. 148-149)¹²⁴, para depois argumentar que as mulheres participavam das cerimônias xamânicas na qualidade de assistentes, cantando continuamente enquanto o *noaidi* estava em transe, “para lembrá-lo de sua tarefa e das respostas que havia ido obter do mundo espiritual” (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, cap. III, p. 217)¹²⁵.

Segundo as fontes dos séculos XVII e XVIII, as mulheres eram proibidas de tocarem nos tambores e de sequer atravessar pela mesma trilha por onde um tambor havia sido carregado (HULTKRANTZ, p. 1992, p. 140). O papel das mulheres nas cerimônias e rituais religiosos e dentro da tradição do *noaidevuohhta* não era, no entanto, inexistente; um olhar atento a evidências linguísticas e literárias demonstra que sua participação não era *proibida*, mas *regulada* (GONZÁLEZ, 2014, p. 76). Certas mulheres possuíam claramente a habilidade de realizar atos extraordinários, como, por exemplo, conduzir magia divinatória, ainda que sem o uso de tambores (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 49). Thurenus (1722) foi o único a igualar o poder das mulheres ao dos homens *noaidit*, chamando-as de *Gåbeskid* (“feiticeiras”) e dizendo que eram capazes de curar os enfermos (embora sem explicar de que maneira), causar danos e mudar o clima; Isaac Olsen (1708) relata a existência de “*noaidit* mulheres” e as chama de *Noide Kalcko*; Hans Skanke (1730), por sua vez, diz que as mulheres que sabiam como fazer invocações e encantamentos eram chamadas de *Guaps* (*ibid.*, p. 84). Ao contrário de Thurenus, Lundius (1760) deixa claro que a posição das mulheres feiticeiras era inferior à dos homens, pois “[...] as mulheres não possuem espíritos proféticos que possam ver diante dos próprios olhos, mas possuem palavras invocatórias por meio das quais podem causar danos a seus vizinhos”¹²⁶. Essas mulheres foram chamadas por Lundius (1760) de *kwepckas*, cujo

¹²² SCHEFFERUS, Johannes. *The History of Lapland*. Oxford: 1674.

¹²³ SCHEFFERUS, Johannes. *The History of Lapland*. Oxford: 1674.

¹²⁴ LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição de Juha Pentikäinen. Tradução de Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002.

¹²⁵ LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição de Juha Pentikäinen. Tradução de Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002.

¹²⁶ “[...] the women have no visible prophetic spirit which they can see before their eyes but they have other

significado é algo similar a “mulher versada na magia negra”; e Leem (1768), por sua vez, descreveu as mulheres praticantes de magia como *gapishjaedne* (“mulher”, “adivinha”, “sibila”, “bruxa”, “feiticeira”), provavelmente tendo composto a palavra a partir de *kuopas* (“mulher versada na magia”, em Lule Sámi) + *iedne* (“mãe”) (RYDVIING, 1989, p. 190-191). Para concluirmos o *corpus* de evidência linguística temos, por fim, a palavra *qwopes*, registrada no *Lexicon Lapponicum* como “feiticeira”, “bruxa”¹²⁷.

Assim, além da evidência linguística de que havia nomes para categorizar mulheres especialistas no uso da magia, uma crítica interna de nossas fontes revela dois relatos que contrariam o que os autores dos séculos XVII e XVIII defendiam a respeito da proibição das mulheres nas cerimônias xamânicas. Primeiramente, Knud Leem (1767) descreve a participação, ao que tudo indica necessária, de mulheres chamadas *sjarak* em rituais mágicos destinados à cura de enfermos¹²⁸; posteriormente, Laestadius (1838–1845), que descreve uma mulher conduzindo um ritual de sacrifício (talvez exclusivo às mulheres) para a deusa *Sarakka* (GONZÁLEZ, 2014, p. 75-76). Ao buscarmos evidências de atuação feminina na execução da magia entre os sámis, devemos ter em mente que os registros foram feitos em sua totalidade por estrangeiros à cultura sámi, que eram, além disso, homens. Esses autores observavam as cerimônias e rituais dos sámis e os interpretavam de acordo com sua cultura de origem, na qual a visão masculina era a norma (BÄCKMAN, 2005, p. 30): isso significa que eles estavam provavelmente muito mais interessados em observar, compreender e descrever aquilo que os *homens* sámis faziam, partindo do princípio de que as mulheres apenas os seguiam (GONZÁLEZ, 2014, p. 74).

Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, as mulheres sámis não só tinham permissão para praticar a magia como eram capacitadas para fazê-lo, ainda que seu papel e atuação fossem, em maior ou menor medida, regulados pelos papéis de gênero nas culturas sámis. O que infelizmente não sabemos era o quanto essas mulheres praticantes de magia eram percebidas e consideradas, pelos próprios sámis, como *noaidit* ou como de alguma maneira relacionadas ao *noaidevuohhta*. De qualquer forma, há evidências o suficiente para defendermos que a magia feminina esteve presente na religião sámi pós-medieval, com a

conjuring words by means of which a woman can do injury to her neighbour”. Disponível em: BÄCKMAN, Louise & HULTKRANTZ, Åke. *Studies in Lapp Shamanism*. 1978, p. 84.

¹²⁷ ÖHRLING, Johanne & LINDAHL, Erico. *Lexicon Lapponicum – cum interpretatione vocabulorum Sveco-Latina et índice Svecano Lapponico*. Oxford University, 1780, pp. 362-363.

¹²⁸ É também relevante notar que Leem cita certos espíritos auxiliares femininos, chamadas *rudok*, que interagem com o *noaidi* momentos antes do transe (GONZÁLEZ, 2014, p. 75). Ainda que a constatação de que certos espíritos auxiliares eram femininos não prove que as mulheres no mundo concreto atuassem como especialistas religiosas, a informação merece destaque porque indica uma esfera de atuação feminina como ponte entre o mundo humano e o sobrenatural/divino.

possibilidade de que tenha sido a manifestação de uma continuação, mais longa e antiga, do papel (mágico) das mulheres sámis no período pré-cristão (PRICE, 2019, p. 217).

Evidências arqueológicas dos *noaidit* são escassas, mas um túmulo da região de Vivalen, Suécia, datado como sendo pertencente por volta do início da Idade Média, é digno de menção. Localizado na província de Härjedalen, este lugar foi por muito tempo habitado por sámis da região da Suécia, operando também como palco de frequentes interações entre eles e os nórdicos, possivelmente desde o início da Idade Média (PRICE, 2019, p. 222). A construção e disposição do túmulo, a antropologia física do homem, a disposição dos ossos e a presença de vários ramos de bétula¹²⁹ indicam tratar-se de um homem sámi. Curiosamente, além dos artefatos comumente relacionados a homens, um grande número de itens tipicamente femininos também foram encontrados: um cinto ornamental, um colar de contas e um vestido no qual o homem foi inumado, todos de procedência nórdica. Em suma, este homem sámi foi enterrado junto de todos os objetos tipicamente masculinos de sua cultura, com a adição de vestimentas e joias nórdicas utilizadas por mulheres. Segundo Neil Price (2019, p. 223), os elementos de transgressão sexual e de gênero notados na não binariedade (ou *cross-dressing*?) nos permitem levantar a hipótese de que este seria o túmulo de um *noaidi*, o que faz dele um dos poucos vestígios arqueológicos de um especialista ritual sámi.

2.3 Magia finlandesa: os *tietäjät*

Os materiais finlandeses estão entre os mais tardios que nosso estudo contempla: a grande maioria das fontes de que dispomos sobre as manifestações mágicas e a cosmovisão xamânicas nas regiões das atuais Finlândia e Carélia são oriundas sobretudo dos séculos XIX e XX, com exceção de alguns poucos materiais dos séculos XVII e XVIII. No que diz respeito aos especialistas religiosos dessas regiões, seu *modus operandi* e ideologias mágicas, nossas possibilidades de investigação encontram-se em relatos etnográficos e, acima de tudo, na poesia oral conhecida, hoje, por poesia kalevalaica¹³⁰ (SIKALA, 2002a, p. 74; FROG, 2019b, p. 226). Apesar do caráter tardio desses materiais, eles são de suma importância para o estudo da religião e dos costumes finlandeses pré-cristãos por dois

¹²⁹ A bétula é uma espécie de árvore abundante no norte euroasiático e era considerada sagrada por diversos povos que habitavam essas regiões, que a usavam em ritos funerários, xamânicos e divinatórios (HOLMBERG, 1964, p. 19; 31-40).

¹³⁰ O nome *poesia kalevalaica* foi um termo que surgiu anacronicamente a partir da epopeia finlandesa escrita no século XIX, a *Kalevala*, para classificar a poesia oral recitada no formato poético conhecido como tetrâmetro fínico, caracterizado principalmente pelo uso de aliteração e paralelismo (FROG, 2019a, p. 235).

motivos. Primeiramente, grande parte desses poemas foram coletados em comunidades rurais da Carélia que viviam em considerável isolamento e, por mais que já estivessem em contato com o cristianismo, a Igreja Ortodoxa Russa adotava uma política de relativa tolerância em relação aos costumes antigos dos locais por ela abarcados, ao contrário dos habitantes do solo finlandês, que sofreram represálias muito mais intensas e violentas por parte das missões luteranas (SIIKALA, 2000, p. 264); em segundo lugar, a forma métrica da poesia kalevalaica era extremamente conservadora, no sentido de evitar variações textuais e temáticas ao impor uma estrutura rigorosamente construída e reproduzida (FROG, 2013a, p. 56). Como resultado da chegada tardia do cristianismo em certas regiões, não é surpreendente, portanto, que o xamanismo entre os povos fínicos tenha sobrevivido, ainda que em formato remanescente, até o século XX, de modo que áreas como a Carélia e Savo, por exemplo, eram pagãs em pleno século XVI (TOLLEY, 2009, p. 79).

Ao contrário do que as evidências sugerem no caso da tradição sámi do *noaidevuohhta*, cujas conexões com o xamanismo ártico/siberiano são um tanto quanto explícitas, o que temos diante de nós no caso dos povos fínicos são registros de uma tradição e cosmovisão que, apesar de não serem xamânicas *per se*, manifestavam inúmeros traços que nos possibilitam identificá-las como *herdeiras culturais* do xamanismo ártico. Sublinhar as reminiscências do xamanismo ártico nas fontes fínicas dos séculos XIX e XX, assim como considerar seu passado fino-úgrico, nos permite levantar a hipótese de que o xamanismo tenha sido praticado por esses povos, no passado, em um formato muito mais intenso e disseminado por uma região muito mais ampla (TOLLEY, 2009, p. 79).

É possível que os xamãs propriamente ditos que operavam como especialistas religiosos entre os povos finlandeses, carelianos e provavelmente também entre os vépsios fossem chamados de *noita*, significando “feiticeiro que cai em transe” (SIIKALA, 2002a, p. 20; PENTIKÄINEN, 1999, p. 179). Essa palavra inclusive relaciona-se etimologicamente com o próprio termo *noaidi* em sámi, sendo sua forma correspondente em finlandês (DUBOIS, 1999, p. 104; PRICE, 2019, p. 206), reforçando a possibilidade de que ela tenha sido empregada para designar especialistas em magia que lançavam mão do transe como sua principal técnica. Tanto *noaidi* quanto *noita* originaram-se da mesma palavra em proto-fino-úgrico, **nojta*, substantivo que designava um tipo específico de xamã que, nestas sociedades, usava do transe para entrar em estados de inconsciência profunda e realizava viagens astrais com sua alma livre (FROG, 2013a, p. 59). Esse panorama linguístico possui suas limitações, mas permite que esboçemos algumas generalizações, sem dúvida amplas e superficiais, a respeito dos modelos conceituais de

práticas ritualísticas entre os povos fino-úgricos do passado: a crença em um mundo dos mortos distante, que influenciava diretamente o mundo dos seres humanos e cujos limites podiam ser ultrapassados pelo xamã (*noita*) ou seus espíritos auxiliares, por meio de viagens astrais possibilitadas pelo transe; uma cosmologia verticalizada que conectava a esfera superior e celestial ao submundo ctônico por meio de uma estrutura aquática; a crença em uma alma separável do corpo (*ibid.*, p. 60).

É certo que, desde então, tais modelos e imagens conceituais se desenvolveram de maneiras extremamente singulares entre os diferentes povos fino-úgricos portadores dessa herança cultural, algo que pode e deve ser esmiuçado levando em conta a diacronia e a especificidade histórico-cultural desse fenômeno religioso em cada sociedade (como faremos aqui com o caso fínico). No período em que as fontes de que dispomos foram escritas (fim do século XVIII em diante), a antiga palavra para xamã, *noita*, havia sido mantida no vocabulário fino-careliano, embora seu significado tenha se modificado para designar magos(as) e feiticeiros(as) poderosos que eram capazes de infligir dano às pessoas da comunidade. Essa, contudo, não havia sido sua primeira mudança semântica: já na Idade Média tardia o termo *noita* assumira também conotação semelhante à do termo *bruxa(o)* (FROG, 2013a, p. 67). Em suma, nas sociedades fino-carelianas que deram voz aos materiais que sobreviveram até nossos dias, *noita* havia se tornado um termo permeado de alteridade negativa, usado para assinalar e diferenciar os praticantes de magia vistos como hostis ou perigosos para a comunidade (FROG, 2019b, p. 228).

Nessas fontes há, também, ocorrências pontuais de outros termos que caracterizam os especialistas em magia, como *velho*, utilizado para feiticeiros (potencialmente perigosos) estrangeiros à comunidade; *loihtija* (“lançador de feitiços”); *lukia* (“aquele que recita”, em referência aos encantamentos); *osaaja* (“aquele que é capaz”); *laulaja* (“cantor”); *runoja* (“aquele que recita fórmulas”); *lumojä* (“aquele que enfeitiça”); *puolijumala* (literalmente “semideus”); *näkijä* (“vidente”) e *arpoja* (“adivinho”), dentre outros (SIIKALA, 2002a, p. 80; FROG, 2019b, p. 232). A abundância de nomes para se referir aos praticantes de magia e curandeiros das sociedades fino-carelianas indica o amplo campo de atuação desses especialistas, além de apontar que alguns deles provavelmente se especializavam em um ou mais aspectos (SIIKALA, 2002a, p. 80). É importantíssimo ressaltar, antes de seguirmos adiante, a mudança de cosmovisão que há por trás das conotações negativas em torno do termo *noita*: a palavra que, séculos atrás, era empregada para se referir aos xamãs, passou a assumir na Finlândia e Carélia modernas os contornos pejorativos que demarcavam os praticantes de magia escusos e perigosos (em

essência, um *Outro*), enquanto uma nova palavra, esta positiva, circulava para designar novos especialistas religiosos cuja cosmovisão estava alinhada à da comunidade e era por ela aceita. Em outras palavras, havia em alguma medida na Finlândia e Carélia modernas a coexistência de dois modelos incompatíveis de magia, com suas respectivas técnicas de interação com o mundo invisível (FROG, 2013a, p. 68).

Os especialistas religiosos que operavam a partir dessa herança cultural e imagética xamânica, oriunda dos *noita*, embora dentro da cosmovisão então contemporânea e ressignificada de suas sociedades, eram os *tietäjät*. Termo derivado do verbo *tietää* (“saber”), *tietäjä*, em sua forma singular, significa literalmente “aquele que sabe” (FROG, 2013a, p. 54; 2019b, p. 232; TOLLEY, 2009, p. 81). O nome que esses especialistas religiosos recebiam nas regiões da Finlândia e Carélia tem suas origens em algum ponto do passado xamânico fino-úgrico, algo que nos é revelado ao considerarmos a ocorrência de nomes similares com o mesmo significado entre outros povos da mesma família linguística: *tedís* em komi (FROG, 2019b, p. 22); *teadja* em estoniano (ARUKASK, 2017, p. 16); *tedai* em vépsio (*ibid.*, p. 16); e possivelmente *taltós* em húngaro¹³¹ (HOPPÁL, 1992, p. 158), além da ocorrência pontual da palavra *die’te* em sámi (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 71). Posicionar a origem da palavra e suas facetas culturais em um substrato, senão urálico, ao menos fino-úgrico, parece algo relativamente seguro. É importante destacar que, apesar disso, o *modus operandi* do *tietäjä* se diferencia das outras tradições fino-úgricas como um fenômeno cultural distinto e singular pertencente e limitado às culturas fínicas do norte (FROG, 2019a, p. 243).

Conforme seu próprio nome revela, o *tietäjä* era detentor de respeito e autoridade de ordem mágico-espiritual da parte de sua comunidade justamente porque era detentor de um conhecimento diferenciado e secreto acerca do mundo sobrenatural, suas forças e poderes, sendo capaz de exercer sua própria agência sobre eles (SIIKALA, 2002a, p. 84). Além disso, os *tietäjät* sabiam como convencer os outros acerca de seu conhecimento mágico superior, algo que faziam recitando longos encantamentos de memória, mostrando suas técnicas rituais refinadas e os objetos misteriosos em sua posse, como crânios humanos, membros de animais etc., isso tudo em meio a um contexto cultural em que o conhecimento mágico era uma forma valorizada de capital social precisamente por ser

¹³¹ No caso da palavra *taltós*, empregada para se referir aos especialistas religiosos da Hungria que operavam ao menos desde a Alta Idade Média com uma herança cultural xamânica, estabelecer um vínculo etimológico claro com o nome balto-fínico *tietäjä* é um tanto quanto incerto, apesar das inegáveis semelhanças culturais que as duas figuras carregam. É possível que o nome *taltós* tenha sido adotado pelo idioma húngaro como empréstimo da palavra turquica *taltyš/taltuš*, que significava “mordedor”, “aquele que se debate em estupor”, utilizado originalmente para se referir aos xamãs dos povos túrquicos (GUNDA, 1996, p. 16).

secreto (STARK, 2006, p. 177). Em outras palavras, apesar das formas poéticas arcaicas empregadas pelos *tietäjät* em seus encantamentos e performances terem sido obscuras para sua audiência, eles ainda assim validavam e reforçavam o caráter secreto e poderoso de seu conhecimento aos olhos da comunidade, enquanto ao mesmo tempo refletiam para os *tietäjät* o conhecimento sistematizado do mundo sobrenatural conforme sua tradição (*ibid.*, p. 180).

Os *tietäjät* faziam uso, portanto, de um tripé de habilidades que os capacitava com poderes para interferirem no mundo e na dinâmica de suas forças: a retenção de um conhecimento secreto acerca do sobrenatural, somado a um dom ou poder inato, reunidos e em seguida manifestados ou performados por meio de um extenso e treinado repertório mitológico e verbal (FROG, 2013a, p. 56). As técnicas ritualísticas e performáticas dos *tietäjät* eram tão refinadas que é possível falar em uma “tecnologia ritualística”, empregada por eles enquanto conjunto complexo de ferramentas, técnicas e estratégias para alcançar resultados específicos relacionados ao mundo não visível (FROG, 2019c, p. 270). De certa forma semelhante à tradição do *noaidevuolta*, existia nas sociedades fino-carelianais uma espécie de instituição *tietäjä*, no sentido de que o papel de identidade deste especialista religioso, por mais que não se tratasse de uma figura de autoridade ou centralidade religiosa, envolvia expectativas socialmente estruturadas da comunidade em torno de suas responsabilidades, competências e autoridade mágica (FROG, 2019a, p. 243; SIIKALA, 2002a, p. 79-84). Ilustrativo disso é o fato de que pela Finlândia e Carélia abundavam diversos tipos de pequenos curandeiros e feiticeiros, mas apenas os *tietäjät* possuíam o conhecimento elaborado acerca da estrutura do sobrenatural e dos mundos mágicos, como, por exemplo, detalhes sobre sua topografia (STARK, 2006, p. 287), o que claramente os destacava dos demais.

Assim, os *tietäjät* eram o nível mais elevado de profissionais versados no conhecimento diagnóstico e prognóstico de doenças e entidades sobrenaturais, sendo também os responsáveis por preservar, em enormes repertórios de poesia kalevalaica, tais rituais (STARK, 2006, p. 287). Sua instituição e tradição eram visivelmente herdeiras de muitos atributos do xamanismo do norte euroasiático, incluindo o comportamento extático, o uso de espíritos auxiliares e espíritos animais, o conhecimento sobre agentes causadores de doenças e a topografia do outro mundo (*ibid.*, p. 287). O *tietäjä* apostava em técnicas extáticas para estabelecer contato com os espíritos no mundo dos mortos, conforme veremos adiante, basicamente por meio de encantamentos, o que o diferencia dos xamãs no sentido clássico do termo, que precisavam realizar viagens astrais às outras localidades

(FROG, 2013a, p. 61; SIIKALA, 2002a, p. 242-314).

Nas regiões da Finlândia e sobretudo da Carélia, os papéis dos *tietäjät* eram organizados e contínuos: as comunidades agrárias da região não apenas aprovavam suas ações como também dependiam delas e as consideravam de vital importância, fazendo deles uma força reconhecida e respeitada socialmente (FROG, 2019b, p. 246). O principal papel desses especialistas estava conectado à prevenção e cura de doenças e enfermidades, embora pudessem auxiliar em outros quesitos quando necessário, atuando em questões relacionadas à subsistência, como o pastoreio de gado, o cultivo e fertilidade das plantações e a sorte com a caça ou pesca, ou então com divinação (SIIKALA, 2002a, p. 80; TOLLEY, 2009, p. 81-82). Ainda assim, a principal competência dos *tietäjät* permanecia de fato a cura, seguida pela divinação (DUBOIS, 1999, p. 133). Outras funções dos *tietäjät* incluíam descobrir a localização de bens que haviam sido roubados, retornando-os a seus legítimos donos e revelando a identidade do ladrão, além de atuar quando alguém suspeitava de que seu infortúnio com o pastoreio ou com a pesca era resultado da ação deliberada e sobrenatural de outra pessoa para lhe causar dano, ou seja, uma maldição. Nesses casos, o *tietäjä* revertia o encantamento, identificava seu mandante e podia inclusive puni-lo, atacando-o com magia ofensiva (SIIKALA, 2002a, p. 80). O *tietäjä* também podia auxiliar com aspectos mais distantes do xamanismo e mais próximos do curandeirismo, como por exemplo preparar banhos ritualísticos para jovens mulheres se sentirem mais confiantes em relação a seus pretendentes, ou então atuar como um *patvaska*, uma espécie de especialista em cerimônias maritais versado em magia, que acabava por conceder aos recém-casados sua bênção e proteção contra olhares hostis ou invejosos (*ibid.*, p. 81).

O primeiro registro da prática de divinação entre os povos fínicos encontra-se na *Crônica Primária Russa*, já citada por nós em outro contexto. Não há, nela, a presença da palavra *tietäjä* e sequer sabemos com precisão a qual (ou quais) povo(s) fínico(s) o relato se refere, embora eles sejam nomeados como *Chud* (чудь), palavra que possui correspondentes nas línguas balto-fínicas (*tšuudi*, *čuđit*). Pela localização atribuída a esses povos na *Crônica*, é possível que se trate dos vépsios ou outros povos fínicos do leste que habitavam a região (TOLLEY, 2009, p. 80):

Por volta desse mesmo período, sucedeu que certo homem de Novgorod atravessou os Chuds e abordou um mago, desejando ter seu futuro revelado. De acordo com seus costumes, o mago começou a invocar demônios em sua morada. O homem de Novgorod sentou-se na soleira da casa, enquanto o mago ficou deitado em transe, e o demônio tomou posse dele. O mago então se

levantou e disse ao homem de Novgorod: “Os deuses não ousam se aproximar, já que você porta um símbolo que eles temem”. O homem de Novgorod então se lembrou de sua cruz, e saiu e a depôs do lado de fora da casa. (*Crônica Primária Russa – Laurentian Text*, 6579, 180)¹³².

Por mais que não possamos atribuir uma identidade careliana ao suposto mago que se encontrou com o homem de Novgorod na *Crônica*, tudo indica, pelo trecho, que os povos fínicos do noroeste europeu eram conhecidos, já na época de escrita da obra (séc. XII, embora baseada em uma versão do início do século anterior), por serem capazes de revelar o futuro por meio do uso de técnicas extáticas. Essa hipótese ganha ainda mais força ao considerarmos a afirmação de Olaus Magnus a respeito, relativamente pouco tempo depois (1555), na qual o bispo dizia que os finlandeses e lapões [sámis] eram consultados por pessoas que almejavam descobrir seu futuro ou o paradeiro de seus amigos ou inimigos em localidades distantes (*Historia de Gentibus Septentrionalibus*, Livro III, Cap. XVII). Informações coletadas a respeito dos íngrios e carelianos ao longo do século XVI por um bispo chamado Il’ya e então enviadas ao arcebispo da região, Makariy, também elencam o etnônimo *Chude* e o relacionam a práticas divinatórias. Após tomar conhecimento das práticas mágicas da região, o arcebispo compôs uma carta pastoral direcionada a seus habitantes, condenando com veemência os seus costumes pagãos:

Disseram-me que na área na qual vocês residem muitos cristãos, suas mulheres e crianças desviaram-se da verdadeira fé ortodoxa... e que eles não vêm confessar seus pecados a vocês, seus pais espirituais, aos *igumen*¹³³ ou padres, mas, ao invés disso, adoram árvores e pedras em seus locais corruptos de adoração sob influência do Diabo... e eles sacrificam alimentos e bebidas, e brindam aos espíritos malignos.

E a esses locais corruptos de adoração eles convidam apóstatas malignos, adivinhos Chudes, e colocam seus mortos nos *kurgans* e túmulos do vilarejo com a ajuda desses mesmos adivinhos, e não levam seus mortos às igrejas da *pogosta* para serem enterrados¹³⁴.

¹³²“At about the same time, it happened that a certain man from Novgorod went among the Chuds, and approached a magician, desiring to have his fortune told. The latter, according to his custom, began to call devils into his abode. The man from Novgorod sat upon the threshold of that same house, while the magician lay there in a trance, and the devil took possession of him. The magician then arose, and said to the man from Novgorod, ‘The gods dare not approach, since you wear a symbol of which they are afraid’. The Novgorodian then bethought him of the cross he wore, and went and laid it outside the house”. Disponível em: SYLVESTR. *The Russian Primary Chronicle: Laurentian Text*. Edição e tradução de Samuel Hazzard Cross & Olgerd P. Sherbowitz-Wetzor, p. 153.

¹³³ Na Igreja Ortodoxa do Leste, *igumen* é uma hierarquia eclesiástica que correspondente, grosso modo, ao abade da Igreja Católica.

¹³⁴“I am told here that in the area in which you reside many Christians, their wives and children have strayed from the true Orthodox faith...and that they do not come to confess their sins before you, their spiritual fathers, the igumens and priests but instead worship trees and rocks in their corrupt places of worship under the influence of the Devil...And they sacrifice food and drink, and drink to evil spirits”. And to those corrupt places of worship they invite evil-doing apostates, Chudic diviners, and their dead they place in the village kurgans and graveyards with the help of these same diviners and do not take their dead to the churches of the

Ao que parece, os *Chudes* das regiões balto-fínicas englobando ao menos a Carélia, a Íngria e a região do Lago Ladoga possuíam especialistas religiosos consideravelmente semelhantes aos *tietäjät* do século XIX, atuando não apenas como adivinhos ou profetas, mas também como condutores de ritos funerários, sendo talvez responsáveis por acompanhar os recém-mortos ao outro mundo (SIIKALA, 2002a, p. 211-212). Sobretudo nas fontes medievais, tais “feiticeiros” não eram chamados de *tietäjä*, embora muito provavelmente o fossem: a não ser, é claro, que os povos descritos tivessem sido tomados por balto-fínicos enquanto na verdade eram, por exemplo, bálticos ou eslavos (ambos indo-europeus). Se eles, no entanto, fossem de fato balto-fínicos, então estaríamos diante de evidências a respeito dos *tietäjät*, pois sua instituição teria surgido em algum período durante a Idade do Bronze, sob influências germânico-nórdicas (SIIKALA, 2002a, p. 178), ainda que não fossem, na época de escrita desses materiais, reconhecidos como tais.

As conexões entre feiticeiros balto-fínicos e a arte divinatória se iniciam em tais materiais escritos durante a Idade Média, mas se estendem facilmente em direção ao século XIX, nos contextos geográficos e culturais que deram origem aos materiais coletados sobre os *tietäjät*: muitas fórmulas divinatórias dessas regiões principiavam pela invocação ao “Criador” para que ele revelasse a resposta a uma indagação sobre o futuro, geralmente por meio de um pequeno objeto, feito a *arpa*, que era interpretada de acordo com seus movimentos:

Eu imploro a permissão do Criador, assistência do Senhor eu suplico,
do regente dos céus (*haltia*), o que rompe a superfície da terra isto eu desejo.
Conta ao aparelho de divinação (*arpa*), ó Deus, aparelho de divinação, revela-me
donde a calamidade veio.
Começa, aparelho de divinação, a mover-se.
Se a praga veio de um sítio de inumação, move-te em direção ao sol, aparelho de
divinação; se foi oriunda de feitiços do vilarejo, então move-te contra o sol; se o
mal veio da água então rapidamente vira-te em direção ao mar; se o ser veio da
terra, então vira-te para o norte sem atraso. Se trazes verdadeira inteligência,
confiável e livre de falsidades, então fica parado firme feito uma parede, firme
feito uma cerca, aparelho de divinação!¹³⁵

pogosta to be buired”. Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 211.

¹³⁵ “I crave from the Creator leave, assistance from the Lord I beg, from heaven’s ruler (*haltia*), breaker of the earth’s surface, this I wish. Tell the divining-gear (*arpa*) O God, divining-gear, declare to me whence the calamity arrived. Begin, divining-gear, to move. If from a burial-place the plague has come, move with the sun, divining-gear; if it proceed from village-spells, then move thyself against the sun; if from the water come the harm, then seawards quickly turn thyself; if from the earth the fellow rose, then northwards veer without delay. If thou bring true intelligence, trustworthy and from falsehood free, then steady as a wall stand still, as firm as a fence, divining-gear”. Disponível em: ABERCROMBY, John. *The Pre- and Proto-Historic Finns*, vol. II, 1898, p. 150.

Conforme revelam os primeiros versos dessa fórmula divinatória e tantos outros materiais, para fins divinatórios os *tietäjät* requisitavam conhecimento a seu *haltija*¹³⁶ e dependiam dele para obtenção da resposta: por isso o invocavam no início do encantamento. Havia, nesse sentido, dois modos de manifestação e obtenção da clarividência: o *tietäjä* podia tomar conhecimento prévio acerca de um determinado assunto, revelado a ele por seu *haltija* “telepaticamente” ou por meio de sonhos; ou então “espiondo” os outros mundos com seu olhar, o que servia, por exemplo, para descobrir a origem de uma doença ou outro tipo de infortúnio, como identificar a identidade de um ladrão (SIKALA, 2002a, p. 257-258). Um curandeiro finlandês entrevistado em 1970, na região de Kauhajoki, disse que toda pessoa tinha um guardião que cuidava dela, guardião esse que também era responsável por auxiliar com instruções para cura da pessoa que protegia caso ela adoecesse. A obtenção deste tipo de informações por meio de sonhos é uma prática intimamente relacionada ao transe visionário: na Sibéria, por exemplo, os sonhos podem tanto preceder o transe xamânico quanto chegar a substituí-los por completo (*ibid.*, p. 258). A nível ilustrativo temos a seguinte fórmula, registrada na região de Suistamo sendo recitada por um *tietäjä*:

Eu desperto meu *haltija*,
renovo minha feitiçaria.
Unenketra, menino dos sonhos!
Traga seus segredos e os revele,
segredos em novos sonhos,
em imagens enquanto o homem dorme.
Mostre-me os homens assassinos,
são muitos, os propagadores do mal,
para que eu possa exercer vingança,
conforme essa lua brilha,
conforme esse orbe desliza...¹³⁷

A fórmula em questão aponta que o *haltija* do *tietäjä* foi invocado, mas interessantemente também atribui à revelação um *locus* no mundo dos sonhos ao invocar o “menino dos sonhos”, requisitando que ele trouxesse a resposta à sua indagação em imagens oníricas. Dois fatores conectam o contexto onírico da divinação do *tietäjä* ao

¹³⁶ Grosso modo, *halti(j)a* se refere a uma categoria mais geral de agência sobrenatural relacionada a um local ou objeto específicos, como, por exemplo, para designar o espírito guardião de um lugar (FROG, 2019a, pp. 247-248). O conceito será analisado no capítulo seguinte.

¹³⁷ “I awaken my *haltija*/ renew my sorcery./ Unenketra, boy of dreams!/ Bring your secrets forth/ secrets in new dreams,/ images as the man sleeps./ Show me the murderous men,/ evil-doers are many,/ so that I can exact revenge/ as this moon gleams, /as this orb glides [...]”. Disponível em: SIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 258.

xamanismo: a vivência de estados alterados da consciência e o contato, durante esse momento, com espíritos auxiliares (o *haltija*, Unenketra etc.) (SIIKALA, 2002a, p. 260).

No entanto, a principal atividade e ramo de atuação dos *tietäjät* era a cura de enfermidades, banindo e expelindo os agentes sobrenaturais responsáveis por causá-las, de forma que esses especialistas faziam, de modo resumido, o diagnóstico e o controle mágico das doenças (TOLLEY, 2009, p. 81; DUBOIS, 1999, p. 104; STARK, 2006, p. 287; SIIKALA, 2002a, p. 79). Se quisermos compreender as atuações dos *tietäjät* no que diz respeito à cura de doenças, sobretudo nas sociedades fino-carelianais dos séculos XIX e XX, é necessário que entendamos, antes, as concepções de corpo e os modelos explicativos de doença que circulavam nesse ambiente cultural. Nessas sociedades, o corpo humano era concebido como sendo “poroso”, estando, portanto, “aberto” ao mundo externo e suas forças agentivas. Os registros que chegaram até nós indicam que o corpo era compreendido em termos de fluxo, movimento e em interação dialética com as energias e forças dinâmicas do mundo circundante (STARK, 2006, p. 254). Um extenso vocabulário descrevendo as diferentes qualidades dinâmicas das forças que habitavam tanto os humanos quanto inúmeros objetos e locais de seu entorno foram coletados a partir do século XIX: *väki*, *luonto*, *halti(j)a*, *nenä*, dentre inúmeros outros. Essas palavras, utilizadas para designar diferentes tipos de forças dotadas de propriedades singulares, eram empregadas tanto para se referir aos seres humanos quanto a florestas, água, animais, fogo, ferramentas de ferro, árvores etc., evidenciando não só a existência de um vocabulário para mapear e categorizar o modo como as forças agentivas eram concebidas fluindo no mundo, como também sublinhando o fato de que todos os seres e locais, animados ou inanimados, relacionavam-se numa cosmovisão de interação que formava um sistema de influências recíprocas (*ibid.*, p. 254-255).

Segundo esse modelo de concepção, o corpo emanava uma energia chamada *luonto*, que interagia com o ambiente, enquanto outros seres, entidades e localidades (água, cemitérios, pedras, terra, fogo, ferro etc.) possuíam uma força dinâmica chamada *väki*. Se o *luonto* de uma pessoa estivesse baixo os seus limites e fronteiras em relação às forças agentivas externas tornavam-se porosos e, conseqüentemente, seu corpo poderia ser invadido (penetrado) pelo *väki* de algum objeto ou ser. Caso o *väki* rompesse a barreira física da pele, por meio, por exemplo, de machucados, o resultado era um tipo de doença chamada *viha(t)*; se o *väki* fosse capaz de romper o perímetro do próprio *luonto*, era desencadeada uma doença chamada *nenä* (STARK, 2006, p. 257). O papel diagnóstico do *tietäjä* era fundamentado nessa cosmologia de dinâmica corporal e seu conhecimento

secreto acerca de tais forças e poderes agentivos do mundo lhe conferia capacidade de agência sobre eles (SIIKALA, 2002a, p. 84).

O poder dos *tietäjät*, contudo, não era ilimitado. Os dois tipos de doença citados (*nenä* e *viha(t)*) tinham suas origens no mundo exterior e, portanto, estavam ao alcance do *tietäjä* para serem curadas. Essas doenças originadas do mundo circundante do paciente eram chamadas *panentatauti*. Havia, por outro lado, doenças enviadas por Deus (*jumalantauti*), estas impossíveis de serem curadas até mesmo por esses poderosos especialistas rituais (SIIKALA, 2002a, p. 85).

Se uma pessoa se encontrava acometida por uma doença do primeiro tipo (*panentatauti*, causada pelo entorno) o *tietäjä* era o mais capacitado para lidar com a situação e conduzir o processo de cura. Primeiramente porque, conforme seu nome atesta (conforme vimos, *tietäjä* quer literalmente dizer “aquele que sabe/conhece”), essa categoria de especialistas religiosos diferenciava-se de outros tipos de praticantes de magia por possuírem um conhecimento singular e elaborado acerca da estrutura do sobrenatural, das entidades, divindades, dos mundos mágicos e de seu funcionamento, o que os tornava consequentemente os profissionais mágicos e curandeiros de nível mais elevado das sociedades rurais da Finlândia e Carélia (STARK, 2006, p. 287; SIIKALA, 2002a, p. 84). Em segundo lugar, acreditava-se que os *tietäjät* eram pessoas que manifestavam traços e qualidades que os distinguiam das pessoas comuns; em outras palavras, retomando termos êmicos dessas tradições, os *tietäjät* eram indivíduos que possuíam um *luonto* elevado (SIIKALA, 2002a, p. 84). Nesse sentido, pode-se afirmar que um *tietäjä* já nascia *tietäjä*, pois vinha ao mundo dotado de um corpo mágico e inerentemente poderoso (STARK, 2006, p. 287). Algumas características físicas eram indicativas de tal poder, como, por exemplo, ter os dentes intactos já ao nascer (FROG, 2019b, p. 230). Ainda que posteriormente passassem por rituais iniciatórios e só então fossem ter contato com o conhecimento ritualístico e sobrenatural de maneira sistematizada, passando por um tipo de “formação”, a habilidade que possibilitava e norteava todas as atuações mágicas dos *tietäjät* era nitidamente tida por hereditária e inata (SIIKALA, 2002a, p. 83).

Para atuar no banimento de doenças os *tietäjät* possuíam duas poderosas ferramentas a seu dispor: as técnicas extáticas e um extenso repertório de encantamentos (FROG, 2013a, p. 9). É certo que outros conhecimentos eram importantes nesse processo, como, por exemplo, seu saber a respeito de outros mundos, mas, ao longo dos rituais de cura, eram estes dois aspectos citados que lhe conferiam poder sobre os agentes causadores da doença e a habilidade de expulsá-los do corpo do enfermo.

No entanto, o transe do qual os *tietäjät* lançavam mão era diferente daquele observado entre os *noaidit* sámis: no caso fino-careliano, o objetivo era atingir um estado de transe conhecido na antropologia como “transe motor”, um tipo específico de transe brando em que não ocorre a perda total de consciência (SIIKALA, 1987, p. 40-41). As técnicas extáticas e a própria utilidade do transe atendiam a diferentes propósitos na instituição *tietäjä*, simultaneamente evidenciando sua herança xamânica enquanto sublinham as diferenças entre os dois modelos culturais. O xamanismo clássico/ártico opera de maneira basilar em modelos de interação e engajamento do xamã com os outros mundos por meio de deslocamentos espaciais claramente concebidos em termos físicos: adentrando um estado de êxtase profundo, estes especialistas (ou seus espíritos auxiliares) desdobravam-se, permitindo que uma de suas almas acessasse os outros mundos, incluindo o dos mortos, e por eles perambulasse. Já os *tietäjät* acessavam essas localidades “remotamente”, tornando-as visíveis e manipulando-as exclusivamente por meio da arte verbal dos encantamentos aliada ao transe leve (FROG, 2019b, p. 237). Em contraste com os *noaidit*, por exemplo, os *tietäjät* nem sequer adentravam os outros mundos por meio de viagens ou projeções astrais; não havia em seu repertório imagético e de tecnologias rituais a concepção de alma separável, condição *sine qua non* para a realização de viagens astrais entre os xamãs do ártico (FROG, 2019b, p. 237-238; 2013, p. 9-10; SIIKALA, 2002a, p. 247).

Uma vez constatado o fato de que não havia projeções ou viagens astrais por parte dos *tietäjät*, o uso de técnicas extáticas parece perder sentido. No entanto, elas continuaram a ser extremamente relevantes, pois os *tietäjät* necessitavam elevar o seu *luonto* antes do ritual, e o êxtase era seu modo de fazê-lo. Segundo as fontes documentais de que dispomos, o *tietäjä* precisava estar num estado de “entusiasmo elevado” de seu *luonto* para que conseguisse batalhar com sucesso contra os agentes responsáveis pela enfermidade de seu cliente (SIIKALA, 2002a, p. 243). Sendo assim, antes do ritual propriamente dito eram feitos certos ritos preventivos para que o *tietäjä* se resguardasse e conseguisse preservar sua integridade física e espiritual durante o desenrolar da cerimônia: tal etapa consistia justamente na elevação de seu *luonto* (*ibid.*, p. 250). É curioso notar que nas regiões mais ao norte o *tietäjä* começava invocando seu próprio *luonto* e dirigindo-se a ele, enquanto mais ao sul ele se dirigia ao *luonto* do enfermo: trata-se provavelmente de um indicativo de que a habilidade do *tietäjä* de cair em transe não era, no sul, um fenômeno tão presente e significativo quanto ao norte (*ibid.*, p. 250).

A razão para que um *tietäjä* desejasse elevar seu *luonto* antes de um ritual era a de

tornar seu corpo impenetrável a forças malignas invasoras. O *luonto* estava conectado a estados emocionais: o medo, por exemplo, o tornavam mais penetrável, enquanto raiva, agressividade e hostilidade o tornavam menos penetrável, aumentando também sua chance de afetar e manipular as forças para além dos limites do corpo humano. Assim, esse estado ritualístico de elevação do *luonto* era caracterizado por elevada agressividade, de modo que a performance do *tietäjä* nesse momento era constituída por comportamentos agressivos (FROG, 2019a, p. 248).

De acordo com as concepções vigentes nos contextos culturais fino-carelianos, a fúria era, portanto, um importante recurso ao dispor dos *tietäjät*. Quando pessoas com o *luonto* forte ou elevado ficavam enfurecidas, essa fúria tornava-se uma forma direta de agência sobre o mundo, sendo inclusive tida por tão poderosa a ponto de ser capaz de matar alguém sem qualquer tipo de contato físico. Segundo essa concepção, a fúria era uma espécie de projeção externalizada do sujeito e, por isso, poderia ser utilizada para causar dano a outros. Por outro lado, ela poderia ser usada de forma construtiva para, por exemplo, estancar o fluxo de sangue de um ferimento ou bloquear os intuitos e intenções maléficas vindos de outros (STARK, 2006, p. 298). Um relato de 1936 descreve que: “No vilarejo de Hankola, no distrito de Ähtäri, havia um mestre fazendeiro chamado Kaarle Aaponpoika [...]. Ele era um parador de sangue. Quando ele ‘se enrubescia’, olhando furiosamente para a ferida de onde o sangue vinha, o fluxo parava” (Região de Ähtäri, 1936, recitado por J. A. Mäkinen)¹³⁸.

A fúria e o *luonto* elevado, portanto, permitiam aos *tietäjät* manipular as forças de seu entorno a seu favor, sem que se machucassem ou tivessem seu corpo invadido (FROG, 2019a, p. 249). A própria língua finlandesa corrobora essa hipótese. Nas narrativas finlandesas folclóricas, os verbos empregados para se referir a personagens em estado de grande fúria não eram verbos de estado, mas verbos de ação direta, como *suutua* ou *vihastua*, indicando implicitamente que a fúria não era apenas uma demonstração pública de emoção, mas um ato dotado de capacidade agentiva, capaz de ter efeitos potenciais sobre eventos e outros personagens das narrativas (STARK, 2006, p. 299). A fúria e o *luonto* elevado, aparatos essenciais dos *tietäjät*, estavam intrinsecamente conectados numa relação de proporção direta. Não é sem motivo que diversas histórias oriundas do século XX descrevem esses praticantes de magia como pessoas “emotivas” ou “nervosas”:

¹³⁸ Disponível em STARK, Laura. *The Magical Self Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Academia Scientiarum Fennica, 2006, p. 298.

Muitos tentaram se tornar alunos do *tietäjä* Hätämaa. Mas nenhum desses alunos tinha a audácia exigida. Ele mostrava aos estudantes toda a sorte de visões, e nenhum deles teve coragem (*sisu*) o suficiente para realizar as coisas que deveriam (Região de Valtimo, 1955, narrado por Siiri Oulasmaa, grifos no original);

Um ajudante de fazendeiro pediu a um feiticeiro (*noita*) para que o transmitisse seu conhecimento mágico antes que falecesse. O feiticeiro prometeu ensiná-lo e o ajudante de fazendeiro começou seu aprendizado. O mago (*taikuri*) colocou o ajudante de fazendeiro em um quarto para que dormisse sozinho. Antes de dormir, ele teve uma visão terrível. Ele viu corpos ensanguentados pendurados no teto de cabeça para baixo. Tendo visto isso, o ajudante de fazendeiro correu horrorizado quarto afora em direção ao *tietäjä* e lhe contou o que tinha visto. O *tietäjä* riu-se e disse: “você nunca se tornará um *tietäjä* se tiver medo de coisas como essa” (Região de Toijala 1935, narrado por Johanna Korhonen, grifos no original);

O homem velho de Hätämaa, no distrito de Vihanti, era também um grande feiticeiro e muitos desejavam aprender com ele. Mas no ramo da feitiçaria é preciso ter bons nervos. O velho colocou seu aluno para dormir em uma pequena habitação para que dormisse sozinho e então recitou encantamentos para que corpos caíssem do teto, um após o outro. O estudante amedrontou-se e foi aos aposentos do velho lhe dizer: “Eu não ousou ficar aqui. Corpos estão caindo do teto”. “Bem, você não se tornará um feiticeiro. Nervos fortes são necessários para isso, então é melhor que você siga o seu caminho” (Região de Toijala, 1935, narrado por Emma Mäenpää)¹³⁹.

Os estados de emoção relacionados à fúria e à agressividade eram, portanto, indispensáveis ao *tietäjä* para a elevação de seu *luonto*. Esse aspecto emocional é consideravelmente análogo a certas afirmações feitas sobre os sámis, diversas vezes descritos como excessivamente nervosos, como o faz, por exemplo, Schefferus em *Lapponia*: “Além disso, eles [os sámis] são imaginavelmente medrosos e de espírito mesquinho, amedrontando-se à mera visão de um homem estranho ou navio se aproximando” (*Lapponia*, cap. V, p. 13)¹⁴⁰. Ao agregarmos a essa informação certos relatos sobre alguns *tietäjät* a buscar feiticeiros sámis para receber treinamento, restam poucas

¹³⁹ “Many tried to become students of the *tietäjä* Hätämaa [= Juho Luomajoki, 1843-1914]. But none of those students had enough nerve. He showed the students all sorts of visions, and not one of them had enough guts (*sisu*) to do the things they were supposed to do [...]”; “A farmhand asked a sorcerer (*noita*) to teach him his magical wisdom before he died. The sorcerer promised to teach him and the farmhand began his apprenticeship. The magic-worker (*taikuri*) put the farmhand in a bedchamber to sleep alone. Before he slept, the farmhand saw a terrible sight. He saw bloody corpses hanging from the ceiling upside down. Having seen this vision the farmhand ran horrified from the room and told the *tietäjä*. The *tietäjä* laughed and said: “you’ll never become a *tietäjä* if you fear something like that”; “Old man of hätämaa [= Juho Luomajoki, 1843-1914] in Vihanti district was also a very great sorcerer, many wanted to learn from him. But in a sorcerer’s line of work one has to have good nerves. The old man put him in a cottage to sleep alone and then recited incantations so that corpses would fall from the ceiling one after the other. The student took fright and came to the sorcerer’s chamber to say: ‘I don’t dare be there. Bodies are falling there’.” Well, you won’t become a sorcerer. Strong nerves are needed for that, you may be on your way”. Todos os três trechos encontram-se em: STARK, Laura. *The Magical Self - Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Academia Scientiarum Fennica, 2006, p. 296.

¹⁴⁰ “Furthermore they are beyond all imagination fearful and mean spirited, being frightened at the very sight of a strange man, or ship [...]”. Disponível em: SCHEFFERUS, Johannes. *The History of Lapland*. Oxford: 1674.

dúvidas de que esses intercâmbios culturais proporcionaram o surgimento de concepções semelhantes: “Mas aqui na região de Savo os *tietäjäs* geralmente passaram por treinamentos oferecidos por feiticeiros lapões [sámis], em outras palavras, eles foram visitar os lapões” (Região de Karttula, 1935, recitado por Jussi Eskelinen, grifos no original)¹⁴¹.

Além de nascerem com um *luonto* mais elevado e tornarem-se ao longo da vida capazes de elevá-lo ainda mais em ocasiões específicas, como antes de cerimônias e rituais, os *tietäjät* dispunham de outro grande artifício: seus encantamentos. Juntamente do transe motor que os colocava em estado de hiperatividade, os encantamentos verbais eram a ferramenta essencial que tornava possível a comunicação com o outro mundo (FROG, 2013a, p. 61). Ao contrário de outras tradições de encantamentos disseminadas pelo mundo europeu, que funcionavam de modo “mecanizado” (bastava repetir determinadas palavras na ordem correta para que se obtivesse o efeito buscado), os textos componentes dos encantamentos dos *tietäjä* eram considerados objetos de saber e, para funcionarem, deveriam ser recitados na entonação correta. Ademais, os encantamentos não tinham um poder inato de todo independente de quem os recitava: era necessário que estes tivessem um *luonto* poderoso para que funcionassem (FROG, 2019a, p. 251; 2019b, p. 238).

Os encantamentos do *tietäjä* cumpriam as mesmas funções que a viagem astral do xamanismo clássico, ou seja, acessar e se comunicar com outros mundos de maneira remota, incluindo o mundo dos mortos. Consequentemente, na concepção da instituição *tietäjä* não havia a necessidade de se realizar a projeção astral propriamente dita (FROG, 2013a, p. 61); colocando em outras palavras, não era necessário viajar ao outro mundo porque as palavras sagradas o descreviam e continham o conhecimento a seu respeito (SIIKALA, 2002a, p. 256). O que possibilitava aos encantamentos o cumprimento dessa função era, no fundo, a noção de que a visão possibilitava a interação. A visão era de suma importância aos *tietäjät*, pois inúmeros relatos dos séculos XIX e XX alegam que as coisas que fossem vistas poderiam ser impedidas de causar males, desde vespas ou objetos que pudessem ser usados como armas (FROG, 2019a, p. 250). A habilidade de estancar o fluxo de sangue de feridas abertas, abordado há pouco, também dependia completamente do fenômeno da visão, conforme atestam relatos oriundos do norte da Ostrobótnia e do sul da Carélia:

¹⁴¹ “But here in the Savo area the *tietäjäs* have usually undergone the training given by Lappish sorcerers, in other words they went to visit the Lapps [...]”. Disponível em: STARK, Laura. *The Magical Self - Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Academia Scientiarum Fennica, 2006, p. 292.

Durante a juventude do narrador, o ferreiro do vilarejo de Karjula no distrito de Sievi cessava o fluxo de sangue com a força de seu olhar (Região de Nivala, 1937, narrado por Antti Manninen);

Eu estava no distrito de Räisälä trabalhando para Juho Poskiparta, e ele me disse que vinha arando a terra para o ferreiro do vilarejo de Sirlahti. O ferreiro havia afiado uma faca para ele, e aconteceu um acidente que fez com que a mão direita dele [Juho] fosse cortada até a profundidade do osso, sangrando abundantemente. O ferreiro disse “deixe-me dar uma olhada” e Juho respondeu “o que você quer dizer com olhar? está sangrando demais”. O ferreiro simplesmente disse “apenas me deixe dar uma rápida olhada”. Juho mostrou rapidamente sua mão ao ferreiro, e ela então parou de sangrar (Região de Kaukola, 1937, narrado por Johannes Pelkonen)¹⁴².

Ao que tudo indica, as culturas fino-carelianais modernas compreendiam a visão do mesmo modo que a fúria: como uma forma (e força) de agência (STARK, 2006, p. 303). O olhar focado (*gaze* em inglês) era um outro meio pelo qual forças poderosas poderiam se projetar para além de seus limites atuais e vir a causar transformações físicas no mundo externo. A força do olhar era tamanha que ela aparentemente podia operar de maneira independente da vontade do *tietäjä*:

No vilarejo de Laukkala, distrito de Pielavesi, havia um certo Siekkis-Ville. Se ele estivesse assistindo no momento em que outra pessoa matasse um animal, o sangue não jorrava, mas quando ele mesmo matava, o sangue então fluía. Ele dizia que não desejava fazer isso, mas que não sabia o que fazer em relação ao seu olhar (Região de Pielavesi, 1937, narrado por Pekka Akkenen)¹⁴³.

Considerando, portanto, que o *tietäjä* precisava estar apto a ver os outros mundos para que pudesse agir sobre eles, o modo de fazê-lo era justamente por meio dos encantamentos. Estes, lembremos, não consistiam apenas em palavras memorizadas de maneira mecânica, mas eram internalizados pelo *tietäjä* como sendo o conhecimento

¹⁴²“In the narrator’s youth, the blacksmith of Karjula village in Sievi district staunched the flow of blood with the force of his gaze (Nivala. 1937. Tauno Laajala KT 193:26. – Antti Manninen, farmer, b. 1874). I was in Räisälä district working for Juho Poskiparta (on Jussila farm in Väkalä village), and [Juho] told me that he had been plowing for the blacksmith of Sirlahti village. The blacksmith had sharpened a knife for him, and...there happened an accident and it cut through [Juho’s] hand right to the bone, which bled profusely. The blacksmith had said, ‘let me look at that’, and [Juho] had said, ‘what do you mean look at it – it’s bleeding too badly’. The blacksmith had simply said, ‘let me just take a quick look.’ [Juho] had quickly showed the blacksmith his hand, and then and there it stopped bleeding (Kaukola. 1937. Pietari Munukka 283. – Johannes Pelkonen, carpenter, 32 years). Ambos os relatos encontram-se em: STARK, Laura. *The Magical Self – Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Academia Scientiarum Fennica, 2006, p. 303.

¹⁴³“In Laukkala village, Pielavesi district, there was a certain SiekkisVille. If he was watching when another person slaughtered and animal, then the blood did not flow, but when he himself did it, then the blood flowed. – He said that he did not wish it so, but he could do nothing about his gaze (Pielavesi. 1937. M. Tiitinen 3020. – Pekka Akkenen, labourer b. 1896)”. Disponível em: STARK, Laura. *The Magical Self – Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Academia Scientiarum Fennica, 2006, p. 304.

condensado e organizado a respeito do outro mundo, sua topografia e seus habitantes: os textos desses encantamentos eram uma parte completamente orgânica da cosmovisão essencial para que esses especialistas religiosos operassem e enxergassem o outro mundo (SIIKALA, 2002a, p. 84). Ao verbalizar esses saberes a respeito do outro mundo enquanto recitavam encantamentos, os *tietäjä* acabavam por torná-lo visível e acessível, podendo, a partir desse momento, comunicar-se e exercer sua agência sobre ele. Para isso, os encantamentos eram dotados de certas expressões destinadas precisamente à manipulação do outro mundo (FROG, 2019b, p. 238).

Além de serem necessários ao *tietäjä* para acessar o outro mundo, os encantamentos também atuavam diretamente na cura de doenças, ferimentos e outras mazelas. Para isso, era preciso que no momento do ritual de cura ele buscasse pela origem daquela doença que acometia o paciente em específico, algo que fazia por meio de sonhos, divinações e questões direcionadas a divindades ou ajudantes de outros mundos (TOLLEY, 2009, p. 82). Descobrir a origem da doença era essencial para que o *tietäjä* punesse bani-la e removê-la do corpo da pessoa acometida por ela: na cosmovisão fino-careliana de então, saber a origem de um fenômeno conferia poder sobre ele (SIIKALA, 2002a, p. 90, 255).

Para isso, o *tietäjä* detinha em seu repertório mítico-tradicional as chamadas “fórmulas de origem” (*synty*), que se preocupavam em descrever em detalhes a etiologia de seres e objetos como o fogo, a serpente, o ferro, o urso e, grosso modo, qualquer coisa que pudesse causar dano a alguém (FROG, 2013a, p. 62). Os encantamentos e fórmulas de origem estavam, assim, conectados a narrativas mitológicas que atribuíam a etiologia e surgimento de um certo tipo de ser a um ponto específico do passado mitológico, narrando-o, de modo que durante sua iniciação o *tietäjä* entrava em contato com tais fórmulas e as memorizava. Essa operação revela as marcas da herança cultural do xamanismo ártico, no qual os xamãs, ao serem iniciados, deveriam aprender sobre a origem e a genealogia de todos os agentes que pudessem trazer dano às pessoas esse conhecimento possibilitava que o xamã viajasse ao outro mundo, identificasse o agente responsável pela enfermidade e o convencesse a cessar suas atividades ou desfazer o dano (SIIKALA, 2002a, p. 89-90). O princípio norteador é o mesmo em relação às atividades do *tietäjä*, com a diferença de que o repertório verbal que estes possuíam (encantamentos, fórmulas etc.) descartava a necessidade de que, no momento da iniciação, eles precisassem projetar sua alma ao outro mundo para obter esse conhecimento etiológico em primeira mão, ou então para explorar o outro mundo e sua topografia por conta própria. Se somarmos a isso o fato, já mencionado, de que a concepção de alma separável do corpo não circulava pelas sociedades fino-

carelianais modernas, então acabaremos por concluir que a viagem astral não apenas era desnecessária aos *tietäjät* como também fundamentalmente incompatível com sua tecnologia ritualística e cosmovisão (FROG, 2013a, p. 62).

Portanto, para prosseguir com o ritual de cura era preciso que o *tietäjä* soubesse da origem da doença que acometia o paciente e, graças a seu repertório formulaico, ele podia acessar o mundo e o ponto mítico de nascimento do fenômeno em questão e também manipulá-lo de maneira remota, por meio da arte verbal (FROG, 2019a, p. 253). Como era de se esperar, existiam inúmeras fórmulas, cada uma delas descrevendo o surgimento específico de um objeto ou ser:

Uma moça estava sentada em uma pedra,
numa pedra havia se sentado uma mulher,
ela escovava seus cabelos,
arrumava-os em sua cabeça.
Um fio de seu cabelo caiu,
um fio do cabelo da moça se soltou;
o vento então o levou para longe,
para um prado sem nome,
e dele foi feita uma vespa,
um “pássaro maligno” compelido a golpear
com uma aljava de cobre em suas costas,
sua aljava repleta de ferrões venenosos (§183. *A origem das Vespas*)¹⁴⁴;

Ukko, dos ares, acendeu o fogo,
produziu um clarão repentino com sua espada da ponta flamejante,
com sua lâmina cintilante,
no céu acima,
atrás da cerca de estrelas.
Ele fez fogo com o golpe,
escondeu a faísca em um saco dourado,
de bordas prateadas,
e a deu para uma jovem embalar,
para que fosse balançado
por uma dama dos ares [...]. (§ 226. *A origem do fogo*)¹⁴⁵

De maneira muito semelhante ao que é encontrado em sociedades xamânicas, a origem de fenômenos, forças e doenças reside, de acordo com a cosmovisão fino-careliana,

¹⁴⁴ “A maid was sitting on a stone/, on a rock a woman (kapo)/ had set herself/, she is brushing her hair, is arranging her/ head. One of the maiden’s hairs fell down, one of the/ woman’s (kapo) hairs broke off, a wind then carried it away /to a meadow without a name;/ from that a wasp was made,/ an ‘evil bird’ was caused to dash with a copper quiver on/ its back/ its quiver is full of poisoned stings”. Disponível em: ABERCROMBY, John. *The Pre- and Proto-Historic Finns*, vol. II, 1898, p. 304.

¹⁴⁵ “Ukko of the air struck fire, produced a sudden flash/with his fire-pointed sword, with his scintillating blade in//the sky above, behind the enclosure of the stars/He got fire with the blow, he concealed the/spark in/a golden bag, in a silver frame, and gave it to a/girl to rock, to be swung by a maiden of the air”. Disponível em: ABERCROMBY, John. *The Pre- and Proto-Historic Finns*, vol. II, 1898, p. 374.

não apenas no passado longínquo, mas acontecendo repetidamente no outro mundo, onde elas podem ser visitadas (remotamente, no caso do *tietäjä*) e manipuladas (SIIKALA, 2002a, p. 84-90). Contudo, em outros casos, quando era constatada que a razão da enfermidade era a invasão do corpo do paciente por uma força ou espírito, o *tietäjä* podia recorrer ao uso de encantamentos de banimento (TOLLEY, 2009, p. 82). Notamos uma vez mais, nessas situações, o caráter peculiar das fórmulas de banimento fínicas, que contêm imagens raramente encontradas em tradições europeias: a doença é banida enviando-a para a barriga, boca ou “ombros” de algum peixe, ave ou outro animal; o objetivo, com isso, não era que o animal sofresse os danos da enfermidade para poupar o sujeito adoecido, mas sim fazer o papel de transportador da doença, levando-a, ao comando do *tietäjä*, para um local adequado de banimento, a saber, seu local de origem, de onde ela não conseguiria retornar (SIIKALA, 2002a, p. 221-223):

Para onde hei de te banir

[...]

Para o focinho do porco,
Para a mandíbula de um lobo gigante.
O lobo correu pelo gelo,
O lúcio¹⁴⁶ nadou debaixo dele,
Saliva foi derramada da boca do lobo,
E caiu dentro da mandíbula do lúcio;
O lúcio te levará às profundezas,
À imensidão do mar aberto,
Aos campos de lírio de um lago cercado por terras,
E de lá as águas te levarão,
E as ondas te conduzirão¹⁴⁷.

Além do mar aberto, os agentes da doença também podiam ser banidos para locais como “uma nascente borbulhante” (*hettesihin helluvihin*), um “buraco profundo” (*notkoillen noroperille*), “um campo interminável” (*peltoon perättömään*) ou um “pântano sem musgo” (*soihin samelettomihin*) (SIIKALA, 2002a, p. 184).

Outra conduta possível era transferir o agente da doença para uma pequena peça de madeira, replicando o formato humano, que era talhada especificamente para este fim. O paciente era banhado e, em seguida, o *tietäjä* recitava um encantamento para que o agente

¹⁴⁶ Peixe lúcio (*esox lucius*), comumente encontrado na América do Norte e no Norte europeu.

¹⁴⁷ “Whither shall I banish you, [...] To the pig’s snout/ To the jaws of a giant wolf./ The wolf ran along the ice,/ The pike swam under it,/ Saliva dripped from the wolf’s mouth,/ And fell into the jaws of the pike;/ The pike will take you to the depths,/ To the wide open sea,/ To the lily pads of a landlocked pond,/ From there the water will take you/ And the wave will drive you”. Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 222.

causador da doença fosse transferido para a peça de madeira, que ficava embrulhada em um pedaço de tecido branco pertencente ao enfermo. Uma vez consolidado este processo, a réplica era levada para o local físico onde se acreditava que a doença teria se originado e recebia o nome da pessoa que estava enferma; assim, o *tietäjä* enganava a doença ao criar uma espécie de *Doppelgänger* para seu paciente, livrando-o da doença. Essa conduta estava presente em diversos povos da Sibéria, como por exemplo entre os nanay, que aprisionavam os espíritos dos mortos em pequenas imagens de madeira e de lá organizavam um ritual para encaminhá-lo corretamente ao mundo dos mortos (*ibid.*, p. 220).

Isso somente era possível, no entanto, porque ao descobrir as origens da doença e de seu agente causador, o *tietäjä* sabia onde ela residia originalmente e, uma vez em transe, estava apto a descrever a localidade em questão e enviá-la de volta (*ibid.*, p. 187). Esse detalhe, que acaba por sublinhar a relevância de seu “título” de *tietäjä* (“aquele que sabe”), também explica como esses especialistas religiosos conseguiam banir a doença acessando outros mundos e localidades remotamente, pois bastava conhecer a topografia do outro mundo e aqueles que o habitavam e então descrevê-los para exercer sua influência sobre eles (*ibid.*, p. 178-192). Dessa forma, podemos afirmar que os encantamentos, as fórmulas de origem e banimentos, principais recursos do *tietäjä* juntamente do transe (leve/motor), acabam por caracterizá-lo como um especialista religioso que é, ao mesmo tempo, um especialista nas artes verbais de seu povo: o verdadeiro poder dos *tietäjät* provém da aplicação de seu conhecimento mítico por meio da verbalização de suas ações no outro mundo durante a performance, como, por exemplo, descrevendo os desdobramentos simbólicos de seus movimentos no outro mundo (FROG, 2019b, p. 239).

Talvez isso explique por que os encantamentos e fórmulas eram guardados pelos *tietäjät* com tanta cautela e diligência. Por um lado, apesar de ter sido costumeiro que se gabassem dos longos encantamentos e poemas épicos por eles memorizados, recitando-os para o público como maneira de reforçar socialmente seu poder distinto (STARK, 2006, p. 180), por outro os *tietäjät* nunca os compartilhavam abertamente em sua inteireza. Por trás desse curioso aspecto reside uma ideologia que considerava os textos do *loitsu* (encantamento) como objetos de conhecimento e poder, não muito diferentes, por exemplo, de uma espada mágica; se o texto de um encantamento fosse aprendido por alguém, esta pessoa tornava-se a única detentora de seu poder, deixando o dono prévio do encantamento desprovido de suas funções mágicas. Contudo, para que funcionassem, os encantamentos precisavam ser entoados ou recitados por inteiro, o que demonstra que os textos eram

vistos como unidades completas, coesas e fechadas sob a posse de seus donos tanto quanto objetos materiais (FROG, 2019b, p. 242).

Isso significa que os *tietäjät* não compartilhavam seus textos completos com o público, por medo de que alguém aprendesse seus encantamentos e os roubasse para si. Sua recitação completa acontecia apenas em contextos privados e em locais secretos como saunas, cemitérios e dentro de florestas, onde se encontravam apenas aqueles diretamente envolvidos nos rituais. Os encantamentos eram, ao que parece, uma expressão textual *sui generis* de “objetos de conhecimento” que tinham uma realidade invisível e sobrenatural (e a ela remetiam), ainda que pudessem ser intercambiados, perdidos e roubados entre os *tietäjät* como se fossem objetos físicos concretos (*ibid.*, p. 243). Essa ideologia, como é de se imaginar, chegou até mesmo a dificultar a coleta de encantamentos por folcloristas e etnólogos, já que os *tietäjät*, por medo de terem seus encantamentos roubados e seus respectivos poderes perdidos, evitavam recitá-los por inteiro (*ibid.*, p. 227).

Apesar de poderosíssimo, esse repertório mítico e suas manifestações verbais não eram garantia de que os *tietäjät* sempre soubessem o paradeiro e as origens das doenças, o que os obrigava por vezes a realizar uma espécie de “busca ativa” na forma de clarividência. Havia dois modos de obtenção dessas informações: por meio de mensagens telepáticas enviadas por seus espíritos auxiliares ou por imagens em sonhos (SIIKALA, 2002a, p. 258). No segundo caso era recorrente a ingestão de álcool, geralmente vodka, consumida pelo *tietäjä* que logo adormecia e, em seguida, acordava e revelava as mensagens que havia recebido em sonhos, nos quais eram reveladas a causa da doença e sua cura (STARK, 2006, p. 290).

Em adição ao seu repertório de arte verbal e suas técnicas extáticas, os *tietäjät* também contavam com o apoio de espíritos auxiliares e divindades. Cada um deles possuía funções específicas e era invocado a depender da tarefa em questão (SIIKALA, 2002a, p. 120). Os espíritos zoomórficos, geralmente cães, lobos, peixes e aves de diversos tipos, auxiliavam na ofensiva contra os agentes causadores de doença e também no seu banimento; espíritos da natureza também eram recorrentemente chamados, principalmente os relacionados à água e à floresta, como *Vellamo*, a “senhora das águas”:

Montanha, conceda-me teu poder,
Rocha, tua magia,
Um pouco de poder para me auxiliar [...].

Venha, água, com tuas companhias,
Ahti, com seus homens esplêndidos,

Com um chicote de tília,
Com uma vara de zimbro,
Para esmagar o odioso [...] ¹⁴⁸.

Alguns espíritos da natureza surgem menos frequentemente nas invocações, como a Dama da Neblina, *Ututyttö*, e os *mannunmiehet*, os “homens de mel da terra”, estes últimos provavelmente conectados aos mortos (SIIKALA, 2002a, p. 215). Aliás, os mortos e os ancestrais figuravam entre os seres sobrenaturais mais importantes na cosmovisão e na crença popular dos povos fínicos e, sendo assim, era comum que os *tietäjät* se voltassem a vários espíritos ancestrais lhes pedindo a energia *väki* que estava ligada aos mortos (*kalman väki*, literalmente “*väki* dos mortos”). O contato regular com os mortos, por mais que fossem temidos e evitados em outras situações, era buscado por esses especialistas religiosos; os ancestrais familiares, em especial, protegiam as vidas de seus descendentes, olhando por eles, e a realização de certos ritos específicos relacionados aos mortos assegurava que a vontade deles fosse cumprida nesse sentido, atuando como um tipo de “bênção” (*ibid.*, p. 216). A importância do contato com os mortos e o poder que eles são capazes de conferir é claramente perceptível no relato a seguir:

Quando alguém faz uso de *väki* do cemitério para obter auxílio, essa pessoa vai ao cemitério no início do amanhecer e joga algumas moedas de cobre num canto distante do cemitério que contenha túmulos antigos. E então três vezes, com uma faca velha, essa pessoa retira terra do chão, colocando-a em um pedaço limpo de tecido, e diz:

Eu quero meus homens do chão,
meus viris homens da terra,
que morreram no ano da morte,
caídos no verão da guerra,
centenas deles pela ponta de lanças,
um milhar pela ponta de uma sovela,
para que sejam a única ajuda deste rapaz,
para que sejam a força deste jovem viril ¹⁴⁹;

Outro exemplo similar, embora as criaturas conjuradas sejam do sexo feminino:

¹⁴⁸“Mountain, give me your might,/ Rock, your magic-workers/ A bit of power to aid me [...]. Come, water, with your comrades,/ Ahti, with your splendid men/ With a linden whip,/ With a juniper rod,/ To crush the hideous one”. Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 215.

¹⁴⁹ “When one takes cemetery-*väki* in order that it may be of aid, then one goes in the early dawn to the graveyard, and tosses some copper coins to a distant corner of the cemetery which contains old graves. Then three times with and old knife one takes soil from the ground and puts it in a clean cloth and says: I want my men from the ground,/ My virile males from the earth,/ Which have died in the year of death,/ Fallen in the summer of war /Hundreds from the end of a spear,/ A thousand from the end of an awl,/ To be this lad’s only help,/ To be this young man’s virile strenght”. Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 217.

Se por ventura eu não for homem o bastante,
Enviarei um homem melhor do que eu;
Erguerei do solo as matronas da terra,
Os heróis a cavalo da areia,
Para que me fortaleçam,
Para que me deem força,
Para que me abriguem,
Para que ofereçam apoio nesta tarefa extremamente trabalhosa,
Num período de dolorido tormento ¹⁵⁰.

Muito presente nas invocações feitas pelos *tietäjät* era o deus Ukko que, na religião finlandesa pré-cristã, ocupava o lugar de deus dos trovões, do clima e da fertilidade (ALVES, 2020c, p. 159). Na *Kalevala*, por exemplo, Elias Lönnrot lapidou a imagem de Ukko conforme registrou nos poemas orais para transformá-lo numa espécie de deus supremo intervencionista (embora suas aparições sejam pontuais) que por diversas vezes socorre os heróis da epopeia (sobretudo Lemminkäinen) fornecendo-lhes armas mágicas para batalharem contra seus inimigos, ou então interferindo favoravelmente no clima, criando nevascas, tempestades ou fenômenos afins (ALVES, 2019, p. 144-146; PENTIKÄINEN, 1999, p. 77; 159).

Grande parte dos materiais compilados por Lönnrot, lembremos, consistiam em encantamentos e poesias épicas presentes na tradição dos *tietäjät* (FROG, 2012, p. 221). Nesses materiais, a presença de Ukko é frequentemente invocada para que o deus oferecesse força (*väki*) complementar à do *tietäjät* e, nesse quesito, tudo parece indicar que seu poder era visto como incomparável. Não é de surpreender, portanto, que o Ukko seja o ser sobrenatural encontrado com mais regularidade nas fórmulas dos *tietäjät* (SIIKALA, 2002a, p. 203). Considerando o contexto de sincretismo religioso das sociedades finocarelíacas dos séculos XIX e XX, não se pode esperar que haja total coerência em relação à hierarquia entre Ukko, deus da religião finlandesa vernacular, e o Deus cristão. Se por vezes alguns *tietäjät* se referiam a Ukko como “Deus acima de todos os deuses, divindade acima das nuvens”, ele também figurava como uma espécie de servo poderoso de Deus: “Ukko, rei dourado, servo do Senhor” (*ibid.*, p. 203).

Na cosmovisão então vigente, cria-se que Ukko era excepcionalmente poderoso e transbordava de força (*väki*), de modo que muitos dos apelos direcionados a ele pelos *tietäjät* pediam diretamente por essa força e poder para que seu *luonto* ou *haltija* fossem

¹⁵⁰ “If haply I ’m not man enough/ I ’ll send a better one than I/; I ’ll raise the earth-matrons from the earth/, the mounted heroes from the sand/, to strengthen me, to give me force/, to shelter me, to give support/ in this extremely toilsome work in a time of sore distress”. Disponível em: ABERCROMBY, John. *The Pre- and Proto-Historic Finns*, vol. II, 1898, p. 66.

elevados antes de batalhar contra um feiticeiro inimigo ou um agente causador de doenças, ao que Ukko respondia enviando uma tempestade preenchida por *väki*:

Que o casaco de pele flamejante de meu amo
Me sirva como uma proteção de fogo,
Que a camisa de fogo de minha mãe,
Me sirva como uma camisa de fogo,
seja trazida de Tuonela e em mim vestida,
para que a flecha de nenhum feiticeiro
e nem as armas de tiro de um arqueiro
me penetrem.
Se isso não for o bastante,
permita que o poder de Ukko dos céus,
o poder da Mãe-Terra da terra
e a força do velho Väinämöinen venham
adiante para me auxiliarem e favorecerem [...]¹⁵¹

Em outras situações o *tietäjä* apelava a Ukko pedindo por armas distintas como machados, espadas flamejantes, flechas ou maças, as quais poderia empunhar para enfrentar seus adversários. Também por meio de Ukko o *tietäjä* poderia obter o mais poderoso equipamento: uma cerca protetiva que se erguia da terra aos céus, e que os inimigos do *tietäjä*, não importando de que mundo fossem, jamais conseguiam escalar, se arrastar por baixo dela ou evadi-la de alguma maneira (SIIKALA, 2002a, p. 204):

Ukko, criador nas alturas,
Velho homem dos céus,
Erga uma cerca de sorveira,
Construa uma cerca de ferro
Em torno de minha casa,
Em ambos os lados de meu povo [...]¹⁵².

Por fim, o lado de Ukko responsável pela regência climática tampouco era esquecido pelos *tietäjät*:

Ukko, rei dourado,
Homem verdadeiro e capaz,
O anjo supremo do Senhor,
O melhor servo do Senhor,
Acenda, Ukko, novo fogo,
Senhor, uma bela neve nova,
Estremeça um dos lados do lago,

¹⁵¹ “May the fiery fur-coat of my sire/, to serve as a fiery covering,/ may my mother’s fiery shirt/, to serve me as a fiery shirt/, be brought from Tuonela and put on me,/ so that no sorcerer’s arrows penetrate/ nor an archer’s shooting instruments. If that is not enough,/ let the might of Ukko from the sky/, the might of the Earth-mother from the earth/, and old Vainamoinen’s strength/ come forth to help and favour me”. Disponível em: ABERCROMBY, John. *The Pre- and Proto-Historic Finns*, vol. II, 1898, p. 68.

¹⁵² “Ukko, creator on high,/ Old man of the heavens,/ Put up a fence of rowan,/ Build an iron fence/ Around my household,/ On both sides of my people [...]”. Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 204.

Assopre sua trompa no charco,
Para que os demônios de Hiisi desapareçam,
Os invejosos da terra se dissipem,
Os demônios, também, venham a temer!
Ukko, rei dourado,
Estrondeie entre as nuvens de bom-tempo,
Exploda na forja do céu,
Enquanto a hora de Deus se aproxima,
Enquanto o Senhor da ajuda vier caminhando!
Traga, Ukko, um arco de fogo,
Um sabre reluzente,
Com o qual atirarei no cão de Tuoni,
Persegurei o mordedor de ossos [...] ¹⁵³.

Uma vez capacitado com as armas de Ukko, sua cerca protetiva e sua força, o *tietäjä* tornava-se repleto da força do próprio deus (*ukonväki*) para que pudesse fazer uso dela ao realizar todos os atos que viriam a ser exigidos durante o ritual em questão (SIIKALA, 2002a, p. 205-207). É visível, assim, que o lugar de extrema relevância detido por Ukko na religião finlandesa pré-cristã não foi de forma alguma apagado por séculos de influência do cristianismo, embora o deus enquanto símbolo tenha sido renegociado a partir desse encontro cultural-religioso e, em seguida, sofrido modificações. No contexto dos *tietäjät*, o nome Ukko, que literalmente significa “homem velho”, foi mantido junto à palavra *jumala* (“deus”) para se referir à ideia de um *deus otiosus* central e remoto, deixando a palavra *ukko* passível de ser interpretada como o deus cristão, e a palavra *jumala* igualmente interpretável como sendo Ukko: os dois termos podiam, a nível conceitual, ser utilizados de maneira intercambiável (FROG, 2013a, p. 89).

Partícipes de uma instituição portadora da herança cultural xamânica em meio a um contexto predominantemente cristão, os *tietäjät*, como era de se esperar, também pediam pela ajuda de entidades cristãs, principalmente Jesus e a Virgem Maria. De acordo com certos encantamentos, Jesus, cujos poderes podiam operar por meio das mãos do *tietäjä*, era o curador mais eficiente e poderoso (TOLLEY, 2009, p. 83; SIIKALA, 2002a, p. 199):

Senhor Jesus, me liberte,
Bane essa infecção!
Eu não toco com minhas próprias mãos,
Eu toco com as mãos de Jesus,
Se minhas mãos não passarem,

¹⁵³ “Ukko, golden king,/ True and capable man,/ The Lord’s angel supreme,/ The best of the Lord’s servants/ Strike, Ukko, a new fire,/ Lord, a fine new snow,/ Shake on one end of the lake,/ Blow your horn on the heath,/ So that the Hiisi-demons would fade,/ The earth’s enviers disappear,/ The devils, too, would fear!/ Ukko, golden king,/ Boom among the fine-weather clouds,/ Blast in the heavens’ forge/ As the hour of God arrives,/ As the Lord of assistance comes walking!/ Bring, Ukko, a fiery bow,/ A flashing sabre,/ With which I will shoot Tuoni’s dog,/ Chase out the biter of bone [...]”. Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 205.

Deixe que as mãos de Deus então passem,
Deixe que os dedos do Criador se encaixem,
As palavras de Jesus são mais macias,
O suspiro do Senhor, mais doce¹⁵⁴.

O *tietäjä* não toca o paciente com suas mãos ou fala com sua própria boca, mas com as mãos e a boca de Jesus, que opera por meio dele (*ibid.*, p. 200). A influência cristã é perceptível nesse contexto não apenas pelas óbvias referências a personagens bíblicos, mas também na ideologia implícita do milagre: de acordo com o pensamento eclesiástico, com suas origens na Idade Média, porém se estendendo até a Modernidade, os praticantes de magia que manipulavam poderes ocultos e os ordenavam para que agissem como desejavam eram considerados malignos (feiticeiros(as), bruxos(as), curandeiros(as) etc.), enquanto a magia cristã consistia em rezar e suplicar à fonte de poder (Deus), pedindo por sua intervenção. A diferença, portanto, entre a magia cristã e a magia demoníaca dizia respeito, na perspectiva cristã, à fonte de poder e ao modo como ela ocorria (MITCHELL, 2011, p. 11, 35-36).

Já a Virgem Maria, apesar de figurar nos encantamentos como uma entidade auxiliadora, era descrita de maneira diferente. O *tietäjä* não apelava a ela, por exemplo, para auxiliar no banimento de um demônio responsável por enfermidades, mas pedia-lhe um bálsamo ou poção que aliviasse a dor do paciente ou o auxiliasse na recuperação. Por ser essa espécie de cuidadora empática e atuar como apaziguadora de dores, a Virgem Maria aparecia principalmente nos encantamentos das cerimônias de banho, que eram justamente voltadas ao alívio sintomático de doenças e à busca pelo bem-estar dos enfermos (MITCHELL, 2011, p. 200):

A Virgem Maria e suas damas foram à praia; lá, viram cérebros boiando. Elas se dirigiram até eles e os pegaram, colocando-os de volta na cavidade do cérebro, com a graça de Deus (*Fórmula para alívio da dor de cabeça*)¹⁵⁵;

A Virgem Maria, querida mãe, pura mãe, de bela aparência, caminhava pelos limites do céu, pelas fronteiras do ar se apressava com uma meada de veias em suas costas, um vasilhame de sangue debaixo de seus braços, em suas mãos um comprido pedaço de osso, e em seus ombros um pedaço de carne. Onde uma veia havia sofrido lesão, ela posicionava outra veia, onde sangue havia sido derramado ela colocava mais sangue, onde um osso se soltava ela o amarrava,

¹⁵⁴“Lord Jesus, release me,/ Cast out this infection! /I do not touch with my own hands,/ I touch with the hands of Jesus./ If my hands do not pass, /Let pass the hands of God,/ Let the creator’s fingers fit,/ The words of Jesus are smoother,/ The breath of the Lord more sweet”. Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 200-201.

¹⁵⁵ “The Virgin Mary and her maidens went down to the shore; there they saw brains floating. They waded out and took them, and put them in the brain and brain-pan, with God’s grace”. Disponível em: ABERCROMBY, John. *The Pre- and Proto-Historic Finns*, vol. II, 1898, p. 40.

onde carne havia sido removida ela adicionava carne, colocava os remendos em seus lugares e oferecia uma bênção naquele local (*Fórmula para contusões ou lesões*)¹⁵⁶.

A presença de entidades tanto do passado pré-cristão finlandês quanto de entidades bíblicas em seu repertório simbólico-imagético, assim como da ideologia xamânica do ártico e igualmente da ideologia cristã de milagres acaba por evidenciar o elemento definidor da instituição *tietäjä*: seu caráter de uma instituição religiosa de transições. Os *tietäjä* e seus mecanismos mágicos não apenas emergiram historicamente entre o xamanismo e o cristianismo, mas vieram a compor justamente uma instituição única entre eles, que detém, em seu repertório e performance, uma história de transições (FROG, 2013a, p. 91). Ainda que possa ser compreendida nessas linhas gerais, a instituição *tietäjä* apresentava suas variações e regionalismos: na região de Archangel Carélia, que estava não sobre influência luterana, mas ortodoxa do leste, Jesus, por exemplo, raramente figura entre os seres mais poderosos conjurados em encantamentos dos *tietäjät*, predominando entidades de sua religião étnica, sobretudo Ukko (SIKALA, 2002a, p. 200).

Na questão de gênero nos deparamos com algo semelhante ao que observamos no caso dos sámis e, portanto, ao contrário das *völur* no contexto nórdico, a instituição *tietäjä* era predominantemente masculina. Isso não significa que não havia mulheres identificadas como sendo *tietäjät*, mas que os homens eram favorecidos socialmente como praticantes emblemáticos das artes mágicas (FROG, 2019b, p. 22). Esse favorecimento se dá pelo fato de que o próprio comportamento ritualístico exigido do *tietäjä* era justamente um comportamento repleto de marcadores sociais masculinos típicos de seu contexto cultural: exigia-se um estado de fúria, agressividade elevada e demonstrações físicas de força (ARUKASK, 2017, p. 18-19).

A outra parte da explicação relacionada a esse favorecimento diz respeito às concepções de fisiologia vernacular nos contextos fino-carelianos. Os homens eram tidos como detentores de um *luonto* naturalmente mais resistente e elevado em comparação às mulheres, o que os tornava mais aptos a lidar com poderosos e perigosos tipos de *väki* (força). As mulheres, ao que parece, eram capazes de elevar seu *luonto*, mas raramente tentavam manipular o *väki* de outros seres ou coisas: em 1909, uma informante do norte

¹⁵⁶ “The Virgin Mary, mother dear, pure mother, beautiful of shape, wandered along the sky’s boundary, along the air’s edge was hurrying with a skein of veins upon her back, under her arm a can of blood, in her hand a longish piece of bone, on her shoulders a lump of flesh. Where a vein had suffered injury, she spliced on it another vein, where blood had leaked she poured in blood, where a bone was loose she made it fast, where flesh was removed she added flesh, put the patches in their place, gave a blessing to the spot”. Disponível em: ABERCROMBY, John. *The Pre- and Proto-Historic Finns*, vol. II, 1898, p. 120.

finlandês afirmou que “[...] uma mulher não é capaz de controlar nenhum tipo de *väki*” (STARK, 2006, p. 265)¹⁵⁷. As mulheres dotadas de um *luonto* resistente (*luonnokas*, *kovaaluontoinen*) eram vistas como excepcionais, pois eram capazes de exercer uma influência anormal sobre as coisas; ao mesmo tempo, alguns relatos afirmam que essas mulheres possuíam alguns atributos e características físicas masculinos, como barba ou bigode (*ibid.*, p. 265). Ainda que não tenham sido uniformes por todos os territórios da Carélia e Finlândia, tais concepções sugerem que a questão do gênero na instituição *tietäjät* estava ligada a uma fisiologia vernacular segundo a qual os corpos eram nitidamente marcados por gêneros (FROG, 2019a, p. 245).

Se considerarmos a semiótica dos encantamentos recitados pelos *tietäjät* em plenos séculos XX e XXI, notaremos que ela é aparentemente centralizada e enraizada numa mentalidade típica da Idade do Ferro (século V a VIII), por mais que temáticas e conteúdos de outros períodos tenham sido assimilados por eles posteriormente. Uma evidência de particular importância para esse argumento encontra-se no poder e autoridade de destaque que seus encantamentos conferiam às imagens de armamentos e à temática da guerra, ainda que o valor destas seja centralmente simbólico: os *tietäjät* invocavam armas mágicas e as tornavam virtualmente presentes no contexto ritualístico, mas nunca as empunhavam de fato (FROG, 2013a, p. 64).

Diversos encantamentos e invocações dos *tietäjät* consistem em preparações ritualísticas durante as quais são pedidos equipamentos mágicos típicos de guerra:

Com o que devo me proteger,
filho do ar, me preparar,
[filho] do mundo, com o que devo me guardar?

[...]

Eu me armo, eu me cinjo,
Um homem é mais poderoso de armadura,
Em uma cota de malha, melhor,
Em um cinto de aço, mais forte.

[...]

Traga uma espada de fogo,
traga uma excelente e de ouro,
traga uma que seja boa contra escudos,
de bainha de fogo¹⁵⁸.

¹⁵⁷ “A woman cannot manage to control any kind of *väki*”. Disponível em: STARK, Laura. *The Magical Self - Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Academia Scientiarum Fennica, 2006, p. 265.

¹⁵⁸ “What shall I shield myself with,/ son of the air, bolt up with,/ of the world, guard myself with?/ [...] I bolt

A espada de fogo, citada no trecho acima, era uma das principais armas invocadas pelo *tietäjä* durante o ritual, embora estivesse longe de ser a única: era costumeiro que, principalmente ao enfrentar um feiticeiro inimigo, o *tietäjä* pedisse ao deus Ukko por armas como machados, clavas ou flechas (SIIKALA, 2002a, p. 204). A temática dos equipamentos de guerra permeia toda a ritualística preparatória desses especialistas religiosos:

Oh, Ukko, Jesus supremo,
Bondoso Jesus dos Céus
Me proteja, me prepare,
Me vista com cintos de proteção,
Coloque cotas de malha em mim,
Me vista com cintos de aço,
Para que nenhuma agulha de bruxa possa me espetar,
Nem as lâminas de outros *tietäjät* [...] ¹⁵⁹.

Conforme se nota, a proteção e a ofensiva mágicas dos *tietäjät* eram visualizadas e concebidas em termos de armamentos, armaduras, etc., numa terminologia marcadamente guerreira. Essa peculiar característica temática e ideológica, notada particularmente nos encantamentos dos *tietäjät*, aponta para a possibilidade de que tenha ocorrido, em algum ponto durante a chamada Era Viking, a assimilação, por parte de povos falantes do Fínico do norte, de uma tecnologia ritualística nórdica, começando principalmente pelo sudoeste da atual Finlândia (FROG, 2019a, p. 234). Essa influência é notável no *corpus* de magias recitadas pelos *tietäjät*, que visavam, no momento da performance, tornar seu corpo impenetrável ao ferro das lâminas, ao fogo, a projéteis sobrenaturais (magias ofensivas vinda de inimigos) e a outras forças invisíveis; ao fazê-lo, o *tietäjä* “selava” ou “fechava” seu corpo, tornando-o imune a ataques externos, o que lhe permitia operar e manipular poderosas forças sobrenaturais sem que sofresse danos (*ibid.*, p. 235; 251). Grande parte de suas invocações pediam auxílio a entidades sobrenaturais e/ou divindades para que o fogo não os queimasse e as lâminas das armas inimigas ficassem cegas ao tocá-los, enquanto o oposto também podia ser requisitado se necessário: era possível pedir, por exemplo, no

myself, I gird myself /In armour a man is mightier,/ In an iron shirt, better,/ In a steel belt, stronger/ [...]. bring from there a fiery sword/ carry an excellent golden one,/ carry a fine one against the shield/ from a fiery scabbard [...]”. Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 105.

¹⁵⁹ “Oh Ukko, supreme Jesus,/ Careful Jesus of the heavens/ Bolt me, gird me,/ Belt me with belts of protection,/ Put iron shirts on me,/ Belt me with steel belts,/ So that no witches’ needles can prick me [!]/ Nor any *tietäjä*’s blades [...]”. Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 290.

momento de manufatura de uma arma, para que seu aço fosse ainda mais resistente e afiado, deixando-a mais poderosa (ABERCROMBY, 1898, p. 276-277).

O modo de o *tietäjä* selar seu corpo e torná-lo impenetrável a forças hostis se dava pela elevação ritualística do seu *luonto*, uma espécie de força ou energia interna. Primeiramente, o *tietäjä* necessitava ser alguém nascido com um *luonto* inerentemente mais poderoso e resistente; em segundo lugar, ele aprendia a elevá-lo ainda mais, usando-o com extrema eficácia (SIIKALA, 2002a, p. 84). Mesmo no combate a doenças o *tietäjä* precisava adentrar um estado de elevado “entusiasmo” de seu *luonto* (o que equivale, nesse contexto, a atingir o estado de transe), o que se manifestava, nele, em comportamentos intimidadores e em gestos ou feições furiosas (*ibid.*, p. 243). Dessa forma, o primeiro passo antes da realização de qualquer ritual específico era uma invocação que visava aumentar seu *luonto* (*ibid.*, p. 250):

Erga-se, meu *luonto*, à partir do *lovi*¹⁶⁰,
Da vegetação rasteira, meu *haltija*¹⁶¹,
Da vegetação rasteira, usando um chapéu,
De debaixo de uma pedra, com luvas nas mãos!¹⁶²

Uma pessoa com o *luonto* fraco ou suave era concebida como alguém facilmente suscetível a ser infectado ou invadido por forças hostis externas; o *tietäjä*, pelo contrário, era dotado de um *luonto* “forte” ou “sólido” (*luja*), “duro feito pedra” (*kivikäs*) e “vigoroso” (*karkea*) (STARK, 2006, p. 263). De maneira similar, os *berserkir*, guerreiros nórdicos de elite sobrenaturalmente empoderados (SIMEK, 2007, p. 35), ao entrarem no estado ritualístico do *berserkrangr*, que visivelmente exigia também um estado de agressividade elevada, tornavam seus corpos impenetráveis (FROG, 2019a, p. 267-270): há inúmeras manifestações desse estado espalhadas pela literatura nórdica antiga, como na *Ynglinga Saga* 6 e na *Kristni Saga* 2; 5, por exemplo, em que esses guerreiros, em estado de frenesi, mordem seus escudos, caminham pelo fogo sem se queimar e se lançam sobre a ponta de espadas sem se cortar (FROG, 2021c, p. 402-405). Por mais que as duas tradições apresentem inúmeras diferenças ao serem comparadas, é um tanto quanto evidente que houve um processo de influência mútua após o qual, dentre outros aspectos, os *tietäjät*

¹⁶⁰ *Lovi* designa tanto estruturas da paisagem como cume, caverna, buraco e fissura, quanto o estado metafísico do transe/êxtase (SIIKALA, 2002a, p. 262).

¹⁶¹ Nesse contexto, a palavra *haltija* era um termo usado paralelamente para designar o *luonto* (SIIKALA, 2002a, p. 250).

¹⁶² “Rise, my *luonto*, from the *lovi*, /From the undergrowth, my *haltija*,/ From the undergrowth, with a hat on./ From under a rock, with mittens on!” Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 250.

assimilaram o modelo nórdico de (im)penetrabilidade do corpo e suas tecnologias rituais para elevação dessa impenetrabilidade por meio de um estado de fúria ou agressividade elevada (FROG, 2019a, p. 271; 2013, p. 67-68). Como resultado, além dos comportamentos ritualísticos e concepções corporais dos *tietäjät* fortemente inspirados nos *berserkr*¹⁶³, a própria instituição *tietäjä* tornou-se enraizada e centrada em torno de uma ideologia guerreira e masculina, o que a levou a se diferenciar das tradições ritualísticas fino-úgricas centradas nas mulheres, como a dos lamentos¹⁶⁴ (ARUKASK, 2017, p. 19).

Apesar de extensivamente documentada na parte literária, performática e até mesmo musical, a instituição *tietäjä* deixou poucos vestígios arqueológicos. A explicação para esse fenômeno reside no fato de que, conforme abordamos, a prática e a ritualística desses especialistas religiosos, ao menos conforme constam nos registros tardios que temos disponíveis, eram fortemente caracterizadas pela arte performática de cunho verbal, o que talvez tenha tornado o uso de materiais ritualísticos físicos em algo supérfluo ou apenas desnecessário. O quadro torna-se um tanto quanto mais complexo, senão impossível, se tentarmos buscar por vestígios arqueológicos relacionados à antiga classe dos praticantes balto-fínicos de magia, os *noita*, que ao que tudo indica teriam se aproximado muito mais do xamanismo conforme praticado no Ártico. Nesse caso as fontes arqueológicas seriam uma alternativa interessante para suprir as limitações cronológicas das fontes literárias, tardias por definição, mas infelizmente é difícil precisar a história e cultura materiais dos povos fino-úgricos como um todo. O principal desafio ao se pesquisar a cultura arqueológica dos povos fino-úgricos é estipular de que maneira podemos reunir uma série de achados do norte euroasiático que revelam elementos em comum, acusando certo parentesco, e lhes atribuir apenas a um grupo étnico específico, e não a uma produção similar compartilhada entre grupos etnicamente semelhantes, mas não iguais (FODOR, 1980, p. 51).

Ainda assim, autores como a antropóloga Anna Leena-Siikala (1980) hipotetizam

¹⁶³ O que não significa, apesar dos pontos em comum e da influência escandinava, que a ideologia *berserkr* e a *tietäjä* tenham sido as mesmas em sua totalidade. Sobre a ideologia, os mitos e a cosmovisão dos *berserkr*, ver DALE (2022).

¹⁶⁴ O lamento é um gênero folclórico especialmente forte entre os povos balto-fínicos e é inseparável das tradições ritualísticas funerárias. Ele é, grosso modo, um tipo de recitação elegíaca que, num contexto cerimonial, expressa as emoções e crenças de certa comunidade em relação aos seus (recém) falecidos ou a outras crises de luto, perda e separação de seus entes queridos (como um filho sendo convocado para a guerra, por exemplo). A performance e apresentação do lamento consistem na recitação, cantada ou não, de um lirismo em torno do tema da lamúria e do luto, podendo também conter gestos e choros, além de ser distinguível por meio do uso de vestimentas específicas. Como gênero folclórico, os lamentos representam uma das mais arcaicas camadas de crença da comunidade, tanto musical quanto poética e religiosamente; eles refletem, por isso, costumes comuns em relação à morte e ao destino dos mortos (como mundo e a vida no pós-morte), assim como as relações mantidas entre os vivos e os mortos (NENOLA, 2002, p. 73).

que certas pinturas em pedra encontradas na região da Finlândia e adjacências, que contêm figuras humanoides ilustradas com chifres poderiam ser representações de xamãs. A Finlândia possui mais de cem sítios arqueológicos onde artes rupestres desse tipo foram encontradas, a maioria esmagadora delas próxima ao litoral ou à beira de lagos, datadas de 7.000-3.500 anos atrás (LAHELMA, 2005, p. 29). Nesse caso, elas teriam sido produzidas pela cultura do Pente Cerdado (Comb Ware), que se disseminou pelo território finlandês e o ocupou entre 5.100-3.300 a.C., tendo sido uma fase subneolítica da cultura do norte de caça, coleta e pesca (*ibid.*, p. 29).

Ainda que essas figuras fossem xamãs, a cronologia impossibilitaria que os tratássemos como se fossem os *tietäjät*; contudo, caso defendessemos tratar-se de xamãs, provavelmente seriam manifestações dos *noita* (AUTIO, 1995, p. 17). Justamente por esse motivo, Siikala (1980) defendeu que as figuras humanoides com chifres fossem interpretadas por meio do uso de relatos etnográficos sobre povos siberianos, cujos xamãs faziam uso cerimonial de uma espécie de touca que continha chifres. O problema, contudo, é que não existe nenhuma evidência direta, seja literária ou material, de que os xamãs fínicos fizessem qualquer uso de uma vestimenta análoga em seus ritos (AUTIO, 1995, p. 13).

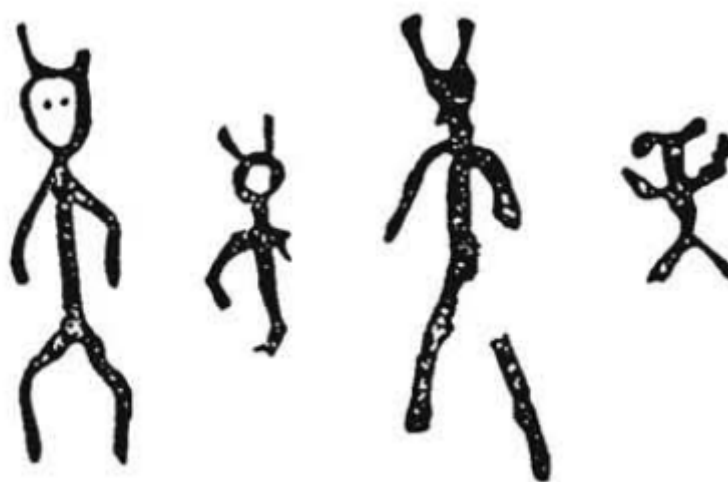


Figura 7: Reprodução das figuras humanoides com chifres conforme encontradas em pedras no território finlandês. Fonte: AUTIO, 1995.

Contudo, como essas figuras com chifres são de fato retratadas próximas a ilustrações de barcos, como se fossem o par um do outro, isso reforça a possibilidade de

que haja uma conexão simbólica entre os dois motivos (KIVIKÄS, 2001, p. 155). Se considerarmos que os barcos eram utilizados em rituais de iniciação e de cura (*ibid.*, p. 155), além de serem, conforme elencam diversos relatos etnográficos, um dos meios de transporte dos xamãs siberianos para viajarem ao outro mundo (SIIKALA, 2002a, p. 150), a hipótese em prol dos xamãs ganharia certa força.

Há, no entanto, o problema da identidade nessa questão. Apesar dessas pedras com ilustrações terem sido encontradas em atual território finlandês, seus traços, motivos e morfologia se assemelham consideravelmente às ilustrações nas superfícies de tambores sámis encontrados na Modernidade, inclusive portando figuras humanoides com chifres (AUTIO, 1995, p. 13). Autores como Eero Autio defendem que as figuras nas pedras estão relacionadas, na verdade, a uma divindade sámi chamada Mintis, que era representada com chifres e teria sido originalmente uma rena (*ibid.*, p. 16).

O estudo mais recente a respeito do tema aponta como há diversos elementos que permitem interpretar essas figuras com chifres (em seu contexto completo) como sendo expressões de um sistema de crenças xamânico em consonância com a tradição sámi, pois há diversos elementos iconográficos que parecem retratar a experiência de cair em transe, conjurar espíritos auxiliares, assumir outra forma física (*shapeshifting*) e viajar ao outro mundo aos moldes do *noaidevuohtha*, e os chifres, nesse sentido, poderiam estar relacionados ao *sáiva sarva*, espíritos auxiliares dos *noaidit* sámis (LAHELMA, 2005, p. 42). O posicionamento dessas pedras em locais com água tidos por sagrados pela tradição sámi, chamados de *sieidi*, reforça a hipótese de que há, sim, a manifestação de uma cosmologia xamânica nessas ilustrações, mas que estas seriam pertencentes ao passado sámi, e não finlandês (*ibid.*, p. 42). Não podemos deixar de mencionar também o paralelo morfológico com numerosas figuras disseminadas pela área nórdica, oriundas principalmente dos períodos de Vendel¹⁶⁵ e da Era Viking, representadas com ostensivos chifres:

¹⁶⁵ Séculos VII-VIII. Trata-se da última fase da Idade do Ferro antes do início do período que viria a ser conhecido como Era Viking. Nesse período já haviam começado a surgir centros de poder regional pela Escandinávia, sobretudo na Dinamarca, dando base ao surgimento dos reinos característicos da Era Viking nas regiões da Suécia, Noruega e Dinamarca (GRAHAM-CAMPBELL, 1997, p. 31-35).

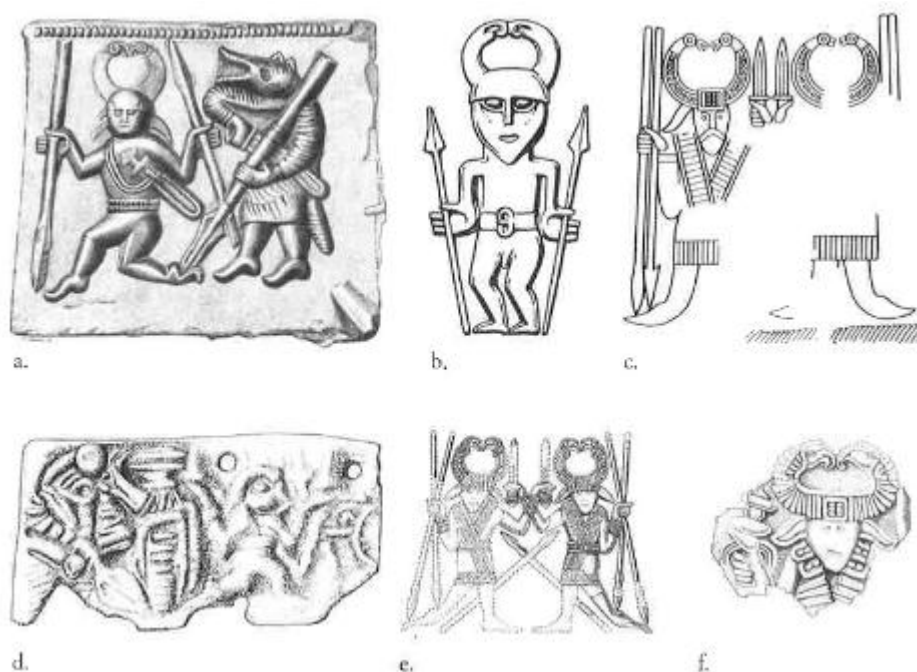


Figura 8: Alguns exemplos de representações de figuras humanóides encontradas em território escandinavo e atribuídas aos nórdicos. Fonte: HELMBRECHT, 2008.

Michaela Helmbrecht (2008, p. 34) agrupa esse conjunto de representações humanóides com cornos no que chamou de “dançarinos armados”, uma vez que todos encontram-se de joelhos dobrados e empunhando armas, como se dançassem, o que nos aponta um provável contexto ritualístico. Algumas dessas imagens revelam figuras com apenas um dos olhos, característica que, sabemos, é marcante no deus Óðinn; em outros contextos não é o deus que está explicitamente representado, mas figuras humanóides com traços ou vestimentas de lobo ou de urso, fazendo referência aos *berserkir* e aos *ulfheðnar* (*ibid.*, p. 43), os guerreiros sobrenaturalmente empodeirados que são mencionados como próximos a Óðinn em fontes literárias como a *Ynglinga saga* 6. A postura escolhida para retratar esses guerreiros talvez seja um mecanismo artístico para destacar o momento de seu transe extático, o auge do furor ritualístico por eles alcançado (PRICE, 2019, p. 306-313; LANGER, 2023, p. 150). De qualquer forma, é relevante destacarmos a ocorrência paralela de figuras humanóides com chifres tanto por parte dos nórdicos quanto dos fínicos (e provavelmente, dos sámis) associadas a contextos ritualísticos de performance extática: no primeiro caso, conectando-os ao reino odínico que, conforme abordaremos, era marcadamente extático e, no segundo, pela associação às embarcações e às águas, símbolos culturais da travessia para viagens a outros mundos por meio do êxtase.

CAPÍTULO III: PERFORMANCE RITUALÍSTICA E INDUMENTÁRIA

Ao compararmos a prática de magia entre diferentes povos, um dos aspectos de maior relevância é fazer uma leitura atenta das descrições em torno das performances mágicas no momento do ritual, a fim de compreender de que forma se davam as performances dos especialistas religiosos no contexto ritualístico. A busca por esse tipo de informação pode nos auxiliar a reconstruir, de alguma maneira, a estrutura que parece ter ditado os comportamentos ritualísticos dos praticantes de magia xamânica no norte europeu: questões como o uso de tecnologias verbais (encantamentos ou cantos); os entornos e o local onde as práticas eram conduzidas; o estado mental e emocional dos condutores do ritual; seus comportamentos; e, por fim, embora não menos importante, se havia ou não o uso de técnicas extáticas e de transe. Afinal, se concordarmos com a afirmação de que um xamã é definido e percebido enquanto tal muito mais pelo que ele faz do que pelo que ele é (TOLLEY, 2009, p. 463), então não podemos excluir seus comportamentos ritualísticos e performance de nossa investigação.

Entendemos “performance” como um conceito relacionado de maneira intrínseca a dois outros: o de *performatividade* e o de *saber-ser*. De maneira simples, “Performatividade é o poder da linguagem de realizar mudanças no mundo: a linguagem não apenas descreve o mundo, mas pode funcionar (também) como uma forma de ação social” (CAVANAUGH, 2015). Essa noção nasceu do célebre trabalho de John Austin (1962), responsável por introduzir o conceito de *linguagem performativa* em oposição à *linguagem constativa*: enquanto a segunda se ocupa da descrição do mundo e das coisas, a primeira é capaz de *fazer* algo no mundo, afetando-o. O *saber-ser*, por sua vez, foi um termo elaborado por Paul Zumthor e designa “[...] um saber que implica e comanda uma presença e uma conduta, um *Dasein* comportando coordenadas espaço-temporais e fisiopsíquicas concretas, uma ordem de valores encarnada em um corpo vivo” (ZUMTHOR, 2018, p. 31).

Lato sensu, o campo de estudos da performance preocupa-se em investigar todos os complexos modos como as diferentes performances humanas impactam aqueles que as presenciam, explorando as formas de comunicação e de interação que as permeiam e que delas surgem; podemos, portanto, analisar a performance para além das atividades sociais costumeiramente consideradas como performances deliberadas, englobando inúmeros comportamentos e aspectos humanos que muito interessam ao estudo das religiões, como

festivais, rituais e formas dramáticas¹⁶⁶ (GUNNELL, 2018, p. 107). É precisamente este o nosso interesse: abordar alguns aspectos constituintes da performance ritualística e potencialmente xamânica praticada pelos especialistas religiosos dos povos nórdicos, sámis e balto-fínicos.

Parte importante de diversas performances ritualísticas são os encantamentos e o ato de encantar alguém ou algum objeto. Enquanto categoria de análise, os encantamentos chegam a mesclar-se de maneira considerável com as noções de “magia” ou “feitiço”, apesar de não serem sinônimos (ROPER, 2004, p. 3). Denominados a princípio como *incantatio* pela língua latina, os encantamentos são recursos de expressão verbal da práxis mágica das religiões tradicionais (*ibid.*, p. 3) e constituem um gênero fundamentalmente *funcional* das expressões mágicas, fazendo-se presente em contextos mágicos para atender e cumprir fins específicos por meios sobrenaturais (KAPALÓ; PÓCS & RYAN, 2013, p. 2).

É difícil descrever os encantamentos e diferenciá-los de outras manifestações verbais de magia adotando critérios como forma e conteúdo. Isso acontece porque, em primeiro lugar, os textos tidos por encantamentos revelam variabilidade e plurabilidade consideráveis nesses dois quesitos e acabam muitas vezes por ter pouca coisa em comum com outros textos também tidos por encantamentos; em segundo lugar, o estudo dos encantamentos precisa levar em conta uma série de outras expressões de magia verbal que com ele flertam, como por exemplo maldições ritualísticas, rezas diversas, bênçãos, magias descritas em textos folclóricos, textos divinatórios etc. Por isso, uma solução pertinente seria eleger o caráter funcional como norteador: o *papel* de encantamento pode ser desempenhado por qualquer texto, literário ou não, que tenha sido utilizado com o propósito de exercer influência mágica, a despeito das especificidades de sua forma ou conteúdo (KAPALÓ; PÓCS & RYAN, 2013, p. 2), daí sua natureza funcional. Relatos e descrições de encantamentos e de seus usos são oriundos de diversos períodos históricos e contextos culturais da Europa: de norte a sul, de leste a oeste, das tradições pré-cristãs aos contextos sincréticos após a conversão ao cristianismo, de forma que podemos dizer que se tratam de uma expressão “pan-europeia” de magia verbal (PÓCS, 2019, p. 7-9). O conteúdo textual e o contexto performático dos encantamentos podem, portanto, fornecer dados relevantes sobre a cosmovisão e outras estruturas culturais amplamente compartilhadas entre as pessoas das sociedades onde ocorrem (como as noções de

¹⁶⁶ A existência de artes dramáticas e performáticas na Escandinávia durante a Era Viking como sendo parte, por exemplo de sacrifícios ritualísticos (*blót*) e de jogos (*leikar*) é analisada à fundo por Gunnell(1995).

corporeidade, por exemplo), estruturas essas que acabam, de maneira recíproca, por também legitimar o uso de encantamentos de alguma maneira (cf. STARK, 2009).

Há também, por fim, a necessidade de buscar indícios relacionados à indumentária e aos equipamentos utilizados pelo xamã, uma vez que, mesmo variando consideravelmente de acordo com cada região e cultura, eles sempre expressam, por meio de símbolos, a cosmovisão xamânica (SIIKALA, 2002a, p. 44; ALVES, 2020b, p. 539-542). Dentre tais objetos o tambor é sem dúvida o mais essencial, constituindo o símbolo central do xamanismo sem o qual “o xamã simplesmente não é um xamã” (SIIKALA, 1978, p. 45), fazendo inclusive com que autores como Vajda (1959, p. 476) elenquem a importância dos tambores em suas próprias definições conceituais de xamanismo enquanto critério para identificação da ocorrência deste em uma dada sociedade. Nas regiões árticas o tambor possui funções relacionadas ao transe do xamã e às experiências por ele vividas durante esse estado (HULTKRANTZ, 1991, p. 11). Assim, é importante investigarmos a existência e usos dos tambores e demais indumentárias em todos os três contextos que nos propusemos analisar.

3.1 Performance ritualística entre os nórdicos

Nos materiais nórdicos, a única descrição de certa forma “completa” de uma cerimônia de *seiðr* é encontrada na *Eiríks saga rauða*. Outras descrições de fato existem, embora possuam um caráter mais fragmentário. Ainda assim, conforme veremos, são perceptíveis certos padrões de símbolos associados a essas performances (RAUDVERE, 2002, p. 127-128). Começamos pelo relato da *Eiríks saga rauða*, onde nos deparamos com a descrição do contexto da comunidade de Herjólfssnes, cuja comunidade vinha atravessando um difícil período de fome, desesperada por mudanças:

Þorkell convida a adivinha [Þorbjörg] a entrar e é oferecida a ela uma boa recepção, conforma era de costume ao se receber mulheres desse tipo: foi-lhe arrumado um assento alto com uma almofada; dentro dela deveria haver apenas penas de galinha. E quando ela chegou de noite, junto com o homem que fora enviado ao seu encontro, ela estava arrumada assim, tinha sobre si um manto negro costurado com tiras de couro e todo ele era decorado com pedras, até embaixo; ela tinha no pescoço um colar com pedaços de vidro; ela tinha sobre a cabeça uma boina de pele de carneiro negro e forrado por dentro com pele de gato branco. Nas mãos ela tinha um bastão e nele havia um pegador; ele era decorado com latão, e no pegador havia pedras. Ela tinha em sua volta um cinto, e havia nele uma grande bolsa de pele; ela guardava lá dentro tudo de que precisava para a sua magia. Ela tinha botas peludas de pele de bezerro nos pés, atadas por longas tiras apertadas, com um grande botão de peltre na ponta. Ela tinha nas suas mãos luvas de pele de gato, brancas e peludas por dentro [...].

O fazendeiro Þorkell tomou a feiticeira pelas mãos e conduziu-lhe àquele assento que lhe havia sido arrumado [...]

E, no dia seguinte, no fim do dia, foram-lhe fornecidos os utensílios que ela devia ter quando fosse praticar a magia. Ela pediu que lhe trouxessem as mulheres que conhecessem a sabedoria que era necessária para praticar a magia e que se chama Varðlokur; mas tais mulheres não foram encontradas. Então foi investigado pela fazenda se alguma mulher era conhecedora. Guðríður diz então: “Eu não sou nem versada nas magias nem feiticeira, porém minha mãe de criação na Islândia, Halldís, ensinou-me a sabedoria que ela chamava de Varðlokur” [...].

Então as mulheres formaram um círculo em torno do tablado, e no meio Þorbjörg estava sentada, em cima dele. Guðríður então recitou o cântico tão belamente e tão bem que julgaram nunca ter ouvido antes com tão bela voz aquele cântico que era então recitado. A feiticeira agradece-lhe pelo cântico; disse que muitos espíritos “agora se achegaram, e que acharam belo de ouvir o que foi recitado, que antes queriam afastar-se de nós e nenhuma audiência prestar-nos. Mas agora estão claras para mim muitas coisas que antes eram negadas tanto para mim quanto para os outros. E eu posso dizer uma coisa, que esta fome não durará mais do que este inverno e que os produtos da terra molharão com a chegada da primavera. A doença que assola há tempo também desaparecerá mais rápido do que se esperaria [...]”¹⁶⁷ (*Eiríks saga rauða* 4).

A *Hrólfs saga kraka* apresenta um detalhamento menor, mas possui paralelos relevantes. Nesse caso, a profetisa Heiðr é intimada (e até mesmo ameaçada de tortura) pelo rei Froði para que lhe revelasse de forma clara e objetiva o paradeiro dos rapazes Helgi e Hroar. O ritual é assim descrito:

Então uma profetisa chamada Heid havia chegado. O rei disse a ela para usar sua arte divinatória para descobrir o que pudesse sobre os rapazes. O rei havia mandado preparar um banquete magnífico para ela e colocou-a em cima de uma alta plataforma. Então ele perguntou o que ela conseguia ver do futuro, “porque eu sei”, ele disse, “que muito será revelado a você. Eu vejo que há muita sorte em você, então me responda o mais rápido possível”.

Ela abriu as mandíbulas e bocejou profundamente, e o seguinte encantamento saiu de sua boca: há dois homens/ eu não confio em nenhum/ eles, os excelentes/que sentam-se próximos à fogueira [...] (*Hrólfs saga kraka* 3)¹⁶⁸.

A despeito de suas singularidades, notamos que ambos os relatos fazem menção a uma plataforma elevada na qual a profetisa sobe para realizar a performance. Em *Hrólfs saga kraka* 33, outra feiticeira, chamada Skuld, senta-se em uma plataforma construída em pleno campo de batalha, dentro de uma espécie de tenda, de onde lança feitiços de ataque contra Hrólf e sua tropa. Outros exemplos incluem feiticeiros homens, como Þórgrímr na

¹⁶⁷ Disponível em: *Três Sagas Islandesas*. Tradução, posfácio e notas de Théo de Borba Moosburger. Curitiba: Editora UFPR, 2007, p. 95-96.

¹⁶⁸ “Then a seeress who was called Heid arrived. The king told her to use her art to divine what she could learn about the boys. The king had a magnificent feast prepared for her and had her placed on a high trance platform. Then he asked what she could see of the future, ‘because I know,’ he said, ‘that much will be made clear to you. I see that there is great luck in you, so answer me as quickly as possible.’ She wrenched open her jaws and yawned deeply, and this chant emerged from her mouth: Two are men/I trust in neither [...]”. *The Saga of King Hrolf Kraki*. Tradução, introdução e notas de Jesse Byock. Penguin, 1998, p. 43.

Gísla saga Súrssonar 18 e *Kotkell na Laxdæla saga* 35, este último acompanhado de seus três filhos. Portanto, nem sempre o praticante subia sozinho nessa plataforma, que chegava a suportar até mesmo doze feiticeiros, conforme a *Göngu-Hrólfs saga* 18. Na *Vatnsdæla saga*,

Ingjald e seus homens prepararam um ritual mágico à moda dos antigos pagãos, para que os homens pudessem examinar o que o destino lhes havia reservado. Uma feiticeira lapã estava entre os presentes. Ingimund e Grim chegaram ao banquete junto de um grande séquito. A mulher lapã, esplendidamente adornada, sentou em um alto assento. Os homens deixaram seus bancos e moveram-se em sua direção para perguntarem sobre seus destinos (*Vatnsdæla saga* 10)¹⁶⁹.

Temos evidências suficientes, portanto, para relacionarmos a performance de magia a plataformas ou assentos descritos como altos ou elevados; além disso, eles também estão conectados não apenas aos praticantes nórdicos de magia, mas também a estrangeiros, como a feiticeira sámi, vide o trecho da *Vatnsdæla saga* logo acima, e *Kotkell na Laxdæla saga* que, lembremos, possuía provável ascendência celta – ou seja, há novamente um marcador étnico nesse sentido (o que não implica descartarmos suas manifestações nórdicas, que são, ao que tudo indica, genuínas). Esses assentos ou plataformas são chamados de *seiðhjallr*, possivelmente análogos ao *hásæti*, ou “assento elevado”, que constituía lugares de honra nos salões germânicos (PRICE, 2019, p. 120). A profetisa Veleda mencionada por Tácito (*Germania* 8) entre tribos germânicas do século I sentava-se em uma estrutura chamada *turis* que poderia ser algo parecido (TOLLEY, 2009, p. 545), indicando que o costume de subir nesta plataforma, conforme descrito nas sagas medievais, era o resultado de uma herança cultural germânica entrelaçada a costumes parecidos notados entre povos vizinhos como os sámis e balto-fínicos.

O paralelo mitológico que logo vem à mente é o trono de Óðinn, *Hliðskjálf*, cujo significado é algo como “plataforma de entrada”: *skjálf* significa literalmente “assento” ou “plataforma”, enquanto *hlið* designa as noções de passagem e de uma fenda larga, e, portanto, de um caminho que conduz a outro lugar (TOLLEY, 2009, p. 545). Na *Edda em Prosa* Snorri utiliza justamente o termo *hásæti* para descrever o *Hliðskjálf*, indicando que ele o concebia como trono ou assento (*Gylfaginning* 9), mencionando também que ele se encontrava no *Válaskjálf*, o salão de Óðinn (*Gylfaginning* 17). Na poesia *édica* existem

¹⁶⁹ “Ingjald and his men prepared a magic rite in the old heathen fashion, so that men could examine what the fates had in store for them. A Lapp enchantress was among those present. Ingimund and Grim arrived at the feast along with a large retinue. The Lapp women, splendidly attired, sat on a high seat. Men left their benches and went forward to ask about their destinies”. *Vatnsdæla saga*. Tradução e introdução de Andrew Wawn. In: *The Sagas of Icelanders*, Penguin Classics, 2001, p. 230.

apenas duas menções ao Hliðskjálf, encontradas no *Skírnismál* e no *Grímnismál*, e surpreendentemente não no corpo dos poemas propriamente ditos, mas nas partes introdutórias em prosa. No primeiro caso, quem está sentado nele é o deus Freyr, observando a gigante Gerðr em Jötunheimr; já no *Grímnismál* Óðinn e Frigg estão ambos sentados nele, de onde conseguem ter uma visão de todos os mundos. Em ambas as situações é explícito que, ao sentarem-se no Hliðskjálf, os deuses tinham uma visão do que acontecia em todos os mundos (LINDOW, 2001, p. 176; SIMEK, 2007, p. 152).

Se assumirmos a existência de uma conexão entre o Hliðskjálf do *corpus* mitológico e o *seiðhjallr* utilizado pelos praticantes de magia das sagas, essa visão dos mundos pode então ser entendida de maneira mais abstrata, enquanto vislumbre sobrenatural que a profetisa adquire ao subir nessa plataforma ou assento elevado durante sua performance (KIIL, 1960). Que as *völur* necessitassem subir nessa plataforma faz sentido dentro da visão de mundo nórdica, uma vez que o poema *Sólarljóð*¹⁷⁰ 51 menciona uma “cadeira das *nornir*”, entidades que, conforme vimos, estão encarregadas justamente do destino. Ao que parece, o destino era comandado a partir de uma cadeira (provavelmente no alto) e, assim sendo, aquele que desejasse obter informações sobre o futuro deveria igualmente subir a esse lugar. Por volta de 922-923 d.C., o viajante árabe Ahmad Ibn Fadlan¹⁷¹ compôs um detalhado relato a respeito de seu encontro com os Rus¹⁷² da região do Rio Volga, tendo presenciado uma extensa cerimônia de rito fúnebre:

Na sexta-feira, quando chegou a hora da reza da tarde, trouxeram a escrava até uma estrutura que haviam armado, e que parecia um batente de porta. Ela apoiou as pernas na palma das mãos dos homens, até que pudesse ver aquele batente, disse algumas palavras e eles a desceram. Ergueram-na uma segunda vez e ela fez como fizera da primeira, então a desceram e a subiram uma terceira vez, e ela fez como fizera das outras duas vezes. Então, deram-lhe a galinha, ela arrancou sua cabeça e a jogaram no barco.

¹⁷⁰ Há uma tradução do nórdico antigo para o espanhol realizada por Castro (2020).

¹⁷¹ Em 921 foi enviada uma missão do califa abássida al-Muqtadir à corte do rei dos povos búlgaros do Volga, em resposta a um pedido de apoio financeiro, militar, religioso e intelectual da parte dos últimos ao califado. Presente nessa missão estava Ibn Fadlan, que havia sido encarregado da leitura da carta do califa aos reis búlgaros, além da supervisão do trabalho dos faqih, homens peritos nas leis islâmicas. Uma vez em contato com esses povos, Ibn Fadlan escreveu sua *Risāla* (“relato”), que consistia, em grande parte, em uma descrição dos povos denominados por ele de rus. A maior reverberação de sua obra no meio acadêmico deveu-se ao trecho em que descreve um rito funerário desses povos em homenagem a um importante chefe local que havia falecido. O rito teria durado dez dias e envolvido festas, bebidas, músicas, sacrifícios e sexo (sobre a *Risāla*, consultar AYOUB, 2017, p. 401-404).

¹⁷² O termo *rus* revela alta complexidade, de modo que até hoje não se sabe a que povos exatamente ele se refere e nem mesmo sequer sua etimologia, se germânica, eslava ou fino-úgrica. A corrente chamada normanista defende que se tratava de povos nórdicos, enquanto os antinormanistas argumentam que os rus seriam única e exclusivamente povos eslavos. Uma terceira visão, mais comedida, defende que enxerguemos o termo como denotando um grupo multiétnico de guerreiros que incluiria majoritariamente nórdicos, mas também fínicos, eslavos e turcomanos (NEVES, 2017, p. 610).

Perguntei ao intérprete sobre o que ela estava fazendo. Ele disse: “Da primeira vez que a levantaram, ela disse: ‘Lá vejo meu pai e minha mãe’, da segunda, disse, ‘Lá vejo todos os meus parentes mortos sentados’, e da terceira: ‘Lá vejo meu proprietário no paraíso junto com homens e escravos, e o paraíso é bom e verde. Ele está me chamando, então me mandem até ele!’ (*Risāla*, p. 70-71).

Ainda que o relato não mencione especificamente uma cadeira e não se trate de um ritual de *seiðr* especificamente, não podemos ignorar que, ao ser erguida nessa estrutura, a escrava que seria sacrificada obtém visões do mundo dos mortos. Neil Price (2019, p. 125) notou a semelhança entre esse relato e um trecho do *Vǫlsa þáttur* 13, quando a mulher que conduzia o ritual pede para que os homens da casa a ergam ao alto e acima das dobradiças da porta. Ambos os contextos evidenciam fortes conotações sexuais, com mulheres sendo erguidas por homens para “olhar por cima da porta” e conseguir, dessa forma, visualizar um tipo de “outro mundo” não muito específico. Para melhor compreendermos a relação entre as portas e o mundo dos mortos, acrescentemos ao nosso quadro a aparente temática presente na mitologia nórdica de que “a morte espera atrás da porta” (TOLLEY, 2009, p. 546): a feiticeira Gróa é despertada “das portas dos mortos” (*Grógaldur* 1) e no *Hávamál* 70 é dito que a morte “espera à porta”. Outros povos indo-europeus compartilham uma visão similar, como os bálticos: em suas mitologias havia a noção de que era possível visualizar o mundo dos mortos (os *vēlēs*) após subir uma alta colina (GIMBUTAS, 1963, p. 188-189).

Portanto, para além do uso mais prático de olhar por cima de uma porta, os assentos elevados e plataformas revelam igualmente possíveis ligações com outros mundos, como o dos mortos, estando também relacionados à obtenção de informação acerca da sorte e do destino, constituindo um lugar de onde podia-se “vislumbrar todos os mundos” ao modo dos deuses sentados no Hliðskjálf. Essa contextualização nos ajuda a entender a importância do *seiðhjallr* para as profetisas das sagas. Não foram encontrados até hoje quaisquer vestígios arqueológicos de tais assentos e plataformas, mas há alguns pequenos pingentes que podem ser objetos alusivos ao *seiðhjallr*. Três deles constituem pequenas miniaturas de cadeiras, de não mais do que três centímetros, encontrados em túmulos de mulheres (provavelmente *vǫlur*) da região de Birka, próximo ao atual território de Estocolmo, Suécia. A miniatura de uma cadeira em prata foi encontrada em um túmulo na região de Hedeby (norte da atual Alemanha), contendo furos onde provavelmente estavam presos outros amuletos. Um exemplo notável é a cadeira de Lejre, que representa uma figura humanoide de sexo indeterminado sentada em uma espécie de trono, tendo um pássaro em cada um de seus lados e olhando para sua direção. É possível que a figura sentada seja Óðinn em seu trono Hliðskjálf, flanqueado por seus dois corvos, Hugin e

Munin. Também constam, na parte superior, duas figuras semelhantes a lobos (esses e outros achados são discutidos minuciosamente em PRICE, 2019, p. 120-125).



Figura 9: Achado arqueológico da região de Lejre, Dinamarca. A figura humanoide está sentada em uma espécie de trono e tem dois pássaros, cada um em um de seus lados. Fonte: PRICE, Neil, 2019, p. 123.

Outro aspecto que deve ser sublinhado no relato da *Eiríks saga rauða* 4 diz respeito ao uso de encantamentos pela profetisa. No trecho que descreve a performance de Þorbjörg fica claro que esses encantamentos são recitados ou cantados por um círculo de mulheres que atuam como suas assistentes, ou ao menos esse era tido como o ideal, ainda que na saga apenas uma das mulheres conhecia tais canções e acabou por cantá-las sozinha (PRICE, 2019, p. 170). Esses encantamentos aparecem nas fontes nomeados como *varðlokkur* ou *varðlokur*, tanto em contextos de prática de *seiðr* quanto do *galdr* e geralmente em ocorrências da magia divinatória e profética, constituindo uma prática xamânica que provavelmente tinha a função de invocar os espíritos dos quais as profetisas obtinham ajuda (SIMEK, 2007, p. 353).

Varð-, a raiz da palavra, é derivada de *vörðr*, substantivo que significa “guardião, protetor, vigia” (TOLLEY, 1995, p. 60). Ela designa, portanto, uma espécie de espírito que, no momento da invocação, passa a atuar como o guardião daquele que o invocou. A terminação *-lok(k)ur* revela duas etimologias possíveis: *lokur* é a forma no feminino plural de *loka*, “prender, trancar”; *lokkur*, por sua vez, é um substantivo feminino plural advindo do verbo *lokka*, “atrair”, denotando, portanto, “atração” no sentido de “invocação” (*ibid.*, p. 60). Vislumbradas as duas possibilidades por conta da variação na ortografia, deparamo-nos com dois prováveis sentidos para a palavra *varðlok(k)ur*: “aprisionamento dos espíritos guardiões”, ou seja, “aquilo que ata os espíritos”, ou “instigação/invocação dos espíritos guardiões”. A primeira opção destaca a habilidade do invocador em amarrar os espíritos guardiões a si por meio do uso de encantamentos, enquanto a segunda sublinha uma habilidade invocatória de persuadir o(s) espírito(s) a se fazer(em) presente(s) no momento do ritual. Na prática há pouca diferença entre as duas interpretações, já que ambas possuem o mesmo efeito implícito de invocar espíritos de alguma maneira para auxílio e consulta (*ibid.*, p. 60-61). A necessidade de invocar esses espíritos protetores (*vörðr*) pelo uso do *varðlok(k)ur* provavelmente indica que em algum ponto do ritual a *völva* adentrava um estado de tamanha vulnerabilidade a ponto de que não conseguir se proteger, ou seja, em uma espécie de transe. O *vörðr*, portanto, está intimamente conectado às *völur* (TOLLEY, 2009, p. 504) e, por consequência, os *varðlok(k)ur* tornavam-se imprescindíveis para que elas trouxessem esses espíritos e realizassem a cerimônia de *seiðr* (BOYER, 1986, p. 128).

É plausível que o *varðlok(k)ur* seja em última instância o mesmo que as *seiðlæti* (“canções *seiðr*”) mencionadas no *Landnámabók* e na *Laxdaela saga* 37, na qual esse canto é empregado para atrair um jovem garoto e matá-lo. Apesar do motivo escuso, o canto é descrito como belo e agradável aos ouvidos, sendo provavelmente sua doçura que teria atraído a jovem vítima para sua própria morte. Ainda na *Laxdaela saga*, no capítulo 35, Kotkell sobe na plataforma e faz uso de *varðlok(k)ur* combinados a canções de *galdrar* e com o *fraeði*, que consistia em uma espécie de fórmula murmurada, fazendo com que uma nevasca começasse (PRICE, 2019, p. 170).

Ao oferecer força protetiva o *vörðr* atuava como poder espiritual da *völva*. Para ser capaz de fazê-lo era necessário, no entanto, que se configurasse essa força, colocando-a em um estado adequado antes que houvesse o encontro espiritual propriamente dito: as mulheres precisavam adentrar um estado especialmente *receptivo* aos espíritos para que pudessem realizar suas ações mágicas, e isso era feito justamente por meio do uso do *varðlok(k)ur* (TOLLEY, 2009, p. 504). Esse estado de exacerbada receptividade no qual as

mulheres precisavam adentrar, principalmente para a prática do *seiðr*, pode estar ideologicamente relacionado ao papel de passividade sexual, inclusive no sentido de permitir ser penetrado, ato esse que é a própria reprodução sexual da ideia de receptividade. Isso explicaria, por um lado, a relação vista como diretamente proporcional de MAIOR ESTADO DE RECEPTIVIDADE = MAIOR PODER MÁGICO e, por outro, clarificaria por que esse papel de receptividade/passividade sexual, atribuído pela sociedade nórdica às mulheres, era visto como vergonhoso e abominável (*ergi*) quando praticada por homens (PRICE, 2019, p. 172-177).

Um exemplo notável de conotações sexuais explícitas no contexto ritualístico é encontrado em *Volsa þáttir* 9, no qual o rei cristão Ólafr, visando cercear a continuidade de práticas pagãs que ainda aconteciam em seu território, visita uma fazenda e presencia um ritual aparentemente ligado à fertilidade. O ritual havia começado meses antes da visita do rei, com o sacrifício de um cavalo e a conservação de seu pênis ao envolvê-lo em um pedaço de tecido embebido de uma espécie de conserva com ervas (talvez ligadas à potência sexual). O pênis era passado de pessoa em pessoa, cada uma entoando uma fórmula sobre ele, até que uma das mulheres diz: “Eu certamente não conseguiria/ evitar de/ enfiá-lo dentro de mim/ se estivéssemos deitados sozinhos/em prazer mútuo” (*Volsa þáttir* 9)¹⁷³. O culto particular narrado nessa ocasião está claramente sob condução e controle feminino, não sendo nada impossível que a chefe da casa, a mãe das mulheres, seja tida por uma *völva* (PRICE, 2019, p. 177). O rito funerário dos Rus descrito no *Risāla* evidencia igualmente uma série de atos sexuais sendo praticados com a escrava que seria sacrificada; há, além disso, achados arqueológicos, como um pênis cravado em madeira encontrado em território da atual Alemanha, que poderia ser usado para ritos masturbatórios (*ibid.*, p. 181; BOYER, 1986, p. 155), além dos próprios cajados das *völur*, a respeito dos quais veremos no próximo subcapítulo.

Por fim, um dos aspectos performáticos mais discutidos quando se pretende analisar a presença de xamanismo em certa cultura é averiguar se o especialista religioso lança mão de técnicas extáticas e atinge o chamado “estado de transe”. No caso nórdico é importante começarmos ressaltando que mesmo examinando todos os relatos de performances mágicas que temos a nosso dispor, especialmente o *seiðr*, é basicamente impossível se chegar a uma conclusão sólida a respeito do estado exato de consciência (ou sua ausência) atingido pelas *völur* e outros praticantes de magia durante seus rituais

¹⁷³“I certainly could not refrain/from thrusting him inside me/if we were lying alone in mutual pleasure”. Tradução parcial para o inglês em: JOCHENS, J. *Old Norse Images of Women*, 1995, p. 47.

mágicos (PRICE, 2019, p. 170). Dados os poucos detalhes e a própria natureza dos registros de que dispomos, estamos fadados a conjecturar a partir de pequenas pistas e prováveis alusões ao êxtase.

Composto ao longo do século XII por um poeta que se baseou em memórias da tradição antiga e não em observações concretas, o poema *Sólarljóð* (“Canção do sol”) faz uma descrição interessante de um ritual:

Na cadeira das *nornir*
eu me sentei por nove dias,
então fui erguido sobre um cavalo,
o sol das gigantes
brilhou soturnamente
das nuvens gotejantes
(*Sólarljóð* 51)¹⁷⁴.

O contexto não é explícito, mas contém elementos alusivos que, se lidos em conjunto, oferecem um conteúdo mais substancial. Após nove dias sentada em uma cadeira, provavelmente em algum estado meditativo, a fetiticeira em questão teria atingido um estado de exacerbação de sua visão, sendo posta em cima de um cavalo (Sleipnir?) e por fim obtendo acesso a uma paisagem totalmente cósmica (PRICE, 2019, p. 170). Essa leitura pode parecer forçosa a princípio, mas ganha maior respaldo ao considerarmos a presença do cavalo e a menção ao número nove.

O número nove era extremamente mágico na cosmovisão nórdica: para citar apenas alguns exemplos (SIMEK, 2007, p. 233), existiam nove mundos (*Vafþrúðnismál* 43); o autossacrifício de Óðinn pendurando-se em uma árvore durou nove noites (*Hávamál* 138); Heimdallr era filho de nove mães (*Hyndluljóð* 35); Freyr precisou esperar nove noites para casar-se com Gerd (*Skírnismál* 41). Ele também possui forte ligação com Óðinn e suas valquírias e está relacionado, nesse contexto, a ritos de iniciação, à numeração dos ciclos de vida/morte e à busca por conhecimento com fins mágicos (SOŁTYSIAK, 2003, p. 241). De modo geral, o número nove costuma indicar uma noção de totalidade ou completude nos diferentes contextos da mitologia nórdica em que aparece, tornando-se, por isso, um número tido por mágico (SCHJØDT, 2008, p. 180).

Ainda que o cavalo mencionado não seja Sleipnir, o corcel de oito patas de Óðinn claramente relacionado à viagem entre diferentes mundos (ele é utilizado por Hermóðr no

¹⁷⁴ “On the chair of the nornir/I sat nine days/then I was raised up on a horse/the giantesses’ sun/shone grimly/from the cloud-dripper’s clouds”. Disponível em: PRICE, Neil. *The Viking Way*. Oxbow books, 2019, p. 171.

Gylfaginning e por Óðinn no poema *Baldrs draummar* para ir até o reino dos mortos, Hel), é difícil descartar um contexto de viagem xamânica. As fontes literárias em nórdico antigo estão repletas de menções a cavalos como protagonistas no processo de transição entre os diferentes mundos e estados. Além disso, na mitologia nórdica os cavalos estão relacionados à liminaridade e à transcendência entre mundos *par excellence*, algo que muitas vezes os próprios deuses são incapazes de realizarem por si próprios (inúmeros exemplos foram discutidos e analisados por EINARSDÓTTIR, 2013; um panorama em torno do assunto também foi feito por CLUNIES-ROSS, 2014). A presença do cavalo e a menção ao número nove tornam mais viável a leitura que propomos, de modo que é possível que haja uma referência ao êxtase e uma consequente viagem astral no *Sólarljóð*, com direito ao vislumbre de uma paisagem cosmológica.

Outras duas passagens, uma oriunda da poesia *éddica* e a outra de uma saga, provavelmente fazem referência a um estado de transe e estão conectadas entre si por conta de um vínculo linguístico. No *Völuspá* 22 as ações da *völva* Heiðr são descritas da seguinte forma:

Eles a chamavam de Heiðr, a Brilhante
a todas as casas ela ia,
uma boa profetisa de boas fortunas
ela conjurava espíritos que lhe falavam.
Na feitiçaria era habilidosa,
Feitiçaria ela praticava, possuída.
Ela era sempre a favorita/ de esposas perversas (*Völuspá* 22)¹⁷⁵.

A princípio não parece haver menção explícita ao transe. No idioma original, a palavra empregada para descrever as ações da profetisa é *leika* (*leikin* na conjugação da terceira pessoa do passado), cujas acepções incluem a noção de “brincar”. A frase, contudo, encontra-se na voz passiva, denotando que, durante o *seiðr*, a força em questão era quem brincava com Heiðr, e não o contrário: *Seið hón kunni*,/*seið hón leikin*: “o *seiðr* ela sabia,/ o *seiðr* com ela brincava”. Ou seja, durante o ritual ela era manipulada e possuída por essa força agentiva externa, embora esta nem sempre seja especificada, como é o caso (DRONKE, 1997, p. 133). Essa provável menção a um transe associa sua origem e causa a uma força externa e à habilidade de Heiðr em manipulá-la (e, provavelmente, em deixar se corpo *aberto* e *receptivo*, conforme já vimos). Na *Eyrbyggja saga* o mesmo verbo é

¹⁷⁵ “Bright Heiðr they called her/at all the houses she came to,/a good seer of fair fortunes/she conjured spirits who told her./Sorcery she had skill in,/sorcery she practised, possessed./She was ever the darling/of an evil wife”. Disponível em: *The Poetic Edda – The Mythological Poems*. Edição, tradução e comentários de Ursula Dronke. Oxford: Clarendon Press, p. 13.

empregado ao descrever o que teria acontecido a Fróðá, que ficou insano graças à atuação do espírito de Þorgunna, uma feiticeira morta:

A próxima coisa que aconteceu foi que o pastor [Fróðá] foi para a casa um dia, terrivelmente perturbado. Ele tinha pouco a dizer, mas quando falava, mostrava-se muito irritado. Ele não queria mais interagir com ninguém e ficava murmurando sozinho, de modo que todos pensaram que havia sido enfeitiçado. Isso continuou a acontecer por algum tempo. Passadas duas semanas do inverno, ele veio para casa no fim da tarde, foi diretamente para a cama e deitou-se. No dia seguinte, quando as pessoas foram até lá, encontraram-no morto (*Eyrbyggja saga* 53)¹⁷⁶.

No idioma original o verbo *leikinn* também é empregado no sentido de *invadi-lo*, (permitindo a dedução de que algo estava “brincando” com ele), que aqui significaria possessão – e a descrição de seu comportamento parece atestar tal fato. Outra interpretação plausível era de que o verbo assumisse a conotação de “prender”, e ele, nesse caso, estaria “amarrado” ou “atado” pela magia de Þorgunna (PRICE, 2019, p. 171).

O relato já abordado da *Hrólfs saga kraka* 3 também oferece uma pista interessante nesse sentido. No início do ritual, a profetisa Heiðr abria sua boca como se bocejasse. É razoável hipotetizar que a profetisa estivesse abrindo sua boca nesse momento para respirar os espíritos, numa espécie de bocejo, constituindo uma manifestação de seu estado de receptividade e consequente invocação. Sendo assim, não teríamos evidência de que o transe na magia nórdica fosse realizável por conta de uma fisiologia vernacular pautada em concepções de uma “alma livre” dos praticantes de magia, ao contrário do que é comum em muitas sociedades xamânicas siberianas. Contudo, isso não significa que não havia a ocorrência de transe, e sim que ele, no *seiðr*, era justamente constituído por um estado de receptividade que proporcionava contato e intercâmbios com os espíritos invocados (TOLLEY, 1995, p. 58).

Como consequência, não temos evidências diretas de que os praticantes de *seiðr* visitassem outros mundos em sua forma astral durante a performance: o transe ritualístico possibilitava o contato entre o condutor do ritual e o mundo espiritual. Assim, por mais que a viagem astral pudesse até mesmo se manter como uma possibilidade, no contexto nórdico o foco estava na invocação de espíritos auxiliares, seguida pelo envio destes em direção a

¹⁷⁶The next thing to happen was that the shepherd came home one day, badly shaken. He had little to say, but when he did speak, he was very ill-tempered. He fought shy of other people and kept muttering to himself, so everyone thought he must have been bewitched. This went on for some time. When two weeks of winter had passed, he came home one evening, went straight to bed and lay down. Next morning, when people went to see him they found him dead”. Disponível em: *Eyrbyggja saga*. Tradução, introdução e notas de Herman Pálsson & Paul Edwards. Penguin, 1989, p. 136.

um alvo ou ao cumprimento de uma tarefa (TOLLEY, 2009, p. 471), conforme veremos ainda neste capítulo em relação ao *gandr*, palavra nórdica permeada em parte pela noção de espíritos auxiliares.

Outras concepções de espíritos auxiliares presentes na cosmovisão e magia nórdicas fazem uso destes para fins quase exclusivamente ofensivos. Muitas vezes eles assumiam a forma física de projéteis arremessáveis semelhantes a dardos (HEIDE, 2014); outras vezes os espíritos realizavam um ataque físico contra o alvo e, em certas ocasiões, podiam assumir algum aspecto da essência do(a) feiticeiro(a) (PRICE, 2019, p. 292). É o que notamos, por exemplo, na *Ynglinga saga* 29 e na *Eyrbyggja saga* 53, cujos trechos foram reproduzidos no capítulo anterior e nos quais, respectivamente, o rei Aðils tem seu crânio pisoteado por um cavalo enviado pela *vølva* Hulðr, e um pastor é atacado por uma espécie de espírito morto-vivo da *vølva* Þorgunna. Ainda na *Ynglinga saga*, a Hulðr é responsável por outras mortes também ocasionadas pelo uso de magia ofensiva levada a cabo por espíritos auxiliares:

E então ele [o rei Vanlandi] começou a sentir um sono pesado e deitou-se para dormir. E após dormiro por certo tempo ele gritou e disse que uma égua estava pisoteando-o. Seu povo se apressou e tentou ajudá-lo. Contudo, quando seguraram sua cabeça a égua pisoteou suas pernas, de modo que elas quase se quebraram. Quando seguraram os pés dele, ela asfixiou-lhe sua cabeça, matando-o (*Ynglinga saga* 13)¹⁷⁷.

O mesmo evento é relatado também em *Ynglingatal* 3, no qual Snorri deve ter se baseado para narrar o episódio descrito acima. Nos dois trechos da *Ynglinga saga* em que espíritos auxiliares são convocados pela *seiðkona* Hulðr para infringir dano a um alvo e acabam por assassiná-lo, o termo êmico para designá-los é *vítta véttr*, cujo significado é “criatura de ferramentas mágicas”. O termo provavelmente era empregado para designar contextos mágicos em que feitiços ou magias *fatais* eram entregues por espíritos auxiliares (DRONKE, 1997, p. 132). Há ainda outros termos empregados no *Ynglingatal* 3 para descrever a criatura que pisoteia Vanlandi, com destaque para a palavra *mara*. Ao contrário de *vítta véttr*, *mara*, que significa “pesadelo”, é uma palavra de ampla ocorrência na literatura em nórdico antigo (PRICE, 2019, p. 30) e também no inglês antigo como *mære* (HALL, 2007, p. 125), além do inglês moderno *nightmare*. Nas fontes, essas criaturas são

¹⁷⁷ “Then he started to feel heavy with sleep, and lay down to sleep. And when he had been asleep for a short while he cried out and said that a mare was trampling him. His people rushed up and tried to help him. But as they held his head it trampled his legs so that they almost broke. When they held his feet it smothered his head so that he died”. Disponível em: *Heimskringla*, v.1: *The Beginnings to Óláfr Tryggvason*. Tradução de Alison Finlay e Anthony Faulkes. Viking Society for Northern Research, 2011, p. 17.

descritas como entidades ameaçadoras, geralmente equinos, que surgem nos sonhos e pisoteiam as pessoas a mando de praticantes de magia tidos por malignos, portando-se feito agentes sobrenaturais destrutivos que são lançados em direção a um inimigo (PRICE, 2019, p. 30) – daí sua etimologia indo-europeia, *merja* (raíz **mr*), que significa “esmagar” (TOLLEY, 2009, p. 245). Diferentemente de outras entidades sobrenaturais que demonstram certo aspecto de coletividade no seu modo de agir, como os *álfar* e os *vættir*, o *mara* opera a nível individual, cumprindo propósitos determinados no momento de sua invocação por feiticeiras durante o *seiðr* (RAUDVERE, 2002, p. 147).

Uma característica marcante do transe ritualístico entre os nórdicos, portanto, é a de que esse momento não visava a projeção astral *per se*, mas a invocação de espíritos auxiliares ao colocar o *performista* num estado de abertura e recepção. Se não podemos afirmar, por um lado, que havia a projeção astral do *performista* enquanto este estava em estado de transe, o que parece afastar as manifestações mágicas nórdicas daquelas encontradas no xamanismo, por outro, o envio de espíritos auxiliares durante o transe os aproximam, uma vez que esta prática também era central para o xamanismo clássico (RAUDVERE, 2002, p. 471): em uma canção xamânica da etnia nanai, o xamã envia um espírito auxiliar em forma de cão ao outro mundo para buscar o espírito maligno responsável por adoecer um homem (DIÓSZEGI, 1998, p. 224). O mesmo foi documentado numa canção xamânica dos evenkis (VASILEVIČ, 1996, p. 148) e os xamãs de etnia sakha, de modo semelhante à feiticeira em *Hrólfs saga kraka* 3, bocejam três vezes antes de entrar em transe para invocar seus espíritos auxiliares (ALEKSEEV, 1997, p. 51). Embora não estivesse presente na cosmovisão nórdica o conceito de alma livre, essa habilidade ritualística de respirar os espíritos auxiliares possui paralelos entre os povos Yukaghir na distante Sibéria. No começo do ritual, o xamã abria sua boca e respirava profundamente inúmeras vezes, invocando as almas de seus ancestrais e de outros espíritos que viriam a tomar parte na cerimônia (SIKALA, 1978, p. 97). Trata-se de um paralelo inestimável, visto que ele explicita que essa ideia de respirar os espíritos, conforme relatado nas fontes medievais, não se tratava de uma invenção ou topos literário medieval. Uma invenção desse tipo teria que ter se espalhado por algum povo, ainda que minimamente, como os sámis, por exemplo, mas estes não possuíam uma técnica desse tipo. Somemos a isso o fato de que era verdadeiramente impossível que os nórdicos houvessem presenciado de alguma forma as atividades de um xamã Yukaghir, povo do remoto leste siberiano, e podemos concluir que tais relatos a respeito do transe muito provavelmente remetiam a antigas práticas que um dia haviam feito parte viva da religião

nórdica, não sendo meros invencionismos tardios. Nesse sentido, o *seiðr* se mostra um autêntico fenômeno religioso com estruturas e características próprias e, ao mesmo tempo, uma parte reconhecível de uma prática ritualística circumpolar mais ampla (PRICE, 2019, p. 172).

À primeira vista, o fato de que o momento do êxtase na performance nórdica não visava desencadear a viagem astral do especialista religioso e sim a invocação de espíritos auxiliares pode parecer distanciá-lo das manifestações xamânicas siberianas, nas quais exemplos de projeções astrais durante o transe ritualístico abundam. Essa impressão, contudo, é falsa, uma vez que o transe como possibilitador da projeção astral não é o único indicador da presença de tecnologias ritualísticas xamânicas. Existem, nos rituais xamânicos, dois tipos distintos de experiência extática: um engloba as projeções astrais do xamã e seus voos extracorpóreos, e o outro refere-se ao acesso a informações relevantes de outros mundos, geralmente trazidas ao xamã pelos espíritos auxiliares, eliminando a necessidade de que o próprio execute a viagem (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 20).

Nas manifestações nórdicas, os indícios que encontramos apontam para experiências extáticas pertencentes à segunda categoria. A principal diferença entre os rituais de êxtase entre os nórdicos e os relatos etnográficos de xamanismo siberiano reside no grau de interação e profundidade mantidos entre o *performista* e o mundo dos espíritos ou o mundo dos mortos, que aparenta ser muito mais sutil no contexto nórdico. Infelizmente, é difícil precisar até que ponto isso revela a realidade ritualística existente durante a Era Viking, por exemplo, e até que ponto essa informação indicia problemas das fontes de que dispomos, produzidas num contexto fortemente – e oficialmente – cristão. É plausível que houvesse um contato mais profundo e evidente com espíritos na tradição nórdica, ou então até mesmo algum modelo de projeção astral durante o transe ritualístico, mas estes teriam desaparecido aos poucos com a chegada do cristianismo e a influência de sua cosmovisão e repertório ritualístico (TOLLEY, 2009, p. 472-473).

Apesar dessas questões, parece haver pouco espaço para duvidar da ocorrência de transe como parte do ritual do *seiðr*, principalmente para fins divinatórios. Descrevendo certas peripécias de Fróði que são encontradas também na *Hrólfs saga kraka*, Saxo Grammaticus relata o transe experimentado por uma *seiðkona* nesses moldes: “[...] assim que recebeu o pagamento, fingindo estar doente ela [a *seiðkona*] colapsou de súbito como

se estivesse sem vida” (*Gesta Danorum*, VII, 1.5)¹⁷⁸. Numa tentativa de desvalidar a arte mágica da adivinha, Saxo se esforça para caracterizá-la como uma espécie de charlatã querendo obter o pagamento do rei, mas é interessante que ele tenha optado por descrevê-la caindo no chão desacordada enquanto buscava, nessa espécie de transe, saber do paradeiro dos filhos de Harald. Conforme veremos ainda neste capítulo, tanto as palavras para descrever seu estado extático quanto o objetivo de seu transe são incrivelmente similares às descrições posteriores em torno dos *noaidit* sámis.

Alguns indícios pontuais de performance xamânica podem ser encontrados na mitologia, embora seja difícil precisar até que ponto, nesses casos, ela detém imagens em torno de como os rituais eram de fato conduzidos no período nórdico pré-cristão. Afinal, materiais como a poesia éddica, por exemplo, nunca objetivaram representar ou descrever performances e rituais fidedignamente, e sim fazer alusões a eles, utilizando-os para atender seus fins dramáticos e apresentar o conhecimento mitológico da tradição (TOLLEY, 2009, p. 475). Ainda assim, é possível que esses mitos retenham certas concepções e imagens de sua tradição pré-cristã, devendo, por conta disso, ser levados em conta para que tentemos buscar rastros de uma cosmovisão xamânica.

Um desses casos é o poema *éddico Völuspá*, o texto mais antigo a apresentar em detalhes a performance de uma *völva* durante a condução de um ritual de *seiðr* (TOLLEY, 2009, p. 474). Sendo uma espécie de monólogo visionário, o poema basicamente descreve o que foi dito num encontro entre o deus Óðinn e uma *völva* da raça dos gigantes que lhe fornece diversos detalhes sobre a cosmologia da tradição nórdica, abarcando de sua cosmogonia à sua escatologia. Ao contrário do que possa parecer a princípio, o tom do monólogo não é didático; o que encontramos é uma composição de imagens individuais extremamente eficientes e poderosas (SIMEK, 2007, p. 366).

O poema é relativamente longo, de forma que destacaremos dois pontos específicos que são de nosso maior interesse. O primeiro aspecto consiste numa provável descrição de estado extático ritualístico por parte da *völva*:

Eles a chamavam de Heiðr, a Brilhante
a todas as casas ela ia,
uma boa profetisa de boas fortunas
- ela conjurava espíritos que lhe falavam.
Na feitiçaria era habilidosa,
Feitiçaria ela praticava, possuía.

¹⁷⁸ “As soon as she had received the bribe, pretending to fall ill suddenly she collapsed like one lifeless” (*Gesta Danorum*, VII, 1.5). Disponível em: *Gesta Danorum: The History of the Danes*. Edição de Karsten Friis-Jansen. Tradução de Peter Fisher. Oxford: Clarendon Press, 2015, pp. 449-451.

Ela era sempre a favorita
de esposas perversas (*Völuspá* 22)¹⁷⁹.

No original, a palavra empregada para se referir ao transe é *leikin*, que deriva do verbo *leika*, “brincar com”/ “aproveitar-se de”, carregando a conotação implícita de um agente espiritual poderoso como agente causador (um espírito, uma bruxa etc.). No contexto do *Völuspá*, a palavra aponta simultaneamente para o aspecto agitado e agoniado da performance da profetiza, enquanto faz uma inferência, um tanto quanto plausível, ao fato de que ela estaria possuída por espíritos e em estado extático (TOLLEY, 2009, p. 477-478).

Temos indícios, na mesma estrofe, de menções ao estado extático performático e à invocação de espíritos. O contato com os espíritos torna-se ainda mais evidente ao considerarmos a alternância dos pronomes *ek* e *hón* (primeira e terceira pessoa do singular, respectivamente) ao longo do poema, dando a impressão de que existem duas vozes diferentes em diálogo. Nesse caso, pode-se hipotetizar que haveriam, na verdade, duas *völur* presentes no poema: uma delas estaria morta e sendo interrogada pela outra, que estaria viva. Esse fenômeno é comum tanto às performances quanto às canções épicas xamânicas na região circumpolar, nas quais o xamã visita um xamã ancestral no mundo dos mortos para obtenção de conselhos e coisas afins (PRICE, 2019, p. 185). Tal motivo narrativo encontra-se inclusive na região da Finlândia e Carélia, onde poemas épicos discorrem sobre Väinämöinen se aventurando no mundo dos mortos para ressuscitar o xamã Antero Vipunen (FFPE¹⁸⁰ 28 – *Sanat* I).

Uma hipótese diferente é a de que o compositor do *Völuspá* tenha escolhido separar, por uma questão didática, os dois aspectos da natureza da *völva*: aquela que ao longo do poema ensina e revela aos homens o seu conhecimento oculto e a profética, que se dirige diretamente aos deuses com informações sobre seu futuro (DRONKE, 1997, p. 28). Há, ainda, uma terceira opção: a de que não haveriam duas *völur*, e sim uma *völva* se dirigindo a seus espíritos auxiliares. Essa hipótese ganha força não apenas porque o poema como um todo é caracterizado por uma atmosfera sobrenatural, obscura e repleto de espíritos (*ibid.*, p. 27), mas sobretudo pela menção aos *gandir* no original. Similares aos

¹⁷⁹ “Bright Heiðr they called her/at all the houses she came to,/a good seer of fair fortunes/- she conjured spirits who told her./Sorcery she had skill in,/sorcery she practised, possessed./She was ever the darling/of an evil wife”. Disponível em: DRONKE, Ursula. *The Poetic Edda – The Mythological Poems*. Edição, tradução, e comentários de Ursula Dronke. Oxford: Clarendon Press, p. 13.

¹⁸⁰ Daqui em diante, a sigla FFPE designará, conforme padronizado nos trabalhos sobre essa temática, a antologia *Finnish Folk Poetry: Epic*, editada e organizada por Matti Kuusi, Keith Bosley & Michael Branch (1977).

vítta véttr do *Ynglingatal*, os *gandir* (*gand* no singular) eram espíritos que assumiam na maioria das vezes a forma de lobos e eram enviados por feiticeiros para obterem informações sobre o futuro ou a respeito de terras distantes e em seguida retornarem com elas (PRICE, 2019, p. 185). O importante para nossos objetivos é frisar que o *Völuspá* fornece uma descrição, ainda que breve, sobre o transe de uma *völva* mitológica que, durante esse momento, estabelece algum tipo de contato sobrenatural, provavelmente com espíritos auxiliares.

Outro aspecto relevante da performance mágica entre os nórdicos é oriundo das práticas atribuídas aos guerreiros *berserkir*: a fúria extática capaz de conferir impenetrabilidade ao corpo. Na literatura nórdica de maneira geral, os *berserkir* (*berserkr* no singular) eram uma classe de guerreiros pertencentes ao cenário da Escandinávia Medieval, conectados à aristocracia escandinava, atuando como guardas de elite de alguns reis (MIRANDA, 2015e, p. 68). Seu nome é composto pelas palavras *-ber* (urso) e *-serkr* (pele), significando, portanto, algo como “pele de urso” (SIMEK, 2007, p. 35), o que acaba por ressaltar como sua natureza era percebida como parcialmente inumana. Isso significa que eles eram vistos como qualitativamente diferentes do restante das pessoas por serem uma espécie de homens “híbridos” que possuíam, além de sua parte humana, uma *fylgja*¹⁸¹ animal com a qual eram capazes de se fundirem (HEDEAGER, 2011, p. 94).

Esses hábeis guerreiros eram extremamente temidos, sendo invariavelmente descritos nas fontes literárias como dotados de força sobre-humana, sedentos por sangue e estando entregues a um frenesi de fúria incontrolável no momento das batalhas, bramindo sons animalescos enquanto mordiam seus escudos (SILVA, 2020, p. 65; DALE, 2014, p. 11-114). O nome que esse estado de fúria extática recebia era *berserkgangr* (literalmente “o ato de entrar no estado de *berserkr*”) (SIMEK, 2007, p. 35; FROG, 2019a, p. 268). Principalmente nas sagas islandesas, os *berserkir* são descritos como valorosos guerreiros ancestrais dos islandeses que lideravam a ofensiva nas batalhas, frequentemente protagonizando papéis de adversários poderosos contra quem os heróis das narrativas devem provar seu valor. Por extensão, eles também surgem nas narrativas de conversão enquanto agentes sobrenaturais nas comunidades locais cujo poder (maléfico, uma vez que pagão) deve ser superado pelo cristianismo e seus representantes (FROG, 2019a, p. 268). Nestes materiais eles são representados, é claro, de maneira negativa (MIRANDA, 2015e,

¹⁸¹ No que se refere aos *berserkir*, *fylgja* designa um animal que seguia a pessoa e funcionava como uma espécie de imagem simbólica que reunia suas características mais inerentes, ou seja, ela era uma caracterização simbólica da essência da pessoa (RAUDVERE, 2002, p. 98; TOLLEY, 2009, p. 226).

p. 68), sendo utilizados pelos autores como símbolos que, por um lado, mantinham uma continuidade com as características a seu respeito presentes tradição nórdicaêmica, e, por outro, passaram a ser interpretados e avaliados por uma perspectiva cristã que visava posicionar os *berserkir* e seus poderes como inferiores ao poder do cristianismo (FROG, 2019b, p. 274).

Apesar de figurarem principalmente nas sagas lendárias, compostas do século XIV em diante e detentoras de forte teor mitológico, materiais de outras naturezas e períodos atestam a veracidade histórica dos *berserkir*. É o caso, por exemplo, da poesia escáldica *Haraldskvæði* (“A Balada de Haraldr”), composta no século IX como elegia ao rei norueguês Haroldo Belos-Cabelos, que os menciona brandindo armamentos, urrando e uivando, e de crônicas bizantinas escritas durante a Era Viking, que descrevem a atuação destes guerreiros em campo de batalha, como a *Historiae Byzantinae* e a *De Ceremoniis Aulae Byzantinae* (MIRANDA, 2015e, p. 70). O código legal islandês do século XIII, o Grágás, proibia explicitamente a prática do *berserkgangr* (SILVA, 2020, p. 65). Nas sagas, contudo, os *berserkir* costumam ser estereotipados de duas maneiras: enquanto tropas de elite que servem a reis famosos (*Egils saga*, *Vatnsdæla saga*, *Hrólfs saga kraka*) ou como andarilhos que, sozinhos ou em pequenos grupos, vagueiam desafiando fazendeiros para combate e exigindo suas filhas ou esposas (*Grettis saga*, *Heiðreks saga*) (SIMEK, 2007, p. 35).

A imagem desses guerreiros nas sagas, assim como a de certos praticantes de magia, como as *völur*, é a de seres liminares da sociedade nórdica, cujos poderes mágicos, ao que tudo parece indicar, fazem-se possíveis graças à sua escolha de viver à margem da sociedade (DUBOIS, 1999, p. 54). Há pouca evidência de que os *berserkir* tenham constituído uma categoria de especialistas rituais *stricto sensu* (CLUNIES ROSS, 2019, p. 298), pois os materiais não os descrevem realizando performances ritualísticas sistematizadas *per se* (FROG, 2019b, p. 276). Ainda assim, seus atos e poderes eram sustentados por uma cosmovisão intrinsecamente conectada aos aspectos bélicos e marciais da religiosidade nórdica (SILVA, 2019, p. 83-93; OLIVEIRA & SILVA, 2020; PRICE, 2019, p. 306-318).

O que se mais parece se aproximar de um ritual na *performance* dos *berserkir* talvez sejam as descrições do próprio estado de *berserkgangr*, durante o qual eles uivavam e mordiam seus escudos: esse comportamento selvagem e indomável parecia conferir-lhes, segundo atestam as fontes, a capacidade sobrenatural de tornarem-se imunes aos danos tipicamente causados pelo ferro e pelo fogo. Esse traço se repete em todas as descrições

literárias dos *berserkir*, a ponto de tornar-se uma definição central desses guerreiros (REES, 2012, p. 23; SILVA, 2020, p. 65). Na *Kristni saga*, por exemplo, um *berserk* vangloria-se de suas habilidades diante do herói cristão:

Lá um berserkr norueguês o desafiou para um duelo. Þangbrandr concordou com isso. O berserkr disse: “Você não ousará lutar contra mim assim que ver os feitos de que sou capaz. Eu caminho pelo fogo de pés descalços e me jogo com o peito nu na ponta da minha espada e nada me fere”. Þangbrandr responde: “Deus há de decidir”. Þangbrandr consagrou o fogo e fez o sinal da cruz em cima da espada. O berserkr teve os pés queimados ao caminhar pelo fogo e, quando caiu em sua espada, ela o atravessou, e foi assim que ele morreu” (*Kristni saga* 5)¹⁸².

Por conta do viés cristão da saga, o *berserkr* acaba sendo ludibriado por Þangbrandr, representante do poder oriundo da fé cristã. O que permitiu que o guerreiro fosse enganado e acabasse morrendo, no entanto, foi justamente sua confiança na capacidade que tinha de tornar seu corpo impenetrável ao fogo e ao ferro: sua morte tampouco teria suscitado o efeito surpresa necessário para ressaltar o poder do cristianismo para a audiência da saga se esta desconhecesse o poder sobrenatural dos *berserkir* em relação a esse tipo de impenetrabilidade corporal. Nesse sentido, essas habilidades mágicas dos *berserkir* permitiram que sua imagem fosse manipulada pelo discurso cristão que os tornou emblemas do paganismo a ser superado e vencido (FROG, 2019a, p. 262; DALE, 2014, pp. 140-141). A mesma saga reforça descrições desse tipo em outros momentos:

Dois berserkir foram para lá, ambos chamados Haukr. Eles ameaçavam usar da força contra as pessoas, circulavam por lá uivando e caminhavam pelo fogo. As pessoas então pediram ao bispo que os destruísse. O bispo, então, consagrou o fogo antes deles caminharem novamente sobre ele, e eles ficaram severamente queimados. Depois disso, as pessoas os atacaram e os mataram [...]” (*Kristni saga* 2)¹⁸³.

O trecho em questão claramente descreve a ocorrência do *berserkgangr*, já que os guerreiros são descritos como “uivando” enquanto faziam demonstrações de suas

¹⁸² “There a Norwegian berserkr challenged him to a duel. Þangbrandr agreed to this. The berserk said: ‘You will not dare to fight with me once you see what I can do. I walk barefoot through burning fire and I let myself fall unprotected onto the point of my sword, and neither harms me’. Þangbrandr answers: ‘God will decide that’. Þangbrandr consecrated the fire and made the sign of the cross over the sword. The berserk’s feet were burned when he strode through the fire and when he fell onto the sword, it pierced him through, and that brought about his death”. Disponível em: *Íslendingabók – Kristni Saga*. Tradução de Siân Grønlie. Londres: Viking Society for Northern Research, 2006, p. 44.

¹⁸³ “Two berserks turned up there, who were both called Haukr. They threatened to use force against people, went around howling, and strode through fire. Then people asked the bishop to destroy them. After that the bishop consecrated the fire before they strode through, and they were severely burned. After that people attacked them and killed them [...]”. Disponível em *Íslendingabók – Kristni Saga*. Tradução de Siân Grønlie. Londres: Viking Society for Northern Research, 2006, p. 36.

habilidades sobrenaturais de tornar o corpo impenetrável ao fogo, elementos centrais dessa performance (FROG, 2019a, p. 264). Novamente, eles se queimaram somente após o fogo ter sido consagrado pelo bispo. Essa habilidade sobrenatural é enfatizada também na *Ynglinga saga* e, num contexto explicitamente bélico, na *Grettis saga Ásmundarsonar*:

Óðinn podia fazer com que seus oponentes em batalha fossem acometidos por cegueira, surdez ou pânico, e suas armas não seriam capazes de cortar mais do que meros gravetos, enquanto seus homens [berserkir], andavam sem armadura, comportando-se tão selvagememente quanto cães ou lobos, mordendo seus escudos, sendo tão fortes como ursos ou bois. Eles matavam as pessoas e nem fogo nem ferro tinham efeitos sobre eles. Isso é chamado de fúria berserk [berserkgangr]; (*Ynglinga saga* 6)¹⁸⁴.

Onund encostou sua embarcação próxima à de Thorir Queixo-Comprido, no vero entremeio da batalha, e o rei Haroldo atacou o barco de Thorir, pois Thorir era um berserk e um grande guerreiro. Ambos os lados lutaram bravamente, mas então o rei ordenou que seus próprios berserkir avançassem – eles eram chamados de Peles-de-Lobo e o ferro não era capaz de machucá-los – e quando eles avançavam enfurecidos ninguém era capaz de se opor a eles. Thorir resistiu valorosamente, mas foi morto em seu barco (*Grettis saga Ásmundarsonar* 2)¹⁸⁵.

Evidências mais pontuais e diretas estão presentes, por exemplo, na *Njáls saga*:

[...] era esperado lá o berserkr de nome Ótryggr, e estavam todos com medo dele; sobre ele dissera-se tanta coisa, que ele não temia nem fogo nem lâmina [...] (*Njáls saga* 103)¹⁸⁶.

Temos indícios suficientes, portanto, para defender que os *berserkir* eram conhecidos e caracterizados por sua capacidade sobrenatural de tornarem-se momentaneamente imunes aos danos causados pelo fogo e pelo ferro, deixando seu corpo impenetrável. Era precisamente essa característica que fazia deles *berserkir*, ou seja, era o que os diferenciava, naquele momento, do corpo das pessoas comuns, ainda que também fossem guerreiras. Não se sabe ao certo se os *berserkir* possuíam uma habilidade inata de

¹⁸⁴ “Óðinn could bring it about that in battle his opponents were struck with blindness or deafness or panic, and their weapons would cut no better than sticks, while his men went without mail and were as wild as dogs or wolves, biting their shields, being as strong as bears or bulls. They killed the people, but neither fire nor iron took effect on them. That is called berserk fury” Disponível em: *Heimskringla*, v.1: The Beginnings to Óláfr Tryggvason. Tradução de Alison Finlay e Anthony Faulkes. Londres: Viking Society for Northern Research, 2011, p. 10.

¹⁸⁵ “Onund laid his ship alongside Thorir Long-Chin's, in the very middle of the battle, King Harald attacked Thorir's ship, for Thorir was a berserk and a great warrior. They fought fiercely on both sides, but then the king ordered his own berserks to advance - they were called Wolf-Skins and iron could not bite into them – and when they raged forward no one could withstand them. Thorir resisted with great valour, but was killed in his ship” Disponível em: *Grettir's saga*. Tradução de Denton Fox & Hermann Pálsson. Toronto: University of Toronto Press, 1981, p. 4.

¹⁸⁶ Disponível em: MOOSBURGER, Théo de Borba. *Brennu-Njáls saga: projeto tradutório e tradução para o português*. Universidade Federal de Santa Catarina, 2014, p. 24.

tornar seu corpo impenetrável (FROG, 2021c, p. 408-409), embora saibamos que este era um estado invocado momentaneamente e que, uma vez esgotada a fúria de seu frenesi, os *berserkir* ficavam visivelmente enfraquecidos: “O que acontece àqueles que entram em berserkgangr é que, uma vez que a fúria os deixa, eles parecem perder todas as suas forças” (*Eyrbyggja saga* 28)¹⁸⁷, algo também atestado pela *Hrólfs saga Gautrekssonar*:

O rei Halfdan possuía doze berserkir. Eles eram homens duros, perversos, e o ferro não era capaz de causar qualquer dano a nenhum deles. Dois deles são mencionados por nome, dois irmãos, um chamado Hrosskel, e o outro, Cabeça-de-Cavalo. Dizia-se a respeito deles que conseguiam atravessar o fogo, e que, por vontade própria, lançavam-se diretamente contra as armas quando a fúria berserk [berserkgangr] tomava conta deles. Eles costumavam assassinar homens e gado e tudo que se colocava em seu caminho sem se importarem, não poupando ninguém enquanto a fúria não passava. Mas, uma vez que a fúria os deixava, eles ficavam tão enfraquecidos que não demonstravam sequer metade de sua força normal e ficavam feito alguém que havia estado acamado por doença. Essa fraqueza durava cerca de um dia (*Hrólfs saga Gautrekssonar* 16)¹⁸⁸.

Notamos, portanto, que independentemente da habilidade dos *berserkir* ser inata ou não, o estado de fúria do *berserkgangr* possuía uma durabilidade restrita e momentânea, acabando até mesmo por enfraquecê-los uma vez que deixava seu corpo. Conforme nossas fontes apontam, essa impenetrabilidade do corpo ao fogo e ao ferro estava atrelada ao estado de frenesi proporcionado pela fúria extremada. Se assumirmos a hipótese de que os *berserkir* foram uma categoria de guerreiros históricos sobrenaturalmente empoderados que performavam o *berserkgangr* quando a situação assim exigia (como em duelos), parece então possível conceber o *berserkgangr* como um estado performático em que se exibia um comportamento treinado de agressividade elevada passível de ser estrategicamente incitado para tornar seu corpo impenetrável (FROG, 2019a, p. 269). Esse estado performático de agressividade elevada era possivelmente percebido como sendo também uma habilidade mágica, como atesta Saxo Grammaticus:

¹⁸⁷ “What happens to those who go berserk is that once the rage leaves them, they seem to lose all their strength”. Disponível em: *Eyrbyggja saga*. Tradução, introdução e notas de Herman Pálsson & Paul Edwards. Penguin, 1989, p. 79.

¹⁸⁸ “King Halfdan had twelve berserks. They were hard, wicked man, and iron couldn’t bite into any of them. Two of them are mentioned by name, two brothers, one called Hrosskel, and the other Horse-Head. It’s said of them they could wade through fire, and of their own free will they used to walk right into weapons when the berserk’s fury came over them. They used to butcher men and cattle and everything that came their way and didn’t give an inch, sparing nobody as long as the fury lasted. But once the rage had left them they were so weak they’d barely half their normal strenght and were just as feeble as people who’ve been lying sick in bed. This weakness lasted for about a day”. Disponível em: *Hrolf Gautreksson: a Viking Romance*. Edição e tradução de Paul Geoffrey Edwards & Hermann Pálsson. Toronto: University of Toronto Press, 1972, p. 78.

Ele [o rei Halfdan] tinha sete filhos, versados na prática da magia; amiúde, impelidos por impulsos repentinos de ataques de raiva, berravam selvagememente, mordiam seus escudos, engoliam carvões quentes e caminhavam sobre qualquer fogueira; nada mais podia conter seus ataques de frenesi a não ser fortes correntes ou o assassinato de vítimas humanas” (*Gesta Danorum*, vol. 1, VII, 2.7)¹⁸⁹.

Assim, embora não tenhamos evidências suficientes para tomarmos os *berserkir* como especialistas religiosos de algum tipo, eles ainda assim eram percebidos, ao que tudo indica, como dotados de uma capacidade mágica que se traduzia em um comportamento treinado de elevação da fúria. Por sua vez, a fúria elevada desencadeava um estado extático que tornava o corpo desses guerreiros impenetrável ao fogo e ao ferro. É certo que, por um lado, esse comportamento atuava de modo a intimidar os adversários antes de uma batalha (DALE, 2014, p. 162-163), enquanto, por outro, também lhes conferia uma capacidade agentiva sobre os limites e fronteiras do corpo e das forças que, segundo o modelo fisiológico vigente na Escandinávia Medieval, eram capazes de penetrá-lo negativamente, causando ferimentos, como as armas de ferro e o fogo (FROG, 2019a, p. 270). Visando a defesa de nossa argumentação, é importante enfatizar que o *bersekgangr* não conferia ao *berserkr* a total imunidade contra danos físicos, mas especificamente contra a penetração de seu corpo pelas lâminas das armas e pelo fogo; nesse sentido, temos relatos de que alguns *berserkir* foram mortos por armas como maças espinhentas, utilizadas para esmagá-los (em oposição às espadas, por exemplo, que os penetrariam): na *Adonias saga*, Berad assassina três *berserkir* desta maneira (DALE, 2014, p. 142).

Os materiais literários se valem de dois termos êmicos para descrever os *berserkir*: *hamrammr* e *einhamr*, costumeiramente interpretados pelos estudiosos como menções à uma possível mudança de forma no corpo (*shapeshifting*). Para essa linha de pensamento, os *berserkir* seriam capazes de assumir a forma de lobo ou de urso, embora não haja evidências diretas nas fontes (FROG, 2019a, p. 270). A palavra *hamrammr* é composta a partir da raiz *hamr*, que literalmente significa “pele”, denotando a “forma” externa em que um determinado ser se encontrava (RAUDVERE, 2002, p. 102); por sua vez, *einhamir*, cujo significado é “ter um hamr”, é costumeiramente empregado na negativa para se referir aos *berserkir*. Nas fontes, *eigi einhamr* refere-se portanto a pessoas que, assim como esses guerreiros, não tinham apenas uma forma (*hamr*), mas várias (TOLLEY, 2009, p. 195).

¹⁸⁹ “He had seven sons, skilled in the practice of sorcery; often, impelled by sudden strong fits of madness they would bellow wildly, take bites at their shields, swallow hot coals and walk through any bonfire; nothing else could restrain their frenzied bouts but rigorous chains or the slaughter of human victims”. Disponível em: GRAMMATICUS, Saxo. *Gesta Danorum: The History of the Danes*, v. 1. Edição de Karsten Friis-Jensen. Tradução de Peter Fisher. Oxford: Clarendon Press, 2015, p. 459.

Todos esses termos de fato pertencem ao campo semântico relacionado a ideias de *shapeshifting* (RAUDVERE, 2002, p. 102), e é difícil descartar a hipótese de que a atuação dos *berserkir* estaria em alguma medida vinculada a uma mudança de forma, principalmente ao considerarmos as inúmeras evidências a seu respeito que aludem a ursos e lobos (cf. PRICE, 2019, p. 303-313). Em concordância com Frog (2019a, p. 270) defendemos, portanto, que os termos *eigi einhamr* e *hammr* referiam-se à concepção êmica que tomava o *berserkgangr* como uma mudança de cunho sobrenatural no *hamr* (forma) capaz de tornar o corpo impenetrável sem que isso necessariamente afetasse sua aparência externa, designando, assim, uma mudança de estado mental. As duas perspectivas não são, no entanto, excludentes: o verbo *hamask*, relacionado ao substantivo *hamr*, possui ambas as acepções de “mudar a aparência externa” e de “mudar o humor e entrar em frenesi”, mostrando a ambivalência que permeia a compreensão do *berserkgangr*. É possível que nesse momento o guerreiro mudasse sua forma e adotasse a de um urso; contudo, o essencial era que ele incorporasse os comportamentos e aquilo que era tido pela essência do urso, assumindo a fúria característica deste. As transformações físicas eram reflexos das transformações de seu estado emocional e mental, e não podem ser vistas separadamente uma da outra (TOLLEY, 2009, p. 195).

De qualquer forma, nosso interesse está voltado às consequências trazidas por essa mudança de estado mental e emocional operada pelos *berserkir* enquanto comportamento performático e treinado de elevação da sua fúria, alcançando um estado extático de frenesi que os empoderava sobrenaturalmente, tornando seu corpo impenetrável ao ferro e ao fogo (FROG, 2019a, p. 269). Os poderes de impenetrabilidade assim alcançados eram atributos tão definidores que muitas vezes os materiais literários não precisavam nomear um *berserkir* para que a audiência medieval o reconhecesse dessa forma, aumentando a probabilidade de que ele fosse percebido também como uma realidade histórica da Era Viking, por mais que viesse a ser utilizado como estereótipo na literatura islandesa medieval (DALE, 2014, p. 139).

Considerando o que foi exposto acima é possível desenharmos o seguinte quadro: 1) os *berserkir* eram dotados da capacidade sobrenatural de tornar o seu corpo impenetrável ao ferro (sobretudo aos cortes causados por lâminas) e ao fogo; 2) essa impenetrabilidade era alcançada por meio da alteração de seu estado mental e emocional, exigindo que esses guerreiros adentrassem um estado de fúria e agressividade elevadas; 3) ainda que capacitados sobrenaturalmente, os *berserkir* provavelmente desenvolviam, por meio de algum tipo de treinamento, a habilidade de invocarem seu estado de fúria extática;

4) a impenetrabilidade de seu corpo era momentânea e não apenas cessava como os tornava fracos após deixá-los; 5) se o estado de fúria alcançado pelos *berserkir* dotava-os de uma capacidade de agência sobre certas forças externas impedindo que penetrassem seu corpo, isso se dava porque o entendimento êmico das sociedades nórdicas medievais concebia o corpo como sendo passível de penetração por forças externas que acabavam por lhe causar dano, ou seja, as forças externas e objetos possuíam uma capacidade agentiva sobre o corpo humano, tornando-o vulnerável.

A concepção nórdica medieval do corpo como sujeito à penetração de forças potencialmente nocivas, no entanto, pouco surpreende: nos contextos culturais de alto risco à sobrevivência e à integridade, nos quais instituições que resguardam a segurança dos indivíduos são parcas ou de todo inexistentes, o corpo atua não apenas como mediador entre o sujeito e seu entorno, mas também como uma autoimagem vívida que permite às pessoas perceberem-se como profundamente vulneráveis e desprotegidas (STARK, 2006, p. 66). Nas sociedades nórdicas medievais, altamente militarizadas e tendo a ideologia guerreira como um de seus elementos centrais (cf. WILLIAMS, 2008, p. 193-203; MOITA, 2018, p. 338-343) havia, inclusive, a possibilidade de se ganhar a vida e conquistar bens por meio de duelos. Homens com poucos recursos que fossem guerreiros habilidosos podiam reivindicar uma propriedade para si, desafiando o dono para um duelo: caso vencessem ou o dono da propriedade se recusasse a lutar, a posse desta passaria para o desafiante (ALVES, 2018, p. 189).

Era nesse contexto de vulnerabilidade e incerteza que circulava a imagem do corpo penetrável. O poder dos *berserkir* residia justamente em sua capacidade sobrenatural de superar, por meio de uma performance que elevava sua fúria, o estado normalmente vulnerável do corpo, tornando-o impenetrável. No entanto, para que estes guerreiros fossem vistos como dotados de um corpo sobrenatural (uma vez que impenetrável), era condição *sine qua non* que o corpo ordinário fosse percebido enquanto um corpo penetrável em seu contexto social. Em outras palavras, o empoderamento sobrenatural do corpo dos *berserkir* só era possível e compreensível em uma sociedade que partilhasse da mesma concepção. Ainda que não fossem especialistas religiosos propriamente ditos, esses guerreiros performavam um comportamento ritualístico treinado de fúria elevada que os empoderava de maneira sobrenatural.

As descrições de performance ritualística no contexto nórdico concentram-se, conforme abordamos, nas configurações físicas dos especialistas rituais e do seu entorno – sejam as *völur*, a *spákona/seiðkona* e outros, como os *berserkir* – e não se preocupam em

oferecer descrições mais elaboradas a respeito do que era exatamente feito por eles no momento de condução do ritual. Talvez seus atos fossem resultantes de um conhecimento secreto que não pudesse ser descrito; ou então a memória social a respeito desses contextos já estivesse obscurecida no momento de escrita das sagas; ou, ainda, talvez houvesse de fato pouco o que se notar no comportamento desses praticantes de magia no contexto mágico (WILSON, 2021, p. 224). Daí a necessidade de fazer especulações a partir dos materiais concisos que temos para que entendamos a performance ritualística nórdica.

3.2 Indumentária e artefatos nórdicos

Não há nenhum vestígio material de tambores entre os nórdicos; a arqueologia da região, portanto, não nos oferece pistas nesse sentido (PRICE, 2019, p. 129-130). Nos relatos das sagas tampouco há qualquer evidência de que os praticantes de *seiðr* ou outros tipos de magia fizessem uso de tambores xamânicos (DUBOIS, 1999, p. 131). Essa ausência é um tanto quanto estranha se levarmos em conta os numerosos achados materiais de tambores sámis e as menções a eles em materiais etnográficos (PRICE, 2019, p. 130). Não nos resta alternativa senão procurarmos por pistas mais indiretas. No poema *édico Lokasenna* há um trecho em que, conforme abordamos anteriormente, Loki insulta Óðinn com base na feminilidade e passividade relacionada à performance de atos mágicos, dizendo que:

Mas você [Óðinn], dizem, praticou *seiðr* em Samsey,
e bateu no tambor como as feiticeiras o fazem,
nas vestes de um feiticeiro você viajou entre os homens,
e isso eu acredito ser o cúmulo da perversão (*Lokasenna* 24)¹⁹⁰.

É possível que nesse caso estejamos diante de uma referência ao ato, por parte das feiticeiras, de bater em tambores? Na tradução para o inglês que consultamos o termo empregado foi literalmente “tambor” (“drum”), porém, no idioma original a palavra que consta para esse termo é *vétt*. A palavra possui poucas ocorrências na literatura nórdica medieval (cinco ao todo, segundo CLEASBY & VIGFUSSON, 1957), sendo pertinente destacar seu uso no poema escáldico *Haustlong* de Þjóðólfr de Hvinir, oriundo do século X e preservado na *Edda em Prosa* (*Skáldskaparmál*). Þjóðólfr usa a palavra em questão ao

¹⁹⁰ “But you, they say, practised *seið* on Samsey, and you beat the drum as seeresses do, in the likeness of a wizard you journeyed over mankind, and that I thought the hallmark of a pervert”. Disponível em: *The Poetic Edda*, Tradução e notas de Carolayne Larrington. Oxford, 2014.

descrever uma cena mitológica ilustrada em um escudo: “eu vejo uma jornada desconfiada de três divindades eminentes e Þjazi na face iluminada do vétt de Hildr” (*Haustlong* 1)¹⁹¹. Hildr é o nome de uma valquíria, cujo significado é “Batalha”; o provável significado de vétt, que seria “tampa”, acaba por formar o kenning¹⁹² “tampa da Batalha”, denotando os escudos (TOLLEY, 2016, p. 159). A ocorrência da palavra vétt para formar um kenning relacionado a escudos no *Haustlong* 1 é notável, considerando que no *Lokasenna* 24 ele está conectado a Óðinn e, no *Hávamál*, o décimo primeiro encantamento citado pelo deus faz menção a escudos:

Eu sei um décimo primeiro [encantamento] se precisar conduzir
amigos leais de longa data à batalha;
debaixo dos escudos eu entoo, e eles se aventuram confiantes
em segurança à batalha,
em segurança da batalha,
em segurança eles voltam de qualquer lugar (*Hávamál* 156)¹⁹³.

Não podemos apontar com certeza qual era especificamente esse tipo de magia, mas temos atestado o fato de que os escudos tomavam lugar no ritual odínico, o que reforça a conexão entre o culto ao deus e a classe guerreira (ABRAM, 2019, p. 187). Tal conexão é bastante pertinente, ainda mais ao lembrarmos que, para além do mundo da magia e da poesia, Óðinn também regia a arte da guerra, especialmente em sua parte aristocrática, e estava relacionado a ritos de iniciação guerreira (SCHJØDT, 2008, p. 353-354). Aage Kabbell (1980) defende que os escudos contendo ilustrações de cenas mitológicas, e que teriam inspirado poemas escáldicos como o *Húsdrapa* e o *Ragnarsdrápa*, teriam um dia sido tambores, embora essa linha de pensamento não encontre muitos representantes hoje em dia.

Não há qualquer evidência fora do *Lokasenna* de que as *völur* fizessem uso de tambores para entrar em contato com o plano espiritual ou seus espíritos auxiliares. As leis norueguesas supracitadas proibiam os nórdicos de se consultarem com os sámis com propósitos mágicos ou divinatórios. É possível, então, que o poeta do *Lokasenna* tenha misturado traços da magia sámi conhecidos pelos nórdicos à imagem das feiticeiras praticantes de *seiðr*, dando origem às estranhas palavras emitidas por Loki. A diferença é

¹⁹¹ Tradução parcial em Tolley (2016).

¹⁹² Na *ars poetica* escandinava os kenningar são figuras de linguagem compostas por aglutinações de vários termos, geralmente de natureza mitológica que, juntos, constituem uma espécie de metáfora.

¹⁹³ “I know an eleventh if I have to lead/long-loyal friends into battle;/under shields I chant, and they journey confidently,/safely to the battle,/safely from the battle,/safely they come back from everywhere”. Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford, 2014.

que entre os sámis os xamãs responsáveis pelo manejo dos tambores mágicos eram quase que exclusivamente homens, ao passo que esse tipo de atividade era terreno fortemente feminino entre os nórdicos, o que indica que as influências do *vétt* poderiam ter vindo também de outra direção (TOLLEY, 2016, p. 165-168).

É possível que a palavra *vétt* tenha sido importada do escocês *wecht* juntamente de seu conceito: “tampa” (DRONKE, 1997, p. 362). O *wecht* era uma espécie de tampa, costurada com pele de ovelha ou de vitelo em sua superfície, na qual eram depositados os grãos da colheita. O intuito era jogá-los para cima com o movimento do *wecht* para que o vento separasse os bons grãos dos ruins. Existem relatos de *wecht* cuja superfície era perfurada assim como de alguns que não eram, e um destes últimos certamente poderia ser utilizado como tambor. A utilidade do *wecht* podia ser menos mundana, provavelmente por ser visto como ligado a uma atividade liminal que separava o “bem do mal” e, por isso, ele podia fazer parte de cerimônias divinatórias nas quais se invocavam espíritos para responder a respeito dos problemas envolvendo o plantio (TOLLEY, 2016, p. 169-170; 180-181). Assim sendo, diante das poucas evidências textuais e seus problemas, somadas à ausência de evidências arqueológicas, não podemos dizer que havia o uso de tambores entre os nórdicos.

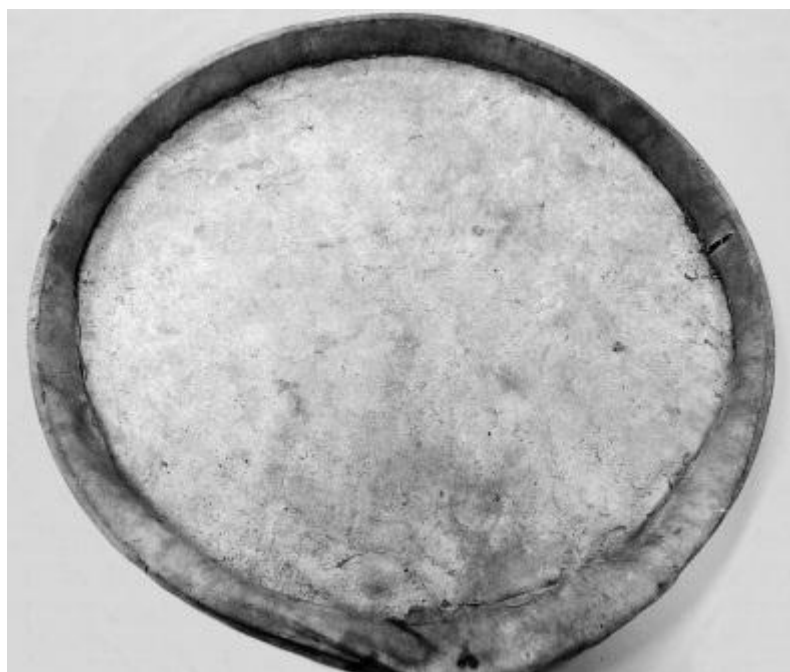


Figura 10: Foto de um *wecht* da região de Shetland, atualmente sob custódia do Museu de Shetland, Lerwick. Fonte: TOLLEY, 2016, p. 170.

A falta de maiores (e melhores) evidências a respeito de possíveis tambores e seu

uso na magia nórdica impossibilita chegarmos a uma conclusão segura, mas nos deixa com algumas hipóteses. A palavra *vétt* presente no *Lokasenna* pode simplesmente ser um invencionismo literário por parte do poeta, que teria se baseado nas tradições mágicas de seus vizinhos sámis e escoceses e seria, nesse caso, um indicativo de percepção cultural a respeito do outro (*cultural awareness*). Também não é de todo impossível que o *vétt* tenha sido um dia um objeto genuinamente usado na magia nórdica, mas a descrição do poeta a seu respeito teria ofuscado a originalidade de seus usos e intuitos ao mesclá-los ao que sabia sobre as práticas sámis e escocesas, tornando a separação entre realidade e ficção poética uma tarefa quase inatingível. Provavelmente o poeta visava que a ofensa de Loki a Óðinn fosse pautada, ainda que de maneira implícita, por uma aculturação de diversas alteridades desviantes: a nível de gênero (acusação de transgressão de sua masculinidade e consequente perversão, *argr*); de alteridade mágica (a acusação de feminilidade ganha ainda mais gravidade ao estar relacionada à prática marginal da magia); e de alteridade étnica, pois acusá-lo de bater em um “tambor/tampa” correspondia a alegar que o deus possuía familiaridade com práticas de outros povos (os sámis e escoceses que, nas sagas, ocupam esse lugar de marginalidade e de medo relacionado a seus poderes mágicos). Essa última acusação implica dizer que Óðinn se portava como um adivinho sámi ou escocês (TOLLEY, 2016, p. 197).

As evidências do uso de cajados mágicos são, por outro lado, numerosas. As sagas mencionam alguns praticantes de magia, a maioria delas *vǫlur*, fazendo uso de *stafr* (*Eiríks saga rauða* 4); *stafsprotar* (*Vatnsdæla saga* 44); *sprotar* (*Qrvar-Oddrs saga* 2) e *seiðrstafr* (*Laxdæla saga* 76), sendo todas palavras que significam “cajado, bastão” (PRICE, 2019, p. 132). Ainda nos materiais literários, há dois contextos em que os cajados não figuram nas mãos de seres humanos: um gigante empunha um *járnstafr* (cajado de ferro) na *Ólafs saga Tryggvasonar* 33, e um homem misterioso, que aparece no sonho de Flósi na *Njáls saga* 133, dizendo ser Járngrímr (um dos nomes de Óðinn), também segura um *járnstafr*, com o qual ele depois bate no chão, causando um som de colisão e então desaparece. Um termo que não ocorre diretamente na literatura em nórdico antigo, mas que muito provavelmente teria feito parte do vocabulário mágico nórdico é a palavra *vǫlr*, que seria um sinônimo de *stafr* ou *seiðstafr*; o próprio substantivo *vǫlva* que, conforme vimos, significa “portadora de cajado” teria sido derivado de *vǫlr*. No *Skáldskaparmál* 18 a gigante Gríðr, ao auxiliar Þórr, lhe empresta seu *Gríðavǫlr* (“cajado de Gríðr”) (*ibid.*, p. 133).

Algo que prontamente se destaca é o fato de que tanto no mundo humano quanto no

mundo mitológico pessoas conectadas à magia são descritas portando cajados. Podemos assumir com relativa segurança que este era o seu equipamento mais distintivo, constituindo também um símbolo de poder (GARDELA, 2009, p. 191). Arqueólogos encontraram inúmeros cajados de ferro espalhados pela Escandinávia¹⁹⁴, além de dois feitos de madeira, um deles no famoso túmulo de Oseberg. Todos eles foram depositados ritualisticamente em locais de inumação, junto de seus prováveis donos, ou então em localidades vistas como “transicionais” ou “liminais” (*ibid.*, p. 192). Apesar das diferenças espaço-temporais entre os locais onde esses artefatos foram encontrados, as semelhanças morfológicas entre eles são inegáveis, com todos aparentando compartilhar do mesmo padrão. Esse aspecto pode ser uma evidência de que ao confeccionar esses objetos e ao usá-los na ritualística mágica, as pessoas espalhadas por esse território o faziam com base em uma visão de mundo semelhante, compartilhada, e operavam dentro do mesmo molde de símbolos, mitos e ideologias (GARDELA, 2008, p. 47). Alguns documentos escritos também fornecem evidências nesse sentido, como no código norueguês, a lei de Eiðsivaþingslov proibia que os homens tivessem em casa altares, cajados ou “outros objetos associados a práticas pagãs” (PRICE, 2019, p. 132). Tais vestígios não apenas confirmam a existência material dos cajados mencionados nas fontes literárias como também indicam que os locais onde foram encontrados consistem em túmulos de *völur* do mundo real (GARDELA, 2009, p. 192; PRICE, 2019, p. 84-120), ou seja, temos diante de nós evidências de que, assim como nos relatos das sagas e poemas *édricos*, de fato existiam mulheres que eram vistas como profetisas e feiticeiras.



Figura 11: Cajado encontrado em um túmulo em Birka (Bj. 760). Fonte: PRICE, Neil (2019, p. 139).

¹⁹⁴ Os cajados em melhor estado de preservação foram encontrados em Birka, Klinta e Fyrkat. Ao todo, temos notícia de prováveis cinquenta achados arqueológicos de cajados “mágicos”: 24 na Noruega, doze na Suécia, seis na Dinamarca, dois na Islândia, um na Ilha de Man, um em Orkney, um na Irlanda, dois na Rússia e um na Finlândia (lista completa em PRICE, 2019, p. 149).

Outro termo por vezes interpretado como referente a cajados é *gandr*. Nesse caso, a associação é problemática porque o vocábulo em questão revela grande variação, em especial por volta do fim da Idade Média e início da Modernidade quando, na Noruega, *gandr* podia ser empregado no sentido de “cajado” ou “espeto”, mas também se referia à noção geral de “magia”, principalmente relacionada aos sámis (PRICE, 2019, p. 133). Outras possibilidades interpretativas surgem ao nos aprofundarmos nesse último aspecto. Na *Historia Norwegie* IV 16-24, o primeiro e mais antigo relato de um rito xamânico sámi conforme presenciado e registrado por nórdicos, é dito que no momento do ritual o xamã faz uso de um espírito chamado *gandus*. Ele seria, portanto, uma espécie de espírito auxiliar do xamã, capaz de viajar em diversas formas e entre diferentes mundos, sendo invocado para trazer informações. Como a obra foi escrita em latim, *gandus* seria a forma latinizada do nórdico antigo *gandr*, não consistindo, portanto, em um nome para designar os cajados (TOLLEY, 1995, p. 63-66). No entanto, a ocorrência de uma palavra derivada de *gandr*, *gøndull*, pode denotar o cajado utilizado justamente para invocar o *gandr*. O nome *Gøndlir*, atribuído a Óðinn (*Grímnismál* 49), pode significar “aquele que usa o *gøndull*”, o que faria sentido se pensarmos na conexão do deus com a prática do *seiðr*, que exigiria certo poder de sua parte sobre os *gandir* (plural de *gandr*) no momento de invocá-los no rito e obter informações para a profetização ou divinação (*ibid.*, p. 69-70).

A única descrição substancial de outros aspectos da indumentária das *vølvur* humanas é novamente encontrada na *Eiríks saga rauða* 4, onde são descritas as vestimentas de Þorbjörg. São listados elementos como uma capa azul-escura com capuz, um colar de pedras, um cinto, uma bolsa, um cajado, uma faca com a ponta quebrada e luvas e botas feitas de pele de gato. Levando em conta o fato de que em nenhuma outra fonte literária são encontradas outras descrições dessa espécie, com as quais poderíamos confrontá-las, certa cautela é necessária (TOLLEY, 2009, p. 527-528). Contudo, alguns itens retratados possuem ligações com detalhes mitológicos que merecem ser ao menos mencionados, além de evidências arqueológicas que parecem corroborar a descrição oferecida pelo autor da saga.

Algumas das vestimentas listadas são completamente comuns e parte do código de vestimenta feminino da Era Viking: a capa, as pequenas pedras e, talvez, o capuz (PRICE, 2019, p. 127). Ainda assim, uma *vølvu* na *Laxdæla saga* 76 aparece em um sonho vestindo capuz; na *Vatnsdæla saga* 44 a *vølvu* Þórdís faz uso de uma manta preta que parece ter um poder mágico específico, visto que ela instrui um homem a vesti-la juntamente com seu cajado, os quais ele usa para amaldiçoar um inimigo (*ibid.*, p. 127). Óðinn viajava

frequentemente e quase sempre sob disfarce (LINDOW, 2001, p. 250), e um de seus inúmeros nomes era *Grímnir* (conforme consta no *Grímnismál* 47-49; *Gylfaginning* 20; *Húsdrapa* 1 e *Bórsdrapa* 3), que significa “mascarado” ou “aquele que se mascara”, o que pode sugerir o uso de capuz para encobrir parte da face; o nome *Siðhøttr* (*Gylfaginning* 20; *Grímnismál* 48) significa literalmente “chapéu pendente” (PRICE, 2019, p. 67), que pode ser uma linguagem poética para capuz.

As luvas e botas feitas de pele de gato também são dignas de atenção, pois a deusa nórdica conectada aos gatos é Freyja, que viajava em uma carruagem puxada por animais desta espécie (*Gylfaginning* 24). Identificamos, assim, conexões simbólicas razoáveis entre as vestimentas da *völva* em *Eiríks saga rauða* 4 e os deuses Óðinn e Freyja, justamente as duas divindades intimamente ligadas à magia e especialmente ao *seiðr* (SIMEK, 2007, p. 90). Ainda que o relato em questão fosse tido por completamente fidedigno, não poderíamos tomar a descrição das vestimentas de Þorbjörg como representativas de um “modelo” de vestimenta para as *völur*, já que nem mesmo sabemos se havia um modelo (TOLLEY, 2009, p. 528). De qualquer maneira, é preciso destacar as correspondências materiais do relato: vários dos sítios de inumação classificados por Neil Price como de possíveis *völur* continham cajados, facas e pequenas pedras em formato de contas (2019, p. 83-127). Ainda que haja o risco de cairmos em um argumento circular, as semelhanças são notáveis e explicam as evidências e suas correlações com mais eficácia e coerência do que outros modelos (vide TOLLEY, 2009, p. 487-490, que se apoia em argumentos muito mais conjecturais para recusar por completo qualquer traço de verdade no trecho referente à performance de Þorbjörg). O túmulo de Oseberg, por exemplo, contém os restos de uma mulher acompanhados por um cajado, uma cadeira em miniatura (talvez uma referência ao *seiðhallr*, a plataforma) e diversas contas de pedras cujo formato, estilo e posicionamento revelavam claros fins apotropaicos (GARDELA, 2008, p. 64-65; 2009, p. 194-195; PRICE, 2019, p. 115-118; BILL, 2016), tornando ainda mais consistente o vínculo entre os vestígios de cultura material e o relato nas sagas. Isso certamente não significa que o autor não tenha feito uso de invencionismos literários para preencher as necessidades de uma agenda cristã, por exemplo, mas sim que ele o teria feito tendo como ponto de partida algum conhecimento, que ainda circulava de certa forma, a respeito do que essas profetisas teriam um dia sido.

3.3 Performance entre os sámis

Os *noaidit* podiam lançar mão de encantamentos no momento da performance de seus rituais, embora isso também não signifique que eles faziam uso exclusivo da arte mágica verbal: os chefes de família, além de conduzir celebrações familiares e pequenos sacrifícios e divinações, também ficavam a cargo dos encantamentos e amuletos pertencentes à sua família (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 66). A tradição *noaidevuohta* continha feitiços e encantamentos verbais relacionados, por exemplo, à sorte na caça e na pesca, cabendo aos *noaidit* conhecê-los e memorizá-los. Outro contexto provável de utilização de tais encantamentos era a cura de enfermidades e ferimentos, contando também com o auxílio dos espíritos (JOY, 2018, p. 20; 244). Nesse aspecto, uma das informações mais antigas advém do norueguês Isaac Olsen, que relatou, em 1716:

Existem rezas, palavras, canções e encantamentos especiais para diferentes acidentes, como por exemplo quando as pessoas são acometidas por doenças ou feridas por fogo, água, aço, ferro, madeira, flechas mágicas e dardos de fadas ou quando trolls lhes fazem mal. Quando animais domésticos são acometidos por azar, de qualquer tipo, então também se usam fórmulas especiais, bem como para o mau e o bom tempo, tempestades e tormentas, manhã e noite. Os lapões [sámis] também possuem rezas para viagem e para demônios, para se certificarem de que nenhum mal caia sobre eles durante sua jornada, para que possam sonhar com uma boa caça, para que avistem animais durante o dia e consigam pegá-los, que encontrem presas durante suas viagens e tenham boa sorte de atirar nelas.¹⁹⁵

Anteriormente, Olaus Magnus havia relatado a respeito do poder contido nos encantamentos de magos da Bótnia¹⁹⁶, dentre os quais provavelmente havia sámis. Segundo o autor, “Sabe-se bastante bem que a força de seus encantamentos é tamanha que, não importa o quão distante uma coisa esteja e o quão fortemente ela esteja atada, eles a

¹⁹⁵ “There exist special prayers, words, songs and incantations for different accidents, e.g. when people have been smitten by illness or hurt by fire, water, steel, iron, wood, magic arrows and fairies' shots or when the trolls have done them ill. When domestic animals are beset by ill fortune, of whatever kind, then there are also special formulas, just as for good or bad weather, storms and tempests, morning and evening. The Lapps also have travel prayers and devil prayers, to ensure that no accident may befall them on their journey, that they may dream of good hunting, that they may sight animals during the day and be able to catch them, that they may find game during their travels and have the good fortune to shoot it”. Disponível em: EDSMAN, Carl-Martin. Opening Address at the Symposium on Saami Religion arranged by Donner Institute. In: AHLBÄCK, Tore (ed.). *Saami Religion*, 1984, p. 20.

¹⁹⁶ A região conhecida por Golfo da Bótnia corresponde à parte mais setentrional do Mar Báltico, entre a costa ocidental da Finlândia e a costa oriental da Suécia. Habitada tanto por povos sámis quanto por baltos-fínicos, a região foi muitas vezes tratada de modo indistinto por autores como Olaus Magnus no que diz respeito a sobre qual etnia exatamente estavam discorrendo.

tornavam visível e pronta para o uso” (*Historia de Gentibus Septentrionalibus*, livro III, cap. XVII, p. 174)¹⁹⁷. Sabemos que essa informação sobreviveu até o tempo de Schefferus, chegando aos materiais por ele consultados, pois o autor diz que “eles [os sámis] são descritos tanto por autores antigos quanto modernos como tendo atingido um alto nível de habilidade nos encantamentos [...]” (*Laponia*, cap. XI, p. 45)¹⁹⁸. A *Historia Norwegie*, conforme veremos logo adiante, também cita o uso de encantamentos durante uma cerimônia xamânica. Os detalhes que as fontes trazem não são muitos (havia mais de um tipo? Em que situações e com qual intuito eram utilizados?), mas ao menos podemos afirmar, por meio delas, que os *noaidit* eram capazes de alterar a realidade por meio de uma arte verbal tida por mágica. É razoável assumirmos que o poder mágico conferido às palavras não estivesse limitado aos *noaidit*: os inúmeros relatos das mulheres assistentes que os acompanhavam nas cerimônias xamânicas e faziam uso de cantos e outras técnicas vocálicas (relatado por Schefferus, Laestadius, Lundius) podem ser um indício adicional da crença, entre os sámis, no poder de certas palavras entoadas e formuladas de maneira específica (TOLLEY, 2009, p. 504).

A tradição do *yoik* (ou *joik*) também pode ser vista, de certa forma, como um tipo de encantamento. De modo simples, o *yoik* é uma prática vocálica dos sámis que consiste em uma melodia, com ou sem letra, cantada *a cappella* por homens, mulheres e crianças em seu dia a dia. Cada melodia criada torna-se essencialmente atada a uma única pessoa, ou então a uma determinada espécie de animal ou um local específico; dessa forma, cantar (ou entoar) o *yoik* é invocar o ser ao qual sua melodia está ligada, presentificando-o naquele momento. Na concepção sámi, o *yoik* não canta *sobre* alguém, ele *canta alguém*, pois sua melodia está intimamente conectada a quem ele invoca (AUBINET, 2020a, p. 195-197). Os sámis consideravam, portanto, o *yoik* como sendo uma espécie de propriedade intrínseca da pessoa sobre quem se cantava, tanto é que ninguém criava o próprio *yoik*, mas recebia seu *yoik* composto por outra pessoa: ele não pretendia representar o ponto de vista subjetivo daquela pessoa sobre si mesma, mas aquilo que outros enxergavam nela e viam como seus traços mais definidores e constituintes (TIMONEN, 1993, p. 340). O mesmo podia ser feito a respeito de elementos da natureza e de certas espécies de animais, como neste exemplo de *yoik* feito para o vento:

¹⁹⁷ “It is well established that there was such great force in their charms that, however far away a thing might be and however intricate the knots with which it was trussed up, they made it visible and ready to hand”. Disponível em: MAGNUS, Olaus. *A Description of the Northern Peoples – 1555*. Edição de P. G. Foote. Tradução de Peter Fisher & Humphrey Higgins. Londres: Hayklyt Society, 1996.

¹⁹⁸ SCHEFFERUS, Johannes. *The History of Lapland*. Oxford: 1674.

O maior, o maior
poderoso, o maior,
poderoso!
Apenas pedras, apenas colinas
podem a ele resistir:
pinhos e bétulas
têm de remover suas raízes
do seu caminho.

Mas quão jubiloso
é ouvir seu bramido!¹⁹⁹

Podemos entender o *yoik* em certos contextos como um encantamento, considerando que sua expressão formulaica presentificava magicamente o seu referente no momento e local do canto (AUBINET, 2020a, p. 196; para os diversos contextos e possibilidades de uso do *yoik*, com destaque para sua variabilidade, consultar AUBINET, 2020b). Nesse sentido, o conceito de performance é crucial para entendermos a importância do *yoik*, que funcionava como recurso mnemônico para preservar e resgatar aspectos e seres considerados importantes nas sociedades sámis que, lembremos, baseavam-se na oralidade (PRICE, 2019, p. 218). No entanto, apesar de ser evidentemente parte de um repertório mágico e integrante da cosmovisão sámi incutida na arte verbal, nada indica que o *yoik* fosse o único tipo de encantamento usado nas cerimônias xamânicas pelos *noaidit*, e sim parte de uma esfera muito mais ampla da sociedade.

Aquele que parece ter sido o tipo de encantamento mais presente entre os *noaidit* era o *juoigos*. John Randuf, em seu Manuscrito de Naerøy, datado de 1723, dá testemunho de sámis da região de Trondheim (Noruega) fazendo uso de canções sagradas (*juoigos*) para invocar seus espíritos auxiliares e fazer uso de seus serviços; na região da Suécia, Henric Forbus reportou em 1727 que por meio do *juoigos* os sámis chamavam os espíritos conhecidos como *passevare olmai* para obter ajuda; Carl Solander, escrevendo em 1727 também sobre a região norueguesa, disse que os espíritos são invocados e adorados por meio de canções chamadas *juoigos*, particularmente por aqueles que são tidos por xamãs poderosos (HULTKRANTZ, 1987, p. 114-117). O que os relatos agora elencados parecem revelar é que o *juoigos* era um tipo de canção que pavimentava a conexão, mais possivelmente do *noaidi*, para com os espíritos auxiliares e demais entidades sobrenaturais

¹⁹⁹“The great, the great/strong one, the great/strong one!/Only rock, only hill/can resist him/pines and birches/must shift their roots/out of his way.// But what a joy/to hear him roar!”. Coletado por K. Tirén na região de Piteälven (parte sueca de Sápmi) em 1942, cantado por Sara Ruong. Disponível em: HONKO, Lauri et al. (ed). *The Great Bear: A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages*. Tradução de Keith Bosley. Finnish Literature Society, 1993, p. 352.

com quem necessitava manter contato, sendo uma espécie de invocação, apesar de ainda se tratar de mera hipótese (*ibid.*, p. 120).

Porém, se comparados ao transe ritualístico, os encantamentos e cantos possuíam um lugar perceptivelmente secundário. Conforme temos afirmado, as técnicas extáticas e aquilo que elas possibilitavam realizar eram a ferramenta mais poderosa na cosmovisão do *noaidevuohta*. Nas sociedades sámis, os *noaidit* eram os únicos detentores da habilidade de adentrar um estado extático por vontade própria, o que permitia que fizessem viagens ao mundo dos mortos e ao reino do sobrenatural de maneira geral (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 42; PRICE, 2019, p. 204); seu envolvimento com as artes extáticas era um elemento definidor e caracterizador de sua atuação enquanto especialistas religiosos (HULTKRANTZ, 1992, p. 143). Como é de se esperar, o transe era a parte mais elementar das cerimônias dos *noaidit*, sendo indispensável quando o contato com outros mundos era necessário de modo que grande parte dos rituais mágicos giravam em torno das técnicas extáticas e das experiências delas consequentes. A descrição mais antiga de uma cerimônia xamânica entre os sámis e do uso de técnicas extáticas está na *Historia Norwegie* (1150-1175):

Certa vez, quando alguns cristãos que viajavam à comércio sentaram-se à mesa com alguns Finns [sámis nas fontes medievais], a anfitriã de repente caiu para a frente e faleceu. Enquanto os cristãos ficaram profundamente enlutados perante tal calamidade, os Finns de forma alguma se entristeceram, dizendo-lhes que a mulher não havia morrido, mas apenas sido acometida pelo *gand* de seus adversários, e que eles poderiam rapidamente revigorá-la. Eis que um mago, rasgando um pedaço de tecido sobo qual poderia se preparar para entoar feitiços profanos, ergueu ao alto com suas mãos esticadas um pequeno vasilhame similar a um crivo, decorado com pequenas imagens de baleias, renas com arreios, e até mesmo um barco em miniatura com remos; usando esses meios de transporte o espírito demoníaco era capaz de viajar pelos altos montes de neve, pelas encostas das montanhas e por lagos profundos. Após lançar seus encantamentos durante um longo período de tempo e saltitar por ali com seus equipamentos, ele finalmente se atirou ao chão, de todo escurecido feito um negro e com a boca a espumar como se estivesse furioso; com a barriga rasgada, dando um poderoso rugido ele por fim entregou sua vida (*Historia Norwegie*, cap IV, 16-24)²⁰⁰.

²⁰⁰Once, when Christians who had come to trade had sat down at table with some Finns, their hostess fell forward all of a sudden and expired. While the Christians felt serious grief at this calamity, the Finns were not in the least saddened, but told them that the woman was not dead, merely pillaged by the gands of her adversaries, and that they could quickly restore her. Then a magician, spreading out a cloth under which he might prepare himself for intoning unholy sorcerer's spells, raised aloft in his outstretched hands a small vessel similar to a riddle, decorated with tiny figures of whales, harnessed reindeer, skis, and even a miniature boat with oars; using these means of transport the demonic spirit was able to travel across tall snowdrifts, mountain-sides and deep lakes. After chanting incantations for a very long time and leaping about there with this paraphernalia, he finally threw himself to the ground, black all over like a negro and foaming at the mouth as if he were mad; ripped across his stomach, with a mighty roar he eventually relinquished his life". Disponível em: *Historia Norwegie*. Edição de Inger Ekrem e Lars Boje Mortensen. Tradução de Peter Fisher. Museum Tusculanum Press, 2006, p. 63.

O trecho seguinte descreve a circunstância da morte do xamã, consequência física de um embate espiritual no qual havia se envolvido contra outro xamã. O relato em *Historia Norwegie* não se ocupa de descrever a preparação pré-rito em detalhes, o que não sabemos se aconteceu devido ao desconhecimento da parte dos autores, ou se estes simplesmente não consideraram esta informação relevante. Entre as ações do xamã estão pular pelo ambiente, talvez também fazendo algum tipo de dança; erguer ao alto a pequena urna, provavelmente o instrumento evocatório do estado extático, similar à função do tambor em alguns relatos; deitar-se espumando pela boca, um claro sinal de torpor muito semelhante a estados de extrema fúria ou agressão. Além disso, não sabemos com exatidão até que ponto podemos conferir credibilidade à descrição do êxtase de um mago sámi pela mão de autores noruegueses cristãos: ainda que pudéssemos contar com sua boa vontade em descrever o que observaram (ou o que lhes foi relatado), eles não compreendiam ou faziam ideia do que se passava em uma cerimônia xamânica ao modo sámi, principalmente no que diz respeito a conceitos êmicos e tradicionais de alma, espíritos auxiliares etc., de modo que estes foram lidos aos moldes do *gandr* nórdico (TOLLEY, 2009, p. 267).

Na *Historia Norwegie*, a estória de fundo que culmina na cerimônia xamânica possui paralelos narrativos com outro material do século XII, a *Crônica Primária Russa*²⁰¹, finalizada cerca de meio século antes do material norueguês. Embora o ritual descrito nesta última não seja de origem sámi, alguns de seus motivos e estruturas narrativas são surpreendentemente semelhantes: cristãos visitam pagãos em uma localidade onde um especialista religioso está presente; uma mulher local fica inconsciente, criando uma situação que pede pela ação do especialista; o especialista performa o ritual e fica inconsciente (em transe), porém o ritual falha; um segundo praticante de rituais surge, repete o ritual e a mulher é curada; o segundo especialista explica as atividades e eventos que foram desencadeados no mundo espiritual (FROG, 2021b, p. 33). Se considerarmos que a presença nórdica nos territórios de Kiev e Novgorod possa ter se manifestado tão cedo quanto o século VIII, e que continuou do século X em diante, com a chegada definitiva do cristianismo na Escandinávia, é possível pensarmos em uma rede de transmissão entre as terras nórdicas e o Leste Europeu, e, assim, os materiais refletiriam

²⁰¹ A *Crônica Primária Russa*, conhecida também como *Crônica dos Anos Passados* ou *Crônica de Nestor*, foi escrita em Kiev, no início do século XII, e, do ponto de vista histórico e religioso, consiste na obra de maior extensão e importância sobre os Rus – predominantemente escandinavos suecos – que chegaram a Kiev. A *Crônica* contém informações indispensáveis a respeito de fatos históricos, dos cultos religiosos e do panteão de deuses de vários povos eslavos (LA PUENTE, 2017).

lendas que circulavam oralmente já em ambientes cristãos, sobre magos e feiticeiros capazes de poderosas manifestações de êxtase (*ibid*, p. 57). Em suma, devemos considerar o relato em *Historia Norwegie* antes como mais uma representação da percepção nórdica em torno da magia sámi do que acerca de sua real manifestação (MCKINNELL, 2003, p. 115).

A melhor estratégia é, portanto, buscar maiores informações sobre a performance do êxtase em outros materiais, ainda que cronologicamente posteriores. Quando necessitava comparecer a outros mundos para a resolução de problemas, como, por exemplo, para resgatar a alma de uma pessoa enferma, o *noaidi* podia se preparar para a cerimônia de transe fazendo ingestão de aquavita, uma bebida alcóolica destilada, ou então de cogumelos alucinógenos, feito os da espécie *amanita muscaria*. Esses métodos eram secundários e nada indica que fossem usados frequentemente e ou que fossem indispensáveis; o verdadeiro e principal método de atingir o êxtase dava-se por meio do canto, tanto do próprio *noaidi* quanto dos acompanhantes que poderiam ajudar na cerimônia, e também por meio do uso de tambores (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 93; sobre a capacidade da frequência e do ritmo dos tambores em auxiliar o processo de rebaixamento da consciência e indução do transe, consultar KRISTOFFERSSON, 1991).

Diversas fontes confirmam o canto ou o tambor enquanto principais recursos performáticos do *noaidi* para adentrar um estado extático. Em 1555, Olaus Magnus descreve:

O mago então entra em um cômodo, satisfeito por estar acompanhado de sua esposa e mais outra pessoa, posiciona um sapo ou serpente de cobre em cima de uma bigorna e os golpeia um determinado número de vezes com um martelo; murmurando feitiços, começa a girar de um lado para o outro e, caindo repentinamente, é envolvido pelo transe, ficando deitado por um curto período como se estivesse morto. Enquanto isso, a companhia que mencionei guarda seu corpo cuidadosamente, para que nenhuma criatura viva, seja uma mosca ou mosquito, o toque. Por meio do poder de seus feitiços, seu espírito, guiado por um demônio maligno, traz objetos (um anel ou uma faca) de lugares muito distantes, provando que sua incumbência havia sido cumprida. Levantando-se em um instante, ele revela esses objetos juntamente de outros detalhes relevantes à pessoa que o havia contratado (*Historia de Gentibus Septentrionalibus*, livro III, cap. XVII, p. 175)²⁰².

²⁰²“The wizard then enters a room, satisfied to have with him his wife and one other companion, and strikes over an anvil a prescribed number of blows with a hammer on a copper frog or serpent; muttering spells, he spins this way and that and, suddenly falling, is caught in a trance, in which he lies for a short time as though dead. Meanwhile the companion I mentioned guards him very carefully against the touch of anything alive, whether it be a gnat, a fly or any other creature. For by the power of his spells his spirit, led by an evil demon, brings back from far away tokens (a ring or knife) that his embassy or errand has been fulfilled. Rising up instantly he reveals these tokens, together with all the other relevant details, to the person who has engaged him”. Disponível em: MAGNUS, Olaus. *A Description of the Northern Peoples – 1555*. Edição de

Não podemos descartar a hipótese de que a bigorna e o martelo estavam cumprindo a função rítmica do tambor, que o “murmúrio” de feitiços fosse uma espécie de canto ou encantamento e que a esposa e a companhia do *noaidi* continuassem a canção enquanto simultaneamente vigiavam seu corpo em transe. Schefferus descreve um xamã, identificado por ele como um *finnlapper* (“lapão finlandês”), que forneceu informações a um mercador que havia perguntando sobre sua mãe que estava na Alemanha:

[...] o *finnlapper* prontamente consentiu em contar-lhe, bradou feito um homem bêbado, e então rodando e dançando inúmeras vezes em círculo, caiu finalmente no chão e lá ficou por um tempo como se estivesse morto, e então, erguendo-se de repente, relatou ao homem todas as coisas sobre seu mestre, que mais tarde se descobriu serem todas verdadeiras (*Lapponia*, cap. XI, p. 54)²⁰³.

O autor estrasburguês ainda reproduz na íntegra o relato de Olaus Magnus (*Lapponia*, cap. XI, p. 55), fazendo em seguida uma citação indireta de Petrus Claud, que oferece um relato de segunda mão sobre uma cerimônia na qual o *noaidi* deita-se, seu rosto torna-se preto e ele ali permanece como morto por uma ou duas horas (a variar de acordo com a distância entre ele e seu “alvo”), acordando em seguida e oferecendo as informações requisitadas. Schefferus diz que, apesar de Petrus Claud não mencionar o tambor, é evidente que o mago havia feito uso dele antes da cerimônia (*ibid.*, p. 55). Na mesma página, citando Samuel Rheen, o autor diz que:

[...] em sua história, quando ele [Samuel Rheen] diz que o tocador de tambor [*noaidi*] canta uma música, chamada por eles de *Joiike*, e os homens e mulheres presentes o acompanham no canto, alguns em tons mais altos, outros em mais baixos, a isto chamam de *Duura*. A respeito deles se jogarem no chão, alguns pensam ser uma farsa, e que eles apenas aparentam estar mortos; outros são capazes de acreditar que a alma parte do corpo e, depois de viajar por aí, retorna. Mas sem dúvida isso é falso, pois é impossível, tanto para homens ou demônios, restaurar a alma a um corpo de onde ela tenha uma vez saído. O que acredito é que o demônio apenas diminui as faculdades da alma por um tempo, entrando suas operações. Ora, depois do tocador de tambor cair no chão, ele posiciona o tambor o mais próximo possível de sua cabeça, nessa postura [...]. (*Lapponia*, cap. XI, p. 56)²⁰⁴.

P. G. Foote. Tradução de Peter Fisher & Humphrey Higgens. Londres: Haykluyt Society, 1996.

²⁰³ “[...] the Finnlapper readily consenting to tell him, like a drunken man presently made a great bawling, then reeling and dancing about several times in a circle, fell at last upon the ground, lying there sometime as if he were dead, then starting up on a suddain, related to him all things concerning his Master, which were afterwards found to agree to what he reported”. Disponível em: SCHEFFERUS, Johannes. *The History of Lapland*. Oxford: 1674.

²⁰⁴ “[...] in his history, where he saies that the drummer sings a song, called by them Joiike, and the men and women that are present sing likewise, some in higher some in lower tones, this they call Duura. Next as to the casting themselves on the ground, there are various relations, some think of them not really, but only in appearance dead; others are apt to believe that the soul departs from the body, and after its travell abroad,

Schefferus defende o uso do tambor na ritualística, argumentando em seu favor mesmo ao citar um relato que não o menciona. Outros aspectos em comum com o restante dos relatos são os movimentos corporais, o xamã se arremessando no chão, os cantos e a presença de ajudantes. É interessante notar que, se por um lado Schefferus estava preocupado em coletar o maior número possível de materiais sobre as cerimônias xamânicas entre os sámis, disponibilizando-os, relatando-os e comparando-os, por outro, ele não deixava de oferecer explicações para o que acontecia nesses rituais segundo a lógica racional de sua época, em tom implicitamente condenatório. Afinal, o autor escrevia a partir de um contexto cultural que revelava a transição entre o paradigma livresco, ou seja, a tradição de erudição herdada pelo Humanismo, e a abordagem experimental de academias científicas da época (MENINI, 2020, p. 61-62), embora sem ter deixado para trás discursos que ainda eram tidos por científicos, como a demonologia (BALZAMO, 2014, p. 36). Como resultado, os xamãs sámis e seus tambores foram especialmente demonizados em sua obra (ALVES, 2021b, p. 300-302).

Escrevendo sobre a região de Pite, fronteira entre Suécia e Noruega, o relato de Samuel Rheen (1680), parafraseado por Schefferus, havia sido originalmente o seguinte:

Quando eles desejam saber como as coisas estão em locais distantes, os sámis batem no tambor da seguinte maneira: uma grande quantidade de anéis de metal, agrupados em uma corrente são depositados em cima de uma determinada figura, e o sámi tem um martelo de duas cabeças feito de ossos com o qual bate no tambor, de forma que os anéis pulem pela superfície, e durante todo esse tempo o sámi canta com uma voz aguda, que eles chamam de *yoik*, e assim todos os homens e mulheres sámis presentes cantam junto, os homens com uma voz aguda, e as mulheres com uma voz grave, que eles chamam de *duura*, e nessa canção eles usam algumas palavras, particularmente para nomear o lugar do qual desejam buscar informações²⁰⁵.

Uma descrição muito semelhante foi feita por Olaus Graan, em 1672, que se embasou em Rheen e acrescentou novas informações que havia obtido de informantes

returns again. But without doubt this is false, for it is impossible, for either man, or devil, to restore the soul to the body it has once left. So that I believe the devil only stifles the faculties of the soul for a time, and hinders their operations. Now after the drummer falls down, he laies his drum as near as possibily on his head, in this posture”. Disponível em: SCHEFFERUS, Johannes. *The History of Lapland*. Oxford: 1674.

²⁰⁵“When they wish to find out how things are in foreign parts, the Sámi strikes upon the drum this way: a large bunch of brass rings bound together with a brass chain is laid on a certain figure, and the Sámi has a double-headed hammer made of bone with which he strikes the drum, so that the rings jump around on the surface, and all the while the Sámi sings with a high voice, which they call *yoiking*, and with this all the Sámi men and the women too who are present sing along, the menfolk with a high and the women with a low voice, which they call *duura*, and in this song they use some words, in particular naming the place whence they wish to fetch news”. Disponível em: TOLLEY, Clive. *Shamanism in Norse Myth and Magic, vol. II: Source Texts*. 2009, p. 53.

também da área de Pite:

E depois que o sámi bateu dessa forma no tambor, ficando até no máximo um quarto de hora cantando várias canções, os anéis param e o tocador do tambor fica com a face preta e começa a ficar de joelhos, colocando suas mãos ao lado do corpo e cantando *yoiks* vigorosos com uma voz aguda, até que ele cai como se estivesse morto, enquanto os homens e mulheres próximos cantam o tempo todo até que ele acorde, lembrando-o através da canção sobre qual era missão quando caiu como que desmaiado, pois de outra forma sua divinação seria em vão e não teria efeito. Quando ele recobra os sentidos, está tão exausto e suando de tal maneira como se tivesse realizado uma grande tarefa, e então ele começa a proclamar o que havia descoberto com seus tambores, e como as coisas estão neste e naquele lugar²⁰⁶.

Vários elementos são comuns a basicamente todos os relatos: o tambor (em quase todos eles), movimentos corporais ou danças, a queda no chão, os cantos e as companhias que auxiliam no ritual (às vezes é dito explicitamente que elas continuam a cantar enquanto o xamã não recobra os sentidos). Alguns outros aspectos não são obviamente recorrentes, como a face ficando preta e o cair de joelhos, embora no folclore do século XX algumas narrativas tenham preservado a imagem de *noaidit* caindo de joelhos para performar sua magia (*The Old Man Noaidi*, coletado na região de Inari). Ao que parece, o *noaidi* perder o fôlego e permanecer sem respirar era uma condição *sine qua non* para atingir o transe; tudo indica que ele retomava a respiração apenas quando voltava de sua jornada (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 98). Outra relação entre a respiração e o transe era o ato de bocejar, indicativo da presença dos espíritos auxiliares que, após invocados, estavam aptos a seguir com o *noaidi* em sua jornada (HULTKRANTZ, 1979, p. 48), oferecendo um paralelo notável com a *völva* performando seu ritual na *Hrólfs saga kraka* 3.

Ao considerarmos as fontes dos séculos XVII e XVIII, há pequenas variações em torno de alguns detalhes ou então na ordem em que cada etapa acontece, mas é possível perceber certa recorrência de temas que, somados aos outros dados que vimos, provavelmente constituíam pontos-chave dos rituais dos *noaidit*. Isaac Olsen, Sigvard Kildal, Hans Skank, Samuel Rheen e Olaus Graan citam, todos, o uso do tambor, os

²⁰⁶ “And when the Sámi has thus beaten on the drum, and at the most for a quarter of an hour has sung various songs, the rings stop and the drumbeater goes black in the face and begins to go on his knees and sets his hands on his sides and yoiks strongly with a high voice, untill he falls down as if dead, while the men and women nearby sing the whole time until he wakes up, with which song they remind him what his mission was when he fell down as in a swoon, otherwise his divination would all be in vain, and have no effect. And when he comes round again, he is so exhausted and in such a sweat, as if he had performed some great task, and then he begins to proclaim what he has found out with his drumming, and how things stand in such and such a place”. Disponível em: TOLLEY, Clive. *Shamanism in Norse Myth and Magic, vol. II: Source Texts*. 2009, p. 53.

movimentos corporais do *noaidi*, suas canções e a presença de ajudantes que igualmente cantavam. A fúria e os comportamentos irracionais dos *noaidit*, “correndo e movimentando-se feito loucos”, junto a demonstrações de força e da impenetrabilidade de seu corpo perante agentes externos, passando facas afiadas em seus braços sem se cortarem ou pegando brasas e pedras quentes com as mãos, são elementos citados por Sigvard Kildal, Hans Skanke e Isaac Olsen (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 97). Examinados os materiais que possuímos, é possível decompor e (re)estruturar o núcleo dos rituais dos *noaidit* da seguinte forma, embora, conforme dissemos, nem sempre todos os elementos estivessem presentes: 1) o *noaidi* ingere alguma substância intoxicante/alucinógena ou se prepara ritualisticamente de outra maneira; 2) ele bate no tambor e começa a cantar; 3) um coro formado por homens e mulheres começa a acompanhá-lo; 4) o *noaidi* começa a correr, pular e demonstrar um estado de fúria ou agitação extrema; 5) ele cai no chão e, como se estivesse morto, cessa a respiração (a face por vezes pode tornar-se preta); 6) os espíritos auxiliares chegam e a viagem da alma do *noaidi* se inicia; 7) o coro continua o canto para que o *noaidi* não se perca e não se esqueça de sua missão, enquanto vigiam seu corpo para que não seja tocado ou invadido; 8) o *noaidi* retorna de sua viagem, volta a respirar e anuncia o que viu no outro mundo (TOLLEY, 2009, p. 467)²⁰⁷.

Laestadius resumiu uma parte considerável do que havia sido relatado até seu tempo sobre a performance dos *noaidit* e buscou paralelamente oferecer uma explicação razoável para o transe:

Além disso, parece haver em certos lapões [sámis] uma estranha fraqueza dos nervos, ou como quer que queiram nomear essa estranha inclinação deles; pois por qualquer motivo insignificante eles colapsam e entram em um estado de superestimulação. Isso confere credibilidade ao que autores mais antigos dizem sobre os *noaides*, ou seja, que após a ocorrência de uma tensão em seu corpo e alma eles entram em um tipo de transe ou sono magnético, durante o qual a alma, em estado de ruptura, como se estivesse livre de seu corpo, experiencia as mais estranhas fantasias. Eu não sei se esse estado de superestimulação se dá como resultado de sua vida isolada, de sua dieta, ou talvez de uma tendência hereditária à fraqueza corporal. Mas é um fato verdadeiro que alguns lapões [sámis], principalmente mulheres mais velhas, são facilmente incitáveis e propensas a desmaiar (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, parte III, p. 207)²⁰⁸.

²⁰⁷ Tolley elege certos detalhes a mais em seu resumo do ritual xamânico sámi, que escolhemos não elencar aqui porque são menos consistentes nas fontes e não parecem pertencer ao “núcleo” da prática ritualística dos *noaidit*, estando visivelmente mais abertos à variação ou à omissão (como por exemplo o xamã estar nu durante a cerimônia). A lista aqui presente é uma edição nossa com base na do autor supracitado.

²⁰⁸ “Moreover there appears in certain Lapps a strange weakness of the nerves, or whatever one wishes to call this odd inclination of theirs; for some insignificant cause they lapse into a state of over-stimulation. This lends credibility to what older writers say about their *noaides*, namely that after some special strain on body and soul they sink into a kinda of trance or magnetic sleep, during which the soul in a state of rapture, as if free of its body, experiences the strangest fantasies. I don’t know whether this overstimulated state is a result

É curioso Laestadius citar as mulheres como sendo especialmente suscetíveis aos desmaios, mulheres que, em concordância com o que analisamos anteriormente, não são descritas pelo autor como *noaidit*. Alguns povos sámis realmente possuíam a crença de que as mulheres eram suscetíveis a desmaios e outras condições análogas, tema esse que ainda era perceptível inclusive no folclore do século XX. Na região de Inari, por exemplo, circulavam vários contos que, em tom de humor, diziam como as mulheres dos Skolt Sámi assustavam-se com facilidade por serem extremamente medrosas e sofrerem de “problemas de nervos” (FRANDY, 2019, p. 153-162). Após comparar o que vários autores anteriores, como Olaus Petri, Samuel Rheen, Olaus Magnus e Schefferus haviam descrito em torno do ritual sámi, concluindo que “[...] as cerimônias podiam ser diferentes em diferentes partes da Lapônia [Sápmi]” (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, parte III, p. 217), Laestadius afirma:

De resto, deixo as explicações acerca desse fenômeno [o transe] para psicólogos e médicos, e me contento em declarar como válido o conhecimento de que o *noaide* perde a consciência, desmaia ou entra em transe, e nesse estado ele fantasia, tem visões ou sonhos (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, parte III, p. 217)²⁰⁹.

Por fim, ponderando se deveria responder sobre a veracidade do transe e a possibilidade do espírito do *noaidi* deixar o corpo (se projetar), Laestadius pontua que “Minha resposta é que isso não nos diz respeito, já que é impossível definir um tempo e espaço acerca de circunstâncias que estão além do tempo e espaço” (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, cap. III, p. 214)²¹⁰. É preciso levarmos em conta que a performance do transe entre os sámis era tão intensa e impactante que até Laestadius, luterano e repleto das influências do Racionalismo Iluminista, não descarta a possibilidade deles serem reais e sequer vê problema em assumir que não é capaz de explicar esse fenômeno em termos

of their isolated life, their selection of food, or perhaps from an inherited tendency to bodily illness. But is an actual fact that some Lapps, especially older women, are easily incited and prone to fainting”. Disponível em: LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição de Juha Pentikäinen e traduzido por Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002.

²⁰⁹ “As for the rest, I leave the more precise explanation of this phenomenon to trained psychologists and physiologists, and merely declare as valid the knowledge that the *noaide* loses consciousness, faints or goes into a trance, and in that state he fantasizes, sees, visions, or dreams”. Disponível em: LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição de Juha Pentikäinen. Tradução de Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002.

²¹⁰ “My reply is that it doesn’t much concern us, since it is in any case impossible to define a time and place under circumstances which are beyond time and place”. Disponível em: LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição de Juha Pentikäinen. Tradução de Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002.

racionais. Essa tentativa tampouco será feita no presente trabalho. O que nos importa é que, para aqueles que testemunharam esses rituais, o estado de transe manifestava-se de maneira tão claramente física que os impressionava e, talvez por isso, os *noaidi* fossem descritos como estando mortos. Na performance, era nesse estado de completo estupor que no plano interior do *noaidi* se instaurava uma grande mudança: ele podia se libertar de seu corpo e viajar a outros mundos espirituais, como o dos mortos, por exemplo. Na cosmovisão sámi, o único modo de se projetar em outros mundos era por meio do êxtase profundo. É por isso que os *noaidit* usavam todo o poder a seu alcance e todo o repertório técnico e ritualístico a seu dispor para atingir o mais profundo transe (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 97). Aliás, o poder do *noaidi* era tamanho que não podemos sequer descartar a hipótese de que alguns deles fossem capazes de se colocarem em estado de êxtase sem o uso de operações externas (*ibid.*, p. 94).

Existem pouquíssimas evidências que nos permitem cogitar a realização de atos sexuais na performance do *noiadevuohhta*. Não sabemos até que ponto isso retrata uma verdadeira ausência destes na ritualística dos *noaidit*, uma vez que os registros desses rituais foram feitos não por etnógrafos treinados e sim por missionários cristãos, sendo possível que a antipatia e mesmo censura da parte destes para com atos sexuais “pecaminosos” tenha feito com que os *noaidit* se sentissem menos à vontade para lhes mostrar este aspecto da ritualística, que, por outro lado e pelo mesmo motivo, pode simplesmente não ter sido registrado pelos missionários. Nesse aspecto, a evidência de sexualidade em torno do *seiðr* é muito mais pronunciada (PRICE, 2019, p. 224).

Há, contudo, um único relato desta espécie, fornecido por Isaac Olsen (1716) acerca dos sámis de território norueguês. Segundo o missionário, uma mulher escolhida pelo *noaidi*, que deveria ser virgem, era responsável por continuar a cantar enquanto ele estava em transe, para que não se perdesse ou morresse. Ao acordar e recobrar a consciência, o *noaidi* agradece e começa a cantar para a mulher que o havia acordado, fazendo alusões aos seus próprios genitais enquanto exaltava as características sexuais da acompanhante. Em seguida,

[...] ele começa a beijá-la tanto pela frente quanto por trás, por causa de suas grandes boas ações para com ele, e por sua grande sabedoria e habilidade, e ela pode em seguida fazer uso do membro dele conforme desejar e lhe der prazer, manipulando-o com as mãos firmes, e usando-o como uma corda trançada, pendurando-o em seus ombros feito um ornamento, e fará dele seu vagão e seu trenó, e usá-lo em torno de seu pescoço feito uma corrente, e sobre seus ombros como ornamento e decoração, e amarrá-lo em volta de sua cintura como um cinto [...] ²¹¹.

²¹¹ “[...] he himself begins to kiss her now both in front and behind, because of her great good deeds which

Primeiramente, nós não sabemos como essa mulher de fato agia e em que estado ela se encontrava, sendo provável que estivesse, nesse momento do ritual, em um estado de transe; afinal de contas, ela precisava buscar pelo *noaidi* em lugares que ele mesmo só conseguia acessar em forma extracorpórea, e de lá trazê-lo ou lembrá-lo de voltar (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 101). Em segundo lugar, apesar de haver claros elementos sexuais, a natureza exagerada dos termos para uso do pênis sugere que o conteúdo seja de natureza alusiva, não implicando necessariamente a execução concreta de tais atos. Sendo assim, pode haver uma semelhança entre o *noaidi* e o simbolismo do pênis nas figuras de *tricksters* do xamanismo circumpolar, que possuem enormes falos que enrolam, carregam nas costas, em volta do pescoço etc. (PRICE, 2019, p. 225). Os tambores dos *noaidit* tinham vários objetos de poder pendurados neles, dentre eles os ossos de pênis de urso (HULTKRANTZ, 1992, p. 141), reforçando a ideia de que o simbolismo do falo possuía ligações com a tradição xamânica dos sámis.

3.4 Indumentária e equipamentos sámis

Ao contrário do que notamos em muitas tradições xamânicas da Sibéria e também, como vimos, no caso das *vqlur*, os *noaidit* não possuíam vestimentas e indumentárias oficiais específicas para seus rituais (HULTKRANTZ, 1979, p. 51). Observando a preparação de um *noaidi* antes da cerimônia, Petrus Thurenius escreveu, no século XVIII: “Quando ele [o *noaidi*] começa a profetizar ou invocar, ele se veste em sua vestimenta mais esplêndida, lava-se para que fique limpo, penteia seu cabelo, e todos os que chegam devem fazer o mesmo [...]”²¹². Knud Leem, no mesmo século, testemunhou que o *noaidi* se preparava para sua jornada espiritual removendo seu chapéu, afrouxando seu cinto e os laços de seu sapato. Dos outros inúmeros missionários que estiveram entre os sámis no século XVIII, nenhum menciona vestimentas especiais, embora Isaac Olsen diga que as

she has done for him, and for her great skills and wisdom, and she shall now possess and use his male member as she will and as it gives her pleasure, and she shall now make use of it with a sure hand, and as a draught-rope, and to drape around her shoulders as an ornament, and she shall have it as wagon-tackle and as sled-tackle, and around her neck like a chain, and over her shoulders as an ornament and decoration, and tie it around her waist like a belt [...]”. Trecho disponível em: PRICE, Neil. *The Viking Way*. Oxbow books, 2019, p. 225.

²¹² “For whenever he begins to soothsay or conjure, he dresses in his most splendid clothing, washes himself clean, combs his hair, and all those who arrive should do the same [...]” Disponível em: BÄCKMAN, Louise & HULTKRANTZ, Åke. *Studies in Lapp Shamanism*. 1978, p. 79.

testemunhas do ritual vestiam suas melhores roupas e o *noaidi* as vestia do avesso e ao contrário, com a parte das costas voltada ao peito. Escritores do século anterior tampouco acharam a vestimenta dos *noaidit* digna de nota, contentando-se em dizer que, nas ocasiões de rituais especiais, as pessoas vestiam roupas festivas (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 79).

No Museu Etnográfico de Oslo e no Museu Nórdico de Estocolmo figuram “cintos de *noaidit*” que teriam supostamente sido símbolos da dignidade do *noaidi* em sua vestimenta, além de um exemplar de chapéu (*ibid.*, p. 79). Ainda que esses itens tenham de fato feito parte da indumentária *noaidit*, as menções a eles nas fontes escritas são escassas, fazendo parecer que, por mais que o *noaidi* usasse vestimentas especiais para seus rituais, elas provavelmente não diferiam muito do padrão usado por outros sámis da comunidade (HULTKRANTZ, 1992, p. 141). Se existiram de fato, esses objetos podem ter surgido entre *noaidit* dos séculos XVII e XVIII já como resultado do decréscimo e degeneração de seu ofício, tendo aparecido em um momento em que os *noaidit* não eram mais os líderes religiosos de suas comunidades, caindo no *status* de “profeta”: inspirado pelas roupas oficiais dos líderes religiosos cristãos durante seus serviços, talvez os *noaidit* tenham adicionado certos itens de vestimenta em uma tentativa de se diferenciarem e marcarem seu *status* (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 79). Por outro lado, veremos adiante que o cinto era um instrumento mágico entre os especialistas rituais da Finlândia e Carélia do século XIX, sendo possível, então, que os sámis compartilhassem com eles uma tradição simbólica comum, ou ao menos similar, a respeito das atribuições mágicas do cinto.

O instrumento mais importante na tradição *noaidevuohtha* era o tambor (HULTKRANTZ, 1992, p. 141; HOLMBERG, 1964, p. 287), que funcionava nas cerimônias e rituais dos *noaidit* basicamente como um instrumento de condução ao estado de transe (COLLINDER, 1949, p. 148). Já dissemos que os *noaidit* não eram os únicos a possuírem tambores e usá-los para fins mágicos, e tampouco estavam comprometidos em realizar viagens extáticas apenas por meio de seu uso (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 66; 86), mas o tambor ocupava uma posição central na ritualística dos *noaidit* (LEDUC, 2015, p. 194).

Havia dois tipos de tambores, diferentes um do outro por conta de seu formato e estrutura: um possuía formato mais circular e arredondado (*bowl drum*), além de ter seu lado inverso tampado, contando apenas com o local onde era segurado; o segundo tipo, mais oval (*sieve drum*), consistia em uma simples pele esticada sobre a armação, sem

possuir um fundo, conferindo uma acústica diferente (HOLMBERG, 1964, p. 284). Provavelmente já antes do século XVII o *bowl drum* foi aos poucos substituindo o outro tipo, sobretudo na região sul e com menor incidência entre os sámi do norte. A diferença talvez tenha se dado pelo fato de que os sámis mais ao sul mantiveram relações e trocas com os nórdicos suecos e noruegueses, ao passo que os sámis das regiões ao norte receberam influência intensa dos povos finlandeses. Quando começaram a ser de fato registrados por etnógrafos ou curiosos amadores, esses tambores haviam sido quase todos substituídos pelo *bowl drum* e, por isso, é possível que a mudança tenha se iniciado antes do século XVII. Ainda assim Schefferus, por exemplo, mesmo não advogando por um regionalismo consciente ao olhar para a então Lapônia, diferenciou os tambores sámi da região de Finnamarca²¹³ daqueles oriundos da Suécia: deparamo-nos, portanto, com uma espécie de embrião que já denunciava as singularidades entre os sámi do norte e sul, respectivamente (ZACHRISSON, 1991, p. 86):

Esta é a descrição do tambor e de seus apetrechos, conforme usados pelos Lapões [sámis] que estão subjugados pelos suecos; os lapões de Finnamarca, também sujeitos à Coroa de Danemarque, fazem uso de tambores um pouco diferentes em formato do que o desses primeiros; contudo, a diferença é tão pequena que não acredito serem tambores de tipos diferentes dos nossos, mas feitos para usos específicos (*Lapponia*, cap. XI, p. 53)²¹⁴.

²¹³ Finnamarca (*Finnmark*) é um condado em território norueguês, no extremo norte do país. Faz fronteira com a Finlândia e a Rússia (precisamente, Murmansk).

²¹⁴ “This is the description of the drum, with all its necessities as it is used by the Laplanders that are subject to the Swedes; the Finnlappers also that are under the Crown of Danemarke, make use of drums something different in fashion from the former; yet however the difference is so small, that I believe their drums are not of a different kind from ours, but made only for some particular uses”. Disponível em: SCHEFFERUS, Johannes. *The History of Lapland*. Oxford: 1674, p. 53.

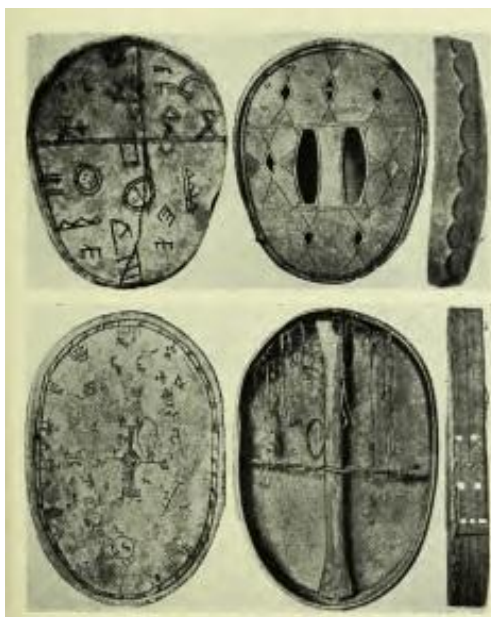


Figura 12: Os dois tipos de tambores sámis (*bowl drum* e *sieve drum*, respectivamente). A foto mostra a frente, o verso e a lateral de cada um dos tipos. Fonte: HOLMBERG, Uno. *The Mythology of All Races: Finno-Ugric/Siberian*. 1964, p. 286.

Os sámis decoravam seus tambores de forma altamente complexa, assim como seus vizinhos, os samoiedos, também fino-úgricos (TOLLEY, 2009, p. 522). Essas figuras, tingidas nos tambores com a seiva da bétula, representavam animais, espíritos, deuses e também santos cristãos, além de objetos que faziam parte de sua paisagem e entorno, como igrejas e túmulos, organizadas em torno de um círculo no centro, representando o sol, ou então em seções verticais que representavam os céus, a atmosfera, a terra e os mundos subterrâneos (HULTKRANTZ, 1992, p. 141). De modo geral, as figuras nos tambores dos *noaidit* são fortemente centradas no sol (PENTIKÄINEN, 2010, p. 2), principalmente nos tambores ovais (*sieve drums*), enquanto nos tambores circulares (*bowl drums*) predominam as divisões horizontalizadas dos mundos, sem tanto destaque conferido ao sol (HOLMBERG, 1964, p. 288).

Ao olharmos para a superfície dos tambores sámis enxergamos a manifestação de sua cosmovisão do universo tripartido: a camada ou “andar” superior consiste no mundo celestial das divindades; a camada do meio ilustra o mundo humano; por sua vez, a camada inferior mostra o submundo *Jábmiidáibmu*. Esses mundos estão conectados por um pilar que tem o sol como centro (PENTIKÄINEN, 2010, p. 3). Além dos mundos estarem conectados pelo pilar, alguns dos meios de transporte que o *noaidi* utiliza para viajar aos outros mundos também estão desenhados, como as renas, baleias e esquis (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 93), embora não possamos descartar a hipótese de que, em

alguns casos, as figuras humanoides sobre esquis podem simplesmente retratar caçadores sâmis, sendo desprovidas de um tom necessariamente xamânico (TOLLEY, 2009, p. 523).

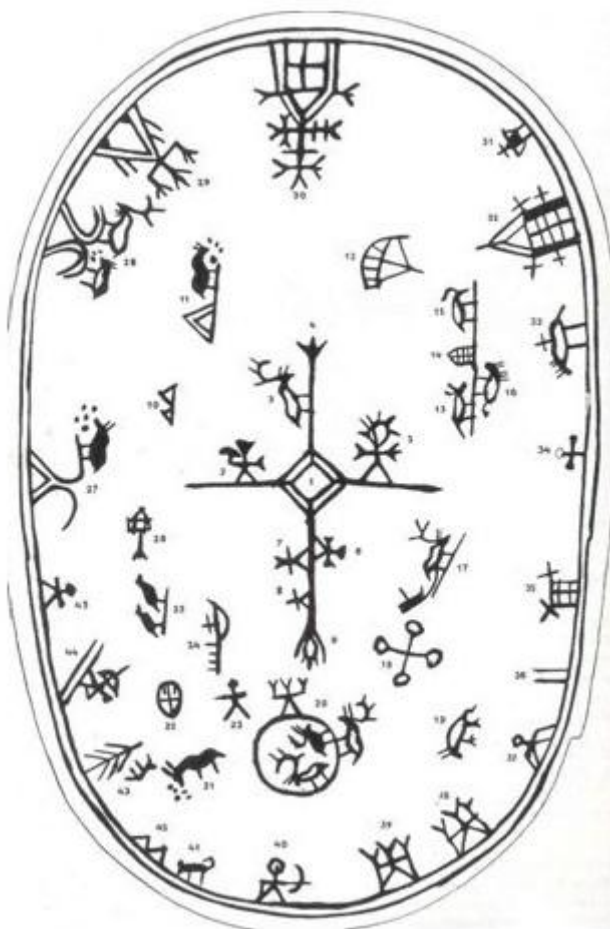


Figura 13: Reprodução das ilustrações de um tambor sâmi de temática heliocêntrica. As figuras são todas posicionadas em relação ao sol. Notamos figuras humanoides segurando arcos e flechas, algumas sem portar qualquer objeto, além de estruturas como igrejas e habitações, além de animais como pássaros e cervídeos. Fonte: <https://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/giella/music/noaidi.htm>

Compreender as figuras nos tambores é uma pista-chave na busca pela reconstrução da cosmologia sâmi e da tradição *noaidevuohhta*. Os *noaidit* possuíam uma relação muito íntima com seus tambores (que eram, geralmente, feitos por eles próprios) e sua compreensão acerca dos desenhos e sua organização era tudo, menos aleatória: eles funcionavam como uma espécie de mapa cognitivo que guiava o *noaidi* durante a jornada de sua alma pelos diferentes mundos (ou “camadas” de universo, por assim dizer). Ao mesmo tempo em que funcionavam como símbolos particulares do *noaidi* e de sua viagem astral, pois era ele quem detinha o conhecimento da tradição *noaidevuohhta* para interpretá-los, as figuras também tinham uma propriedade pública e coletiva, abertas à observação das testemunhas dos rituais que compartilhavam com os *noaidit* de uma mesma

cosmovisão (PENTIKÄINEN, 2010, p. 4; MICHETTI, 2020, p. 71-74).



Figura 14: Ilustração de um tambor sámi que revela sua cosmologia tripartida. Os três níveis (superior, médio e inferior) são demarcados e separados um do outro por linhas, mas estas possuem pequenas brechas, indicando que o *noaidi* funcionava como mediador ao viajar entre os diferentes mundos. Fonte: PENTIKÄINEN, 2010.

Percebemos o aspecto coletivo dos tambores e sua importância para a identidade sámi, que sem dúvidas se estendia para além da tradição *noaidevuohta*, ao levarmos em conta que em Lule Sámi, por exemplo, o período pré-cristão era conhecido por *goabdesájgge*, que significa “o período dos tambores”, enquanto o período de conversão era conhecido como “o período em que era preciso esconder os tambores”. Essa evidência aponta para uma consciência sámi a respeito do papel central que os tambores desempenhavam em sua religião e cosmologia, que teria perdurado mesmo quando seu uso foi proibido (RYDVGING, 1991, p. 28), principalmente no momento da colonização e cristianização nórdica do século XVII em diante, quando o tambor, tendo sua importância cultural e identitária percebida pelos colonizadores, tornou-se o símbolo por excelência do paganismo que necessitava ser destruído (MICHETTI, 2020, p. 74). Contudo, tamanha é a relevância e a força do simbolismo dos tambores que, até nos dias de hoje, os exemplares que sobreviveram são considerados pelos sámis como fontes da sabedoria tradicional de seu povo (JOY, 2018, p. 330-335).

A primeira descrição de um tambor sámi é oriunda do século XII e consta na *Historia Norwegie*, no mesmo trecho, por nós já abordado, em que a viagem astral de um *noaidi* é narrada:

Então um mago [o *noaidi*] [...] ergueu ao alto com suas mãos esticadas um pequeno vasilhame similar a um crivo, decorado com pequenas imagens de baleias, renas com arreios e até mesmo um barco em miniatura com remos; usando esses meios de transporte o espírito demoníaco era capaz de viajar pelos altos montes de neve, pelas encostas das montanhas e lagos profundos (*Historia Norwegie*, IV, 16-24)²¹⁵.

Se comparada às ilustrações dos tambores dos séculos XVII e XVIII que sobreviveram, a descrição em *Historia Norwegie* nos faz pensar que os tambores mais antigos tinham desenhos mais simples, não incluindo, por exemplo, divindades (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 58). A obra, escrita originalmente em latim, emprega o termo *occupatum* para descrever as imagens que cobrem o tambor, ou seja, o autor nos informa que essas imagens literalmente *ocupavam* a superfície do objeto. Contudo, talvez seja prudente que não entendamos o termo de maneira totalmente literal e não o tomemos por evidência segura daquilo que supostamente não estava ilustrado, assumindo que o autor teria de fato descrito tudo o que ocupava a superfície do tambor. É plenamente possível que outros desenhos e detalhes tenham sido omitidos, por quaisquer motivos, de sua descrição (TOLLEY, 2009, p. 522).

As fontes infelizmente não se preocupam em informar os nomes êmicos conferidos pelos próprios sámis aos tambores. As únicas pistas que temos nesse sentido foram oferecidas por Gabriel Tuderus (1672-1679, região de Kemi, Suécia), que os chamou de *kannus*, e Tornaeus (1672, região de Torne, Suécia/Finlândia), que escreveu que os sámis os chamavam tanto de *kannus* quanto de *quobdas* (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 72). No idioma Ter Sámi, falado em território russo, na Península de Kola, a palavra para o tambor era *kiemdes* (RYDVIING, 1989, p. 202). Laestadius menciona um tipo de tambor para divinação, que em tese ficava pendurado em árvores, chamado *ladde-karbas* ou *gamladde-karbas*, cujo significado seria “o pequeno barco de um camponês” (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, Adições, p. 279) provavelmente aludindo ao fato de

²¹⁵“Then a magician, spreading out a cloth under which he might prepare himself for intoning unholy sorcerer’s spells, raised aloft in his outstretched hands a small vessel similar to a riddle, decorated with tiny figures of whales, harnessed reindeer, skis, and even a miniature boat with oars; using these means of transport the demonic spirit was able to travel across tall snowdrifts, mountain-sides and deep lakes”. Disponível em: *Historia Norwegie*. Edição de Inger Ekrem e Lars Boje Mortensen. Tradução de Peter Fisher. Museum Tusculanum Press, 2006, p. 63.

que o tambor transportava o xamã ao transe da mesma forma que o barco o transportava para o outro mundo. O autor menciona também outro tipo de tambor divinatório, chamado *luotta-muorra* (*ibid.*, p. 281). Laestadius defende, além disso, que autores como Schefferus e Tornaëus teriam confundido o nome dos tambores, que seria, na verdade, *kåbdes*, enquanto *kannus* seria uma palavra de origem finlandesa (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, parte II, p. 153). A palavra *kåbdes* de fato figura no *Lexicon Lapponicum* como sendo “tambor”²¹⁶.

Por outro lado, as funções e usos, dos tambores foram documentados de maneira clara nas fontes. Em suma, suas atribuições mágicas consistiam em: auxiliar na informação do que acontecia em locais distantes; divinação e conhecimento sobre o futuro; curar doenças; descobrir quais divindades demandavam sacrifícios em determinadas situações (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 72; HOLMBERG, 1964, p. 289-294; LEDUC, 2015, p. 194). O tambor podia ser usado, por exemplo, para oferecer divinações mais simples ou descobri-la localização de presas e pesca sem que aquele que o tocava precisasse entrar em transe; contudo, para saber sobre as coisas em locais distantes, o estado extático aparentemente era uma exigência (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 73; MANKER, 1996, p. 6). Segundo Johannes Schefferus,

[...] eles [os sámis] acreditam que podem conseguir muitas coisas estranhas por meio do tambor [...]: a primeira é saber sobre o que se passa em outros países. A segunda, qual sucesso seus designios atuais terão. A terceira, como curar doenças. A quarta, quais sacrifícios seus deuses aceitarão, e qual animal cada deus mais gosta ou desgosta (*Lapponia*, cap. XI, p. 54)²¹⁷.

Posteriormente, Laestadius menciona o tambor sendo usado como “oráculo” em sentido amplo: para saber de eventos futuros, para se informar sobre acontecimentos em outros locais, descobrir os agentes causadores de uma enfermidade e, por fim, descobrir quais sacrifícios os deuses aceitariam ou não (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, parte II, p. 162-163). Percebe-se, portanto, que não havia grandes discordâncias a respeito das funções dos tambores sámis. A única diferença, no caso de Laestadius, é que o autor, fazendo uso da linguagem erudita que circulava em sua época (século XIX) e sob influência do campo

²¹⁶ ÖHRLING, Johanne & LINDAHL, Erico. *Lexicon Lapponicum – cum interpretatione vocabulorum Sveco-Latina et índice Svecano Lapponico*. Oxford University, 1780, p. 173.

²¹⁷ “[...] they believe they can effect very strange things by the drum [...] the first is, the knowing the fate of affairs in forreign Countries. The second, what success their designs in hand will meet. With the third, how to cure diseases. The fourth, what Sacrifices their Gods will be pleased to accept, and what beast each God desires or dislikes most”. Disponível em: SCHEFFERUS, Johannes. *The History of Lapland*. Oxford: 1674, p. 54.

de Estudos Clássicos, opta por resumir os usos do tambor utilizando o termo *oráculo*, mas não há qualquer diferença entre suas informações e aquelas trazidas pelos autores dos séculos XVII e XVIII, que elencaram, basicamente, as mesmas propriedades mágicas (um resumo do que foi dito pelos missionários dos séculos XVII e XVIII nesse quesito foi feito por BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 72).

Podemos dizer, numa perspectiva ecológica, que o tambor era o principal instrumento mágico por ser percebido como uma espécie de ponto de conversão entre os poderes do *noaidi* – que, com ele, era capaz de atuar no mundo sobrenatural e para ele viajar – e a própria esfera sobrenatural. Como o cosmos, para os sámis, era tido por uma entidade viva e habitada por inúmeras outras vidas – deuses, entidades, guardiões etc. –, o tambor era uma espécie de ponte ou fio condutor entre o *noaidi* e essa realidade maior (MICHETTI, 2020, p. 70-71). Isso inclusive explica porque o tambor era, por consequência, também um modo de excitação extática nas cerimônias xamânicas conduzidas pelos *noaidit* (MANKER, 1996, p. 6). As fontes não nos deixam dúvidas de que os tambores eram parte essencial da ritualística dos *noaidit*, assim como entre inúmeras culturas xamânicas da Sibéria e da região Circumpolar (HULTKRANTZ, 1991) sublinhando, portanto, as similaridades culturais entre os sámis e os povos da região tida como o “berço do xamanismo”.

3.5 Performance entre os balto-fínicos

Conforme abordamos anteriormente, o comportamento ritualístico dos *tietäjät* tinha como elemento caracterizador um estado de fúria e agressividade elevada (FROG, 2019a, p. 252). Como a performance e eficácia da magia praticada por esses especialistas dependiam completamente da manipulação da força agentiva conhecida como *luonto* (TOLLEY, 2009, p. 83), os *tietäjät* que já haviam internalizado por completo os conhecimentos de sua tradição tornavam-se verdadeiros profissionais na manipulação do *luonto*, treinando para que fossem capazes de mudar rapidamente o seu estado para o de uma agressividade elevada e, idealmente, também extático; traços comportamentais que indicam, em suma, um estado de *luonto* elevado (FROG, 2019b, p. 252).

Mesmo dotados de um *luonto* diferenciado e mais elevado desde seu nascimento, os *tietäjät* precisavam adentrar num estado ritualístico de “entusiasmo”, elevando-o ainda mais para que conseguissem manipular outras forças ou batalhar contra doenças; diversas fórmulas recitadas por eles eram, inclusive, parte de uma série de preparações pré-

ritualísticas para elevação do *luonto* (SIIKALA, 2002a, p. 243). Podemos afirmar, portanto, que nas sociedades fino-carelianas circulava uma concepção de que era necessário zelar pela impenetrabilidade de seu corpo, protegendo-o contra as vulnerabilidades que poderiam torná-lo mais aberto e penetrável pelo ambiente e suas forças circundantes. Era comum que as pessoas estivessem constantemente tomando medidas preventivas dessa espécie por meio do uso da raiva como recurso protetivo e agentivo, mas os verdadeiros mestres desse tipo de comportamento eram os *tietäjät*, que faziam do comportamento furioso e agressivo uma refinada forma de autoproteção (STARK, 2006, p. 286).

Na ritualística desses especialistas religiosos, a agressividade e a fúria eram recursos incontornáveis para se atingir o estado extático de transe motor, que, conforme supracitado, era o que os possibilitava interagirem com o outro mundo e manipular suas forças remotamente (SIIKALA, 2002a, p. 242). Lembremos do relato aqui já citado a respeito de um *tietäjä* em Hankola que era capaz de fazer o fluxo de sangue de um ferimento parar apenas por olhá-lo ferozmente: a fúria, portanto, era um recurso importantíssimo para os *tietäjät*, uma vez que, de acordo com a fisiologia vernacular fino-careliana, acreditava-se que quando alguém de *luonto* forte ou elevado tornava-se furioso, sua fúria passava a ser uma forma direta de agência sobre o mundo (STARK, 2006, p. 298).

Há diversos relatos que corroboram esse entendimento ao descreverem a performance dos *tietäjät*. A mais antiga descrição da performance de um *tietäjä*, composta em 1733 por Gabriel Maxenius em sua dissertação, assim narrava o acontecimento:

Precisamente no momento em que curam alguém, ou então abrem ou fecham os ferimentos de alguma pessoa, eles [os *tietäjät*] concebem em suas mentes gestos horríveis e estranhos, como, por exemplo, bufar pela boca, e um mugido bastante peculiar, o arremesso do próprio corpo, um olhar áspero, e quando adicionamos ainda outros modos de exercer sua influência, como demonstrar sua habilidade em excitar a confiança ou o medo em outra pessoa de tal maneira que você os pensaria estar sendo motivados por algum tipo de frenesi ou fúria, mas não de tal maneira que alguém os tomasse por dementes. Dessa forma, eles se engajam em um tipo de movimento corporal nos qual faziam uso de seus membros para despertar certa estupefação contra algum tipo de força gigantesca, e mais ainda em performances nas quais havia a influência de palavras ritmadas²¹⁸.

²¹⁸“Namely at the moment in which they heal someone or close or open that person’s wounds, they invent in their minds strange and horrible gestures, namely snorting from the mouth, and a quite peculiar mooin or lowing, the hurling of their own body, a harsh gaze, and when we add further influential means such as proving their worth and skill at arousing trust or fear in another person in such a way that one would imagine them being driven by some frenzy of anger, but not in such a way that one would imagine them to be demented. Thus do they engage in the sort of bodily movements by which they use their limbs to arouse stupefaction against some sort of massive force, and still more in all performances followed by the inflence

A descrição de Maxenius é repleta de informações a respeito dos comportamentos e atitudes do *tietäjä* que inconfundivelmente remetem a expressões físicas de estados relacionados à fúria e à agressividade extática, além de mencionar, ao fim, o uso de encantamentos na performance (“palavras ritmadas”). Os mesmos elementos foram essencialmente mantidos na descrição feita pouco tempo depois (1782) por Christian Lencqvist, segundo o qual:

Ao curar uma pessoa enferma eles [os *tietäjät*] se comportam exatamente como se estivessem expulsando espíritos malignos dele, fazendo uso de gestos horríveis, gritando e cuspidando ao modo dos dementes e fanáticos, para assim elevar seu prestígio e a confiança de seus pacientes neles²¹⁹.

Narrando uma cerimônia de cura que havia acontecido em uma sauna, Lencqvist continua:

O curandeiro aqueceu a sauna e preparou ramos feitos das folhas de vários tipos de árvores. Ao entrarem na sauna, o curandeiro primeiramente expulsou todos os demônios e espíritos malignos com gestos terríveis e uma voz horrenda, varrendo o chão, as paredes e o teto com os ramos. Em seguida ele esquentou os ramos e, ao modo dos fínicos, usou-os para bater no corpo do paciente, balbuciando seus encantamentos. Em seguida, num intenso ataque de raiva, utilizou sua faca para cortar os ramos em pequenos pedaços e os escondeu debaixo do chão da sauna²²⁰.

Mais uma vez percebemos que o comportamento ritualístico desses curandeiros era extremamente agressivo e furioso, não sendo exagero afirmar que essas emoções, ao que parece, eram a força motriz do *tietäjä* durante a cerimônia. Os encantamentos também sempre figuram de alguma maneira. Não é igualmente inverossímil hipotetizar que este fenômeno comportamental tenha se mantido presente entre os *tietäjä* até meados do século XX, pois informantes como, por exemplo, Maura Marttini, da região de Vuokkiniemi,

of rhythmic speech”. Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 242.

²¹⁹“When curing a sick person they behave exactly as if they were driving evil spirits from him, by using horrible gestures, shouting, spitting, in the same way as mentally-deranged fanatics, in order to enhance thus their prestige and their patient’s trust in them”. Disponível em SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, pp. 242-243.

²²⁰ “The healer heated the sauna and made sauna whisks from the foliage of a large number of trees. When they went to the sauna, the healer first drove away all of the demons and evil spirits with terrible gestures and a horrible voice, sweeping the roof, walls and floor with the whisks. After that he warmed the whisks, and, in the manner of the Finns, used them to slap the patient’s body, mumbling his own incantations. Thereafter he used his knife to chop the whisks into tiny pieces in an intense fit o rage, and hid them under the sauna floor”. Disponível em SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 243.

alegou aos folcloristas, já em 1911, que “[...] ao curar a pessoa deve pular para cima e para baixo em um estado de êxtase, quanto mais poder para elevar o *luonto* melhor, e assim mais eficaz será a magia” (SIIKALA, 2002a, p. 243).

O ato de pular, conforme retratam as descrições, estava intimamente relacionado à agressividade extática. Poucos anos após a publicação do trabalho de Lencqvist sobre o assunto, Christfrid Ganander escreveu, em sua *Mythologia Fennica* (1789):

Ninguém ousa perturbar esses mestres que sabem tudo, pois eles se tornam furiosos, rangem os dentes, seus cabelos ficam em pé, pulam no ar em seu frenesi, murmuram algumas palavras, batem os pés e comportam-se como se estivessem num estado de completa fúria, motivo pelo qual são chamados de “homens do frenesi” (*intomies*)²²¹.

Em sua dissertação, Elias Lönnrot descreveu o que havia presenciado em cerimônias conduzidas por *tietäjät*, próximo ao ano de 1864 (e, portanto, em um período já consideravelmente posterior em relação aos outros relatos por nós destacados). Segundo o folclorista do século XIX:

[...] o *tietäjä* 1) torna-se enraivecido; 2) seu discurso torna-se alto e agressivo; 3) ele espuma pela boca; 4) range seus dentes; 5) seu cabelo fica em pé; 6) seus olhos alargam-se; 7) ele franze o cenho 8) cospe com frequência; 9) seu corpo se contorce; 10) ele bate seus pés; 11) pula para cima e para baixo pelo chão e 12) faz muitos outros gestos²²².

Elias Lönnrot encontrou inúmeros desses especialistas durante suas viagens pela Finlândia e Carélia para coletar os poemas (*runo*) que comporiam sua epopeia e, inclusive, presenciou um *tietäjä* livrando uma casa de uma infestação de insetos à moda antiga (mágica) em 1864, ocasião em que, segundo o autor, o *tietäjä* pulava pelo chão da casa, furioso, pegou um machado que estava na parede e começou a atacar um demônio que ninguém mais via no momento (SIIKALA, 2002a, p. 244). Relatos similares se estenderam e foram coletados até 1938, quando um informante do norte finlandês descreveu um *tietäjä* aos etnólogos nos seguintes moldes:

²²¹“Nobody dares to disturb these masters who know everything, for they become enraged, gnash their teeth, their hair stands on end, in their frenzy they leap into the air, mumble some words, stamp their feet and behave totally as if in a fit of rage, for which reason they are called ‘men of frenzy’ (*intomies*)”. Disponível em SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 243.

²²² “[...] the *tietäjä* 1) becomes enraged, 2) his speech becomes loud and frenzied, 3) he foams at the mouth, 4) gnashes his teeth, 5) his hair stands on end, 6) his eyes widen, 7) he knits his brows, 8) he spits often, 9) his body contorts, 10) he stamps his feet, 11) jumps up and down on the floor, and 12) makes many other gestures”. Disponível em SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 244.

Muitas pessoas do povo antigo possuíam o *luonto* de um *tietäjä*, e eles frequentemente suspeitavam de que alguma pessoa invejosa havia tentado machucá-los ou roubar sua propriedade. Quando algo os enfurece ou então se imaginam que algo incomum esteja acontecendo ou tenha sido feito, então eles “pulam pelo ar, batem suas palmas” e cospem... Se essas pessoas com o *luonto* de um *tietäjä* apenas tiverem um sonho desagradável, então, também nesse caso, o *luonto* delas se eleva logo pela manhã. Um certo *tietäjä*, na verdade, “pegou um machado e pulou para cima e para baixo com as duas pernas pelo curral”, “bateu com ele no chão e nos batentes das portas – e, é claro, na soleira da porta, não preciso nem dizer – com o cabo de seu machado...”²²³.

A consistência de certos elementos ao longo desses relatos (tornar-se enraivecido, pular, cuspir, ranger os dentes, bater no chão, gritar, fazer gestos violentos e feições amedrontadoras), bem como sua repetição em fontes de diferentes naturezas e de tempos tão espaçados entre si torna explícito que os comportamentos de fúria e agressividade elevada foram um fenômeno de *longue durée* no contexto cultural da magia fino-careliana. Isso parece indicar dois aspectos importantes que provavelmente ditam a performance a práxis ritualística dos *tietäjät*: a fúria e a agressividade eram recursos poderosíssimos para eles (STARK, 2006, p. 298) e que estavam conectados ao seu comportamento extático, induzindo-o por meio desses estados de frenesi ligados à agressividade e entusiasmo (*ibid.*, p. 290; SIIKALA, 2002a, p. 244). Esse estado de frenesi e agressividade, conforme já abordamos, desencadeava a elevação do *luonto*, possibilitando a manipulação agentiva sobre as diferentes forças do mundo e simultaneamente a proteção do corpo, tornando-o impenetrável (FROG, 2019a, p. 18).

Como consequência desse frenesi ocasionado pela agressividade elevada, o *tietäjä* atingia um estado de êxtase conhecido, conforme abordamos acima, como transe motor ou transe leve, durante o qual há um rebaixamento de seus níveis de consciência, sem que esta chegue, porém, a desaparecer por completo (SIIKALA, 1987, p. 194-195). Embora esta seja uma grande diferença que a instituição *tietäjä* cultive em comparação ao xamanismo clássico, no qual figura a perda total de consciência durante o transe ritualístico, é precisamente esse traço que indica a reminiscência cultural do xamanismo na cultura ritual

²²³“Quite many persons of the old folk had a *tietäjä*’s *luonto*, and they continually suspected that some envious person had tried to harm them or their property. When something angers them or they otherwise imagine that now something unusual is happening or has been done, then ‘they jump in the air and clap their hands together’ and spit...If these persons with a *tietäjä*’s *luonto* only happen to see an unpleasant dream, then from this, too, their *luonto* rises straight away in the morning. A certain *tietäjä*, in fact, ‘took an axe and jumped up and down on both legs in the barnyard’, ‘struck the floor and doorposts – and of course the threshold, that goes without saying – with the handle of his axe...’. Disponível em STARK, Laura. *The Magical Self - Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Academia Scientiarum Fennica, 2006, p. 291.

fino-careliana, uma vez que nesta há a ocorrência de estados alterados de consciência (transe) ocasionados por meio de técnicas de hiperatividade corporal e rítmica (no caso fino-careliano, verbalmente, por meio do paralelismo ditando o ritmo dos encantamentos) (SIIKALA, 2002a, p. 244; TOLLEY, 2009, p. 82; FROG, 2019b, p. 236).

Elias Lönnrot registrou, no século XIX, a seguinte observação em torno do êxtase dos *tietäjät*:

Sentando-se em pedras, dizia-se que os *tietäjät* cruzavam rios e lagos, e seus espíritos, separados do corpo, viajavam para outros locais remotos, obtendo conhecimento e, após certo tempo, retornando a seus corpos. Eles se preparavam para tais jornadas espirituais murmurando poemas mágicos, caindo, em seguida, em um transe (“escorregavam para dentro da fenda”), e enquanto o espírito viajava por si próprio, o corpo, assemelhando-se a um corpo sem vida, deitado como se morto, se recuperava após o espírito ter retornado de suas jornadas²²⁴.

Apesar de não perderem a consciência por completo durante seu transe motor, os *tietäjät* apresentavam, nesse momento, diversas características neurofisiológicas por ele desencadeadas, como espasmos musculares e convulsões, que poderiam facilmente assustar um espectador desavisado ou fazê-lo acreditar que havia presenciado um apagamento total das atividades conscientes do performador; além disso, um *tietäjä* inexperiente poderia desmaiar acidentalmente durante o transe motor (SIIKALA, 2002a, p. 245).

Os relatos sobre a performance dos *tietäjät* nas sociedades fino-carelianas, sobretudo em relação aos comportamentos extáticos, assemelham-se a certos aspectos do *seiðr*, que também é descrito em termos de hiperatividade física e hiperventilação, como na *Hrólfs saga kraka*, e de uso de encantamentos (*loitsut* na tradição fino-careliana, *galdrar* na tradição nórdica) (DUBOIS, 1999, p. 132). Outra semelhança digna de destaque diz respeito ao fato de que o mero ato de bocejar era visto como sendo perigoso segundo a fisiologia vernacular operante na Finlândia e Carélia, pois ele tornava o corpo “aberto” e suscetível à invasão e penetração por forças e energias danosas (TARKKA, 2013, p. 100). Na *Hrólfs saga kraka* 3, por exemplo, a profetisa Heiðr, antes do ritual, abre sua boca como se bocejasse, provavelmente para respirar os espíritos para dentro de si (TOLLEY, 1995, p. 58; PRICE, 2019, p. 172).

²²⁴ “Sitting on stones, *tietäjät* were said to pass over rivers and lakes and their spirits, separate from their bodies, were said to travel to other remote places obtaining knowledge and after some time reuniting with their bodies. They prepared for such spiritual journeys by quietly humming a magic poem, from which they fell into a trance (‘slipped into the crack’) and while the spirit was travelling by itself, the body, like a lifeless body at least, lay as if dead, to recover again after the spirit’s return from its journeys”. Disponível em: DUBOIS, Thomas. *Nordic Religions in the Viking Age*. University of Pennsylvania Press, 1999, p. 133.

Por fim, outro aspecto recorrente nas descrições de performances dos *tietäjät* é o uso de encantamentos (por vezes descritos como “palavras ritmizadas” ou então por termos análogos). Em sua obra dedicada ao estudo do léxico finlandês (1874-1880), Elias Lönnrot elucida que a palavra *laulaa* (“cantar”) também era empregada em conexão com os encantamentos. Os documentos a respeito de um caso de acusação de bruxaria, julgado em Kuolajärvi em 1671, de fato faziam uso desse verbo para descrever os encantamentos do acusado, que os havia cantado para tentar obter magicamente a sorte em sua pesca. Gabriel Tuderus, descrevendo uma sessão xamânica sámi em 1670, utilizou o mesmo verbo (SIIKALA, 1990, p. 197). Ainda assim, as fontes nem sempre são claras no que diz respeito ao modo de execução verbal dos encantamentos, deixando aberta inclusive a possibilidade de que durante o mesmo ritual eles fossem murmurados, recitados e cantados em voz alta, além de mesclarem-se a rezas ou bençãos. Ao ser acusado de bruxaria por ter permitido que um *tietäjä* lhe desse um banho curativo, em 1678 Tuomo Jaakonpoika passou pelo seguinte:

Então ele [Tuomo] pediu a um certo Simo Pulloinen, de Siikajoki, a quem as pessoas frequentemente buscavam por ajuda em casos de doenças extremas, para que viesse e lhe desse um banho. Antes que Pulloinen começasse seus trabalhos, a esposa de Tuomo disse: “Primeiro se fortaleça com a força de Deus”. Pulloinen então pegou sua bainha que continha duas facas, e com ela deu a volta em si mesmo por três vezes, em volta de suas pernas e tronco para se resguardar contra doenças que pudessem lhe causar mal [...]. Ao mesmo tempo, ele recitou rezas e encantamentos, algumas vezes em voz quieta e baixa, outras em voz alta²²⁵.

Assim, é provável que os encantamentos tenham sido cantados da mesma forma como os poemas épicos, por vezes fazendo uso até mesmo de um acompanhante. O folclore respalda essa hipótese, uma vez que, nos materiais coletados, os *tietäjät* eram chamados literalmente de “cantores” que destruíam seus oponentes ao cantarem suas fórmulas. O ato de cantar, no contexto mítico e ritualístico fino-careliano, significava exercer influência mágica sobre algo; em sua forma substantiva (*laulu*) o termo possui um cognato no idioma Skolt sámi, que possuía um tipo de encantamento, também cantado, chamado *levt* (*ibid.*, p. 198-199). Algumas vezes, contudo, os encantamentos podiam ser recitados ou simplesmente falados; ao menos é isso que seus nomes parecem indicar em

²²⁵“Then he asked a certain Simo Pulloinen from Siikajoki, to whom people often turned in cases of extreme illness, to come and bathe him. Before Pulloinen set about his task, Tuomo’s wife said: ‘First strenghten yourself with the safety of God’. Then Pulloinen took his knife-sheath containing two knives and encircled himself with it three times, around his legs and torso in order to prevent the illness from harming him [...]. At the same time, he recited prayers and incantations, sometimes under his breath, sometimes out loud”. Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 78.

certas ocasiões, como quando eram chamados de *sanat* (literalmente “língua”, no sentido de “fala”), palavra que podia ser aplicada tanto a contextos cotidianos quanto a “versos de palavras sagradas”, indicando que estes podiam ser recitados ou cantados (*ibid.*, p. 199). Anna-Leena Siikala (1990) defende que em períodos anteriores à coleta das fontes, como na Era Viking e Período Merovíngio, por exemplo, os encantamentos dos *tietäjät* provavelmente eram mais cantados e menos recitados, sobretudo no norte finlandês, onde influências recíprocas entre os praticantes de *seiðr* devem ter se manifestado.

Conforme vimos anteriormente, os encantamentos constituíam uma parte fundamental e central da ritualística dos *tietäjät*, pois era por meio desta arte verbal que o acesso a outros mundos de maneira remota tornava-se possível e dotado da mesma eficiência de fazê-lo “pessoalmente”, como era típico no xamanismo, por meio do desbroadamento e projeção astral (FROG, 2013a, p. 56; 2019b, p. 236-237). No contexto balto-fínico, os encantamentos são muito similares às canções épicas no que diz respeito à forma e métrica, embora se diferenciem destas no seu uso e significado social: eles operavam como poemas ritualísticos empregados para controlar e manipular forças sobrenaturais²²⁶. No seu cerne reside a crença de que as palavras, ao serem recitadas, carregam um poder misterioso capaz de influenciar o mundo; por definição, a linguagem dos encantamentos distancia-se da linguagem cotidiana porque as palavras neles contidos não são meramente signos que indicam seus referentes, possuindo, na verdade, uma conexão “real” e essencial com eles (SIKALA, 2002a, p. 71). Consequentemente, os encantamentos asseguravam uma conexão direta com o outro mundo e o poder de afetar ou manipular as forças e seres nele existentes (KOHONEN, 2018, p. 70).

Considerando que a performance de canções épicas/folclóricas e encantamentos era profícua ainda no século XX, presente sobretudo na Carélia e Ingria, as fronteiras entre um e outro são, não raro, obscuras. Nesses locais, canções sobre heróis mitológicos como Väinämöinen e Lemminkäinen eram amplamente conhecidas por todos, das crianças aos idosos, e a performance desses cantos ainda constituía a principal forma de entretenimento e laço social (DUBOIS & VIRTANEN, 2000, p. 127). Os folcloristas do século XIX viriam a deixar claro que em locais como a Viena Carélia, basicamente toda e qualquer pessoa era capaz de recitar poemas na métrica kalevalaica. A diferença é que os *performistas* ocasionais certamente possuíam um repertório de canções muito menor do que o de

²²⁶ Ainda que as canções épicas balto-fínicas estivessem repletas de imagens e narrativas xamânicas, protagonizadas principalmente por Väinämöinen e Lemminkäinen (cf. SIKALA, 1992a, p. 79-86). Abordaremos essas narrativas em nosso último capítulo.

cantores especializados (SIIKALA, 2002b, p. 38).

Anna-Leena Siikala (2002b, p. 38) apontou como, na Viena Carélia, coexistiam diferentes perfis desses cantores épicos, alguns até mesmo contraditórios entre si. Longe de haver um perfil uniforme, alguns desses *performistas* “profissionais” se destacavam dos demais por priorizarem temas e metáforas que aludiam ao mundo mitológico e acontecimentos nele ocorridos. Além disso, havia uma escolha diferente de léxico e registro poético que os distinguia dos cantores de entretenimento: o uso de palavras-chave que são estrangeiras aos dialetos carelianos, como *muna* (“ovo”), *portti* (“portão”), *penkki* (“banco”), dentre outras, que possuem origem ocidental e carregam influências germano-suecas, algo pouco comum nessa região, muito mais influenciada pelo idioma russo por conta de proximidade geográfica e dominação política. Essas palavras de origem ocidental encontradas nas canções dos *performistas* inclinados ao mundo mitológico e à divinação revelam que o registro linguístico das canções épicas se diferenciava consideravelmente da linguagem cotidiana e, ainda mais importante, essas mesmas palavras eram encontradas também nos encantamentos. Essa característica pode apontar para o fato de que a performance de canções divinatórias e mitológicas podia ter não apenas escolhas lexicais e registros poéticos compartilhados com os encantamentos, mas também seu modo de performance, como, por exemplo, cantar ou recitar em duplas, compostas pelo condutor principal e seu acompanhante (*ibid.*, p. 39-41).

Segundo Anna-Leena Siikala (2002b, p. 40-41), imigrantes das regiões de Savo, Ostrobótnia e Carélia Ocidental teriam se deslocado para a Viena Carélia ao longo dos séculos XVII a XIX, trazendo com eles suas próprias tradições de canto, seu modo de performance e perfis de performistas, bem como seus poemas e conteúdos favoritos e mais comuns, influenciando a tradição da área. Viena Carélia foi, assim, um ponto de encontro entre diferentes tradições poéticas de cantos kalevalaicos, cada um respectivamente caracterizado por suas vicissitudes performáticas, interpretativas, lexicais e até mesmo ideológicas (os cantores videntes vs. os cantores *entertainers*) e práticas a elas atreladas.

Com o tempo, a interação próxima entre os cantores *entertainers* e os videntes teria levado a um diálogo entre os registros lúdico, épico e encantatório. Foi em meio a esse sistema de influências recíprocas que os motivos mitológicos, muitos deles xamânicos, circularam, sendo renegociados e desenvolvidos, enriquecendo o repertório imagético mitológico ao mesmo tempo que faziam uso dele para enriquecer a linguagem poética, adicionando-lhe novas dimensões (SIIKALA, 2002b, p. 41).

A análise dos encantamentos e da performance ritualística no contexto balto-fínico,

portanto, só pode ser separada da análise das tradições épicas e poéticas até certo ponto. Exemplo disso foi a própria epopeia de Elias Lönnrot, que viria a criar e solidificar a imagem que se tem atualmente em torno das tradições épicas e mágicas da Finlândia: foi na Viena Carélia que o autor e muitos outros dos coletores de poesia épica do século XIX registraram canções. O papel dos materiais oriundos da Viena Carélia na composição da *Kalevala* é central e, por consequência, o dos encantamentos também. Lönnrot enxergava a diferença entre as duas categorias, mas se aproveitou do teor narrativo e mitológico dos encantamentos para compor grande parte de sua epopeia. Em seu prefácio para a *Kalevala Antiga*, o autor afirma:

A respeito das runas finlandesas, já se deve ter sido escrito que, em suma, elas pertencem a dois tipos diferentes, contos narrativos e encantamentos. E igualmente já deve ter sido apontado em algum lugar que, no começo, mesmo os encantamentos nada mais eram senão runas narrativas que, de acordo com as circunstâncias, começaram a se transformar em algo diferente (LÖNNROT *apud* PENTIKÄINEN, 1996, p. 67).²²⁷

Na opinião de Lönnrot, os encantamentos teriam sido um dia verdadeiros poemas épicos e, portanto, representariam uma parte do folclore e da mitologia dos antigos fínicos, constituindo autênticas descrições do modo de vida dos ancestrais de seu povo. Baseado nessa concepção, Lönnrot viria a adicionar uma considerável porção de encantamentos na transição da *Kalevala Antiga* para o *corpus* da *Nova Kalevala* (PENTIKÄINEN, 1999, p. 67). Esse aspecto é capaz de mudar a forma como o grande épico é lido: as palavras do sábio Väinämöinen passam a ser vistas como encantamentos; ele, por sua vez, é visto como um grande feiticeiro conjurador que, lido aos moldes dos *tietäjät* que forneceram suas canções a Lönnrot, realiza inúmeros feitos xamânicos. Nesse sentido, podemos pensar a *Kalevala* como um “épico de encantamentos” (COMPARETTI, 1998, p. 244).

Autores como Lauri Honko (2002) alegam, inclusive, que podemos pensar em Lönnrot como um recitador/cantor de um longuíssimo épico que possui textualizado em sua mente e que, de modo análogo aos cantores balto-fínicos, performava-o quando necessário²²⁸. Afinal, o trabalho de coleta e edição realizado pelo finlandês lhe proporcionou um texto mental que desejava externar e performar de maneira similar ao

²²⁷ “With regard to the Finnish runes, it may already have been written that in the sum they are of two different kinds, narrative tales and charms. And it may also have been noted somewhere that in the beginning, even charms were nothing more than narrative runes which, in accordance with the circumstances, began to be altered into something else”. Disponível em: PENTIKÄINEN, Juha. *Kalevala Mythology – Expanded Edition*. Indiana: University Press, 1999, p. 67.

²²⁸ Lauri Honko (2000) enxerga as cinco diferentes versões da *Kalevala* como cinco performances diferentes feitas por Lönnrot.

processo que ele próprio conhecia dos recitadores: uma narrativa central, descrições padronizadas de certos eventos mitológicos, o uso repetido de expressões predeterminadas e o emprego de frases formulaicas, que eram extremamente familiares aos recitadores (HONKO, 2002, p. 14). Por mais que o nosso interesse esteja nas performances ritualísticas dos *tietäjät* em específico, é importante ressaltar este aspecto.

Ao que tudo indica, os *tietäjät* passavam por uma espécie de formação durante a qual memorizavam não apenas as palavras que compunham os encantamentos, mas também detalhes sobre o outro mundo, como os seus habitantes, sua topografia e o funcionamento de doenças; em seguida, esse conhecimento era organizado e assimilado de modo a fazer parte de sua própria cosmovisão. Era a partir desse conhecimento repertoriado e de sua própria força inata (*luonto*) que os *tietäjät* tornavam-se capazes de usar os encantamentos como ferramentas para estabelecer contato com o outro mundo (SIIKALA, 1992b, p. 89). O fato de que os encantamentos eram memorizados juntamente à uma rica e complexa visão de mundo explica porque os *tietäjät* possuíam uma capacidade tão grande para a improvisação no momento do ritual, conseguindo combinar e reajustar inúmeros temas poéticos: quanto maior o seu repertório de encantamentos e motivos mitológicos, maior a capacidade do *tietäjä* de ajustar sua performance, como um todo, para atender a demanda do momento (SIIKALA, 2002a, p. 75).

Esse tipo de memorização e improvisação também explica a variação observada nos textos de encantamentos. Havia considerável grau de variação²²⁹ porque, além de serem capazes de ajustar o simbolismo e os motivos de suas palavras à situação presente (a doença específica de seu cliente, por exemplo), os *tietäjät* adequavam seus encantamentos de acordo com aquilo que imaginavam estar acontecendo, no momento do ritual, no outro mundo. Como esses especialistas memorizavam imagens mitológicas, fórmulas e as diferentes possibilidades de conexões entre elas, deixando-as “codificadas”, eles podiam (re)configurar os encantamentos conforme o andamento dos eventos que ocorriam em paralelo no outro mundo (SIIKALA, 2002a, p. 93-120; 1992, p. 201). Dessa forma, a variabilidade dos encantamentos está conectada ao desenrolar *in situ* de eventos sobrenaturais e o envolvimento do *tietäjä* com estes (KARLSSON, 2022, p. 45), destacando sua relação de interdependência com a própria performance: o encantamento fornece soluções e ações que pedirão por uma performance específica, e esta, por sua vez,

²²⁹ Havia também a variação geográfica e regional. Os encantamentos da Finlândia Oriental tendem a ser consideravelmente mais longos e a preservar mais motivos mitológicos se comparados aos materiais da Finlândia Ocidental (SIIKALA, 2002a, pp. 74-75).

requer que o encantamento se reconfigure de acordo com o desenlace performático.

As principais diferenças entre a performance de encantamentos pelos *tietäjät* e os encantamentos empregados por demais pessoas das sociedades fino-carelianais podem ser enumeradas da seguinte forma: 1) a codificação e memorização da tradição e seu repertório mitológico permitia, conforme vimos, que os *tietäjät* fizessem uso flexível dos conteúdos e métricas, enquanto a poesia épica em métrica kalevalaica apresentava formas mais fixas; 2) estes especialistas religiosos sabiam palavras que possuíam conexões primordiais e essenciais com seus significantes, permitindo-lhes manipular forças e entidades, enquanto o efeito dos outros encantamentos se dava graças a uma visão “mecânica” de que determinada palavra sempre desencadearia um efeito específico, bastando, portanto, memorizar a palavra; 3) por fim, o objetivo dos encantamentos dos *tietäjät* era o de possibilitar, durante a performance, um ato *comunicativo* com o outro mundo e suas forças, algo que não existia nos encantamentos de natureza mecânica empregados pelas demais pessoas da comunidade (KARLSSON, 2022, p. 47).

Como já nos detivemos nos dois primeiros pontos, resta-nos explorar o último. Os encantamentos comunicativos podiam apresentar uma infinidade de temas ou extensão métrica, mas todos tinham em comum o fato de que visavam estipular a interação direta com o outro mundo, principalmente em rituais de cura. Havia uma linguagem própria empregada pelo *tietäjä* que revelava, nesses casos, o uso frequente de verbos modais que visam justamente pedir, clamar, reivindicar, comandar ou sugerir que o ouvinte realizasse certas ações (KARLSSON, 2022, p. 38):

Erga-se, meu *luonto*, do *lovi*
Meu *synty*, do profundo chão
Debaixo de um tronco, meu guardião
Para vencer os oponentes
Para derrubar os que têm inveja
Para demolir os belicosos
[...]
Ó Ukko, enevoadado Ukko
Traga ancestrais
Que sentaram-se para sempre
Que há muito deitaram-se no chão
Enlanguescidos por uma semana no solo
Em camas de gravetos
Em travesseiros de galhos²³⁰

²³⁰ “Rise my *luonto* from *lovi*/ my *synty* from deep ground/ under a log my guardian/to win over opponents/ to fell envious ones/ to break down warlike ones/[...] Oh Ukko misty Ukko/ bring old folk/ who have sat forever/ who have lain in the ground for long/ languished for a week in the soil/ on beds of twigs/ on pillows of branches”. Disponível em: KARLSSON, Tuukka. “Come here, you are needed”: Registers in Viena Karelian Communicative Incantations. Tese (Doutorado em Filosofia)– Universidade de Helsinque, Helsinque, 2022, pp. 39-41.

No exemplo em questão, a propriedade comunicativa do encantamento visa atender a dois fins: primeiro, conjurar as próprias forças agentivas do *tietäjä* e seu entorno (*luonto*, *lovi*, *synty*); segundo, invocar poderosas entidades, começando pelo deus Ukko e em seguida ordenando-lhe a buscar os ancestrais do *tietäjä* para que também prestem auxílio. O que possibilitava aos *tietäjät* comandar e conjurar até mesmo poderosas divindades como Ukko era não apenas seu *luonto* poderoso e elevado, que o diferenciava qualitativamente das demais pessoas (STARK, 2006, p. 286-289), mas também a performance de seus encantamentos comunicativos. Na cosmovisão fino-careliana, a habilidade de negociar e manipular a essência e os efeitos do ato de dizer ou cantar sobre algo aumentavam consideravelmente o poder persuasivo da linguagem, acima de tudo por meio da natureza performativa de sua poesia. As estruturas de conhecimento que, acreditava-se, eram intrínsecas à linguagem poética permitiam que os enunciadores impusessem seus desejos e vontades sobre o mundo (TARKKA, 2013, p. 168).

Do ponto de vista estrutural, os encantamentos podem ser decompostos em diferentes partes, cada uma descrevendo uma etapa determinada da performance e suas respectivas “medidas ritualísticas”. Os eventos descritos na performance ritualística seguem uns aos outros em cadeias de sequências lógicas, mostrando grande coesão entre as estrofes. O ritual era organizado tanto de maneira linear, dispondo os eventos e suas consequências, quanto hierárquica, no sentido de que era o *tietäjä* que comandava o processo e poderia alterar mentalmente os eventos se achasse necessário. Assim, por mais que houvesse variações e complexidade entre os diferentes encantamentos, eles aparentemente tendiam a ser estruturados como uma série de motivos e clichês mitológicos a serem reorganizados a depender do contexto (SIIKALA, 2002a, p. 99). Certamente existe a dificuldade de abordar os encantamentos como um todo porque, como já abordamos, seus textos eram vistos como “objetos de conhecimento” sobrenaturalmente empoderados que só podiam pertencer a um dono por vez, e recitá-los por completo a outra pessoa poderia fazer com que ela deles tomasse posse. Por conta disso, os recitadores retinham para si fragmentos de seus encantamentos ao invés de citá-los por inteiro aos coletores (FROG, 2019a, p. 214; 248; KARLSSON, 2022, p. 30). Encantamentos mais longos e complexos, contudo, permitem que notemos a ocorrência de uma série de estruturas e temas comuns em sua composição. O encantamento a seguir, proferido durante um ritual de cura, é um bom exemplo:

Erga-se, meu *luonto*, do *lovi*,
Desperte, meu *haltija*, também
Para balançar comigo,
Para fazer magia comigo!

Aqui é necessário ser meticoloso,
O homem precisa atentar no que aprendeu,
Já que um feitiço deve ser cantado pelo mal da Lapônia
Para que deixe a pele desta pessoa miserável,
Do escondeirjo de uma mãe invejosa,
Para fora deste corpo gerado por uma mãe.

Terá ela sido trazida pelo vento,
Trazida pelo vento, conduzida pela água,
Assoprada por uma fria rajada,
Conduzida por uma onde até a praia?

Siga pelos caminhos do vento,
Pelas trilhas do trenó de Ahava
Até à morada de seu mestre à hora da ceia,
Até sua mestra à hora dodesjejum,
Até o resto de sua família à hora das refeições.
Entre sete estacas,
Entre varas de ferro.

Pegue um menino da soleira,
Ou uma criança do chão,
Um chicote de couro do curral,
Um garanhão vermelho dos estábulos,
Assim que chegar em casa;

Quebre o pescoço de seu mestre,
Arranque a cabeça de sua mestra,
Assim que chegar em casa!

Após colocar minhas mãos nela,
Dei uma respirada profunda!
Pois Jesus possui poderosa força,
E o poder do Senhor é potente,
Deixe-o vir visitar sua criação
Para trazer boa saúde
Construir a paz
Após colocar minhas mãos nela,
Dei uma respirada profunda!²³¹

²³¹ “Rise, my *luonto*, from the *lovi*,/ wake up, my *haltija*, also/ to sway with me,/ to work magic with me!// Here one must be meticulous,/ the man must heed what he has learned,/ since a spell must be sung by Lapland’s evil/ to leave the skin of this wretched person,/ from the hide of an envious mother/ out of this body borne by a mother.// Was it brought by the wind,/Brought by the wind, driven by the water,/ Blown by a chilly gust,/ Driven by a wave to the shore?// Go along the paths of the wind/ Along the tracks of Ahava’s sleigh/ to your master’s by supertime,/ to your mistress by breakfast, /to the rest of your family by mealtime./ Make a hole in the fence of evil,/ between five withes,/ between seven stakes,/ between rods of iron.// Take a boy from the threshold,/ or a child from the floor,/ from the cowshed a leather whip,/ a red stallion from the stables,/ once you have reached home// break your master’s neck/ pluck off your mistress’ head/once you have reached home!// After I laid my hands on it/ I took a deep breath!/ since Jesus possesses mighty force,/ and the Lord’s power is potent,/ let him come to visit his creation/ to make good health/ to build peace/ after I laid my hands on it/ I took a deep breath!” Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 99-100.

No exemplo acima, é possível identificarmos que o encantamento tem início com a invocação de forças agentivas que auxiliarão o *tietäjä*, como o *luonto*, o *haltija* e o *väki*, passando em seguida por um momento em que se vangloria de suas habilidades e se indaga sobre a origem da doença. Seu “cerne” (estrofes 4 a 7) carrega a descrição do agente da doença sendo banido pelo *tietäjä*, enquanto no último verso este se encarrega de revelar os poderes superiores que operam por meio dele. Decompondo uma série de exemplos de encantamentos coletados nos séculos XIX e XX, Anna-Leena Siikala (2002a, p. 101) elaborou um índice contendo os principais temas que neles figuram e que representam diferentes partes e intuitos da performance ritualística. Isso não significa que cada encantamento contenha sempre todos os temas possíveis e tampouco que estes figurem sempre na mesma ordem (lembremos que a variação era característica dos encantamentos), mas sim que todos operavam dentro de um molde temático e performático específico, limitado pela ritualística e pela cosmovisão do contexto cultural fino-careliano.

Os tópicos, por assim dizer, mais “estruturantes” dos encantamentos seriam os seguintes: 1) elevar seu *luonto*; 2) conjurar espíritos auxiliares; 3) esclarecer a razão do ritual ou do pedido de ajuda; 4) configurar sua autoproteção durante o ritual; 5) vangloriar-se das próprias habilidades; 6) indagar-se sobre a origem da doença; 7) nomear o adversário a ser combatido; 8) cantar e amaldiçoar seu oponente; 9) equipar-se com *väki* e atacar o agente causador da doença; 10) descrever seus ajudantes míticos (geralmente animais); 11) banir o agente; 12) descrever sua batalha final contra a doença; 13) elencar os poderes superiores que atuam por meio dele; 13) fazer uso de expressões clichês sobre a temática da cura. Vale ressaltar que esses motivos podem ser unidos pelo *tietäjä* de modo a formar um todo coeso, mas esse nem sempre é o caso. Durante sua performance, ele pode decidir retornar a algum tema, como por exemplo ao pedir por auxílio e proteção, algo que era feito, não raro, tanto no início quanto no fim de diversos encantamentos (SIKALA, 2002a, p. 101).

Ainda que durante a performance os *tietäjät* não fizessem necessariamente o uso de todos os temas incluídos em seu vasto repertório, alguns deles dificilmente estavam ausentes, como a elevação do *luonto*, o pedido por proteção e, claro, o banimento da doença. Por isso, podemos dividir a estrutura básica dos encantamentos em duas partes, por sua vez indissociáveis da própria estrutura ritualística: no primeiro “ato”, o *tietäjä* elenca os temas relacionados à preparação para sua batalha, o que envolve a elevação de seu *luonto* e as invocações necessárias, além das medidas preventivas para se proteger durante

o desenrolar do ritual; o segundo “ato” consistia em descobrir as origens da doença, encontrá-la e expulsá-la de seu cliente (SIIKALA, 2002a, p. 103). Grande parte desses atos envolvia comunicação direta com diversos seres: forças agentivas internas e externas, espíritos auxiliares ou divindades, e também com o agente a ser banido; em alguns poucos momentos a função comunicativa do encantamento poderia ser deixada de lado, quando, por exemplo, o *tietäjä* se voltava à descrição de seus equipamentos mágicos e qualidades (KARLSSON, 2022, p. 39).

Nesse quesito do repertório temático e performático parece haver um ponto de convergência entre os encantamentos e os gêneros épicos balto-fínicos: a extensão dos épicos podia variar entre algumas centenas a milhares de versos, e eles tendem a não ser contados de maneira a conectar linearmente uma série de episódios. É raro ouvir uma narrativa ou ciclo narrativo ser contado “por completo”, e é possível que muitos dos recitadores sequer conheçam a versão completa da estória no sentido atual do termo. Sendo assim, na performance de épicos é recorrente que se ouça apenas alguns poucos episódios de uma narrativa maior, que podem inclusive não ser contados em sequência; a estória “completa” pode até ser conhecida pelos *performistas*, seus ouvintes e comunidade, mas ela raramente ou mesmo nunca será performada como um ciclo completo. Na verdade, os *performistas* conhecem e retinham “textos mentais” que seriam reproduzidos apenas em fragmentos durante sua performance. Nesse momento eles escolheriam, por acidente ou vontade própria, reproduzir apenas partes desse todo que consta em seu repertório mental. Os textos mentais, que funcionavam como uma espécie de matriz (cf. HONKO, 2000, p. 22-23), também permitiam obter variação, tornando possível que os *performistas* criassem seus épicos no momento da recitação, montando-os como desejassem a partir de um conteúdo culturalmente conhecido e memorizado. Dessa forma, cada performance acaba por ser única. É possível que o repertório de motivos dos encantamentos fosse memorizado da mesma forma, de modo que o *tietäjä* tivesse espaço durante sua performance para adequar e reorganizar o texto aos moldes do que cada caso e situação exigiam. Não haveria por que procurarmos, então, por encantamentos “completos” no sentido idealizado da palavra.

Ao lado do comportamento de furor extático relacionado à elevação do *luonto*, os encantamentos constituíam a parte central da performance dos *tietäjät*. As palavras neles contidas, conhecidas apenas por eles, refletiam a profunda conexão existente entre esses especialistas e o mundo mítico, bem como sua capacidade de afetar suas forças e seres. Assim, a figura do sábio encarnada pelo *tietäjä* conferia o poder e o reconhecimento social

e cultural para que seus atos ritualísticos fossem percebidos como poderosas ferramentas de manipulação do outro mundo, algo que estava fora do alcance das demais pessoas (KOHONEN, 2018, p. 70), e, de modo recíproco, o desenrolar da performance ritualística e seus efeitos (como a cura de um paciente, por exemplo) revalidavam sua autoridade mágica (STARK, 2006, p. 168-170).

3.6 Indumentária balto-fínica

Os *tietäjät* equipavam-se simbolicamente com diversos itens mágicos, que são mencionados com frequência em seus encantamentos e fórmulas. Conforme sublinhado previamente, a ideologia e mentalidade guerreiras haviam penetrado na instituição *tietäjä*, deixando marcas visíveis nos temas, motivos e imagens elaborados em sua arte verbal e poesia épica voltada a fins ritualísticos. Por isso, diversos tipos de armamentos e vestimentas de guerra são citados nesses materiais:

[...] traga uma espada de fogo,
traga uma excelente e de ouro
traga uma que seja boa contra escudos,
de bainha de fogo²³².

Um encantamento para estocar hemorragias, por exemplo, elenca o ferro e as armas como agentes causadores do dano a ser reparado:

Como poderá alguém recitar um encantamento,
de que maneira cantará,
quando o ferro faz um corte,
uma ponta afiada faz um corte repentino,
quando uma espada corta um homem,
uma arma de ponta azul mutila
e o sangue escorre,
o sangue ruborizado a pingar?²³³

Nos encantamentos preventivos, recitados antes do ritual, era comum que o *tietäjä* pedisse por equipamentos protetivos (SIKALA, 2002a, p. 105):

²³² “[...] bring from there a fiery sword,/ carry an excellent golden one,/ carry a fine one against the shield,/ from a fiery scabbard”. Disponível em: SIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 105.

²³³ “How ought one to recite a charm,/ and in what manner sing,/ when iron makes a gash,/ a sharp edge gives a sudden cut,/ when a sword shall slash a man,/ a blue-edged weapon mutilates/ and blood is caused to flow,/ the ruddy blood to leak ?” Disponível em: ABERCROMBY, John. *The Pre- and Proto-Historic Finns, vol. II*, 1898, p. 145.

Eu me armo, me cinjo,
um homem é mais poderoso em armadura,
em uma cota de malha, melhor,
em um cinto de ferro, mais forte²³⁴.

Essa característica era tão marcante na tradição da poesia épica e nas fórmulas de encantamento dos *tietäjät* que foi mantida por Lönnrot na *Kalevala*, principalmente na figura de Ukko, que por diversas vezes intervém a favor de heróis como Lemminkäinen e lhes fornece armas mágicas (o que também ocorria nos rituais em que, conforme vimos, os *tietäjät* invocavam o deus para pedir por equipamentos mágicos):

[Lemminkäinen]:
Caso isso não seja o bastante
eu me lembro de outra maneira:
alto eu suspirarei
ao Homem Velho²³⁵ [Ukko] dos céus
a ele, que guarda as nuvens
e rege os vapores.
Ó Homem Velho, deus chefe
pai ancião no Céu
que fala por meio das nuvens
manifeste pelos ares:
traga-me uma espada flamejante
em uma bainha de fogo
com a qual quebrarei grades
arrebatarei pragas
anularei os invejosos da terra
derrotarei os magos da água
bem à minha frente,
à minha retaguarda,
acima de minha cabeça, pelos meus lados
em ambos os flancos; espetarei
bruxas com suas flechas
magos com suas facas férreas
homens sábios em seu aço
homens malignos com suas espadas!
(*Kalevala*, XII: 281-351, p. 139-140)²³⁶.

Estranhamente, são raros os relatos que mencionam o uso concreto desses

²³⁴“I bolt myself, I gird myself,/In armour a man is mightier,/In an iron shirt, better,/In a steel belt, stronger”. Disponível em SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*, 2002a, p. 105.

²³⁵ O nome *Ukko* significa literalmente “homem velho” ou “ancião” (HOLMBERG, 1964, pp. 228-229; ALVES, 2019, p. 121).

²³⁶ “Should not enough come of that/ I recall another way:/ higher I will sigh/ to that Old Man of the sky / him who keeps the clouds/ governs the vapours./ O Old Man, chief god/ old father in heaven/ who speak through the clouds/ declare down the air:/ bring for me a fiery sword/ in a fiery sheath/ with which I will shatter bars/ snatch away jinxes/o verturn the earth-envious/ defeat the water-wizards/ out in front of me/ to the rear of me/ above my head, to my side/on both my flanks; I will stick/ witches upon their arrows/ wizards upon their iron knives/ wise men on their steels/ evil men upon their swords!”. Disponível em: LÖNNROT, Elias. *The Kalevala*. Tradução de Keith Bosley. Oxford World’s Classics, 2008 [1989].

equipamentos, com exceção, talvez, do trecho visto há pouco que descreve a experiência de Lönnrot ao ver um *tietäjät* empunhar um machado e balançá-lo no ar ao tentar remover magicamente a infestação de insetos da casa. Ainda assim, é inviável extrair desse relato qualquer evidência de que o machado era visto como especialmente mágico pelos *tietäjät*, ou então que eles costumavam empunhá-los; ao que parece, esta era simplesmente a única ou primeira arma que estava ao seu alcance no contexto descrito. Assim, considerando a natureza da arte performática dos *tietäjät*, verbal por excelência, não há motivos para duvidarmos de que seus armamentos e proteções eram vestidos simbolicamente ao serem citados nos encantamentos, já que os rituais eram vistos como reencenações *in loco* e ao vivo de eventos e atitudes cosmológicas trazidas por meio das palavras. Posto de outro modo, os rituais eram imaginados em termos de embates vívidos, frequentemente envolvendo o simbolismo da batalha, com forças e agentes não visíveis (FROG, 2019b, 242).

No entanto, os *tietäjät* possuíam certas indumentárias que lhes eram singulares. Dentre eles estavam um chapéu, possivelmente concebido, como no xamanismo dos povos nanai, enquanto a morada dos espíritos, um cinto para fins protetivos e uma manta (TOLLEY, 2009, p. 83). Alguns relatos coletados no século XX alegavam que um pedaço de couro de castor ou esquilo poderia ser costurado ao linho da manta, havendo também uma pequena bolsa pendurada em sua cintura contendo itens mágicos necessários para a cura e proteção, como ossos, dentes de urso e até mesmo crânios humanos (SIIKALA, 1990, p. 195). Documentos oficiais do julgamento do soldado e curandeiro Heikki Heikinpoika Räisänen, acusado de bruxaria em 1742, alegam que ele usava um cinto feito de pele de serpente, no qual pendurava diversas bolsas contendo cinzas, cabelos e outros pequenos itens mágicos (DUBOIS, 1999, p. 132). Além de serem carregados pelos *tietäjät* por uma questão pragmática, muitos desses objetos eram estranhos ou misteriosos a seus contemporâneos, funcionando, por isso, como símbolos de distinção social ao expressar simbolicamente seu conhecimento sistematizado do mundo sobrenatural e suas forças (STARK, 2006, p. 180).

As vestimentas de Þorbjörg descritas em detalhe na *Eiríks saga rauða*, principalmente no momento cerimonial, assemelham-se consideravelmente à indumentária dos *tietäjät*, incluindo menções a uma capa azul com capuz e um cinto do qual pendia uma pequena bolsa com itens mágicos. Por outro lado, ainda em relação ao relato sobre Þorbjörg, os itens mágicos portados por ela, como luvas feitas de pele de gato, distanciam-se do xamanismo fino-úgrico e revelam uma influência das concepções europeias em torno

das bruxas, dentre as quais figurava sua relação com gatos. É provável que na Islândia do século XIII, quando a saga foi composta, os autores viam pouca diferença entre como imaginavam que o *seiðr* teria sido praticado por seus antepassados e as noções de bruxa e bruxaria em circulação na época (DUBOIS, 1999, p. 132).

CAPÍTULO IV: DIVINDADES COMO MODELOS CULTURAIS DO XAMÃ

Este último capítulo dedica-se à análise de certas divindades que, dentro de seus respectivos contextos culturais, apresentam traços potencialmente xamânicos. Portanto, buscamos por deuses que, segundo o *corpus* mitológico, realizam atos xamânicos como a viagem a outros mundos (principalmente o dos mortos); possuem a capacidade de desdobramento ou projeção de sua alma; adentram estados de êxtase ou que estão relacionados a processos de cura, expulsando, por exemplo, agentes malignos responsáveis por causar enfermidades.

Com isto, averiguaremos também as manifestações ritualísticas dessas divindades, ou melhor, suas “aparições” no mundo humano durante a prática da magia, como quando invocadas de maneira explícita no contexto ritualístico, algo perceptível principalmente nas culturas balto-fínicas. A necessidade de levar-se em conta as menções a divindades durante a execução de rituais e não apenas nas narrativas mitológicas se dá, em primeiro lugar, para verificarmos até que ponto o mito e o rito parecem convergir e, em segundo lugar, para defendermos a ideia de que a mitologia não é constituída necessariamente por símbolos dotados de narratividade (cf. FROG, 2015, p. 35-36). Com isso em mente, levaremos igualmente em conta as alusões a símbolos (deuses, entidades etc.) presentes no discurso ritualístico que se mostram aparentemente independentes das narrativas míticas²³⁷.

As manifestações de características xamânicas em divindades nos interessam por haver, no xamanismo clássico, uma forte conexão entre a figura do xamã e os deuses. Diversas sociedades xamânicas possuem mitos que descrevem a origem divina dos xamãs, algumas vezes seguidas pelas peripécias de algum xamã primordial, como entre os povos buriatos, os sakhas e os evenkis (MIKHAILOVSKII, 1894, p. 63-64). Mircea Eliade (1998, p. 85-168) reuniu inúmeros desses mitos, conforme narrados pelos manchus, tungues, samoiedos, iacutos, dentre outros, nos quais a iniciação xamânica e a obtenção de poderes xamânicos se dão por meio de divindades. É também comum, não apenas nas culturas

²³⁷ “Definir mito como um tipo de estória normalmente leva à construção de um modelo mitológico como se fosse uma espécie de mundo narrativo coeso no qual deuses e seus adversários partem em suas aventuras de acordo com a lógica narrativa. Esse tipo de abordagem apresenta dificuldades, por exemplo, diante de deuses mencionados em rituais, mas que não estão presentes em narrativas, como Äkräs, deus careliano do nabo e outros tubérculos: apesar de parecer um deus conectado à orquestração do crescimento do plantio e da colheita, ele permanecerá além do escopo desse tipo de mitologia se não houver estórias a seu respeito. O mesmo vale para outras imagens e motivos míticos, familiares apenas por meio do discurso mítico, como a escada para o outro mundo descrita nos lamentos carelianos, ou a *Kipuvuori* (‘Montanha da dor’), regida por uma mulher que recebe e tortura as doenças e dores nos lamentos carelianos” (FROG, 2015, pp. 35-36).

xamânicas como também nas pós-xamânicas (como o *tietäjä* fino-careliano e o *táltos* húngaro), que durante o ritual seja invocada uma divindade que encarne a figura do xamã prototípico. Isso acontece não só para que se peça auxílio da divindade, mas também porque o xamã enxerga, nela, um arquétipo cultural, um modelo no qual ele espelha sua atuação (SIIKALA, 2002a, p. 209-211).

Assim, analisaremos as divindades que possivelmente tenham sido tomadas como modelos culturais do xamã nas sociedades nórdicas, balto-fínicas e sâmis, ou que tenham sido descritas, em sua respectiva mitologia, como portadoras de traços xamânicos. Conforme veremos, algumas divindades encontram-se em mais de uma dessas categorias.

4.1 Óðinn

Deus supremo de seu panteão, Óðinn foi a divindade mais multifacetada e versátil da mitologia nórdica. Mitos e narrativas a seu respeito são abundantes e, mesmo quando não figura como protagonista, Óðinn se faz presente em grande parte do material literário medieval que chegou até nós, a ponto de podermos afirmar que “Entender Odin é entender a mitologia [nórdica] e vice-versa” (LINDOW, 2001, p. 252). Óðinn possuía caráter fortemente paternalista e era, de fato, pai de diversas outras divindades importantes na cosmovisão nórdica como Þórr, Baldr e Heimdallr; por isso, um de seus muitos nomes alternativos era Alfǫðr (“Pai de todos”, conforme *Gylfaginning* 9).

Óðinn era um deus intimamente ligado à marcialidade, à guerra e à aristocracia real (SIMEK, 2007, p. 240; DAVIDSON, 1994, p. 76, DUMÉZIL, 1973, p. 29). Nas fontes, é frequente encontrarmos conexões entre Óðinn e figuras poderosas como regentes ou guerreiros (SCHJØDT, 2011, p. 275): exemplos incluem Haroldo Dente-de-Guerra, que pede a Óðinn por invulnerabilidade na batalha, oferecendo, em troca, as almas de todos aqueles que fossem mortos por ele (*Gesta Danorum*, VII); e a *Vǫlsunga saga* XIII, quando, disfarçado, o deus presenteia o herói com um cavalo que havia descendido do próprio Sleipnir, o corcel odínico de oito patas. Seu vínculo com a guerra é mais explícito na obra de Adão de Bremen: escrevendo no século XI, o cronista medieval diz que havia uma estátua, empunhando uma arma, dedicada a Wodan (Óðinn) no templo de Uppsala. Wodan, afirma Bremen, era responsável pelas guerras e por conferir a seus escolhidos a força para derrotar os inimigos (*Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, Livro IV, XXVI).

Apesar de sua conexão com as batalhas, Óðinn só é descrito atuando fisicamente nelas em duas ocasiões: na primeira guerra a acontecer no mundo, na qual os deuses

Æsiresenfrentam os deuses vanes, e posteriormente, já no Ragnarøk, quando enfrenta sua maior nêmesis, o lobo Fenrir. Isso acontece porque, ao contrário de Þórr, a atuação de Óðinn na batalha não é de natureza física, mas mental e coletiva: ele propicia a seus guerreiros um estado de fúria extática e equipa-os com poderes sobrenaturais, aumentando assustadoramente sua força, além de conceder conselhos táticos e ser capaz de paralisar as tropas inimigas. Essas habilidades são geralmente conferidas a líderes e seus grupos, o que faz com que guerreiros sobrenaturais como os *berserkir*, que já abordamos, e os *úlfheðnar*²³⁸ sejam especialmente beneficiados pelo deus (DUMÉZIL, 1973, p. 29; SCHJØDT, 2011, p. 272). Ainda assim, conforme atesta a *Ynglinga saga* 4, foi Óðinn o responsável por introduzir a guerra no mundo.

Por ser uma figura de alta complexidade, Óðinn podia parecer misterioso e suas motivações, muitas vezes, escusas. Não era incomum que o deus traísse seus protegidos e seguidores, levando-os propositalmente à morte – o deus nórdico da guerra estava, portanto, longe de ser uma figura nobre e confiável, e seu grande apreço por disfarces e nomes alternativos reforçava essa caracterização (DUMÉZIL, 1973, p. 30; TURVILLE-PETRE, 1975, p. 51). Um de seus nomes alternativos é *Böllverk*, cujo significado é “feitor do mau” (*Grímnismál* 47; *Skáldskaparmál* 58; *Gylfaginning* 20). Discutindo com Þórr enquanto escondia sua identidade, Óðinn atesta um curioso fato:

Eu estive em Valland, e acompanhei a guerra,
Eu incitei os príncipes, e nunca os reconciliei;
A Odin pertencem os mortos caídos em batalha
e a Thor, a raça dos servos (*Hárbarðsljóð* 24)²³⁹.

A passagem em questão traz duas afirmações pertinentes. A primeira é que, ainda que fosse capaz de auxiliar seus campeões e seguidores no campo de batalha e conceder-lhes a vitória, Óðinn não era totalmente confiável; por ter certa malícia e gosto pelo desentendimento e pelo desafeto, não era possível prever quem ele favoreceria. A segunda é que a ele pertencem os mortos caídos em batalha. Convém apontar, nesse caso, um vínculo causal entre as duas afirmações: os desentendimentos entre líderes desembocam, não raro, em guerras, e os guerreiros caídos em batalha juntam-se a Óðinn no pós-morte.

²³⁸ Semelhantes aos *berserkir*, os *úlfheðnar* eram guerreiros sobrenaturalmente empoderados que, segundo as descrições, costumavam andar em bandos. Ao que tudo indica, prestavam culto a Óðinn, mas, diferentemente dos *berserkir*, que estavam relacionados aos ursos, os *úlfheðnar* eram associados aos lobos (SIMEK, 2007, pp. 338-339).

²³⁹ “I was in Valland, and I followed the war, / I incited the princes, never reconciled them; / Odin owns the nobles who fall in battle / and Thor owns the race of thralls”. Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, p. 66.

Era de interesse do deus, portanto, que por vezes grandes reis ou guerreiros excepcionalmente habilidosos fossem vítimas da guerra, ainda que o cultuassem e pedissem sua proteção, pois se juntariam a ele em seu salão:

Odin é chamado de Pai-de-todos, pois ele é o pai de todos os deuses. Ele também é chamado de Val-pai [pai dos mortos], uma vez que todos os que caem em batalha são seus filhos adotivos. Ele lhes concede lugares no Val-hall e em Vingolf, e eles são conhecidos como Einheriar (*Gylfaginning* 19-20)²⁴⁰.

O salão de Óðinn, Valhøll, assume portanto as conotações de uma espécie de paraíso guerreiro, digno apenas dos mais bravos guerreiros que morressem em batalha (SIMEK, 2007, p. 241). Uma vez no salão odínico, os guerreiros dedicam-se a lutar entre si todos os dias, e os mortos ou feridos são restaurados de volta à vida para que possam banquetear com Óðinn e, no dia seguinte, retomarem as batalhas:

Todos os Einheriar lutam na corte de Odin
diariamente;
eles escolhem os mortos e cavalam da batalha;
e então eles sentam-se juntos em paz (*Vafþrúðnismál* 41)²⁴¹.

Essa concepção de uma “luta eterna” ocorrendo em Valhøll, por mais que pareça um pouco sombria a princípio, consistia numa espécie de treinamento, pois no momento do Ragnarøk os guerreiros de lá lutariam ao lado de Óðinn:

Quinhentas e quarenta portas
Eu creio que existam em Valhall;
Oitocentos Einheriar passarão por uma única porta
quando marcharem para lutar contra o lobo [Fenrir] (*Grímnismál* 23)²⁴².

É por essas razões que, além de deus da guerra, Óðinn figura na mitologia também como deus da morte: sua relação com os mortos está conectada de maneira íntima a seus poderes de regência sobre o campo de batalha e à sua capacidade de escolher, da forma que bem deseja, a qual lado concederá a vitória (DAVIDSON, 1994, p. 76). É necessário

²⁴⁰ “Odin is called All-father, for he is father of all gods. He is also called Val-father [father of the slain], since all those who fall in battle are his adopted sons. He assigns them places in Val-hall and Vingolf, and they are known as Einheriar”. Disponível em: *The Prose Edda*. Edição e tradução de Anthony Faulkes. Londres: Everyman, 1995, p. 21.

²⁴¹ “All the Einheriar fight in Odin’s courts/ every day;/ they choose the slain and ride from the battle;/ then they sit the more at peace together”. Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, p. 37.

²⁴² “Five hundred doors and forty/ I think there are in Valhall;/ eight hundred / Einheriar will pass through a single door/ when they march out to fight the wolf”. Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, p. 48.

considerar, também, que apesar das conotações de um paraíso guerreiro o Valhøll possuía as características de um submundo, um lugar onde, atendendo aos moldes de uma cosmovisão militarizada, os mortos podiam ser organizados para que continuassem no pós-vida (DAVIDSON, 1990, p. 153).

A relação vista até agora entre Óðinn, a guerra e os mortos não contemplaria, contudo, nenhuma conotação xamânica. Certamente nem toda divindade relacionada aos mortos ou à regência de um submundo se enquadra nos critérios xamânicos, uma vez que a relação do xamã com o mundo dos mortos é específica: ele se aventura entre os mortos para trazer de lá informações ou saberes específicos, consultando-se com alguma entidade ou algum xamã ancestral, ou, então, para resgatar a alma de um enfermo ou ainda negociar, com os seres do submundo, seu resgate (SIIKALA, 2002a, p. 178-234).

No poema *Völuspá*, Óðinn se comunica com uma *völva* a fim de indagar-lhe diversas questões da cosmologia nórdica, abarcando desde tempos imemoriais e cosmogônicos a eventos futuros como o Ragnarøk:

Eu [a *völva*] peço que me escutem
toda a sagrada descendência,
nobres e modestos
filhos de Heimdall;
Você chamou por mim, Pai dos Mortos [Óðinn],
para bem narrar
as notícias do mundo antigo,
uma vez que lembro dos tempos longínquos (*Völuspá* 1)²⁴³.

Após elencar inúmeros fatos a profetisa continua:

Sozinha ela [a profetisa] sentou-se em transe, do lado de fora
à noite²⁴⁴,
quando veio o ancião,
O Filho do Terror, dos Æsires,
e olhou-a nos olhos.
‘O que você pede de mim?’

²⁴³ “I ask for hearing from all/hallowed seed./greater and humbler/sons of Heimdallr./You wish me, Sire of the Slain,/well to narrate/the world’s old news,/such as I remeber from remotest times”. Disponível em: *The Poetic Edda – The Mythological Poems*. Edição, tradução e comentários de Ursula Dronke. Oxford: Clarendon Press, p. 13.

²⁴⁴ O ato de “sentar-se fora” era uma prática conhecida pelo nome de *útisetá*, uma espécie de técnica que consistia sentar-se no período da noite perto de sítios funerários, correntes de água ou debaixo de corpos enforcados visando receber poder espiritual. O poema provavelmente faz alusão a essa prática ao dizer que a *völva* sentou-se sozinha do lado de fora, até porque ela retorna logo em seguida com novas informações. Em sua tradução para o inglês, Ursula Dronke parece concordar com tal conotação, traduzindo o verso em questão por “Alone she held seance out in the night” (DRONKE, 1997, p. 14). O *útisetá* pertence à esfera da magia odínica, o que é percebido não apenas pelo trecho do *Völuspá* em questão, mas também por sua ligação com os enforcados e a habilidade de conversar com eles, conforme descrito na *Ynglinga saga* 7 e no *Hávamál* 157 (PRICE, 2019, pp. 35; 126).

Por que você me testa?
Eu sei de tudo, Óðinn,
onde você depositou seu olho:
na famosa
fonte de Mímir!
Mímir bebe hidromel
todas as manhãs
da promessa do Pai dos Mortos!’ (*Völuspá* 28)²⁴⁵.

A *völva* revela seus conhecimentos e diz tê-los obtido por meio dos gigantes nascidos no primórdio dos tempos, e que a teriam criado (*Völuspá* 2), mas em nenhum momento ela diz explicitamente pertencer à raça dos gigantes; além disso, ela também afirma lembrar-se dos “nove mundos debaixo da terra” (*ibid.*), mas tampouco nos diz que está morta. Do ponto de vista textual, nada nos permite defender que havia uma natureza sobrenatural nessa profetisa, embora, por outro lado, ela reforce o tempo todo argumentos em prol de sua autoridade acerca do que está sendo dito (DRONKE, 1997, p. 22). Essa autoridade, ao que parece, é em grande parte atribuída ao fato de ser esta figura uma *völva* primordial, localizada e ressuscitada por Óðinn para lhe oferecer conhecimentos cosmogônicos importantes (DUTTON, 2015, p. 219), incluindo adverti-lo sobre a iminência do Ragnarøk e a necessidade de que se preparasse para ele (*Völuspá* 43-57).

Uma das coisas que torna este exemplo único é o fato de que, ao contrário de outras situações em que o deus se comunica com os mortos, neste caso a *völva* é tratada com muito respeito, recebendo pagamentos e chegando até mesmo a tratar Óðinn como igual ao questionar seu conhecimento (DUTTON, 2015, p. 219). Grande parte dessa autoridade da profetisa advém de sua relação com os gigantes, ainda que seja incerto se ela mesma seria uma gigante. Anteriormente, vimos que um marcador de possível alteridade social quanto às *völur* nas sagas era atribuir a elas relações genealógicas com os gigantes, o que torna fortes os vínculos entre os praticantes de magia e os seres dessa raça (cf. MCKINNELL, 2005). O que podemos defender com relativa segurança é que em toda a ambientação do *Völuspá* transparece uma atmosfera sobrenatural na qual Óðinn obtém os saberes que busca do mundo dos gigantes e dos mortos ressuscitando uma *völva* que é a própria encarnação do passado que conecta os deuses aos homens (DRONKE, 1997, p. 100).

Um exemplo mais explícito da ida de Óðinn ao mundo dos mortos encontra-se em *Baldurs draumar*. Sua jornada, nesse caso, justifica-se pela busca de uma informação que

²⁴⁵ “Alone she held séance out in the/night,/when the olf fellow came,/Æsir’s Son of Dread,/and looked into her eyes./’What do you ask me?/Why do you try me?/I know it all, Óðinn,/where you lodged your eye:/in the famed fountain of Mímir!/Mímir drinks mead/every morning/from Sire of the Slain’s forfeit!”. Disponível em: *The Poetic Edda – The Mythological Poems*. Edição, tradução e comentários de Ursula Dronke. Oxford: Clarendon Press, p. 14.

nem ele nem qualquer outro deus possuía (a respeito da morte de seu filho Baldr) e, nesse aspecto, constitui um tema semelhante ao encontrado em *Völuspá* (LASSEN, 2022, p. 207):

Juntos os Æsir reuniram-se em conselho
e todos os Ásynior, consultando-se
e o que debateram, aqueles intrépidos deuses
era a razão dos sonhos sombrios de Baldr.

Ergeu-se Odin, velho deus do sacrifício,
e em Sleipnir colocou a sela.
De lá, desceu cavalcando às profundezas brumosas de Hel,
lá encontrou um cão vindo do submundo.

A frente de suas vestes sangrenta estava,
e muito ele latiu para o pai da magia;
Odin seguiu cavalcando, o caminho da Terra ecoou,
e aproximou-se do alto salão de Hel.

Eis que Odin cavalga ao leste das portas,
onde sabia estar o túmulo da profetisa;
começou a entoar uma magia ressuscitadora à mulher versada na magia,
até que relutantemente ela se ergueu [...] (*Baldrs draumar* 1-4)²⁴⁶.

Diferentemente da profetisa em *Völuspá*, neste exemplo a *völva* ressuscitada não é tratada com o mesmo respeito. Óðinn dá-lhe ordens mais de uma vez: “Não fique em silêncio, profetisa! Eu quero perguntar-lhe, até que tudo seja respondido” (*Baldrs draumar* 8, 10 e 12) e, após revelar tudo o que o deus desejava, ela responde: “Relutantemente eu te contei, agora ficarei em silêncio” (*Baldrs draumar* 11). Nesse caso, parece haver certa assimetria na relação entre Óðinn e a *völva*, ainda que ela detivesse conhecimentos que até então estavam fora do alcance do deus; este age como seu superior, outra diferença em relação ao que vemos em *Völuspá*. De qualquer forma, o poema é claro em descrever a descida de Óðinn ao mundo dos mortos onde, após ressuscitar a profetisa, obtém as informações a respeito da morte de Baldr (DAVIDSON, 1990, p. 146).

A descida de Óðinn ao mundo dos mortos envolve, tanto em *Völuspá* como em *Baldrs draumar*, um ponto semelhante: a prática da necromancia, a arte mágica de

²⁴⁶ “All together the Æsir came in council/and all the Asynior in consultation,/and what they debated, those dauntless gods,/was why Baldr was having baleful dreams.// Up rose Odin, Gaut of Men,/and on Sleipnir he laid a saddle;/down from there he rode to Mist-hell,/there he met a whelp coming from hell.// Bloddy it was on the front of its chest/and long it barked at the father of magic/on rode Odin, the earth-road resounded,/he approached the high hall of Hel.// Then Odin rode east of the doors,/where he knew the seeress’s grave to be;/he began to speak a corpse-reviving spell for the magic-wise woman,/until reluctantly she rose [...]” (*Baldrs draumar* 1-4). Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, p. 235.

ressuscitar os mortos que, ao que tudo indica, pertencia ao seu repertório mágico. Outras fontes reforçam essa hipótese, como o poema *Hávamál*, no qual Óðinn alega:

Eu conheço um décimo segundo [feitiço], se eu vir, numa árvore,
um cadáver pendurado em uma forca:
eu posso inscrever e colorir as runas
para que o homem caminhe
e fale comigo (*Hávamál* 157)²⁴⁷.

Outro contexto em que Óðinn parece praticar a necromancia diz respeito à cabeça do gigante Mímir, conservada pelo deus e à qual ele recorria para obter conhecimento:

Odin mantinha a cabeça de Mímir perto de si, e ela lhe contava muitas notícias de outros mundos, e algumas vezes ele ressuscitava os mortos da terra ou sentava-se debaixo de homens enforcados. Por causa disso ele era chamado *draugadróttin* (“senhor dos fantasmas”) ou *hangadróttin* (“senhor dos enforcados”) (*Ynglinga saga* 7, grifos no original)²⁴⁸.

A narrativa sobre a cabeça de Mímir é encontrada no *Gylfaginning* 14; 50 e na *Ynglinga saga* 4; 7. Basicamente, Mímir é retratado como o guardião de um poço próximo à terra dos gigantes de gelo, abaixo das raízes da Yggdrasil, o freixo do mundo. As águas desse poço são repletas de sabedoria e inteligência, o que faz com que Óðinn ofereça um de seus olhos para delas beber. Segundo a *Ynglinga saga* 4, Mímir teria sido decapitado pelos deuses vanes durante a Primeira Guerra, e em seguida estes teriam enviado sua cabeça para os Æsir. Óðinn, desejando evitar que a cabeça apodrecesse, tratou-a com ervas curativas e recitou feitiços em cima dela (provavelmente encantamentos, se contrastarmos com o trecho há pouco visto do *Hávamál*), conferindo-lhe poderes mágicos para que ela conversasse com ele e lhe contasse coisas secretas que aconteciam em outros mundos. A cabeça de Mímir funcionava de um modo um tanto quanto curioso, pois só se manteve conservada e capaz de influir no mundo graças à magia odínica, mas, em seguida, ela parece ter adquirido um *status* de instrutor de Óðinn (SCHJØDT, 2008, p. 125). Em um crânio humano encontrado na região de Ribe, atual Dinamarca, datada do ano de 725 d.C., consta uma inscrição rúnica em que Óðinn é relacionado objetivamente a uma cura mágica

²⁴⁷ “I know a twelfth one If I see, up in a tree,/a dangling corpse in a noose:/I can so carve and colour the runes/that the man walks/and talks with me”. Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, p. 33.

²⁴⁸ “Odin kept Mimir’s head by him, and it told him much news from other worlds, and sometimes he awakened the dead from the earth or sat himself under hanged men. Because of this he was called *draugadróttin* (‘lord of ghosts’) or *hangadróttin* (‘lord of the hanged’)”. Disponível em: *Heimskringla*, v.1: *The Beginnings to Óláfr Tryggvason*. Tradução de Alison Finlay & Anthony Faulkes. Viking Society for Northern Research, 2011, p. 10.

em forma de encantamento, invocando-o contra dores e males causados por anões²⁴⁹ (MACLEOD & MEES, 2006, p. 26-27).

O nível mais profundo desse complexo mítico revela uma conexão entre três pontos-chave: a sabedoria, a morte e a fertilidade. Mímir é enviado aos deuses Vanes, em sua maioria responsáveis pela fertilidade e portadores de características ctônicas, e morre; trazido de volta ao mundo superior e celestial dos Æsires, sua cabeça torna-se um repositório invejável de sabedoria; a partir daí ele simultaneamente permanece num estado fronteiro constante entre a vida e a morte. Apesar de sua morte física, Mímir encontra-se no auge de seus poderes intelectuais e sapiência, o que indica uma ligação direta, na cosmovisão nórdica, entre a morte física e a vida intelectual (SCHJØDT, 2008, p. 129). Isso talvez explique a necessidade das constantes viagens de Óðinn ao mundo dos mortos para obter informações, ou então seu desejo de ressuscitar figuras sábias já falecidas para consultar-se com elas.

Fica claro que um dos grandes poderes de Óðinn era, portanto, o de ressuscitar os mortos, e que a finalidade deste poder era a de buscar por informações ou de teor cosmológico (como a morte de Baldr, o Ragnarøk etc.) ou então relacionadas ao mundo mágico, conforme veremos adiante no caso do *Hávamál* e o conhecimento das runas possibilitado pelo sacrifício de Óðinn nesse mito. Por ora, é importante frisar que os mortos eram apresentados na mitologia nórdica como figuras de extrema autoridade no conhecimento mágico e cosmológico, a ponto de até Óðinn, deus da sabedoria e da magia, ter de desenvolver habilidades de necromancia para ressuscitar momentaneamente esses seres e obter novos conhecimentos.

Como consequência, nota-se uma relação entre Óðinn e os mortos que pouco ou nada tem a ver com o seu envolvimento em batalhas ou guerras, indicando uma outra face possível de seu culto para além de suas atuações como deus da guerra (DAVIDSON, 1990, p. 142). Em algumas outras narrativas míticas Óðinn parece descer ao submundo, mas não há menção à busca por informações. Existe, ainda nesses casos, certa liminaridade interessante que o aproxima de figuras como Hermes da mitologia grega, que levava as almas até Caronte, o barqueiro que conduzia os mortos ao submundo: na *Völunga saga* Óðinn carrega o filho morto de Sigmund em seu barco; na *Egils saga ok Ásmundar* ele transporta uma gigante até o submundo; e no poema *éddico Hárbarðsljóð* Óðinn se apresenta como um barqueiro que inclusive impede que Þórr cruze o rio, atividade que lhe

²⁴⁹ Há inúmeras evidências de que a tradição germânica atribuía a etiologia de diversas doenças e males à figura mitológica dos anões (MACLEOD & MEES, 2006, p. 26).

era essencial (DAVIDSON, 1990, p. 143; 1984, p. 77). O simbolismo do barco como transporte entre o mundo dos vivos e dos mortos está longe de pertencer exclusivamente ao mundo indo-europeu: entre os balto-fínicos, a terra dos mortos, Tuonela (ou Manala em algumas fontes), era separada da terra dos vivos apenas por um rio, que podia ser cruzado a barco; nas culturas nômades de caça do norte euroasiático o barco era o veículo comumente utilizado para viajar espiritualmente ao mundo dos mortos e, em certas culturas xamânicas circumpolares, como os Chukchi, as pessoas se referiam ao tambor do xamã como sendo um barco (SIIKALA, 2002a, p. 150).

Não apenas Óðinn é representado nesses diversos mitos em ligação com o mundo dos mortos e a necromancia em busca de conhecimento, como também temos evidências de que os nórdicos associavam esse tipo de prática à ritualística xamânica de seus vizinhos fino-úgricos. Na *Örvar-Odds saga* 9, ao planejar um ataque a uma tribo de povos permianos²⁵⁰, o protagonista Odd diz a seus guerreiros:

E então Odd ordenou a seus homens que aremestassem todos os inimigos mortos no rio. “Caso contrário, se eles conseguirem reaver qualquer um dos seus mortos, eles irão imediatamente usar sua magia contra nosso povo” (*Örvar-Odds saga* 9)²⁵¹.

Sabemos que ao menos uma das etnias dos permianos, os komis, acreditavam numa estrutura cosmológica tripartida, dividindo verticalmente o mundo de cima, o mundo dos homens e o submundo, tal qual os sámis. Em alguns contos, o submundo é um reino aquático que pode ser visitado pela figura do barqueiro pescador (KONAKOV *et al.* 2003, p. 58). Supor eventuais grandes influências da cultura pérmica sobre os nórdicos é algo delicado por conta da grande distância entre os povos e a intensidade de seu contato, incomparavelmente menos frequente do que com outros fino-úgricos como os sámis, por exemplo. Contudo, como os permianos tinham certas crenças semelhantes aos sámis, não é de todo impossível que os nórdicos que se aventuraram mais ao leste e se depararam com eles tivessem certa facilidade de reconhecer as semelhanças por conta de seu “conhecimento prévio”.

²⁵⁰ Os permianos são povos fino-úgricos formados por dois grandes grupos étnicos, os komis e os udmurtos. Na Idade Média eram conhecidos por biármios (bjarmians em inglês) e habitavam um território hoje correspondente ao oeste da Rússia. Anteriormente, acredita-se que tenham habitado a região nordeste da Rússia, onde o Proto-Pérmico surgiu (KLUMPP, 2022, p. 271).

²⁵¹ “Then Odd told his men to throw all their dead enemies into the river. ‘Otherwise, if they can get back any of their dead, they’ll right away start using their magic against our people’”. Disponível em: *Arrow-Odd: a Medieval Novel*. Tradução de Paul Edwards e Hermann Pálsson. Londres: University of London Press, 1970, p. 15.

Outra menção à prática de necromancia ocorre na *Ólafs saga Tryggvasonar*, quando Ólafr, protagonista da saga, tortura um poderoso pagão de nome Eyvindr, ordenando que posicionassem um braseiro aceso em seu peito. Eyvindr, então, confessa que só havia nascido porque seus pais, que não conseguiam ter filhos, pagaram a feiticeiros sámis para que trouxessem vida a um corpo, fazendo-o “encarnar”: por isso Eyvindr não podia sequer ser batizado, porque não era um “ser humano” (*Ólafs saga Tryggvasonar* 45). À parte do próprio Óðinn, a necromancia é descrita nos materiais nórdicos como estando conectada de modo explícito às práticas mágicas de povos fino-úgricos.

O maior e também mais polêmico exemplo de contato entre Óðinn e os mortos consta no poema *édico Hávamál*, mais especificamente em uma de suas seções conhecida por *Ljóðatal*²⁵²:

Eu sei que me enforquei numa árvore balançada pelo vento
nove longas noites,
ferido por uma lança, dedicado a Odin,
de mim para mim mesmo,
naquela árvore cujas longas raízes
homem nenhum sabe de onde vêm.

Nem pão nem bebida em chifres me ofereceram,
de cabeça para baixo eu espreitei;
tomei as runas, gritando eu as peguei,
e então de lá caí.

Nove poderosos feitiços eu aprendi do famoso filho
de Bolthor, pai de Bestla,
e um sorvo tomei do precioso hidromel,
Eu, encharcado de Odroerir.

E então passei a despertar e a ser sábio,
e a crescer e prosperar;
palavra de outra palavra me trouxe uma palavra.
um feito de outro feito me trouxe um feito.

As runas você deve encontrar, e as letras profundas
letras mui excelentes,
letras mui rijas,
as quais o poderoso sábio coloriu
e os enormes Poderes criaram
e o deus mestre das runas construiu (*Hávamál* 138-142)²⁵³.

²⁵² O *Hávamál* constitui um caso um tanto quanto único no *corpus éddico*: além de ser um poema consideravelmente longo, seus conteúdos são consideravelmente heterogêneos e parecem formar blocos de fragmentos temáticos, de modo que parece um conglomerado de estrofes ordenadas que não tinham previamente qualquer relação entre si (SIMEK, 2007, p. 134). As diferenças entre as seções são também métricas, pois grande parte do poema é composto em *ljodahattr*, a típica métrica dos versos de sabedoria, enquanto a parte em que o deus conta de seu sacrifício para aprender o segredo das runas e seu conhecimento sobre feitiços, a métrica muda (LARRINGTON, 2014, p. 13). Uma das maiores análises estruturais acerca do *Hávamál* foi feita por Jere Fleck (1971).

²⁵³ “I know that I hung on a windswept tree/ nine long nights./ wounded with a spear, dedicated to Odin,/ myself to myself,/ on that tree of which no man knows /from where its roots run./ With no bread did they

John Mckinnell (2014, p. 135-136) identificou a ocorrência do mesmo complexo mítico encontrado em *Ljóðatal* em diversos outros poemas *édricos* (*Baldrs draumar*, *Hervararkviða*, *Svipdagsmál Sigrdrífumál*), embora nem sempre Óðinn seja o protagonista. O que se sobressai nesses mitos é o fato de que sempre há alguém buscando uma sabedoria sobrenatural oriunda dos mortos, geralmente seus parentes. No caso do *Ljóðatal* o autor defende que Bestla seria a gigante mãe de Óðinn, e Bolthor o tio materno do deus: o mito que teríamos aqui retrataria, portanto, Óðinn ressuscitando seu tio, um gigante, para aprender nove poderosos feitiços (*ibid.*, p. 141). Assim, o *Hávamál*, juntamente de outras narrativas míticas de aquisição de conhecimento por parte de Óðinn, como o roubo do hidromel da poesia e o poço de Mímir, apontam o mundo dos gigantes como fonte desse conhecimento oculto (CLUNIES-ROSS, 1994, p. 224).

A árvore onde o deus teria se enforcado era Yggdrasill, o eixo cósmico responsável por conectar os diferentes mundos na cosmovisão nórdica (CLUNIES-ROSS, 1994, p. 225; DAVIDSON, 1990, p. 143; MCKINNELL, 2014, p. 141; SCHJØDT, 2008, p. 178). Esta não seria a única conexão entre Óðinn e Yggdrasill: no mito contado por Snorri em *Gylfaginning* 14, em tese uma passagem do *Völuspá*, Óðinn sacrifica um de seus olhos para poder beber do poço da sabedoria guardado por Mímir, poço este que ficaria sob as raízes de Yggdrasill, cujo nome significa “cavalo de Yggr (um dos nomes de Óðinn)” (SIMEK, 2007, p. 375). A ideia de que o freixo do mundo pudesse ser uma montaria do deus talvez soe estranha, mas ela remete à concepção de que o ato de morrer estava relacionado metaforicamente ao de cavalgar: Yggdrasill seria, portanto, o cavalo que leva o deus à morte, daí seu enforcamento conforme consta no *Hávamál* (TOLLEY, 2009, p. 344). A árvore cósmica, nesse caso, opera como um veículo de comunicação entre os diferentes mundos, incluindo o dos mortos. Impossível não recapitularmos o fato de que os tambores xamânicos, eles mesmos concebidos como feitos a partir da árvore do mundo de sua respectiva cultura funcionam justamente como esse veículo de comunicação entre os mundos e são frequentemente chamados de cavalos (HULTKRANTZ, 1991, p. 271).

Após oferecer-se em sacrifício e enforcar-se na árvore, Óðinn retorna com novos e

refresh me nor a drink from a horn,/ downwards I peered;/ I took up the runes, screaming I took them,/ then I fell back from there.// Nine mighty spells I learnt from the famous son/ of Bolthor, Bestla's father,/ and I got a drink of the precious mead,/ I, soaked from Odrerir.// Then I began to quicken and be wise,/ and to grow and to prosper;/ one word from another word found a word for me,/ one deed from another deed found a deed for me.// The runes you must find and meaningful letters,/ very great letters,/ very stiff letters,/ which the mighty sage coloured/ and the huge Powers made/ and the runemaster of the gods carved out". *The Poetic Edda*. Tradução e notas de Carolynne Larrington. Oxford: Oxford World's Classics, 2014, p. 32-33.

profundos conhecimentos. Logo após narrar a descoberta das runas, ele cita dezoito feitiços que cumprem as mais variadas funções, que vão do controle dos ventos a dizeres apotropaicos (*Hávamál* 146-163). O que temos diante de nós é claramente um sacrifício voluntário cujo propósito era, uma vez mais, a aquisição de conhecimentos secretos relacionados ao mundo mágico (DAVIDSON, 1990, p. 144): como se renascido dos mortos, Óðinn ressurgiu com novos conhecimentos ocultos que ele logo em seguida comunica aos deuses e homens em forma de versos (TURVILLE-PETRE, 1964, p. 49). É importante nos perguntarmos até que ponto Óðinn sabia que não morreria, ou então, como indagou McKinnell (2007, p. 93-94), qual a validade de um sacrifício em que o objeto oferecido, no caso o próprio deus, não morre? Sabemos que a morte de Óðinn era um risco verdadeiro, uma vez que, de acordo com a cosmologia nórdica, os deuses são mortais, vide o mito do Ragnarøk que descreve a morte de inúmeros deuses Æsir, inclusive Óðinn (DUTTON, 2015, p. 103).

O que nos parece fazer mais sentido no caso do *Hávamál* é recusar a hipótese de que Óðinn tenha literalmente morrido e depois ressuscitado. É possível que tenhamos diante de nós o relato de uma viagem astral ao mundo dos mortos (onde teria aprendido os feitiços de seus antepassados gigantes); sendo assim, Óðinn teria passado por um estado de liminaridade entre o morrer e o viver. Segundo Dutton (2015, p. 103), o próprio poema sinaliza o estado fronteiro do deus ao dizer que “nem pão e nem bebida em chifres me ofereceram”, uma vez que a bebida era um elemento fundamental da hospitalidade (dos vivos) e também era oferecida aos mortos assim que chegavam em Valhöll, o salão dos mortos. Ao dizer que não lhe ofereceram bebida, Óðinn estaria revelando não apenas um método ritualístico de privação, mas também seu estado liminal: nem vivo, nem morto.

Nesse mito Óðinn assume, de modo curioso, todos os três papéis que compõem a equação ritualística do sacrifício, sendo o que sacrifica, o que é sacrificado (ou vítima) e o beneficiário do sacrifício (CLUNIESS-ROSS, 1994, p. 225). Há também um forte viés iniciatório, no sentido de ilustrar a passagem da ignorância para a sapiência em Óðinn (*ibid.*, p. 225). Jere Fleck (1971, p. 142) defende que o conhecimento numinoso de Óðinn retratado no *Hávamál*, simbolizado na sua “descoberta” das runas mágicas, seria o retrato de um rito iniciatório de ascensão ao *status* de rei; por sua vez, Jens Peter Schjødt (2008, p. 184-194) concorda com a ideia de que o mito em *Hávamál* trabalha com o tema da invocação da magia, entendida quase que em sua totalidade como um modo de se aproximar dos mortos e comunicar-se com eles, e que o elemento crucial desse mito é o de que, durante o ato de se enforcar, Óðinn se transforma, o que é típico de ritos iniciatórios.

Para reforçar ainda mais essa hipótese, Schjødt explica que o mito em *Hávamál* apresenta uma mescla constante entre o sujeito beneficiário e o objeto a ser sacrificado (ambos são Óðinn), elemento caracterizador dos ritos iniciatórios; além disso, a transformação pela qual passa o deus faz com que ele termine a narrativa assumindo um *status* visivelmente mais elevado (SCHJØDT, 2008, p. 196; 206), e é justamente essa mudança no *status*, em relação aos poderes e saberes, que constitui a razão de ser dos ritos iniciatórios.

A iniciação vivida por Óðinn em *Hávamál* possui diversos pontos em comum com os ritos iniciatórios pelos quais os xamãs passam, como por exemplo a temática da quase-morte para obtenção de conhecimento (DUMÉZIL, 1973, p. 27). As cerimônias de iniciação dos xamãs em regiões circumpolares são caracterizadas por uma morte “ritualística” ou “simbólica”, geralmente experienciada em sonhos ou visões durante as quais o pretendente a xamã, antes de assumir-se como tal, é acometido por sofrimentos inimagináveis, como ser mutilado por bestas, ter os órgãos devorados por pássaros ou o corpo invadido por serpentes (DAVIDSON, 1990, p. 145). Igualmente típica nesses ritos iniciatórios é a condução forçosa do xamã ao mundo dos mortos por seus espíritos guardiões, onde ele será desmembrado e a seguir reagrupado para que ressurja como um novo homem, reconstruído de acordo com as configurações do mundo espiritual. É nesse momento que ele adquire acesso ao mapa cósmico do outro mundo, que será fundamental para suas futuras visitas a ele durante os estados extáticos (SIIKALA, 1978, p. 331-332). O tema da ressurreição no xamanismo é um fenômeno de ampla ocorrência e presumivelmente indica a necessidade de morrer e retornar transformado a fim de perder o medo de lidar com os mortos e seu mundo (JAKOBSEN, 1999, p. 55).

Embora o enforcamento não seja um tema comum nos ritos e narrativas de iniciação xamânica, é possível que ele tenha sido incorporado a um sistema ritualístico xamânico sem perder seus aspectos essenciais (TOLLEY, 2009, p. 432). No caso específico do *Hávamál*, seria compreensível que a estrutura de um rito de iniciação xamânico tenha adicionado o motivo do enforcamento porque Óðinn era, afinal, também o deus dos enforcados (cf. TURVILLE-PETRE, 1964, p. 42, 50; para uma análise completa da relação entre o deus e os enforcados, ver DUTTON, 2015). A prática de enforcamento como modo de sacrifício a Óðinn remete ainda à Antiguidade, segundo autores como Procópio de Cesaréia em sua *História das Guerras* (VI. 15), passando por relatos medievais como os de Adão de Bremen a respeito dos suecos, e se estende até fontes do século XIII, como a *Gautreks saga* 7, na qual Starkaðr tenta encenar um sacrifício falso, mas acaba por matar Víkkar enforcado (TOLLEY, 2009, p. 427-428). Portanto, temos

nesse caso um mito que provavelmente operava feito um modelo a ser aplicado em certos rituais. Tal modelo, funcionando sob certas condições fixas, era ao mesmo tempo diferente e igual aos rituais humanos que poderiam ser gerados a partir dele. As pessoas precisavam estar aptas a imitar esse ritual, mas ele deveria simultaneamente emanar uma aura sobre-humana, que conferia e ressaltava seu estado paradigmático digno de imitação (SCHJØDT, 2008, p. 197).

Ainda que o motivo do enforcamento tenha sido preservado, ele mesmo pode ser compreendido, conforme vimos, como uma espécie de mutilação iniciatória que acomete o xamã. A privação de água e comida por nove dias parece igualmente revelar a ideia de que, se mantidos por tempo o bastante, os sofrimentos e a abstenção induzirão um estado visionário, possivelmente extático, no qual os limites mundanos do tempo e do espaço são rompidos e certos segredos do universo, até então desconhecidos, são revelados (EVANS, 1986, p. 33). Essa concepção está presente também no *Grímnismál*, quando Óðinn revela mais uma vez um conhecimento cósmico secreto após se torturar, jejuando e ficando entre duas grandes chamas por oito noites:

Quente você é, fogo apressado, e demasiado feroz,
vá para longe de mim, chama!
Minha capa de pele chamosca-se, ainda que eu a levante,
meu manto queima diante de mim.

Por oito noites me sentei entre os fogos,
e ninguém me ofereceu comida [...] (*Grímnismál* 1-2)²⁵⁴

Numa clara manifestação de aquisição de novos saberes, o deus passa várias estrofes citando o nome das moradas de diversas divindades e gigantes, bem como os nomes de criaturas mitológicas e até mesmo a estrutura cosmológica vigente. Entre os nganasans, habitantes da Península de Taimir na Sibéria central, o fogo do outro mundo é capaz de conferir refinamento espiritual ao ser utilizado como principal elemento na iniciação xamânica (TOLLEY, 2009, p. 457). Xamãs às margens do rio Ket na região da Rússia, provavelmente de etnia selkup (fino-úgrica), foram observados no século XX erguendo enormes fogueiras para esquentarem seus tambores momentos antes de invocar os espíritos (JOKI, 1978, p. 374). Não apenas o fogo *per se*, mas o calor extremo era de suma importância no xamanismo balto-fínico. Certos relatos do século XVII atestam a

²⁵⁴ “Hot you are, hurrying fire, and rather too fierce;/ go away from me, flame!/ My fur cloak singes, though I lift it up,/ my mantle burns before me.// Eight nights I have sat between the fires,/ yet no one offered me food [...]”. Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, p. 47.

importância do *löyly*, o vapor da sauna, em ritos de cura, a ponto de os *tietäjät* levarem o enfermo e pequenas estatuetas de madeira para a sauna, acreditando que assim a origem da doença seria revelada (SIIKALA, 1990, p. 191-192). Nesse sentido, há relatos da sauna como local de atuação de xamãs fino-carelianos ainda nos séculos XIX e XX, sobretudo nos rituais de cura (KOHONEN, 2018, p. 65-66).

Os paralelos xamânicos crescem ainda mais se retornamos à iniciação de Óðinn pendurando-se na árvore do mundo no *Hávamál*. No Nepal, no momento do nascimento espiritual do xamã, era necessário que ele se sentasse debaixo de uma árvore que simboliza o *axis mundi*; durante esse tempo ele era deixado sozinho e proibido de se alimentar. Curiosamente, ele também precisava ficar com os olhos vendados (JØN, 1999, p. 70), delineando um possível paralelo simbólico com o fato de Óðinn ter oferecido um de seus olhos para beber da fonte de sabedoria guardada por Mímir. Entre inúmeras etnias siberianas, é comum que durante sua consagração (ou antes) os xamãs precisem escalar árvores que representam a árvore cósmica (ELIADE, 1998, p. 147).

O mito elencado em *Hávamál* possui, portanto, uma série de surpreendentes paralelos com as tradições iniciatórias xamânicas. Ainda que traçar tais paralelos seja algo especulativo, temos, nessa narrativa, a convergência de certos temas que revelam a existência, na matriz simbólica nórdica, de uma organização inegavelmente similar à das sociedades xamânicas:

- 1) [NEÓFITO] PASSA POR INICIAÇÃO;
1.1 A INICIAÇÃO PODE SE DAR AO PÉ DA [ÁRVORE DO MUNDO].
- 2) [NEÓFITO] SOFRE MORTE SIMBÓLICA ;
- 3) [NEÓFITO] ADQUIRE CONHECIMENTO NO MUNDO DOS MORTOS;
- 4) [NEÓFITO] RENASCE;
- 5) RENASCIDO, [NEÓFITO] ADQUIRIU O CONHECIMENTO COSMOLÓGICO/MÁGICO PARA SE TORNAR XAMÃ.

Adotando a terminologia de Eliade (1998, p. 49-167), chamamos de neófito aquele que recebe o chamado para seguir sua vocação de xamã, mas que ainda não passou por seu rito iniciatório. No esquema acima, decompomos os motivos que aparentemente integram as narrativas xamânicas de iniciação. Entre chaves, deixamos os símbolos categorizados como *imagens*, que representam espaços que podem ser preenchidos por seres ou entidades diversos: no caso do *Hávamál*, esse neófito é Óðinn e a árvore do mundo, Yggdrasill, mas

nos relatos etnográficos da Sibéria, o neófito é o jovem xamã, por exemplo. É importante sublinhar que na iniciação vivida por Óðinn acontece essencialmente o mesmo que nas iniciações xamânicas: o neófito, geralmente homem, desprovido de conhecimento, sacrifica-se para que possa renascer num novo estado de conhecimento e sapiência acerca de verdades espirituais e cosmológicas, e essas verdades, obtidas do mundo dos mortos ou de algum mundo ctônico (ambos, no caso do *Hávamál*), *precisam* do xamã para se tornarem boas e terem um uso cultural produtivo em seu mundo (CLUNIES-ROSS, 1994, p. 226). Nas culturas xamânicas é o xamã o grande responsável por colocar tais conhecimentos em uso em prol de sua comunidade, influenciando favoravelmente a relação entre homem e natureza (VOIGT, 1978, p. 65), enquanto na cosmovisão nórdica é Óðinn o responsável por fazer uso desse conhecimento, trazido dos mortos ou gigantes (sendo estes últimos representantes justamente do mundo caótico e natural, cf. TOLLEY, 2009, p. 60), para beneficiar deuses e homens.

Outra narrativa mítica relevante neste aspecto é o do rapto do hidromel da poesia por Óðinn. Embora a bebida mágica não estivesse localizada no mundo dos mortos *per se*, ela encontrava-se no domínio dos gigantes, guardada pelo gigante Suttungr. Eis que ressurge a temática de um item proporcionador de sabedoria sob domínio de um gigante, e Óðinn parte uma vez mais em busca desse conhecimento e acaba por utilizá-lo em prol dos deuses e homens. O hidromel em questão havia sido criado quando, no término da guerra entre os deuses Æsir e os Vanir, a trégua oficial foi selada ritualisticamente por meio do cuspe de todos os deuses dentro de um vaso. Desse cuspe surgiu um homem chamado Kvasir, tão sábio que “homem algum podia lhe perguntar algo cuja resposta ele não soubesse” (*Skáldskaparmál* 1). Kvasir terminou sendo morto por dois anões, que a partir de seu sangue fizeram o hidromel, chamado Óðroerir, que conferia sabedoria e o dom da poesia a quem dele bebesse. O filho de Kvasir, o gigante Suttungr, mata os anões num ato de vingança e torna-se o guardião do hidromel.

A versão mais detalhada sobre o roubo do hidromel encontra-se na *Edda em Prosa* (*Skáldskaparmál* 1) e também no *Hávamál* 104-110, que apresenta algumas diferenças pontuais. Basicamente, o mito conta como Óðinn, disfarçado sob o nome de Bölverkr, dirige-se para as terras de Hnitbjörg, onde o hidromel é guardado, e encontra um gigante de nome Baugi que possuía nove servas. Sem que Baugi tomasse conhecimento, Óðinn faz com que elas se desentendam entre si e acabem por matar umas às outras; em seguida, o deus oferece a Baugi trabalhar um verão inteiro fazendo sozinho as tarefas que as nove servas faziam e, em troca, lhe é prometido um gole do hidromel. Quando Baugi leva Óðinn

a Suttungr, este se recusa a deixá-lo beber. Baugi, então, faz um buraco na montanha pelo qual o deus passa e, metamorfoseado em serpente, chega aos aposentos de Gunnlǫð, filha de Suttungr. Depois de seduzi-la e dormir com ela por três noites, Gunnlǫð promete conceder a Óðinn três goles do hidromel; a cada gole, no entanto, o deus esvazia por completo cada um dos três vasos que o continham, transformando-se em seguida numa águia e fugindo para Ásgarðr, onde pretendia regurgitar o hidromel para que os outros deuses pudessem bebê-lo. Suttungr, contudo, havia tomado ciência do ocorrido e sai voando em busca de Óðinn que, no caminho, derruba algumas gotas do hidromel de sua boca, e as pessoas que as beberam tornaram-se os primeiros poetas (*Skáldskaparmál* 1)²⁵⁵.

O mito do rapto do hidromel da poesia possui, claro, uma função etiológica que explica tanto o surgimento da arte poética no mundo dos homens como também explica porque Óðinn era considerado o deus da poesia e dos poetas (SIMEK, 2007, p. 242). O próprio Snorri Sturluson sabia da importância desse mito e provavelmente pensava que os jovens islandeses de seu tempo teriam dificuldade em compreender a *ars poetica* nativa da Islândia se não tivessem considerável conhecimento dos poderes de Óðinn e sua conexão com a poesia nas narrativas míticas (DAVIDSON, 1994, p. 100-101). Mas existem também outras profundas conexões entre essa narrativa e Óðinn, que dizem respeito, uma vez mais, à sua busca por sapiência nas terras ermas dos gigantes. Pode-se tomar quase como certo que este mito de fato envolve o resgate de uma espécie de elixir da vida, no sentido de conter algo fundamental que precisava ser usufruído pelos deuses e homens, ainda que ele seja também caracterizado como uma fonte de inspiração poética (TOLLEY, 2009, p. 442).

O simbolismo do *axis mundi* encontra-se mais uma vez presente, ainda que de maneira implícita: Gunnlǫð, a filha do gigante, com quem Óðinn mantém relações sexuais e recebe, “em troca”, o hidromel, estava dentro de uma montanha, penetrada pelo deus quanto este assume a forma de serpente, uma criatura repleta de simbolismo ctônico, assim como a própria gigante. Ao fugir, Óðinn transforma-se em águia e voa em direção à esfera celestial de Ásgarðr, revelando haver, neste complexo mítico, uma dicotomia retratada pelas oposições serpente/submundo e águia/mundo celestial. O que havia entre elas era o *axis mundi* representado pela montanha de Gunnlǫð, que cumpre, nessa narrativa, o papel de criar conexões entre os diferentes mundos e níveis do cosmos (SCHJØDT, 2008, p. 164-165). O simbolismo da montanha enquanto *axis mundi* possui ampla ocorrência no mundo xamânico, como por exemplo entre os ostíacos e os iacutos, que também acreditavam que

²⁵⁵ Disponível em: *The Prose Edda*. Tradução e introdução de Anthony Faulkes. Everyman, 1995, pp. 62-64.

seus ancestrais míticos haviam nelas morado um dia (HOLMBERG, 1964, p. 350-351); de modo semelhante à ascensão odínica por meio da montanha no mito visto acima, os xamãs iacutos escalam uma montanha de sete níveis durante o transe ritualístico (ELIADE, 1998, p. 294-295). Além disso, alguns encantamentos finlandeses ordenavam que a doença fosse banida para uma “montanha de bronze, um cume de ferro”, uma espécie de “montanha dos sofrimentos” (TOLLEY, 2009, p. 293), que nada mais seria, conforme defende Anna-Leena Siikala (2002a, p. 119), do que uma variação da ideia de montanha cósmica que conectava os mundos e que figurava, em certas designações, como localizada no mundo dos mortos, uma vez que recebia o nome de “cume pedregoso de Pohjola”.

Temos, portanto, três grandes mitos nos quais Óðinn parte rumo ao mundo dos mortos ou dos gigantes para adquirir conhecimento: o roubo do hidromel da poesia, a cabeça de Mímir e o sacrifício em *Hávamál*. Para Jens Peter Schjødt (2008, p. 205), os três mitos estão interconectados tematicamente, mas não possuem o mesmo *status*. O enforcamento de Óðinn teria sido um pré-requisito para que as duas outras narrativas míticas acontecessem; em outras palavras, o *rito de iniciação* vivenciado pelo deus em *Hávamál* teria lhe conferido um novo conhecimento que nada mais era senão uma ferramenta básica para que se buscasse mais conhecimento. É por isso que essa temática é tão recorrente nos mitos odínicos, nos quais ele está constantemente consultando os mortos ou as *völur* (como no *Völuspá* e o *Baldurs draummar*) para obter novos conhecimentos (*ibid.*, p. 205). A iniciação pela qual Óðinn teria passado e suas consequências míticas são surpreendentemente similares a inúmeros materiais etnográficos que narram a mudança do neófito, após iniciado, para xamã, agora detentor de um conhecimento secreto que lhe permite continuar buscando respostas e soluções em outros mundos (cf. SIIKALA, 1990, p. 311-318).

Pensadas em conjunto, as viagens de Óðinn ao mundo dos mortos ou ao reino dos gigantes, seus sacrifícios e a prática da necromancia evidenciam que, mesmo sendo o deus da sabedoria, ele próprio não era onisciente e carecia de auxílio, a ponto de correr consideráveis riscos para se consultar com aqueles que detinham o conhecimento almejado. Ademais, ao ressuscitar e interrogar os mortos, torna-se claro que estes eram detentores de um saber tão secreto e importante que o próprio Óðinn precisava obtê-lo de segunda mão²⁵⁶ (PRICE, 2019, p. 58). Se adotarmos esse paradigma, então a conclusão

²⁵⁶ Resta-nos perguntar se, conforme coloca Price (2019, p. 59), isso era um indício de que, de acordo com a crença vigente na Era Viking, os humanos praticantes de magia podiam dialogar com os mortos e assim explorar conhecimentos e lugares que a princípio estavam fora do alcance até mesmo da mais poderosa das

seguinte é a de que grande parte do apelo, poder e astúcia de Óðinn se davam graças à busca do deus por experiências ocorridas fora dos moldes sociais então usuais – experiências que ele também proporcionava, conforme veremos. As viagens entre mundos retratariam um tipo de êxtase divino igualável ao que os antropólogos viriam a chamar, ao se depararem com os relatos etnográficos de xamanismo, de “estados alterados da consciência” (*ibid.*, p. 59). Isso explicaria também as acusações de *ergi* das quais Óðinn teria sido alvo por praticar uma magia “feminina” vergonhosa que muito se distanciava do modo honroso que os homens da Era Viking tinham de resolver seus conflitos, âmbito ditado pela ideologia guerreira (JOCHENS, 1996, p. 74).

Clive Tolley (2009, p. 138) levanta uma questão pertinente: todos os contatos de Óðinn com o outro mundo se dão por conta de sua busca por conhecimento, mas, com exceção dos contextos iniciatórios, esse geralmente não é o intuito das viagens xamânicas; estas costumam acontecer por conta de algo relacionado à cura de doenças e seus agentes causadores, enquanto a busca por informações fica à cargo dos espíritos auxiliares do xamã. De fato, são muito poucas as ocasiões em que Óðinn exerce a função xamânica de cura, e isso constitui uma grande diferença entre ele e o que os materiais etnográficos sobre xamãs costumam contar. Não precisamos ir longe para fazer essa constatação: os *tietäjät* fino-carelianos aparecem nos relatos atuando massivamente contra doenças e seus agentes, banindo-os para outros mundos e atuando na cura de seus pacientes (SIIKALA, 2002a, p. 79-93; STARK, 2006, p. 315-330). As duas principais manifestações nesse sentido provêm não da Escandinávia, mas de outras faces de Óðinn, a começar por seu passado germânico conhecido por Wotan:

Vol e Wotan foram ao bosque.
Aí o potro de Baldur torceu a pata.
Neste lugar proferiram seu encantamento sobre ele
Sinthgunt e Sonne, sua irmã.
Neste lugar proferiram seu encantamento sobre ele Wotan,
tão bem quanto pôde:
Seja torção de pé, seja de sangue, seja dos membros,
Osso a osso, sangue a sangue,
Membro a membro, como se fossem colados (*Segunda Fórmula Mágica de Merseburg*)²⁵⁷.

As *Fórmulas Mágicas de Merseburg* foram redigidas em alto-alemão antigo e datam de algum período entre o século IX e o X. Na *Segunda Fórmula* reproduzida acima,

divindades.

²⁵⁷ Disponível em: BRAGANÇA, Álvaro. Fórmulas Mágicas de Merseburg. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015a, pp. 162-164.

Wotan parece curar a pata do cavalo de Baldur manualmente e, é importante ressaltar, a cura só parece acontecer quando o deus é invocado em sua qualidade de patrono da magia (BRAGANÇA, 2015a, p. 163). O segundo exemplo é oriundo do contexto anglo-saxão. Composto em inglês antigo, o *Encantamento das Nove Ervas*, também datado dos séculos IX/X, é caracterizado por temas que revelam sua natureza transitória entre o paganismo germânico e a incorporação do Cristianismo (BRAGANÇA, 2015b, p. 155). Deparamo-nos, aqui, com Wōden atuando como agente de cura:

Uma serpente veio sorradeira, ela atacou um homem;
Então Wōden pegou nove maravilhosos cajados,
golpeou a serpente, de forma que ela se partiu em nove.
E lá acabou a maçã e o veneno
para que ela nunca mais fosse a sua casa.

Cerefólio e funcho, par temeroso,
Essas ervas foram lavradas pelo sábio Senhor,
santo nos céus, lá ele foi enforcado;
Ele sentou e mandou-as a sete mundos
Para remediar a todos, os ricos e necessitados (*Encantamento das Nove Ervas* 8-9)²⁵⁸

Em ambos os exemplos, Óðinn (Wotan/ Wōden) é citado e de certa forma invocado de maneira explícita para atuar como agente de cura. No segundo caso, a menção ao ato de enforcamento e aos céus pode ser uma referência à árvore cósmica e, nesse sentido, a fórmula mágica estaria descrevendo Óðinn enviando cura aos diferentes mundos por meio da árvore cósmica que os conecta (TOLLEY, 2009, p. 448). Essa hipótese da árvore cósmica é corroborada pela presença, no *Encantamento das Nove Ervas*, de uma “serpente” (no original em inglês antigo, *pirm*, que seria correspondente à palavra *worm* do inglês moderno)²⁵⁹ como agente causador da doença. Além disso, o poema *édico Grímnismál* 34 cita que a árvore cósmica tem suas raízes roídas por serpentes, de modo que elas possuem uma clara conotação relacionada à morte e à enfermidade.

No episódio do roubo do hidromel, talvez Óðinn tenha precisado se transformar em serpente para adentrar o reino de Suttungr porque estivesse viajando para o local para onde as doenças são banidas, ou seja, um tipo de reino dos mortos. Saindo de lá triunfante, Óðinn demonstra seu poder sobre o reino dos mortos e sobre as doenças, algo que, somado

²⁵⁸ Tradução de Álvaro Bragança Júnior & Mayko Sotero Medronho. Disponível em: BRAGANÇA, Álvaro. Fórmulas Mágicas de Merseburg. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015b, p. 155-159.

²⁵⁹ No mundo germano-escandinavo, palavras como *wyrm* (inglês antigo) e *ormr* (nórdico antigo) designavam tanto serpentes quanto dragões. Estes últimos, quando aparecem, não possuem patas ou asas e são descritos rastejando-se para se locomover (LANGER, 2007, p. 62).

aos exemplos de encantamentos acima (estes de ordem mais prática e invocatória), evidenciaria sua capacidade de banir causadores de doença e atuar em processos de cura. Não é de todo impossível que, em tempos mais antigos, o mito do hidromel descrevesse não apenas a etiologia do dom da poesia de Óðinn para os poetas, mas também a da capacidade curativa, buscada pelo deus no mundo dos mortos, para especialistas que faziam uso de magias curativas (TOLLEY, 2009, p. 447-449). A aproximação entre Óðinn e o xamanismo ártico ganha ainda mais força se somarmos a esses argumentos o fato de que os xamãs siberianos se transformam em serpentes durante o transe, justamente quando necessitavam adentrar o mundo dos mortos (PENTIKÄINEN, 1999, p. 206). Veremos mais adiante que o mesmo traço e tema narrativos são encontrados também na figura do deus finlandês Väinämöinen.

Ainda que essa última afirmação seja especulativa, os versos sobre Wotan/ Wōden atribuem claramente habilidades curativas ao deus. Podemos acrescentar a esse contexto o fato de que Óðinn foi capaz de preservar a cabeça decapitada de Mímir embalsamando-a em ervas curativas (*Ynglinga saga* 4-7), além de um suposto feitiço curativo citado por Óðinn em *Hávamál* 147: “Eu sei um segundo [feitiço], que os filhos dos homens necessitam,/aqueles que desejam viver como curandeiros”²⁶⁰. Infelizmente o texto desse feitiço não é mencionado, mas graças a essa menção sabemos que havia ao menos um encantamento curativo no repertório mágico odínico, o que confere considerável sustentação à imagem xamânica de Óðinn (PRICE, 2019, p. 61). Embora as menções à cura não sejam numerosas perto, por exemplo, do número de viagens do deus ao mundo dos mortos, o motivo ÓÐINN REALIZA CURA e ÓÐINN ELIMINA [AGENTE DA DOENÇA] não parecem ter sido estranhos à cosmovisão nórdica.

O segundo questionamento de Tolley (2009, p. 138) tampouco se sustenta. O autor contesta o fato de Óðinn precisar realizar viagens ao mundo dos mortos ou mundo dos gigantes para tomar conhecimento das coisas, algo que os xamãs podiam evitar ao enviarem seus espíritos auxiliares. Diversas fontes citam dois corvos comandados por Óðinn, Huginn (“Pensamento”) e Munnin (“Memória”): “Hugin e Munin voam todos os dias/ pelo vasto mundo” (*Grímsnimál* 20)²⁶¹. Os corvos também são citados no trecho da *Ynglinga saga* 7, por nós já reproduzido, onde é dito que Óðinn mantinha a cabeça de

²⁶⁰ “I know a second one which the sons of men need,/ those who want to live as physicians”. Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, p. 34.

²⁶¹ “Hugin and Munin fly every day/ over the vast-stretching world”. Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, p. 50.

Mímir conservada para saber notícias de outros mundos, ou então acordava os mortos ou os enforcados para conversar com eles, e que ele “Tinha dois corvos que ele ensinou a falar. Por conta disso ele tornou-se extremamente sábio”²⁶², o que implica que as três fontes de informação de Óðinn eram os mortos, a cabeça de Mímir e seus corvos. Ainda mais explícita é a menção a esses corvos e suas funções em um texto islandês do século XIII, chamado *The Third Grammatical Teatrise*:

Dois corvos voaram
dos ombros de Hnikar [Óðinn];
Huginn aos enforcados
e Muninn aos cadáveres (*Málhljóða – og málskrúðsrit*)²⁶³.

Por fim, a última afirmação importante a seu respeito encontra-se no *Gylfaginning*:

Dois corvos sentam-se em seus ombros [de Óðinn] e contam aos seus ouvidos todas as notícias que veem ou ouvem. Seus nomes são Hugin e Munin. Ao amanhecer ele os envia para que voem pelo mundo inteiro e depois retornam próximo à hora do jantar. Dessa forma ele fica ciente a respeito de muitos acontecimentos. Por conta disso ele é chamado de deus dos corvos (*Gylfaginning* 38)²⁶⁴.

Por um lado, não é difícil compreender por que os nórdicos teriam escolhido a figura do corvo para preencher o lugar de auxiliares em suas obsessivas e constantes tentativas de informar-se acerca de tudo: os corvos são pássaros oportunistas, brigões, inteligentes e adaptáveis, além de emitirem vocalizações extremamente semelhantes à voz humana (MITCHELL, 2018, p. 457). Aqui nos deparamos com importantes conexões: a magia do *galdr* está relacionada etimologicamente à *galan*, verbo empregado nas línguas nórdicas para designar tanto as ações de “cantar” e “gritar” quanto o “grasnar” e “guinchar” dos pássaros (DE VRIES, 1977, p. 153). Conforme dissemos, este talvez seja um indicativo de que a performance dos encantamentos (*galdr*) fosse uma espécie de recitação “gritada” em voz aguda, que talvez soasse semelhante ao grasnar dos pássaros, quiçá dos corvos. Essa conjectura fica ainda mais interessante se sublinharmos que Óðinn

²⁶² Disponível em: *Heimskringla*, v.1: *The Beginnings to Óláfr Tryggvason*. Tradução de Alison Finlay e Anthony Faulkes. Viking Society for Northern Research, 2011, p. 10.

²⁶³ “Two ravens flew/from Hnikar’s shoulders;/ Huginn to the hanged/and Muninn to the corpses”. Disponível em: MITCHELL, Stephen A. Óðinn’s Ravens. In: GLAUSER, Jürg; HERMANN, Pernille; MITCHELL, Stephen A (eds.). *Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies – Interdisciplinary Approaches*. Berlim: De Gruyter, 2018, p. 457.

²⁶⁴ “Two ravens sit on his shoulders and speak into his ear all the news they see or hear. Their names are Hugin and Munin. He sends them out at dawn to fly over all the world and they return at dinner-time. As a result he gets to find out about many events. From this he gets the name raven-god”. Disponível em: *The Prose Edda*. Tradução e introdução de Anthony Faulkes. Everyman, 1995, p. 33.

era tanto o “deus dos corvos” (*hrafnagud*, segundo o *Gylfaginning* 38) quanto o “pai do galdr” (*galdrs faðir*, conforme *Baldrs draumar* 3; *Ynglinga saga* 7).

Somado ao *The Third Grammatical Teatrise*, o *Gylfaginning* nos dá uma ideia sobre o alcance completo dos recursos odínicos para a busca de informações: o deus ressuscita profetisas, conversa com os mortos e com vítimas sacrificiais (os enforcados) e envia também seus dois corvos, que não coincidentemente alimentam-se também de cadáveres, para lhe trazerem notícias do mundo, muito provavelmente incluindo-se aí, levando em conta os aspectos tanatológicos dos corvos e de Óðinn, o mundo dos mortos (MITCHELL, 2018, p. 458).

Temos, portanto, evidências suficientes para defender que Huginn e Muninn atuavam como espíritos auxiliares de Óðinn, buscando informações do mundo dos mortos ao modo xamânico (DAVIDSON, 1990, p. 147; BOYER, 1986, p. 156). Ademais, considerando o significado de seus nomes (Memória e Mente), é possível que essa ação de enviar os espíritos auxiliares fosse compreendida no mundo nórdico como correspondente a uma projeção externa de parte das faculdades mentais de Óðinn em forma de pássaros (PRICE, 2019, p. 60). Esse último aspecto corresponderia à noção que abordamos anteriormente em torno do *seiðr*: a de que ele teria sido um tipo de magia que permitia ao praticante projetar algum aspecto de sua essência e enviá-la a um alvo (*ibid.*, p. 292-293; HEIDE, 2004, p. 166-167).

No caso dos corvos de Óðinn o objetivo não parece ter sido ofensivo, mas sim o de enviá-los em direção a fontes prováveis de informação e conhecimento, especificamente os mortos. De qualquer forma, essa habilidade projetiva de Óðinn explicitamente destacada na mitologia acaba por fazer dele uma espécie de modelo de atuação para o *seiðr*. Isso é algo perfeitamente possível, considerando que a *Ynglinga saga* 7 afirma que Óðinn teria ensinado o *seiðr* aos homens. Se considerados como espíritos auxiliares, Huginn e Muninn manifestam semelhanças em relação ao *bassevære laddde*, o pássaro que atuava como espírito auxiliar dos *noaidit* sámis, geralmente conjurados para conseguirem informações (TOLLEY, 2009, p. 193). Havia também a crença no *saiva leddie* (“pássaro sobrenatural”), que era enviado até os espíritos guardiões, os *saiva olmah*, para retornar com conselhos ao *noaidi*, e atuava também durante o transe, mostrando-o o caminho correto (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 42-43). Nesse sentido, outra conexão digna de menção entre Óðinn, pássaros e xamanismo diz respeito novamente ao episódio do roubo do hidromel, no qual, durante a fuga, o deus transforma-se em águia. No xamanismo, o pássaro era um animal repleto de conexões com os outros mundos e com a viagem xamânica propriamente

dita, de modo que diversas vestimentas cerimoniais de xamãs siberianos, como as dos iacutos e dos dolgans, visavam deixá-los parecidos com pássaros e, em seguida, eles os imitavam enquanto performavam a escalada da árvore cósmica (*ibid.*, p. 13-16). Esboçar essa comparação não parece exagero, consideradas as conexões entre Óðinn, as aves e a árvore cósmica.

Sleipnir, o corcel de Óðinn, é igualmente dotado de simbolismos xamânicos. Na mitologia nórdica o cavalo é, de modo geral, uma criatura descrita como capaz de transpor as barreiras entre os diferentes mundos, sobretudo em direção à morada dos mortos, principalmente nas *íslendingasögur* (cf. EINARSDÓTTIR, 2013; CLUNIESS-ROSS, 2014). Algumas características um tanto quanto peculiares são atribuídas a Sleipnir, talvez na tentativa de distingui-lo dos demais cavalos, como a menção à sua cor cinza e principalmente o fato de que ele possui oito patas (*Gylfaginning* 41, *Hervarar saga* 72) e, numa tentativa de sublinhar sua natureza mágica, o poema *Sigrdrífumál* 15 diz que Sleipnir tem runas inscritas em seus dentes. O cavalo odínico também é tido como o melhor entre todos os cavalos dos deuses (*Gylfaginning* 14, *Grímnismál* 44). Snorri narra um episódio em que Óðinn emprestou Sleipnir a Hermóðr, que teria o utilizado como montaria para chegar ao reino de Hel (*Gylfaginning* 48) e, no episódio envolvendo a morte de Baldr, é em Sleipnir que Óðinn cavalga até adentrar a morada de Hel (*Baldurs draumar* 2). Óðinn também é citado na *Gesta Danorum* transportando Hadingus numa montaria mágica, embora nesse contexto não haja menção ao nome de Sleipnir e nem às suas oito patas. Contudo, Saxo Grammaticus atesta que Hadingus teria avistado o oceano debaixo dos cascos do cavalo (*Gesta Danorum*, Livro I, 6.9).

O próprio nome de Sleipnir significa algo como “aquele que desliza”, fazendo menção não apenas à sua velocidade mas também à sua capacidade de vencer as barreiras entre os diferentes mundos (PRICE, 2019, p. 61). Há uma íntima relação entre Sleipnir e a Yggdrasill pois, conforme supracitado, o nome da árvore significa “montaria de Yggr [Óðinn]”, enquanto a força é chamada de *hábrjóstr hǫrva Sleipnir* (*Ynglingatal* 14), “corda de Sleipnir no alto do peito”, apontando que Sleipnir estava implicado também em metáforas referentes à morte (*ibid.*, p. 61). Aqui, encontramos uma revelação interessante sobre o símbolo do cavalo na cosmovisão nórdica: ele podia transportar quem o montasse entre os diferentes mundos (daí o fato de ser visto como o *axis mundi*, que os conecta todos) e também transportar os mortos até sua respectiva morada, atuando como uma espécie de psicopompo (TOLLEY, 2009, p. 344).

Não é de forma alguma mera coincidência, portanto, que o cavalo, dotado de tais

poderes e funções, fosse a montaria oficial do deus nórdico que mais se assemelha à figura do xamã: em muitas culturas xamânicas o cavalo é comumente designado como a montaria destes especialistas religiosos no momento de suas viagens astrais (DAVIDSON, 1990, p. 142). Sleipnir cumpre diversas funções típicas dos animais ou bestas às quais os xamãs recorrem, uma vez que era capaz de manter contato com o mundo espiritual e inclusive de transpor certas fronteiras entre as diferentes realidades que nenhum deus era capaz de fazer sozinho (EINARSDÓTTIR, 2013, p. 35-36).

Por isso, o corcel de Óðinn cumpre um papel essencial e muito semelhante ao dos espíritos auxiliares dos xamãs. Os buriatos acreditavam que os cavalos eram responsáveis por guiar os xamãs falecidos à sua nova morada e possuem também uma curiosa narrativa mítica a esse respeito: uma jovem toma o espírito ancestral de um xamã como seu segundo esposo e, um tempo depois, uma das éguas de seu rebanho pare um cavalo de oito patas. Seu primeiro marido corta quatro patas e ela, entristecida, diz que aquele era seu querido cavalo que ela cavalgava como xamã (ELIADE, 1998, p. 508-509). Há ocorrência de um símbolo análogo na religião dos povos muria, na Índia, onde o xamã acreditava que fosse carregado para outros mundos por um cavalo de oito patas (ELWIN, 1947, p. 150). Escrevendo durante o século XVIII, o missionário norueguês Johan Randulf afirma que os sâmis da região de Trøndelag (Noruega) e de Jämtland (Suécia) sacrificavam cavalos a seus mortos para que estes pudessem se divertir transitando com eles entre os diferentes mundos dos mortos (*saajve*) (HEIDE, 2022, p. 35). Outros paralelos relevantes incluem os povos fino-úgricos, como no caso do xamã húngaro, o *táltos*, que no folclore é frequentemente representado montado em cavalos dotados de diversas habilidades sobrenaturais (KÜRTI, 1994, p. 27).

Há, ainda, uma curiosa menção a outro meio de transporte de Óðinn, conforme consta no *Grímnismál*, narrado pelo próprio Óðinn:

Nas terras de Geirrod chamavam-me Grimnir;
e de Ialk nas terras de Asmund,
e de Kialar, quando eu puxava o trenó (*Grímsnimál* 49)²⁶⁵.

Por algum motivo ainda obscuro, nesse mito Óðinn alega que era conhecido por um nome especial quando estava especificamente “puxando o trenó”. Não há nenhuma outra alusão a esse ato no *corpus* da mitologia nórdica, o que fez Margaret Clunies-Ross (2014,

²⁶⁵ “Grimnir they called me at Geirrod’s/and Ialk at Asmund’s/and then Kialar, when I pulled the sledge”. Disponível em: *The Poetic Edda*. Edição e tradução de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, p. 53.

p. 59-60) hipotetizar que o deus estaria se colocando como uma espécie de treinador de cavalos ou renas (animais que geralmente puxavam os trenós) a ponto de inclusive assumir algumas de suas tarefas. O motivo disso, segundo a autora, seria o fato de que Óðinn estava conectado aos cavalos de maneira tão íntima que os nórdicos acreditavam que ele podia assumir a forma e as características deste animal, tendo fundidos seus papéis e identidades mitológicas. Considerando que o *shapeshifting* fazia parte do repertório mágico de Óðinn, que uma de suas principais características era possuir uma infinidade de identidades, atributos, disfarces e nuances, e ainda a existência de inúmeros mitos envolvendo a figura do deus e a dos cavalos, a hipótese de Margaret Clunies-Ross nos parece perfeitamente possível.

Também é relevante a menção ao trenó, objeto pouco citado na mitologia escandinava, mas que acaba criando, aqui, uma ponte interessante com o mundo balto-fínico e o xamanismo. Em certas narrativas mitológicas, Väinämöinen, o deus essencialmente xamânico da mitologia finlandesa, envolve-se numa disputa de sapiência muito semelhante à disputa entre Óðinn e o gigante Vafþrúðnir (ALVES, 2021) inicialmente motivada pelo fato de que Väinämöinen vinha conduzindo seu trenó de uma direção e Joukahainen, seu rival, vinha da direção oposta, impedindo sua passagem. Esse tipo de disputa revela certos atributos típicos do duelo entre xamãs de diferentes tribos, como, por exemplo, a menção ao trenó, uma vez que diversos povos siberianos empregam o mesmo verbo para se referir tanto ao ato de conduzir um trenó quanto ao comportamento extático de seus xamãs (SIIKALA, 2002a, p. 272).

As habilidades odínicas de *shapeshifting* também constituem um importante ponto de conexão com as técnicas xamânicas. Essa habilidade do deus é revelada no mito do roubo do hidromel da poesia, no qual, conforme vimos, Óðinn se transforma em serpente e posteriormente em águia. Esse dom é mencionado de modo explícito na *Ynglinga saga*, onde integra uma espécie de resumo de seus poderes; trata-se da mais detalhada descrição de Óðinn, abrangendo não apenas suas origens como também sua história de vida (numa perspectiva evemerista) e de suas habilidades mágicas (LASSEN, 2022, p. 152). Os trechos que mais nos interessam elencam especialmente seus poderes e incluem não apenas o *shapeshifting*, mas diversos outros:

Óðinn mudava de forma. Seu corpo então ficava deitado como se estivesse adormecido ou morto, enquanto ele transformava-se em pássaro ou animal, peixe ou serpente, e viajava instantaneamente para terras distantes para resolver seus assuntos ou os de outras pessoas [...]. Todas essas habilidades ele ensinou junto às runas e às canções que são chamadas *galdrar* (“feitiços mágicos”). Por conta

disso os Æsir são chamados de *galdrsmiðir* (“fazedores de magia”). Óðinn conhecia e praticava ele mesmo a arte que é dotada de maior poder, chamada *seiðr* (“magia negra”), e com ela conseguia predizer o destino dos homens e coisas que não haviam ainda acontecido, e também trazer a morte ou o desastre ou a doença aos homens, e também tomar a força e a inteligência de alguém para dá-las a outros [...]. Ele tornou-se muito famoso por conta desses poderes. Seus inimigos o temiam, mas seus amigos nele confiavam, crendo nele e em seus poderes. E ele ensinou grande parte de suas habilidades a seus sacerdotes sacrificiais. Eles eram próximos dele em todo seu conhecimento e magia (*Ynglinga saga* 7, grifos no original)²⁶⁶.

O trecho acima cita a habilidade do *shapeshifting*, do transe xamânico e da divinação, dizendo ainda que Óðinn havia sido o responsável por ensinar o *seiðr* e o *galdr* aos homens, disseminando entre eles também o conhecimento rúnico e mágico como um todo. Essa última afirmação aumenta a possibilidade de que Óðinn tenha sido visto como uma espécie de modelo cultural dos praticantes desse tipo de magia na Escandinávia medieval. A descrição conferida por Snorri na *Ynglinga saga* acaba por ser o material que sublinha, de maneira mais clara e funcional, os traços xamânicos mais evidentes de Óðinn, que são sua capacidade de assumir outras formas e de viajar durante o transe ritualístico (DAVIDSON, 1990, p. 145).

No xamanismo, as habilidades de *shapeshifting* e de viagem astral possuem um ponto de encontro na medida em que, quando não invoca seus espíritos auxiliares e os ordena a fazer a jornada para outros mundos, o xamã assume ele mesmo outras formas e, metamorfoseado, parte em sua viagem astral. Essa habilidade é um atributo comum e definidor do xamã (JØN, 1999, p. 71). É incrivelmente relevante, portanto, que o trecho da *Ynglinga saga* não apenas cita ambas as habilidades, como também torna explícita a relação entre elas: o *shapeshifting*, ao ser executado, torna-se o meio para que se realize a viagem astral. Ainda mais surpreendente é o fato de Snorri ter descrito o transe xamânico em termos tão explícitos numa época em que não existia qualquer tipo de literatura ou etnografia sobre êxtase e práticas xamânicas, que somente surgiriam consideráveis séculos depois. Se fôssemos hipotetizar alguma influência literária, a única explicação plausível

²⁶⁶ “Óðinn changed shapes. Then his body lay as if it was asleep or dead, while he was a bird or an animal, a fish or a snake, and travelled in an instant to distant lands, on his own or other people’s business [...]. All these skills he taught along with runes and those songs that are called *galdrar* (‘magic spells’). Because of this the Æsir are called *galdrsmiðir* (‘magic makers’). Óðinn knew, and practised himself, the art which is accompanied by greatest power, called *seiðr* (‘black magic’), and from it he could predict the fates of men and things that had not yet happened, and also cause men death or disaster or disease, and also take wit or strength from some and give it to others [...]. He became very famous because of these powers. His enemies feared him, but his friends trusted him and believed in his power and in him. And he taught most of his skills to his sacrificial priests. They were next to him in all lore and magic”. Disponível em: *Heimskringla*, v.1: *The Beginnings to Óláfr Tryggvason*. Tradução de Alison Finlay e Anthony Faulkes. Viking Society for Northern Research, 2011, p. 11.

seria a de que, em alguma de suas viagens à Noruega (uma em 1218, a outra em 1237), Snorri tenha tido contato com a *Historia Norwegie* que, conforme abordamos, descreve uma cerimônia xamânica dos sámis (TOLLEY, 2009, p. 511). Esta é, contudo, uma especulação que ainda não pôde ser comprovada.

De fato, ao buscarmos no restante da literatura em nórdico antigo, o *shapeshifting* aparece associado à magia dos sámis no *Landnámabók*. O trecho em questão discorre sobre o colono Ingmundr que busca ter sua sorte revelada; dois sámis assumem outra forma (provavelmente animal) e realizam uma viagem astral à Islândia para captar informações:

A vólva Heiðr revelou a todos eles que habitariam aquela terra que, à época, ainda não havia sido descoberta no oceano ocidental, mas Ingmundr disse que agiria contra isso. A vólva disse que ele não conseguiria, e como prova ela afirmou que seu talismã havia desaparecido de sua bolsa e seria novamente encontrado quando ele cavasse para colocar seus altos pilares na terra [...]. Ingmundr não estava de forma alguma satisfeito, e então o rei Haraldr o encorajou a descobrir seu destino na Islândia. Ingmundr fingiu que não desejava isso, mas assim mesmo enviou dois sámis assumidos em formas em direção à Islândia para reaver seu talismã. Este trazia a imagem de Freyr e era decorado em prata. Os sámis retornaram e haviam encontrado o talismã, mas não o trouxeram [...] (*Landnámabók* 100)²⁶⁷.

Ainda que não saibamos se Snorri se baseou na *Historia Norwegie* para descrever o comportamento extático de Óðinn na *Ynglinga saga*, ele parece ter tido ciência de que a projeção astral e o *shapeshifting* estavam conectados, e também que os sámis, tal qual o deus nórdico, conheciam e faziam uso de ambas essas tecnologias ritualísticas. Não podemos descartar a hipótese de que talvez a explicação para o comportamento odínico, no que diz respeito ao *shapeshifting* e às suas diversas viagens extáticas a outros mundos, tão peculiares ao deus, tenham sido parcialmente percebidas na época de Snorri à luz da religião de povos vizinhos como os sámis, cujas práticas de xamanismo podem ter proporcionado aos nórdicos um ponto de partida dentro do qual pudessem entender esse deus extático de seu passado. Entre os sámis, eram duas as manifestações nesse sentido: o *noaidi* podia fazer uso de animais enquanto espíritos auxiliares que o transportariam ao outro mundo, nos quais ele “montava” (o peixe para ambientes aquáticos, os pássaros para

²⁶⁷ “Heiðr the vólva foretold to all of them that they would inhabit that land which was then undiscovered in the western ocean, but Ingmundr said he would act against that. The vólva said he would not be able to, and as a token she said that his talisman would have disappeared from his bag and would be found when he dug in his high-seat pillars in the land [...]. Ingmundr was content nowhere; so King Haraldr encouraged him to seek his fortune out in Iceland. Ingmundr pretended not to have intended that, but he nonetheless sent two sámi on a journey in assumed forms to Iceland after his talisman. This was of Freyr and decorated in silver. The Sámi came back and had found the talisman but had not got it [...]”. Disponível em: TOLLEY, Clive. *Shamanism in Norse Myth and Magic, pt. II: Source Texts*. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 2009, p. 154.

o ar e as renas para viagens terrestres), ou então ele simplesmente viajava assumindo a forma de sua alma extracorpórea que, conforme as crenças sámis, era zoomórfica (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 18; ver também TOLLEY, 2009, p. 511).

Nas expressões xamânicas de povos siberianos é comum que a fronteira entre essas duas diferentes concepções revelasse certa fluidez: assim, um dos espíritos animais protetores do xamã era visto como tão intimamente ligado a ele que havia pouca distinção entre um e outro. Entre os samoiedos, por exemplo, o espírito do xamã tinha a forma de uma rena, a qual, acreditava-se, permanecia sempre ligada a ele por meio de uma braceira invisível de couro. Se dois xamãs se enfrentassem no plano astral, eram as renas quem lutavam por eles e, caso uma delas morresse, morria também seu respectivo xamã (HOLMBERG, 1964, p. 506-507). A figura de Óðinn parece revelar concepções análogas, no sentido de que o deus ora metamorfoseia-se para realizar ele mesmo suas viagens astrais, ora conta com espíritos auxiliares para fazê-lo, como seus corvos ou Sleipnir. Se tomarmos o *shapeshifting* de Óðinn conforme citado na poesia *édica* e na *Ynglinga saga* juntamente dos relatos sobre guerreiros como os *berserkir*, que eram capazes de assumir a forma de sua *fylgja* animal (o urso), podemos então incluir os escandinavos da Era Viking em uma aparente tradição pan-norte-euroasiática na qual, durante os rituais, ocorria a transformação do xamã em animal (SIIKALA, 2002a, p. 343). Encontramos, como pertencente a essa matriz simbólica de grande abrangência, o tema [XAMÃ] TRANSFORMA-SE EM [ANIMAL] DURANTE VIAGEM ASTRAL. A imagem do [XAMÃ] pode ser ocupada, na mitologia nórdica, por Óðinn e, com menos indícios explícitos, pela *völva* durante o ritual de *seiðr*; entre os sámis, esse posto era conferido aos *noaidit* e, entre os balto-fínicos, aos *noita* (ver SIIKALA, 2002a, p. 342-343). O importante é destacar a ocorrência de mais este tema comum entre as três tradições e que, por sua vez, encontra respaldo nas tradições xamânicas da Sibéria.

Como a transformação em animal acontecia no momento do êxtase ritualístico, convém abordarmos a questão das viagens extáticas de Óðinn. Antes de tudo, é necessário destacar o paralelo inegável entre a descrição de Snorri na *Ynglinga saga* 7 (“E então seu corpo ficava deitado como se estivesse adormecido ou morto”) e inúmeros outros materiais consideravelmente posteriores que se ocuparam de descrever o transe entre os sámis e também entre os fino-carelianos. Tais trechos foram citados no capítulo anterior, mas resgatamos aqui alguns excertos para sublinharmos a semelhança: “[...] ele [o *noaidi*] cai no chão como se estivesse morto e permanece lá deitado, sem respirar, por três quartos de hora (Jens Kildal, séc. XVIII, 139); “O mago [...] começa a girar de um lado para o outro e,

caindo repentinamente, é envolvido pelo transe, ficando deitado por um curto período como se estivesse morto (*Historia de Gentibus Septentrionalibus*, livro III, cap. XVII, p. 175); “Eles [os *tietäjät*] se preparavam para tais jornadas espirituais murmurando poemas mágicos, caindo, em seguida, em transe, e enquanto o espírito viajava por si próprio, o corpo, assemelhando-se a um corpo sem vida, deitado como se morto [...]” (Elias Lönnrot, séc. XIX). Além das semelhanças entre a descrição de Óðinn na *Ynglinga saga* e as fontes, de vários séculos mais tarde, sobre os *noaidit* e os *tietäjät*, há também um grande paralelo com as escritas etnográficas sobre xamãs siberianos oriundas dos séculos XIX e XX: descrevendo uma cerimônia dos evenkis, Shirokogoroff (1935, p. 306) diz que “Gradualmente, o xamã entra em estado de êxtase. Quando isso acontece, ele cai nas tábuas de madeira e permanece sem se movimentar”²⁶⁸; sobre os yukagir, Waldemar Jochelson (1926, p. 198) afirmou que “Então o xamã cessava de bater no tambor, colocando-o no chão perto de si, e ficava imóvel, deitado com a barriga para baixo sobre a pele de rena”²⁶⁹. Comparando os relatos etnográficos de diversos autores descrevendo rituais xamânicos que vão dos povos siberianos aos manchus em território chinês, Anna-Leena Siikala (1978, p. 16-17) chegou à conclusão de que o êxtase, acompanhado do rebaixamento dos níveis de consciência, consistia no principal método de contato do xamã com seus espíritos auxiliares ou o outro mundo. Na cosmovisão nórdica, a imagem de Óðinn podia facilmente ocupar o lugar do [XAMÃ] no esquema [XAMÃ] CAI EM TRANSE PARA ESTABELECEER CONTATO COM O [OUTRO MUNDO].

Sendo assim, convém esmiuçarmos todas as possíveis relações de Óðinn com as técnicas extáticas e o transe. Começemos por seu nome: Óðinn e seu correspondente germânico Wodan significam “fúria”, “loucura” (DAVIDSON, 1994, p. 77). Sua raiz etimológica remete à palavra *óðr* do nórdico antigo, que significa “fúria”, e também ao gótico *wods*, cujo significado é “possuído/inspirado”, ambas fazendo alusão ao frenesi tão característico do deus e seu culto de maneira geral (SIMEK, 2007, p. 144-145) e, claro, à inspiração e ao êxtase poéticos. Outras palavras em idiomas germânicos também eram empregadas tanto no contexto da inspiração poética quanto do frenesi extático, revelando uma conexão semântica entre esses dois campos: *wuot* (“ensandecido”) em alto-alemão antigo, no inglês antigo *wōð* (“canção”). Ao que parece, essa concepção fazia parte do

²⁶⁸ “Gradually, the shaman brings himself to extasy. When this happens, the shaman falls down on the raft and remains without moving”. Disponível em: SHIROKOGOROFF, Sergei M. *Psychomental Complex of the Tungus*. Londres: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co., 1935, p. 306.

²⁶⁹ “Then the shaman stopped beating the drum, put it down near by, and remained motionless, lying on his stomach on the reindeer skin”. Disponível em: JOCHELSON, Waldemar. *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, vol. IX of The Jesup North Pacific Expedition. Nova York: AMS Press, 1936, p. 198.

arcabouço indo-europeu, constando também no latim *vatis* (“profeta, vidente, poeta inspirado”), no gaélico *gwawd* (“poema, profecia”) e em eslavo eclesiástico antigo como *větiji*, detendo o mesmo sentido (WEST, 2007, p. 28). Por ser um deus de várias faces e aspectos, Óðinn possuía uma quantidade de nomes igualmente ampla. Neil Price (2019, p. 63) rastreou todos os duzentos e quatro nomes do deus que são registrados nos materiais em nórdico antigo e os categorizou de acordo com seu teor. São, ao todo, dezenove nomes associados, a nível semântico, à ideia de frenesi, êxtase e fúria.

Essa concepção de que Óðinn estava relacionado ao transe encontra respaldo nas narrativas mitológicas: conforme vimos, diversas são as menções às suas visitas a outros mundos (dos mortos, dos gigantes, etc.) em estados liminares entre morte e vida que, sem dúvida, deixam espaço para que os entendamos também como estados liminares de rebaixamento da consciência, ainda que de leves a moderados, fenômeno conhecido por obnubilação²⁷⁰. Este é o caso que observamos no episódio de sacrifício na árvore, narrado no *Hávamál* 138, ou então no *Grímnismál* 1-4, quando o deus fica sentado entre duas chamas de fogo, ou talvez no *Lokasenna* 24, onde é acusado por Loki de praticar o *seiðr*. Temos, ainda, a menção explícita a um estado extático profundo na *Ynglinga saga* 7. Nesse episódio em especial, parecemos estar diante de um nível de rebaixamento da consciência próximo ao coma²⁷¹. Como um todo, as evidências etimológicas e mitológicas a respeito das práticas mágicas atreladas ao mundo odínico parecem estar conectadas a estados extáticos (FROG, 2013a, p. 79).

É muito importante notarmos a ligação entre as ideias de transe/êxtase e as de fúria/furor. Primeiramente porque, enquanto deus da batalha, era relevante que Óðinn portasse em seu(s) nome(s) o furor do êxtase bélico que era capaz de conceder a seus protegidos em situações guerra. Lembremos que, segundo a *Ynglinga saga* 6, os *berserkir* eram os guerreiros odínicos por primazia – afinal, um dos vários tipos de êxtase proporcionados por Óðinn era instigar o frenesi selvagem da batalha naqueles que o cultuavam, enquanto seus inimigos paralisavam de medo (DAVIDSON, 1994, p. 99).

Em segundo lugar, as conexões entre a fúria e o êxtase na figura de Óðinn são assustadoramente semelhantes aos relatos etnográficos sobre a performance dos *noaidit* e também dos *tietäjät*. Aliás, a agressividade e outros comportamentos associados a ela são

²⁷⁰ Em psicopatologia, o estado de *obnubilação*, também chamado de *turvação da consciência*, constitui um rebaixamento desta e de suas funções em grau leve a moderado. Nessas circunstâncias, o indivíduo costuma apresentar certa dificuldade de integrar as informações sensoriais oriundas de seu ambiente circundante (DALGALARRONDO, 2008, p. 95).

²⁷¹ O estado chamado de *coma* designa o mais profundo nível de rebaixamento da consciência, durante o qual as atividades voluntárias conscientes não são possíveis (DALGALARRONDO, 2008, p. 96).

muito característicos nesses relatos, quiçá elementares. Retomemos aqui alguns breves apontamentos já feitos nesse sentido. Escrevendo no século XVIII, Jens Kildal observou que os *noaidit* caminhavam “violentamente” e comportavam-se “com grande entusiasmo por um tempo considerável”; Lars Levi Laestadius menciona que os sámis sofriam de uma certa “fraqueza dos nervos”, “pois por qualquer motivo insignificante eles colapsam e entram em estado de superestimulação”, algo que, segundo ele, conferia credibilidade aos *noaidit* (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, parte III, p. 207); até mesmo o material mais antigo sobre um transe sámi, a *Historia Norwegie*, redigida na Idade Média, afirma que, “após lançar seus encantamentos”, o xamã atirou-se no chão e “começou a espumar como se estivesse furioso” (*Historia Norwegie*, cap. IV, 16-24).

No caso do *tietäjä* fino-careliano os relatos são ainda mais abundantes e basicamente todos envolvem de alguma maneira a ideia de fúria e agressividade durante sua performance. Lembremos que os *tietäjät* precisavam elevar seu *luonto* para tornarem-se menos penetráveis pelas forças agentivas exteriores, algo que faziam, em modo semelhante aos *berserkir*, por meio da elevação treinada de sua agressividade e hostilidade. Portanto, esse estado ritualístico de elevação do *luonto* era definido por uma elevada agressividade, fazendo com que a performance do *tietäjä* nesse momento fosse constituída por comportamentos agressivos (FROG, 2019a, p. 248). A fúria era um recurso valioso ao dispor desses especialistas religiosos, uma vez que conferia-lhes o poder de manipular as forças externas e influenciá-las de acordo com suas vontades. Havia até mesmo um elemento curativo nessa fúria externamente projetada, que podia servir para estancar o fluxo de sangue de feridas, por exemplo (STARK, 2006, p. 298).

Considerado o que foi exposto, parece seguro afirmar que transitava pela matriz simbólica do norte europeu o motivo FÚRIA/AGRESSIVIDADE ELEVADA DESENCARDEIA ÊXTASE EM [ESPECIALISTA RELIGIOSO]. Ele é perceptível nas performances dos *noaidit* e dos *tietäjät* e dos *berserkir*, que poderiam, todos, ocupar o lugar de [ESPECIALISTA RELIGIOSO]. Pelo que atesta o *corpus* mitológico, Óðinn também era uma figura que se encaixava nessa equação. Curiosamente, este não parecia ser o caso das *völur*: nos casos em que há alusão ao êxtase em suas performances ritualísticas, o elemento da fúria não se encontra presente. Pensando no caráter masculino atribuído à guerra e às manifestações de frenesi, faz sentido dizer que provavelmente estejamos diante de uma questão de gênero.

Uma ponte entre o deus e estas praticantes é seu trono, Hliðskjálf. Seu nome significa “torre de vigia” (LINDOW, 2001, p. 76) ou então “passagem de entrada” (TOLLEY, 2009, p. 545). A *Edda em Prosa* o menciona nesse mesmo sentido:

Há também um grandioso lugar chamado Valaskjalf. Ele pertence a Odin. Os deuses o construíram e lhe deram um teto da mais pura prata, e é nesse salão que fica Hlidskjalf, o trono. E quando o Pai-de-Todos [All-father, Odin] senta-se nesse trono ele consegue ver o mundo inteiro (*Gylfaginning* 16)²⁷².

Na introdução ao poema *Grímnismál* Óðinn e Frigg estão sentados neste trono enquanto olham para outros mundos, e o mesmo é narrado na introdução ao *Skírnismál*, embora nesse caso seja Freyr que está olhando para todos os mundos. Diversas fontes mencionam as *völur* fazendo uso de assentos elevados, o *seiðhjallr*, para realizarem seus rituais divinatórios. Embora a evidência não seja explícita, há uma conexão entre o assento de Óðinn e o destas praticantes de magia, possivelmente no sentido de que, da mesma maneira que o Hlidskjalf proporcionava uma visão sobrenatural do mundo inteiro (uma “porta” para espiar os outros mundos), o *seiðhjallr* era o trono de que as *völur* podiam dispor para fazer algo semelhante (SIMEK, 2007 p. 152).

Essa é uma interpretação viável, ainda mais ao seguirmos as pistas etimológicas: a primeira parte da palavra, *hlið*, denota uma passagem ou uma fenda grande e, portanto, um caminho que leva a algum outro lugar; *skjálfr*, por sua vez, refere-se tanto a plataformas quanto a elevações geológicas (TOLLEY, 2009, p. 545). Clive Tolley apontou como, ao longo dos materiais literários em nórdico antigo, são três os tipos de pessoas que costumam-se sentar-se sobre montículos ou elevações desse tipo – poetas, reis e gigantes – e, entre os motivos para tal, estavam o contato com os mortos ou com a raça dos gigantes. De qualquer forma, deparamo-nos com algo semelhante ao contato de Óðinn no *Hávamál*: uma comunicação com o mundo dos mortos ou com o dos gigantes que, em muitos aspectos, é basicamente uma variação daquele, já que está repleto de criaturas ctônicas de grande sabedoria (*ibid.*, p. 547-548). Podemos adicionar o relato de Ibn Fadlan a esta hipótese, no qual, observando o ritual de sacrifício de uma escrava no funeral de um nobre, o viajante árabe descreve uma estrutura semelhante a um portal que havia sido erguida para o rito; a escrava a ser sacrificada foi erguida três vezes por homens para que enxergasse acima da estrutura, e, por fim, somos informados que ela havia visto seus parentes mortos e seu recém-falecido “dono” chamando-a²⁷³.

²⁷² “There is also a great place called Valaskjalf. This place is Odin’s. The gods built it and roofed it with pure silver, and it is there in this hall that Hlidskjalf is, the throne of that name. And when All-father sits on that throne he can see over all the world”. Disponível em: *The Prose Edda*. Tradução e introdução de Anthony Faulkes. Everyman, 1995, p. 20.

²⁷³ Já reproduzimos o trecho na íntegra mas, para que o leitor não tenha de procurá-lo, nós o recuperamos aqui: Na sexta-feira, quando chegou a hora da reza da tarde, trouxeram a escrava até uma estrutura que haviam armado, e que parecia um batente de porta. Ela apoiou as pernas nas palmas das mãos dos homens,

Nota-se, então, que as estruturas altas, fossem tronos ou plataformas, podiam ter sido usadas em rituais, e que operavam de fato como uma passagem para outros mundos, especialmente o dos mortos. Os achados que temos são muito pontuais, mas podemos afirmar que esse tipo de elevação estava de alguma forma associada a experiências visionárias de algum tipo (PRICE, 2019, p. 125) Não acidentalmente é Óðinn, deus dos mortos e visitador frequente dos outros mundos, o dono de Hliðskjálf, esta plataforma ou trono primordial que pode ter servido como modelo mitológico do *seiðhjallr*.

Existem poucas evidências de templos locais que estivessem associados ao culto odínico, e os poucos que existem estão associados a dinastias reais. O culto a Óðinn não se limitava à ideologia guerreira, ainda que houvesse fortes conexões entre o deus, o campo de batalha, os guerreiros mortos e os *berserkir*, estando o culto também ligado ao poder régio e ao contato entre estes e o deus, que era tido por seu ancestral. Dessa forma, não podemos considerá-lo apenas como um deus especializado na batalha e sim, conforme atestam seus vários nomes e faces, uma divindade de diversos aspectos cujos cultos eram peculiarmente apropriados para sociedades guerreiras cujos líderes engajavam-se de maneira constante em batalhas para sobreviver. O contato de Óðinn com o mundo dos mortos e suas jornadas a diferentes mundos podem ter estado anteriormente associados a esse aspecto; porém, como vários reis importantes e seus súditos morrem no campo de batalha, a conexão entre o deus e a guerra acabou recebendo muito mais ênfase na literatura e na arte nórdicas durante o medievo (DAVIDSON, 1994, p. 57; 100): por exemplo, Óðinn figura numa série de moedas danesas datadas do século IX, as quais não revelam qualquer simbolismo diretamente relacionado à guerra ou ao mundo bélico de maneira geral, mas que ainda assim o representam atrelado ao simbolismo de animais como a serpente e os cervídeos, revelando claras alusões cosmológicas de viagens potencialmente xamânicas em conexão com a Yggdrasil (LANGER & OLIVEIRA, 2021, p. 41-44). Em outras palavras, a conexão entre Óðinn, os mortos e seus deslocamentos cosmológicos/xamânicos não precisavam ocorrer obrigatoriamente em conexão com a tragicidade e a morte trazidas pelo mundo da guerra.

Uma das poucas menções diretas a cultos odínicos na Idade Média encontra-se na obra de Adão de Bremen, na qual o autor cita um templo na região de Uppsala, na Suécia,

até que pudesse ver aquele batente, disse algumas palavras e eles a desceram. Ergueram-na uma segunda vez e ela fez como fizera da primeira, então a desceram e a subiram uma terceira vez, e ela fez como fizera das outras duas vezes [...]. Perguntei ao intérprete o que ela estava fazendo. Ele disse: “Da primeira vez que a levantaram, ela disse: ‘Lá vejo meu pai e minha mãe’; da segunda, disse: ‘Lá vejo todos os meus parentes mortos sentados’, e da terceira: ‘Lá vejo meu proprietário no paraíso junto com homens e escravos, e o paraíso é bom e verde’” (*Risāla*, p. 70).

onde haveria estátuas de três deuses: Thor, Wodan e Fricco. O cronista medieval cita, então, a devoção a estátua de Wodan, e na mesma passagem afirma que de nove em nove anos eram realizados sacrifícios, tanto de homens quanto de animais, aos deuses do templo (*Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, livro IV, 26-27). Adão de Bremen não diz que os sacrifícios eram oferecidos especificamente a Óðinn, mas é interessante sublinharmos a menção ao número nove, que corresponde ao número de noites que o deus ficou pendurado na árvore para descobrir as runas, conforme consta no *Hávamál* 138. Além disso, como explica Rudolf Simek (2007, p. 243), o sacrifício de seres humanos consta em outras fontes como estando conectado exclusivamente a Óðinn (*Ynglinga saga* 25; 43; *Germania* 9; *Gesta Danorum*, livro IV, 184), de modo que podemos deduzir que Adão se referia a sacrifícios para Óðinn neste trecho.

Locais com o nome de Óðinn aparecem raramente em território escandinavo e estão ausentes por completo na Islândia. Alguns poucos exemplos são encontrados no sul da Noruega, mas grande parte deles está localizada no sul da Suécia e Dinamarca, indicando que o culto a Óðinn na Escandinávia disseminou-se a partir de tribos germânicas do sul durante a Era Viking e foi incapaz de chegar a lugares como o norte da Noruega, da Suécia e na Islândia antes da chegada do Cristianismo. Isso talvez indique também que o culto odínico tenha chegado relativamente tarde no território escandinavo mais ao norte (SIMEK, 2007, p. 243) e inclusive poderia explicar por que certos deuses dos sámis possuem paralelos com deuses escandinavos, como Þórr, mas não com Óðinn (DUMÉZIL, 1973, p. 33): como o culto odínico não teria chegado com força às regiões do norte escandinavo habitadas pelos sámis isso explicaria, portanto, a falta de indícios de trocas simbólicas e culturais envolvendo influências de Óðinn nas mitologias e religiões sámis.

Isso não significa negar por completo a presença do culto a Óðinn no norte da Escandinávia, pois a evidência toponímica aponta para a existência de quatro localidades cujos nomes são alusivos ao deus: três delas na região norte da atual Noruega, nos entornos de Trondheim, e uma ao norte da atual Suécia, na região de Östersund (BRINK, 2007, p. 112-113). Na verdade, trata-se de questionar qual teria sido a proporção do impacto cultural que o culto odínico, nessas localidades específicas, teria sido capaz de exercer sobre as populações sámis que habitavam seus entornos. Deve-se também levar em conta que o culto odínico não era forte entre as castas mais populares como a dos fazendeiros, por exemplo, a quem fazia mais sentido cultuar a Þórr (PRICE, 2020, p. 264; DUMÉZIL, 1973, p. 71, TURVILLE-PETRE, 1975, p. 98; LANGER, 2023, p. 152-153), e sim entre a elite e a aristocracia guerreira, o que o tornaria um deus com pouco apelo entre os sámis,

que não tinham em sua estruturação social uma casta hierárquica, régia e aristocrática correspondente à nórdica.

A princípio, pode parecer incoerente que Óðinn esteja ausente das evidências toponímicas referentes à Islândia, mas abunde nos mitos e sagas, produzidos quase que em sua totalidade em território islandês. Gabriel Turville-Petre (1964, p. 65-66) ofereceu uma explicação plausível, dizendo que Óðinn era o deus da poesia e da inspiração poética, e que as fontes que chegaram até nós sobre seus mitos foram escritas por poetas e compositores que, sobretudo na época de Snorri, passavam por um renascimento cultural especialmente interessado na poesia e na *ars poetica* escandinava (sobre esse movimento cultural na Escandinávia, ver também ABRAM, 2019, p. 263-314). Além disso, é necessário que mantenhamos em mente a distinção entre mito e rito: Óðinn é o deus mais proeminente nas fontes literárias como a poesia escáldica e éddica por ter sido uma divindade estimada pelos escaldos, recitadores e eruditos, que preocupavam-se em manter viva a memória ao deus. Ora, estes agentes transmissores da oralidade e seus mitos trabalhavam justamente para a elite aristocrática que cultuava Óðinn e, assim sendo, nada fazia mais sentido senão abundar os materiais poéticos, que depois tornariam-se literários, com a presença do deus, mas isso não significa que o culto a Óðinn tenha sido praticado de maneira ampla pela Escandinávia. Essa discrepância entre as fontes literárias e as evidências de culto (como locais teofóricos, por exemplo) é também uma discrepância entre mito e rito, e explica porque determinadas divindades estão praticamente ausentes das fontes literárias, mas abundam na toponímia, como o deus Ullr (cf. BRINK, 2007, p. 117), e vice-versa, como o caso de Óðinn.

Nomes pessoais dados em homenagem a Óðinn também são extremamente raros: algumas poucas evidências são a ocorrência do nome Uþintisa (Oðindís) numa pedra rúnica na região sueca, e o nome masculino Upinka(ur) (Oðínkár), registrado com certa frequência na região da Dinamarca, o que pode indicar que havia um culto mais forte ao deus na região (SIMEK, 2007, p. 244). Lembremos que os especialistas religiosos como as *völur* e outros tipos de feiticeiras(os) e profetisas representavam uma “classe” muito específica e restrita da sociedade nórdica e sua organização. É provavelmente por isso que a nomeação teofórica dos territórios escandinavos revela uma preferência por divindades voltadas aos aspectos mais essenciais do dia a dia nessas condições: à prosperidade, agricultura, fertilidade, navegação e ao clima favorável etc., uma vez que a sociedade nórdica era sustentada por agricultores, fazendeiros, navegantes e comerciantes (DUMÉZIL, 1973, p. 66). É complexo, portanto, precisar até que ponto Óðinn poderia ter

exercido o papel de modelo de atuação para os praticantes de magia no contexto nórdico, fossem as *völur* ou os *berserkir*. O que sabemos é que as fontes mitológicas atribuem a Óðinn a tarefa de ter ensinado as técnicas mágicas do *galdr* e do *seiðr* aos seres humanos, além de ter feito o mesmo com a fúria extática dos *berserkir*. No contexto cultural nórdico existiram diversos tipos diferentes de especialistas rituais, que almejavam conquistar coisas diferentes com a magia e, para isso, lançavam mão de diferentes técnicas (*berserksgangr*, *seiðr*, *galdr*, *utíseta* etc.), sendo Óðinn o único deus da mitologia a ocupar um lugar central nos vínculos que mantém com cada um deles (FROG, 2013a, p. 79). Ao compará-la com outras entidades da mitologia nórdica, a figura de Óðinn reúne a maior quantidade de traços do xamanismo executados pelo mesmo ser. A questão que permanece é: isso faz dele um xamã? Esta é uma pergunta que esbarra em problemas conceituais e analíticos, e que pode variar, ainda que consideremos os mesmíssimos achados que elencamos aqui; ela depende, em suma, daquilo que entendemos por xamã. Apesar de diferenças e variações, os relatos etnográficos que discorrem sobre sociedades xamânicas revelam uma série de percepções em comum em torno da figura do xamã, abarcando os seguintes elementos em suas matrizes simbólicas:

- 1) O xamã está munido de técnicas, geralmente extáticas, para estabelecer contato com outros mundos, principalmente o dos mortos;
- 2) O xamã conta com espíritos auxiliares que o protegem, guiam, transportam ou trazem-lhe informações sobre os outros mundos;
- 3) O xamã tem ligações ritualísticas com a figura da *axis mundi*;
- 4) O xamã passa por uma iniciação para tornar-se xamã;
- 5) O xamã é o guardião do conhecimento mitológico e da tradição xamânica;
- 6) O xamã viaja ao outro mundo para obter informações ou curar doenças.

Nosso resumo das qualidades dos xamãs encontra-se sem dúvida incompleto e não abarca as vicissitudes de todas as suas expressões culturais possíveis. Nosso intuito foi apenas o de esboçar os traços mais basilares da atuação dos xamãs para os compararmos à figura de Óðinn e verificarmos se existem semelhanças. Óðinn, conforme vimos, está munido de técnicas extáticas e as revela em seu próprio nome, podendo também lançar mão do transe por meio da agressividade e fúria elevadas como se vê na *Ynglinga saga*, que relata como o deus, em transe, deita-se no chão como se estivesse morto (1); Óðinn envolveu-se em várias viagens a outros mundos, como no sacrifício em *Hávamál*, no roubo

do hidromel da poesia ou viajando ao mundo dos mortos para despertar a profetisa em *Völuspá* ou ainda então para resgatar seu filho, conforme *Baldrs draumar* (1).

Óðinn comunica-se com frequência com os outros mundos, seja cavalgando em Sleipnir e indo até eles, seja enviando Huginn e Muninn para o informarem do que acontece em terras distantes (2). Sleipnir possui profundas relações com a Yggdrasill, a *axis mundi*, inclusive etimológicas (3). Óðinn está constantemente buscando em outros mundos por conhecimentos mágicos e saberes gnômicos que ainda não possui, os quais compartilha posteriormente com os seres humanos ou outros deuses, vide *Ynglinga saga* e *Hávamál*, onde ensina aos homens o que aprendeu (1, 4). Seu conhecimento mitológico e cosmológico é também evidenciado no *Vafþrúðnismál*, no qual demonstra ser mais sábio que o mais sábio dos gigantes, vencendo o duelo verbal de sapiência ao fazer uma pergunta cosmológica a seu adversário (4).

Óðinn passa por um rito iniciatório pendurando-se na árvore do mundo, conforme atesta o *Hávamál*, ocasião na qual provavelmente entra em estado implícito de êxtase e, comunicando-se com seus ancestrais gigantes (ou seja, os mortos), ressurgue com novos conhecimentos que dizem respeito a uma série de feitiços (1, 3, 4, 5, 6). O rito do deus entre as chamas em *Grímnismál* também é um provável rito de iniciação (4). A principal diferença entre Óðinn e os xamãs clássicos reside na quase ausência de atos de cura praticados pelo deus. Existem duas evidências literárias diretas para sustentar essa ligação, e ambas remetem ao mundo germânico (os encantamentos citando Wotan/ Wōden). No território escandinavo, vestígios materiais como o crânio de Ribe, em cujas inscrições rúnicas Óðinn é descrito realizando atos curativos (MACLEOD & MEES, 2006, p. 25) reforçam a ideia de que este seu aspecto teria tido certa continuidade e se mantido como uma de suas áreas de regência em alguma medida.

O cerne dessa ideia talvez esteja preservado no rapto do hidromel da poesia, que contaria, de modo alusivo, como Óðinn teria despachado doenças para esta espécie de outro mundo para onde as doenças banidas são enviadas. Caso tomemos este último exemplo como evidência, a diferença ao comparar Óðinn com os xamãs clássicos é gritante: entre estes últimos, a viagem ao mundo dos mortos visando o banimento de doenças e a consequente cura de enfermidades é algo extremamente frequente e comum.

Não defendemos que Óðinn deva ser tratado como um xamã *stricto sensu*. Parece fazer mais sentido afirmar que Óðinn era uma divindade multifacetada que poderia ser percebido no contexto cultural da Escandinávia medieval sob muitas formas que o aproximavam do modo como os xamãs eram percebidos em suas respectivas sociedades.

Dessa forma, Óðinn é um exemplo interessante de como elementos de uma matriz simbólica em comum (xamanismo do norte euroasiático) podem ser absorvidos e em seguida renegociados de acordo com outras heranças culturais, igualmente detentoras de uma matriz simbólica específica – neste caso, a ideologia marcial e guerreira dos povos germânicos antigos.

4.2 Freyja

Ao contrário de Óðinn, Freyja, mesmo sendo mencionada com frequência na literatura em nórdico antigo, não costuma receber o papel de protagonista nas narrativas míticas. Seu nome significa “Dama”, “Mulher”, “Senhora” (SIMEK, 2007, p. 90). Uma de suas áreas primárias e imediatas de regência era a que dizia respeito à sexualidade e ao amor, em sentido humano e relacional, e à fertilidade agrária. Fenômeno comum pela Eurásia, diversas divindades femininas encarnavam a união da fertilidade das plantações e a sexualidade humana, temas muitas vezes vistos como análogos, fazendo de Freyja a expressão nórdica/germânica do modelo da Grande Deusa²⁷⁴ (NÄSSTROM, 1994, p. 77).

Alguns exemplos do caráter sexual atribuído à deusa se encontram nos poemas *Lokasenna* e *Hyndluljóð*. No primeiro, Loki a acusa de ter “dormido com todos os deuses e elfos deste salão”, inclusive como seu próprio irmão, o deus Freyr²⁷⁵ (*Lokasenna* 30-32); no segundo, é uma gigante quem a acusa de comportamentos lascivos, dizendo que Freyja “corre pela noite, cheia de desejo” atrás de homens (*Hyndluljóð* 46-47). No episódio narrado em *Þrymskviða*, Loki visa enganar o gigante ao tentar convencê-lo de que Freyja não havia dormido nem comido por oito longas noites, tamanho era o seu desejo por um marido (*Þrymskviða* 28). Alguns autores também enxergam a relação de Freyja com certos animais enquanto símbolos reforçadores de seu aspecto voluptuoso: um de seus outros nomes é *Sýr*, que significa “porca”, e isso talvez indique que Freyja assumisse essa forma. O porco, defende Britt-Mari Nässtrom (1994, p. 77), era um animal que, na Escandinávia, simbolizava não apenas a fartura, mas também uma fertilidade sexual quase ilimitada. No *Gylfaginning* 34-35 é dito que Freyja desloca-se por meio de uma carruagem puxada por gatos, que, para Gabriel Turville-Petre (1964, p. 176), são animais tidos por extremamente

²⁷⁴ Grande Deusa ou Deusa Mãe são expressões que designam uma série de divindades femininas presentes em inúmeros povos e etnias por todo o planeta e que lidam com esfera de atividades relacionada a cultos agrários, à maternidade e fertilidade e, paralelamente, assumem funções relacionadas à guerra e à morte (NÄSSTROM, 1994, p. 71). Lotte Motz (1997) realizou uma análise dessa figura em diferentes contextos histórico-culturais, que vão do Japão ao México, passando por Mesopotâmia e Anatólia.

²⁷⁵ Na *Ynglinga saga* 4, Snorri diz que o casamento incestuoso era uma prática comum entre os deuses Vanes.

lascivos.

Ao que parece, Freyja usa sua liberdade sexual para procurar adornos valiosos; aliás, sua ligação com joias é mais um indício de sua regência sobre a prosperidade e a riqueza. A mais valiosa de suas posses nesse sentido é o seu colar Brísingamen, cujo nome está relacionado ao verbo em norueguês *brisa* (“brilhar”) (SIMEK, 2007, p. 44); segundo o *Sörla þátttr*, o colar teria sido confeccionado por quatro anões e, para consegui-lo, Freyja teria dormido uma noite com cada um deles. Freyja tem duas filhas, Hnoss e Gersimi, e ambos os nomes significam “joia” ou “tesouro” (NÄSSTROM, 1994, p. 79; GRUNDY, 2002, p. 61). A ligação entre o amor/sexualidade e as joias encontra-se de maneira implícita no poema *édico Fjolsvinnsmál*, no qual Freyja, utilizando outro de seus muitos nomes (Mengloð, que significa “Aquela enfeitada por ornamentos”) encontra-se com seu amado:

Fiolsvinn:

Ouçá, Menglod! Um homem aqui chegou,
venha e veja o visitante!
Os cães reuniram-se em seu entorno, a casa se abriu por vontade própria;
Eu acredito que este seja Svipdag!

[...]

Menglod:

Seja bem-vindo! Tive meu desejo atendido –
e meu beijo deve ir junto de meus cumprimentos;
uma visão estonteante há de alegrar qualquer um
que esteja apaixonado por outrem.

Sentei-me por um longo tempo nas pedras-da-cura,
esperando por você dia após dia;
mas agora está acontecendo o que esperei que acontecesse,
que você viesse, jovem, aos meus salões.

Sofrimentos aguentei, para que fizesse amor com você;
assim como você aguentou ao me desejar;
agora verdadeiramente chegou a hora de, juntos,
vivermos nossas vidas por inteiro (*Fjolsvinnsmál* 48-53)²⁷⁶.

²⁷⁶ “Fiolsvinn: ‘Hear, Menglod! A man has come here,/come and see the guest!/The dogs fawn around him, the house has opened of its own accord;/I think that this is Svipdag!’ [...]. Menglod: ‘Welcome now to you! I have gained my desire -/and my kiss must go with my greeting;/a surpassing sight will gladden everyone/who is in love with another.// A long time I sat on Healing-rock,/waiting day after day for you;/but now it’s come to pass, what I hoped for,/that you’ve come, young man, to my halls.// Torments I’ve endured to make love with you,/just as you’ve had in desiring me;/now it is truly so that together we will/live fully out life and time’”. Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolayne Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, pp. 257-258.

Para além de uma mera declaração de amor, o que temos é um convite, feito pela deusa da fertilidade, para que seu parceiro se una a ela numa expressão daquele que é, provavelmente, o casamento sagrado da Grande Deusa, ou seja, uma manifestação da criação e estabelecimento da ordem cósmica (NÄSSTROM, 1994, p. 79). É interessante que isso ocorra no mito em que Freyja está sob o nome Mengloð, que invoca as joias e adornos. Este pode ser um recurso linguístico de solenidade, no sentido de diferenciar o encontro de Freyja com Svipdag de outros; o objetivo pode ser o de caracterizá-lo com inferências ritualísticas –constituindo, assim, uma espécie de casamento. De qualquer forma, a proximidade de Freyja com a riqueza e o ouro é um marco: Snorri Sturluson conta que, saindo a esmo e procurando por Óðr, seu marido desaparecido, Freyja chora lágrimas de ouro (*Gylfaginning* 34). Grande parte das referências da poesia escáldica à deusa fazem alusão a riquezas e ao ouro, o que, se somarmos a isso os nomes de suas filhas, o significado de Mengloð, seu colar Brísingamen e suas lágrimas de ouro, permite-nos deduzir que Freyja era percebida como a fornecedora e regente das riquezas (GRUNDY, 2002, p. 61).

Um dos grandes núcleos temáticos referentes a Freyja tende a posicioná-la como alvo da cobiça dos gigantes, com conotações sexuais (SIMEK, 2007, p. 90; LINDOW, 2001, p. 126; TURVILLE-PETRE, 1964, p. 176-177): em *Þrymskviða*, o gigante Þrym rouba o martelo de Þórr e afirma que só o devolverá mediante a promessa de se casar com Freyja; no *Gylfaginning* 41, Snorri relata que um gigante se oferece para construir a muralha em volta de Ásgarðr em tempo recorde e que, se conseguisse cumprir a promessa, desejava obter Freyja como recompensa; a batalha entre Þórr e Hrungrnir, narrada no *Skáldskaparmál* 17, ocorreu após o gigante ameaçar destruir Ásgarðr e todos os seus habitantes, exceto Freyja e Sig, as quais ele “tomaria para si”.

Uma das aparentes implicações deste tema [GIGANTE] DESEJA [FREYJA] é que ele alude à própria natureza de Freyja, divindade que, conforme vimos, está relacionada à fertilidade e à sexualidade: ao posicionar Freyja como objeto constante de desejo dos gigantes, as fontes põem em evidência o fato de que ela está “disponível” sexualmente (GRUNDY, 2002, p. 60). Podemos indagar, é claro, qual seria o interesse dessas fontes medievais em destacar essa questão. Além do referencial obviamente masculinista dos autores medievais, este talvez tenha sido um modo diferenciar Freyja da deusa Frigg, esposa de Óðinn. Frigg é caracterizada nos mitos como o próprio paradigma da mãe e da esposa, o que podemos perceber pelas suas palavras a Óðinn no *Vafþrúðnismál*, onde o alerta sobre os perigos de visitar o gigante Vafþrúðnir e diz que preferia tê-lo em casa, em

segurança; ou então na *Völsunga saga*, ao ser chamada por Rerir e sua esposa para que lhes ajudassem a ter um filho. Por outro lado, Freyja é caracterizada como uma deusa de sexualidade ativa e livre, vide a supracitada declaração de Loki a seu respeito (*ibid.*, p. 60).

Esse tema mitológico também revela um forte apelo ao atribuir à raça dos gigantes uma postura de ameaça iminente ao mundo dos deuses e à própria ordem cósmica. Ora, os deuses não podem permitir que Freyja seja raptada ou oferecida a um gigante não apenas pela desonra que o próprio ato em si traria, mas também porque, enquanto patrona da sexualidade e da fertilidade, a presença de Freyja é imprescindível para que as gerações vindouras nasçam e prosperem. Tais tipos de mito estão primariamente preocupados em evitar o rapto de objetos ou seres vitais aos deuses, homens e ao funcionamento do mundo (MCKINNELL, 2005, p. 5). É também relevante explicitarmos que essas narrativas acabam por construir uma ponte entre Freyja e os gigantes, figuras de alteridade que, se por um lado são ameaçadoras, por outro são sábias e conectadas de maneira íntima à magia e aos mortos.

Não à toa, essa conexão entre Freyja e os gigantes aponta para uma trilha que revela uma face muito mais obscura dessa deusa da sexualidade: seu lugar como senhora da guerra e dos mortos. Ainda que de início essa relação soe estranha e talvez até mesmo paradoxal, um traço comum entre as deusas relacionadas à fertilidade é que elas também atuam como deusas dos mortos, ocupando-se do ciclo da vida e morte como um todo (NÄSSTROM, 1994, p. 88). As afirmações mais consistentes nesse sentido são trechos do *Gylfaginning* e do *Grímnismál*, que explicam como Freyja dividia metade dos mortos com Óðinn: “E Freyia é a mais gloriosa dos Asyniur. Ela tem uma morada no céu chamada Folkvangar, e sempre que cavalga para a batalha ela fica com metade dos mortos, e Odin com a outra metade” (*Gylfaginning* 23)²⁷⁷; “Folkvang é a nona [morada], e lá Freyja concentra/ a alocação de assentos no salão/ metade dos mortos ela escolhe todos os dias/ e metade a Odin pertence” (*Grímnismál* 14)²⁷⁸. Na *Egils saga Skalla-Grímssonar*, Þorgerðr diz o seguinte a Egil, seu pai, que tinha recentemente perdido um filho e decidido deixar de comer até que morresse: “Eu não comi nada para a janta, e não o farei até que tenha me juntado à Freyja [...]. Eu não quero viver após meu pai e meu irmão terem morrido”²⁷⁹

²⁷⁷ “And Freyia is the most glorious of the Asyniur. She has a dwelling in heaven called Folkvangar, and wherever she rides to battle she gets half the slain, and the other half Odin”. Disponível em: *The Prose Edda*. Tradução e introdução de Anthony Faulkes. Everyman, 1995, p. 24.

²⁷⁸ “Folkvang is the ninth, and there Freyja fixes/ allocation of seats in the hall;/ half the slain she chooses every day,/ and half Odin owns”. Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, p. 49.

²⁷⁹ “I have had no evening meal, nor will I do so until I go to join Freyja. [...] I do not want to live after my

(*Egils saga Skalla-Grímssonar* 78).

Tudo indica que, nesta passagem, Þorgerðr pretendia seguir os passos do pai e também morrer de inanição, surgindo daí a afirmação de que só comeria quando estivesse “com Freyja”, ou seja, em Folkvangar, seu salão dos mortos. Este é um possível indício de que especialmente as mulheres mortas juntavam-se a Freyja em seu salão (NÄSSTROM, 1994, p. 88). O próprio nome do salão aponta para suas associações não apenas com a natureza dos mortos, mas também com a guerra: Folkvangar significa “campo de batalha” (SIMEK, 2007, p. 87). Ora, sabemos que os homens guerreiros que provavam sua coragem tinham um lugar reservado em Valhøll ao lado de Óðinn, e o salão de Freyja portava tantas conotações análogas que parece ter sido a única opção de pós-morte para as mulheres que se provassem igualmente dignas. Isso inclusive explicaria o grande número de mulheres que se voluntariavam para serem sacrificadas durante funerais; talvez o único modo de seguir seus companheiros em direção ao pós-morte “Viking” fosse sofrer uma morte também violenta, participando, portanto, de rituais de sacrifício, definidos por diversos atos de agressão (PRICE, 2019, p. 69).

Convém acrescentarmos a essa informação o fato de que Freyja era uma deusa percebida em associação com a aristocracia e a nobreza: Snorri diz que ela é a mais honorável dentre as deusas, junto de Frigg (*Gylfaginning* 34), e que todas as mulheres que possuíam uma propriedade ou casa e as governavam recebiam o título de *freyja* ou *húsfreyja* (*Heimskringla* 4). No poema *Hyndluljóð*, conta-se que Freyja levou seu amante Ottar, ele mesmo de linhagem real, até o submundo para que aprendesse sobre sua ancestralidade. O quadro que temos exposto diante de nós é, portanto, o de uma deusa da fertilidade também associada aos mortos, à guerra e à aristocracia, construindo um notável paralelo com Óðinn (DAVIDSON, 1994, p. 191); não é, portanto, coincidência que a cosmovisão nórdica a tenha situado dividindo os mortos de igual para igual com o deus supremo do panteão divino. Esse último fato pode ser visto como reflexo de uma percepção cultural de que os deuses Æsir e os Vanir podiam compartilhar de certas funções em comum (GRUNDY, 2002, p. 61).

Aliás, Freyja revela uma relação direta com Óðinn em muitos quesitos (sejam mais ou menos óbvios), de modo que tais deuses mantêm certa proximidade segundo o *corpus* mitológico. No *Flateyjarbók* (livro II, cap. 228), Óðinn diz que amava muito Freyja porque ela era a mais bela das mulheres de seu tempo (GRUNDY, 2002, p. 58). Mesmo tendo sido

father and brother are dead”. Disponível em: *Egil's Saga*. Tradução de Bernard Scudder. In: SMILEY, Jane; KELLOGG, Robert (Eds.). *The Sagas of Icelanders: A Selection*, Londres: Penguin Books, 2000, p. 185.

casado com Frigg, a afirmação de seu amor por Freyja em nada surpreende e poderia até mesmo ter sido de natureza sexual: basta lembrarmos a viagem de Óðinn ao reino de Suttungr, onde dormiu com a filha do gigante por três noites, ou então o poema *édico Hárbarðsljóð*, no qual Óðinn se vangloria de ter sido o amante de inúmeras mulheres. De modo geral, a poligamia não era bem vista na sociedade escandinava medieval, mas Tácito comenta que, entre os germânicos antigos, um dos poucos casos em que a poligamia era aceita era quando se visava a junção de sangue aristocrático (*Germania* 18), algo que abarcaria ambos Óðinn e Freyja. Se assumirmos que as atividades dos deuses representam em alguma medida as normas sociais daqueles que os cultuam, então não é de todo impossível que Óðinn tenha originalmente mantido relações tanto com Frigg quanto com Freyja, embora esse costume tenha se enfraquecido durante a Era Viking e posteriormente ainda mais, com o avanço da cristianização (*ibid.*, p. 66).

Por mais que esse cenário seja especulativo, temos ainda outros elementos que atestam a relação de proximidade entre os dois deuses. Diversas fontes relatam que Freyja seria casada com Óðr, e que este teria se ausentado por muito tempo; a deusa, sem saber de seu paradeiro, peregrinava com frequência em sua busca, enquanto chorava lágrimas de ouro (*Völuspá* 25, *Hyndluljóð* 47, *Gylfaginning* 35). A semelhança entre a raiz do nome de Óðinn (óðr) e o nome do marido de Freyja é dificilmente fruto do acaso. Óðr significa “furor”, “excitação”, “loucura”, mas também abarca outro campo semântico, designando “poesia” (DE VRIES, 1977, p. 416); conforme já sabemos, as duas possibilidades de sentido da palavra desembocam em áreas de regência odínica. Além de os nomes de Óðinn e de Óðr remeterem ao furor e à poesia, ambos são citados nos materiais literários como estando relacionados a Freyja e, de acordo com Snorri Sturluson, “Od [Óðr] costumava sair em longas jornadas” (*Gylfaginning* 35)²⁸⁰ e “Certa vez aconteceu que, quando Óðinn havia ido para muito longe e lá ficado por um longo período de tempo, os Æsir perderam as esperanças de que retornaria” (*Ynglinga saga* 3)²⁸¹.

Essa convergência de características semelhantes levou autores como Britt-Mari Nässtrom (1994, p. 81-82) e Gabriel Turville-Petre (1964, p. 176) a defenderem que Óðr e Óðinn seriam o mesmo ser. Contudo, Óðr não consta como outro dos nomes de Óðinn em nenhuma das fontes escritas que se ocupam de listar os muitos étimos do deus, como o

²⁸⁰ “Od went off on long travels”. Disponível em: *The Prose Edda*. Tradução e introdução de Anthony Faulkes. Everyman, 1995, p. 30.

²⁸¹ “It happened once, when Óðinn had gone far away and had been away for a long time, that the Æsir lost hope of his return”. Disponível em: *Heimskringla, v.1: The Beginnings to Óláfr Tryggvason*. Tradução de Alison Finlay e Anthony Faulkes. Viking Society for Northern Research, 2011, p. 17.

Grímnismál ou os dois capítulos da *Edda em Prosa* que fornecem diversas *pulur* (listas de nomes poéticos), como o *Skáldskaparmál* e o *Háttatal*. Outra diferença marcante entre as deusas diz respeito às suas origens: Frigg é sempre posicionada como pertencente ao grupo de deuses *Æsir*, enquanto Freyja é sempre listada como pertencente aos *Vanir*. Considerando que a literatura em nórdico antigo demarca frequentemente as diferenças entre os dois grupos divinos e que, dentro dessa diferenciação, Freyja e Frigg são estabelecidas de modo claro como pertencentes a grupos distintos, então temos motivos suficientes para tomá-las como duas divindades diferentes. As funções atribuídas a elas nos mitos são igualmente demarcadas: Frigg é o próprio paradigma da esposa e da mãe; Freyja, por outro lado, é uma deusa da sexualidade livre associada também aos mortos e à guerra (GRUNDY, 2002, p. 59-60). Ainda que defendamos esta última postura, há de fato uma relação linguístico-etimológica inegável entre os nomes de Óðr e Óðinn (LINDOW, 2001, p. 247; SIMEK, 2007, p. 250).

Por outro lado, parece existir uma forte ligação entre Freyja e Óðinn, no sentido de que ambos atuavam sobre as áreas relacionadas à batalha, à morte e à magia, ainda que suas atuações obedecessem às concepções culturais de gênero. Conforme veremos, não parece exagero defender que Freyja seria a contraparte feminina de Óðinn na esfera mágica (NÄSSTROM, 1994, p. 82; GRUNDY, 2002, p. 77). A *Ynglinga saga* cita que Óðinn teria sido o responsável por ensinar as técnicas mágicas do *galdr* e do *seiðr* aos homens, mas Freyja é quem terialhe ensinado essas formas de magia primeiro: “A filha de Njörðr era Freyja. Ela era uma sacerdotisa sacrificial. Ela foi a primeira a ensinar magia negra, que era costumeira entre os *Vanir*, aos *Æsir*” (*Ynglinga saga* 4)²⁸². A palavra utilizada para caracterizá-la nesse contexto, *blótgýðja*, pode significar tanto “sacerdotisa sacrificial” quanto “deusa sacrificial” e possivelmente alude a Freyja executando sacrifícios mesmo sendo uma deusa: em *Völuspá* 7 é dito que os deuses também precisavam praticar sacrifícios e, além disso, Snorri menciona adiante (na *Ynglinga saga* 10) que Freyja, enquanto única representante viva dos deuses, havia ficado encarregada da condução de sacrifícios em Uppsala (NÄSSTROM, 1994, p. 82). Diante disso, é possível que houvesse a princípio uma conexão mais forte entre a performance do *seiðr* e a prática de sacrifícios (TOLLEY, 2009, p. 138).

²⁸² “Njörð’s daughter was Freyja. She was a sacrificial priestess. She was the first to teach the *Æsir* black magic, which was customary among the *Vanir*”. Disponível em: It happened once, when Óðinn had gone far away and had been away for a long time, that the *Æsir* lost hope of his return”. Disponível em: *Heimskringla*, v.1: *The Beginnings to Óláfr Tryggvason*. Tradução de Alison Finlay e Anthony Faulkes. Viking Society for Northern Research, 2011, p. 8.

Loki também atesta os poderes mágicos da deusa ao dizer “Cale-se, Freyja, você é uma feiticeira, / e mui imbuída de maldade” (*Lokasenna* 32)²⁸³. O termo original para referir-se a Freyja nesse trecho é *fordæda* (“bruxa/feiticeira”), e ocorre também no poema escáldico *Ragnarsdrápa* para se referir aos praticantes do Hjaðningavíg – uma batalha mitológica entre dois bandos de guerreiros (TOLLEY, 2009, p. 140), ressaltando uma vez mais a presença de uma rede de entendimentos que conecta magia, mortos e guerreiros às percepções em torno de Freyja. Ao descrever a busca da deusa por seu marido Óðr, Snorri (*Gylfaginning* 35) utiliza do termo *farandi kona* (“mulher andarilha”, “mulher andante”) para se referir a Freyja. Clive Tolley (2009, p. 451-452) aponta que essa palavra possuía conotação relacionada à prostituição, ao mesmo tempo em que implica, claro, que Freyja era uma andarilha que passava de reino a reino não apenas procurando por Óðr, mas também ensinando magia: como vimos nos capítulos anteriores, as *völur* são constantemente descritas nas sagas como andarilhas que visitam as comunidades oferecendo seus serviços. O nome *farandi kona* atribuído a Freyja pode ser um indício de que seu comportamento houvesse sido tido por modelo cultural de atuação das praticantes de *seiðr*, além de explicar como essa magia dos Vanir teria se disseminado entre os humanos. Essa hipótese ganha ainda mais vigor ao lembrarmos do caráter marginal e do lugar de alteridade relegados às *völur* e os compararmos às muitas atividades mágicas e sexuais praticadas por Freyja, que a posicionavam objetivamente fora da esfera da normalidade e do socialmente aceito (GRUNDY, 2002, p. 56).

Assim como Óðinn, Freyja assume diversos nomes ao longo de suas aparições na literatura em nórdico antigo, o que revela suas várias facetas (cf. NÄSSTROM, 2002). Heiðr, um de seus avatares, é descrita no *Völuspá* nesse mesmo papel de andarilha praticante de *seiðr*²⁸⁴ e também no *Landnámabók* e na *Hrólfs saga kraka* 3. Segundo Clive Tolley (2009, p. 422), o significado deste nome, que é “brilhante”, seria uma alusão às lágrimas de ouro da deusa Freyja. Ora, por que uma deusa da fertilidade e da magia caminharia entre a humanidade, senão para disseminar seus ensinamentos mágicos e distribuir riqueza ou prosperidade (conforme atesta o nome adotado por Freyja nesse contexto)? O nome “Heiðr” inclusive figura, não à toa, no *corpus* mitológico como nome

²⁸³ “Be silent, Freyja, you’re a witch/ and much imbued with malice”. Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, p. 85.

²⁸⁴ Texto já destacado anteriormente: “Eles a chamavam de Heiðr, a Brilhante/ a todas as casas ela ia,/ uma boa profetisa de boas fortunas/- ela conjurava espíritos que lhe falavam./ Na feitiçaria era habilidosa,/ Feitiçaria ela praticava, possuía. / Ela era sempre a favorita/ de esposas perversas (*Völuspá* 22)”. Disponível em: *The Poetic Edda – The Mythological Poems*. Edição, tradução e comentários de Ursula Dronke. Oxford: Clarendon Press, p. 13.

próprio e igualmente como substantivo de conotações mais positivas para designar profetisas e videntes (SIMEK, 2007, p. 423). É provável que esta faceta de Freyja mesclasse com mais afinco o domínio da magia ao da prosperidade ou fertilidade por meio da junção de dois temas: [DEUSA DA FERTILIDADE] ESPALHA PROSPERIDADE e [DEUSA DA MAGIA] ENSINA ARTES MÁGICAS À HUMANIDADE.

Freyja também realiza atos mágicos utilizando o nome Gefjun, citada na *Ynglinga saga* 5 e também na introdução ao *Gylfaginning*, onde assume uma vez mais o papel de *farandi kona*, a mulher viajante. Nesse caso, Gefjun engana Gylfi, rei da Suécia, e consegue obter um vasto pedaço de terra dele, transformando-o no que seria a ilha dinamarquesa de Selund. Segundo Clive Tolley (2009, p. 451) essas mulheres andarilhas, além de serem associadas a prostitutas eram também vistas como curandeiras (embora nem sempre de maneira positiva): como evidência, o autor cita uma passagem do *Pactus legis Salicae* (64.2, C6), uma espécie de código de leis dos povos francos redigido entre os anos de 507-511 d.C. que descreve também diversos costumes de povos germânicos. A passagem em questão diz que uma mulher *faras* (palavra oriunda do verbo *faran*, “ir”, mesma raiz que compõe *farandi*) é também uma *striga* (“feiticeira”, no sentido próximo à “bruxa”) e uma *meretrix* (“meretriz”, “prostituta”). Um trecho do poema *Lokasenna* corrobora tal hipótese, onde ninguém menos que Óðinn afirma: “Insano você está, Loki, e fora de si/ ao deixar Gefjun com raiva de você,/ pois eu acho que ela sabe do destino do mundo/ tão claramente quanto eu” (*Lokasenna* 21)²⁸⁵.

Ora, o poder da clarividência e o uso de magias divinatórias é a prerrogativa fundamental das *völur* durante a prática do *seiðr* e, conforme já ressaltamos, essas profetisas são constantemente descritas como andarilhas nas sagas (TOLLEY, 2009, p. 451). Lembremos também da feiticeira chamada Gróa, a quem o deus Þórr recorre no *Skáldskaparmál* 17 para que ela remova uma lasca de pedra que havia se alojado em sua cabeça. No poema escáldico *Haustlǫng* 20, Gróa é chamada de *ǫl-Gejun sára* (“bem afortunada Gefjun das feridas”), apontando para o fato de que ou as duas feiticeiras eram a mesma pessoa ou, no mínimo, que as habilidades curativas de Gróa assemelhavam-se de alguma forma aos poderes curativos de Gefjun. Alguns relatos mostram Gefjun oferecendo sexo em troca de joias, como em *Lokasenna* 20, tal qual Freyja faz em troca de seu colar mágico, Brísingamen, no poema *Sǫrla þáttur*. Portanto, ambas estão relacionadas à magia,

²⁸⁵ “Mad you are, Loki, and out of your wits, /when you make Gefjun angry with you,/ for I think she knows all the fate of the world,/ as clearly as I myself”. Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, p. 84.

às joias e ao sexo, numa manifestação clara de sexualidade típica das deusas de fertilidade (*ibid.*, p. 451). A raiz do nome de Gefjun, *Gef*, reforça essa semelhança, uma vez que significa “aquela que fornece”, em alusão a seu caráter de fertilidade (NÄSSTROM, 1994, p. 86).

Apesar do que parece, o vínculo entre Freyja e as práticas mágicas como um todo é consideravelmente menor do que no caso de Óðinn. O único tipo de magia com o qual a deusa tem conexões explícitas é o *seiðr* (PRICE, 2019, p. 69) e, ainda assim, existe apenas uma menção a esse fato, constante na *Ynglinga saga* 4. É no mínimo estranho que o trecho em questão afirme que o *seiðr* era uma prática costumeira entre os Vanir, quando, na verdade, Freyr e Njörðr, pertencentes a este grupo junto de Freyja, não demonstram ter qualquer associação clara com a magia nas fontes²⁸⁶, ao contrário de deuses Æsir, como Óðinn e até mesmo Þórr, cujas conotações mágicas abundam em fontes de variadas naturezas (FROG, 2015b, p. 105). Dos inúmeros nomes escaldicos atribuídos a Freyja, nenhum deles tem conotações mágicas (SIMEK, 2007, p. 90); John McKinnell (2014, p. 51) atentou para o fato de que no poema *Hyndluljóð* a deusa é descrita como sendo incapaz de profetizar, ao menos naquele momento, e por isso precisa lançar inúmeras perguntas de natureza cosmológica à gigante Hyndla, que encarna o papel da verdadeira profetisa do poema.

Tampouco existem menções a Freyja em algum tipo de estado extático, e suas prováveis viagens a outros mundos são de caráter incerto. Um dos *lausavísur* (17º) da *Egils saga Skallagrímssonar* refere-se à deusa chamando-a de Simul, nome que significa “aquela que desmaia”, e seria a única evidência que permitiria pensar o uso de técnicas extáticas por parte de Freyja (PRICE, 2019, p. 69). Clive Tolley (2009, p. 452) indaga se, por conta do paralelo etimológico entre os nomes de Óðr, Óðinn e Óðroerir (o hidromel da poesia) não poderíamos enxergar as andanças de Freyja “em busca de Óðr” como uma jornada para resgatá-lo do mundo dos mortos, assim como Óðinn trouxe Óðroerir de Hnitbjörg (que, conforme vimos, apresenta características de um mundo dos mortos), ou então como o xamã que resgata do submundo a alma de seu paciente enfermo. Outra possibilidade também sugerida pelo autor é a de que as longas jornadas de Óðr seriam uma metáfora mitológica comparável ao transe da *völva*²⁸⁷. Sendo assim, é como se ele houvesse caído

²⁸⁶ A única exceção talvez seja a *Vatnsdæla saga* 10, na qual uma *völva* de etnia sámi alega que suas profecias representam a vontade de Freyr.

²⁸⁷ Para estabelecer essa comparação, Tolley (2009, p. 452) cita um trecho do *Völuspá* 29 que cita a profetisa enxergando *vítt ok um vítt* (“amplamente ao redor de si”), movimento que poderia ser entendido como a jornada de Óðr, que estaria buscando obter conhecimentos sobre tudo ao seu redor.

em transe e Freyja, ao procurá-lo, estaria na verdade tentando acordá-lo e chamá-lo de volta para que relatasse suas visões. Em muitas sociedades xamânicas, inclusive entre os próprios sámis, era comum que o xamã atuasse com um ajudante do sexo oposto, que ficaria responsável por vigiar seu corpo no momento do transe e também de despertá-lo (*ibid.*, p. 452). Acreditamos que as hipóteses levantadas por Clive Tolley sejam pertinentes, embora altamente especulativas. Interpretações desse tipo acabam por sublinhar justamente que, no melhor dos casos, haveria apenas potenciais alusões a viagens xamânicas por parte de Freyja.

Um exemplo a ser considerado nesse aspecto é o episódio em que Freyja tenta se passar pela gigante Hyndla para que possa ir até Valhøll com Ottar, seu amante:

Acorde, dama das damas, acorde, minha amiga,
Hyndla, irmã, que vive na caverna rochosa!
Agora é a escuridão da escuridão, nós duas devemos cavalgar
Até Valhall, até o santuário sagrado (*Hyndlujóð* 1)²⁸⁸.

A montaria da deusa é descrita não como um cavalo, mas um animal que talvez pareça inusitado: “Agora, tire um de seus lobos para fora do estábulo,/ deixe-o correr ao lado de meu javali!” (*Hyndlujóð* 5)²⁸⁹. O javali de Freyja é chamado *Hildisvíni* (“Javali da batalha”), havia sido criado por dois anões e suas presas eram descritas como sendo de ouro (*Hyndlujóð* 7); adiante, o mesmo poema alega que o amante de Freyja, Ottar, possuía a forma de javali (*Hyndlujóð* 45). Lembremos que o nome *Sýr* atribuído à deusa significava “porco” e, portanto, a afirmação de que Ottar era um javali pode muito bem ser coerente com a cosmovisão em torno de Freyja. Além disso, o javali é um animal extremamente perigoso de ser caçado e, ao mesmo tempo, um exímio símbolo de fertilidade e prosperidade: o próprio deus Freyr também é descrito enquanto dono de um javali, o *Gullinborsti* (TURVILLE-PETRE, 1964, p. 105). Faria sentido que Freyja tentasse viajar ao outro mundo montada em seu javali e também que seu amante fosse descrito assumindo tal forma, pois notamos nesse fato a presença das três grandes áreas regidas pela deusa: a guerra, a fertilidade/sexualidade e a magia.

O poema *Hyndlujóð* é consideravelmente tardio, datando do século XIV, e por isso

²⁸⁸ “Wake up, girl of girls, wake up, my friend,/ Hyndla, sister, who lives in the rock cave!/ Now it’s the darkness of darkness, we two shall ride/ to Valhall, to the sacred sanctuary”. Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, p. 245.

²⁸⁹ “Now take one of your wolves out of the stable,/ let him race beside my boar!”. Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Caroline Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, p. 246.

é possível que seu compositor tenha criado esses temas de modo mais ou menos livre baseando-se em informações retiradas da *Edda em Prosa* ou de outros materiais literários contemporâneos, ao invés de retratar conceitos mitológicos fidedignos (SIMEK, 2009, p. 147; 169). Por outro lado, existe a possibilidade de que constem estruturas elementares de algum mito mais antigo no *Hyndlujóð*, um mito que narrasse Freyja entrando em transe durante um ritual de *seiðr* simbolizado, aqui, por sua viagem a “outro mundo” montada em seu javali, que talvez atuasse como o espírito auxiliar que lhe traria informações relevantes do mundo dos mortos ou dos gigantes (afinal, o mito todo é um diálogo com a gigante Hyndla em que Freyja buscava obter permissão parajornadejar até Valhöll). Essa possibilidade precisa ser mantida em mente, ainda mais ao sublinharmos que nesse mito encontram-se, principalmente na relação entre Freyja e seu javali, todos os elementos que caracterizam o *seiðr*: o caráter ofensivo/bélico e o sexual (PRICE, 2019, p. 69), descritos de modo explícito como meio de fazer uma viagem ao mundo dos mortos. Se de fato houver esse teor no mito, então podemos hipotetizar que ele teria circulado na Era Viking como uma espécie de imagem funcional e didática que ensinava, enquanto modelo, quais elementos deveriam estar presente durante um ritual de *seiðr*.

Mencionamos há pouco que Freyja também possuía conexões com os gatos, uma vez que Snorri a descreve em uma carruagem puxada por gatos (*Gylfaginning* 24, 49). Na maior e mais detalhada descrição de um ritual de *seiðr*, a *Eiríks saga rauða*, a *völva* é ilustrada usando luvas feitas de pelos de gato. Existe, portanto, uma conexão entre Freyja, as *völur* e os gatos, e estes últimos podem ter sido os espíritos auxiliares que atuavam juntamente às profetisas no contexto ritualístico (DAVISON, 1990, p. 120). Conforme vimos anteriormente, Clive Tolley (2009, p. 530) mostra-se cético a respeito dessa conexão, afirmando que o autor da saga pode ter se inspirado em fontes externas para conferir um olhar estrangeiro e exótico à *völva*, o que incluiria a menção às luvas feitas de pelo de gato, uma vez que esse animal era visto como companheiro por excelência das “bruxas”. O autor cita como exemplo o documento *Vox in rama* redigido pelo Papa Gregório IX, no qual, já em 1233, atribui-se aos hereges a adoração de gatos pretos.

A conexão entre Freyja e os gatos nos conduz a possibilidades ainda mais interessantes ao considerarmos o sítio arqueológico de Oseberg, na Noruega, onde dois corpos foram encontrados dentro de uma embarcação, repletos de adornos, revelando um rito funerário sem dúvida destacável. Datado de 834 d.C., a enorme embarcação de quase vinte e dois metros de comprimento continha os corpos de duas mulheres e permanece, até hoje, o sítio de inumação mais rico já encontrado em território Escandinavo (PRICE, 2020,

p. 198). A principal hipótese era a de que os corpos pentecessem a alguma mulher da nobreza, provavelmente uma rainha, e sua escrava que, se considerarmos relatos como o *Risāla*, teria se sacrificado para morrer junto à sua senhora. Dentre os inúmeros e valiosos pertences constam um pedaço de couro, que pode ser pele de gato, remetendo às luvas de gato que a *vǫlva* é mencionada usando na *Eiríks saga rauða* (INGSTAD, 1993, p. 254-255); há também a ilustração de uma carruagem feita na parede da embarcação, dentro da qual nove gatos foram desenhados levando as patas ao rosto, como se limpassem lágrimas (PREHAL, 2011, p. 48). Uma série de escavações recentes realizadas em sepulturas pagãs na Islândia, em Ingiríðarstaðir, revelaram fragmentos de ossos de mulheres que haviam sido enterrados junto de restos de gatos; na caverna de Cloghermore, localizada na Irlanda, foram encontrados restos carbonizados de gatos, porcos e cachorros em sepulturas da Era Viking, o que pode se tratar de um simbolismo de renascimento no pós-morte associado ao culto a Freyja (LANGER, 2023, p. 163).

Ora, a única divindade que na mitologia nórdica é descrita numa carruagem conduzida por gatos é Freyja. Essa conexão explícita viabiliza a hipótese de que a poderosa figura feminina em Oseberg tenha sido uma devota da deusa, provavelmente alguma espécie de feiticeira poderosa que sentia-se ligada à Freyja, e que talvez tenha até mesmo sido vista como uma espécie de encarnação mundana da própria (*ibid.*, p. 48). Isso não seria nada estranho aos costumes nórdicos e sua cosmovisão, uma vez que era comum que deuses da fertilidade fossem mencionados assumindo manifestações humanas, como Freyr, irmão de Freyja, mencionado como um rei da dinastia sueca (GUNNEL, 2001, p. 8). Ainda que precisemos de maiores evidências sobre esse assunto, concordamos com Clive Tolley (2009, p. 530) ao dizer que faz sentido hipotetizar que Freyja teria sido vista como uma espécie de guardiã divina das *vǫlur*.

Ao que parece, Freyja não era capaz de mudar de forma livremente como Óðinn, mas possuía uma “vestimenta” com penas que lhe permitia transformar-se em pássaro. Sabemos que esta vestimenta era um objeto mágico, e não uma habilidade inata ou desenvolvida, porque Freyja é descrita emprestando-a a Loki no *Skáldskaparmál* 1 e em *Drymskviða* 3. Em ambos os casos Loki a utiliza para ir até o reino dos gigantes, o que pode aludir a algum tipo de viagem a outro mundo que se torna possível graças a essa vestimenta. Devido à ausência de demais fontes sobre o *shapeshifting* envolvendo Freyja, a relação entre sua “forma de pássaro” e as viagens extáticas torna-se muito especulativa. Sabemos, contudo, que a conexão entre divindades femininas e pássaros é forte tanto nas tradições escandinavas quanto célticas, e parece remeter a tempos muito antigos

(DAVIDSON, 1994, p. 109); o próprio fato de que Freyja precisa emprestar sua vestimenta a Loki e seja uma das poucas capazes de fazê-lo (assim como Frigg) demonstra que a faculdade do *shapeshifting* não estava de modo algum disponível automaticamente a todos os deuses do panteão nórdico (WEST, 2007, p. 153) e que aqueles que de alguma forma conseguiam lançar mão dela se destacavam.

Apesar de Freyja não manifestar tantos traços xamânicos quanto Óðinn, acreditamos que ela possa ter sido percebida em alguma medida como um modelo de atuação específico para o *seiðr*, ou, no mínimo, como uma espécie de patrona dessa arte mágica para a qual os praticantes deveriam olhar com reverência. Além de ser citada explicitamente como a encarregada de ter ensinado esse tipo de magia a Óðinn, Freyja, assim como ele, conecta-se ao mundo dos mortos e da batalha, e pode ter sido a correspondente feminina de Óðinn nessa tríade MAGIA, BATALHA E MORTE. A regência da deusa sobre as áreas da sexualidade e da prosperidade acaba por relacioná-la ainda mais ao *seiðr*, criando, por um lado, uma ponte clara entre a sexualidade livre da deusa e os atos e contextos sexuais presentes na performance ritualística²⁹⁰, e, por outro, uma relação com a prosperidade, que, nas sagas, consiste na principal preocupação das comunidades ao pedirem aflitas por profetizações a respeito do plantio, da fome etc. O *seiðr* não é descrito sendo posto em prática nas sagas para atender a fins curativos (DUBOIS, 1999, p. 133) e talvez isso o distancie de certo modo de uma divindade da fertilidade como Freyja e simultaneamente explique por que um deus do frenesi e do furor, como Óðinn, era percebido como detentor de relações mais claras e explícitas com essa técnica mágica. Ademais, o culto a divindades femininas provavelmente havia sido muito mais forte no passado germânico e perdurou até por volta do século VII d.C na Escandinávia até que, com a chegada do culto a Óðinn por volta do final da Idade de Ferro e em seguida Era Viking adentro, ele foi enfraquecido relegado a um segundo plano (LANGER, 2023, p. 162). Por mais que Freyja manifeste indubitáveis relações com a magia divinatória, Óðinn, ao que parece, se encaixava com maior precisão ao modelo cultural de xamã que atendesse em paralelo a sociedade nórdica e a aristocracia guerreira político-militar, o que terminou por endossar definitivamente seu culto.

²⁹⁰ O que não significa que essa sexualidade livre fosse bem vista, inclusive quando relacionada estritamente a atos mágicos. Conforme vimos, as mulheres praticantes do *seiðr* eram também qualificadas de *ergi*, mas, ao contrário das conotações pejorativas de passividade homossexual associadas aos homens qualificados como *ergi*, para as mulheres a humilhação estava associada à ideia de voluptuosidade e apetite sexual incontrolável. Ver Price (2019, pp. 173-182).

4.3 Loki

A figura de Loki é permeada por mistérios e incertezas de diferentes tipos. Primeiramente porque, apesar de suas constantes aparições nas narrativas mitológicas, não existem evidências de que teria havido qualquer tipo de culto a Loki na Escandinávia medieval (DAVIDSON, 1990, p. 177; SCHJØDT, 2016, p. 396; TURVILLE-PETRE, 1964, p. 80; SIMEK, 2007, p. 195) e seu nome não consta na toponímia sagrada da região (BRINK, 2007). Em segundo lugar, é no mínimo estranho que, enquanto os outros deuses do panteão nórdico têm suas funções e áreas de regência descritas de maneira clara nas fontes literárias medievais, os mitos não atrelam Loki a funções específicas (SIMEK, 2007, p. 195; PRICE, 2019, p. 267). Aliás, há certa incoerência a pairar sobre o deus também na questão das fontes, pois apesar de ser abundantemente mencionado, sobretudo nos materiais *édricos*, e ter o nome citado em materiais antigos como a poesia escáldica (*Ynglingatal*, *Húsdrápa*, *Þórsdrápa*, *Haustlong*), ele está completamente ausente da obra de Saxo Grammaticus, a *Gesta Danorum*. Diante desse dado, é possível hipotetizar que Loki não era conhecido nas regiões da Dinamarca e da Europa Central (LAIDONER, 2012, p. 61), ou então que seu culto, caso tenha existido, já vivia um declínio no momento em que a literariedade²⁹¹ (e por consequência, o cristianismo) chegaram à Escandinávia (DE VRIES, 1933, p. 251).

Os fatos elencados acima tornam mais complicada a tarefa de entendermos como Loki era visto e percebido em seu contexto cultural. A poesia escáldica é o material mais antigo a mencioná-lo, especificamente o poema *Haustlong*, no qual Loki viaja ao lado de Óðinn e Hœnir, ataca o gigante Thjazi e, em seguida, a fim de apaziguá-lo, promete obter para ele deusa Iðunn²⁹². Como seria de esperar, os deuses ordenaram a Loki que trouxesse a deusa de volta, ameaçando-o com severa punição caso não o fizesse. Já notamos, nesse poema do século IX reproduzido também no *Skáldskaparmál* da *Edda em Prosa*, um traço de Loki que talvez seja sua maior característica: a ambivalência de suas ações. Por um lado, ele ataca Thjazi porque o gigante estava atrapalhando o cozimento de um touro que seria a refeição dos três deuses; por outro, acaba entregando Iðunn, a responsável pela

²⁹¹ Por “literariedade” entendemos a chegada da cultura do livro e da escrita da literatura da época trazidas pelo cristianismo e suas influências da Europa Continental, por mais que, antes disso, já houvesse na Escandinávia o sistema de escrita rúnica.

²⁹² Iðunn é uma deusa que faz poucas aparições nas narrativas mitológicas. Sua principal função era a de guardiã das maçãs mágicas que conferiam aos deuses a imortalidade. O rapto da deusa pelas mãos de Thjazi implicaria em nada menos do que tornar os deuses criaturas mortais, no sentido de estarem sujeitos à passagem do tempo (LINDOW, 2001, p. 199).

imortalidade dos deuses, ao gigante. O *Haustlong* fornece ainda outro dado interessante ao elencar Loki como filho de Fárbauti, um ser que, segundo Snorri, pertence à raça dos gigantes (TURVILLE-PETRE, 1964, p. 127). Além disso, Loki era pai das duas bestas tidas por grandes inimigas das divindades: o lobo Fenrir e Jormungandr, a “serpente de Miðgarðr” ou Miðgarðsormr²⁹³ (*Gylfaginning* 32), o que também marca uma distinção de natureza entre ele e os Æsir.

Essa informação implica, portanto, assumir que Loki era um gigante morando entre os deuses. Na grande maioria dos casos essa diferença parecia ter pouca relevância, uma vez que Loki é constantemente descrito como companheiro de Óðinn e de Þórr em suas aventuras, apontando uma inegável proximidade amistosa entre ele e os deuses, ao menos nesse quesito (TURVILLE-PETRE, 1964, p. 144). Isso faz de Loki um ser cuja sociabilidade é um traço característico, uma vez que, ao longo dos mitos, ele figura em peripécias com quase todos os principais deuses, sendo Freyr a única exceção. Talvez seja por isso que, mesmo sendo um gigante, Loki é descrito por Snorri como um dos Æsir (*Gylfaginning* 19): em sua ambivalência e maleabilidade sociais e funcionais, Loki estava em casa tanto entre os deuses quanto entre os gigantes e bestas (DAVIDSON, 1990, p. 177).

É justamente em torno dessa ambivalência que se encontram os elementos de Loki que mais nos interessam e, sendo assim, convém nos debruçarmos um pouco mais sobre essa questão. Colocando em linhas gerais: 1) Loki é um gigante mas vive entre os deuses; 2) ele presta auxílio aos deuses em diversas ocasiões delicadas e até mesmo de importância cosmológica, enquanto, em outras, coloca-os diante de problemas igualmente sérios; 3) foi ele quem deu à luz Sleipnir (*Gylfaginning* 52), a montaria de Óðinn cujos poderes e importância já abordamos, mas também é ele o pai dos maiores inimigos dos deuses; 4) Loki é descrito roubando bens preciosos dos deuses, como o Brísingamen, o colar da deusa Freyja (*Skáldskaparmál* 8), mas é igualmente o responsável indireto pela criação dos mais valiosos objetos mágicos pertencentes aos deuses, como Draupnir, o anel de Óðinn, e Mjöllnir, o martelo de Þórr (*Skáldskaparmál* 5, 33) (HEIDE, p. 2011, p. 64); 5) por fim, é Loki o responsável pela morte de Baldr, desencadeando uma série de eventos que culminará no Ragnarøk, momento no qual tomará o lado dos gigantes contra os deuses na batalha final (SIMEK, 2007, p. 193-194; DAVIDSON, 1994, p. 84).

²⁹³ Loki também é citado como sendo pai de Hel, a senhora do submundo, e de Nari ou Narfi (não se sabe se estes últimos são dois nomes para o mesmo indivíduo ou se são de fato dois seres distintos). A mãe deste(s) é Sigyn, enquanto a mãe de Hel é a gigante Angrboda.

Um tema recorrente nas narrativas contendo Loki é a busca deste por atrair os deuses para as terras dos gigantes ou então colocá-los frente a frente, desencadeando óbvias situações de risco para os primeiros; contudo, essas expedições ou embates sempre terminam com os deuses triunfantes e, não raro, graças a alguma ajuda de Loki (DAVIDSON, 1994, p. 85). O episódio sobre a construção da muralha de Ásgarðr, narrado na *Edda em Prosa* (*Gylfaginning* 42) é um clássico exemplo desse tema narrativo: o gigante que surge em Ásgarðr se oferecendo para construir a muralha num curto espaço de tempo e exigindo a deusa Freyja em troca só consegue completar seu serviço porque pede permissão para usar seu poderoso cavalo na empreita. Como foi Loki quem fez com que os deuses concordassem com esses termos, ao perceberem que o gigante completaria o acordo e teria Freyja para si, os deuses fizeram com que Loki resolvesse o problema, sob pena de severa punição. Ele decide, então, assumir a forma de égua e atrai o cavalo do gigante para longe, fazendo com que a construção atrasasse e ele perdesse a aposta (Sleipnir, o corcel de Óðinn, nasce desse encontro entre o cavalo do gigante e Loki em forma de égua). Este é também um exemplo claro de como Loki é capaz de sacrificar sua honra para ajudar os deuses (LINDOW, 2001, p. 219) e de como ele cria problemas e situações perigosas, mas no fim os resolve (SCHJØDT, 2016, p. 396), sendo o Ragnarøk a única exceção.

Existe, portanto, a presença de uma forte questão temporal na cosmovisão nórdica que encontra em Loki talvez o seu melhor representante. Sabemos que Loki era próximo dos gigantes no passado mítico, considerando tanto sua linhagem paterna quanto o fato de que teve filhos com a giganta Angrboda; no presente mítico ele é um companheiro dos deuses e, ainda que lhes traga problemas, existe uma perceptível disposição para resolvê-los e até mesmo para ajudar os deuses²⁹⁴; contudo, no futuro mítico, mais precisamente no Ragnarøk, Loki será um inimigo declarado dos deuses. Em meio a esse evento cataclísmico, onde os filhos de Loki, Fenrir e Jormungandr, irão se confrontar respectivamente com Óðinn e Þórr, acabando por matá-los, o seguinte acontecerá:

Mas o lobo Fenrir abrirá sua boca por inteiro de forma que sua mandíbula superior englobará o céu e a inferior, a terra. Ele a abriria ainda mais se houvesse espaço. A serpente de Midgard cuspirá tanto veneno que respingará por todo o céu e o mar, será muito terrível e estará ao lado do lobo. Em meio a esse tumulto o céu se abrirá e dele virão os filhos de Muspell. Surt virá cavalgando na frente, e haverá fogo flamejante tanto na frente quanto atrás dele [...]. A essa altura, Loki também terá chegado lá, e também Hrym e com ele todos os gigantes de gelo, mas Loki estará com os habitantes de Hel. [...]. Loki batalhará contra Heimdall e

²⁹⁴ Na jornada de Þórr a Útgarda-Loki, por exemplo, Loki é descrito como um fiel companheiro, quase como que uma espécie de escudeiro, disposto a ajudar o deus a cumprir todos os desafios postos pelo gigante, chegando até mesmo a competir em nome de sua equipe contra um gigante chamado Logi (*Gylfaginning* 45).

É interessante notar como a imagem acerca de Loki muda conforme o referencial de tempo mítico adotado, ou seja, a própria mitologia pressupõe um viés diacrônico acerca de Loki, suas atuações e personalidade. É possível que a partir do momento em que a morte de Baldr é arquitetada por ele e o Ragnarøk é desencadeado estejamos finalmente diante de suas verdadeiras intenções, consistindo uma espécie de retorno lógico ao passado mítico onde os laços de Loki eram com os gigantes, e não com os deuses (LINDOW, 2001, p. 218-219). Jens Peter Schjødt (2016, p. 396) defende inclusive que as fontes mitológicas vão tornando a figura de Loki paulatinamente maligna conforme o mundo dos deuses parece se deteriorar, culminando no fim do universo dos deuses e homens conforme era conhecido. Na cosmovisão nórdica, o mundo tinha uma finitude e o tempo, sabiam eles, chegaria ao fim: as mudanças de Loki ao longo da passagem mítica do tempo, junto à sua participação decisiva no drama cosmológico da escatologia nórdica (DUMÉZIL, 1973, p. 61) ressaltam como Loki, com suas ambivalências e impermanências, teria sido a entidade mais apta a encarnar os aspectos relacionados à cronologia do tempo mítico. Isso explicaria por que, segundo sugerem o *Haustlong* e o *Lokasenna*²⁹⁶, Óðinn teria tentado ser amigo de Loki: para evitar um futuro conflito mortal entre este e os deuses. Se for esse o caso, Óðinn teria falhado (LINDOW, 2001, p. 219) e Loki, é provável, teria sido visto como uma espécie de demônio da era cosmológica na qual os escandinavos se enxergavam vivendo (SCHJØDT, 2016, p. 396).

E, por mais que seja responsável pelos eventos que culminarão na morte dos deuses, por mais que seja o pai das bestas que matarão Óðinn e Þórr, ao longo do *corpus* literário Loki nunca é declarado “inimigo dos deuses” de maneira explícita, mesmo quando seu relacionamento com gigantes é ilustrado; aliás, tampouco existem evidências concretas de que Loki fosse um aliado aberto destes (DE VRIES, 1933, p. 253). Assim, Loki era uma

²⁹⁵ “But Fenriswolf will go with mouth agape and its upper jaw will be against the sky and its lower one against the earth. It would gape wider if there was room. The Midgard serpent will spit so much poison that it will bespatter all the sky and sea, and it will be very terrible and it will be on one side of the wolf. Amid this turmoil the sky will open and from it will ride the sons of Muspell. Surt will ride in front, and both before and behind him there will be burning fire [...]. By then Loki will also have arrived there and Hrym and with him all the frost-giants, but with Loki will be all Hel’s people [...]. Loki will have a battle with Heimdall and they will cause each other’s death”. Disponível em: *The Prose Edda*. Tradução e introdução de Anthony Faulkes. Everyman, 1995, p. 53-54.

²⁹⁶ No poema *Haustlong* Loki é chamado de “amigo de Óðinn, Hænir e Þórr”. Já em *Lokasenna*, quando tenta sentar-se entre os deuses e é barrado por Bragi, Loki diz a Óðinn: “Você se lembra, Óðinn, quando em dias passados nós nos tornamos irmãos de sangue?” [“Do you remember, Odin, when in bygone days we blended our blood together?”]. Disponível em: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford World’s Classics, 2014, p. 84.

entidade caracterizada nas fontes por extrema ambivalência, cumprindo papéis e funções que por diversas vezes parecem ser até mesmo contraditórios (PRICE, 2019, p. 267): sua ancestralidade era resultado de uma mistura entre gigantes e deuses, ele frequentava Ásgarðr, mas não enquanto detentor do direito natural de lá residir (ao contrário dos deuses) e parecia à vontade realizando viagens ao mundo dos gigantes e com eles se comunicando²⁹⁷. Com isso em mente conseguimos compreender porque Loki, mesmo participando de inúmeras jornadas com os deuses, era visto como um *outsider*, acima de tudo por conta de suas fortes conexões com os gigantes (LAIDONER, 2012, p. 67-68; CLUNIESS-ROSS, 1994, p. 263-264). A impressão que temos, conforme bem apontado por Jan de Vries (1933, p. 253), é a de que Loki teria sido visto como uma entidade liminal na margem do mundo divino, ora transitando nas alturas, nos salões de Ásgarðr, ora descendo para a escuridão dos gigantes e bestas. Esse caráter fronteiriço por si só é o bastante para explicar a desconfiança com que Loki era tratado, além, claro, do fato de que era visto como um recém-chegado entre os deuses. Se aceitarmos a informação do *Lokasenna* 9 de que teria havido um pacto de sangue entre ele e Óðinn em algum ponto do passado mítico, podemos hipotetizar que, apesar de suas origens ctônicas, havia algo dos Æsir em Loki e que, por isso, eles não eram capazes de se defenderem por completo dele e de suas intenções (CLUNIESS-ROSS, 1994, p. 264).

As relações de Loki com os gigantes são de especial interesse para nós, na medida em que reforçam o caráter de estrangeiro que lhe era atribuído e supostamente impõem a ele, seus poderes e intenções uma carga de alteridade cultural. Assim como Loki, os gigantes não costumam ser descritos como criaturas malignas, mas ambíguas e peculiares e, por isso, imprevisíveis (JAKOBSSON, 2005; KUUSELA, 2021, p. 488-492). Já mencionamos que os gigantes e os sámis, conforme retratados pela cosmovisão nórdica, possuíam muitos pontos em comum: habitavam terras ermas, gélidas e perigosas e eram ardilosos, astutos e muito habilidosos nas artes mágicas (TOLLEY, 2009, p. 60). Existe, portanto, uma considerável área de intersecção onde convergem diversas das características de Loki, dos gigantes e dos sámis. Analisando essas semelhanças, Triin Laidoner (2012) argumenta que Loki teria sido uma entidade que surgiu na mitologia nórdica tardiamente, inspirado nas percepções contemporâneas sobre os sámis, mais especificamente sobre as atuações dos *noaidit* durante seus rituais. Para a autora, as concepções e narrativas sobre

²⁹⁷ Alguns exemplos são sua viagem ao reino de Útgarða-Loki (*Gylfaginning* 45), ao salão do gigante Þrym no *Þrymskviða* e também o *Skáldskaparmál* 1, quando voa ao reino dos gigantes usando a vestimenta de falcão que pertencia à Freyja.

Loki teriam surgido no norte da Escandinávia, nos locais fronteiriços de intenso intercâmbio cultural entre os sámis e os nórdicos; isso explicaria a ausência de Loki em fontes dinamarquesas e continentais e também as semelhanças, conforme veremos, entre ele e a tradição *noaidevuohta*. Naturalmente, é impossível provar que Loki tenha se originado por completo a partir de elementos das culturas sámis, mas há, no mínimo, uma forte influência destes na construção dessa enigmática entidade (LAIDONER, 2012, p. 59-60).

Começemos pelo poema escáldico *Haustlong*, no qual Loki é chamado de Loptr, “viajante dos céus” (TURVILLE-PETRE, 1964, p. 128). Essa designação não apenas abre margem para entendermos que Loki viajava entre os diferentes mundos voando pelos céus, como também elenca uma relação entre ele e os ares, uma vez que era este o seu modo típico de transitar entre diferentes universos. No episódio narrado em *Þrymskviða* 5 Loki toma emprestado de Freyja sua “forma” (*hamr*) de pássaro para voar até o reino dos gigantes. Nesse caso, poderíamos questionar o fato de que lhe foi preciso tomar emprestada a forma de Freyja, talvez apontando a incapacidade de Loki voar por si só. No entanto, é possível que em tempos anteriores Loki voasse em forma de pássaro sem qualquer ajuda externa: o poema *Haustlong* 12 o descreve como dotado da capacidade de voar por conta de sua “pele de falcão”, enquanto em *Þórsdrapa* 2 ele é chamado de “a rota do abutre de Þórr” (LAIDONER, 2012, p. 74). Influenciado pela mitologia clássica, Snorri Sturlusson apresenta Loki no *Skáldskaparmál* 43 utilizando um par de sapatos voadores, fazendo uma clara apologia ao Hermes grego; o empréstimo da forma de falcão da deusa Freyja narrado no *Þrymskviða*, que também é tardio, datando do fim do século XII ao início do século XIII (SIMEK, 2007, p. 331) indica que a concepção de que Loki precisava de algum apetrecho para ser capaz de voar pode muito bem ser um desenvolvimento tardio.

De qualquer forma, o importante é notar que Loki está vinculado aos ares e ao ato de voar (LAIDONER, 2012, p. 74). Os feiticeiros sámis e balto-fínicos foram massivamente descritos nas fontes como detentores do poder de controlar e estocar os ventos: Olaus Magnus descreve magos da Finlândia e Lapônia capazes de armazenar os ventos por meio de três nós dados em um pedaço de corda e, à medida que os soltavam, faziam com que ventos cada vez mais fortes surgissem (*Historia de Gentibus Septentrionalibus*, Livro III, p. 173); a mesma informação é repetida por Johannes Schefferus (*Lapponia*, Cap. XI, p. 58) e relatos semelhantes estenderam-se até por volta de 1700 (cf. MOYNE, 1981, p. 13-46), demonstrando o quanto o controle dos ventos era visto como caracterizador dos feiticeiros dessas duas etnias. Curiosamente, tanto as mitologias

dos sámis quanto as mitologias balto-fínicas contêm divindades intimamente relacionadas ao controle dos ventos: Aijeke/Tiermes no primeiro caso e, no segundo, Ukko e Ilmarinen (para um panorama, ver ALVES, 2019, p. 104-148; 2020b), divindades que possuem claras conexões com o xamanismo²⁹⁸. No contexto nórdico não há nenhuma divindade associada aos ventos de maneira tão clara, apesar de Richard Perkins (2001) argumentar que Þórr possivelmente teria sido concebido pelos agricultores e sobretudo pelos marinheiros como uma divindade responsável por criar os ventos e direcioná-los ao assoprar sua barba (para um contraponto, ver TAGGART, 2015, p. 116-117). Ainda que aceitemos a hipótese de que Þórr estivesse associado aos ventos, não existem vestígios xamânicos relevantes em sua figura, de modo que sua possível relação com os ventos teria se dado por conta de suas regências enquanto divindade da fertilidade. Por sua vez, a influência sámi e balto-fínica das divindades do ar relacionadas à magia xamânica teria encontrado respaldo na representação de Loki. Há motivos para enxergarmos uma ponte não apenas entre Loki e essas divindades fino-úgricas, mas também entre ele e os *noaidit* que, conforme atestam diversas fontes dos séculos XVII e XVIII, possuíam a habilidade de voar pelos ares (LAIDONER, 2012, p. 75;). Em seus relatos etnográficos sobre os sámis da região da Finlândia, Toivo Itkonen observou a existência de uma classe específica de xamãs chamados *kir'di noai'di*”, cujo poder específico era a capacidade de voar (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 70; ELIADE, 1998, p. 252).

Há ainda outras semelhanças entre Loki e os *noaidit*. A grande vantagem de ser uma entidade dos ares constituída pela dupla natureza de deus e gigante é a de transitar entre os diferentes mundos, geralmente de Ásgarðr para o reino dos gigantes e vice-versa (LAIDONER, 2012, p. 9; 11). Um exemplo relevante é a ida de Loki ao reino de Útgarða-Loki na companhia de Þórr e de dois humanos que haviam se tornado servos deste segundo. Uma vez lá, todos passam por uma série de desafios propostos pelo gigante e falham invariavelmente, não sem descobrirem, mais tarde, que haviam sido ludibriados por uma série de poderosas ilusões mágicas postas em prática pelo gigante (*Gylfaginning* 44-47). A jornada a essa localização por parte de Loki e Þórr implica a aceitação de uma mudança de paradigma cosmológico, retirando-se do ordenamento e harmonia de Ásgarðr, reino dos deuses, para adentrarem o reino do desconhecido e da magia, regido por uma criatura que representa, na cosmovisão nórdica, certas forças da natureza que não parecem

²⁹⁸ Ukko era frequentemente invocado pelos *tietäjät* para lhes conferir proteção e equipamentos mágicos (SIIKALA, 2002a, pp. 203-208), enquanto diversos tambores sámis continham a figura de Tiermes/Aijeke (TOLLEY, 2009, pp. 522-523).

suscetíveis ao controle social e que são capazes de exercerem influência sobre qualquer classe de ser, seja humano ou divindade (CLUNIESS-ROSS, 1994, p. 51, 53).

Tamanho poder explica como Útgarda-Loki teria sido capaz de ludibriar a todos fazendo uso de suas habilidades mágicas. A narrativa em questão revela inúmeros paralelos com certas narrativas russas e aponta para uma transmissão regional de temas indo-europeus que provavelmente teriam acontecido no contato entre nórdicos e eslavos em algum período do primeiro milênio (WEST, 2007, p. 316-317), mas há também consideráveis paralelos com as descrições balto-fínicas sobre os mundos dos mortos, como Tuonela e Pohjola, comumente descritos como locais tomados pela magia e regidos por criaturas poderosas, e que são acessíveis apenas após longas viagens e superação de diversos obstáculos (SIIKALA, 2002a, p. 168). Hilda Davidson (1968, p. 185-88) compara a narrativa de Útgarda-Loki ao relato de Thorkillus (Þórr) na *Gesta Danorum* e chega à conclusão de que em ambos os relatos existem reminiscências da concepção nórdica do mundo dos mortos, Hel.

Apesar de Loki não estar presente na aventura de Thorkillus, temos evidências suficientes para tomar sua ida a Útgarda-Loki como uma espécie de viagem ao mundo dos mortos. Além disso, ao longo do presente trabalho, já vimos por diversas vezes como os reinos atribuídos aos gigantes, bem como os gigantes propriamente ditos, possuem conotações relacionadas a ideias do outro mundo e, por vezes, ao mundo dos mortos. Lembremos também que Loki é nada menos do que pai de Hel, a regente do submundo (*Gylfaginning* 32; *Ynglingatal* 7), e que a espada a ele pertencente, *Laevateinn*, foi confeccionada “abaixo dos portões dos mortos” (*Fjolsvinnsmál* 26), de modo que Loki manifestava claras conexões com o mundo dos mortos (DAVIDSON, 1990, p. 181-182; TURVILLE-PETRE, 1964, p. 128). No entanto, essa conexão tende a retratar Loki, ao menos na nos materiais narrativos, como uma espécie de mensageiro entre o mundo dos vivos e o dos mortos ou dos gigantes, considerando que suas visitas a tais localizações costumam envolvê-lo em mediações, buscando problemas a serem resolvidos (DE VRIES, 1933, p. 275).

O papel de mediador de problemas cujas soluções encontravam-se no mundo dos mortos era desempenhado justamente pelo *noaidit* das tradições sámis. A viagem extática dos *noaidit* visava proporcionar acesso a *Jabmie-aimo*, o mundo dos mortos, para buscar informações de relevância ou então resgatar a alma de um enfermo (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 79); uma das mais imprescindíveis tarefas destes especialistas religiosos era atuar como ponte entre os homens e os mortos, pois na cosmovisão sámi era

essencial assegurar um bom relacionamento entre eles (PRICE, 2019, p. 204). Assim como o *noaidi*, Loki atua como ponte entre os dois mundos, mediando diversas vezes as relações entre deuses e gigantes/mortos, tarefa que pode executar graças a sua natureza dual (LAIDONER, 2012, p. 69). Se, na matriz simbólica sámi, o tema [XAMÃ] VIAJA AO [MUNDO DOS MORTOS] PELO AR, xamânico por essência, ocorre na forma [NOAIDI] VIAJA A [JABMIE-AIMO] PELO AR, no *corpus* mitológico nórdico parece haver uma correspondência com o tema [LOKI] VIAJA AO [REINO DOS GIGANTES] PELO AR. As correspondências são muito grandes para que as ignoremos, de modo que podemos hipotetizar que essa temática xamânica da Sibéria, intermediada pelos povos sámis, circulou no mínimo até solo escandinavo.

Loki também era um grande mestre do *shapeshifting*, o que, em seu caso, incluía não apenas transformar-se em animais, mas também mudar de gênero, oscilando entre o masculino e o feminino (SCHJØDT, 2016, p. 396). Dentre os exemplos mais clássicos encontram-se as seguintes transformações: em pássaro, tanto no episódio do roubo das maçãs de Idun (*Skáldskaparmál* 56), quanto na ocasião em que tenta reaver o martelo de Þórr (*Þrymskviða* 3-5); em mosca (*Skáldskaparmál* 33), quando deseja atrapalhar a confecção do martelo de Þórr pelas mãos dos anões; em salmão (*Gylfaginning* 49, *Lokasenna* 49-50), quando tenta escapar da punição dos deuses após ter sido responsável pela morte de Baldr; em foca, quando rouba o colar de Freyja e envolve-se numa luta corporal contra Heimdallr (*Skáldskaparmál* 8); em égua, quando precisa atrair o corcel do gigante construtor para longe de seu dono (*Gylfaginning* 52); em uma velha mulher, ao tentar fazer com que Baldr fosse proibido de retornar do mundo dos mortos ao dos vivos (*Gylfaginning* 48). É importante notar que, ao longo dessas ocasiões, Loki nunca metamorfoseia-se por acaso, mas assume precisamente a forma daquilo que precisa para alcançar o que deseja (DE VRIES, 1933, p. 292).

Durante o transe extático, os *noaidit* eram capazes de assumir a forma de seus espíritos auxiliares e então viajar para o mundo dos mortos (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 80; 104). É claro que este não é um indicativo de que os *noaidit* possuíam o poder do *shapeshifting* para se transformarem no que quisessem, mas que podiam operar temporariamente essa metamorfose simbólica que, se por um lado era ditada pela forma externa de seu espírito auxiliar, por outro indica a proximidade entre os dois e possivelmente até um tipo de fusão temporária (*ibid.*, p. 99). Loki aparentemente detinha uma capacidade de metamorfose mais livre, ditada apenas pelo contexto situacional; contudo, é interessante que dentre as formas animais por ele assumidas,

algumas (o salmão e o falcão/pássaro) correspondem a dois dos principais espíritos auxiliares dos sámis: *saiwa guelie*, o peixe, e *saiwa leddie*, o pássaro (*ibid.*, p. 99; PRICE, 2019, p. 201.). Diversos autores dos séculos XVII e XVIII mencionam a existência desses seres em seus trabalhos etnográficos e as informações por eles elencadas estão detalhadas na obra de Lars Levi Laestadius:

Todo lapão tinha, entre seus *saiwo*, três criaturas que se fariam presentes em qualquer hora que fossem chamadas por ele: primeiro, um pássaro, chamado *saiwo-lodde*; segundo, um peixe ou serpente que era chamado de *saiwo-guolle* ou *guarms* [...]. Na imaginação do *noaide* esses animais aparentemente eram representantes espirituais dos animais [...]. Graças a seu relacionamento íntimo com *saiwo*, o *noaide* havia recebido o direito de usar esses animais do subsolo²⁹⁹ como sua propriedade particular e incontestável (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, Parte I, p. 111, grifos no original)³⁰⁰;

Não era difícil para o *noaide* usar esses pássaros a seu serviço, uma vez que fazia viagens frequentes a *saiwo* e mantinha contato com os habitantes do reino. Os *saiwo-loddeh* não eram, portanto, pássaros naturais; eles eram trazidos do próprio [reino de] *saiwo* e não é de se surpreender que o *noaide* conseguisse causar dano a seus inimigos por meio deles (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, Parte I, p. 113, grifos no original)³⁰¹;

Há também o *saiwo-guolle*, que guardará a vida do *noaide* enquanto ele está em *Jabma-aimo* [...]. A ideia de *saiwo-guolle* parece estar intimamente conectada à de *saiwo-lodde*. Uma vez que havia pássaros em *saiwo*, também deve ter havido representantes dos peixes em *saiwo*, que eram muito superiores aos peixes naturais. Como é dito que o *saiwo-guolle* devia proteger a alma do *noaide* em sua descida à *Jabma-aimo*, isso provavelmente significa que o *noaide*, em sua forma espiritual, arrastava-se até um *saiwo-qwuolle* [peixe] e tomava a sua forma (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, Parte I, p. 114-115, grifos no original)³⁰².

²⁹⁹ Laestadius também explica que esses espíritos residiam debaixo da terra, num reino chamado *Saiwo*, ou então no mundo dos mortos, também subterrâneo, chamado *Jabma-aimo* (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, Parte I, p. 110).

³⁰⁰ “Every Lapp was to have in his *saiwo* three creatures who would be present any time he called for them; first, a bird, which was called *saiwo-lodde*; second, a fish or a serpent which was called *saiwo-guolle* or *guarms* [...]. In the *noaide*’s imagination these animals appear to have been spiritual representatives of the animals [...]. Thanks to his close relationship with *saiwo* the *noaide* had received the right to use the underground animals as his private and uncontested property”. Disponível em: LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição de Juha Pentikäinen. Tradução de Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002, p. 111.

³⁰¹ “It was not difficult for the *noaide* to use these birds in his service since he often made trips to *saiwo* and stayed in close contact with the inhabitants of this realm. The *saiwo-loddeh* were thus not natural birds; they were brought from *saiwo* itself and it was no wonder if the *noaide* through them was able to harm his enemies”. Disponível em: LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição de Juha Pentikäinen. Tradução de Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002, p. 113.

³⁰² “There is also a *saiwo-guolle* who shall guard *noaide*’s life when he is off to *Jabma-aimo*. [...] The idea of *saiwo-guolle* seems to be closely related to *saiwo lodde*. Since there were birds in *saiwo*, there must also have been representatives of fishes in *saiwo*, which were further superior to natural fishes. As it is said that *saiwo guolle* was to protect the *noaide*’s soul upon his decent to *Jabma-aimo*, this probably means that the *noaide* in spiritual form crawled into a *saiwo qwuolle* and took on his form”. Disponível em: LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição de Juha Pentikäinen. Tradução de Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002, p. 114-115.

Laestadius (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, Parte I, p. 111) menciona ainda um terceiro tipo de espírito auxiliar também proveniente do reino de *saiwo*: o *saivo-sarwa*, que assumia a forma de rena, animal extremamente indispensável aos sâmis e seu modo de vida. Ora, não deve se tratar de mera coincidência que os espíritos auxiliares do *noaidi*, por estarem encarregados de transportá-lo ao outro mundo, constituam um grupo de animais que abrange os três modos possíveis de locomoção: o ar (pássaro), a terra (rena) e a água (peixe). O mesmo pode ser dito de Loki, que assume formas de animais capazes de se locomoverem pelo ar (mosca, pássaro), terra (égua) e água (salmão, foca) (DE VRIES, 1933, p. 292), possivelmente simbolizando que, assim como os *noaidit* sâmis, Loki podia transitar sem restrições entre os diferentes mundos, não importando o modo de locomoção exigido. Embora sejam os missionários dos séculos XVII e XVIII que citam e descrevem a relação entre os *noaidit*, seus espíritos auxiliares e o *shapeshifting* com mais frequência, sabemos que se trata de uma concepção presente já na Idade Média: na *Historia Norwegie* (cap. IV, 16-24), a alma do xamã sâmi sai de seu corpo assumindo a forma de baleia. Conforme característico do *noaidevuohhta*, o vínculo entre os dois havia se tornado tão forte naquele momento (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 104) que a morte da baleia, ocasionada pelo xamã inimigo, levou o próprio xamã à morte.

Ainda nesse sentido, convém analisarmos um pouco mais o episódio em que Loki se transforma em água para atrair o corcel do gigante construtor e, assim, não apenas acaba engravidando, como dando à luz Sleipnir, a montaria de Óðinn. Conforme argumentamos, há diversos elementos e paralelos xamânicos na figura de Sleipnir, e o fato de que ele teria sido filho de Loki é por si só o bastante para defendermos um estreitamento dos vínculos entre ele e o xamanismo. Podemos identificar certa ironia nesse caso: Sleipnir, um dos principais modos de Óðinn transpor a barreira entre mundos, só existe por causa de Loki; este, contudo, nunca é descrito fazendo Sleipnir de montaria para suas viagens entre mundos (e retomemos aqui as diversas alusões a Loki viajando a outros mundos, sobretudo pelo ar). Levando esses fatos às últimas consequências, Triin Laidoner (2012, p. 73-74) sugere que Óðinn de certa forma “herda” sua habilidade de viajar entre os mundos indiretamente de Loki, graças ao surgimento de Sleipnir. Segundo a autora, o próprio momento de concepção de Sleipnir, quando Loki já manifestava sua habilidade de *shapeshifting* (em forma de égua), indica não apenas que Loki era detentor de um espírito xamânico antes mesmo de Óðinn, como também que parte das manifestações xamânicas de Óðinn, como a viagem entre mundos, só puderam ser realizadas graças a Loki.

Outro notável paralelo entre Loki e os xamãs vizinhos aos nórdicos reside em uma esfera diferente de suas habilidades: a capacidade de encontrar/recuperar objetos perdidos ou resgatar pessoas (LAIDONER, 2012, p. 77). Loki é responsável por resgatar Iðunn (*Haustlong; Skáldskaparmál* 2-3), ajudar Þórr a reaver seu martelo (*Þrymskviða* 1-2) e fornecer diversos itens mágicos aos deuses, como os barcos Skíðblaðnir and Gullinbursti de Freyr, o anel Draupnir e a lança Gungnir a Óðinn, o próprio Mjöllnir de Þórr e os fios dourados do cabelo de Sif (*Skáldskaparmál* 43). Certos missionários dos séculos XVII e XVIII como Petri Niurenius (1630) e Isaac Olsen (1716) testemunharam os *noaidit* sendo requisitados para encontrar objetos importantes que haviam sido perdidos, e Olsen menciona que os *noaidit* faziam uso de magia para localizarem animais desaparecidos (LAIDONER, 2012, p. 76).

O mais clássico desses relatos provém de Olaus Magnus, já reproduzido nos capítulos anteriores. O trecho em questão, reproduzido fielmente por Schefferus, que defendeu sua veracidade³⁰³ (*Lapponia*, Cap. XI, p. 55), menciona magos da região da Bótnia que eram capazes de entrar em transe para acessar localidades remotas e, uma vez acordados, davam a ver provas de sua viagem astral, como facas ou anéis (*Historia de gentibus septentrionalibus*, Livro III, p. 175). Sabemos, também, que a associação entre os feiticeiros sámis e o resgate de objetos perdidos deve ser ainda mais antiga, considerando o que é citado pela *Historia Norwegie*:

Existem alguns [feiticeiros sámis] que são adorados pelas massas ignorantes como se fossem profetas, uma vez que, quando questionados, oferecem diversas previsões a diversas pessoas por meio de um espírito maligno que chamam de gand, e seus augúrios se concretizam. Além disso, eles atraem para si objetos desejáveis vindos de partes distantes de maneira surpreendente e revelam miraculosamente tesouros escondidos, mesmo que estejam situados a uma vasta distância (*Historia Norwegie* V, 5-15)³⁰⁴.

Considerando as informações que temos a nosso dispor, é viável argumentar que os *noaidit* precisassem ocasionalmente encontrar objetos perdidos ou revelar o paradeiro de itens valiosos para que provassem seu valor e a veracidade de seus poderes (BÄCKMAN

³⁰³ Por outro lado, Laestadius diz que o episódio narrado por Olaus Magnus foi uma fábula que buscava dar veracidade a seus impressionantes relatos sobre os feiticeiros da região (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, Parte III, p. 219).

³⁰⁴ “There are some who are worshipped by the ignorant masses as though they were prophets, since, whenever questioned, they will give many predictions to many folk through the medium of a foul spirit which they call gand, and these auguries come true. Furthermore they attract to themselves desirable objects from distant parts in an astounding fashion and miraculously reveal hidden treasures, even though they are situated a vast distance away”. Disponível em: *Historia Norwegie*. Edição de Inger Ekrem e Lars Boje Mortensen. Tradução de Peter Fisher. Museum Tusculanum Press, 2006, p. 61.

& HULTKRANTZ, 1978, p. 30). Somemos a isso o fato de que, nos casos de enfermidades graves, quando se acreditava que a alma do enfermo havia sido levada a *Jabme-aimo*, seu resgate era feito pelo *noaidi* (*ibid.*, p. 79-80). Ambos os casos encontram paralelos nas narrativas de Loki, que traz itens mágicos e valiosos aos deuses e é responsável também pelo resgate de Iðunn da terra dos gigantes. Por fim, é importante realçar que os *tietäjät* dos contextos fino-carelianos também são descritos nas fontes como capazes de recuperar itens perdidos, identificando quem os havia roubado, quando era este o caso, e os forçando, por meios mágicos, a devolver o(s) objeto(s) (STARK, 2006, p. 178; 190-192), o mesmo tendo sido observado entre o *táltos* húngaro (KÜRTI, 1994, p. 27), revelando uma tendência fino-úgrica. Sendo assim, parece ter havido uma crença no norte europeu de que [ESPECIALISTA MÁGICO] FORNECE ITENS VALIOSOS.

As habilidades mágicas de Loki e sua capacidade de deslocar-se entre os diferentes mundos, vistas em conjunto com seu caráter extremamente ambivalente e seus traços fronteiriços, levaram autores como Hilda Davidson (1994, p. 85), John Lindow (2001, p. 216), Triin Laidoner (2012) e Jan de Vries (1933) a defenderem que Loki corresponde ao arquétipo³⁰⁵ cultural do *trickster* no contexto cultural nórdico. Antes de pensá-lo no contexto nórdico, o conceito de *trickster* surgiu originalmente na tentativa de descrever certas figuras ambivalentes das sociedades xamânicas da América do Norte, tendo sido descrito pela primeira vez por Paul Radin:

Naquela que deve ser vista como sua forma mais antiga e arcaica, conforme encontrada entre os índios³⁰⁶ norte-americanos, o Trickster é ao mesmo tempo criador e destruidor, aquele que oferece e que nega, aquele que ludibria os outros e que sempre é, ele também, ludibriado. Ele não deseja nada conscientemente. O tempo todo ele se vê forçado a se comportar da maneira que se comporta, por conta de impulsos sobre os quais não possui controle. Ele não conhece o bem nem o mal, embora seja responsável por ambos. Ele não possui valores morais ou sociais, estando à mercê de suas paixões e apetites, e mesmo assim, por meio de suas ações todos os valores passam a existir (RADIN, 1956, ix)³⁰⁷.

³⁰⁵ Termo entendido aqui e no restante do trabalho em seu sentido não husserliano, designando a noção de modelo cultural, conforme a tradição antropológica o entende.

³⁰⁶ Termo em desuso por conta de suas conotações ofensivas e que, hoje, foi substituído pela palavra indígena. Preservamos essa forma na citação para manter a fidedignidade ao autor, que no original faz uso do termo *indian*.

³⁰⁷ “In what must be regarded as its earliest and most archaic form, as found among the North American Indians, Trickster is at one and the same time creator and destroyer, giver and negator, he who dupes others and who is always duped himself. He wills nothing consciously. At all times he is constrained to behave as he does from impulses over which he has no control. He knows neither good nor evil yet he is responsible for both. He possesses no values, moral or social, is at the mercy of his passions and appetites, yet through his actions all values come into being”. Disponível em: RADIN, Paul. *Trickster: A Study in American Indian Mythology*. Londres: Routledge, 1956, p. ix.

Portanto, o conceito de *trickster* não surgiu, *a priori*, tendo em vista especialistas religiosos, mas sim entidades zoomórficas que exerciam o papel de herói cultural entre certas etnias da América do Norte; ainda assim, é importante notar que tais figuras faziam todas parte de sociedades onde havia fortes tradições xamânicas (PRICE, 2019, p. 267; para uma contextualização das manifestações xamânicas dos povos da América do Norte dentro do xamanismo ártico/circumpolar, ver HULTKRANTZ, 1981, p. 84-102). Tal como Loki, o *trickster* é uma figura egoísta, ardilosa, por vezes cômica, mas que, por conta de sua ambivalência, encarna o papel do herói cultural, proporcionando bens valiosos aos deuses e homens. Além disso, outras de suas características incluem a habilidade de assumir formas diversas, transitar entre os diferentes gêneros e, não raro, a comunicação com outros mundos, tornando-o uma espécie de xamã “semicômico” (DAVIDSON, 1990, p. 180-181).

A fonte das forças e poderes desse tipo de ser parece residir justamente em suas ambiguidades e paradoxos, ao subverter as categorias culturais costumeiras e fazer da confusão resultante a sua própria ordem natural e razão de ser, o que aponta para sua peculiar natureza marginal (BABCOCK-ABRAHAMS, 1975, p. 160). Para Larry Ellis (1993, p. 56), o *trickster* é a personificação da marginalidade, atuando nas fronteiras entre os dois mundos, o de cima e o de baixo, sem pertencer, no entanto, a nenhum deles, mas, de modo paradoxal, prosperando em ambos. Enquanto criatura e xamã, ele incorpora as possibilidades da ordem e do divino e também do caótico e do ctônico, e, por isso, podemos enxergá-lo como um símbolo da unidade onde os elementos oriundos desses dois mundos se encontram. Ele não é um representante do xamã *stricto sensu*, mas o praticante de um tipo “estranho” de xamanismo que une o mundo superior e celestial ao submundo e que talvez, nas narrativas míticas, cumpra o papel de instruir, de forma lúdica, como manter a harmonia entre essas duas esferas (ELLIS, 1993, p. 66).

Considerando o que foi exposto sobre Loki, podemos dizer que ele é a figura, na cosmovisão nórdica, que manifesta essa marginalidade. Loki desfaz inúmeras das oposições binárias constituintes da cosmovisão nórdica e parece habitar a zona marginal entre elas, atuando como o elemento que de alguma maneira as aproxima: não é deus e nem gigante; não habita Ásgarðr e tampouco Jötunheimr; assume a forma de animais; pode mudar seu gênero e até mesmo gestar; é capaz de inúmeros atos indiscutivelmente malignos, mas também fornece valiosíssimo auxílio aos deuses. Acrescentemos a esse balanço o fato de que os *tricksters* também não costumam ser alvo de culto (DE VRIES, 1933, p. 255; 258) e teremos um quadro que nos aproxima ainda mais de Loki.

Como enxergar, portanto, as manifestações tão ambivalentes de Loki na literatura nórdica antiga para além de uma massa de materiais heterogêneos provenientes de diferentes tradições e compreender por que uma figura dessa natureza encontrou na cosmovisão nórdica um campo fértil para prosperar? Ora, se considerarmos os seguintes dois aspectos poderemos compreender a caracterização de Loki na mitologia com um pouco mais de clareza: primeiro, por razões geográficas e culturais, precisamos levar em conta suas inúmeras semelhanças com os *noaidit*; em segundo lugar, sua caracterização como *trickster* aproxima-o necessariamente do xamanismo ártico e suas expressões, que são o berço cultural desse tipo de figura. Os *tricksters* das narrativas mitológicas e do folclore possuem inúmeros traços que se sobrepõem aos xamãs reais de suas respectivas sociedades, de forma que o surgimento e desenvolvimento do *trickster* enquanto símbolo cultural não pode ser separado da cosmovisão xamânica (LAIDONER, 2012, p. 79). Em outras palavras, se Loki está presente no *corpus* da mitologia nórdica e nela pôde prosperar, é porque existe um mínimo de ideologia xamânica no contexto nórdico, dentro da qual um símbolo *trickster* como o de Loki pôde ser englobado sem perder seu sentido.

Portanto, há elementos suficientes para argumentar que Loki teria sido uma figura originalmente estranha à cosmovisão nórdica, tendo surgido posteriormente quando os contatos com os nórdicos mais ao norte com os povos sámis se intensificaram. Outra possibilidade, esta apontada por Triin Laidoner (2012, p. 63), é a de que tenha existido uma espécie de proto-Loki nos mitos e cosmovisão germânica que, depois, viria a receber essas influências do xamanismo ártico por meio dos sámis e teria se modificado a ponto de se tornar o Loki que conhecemos nas fontes nórdicas medievais. De um lado esse argumento é altamente hipotético, uma vez que não existem fontes germânicas antigas que cite alguma figura que seja sequer semelhante a Loki, fazendo com que o tomemos, até que se demonstre o contrário, como uma figura que surgiu durante a Era Viking; por outro, o argumento não deixa de fazer certo sentido e não podemos descartá-lo como sendo uma possibilidade. Conforme o que abordamos, o próprio fato dele ser uma entidade aparentemente tardia e ausente das fontes germânicas antigas pode indicar que seus traços tenham sido em alguma medida frutos da percepção nórdica a respeito de seus vizinhos sámis e suas práticas ritualísticas. De qualquer forma, pensando nosso objetivo, o importante é que mantenhamos em mente os elementos xamânicos em potencial que se manifestam na figura de Loki.

4.4 Väinämöinen

A primeira aparição de Väinämöinen deu-se na lista de divindades composta por Mikael Agricola, por volta de 1551, na qual é citado junto de Ilmarinen e Ahti como deuses supostamente ainda adorados na região ocidental de Häme, no sul da Finlândia, em oposição a outras divindades que, segundo Agricola, eram cultuadas na Carélia (FROG, 2020a, p. 40). A menção, explícita porém breve, atestava que “(V)Äinämöinen forja canções para cantar”³⁰⁸, numa clara referência ao *runo*, nome dado às poesias épicas dos povos balto-fínicos que costumavam ser cantadas em diversos contextos, incluindo os de performance ritualística da magia. Pouco tempo antes de Agricola citar Väinämöinen, um arcebispo de Novgorod chamado Makarij havia se queixado, em 1534, da proeminência de práticas pagãs levadas à cabo na região da Carélia por certos especialistas religiosos locais, o que talvez indique que Väinämöinen já fosse visto, nessa região e período, como o modelo cultural de tais especialistas, pondo em xeque a afirmação de Agricola de que Väinämöinen estivesse presente apenas em Häme e seus entornos (*ibid.*, p. 41).

O verdadeiro *corpus* que abriga a imagem de Väinämöinen segundo a cosmovisão balto-fínica é a poesia kalevalaica, coletada ao longo do século XVIII sobretudo nas regiões ocidentais da Finlândia, e com mais afinco no século XIX, por folcloristas ligados ao movimento do Romantismo Nacionalista. Aqui nos deparamos uma vez mais com dados revelados pelo próprio processo de coleta e registro desses materiais: as fontes do século XVIII raramente citam Väinämöinen, ao passo que as coletas posteriores do XIX abundam em narrativas e menções a seu respeito. A diferença é que os folcloristas deste último século, em oposição a seus antecessores, dirigiram-se a regiões orientais para a coleta, como a Carélia Russa, onde a vida fortemente campesina, a baixa alfabetização e as políticas da Igreja Ortodoxa Russa permitiram com que a tradição kalevalaica sobrevivesse com mais força. Quando pensamos a ausência de Väinämöinen dos materiais oriundos de regiões ocidentais onde as coletas do século XVIII foram conduzidas, vemo-nos diante da hipótese de que nesses locais, onde a força do luteranismo já estava solidificada em diversos centros religiosos de autoridade, as tradições mitológicas ligadas a Väinämöinen já teriam sofrido considerável colapso (FROG, 2020a, p. 41). Posto que a maioria

³⁰⁸ “Äinämöinen wrought songs to sing”. Disponível em: ANTONEN, Veikko. Literary Representation of Oral Religion: Organizing Principles in Mikael Agricola’s List of Mythological Agents in Late Medieval Finland. In: SCHJØDT, Jens Peter & RAUDVERE, Catharina (eds.). *More than Mythology: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 186.

esmagadora das evidências sobre Väinämöinen são provenientes do norte fínico, podemos sempre nos questionar qual teria sido sua importância entre os povos fínicos das regiões ao sul (FROG, 2012, p. 15; 17-18).

Um dos poucos materiais de tal período e região que chegaram até nós foi resultado de diversos poemas coletados por Christfrid Ganander em seu *Mythologia fennica* (1789); nele, Väinämöinen é citado como uma importante divindade finlandesa relacionada ao fogo e à água que, “nas antigas canções finlandesas”, ocupava o lugar de pai celeste, criador da música e do *kantele*, protetor dos poetas e daqueles que iam para a guerra (*Mythologia fennica*, p. 206-211)³⁰⁹. Considerado apenas o material de Ganander, as áreas de regência atribuídas a Väinämöinen são assombrosamente semelhantes às de Óðinn; contudo, é preciso que levemos em conta as prováveis influências literárias que perpassaram sua obra, uma vez que, ao molde dos eruditos de seu tempo, Ganander tinha uma predileção por recorrer a deuses de outras mitologias para ilustrar as características de Väinämöinen, chegando a compará-lo a Zeus e a Orfeu, por exemplo. Conforme veremos, alguns desses traços são recorrentemente atribuídos a Väinämöinen nas canções épicas.

O nome de Väinämöinen é formado pelo substantivo *väinä*, que significa “água calma, profunda, de fluxo lento”, somado ao sufixo diminutivo *-mö-inen* (FROG, 2020a, p. 42); este substantivo é considerado um termo arcaico derivado de alguma língua indo-europeia e, ainda que seja o caso, ele é completamente coerente com o papel mitológico de Väinämöinen, que exerce a função de mergulhador divino nos contextos cosmológicos e possui fortes associações com a água (FROG, 2015, p. 219). Ganander cita que, por serem vistos como filhos de Väinämöinen, os curandeiros podiam fazer uso da água do mar como medicamento (*Mythologia Fennica*, p. 209)³¹⁰. Em certos encantamentos curativos comumente chamados pelos folcloristas de *Bathing Formula*, Väinämöinen é citado enquanto entidade responsável pela origem da água (SIIKALA, 2002a, p. 210), além de ser invocado também pelas canções formulaicas que eram cantadas ao se atravessar correntezas de barco (cf. ABERCROMBY, 1898, §107d, p. 194).

Em canções épicas de teor cosmogônico, a relação entre o deus e as águas inicia-se já no momento da criação do universo:

O lapão, o garoto esguio

³⁰⁹ Disponível em: *Mitologia finnica* [Mythologia fennica]. Tradução para o italiano de Luca Taglianetti, com colaboração de Marcello Ganassini. Viterbo: Vocifuoriscena, 2018, pp. 206-209.

³¹⁰ Disponível em: *Mitologia finnica* [Mythologia fennica]. Tradução para o italiano de Luca Taglianetti, com colaboração de Marcello Ganassini. Viterbo: Vocifuoriscena, 2018, p. 209.

por eras cultivou seu ódio
contra o velho Väinämöinen
por muito tempo deixou crescer sentimentos hostis.
Ele cortou uma pilha de flechas,
flechas de três pontas ele cortou,
um monte delas, por três anos inteiros.

O aleijado pegou uma flecha
flexionou seu arco, o coxo
e o homem cego atirou
atirou um dia em Pohjola
outro na grande Savo
e atirou no terceiro dia
em direção nordeste.
Ora, ele atirou em Väinämöinen,
no seu ombro direito,
debaixo do braço esquerdo,
através dos ossos, através da
carne, através da carne quente.

E então com seu rosto na neve
ele se precipitou sobre os flocos
as palmas de suas mãos voltadas em direção ao mar.
Ali ele borbulhou por seis anos
balançou por sete verões
incitou seis mares à fúria
e acalmou um sétimo:
e então a ilha de Imandra cresceu
no joelho do velho Väinö.

Um mergulhão, pássaro do vôo reto
voou, planou
buscando por um lugar para seu ninho:
ele então encontrou o local de seu ninho
na ilha de Imandra
no joelho do velho Väinö.

Ele mexeu seu joelho
sacudiu seus membros:
e então o [ovo de] cobre
partiu-se em pedaços;
quebrou-se o ovo dourado.

O que era a casca de cima do ovo
tornou-se os céus acima
o que era a casca de baixo do ovo
tornou-se a mãe terra abaixo
o que era a clara do ovo
tornou-se a lua no céu
o que era a gema do ovo
tornou-se o sol no céu
o que no ovo estava esfarelado
tornou-se as estrelas do céu
o que no ovo estava pretejado
tornou-se as nuvens no céu (*Luominen* III, coletado em 1893 na região da Carélia)³¹¹.

³¹¹ “The Laplander, the lean boy/ for ages harboured hatred/against old Väinämöinen/ for long bore ill-will./ He cut a pile of arrows/ of three-edged arrows he cut/a whole lot, for three whole years.// The cripple took an arrow/ the lame one flexed the bow taut/ and the blind man shot/ shot a day at Pohjola/ another at great Savo

O mesmo mito cosmogônico foi preservado e reproduzido na *Proto-Kalevala* (Canto I, p. 189-190)³¹², o que indica, em primeiro lugar, que em suas coletas Elias Lönnrot deparou-se com uma narrativa cosmogônica de mesma estrutura e temática, e que sua escolha por elencar Ukko como o responsável indireto pela cosmogonia na *Nova Kalevala* teria sido o resultado de seu encontro com outras variantes desse mitologema, somadas a edições autorais por parte do autor finlandês – sabemos, por exemplo, que os Íngrios da região russa ortodoxa de fato substituíam Väinämöinen por Ukko nessa narrativa (KUUSI, BOSLEY & BRANCH, 1977, p. 523). A narrativa cosmogônica do universo criado a partir de um ovo quebrado é comum a inúmeros povos, do Japão ao Peru; porém, incorporá-lo ao tema do mergulhador divino, no qual o pássaro primordial mergulha no oceano para depositar seu ovo, é uma característica peculiar aos balto-fínicos, amplamente atestada em compilações feitas na Finlândia, Carélia e Estônia (cf. VALK, 2000).

Portanto, nas variantes onde Väinämöinen é o responsável pela quebra do ovo primordial convém sublinhar que, além de ser o único ser antropomórfico presente na cosmogonia, o deus realiza seus atos cosmogônicos num estado de quase-morte por conta da flecha que o havia atingido. Além da flechada, os anos à deriva nos mares são marcadores simbólicos que apontam para a natureza fronteira de Väinämöinen, uma vez que na cosmovisão balto-fínica as águas eram o que separava o mundo dos vivos do mundos dos mortos (SIIKALA, 2002a, p. 138-145). A participação direta de Väinämöinen na criação do universo é, inclusive, o que lhe concede vitória em certos poemas que narram seu duelo de sapiência contra o jovem Joukahainen: neles, Väinämöinen alegava que seu poder advinha do conhecimento cosmológico em primeira mão, e esse tipo de saber que legitima o poder mágico era, conforme abordamos, algo muito valorizado pela instituição

he shot upon the third day/ he shot towards the north-east./ Now he shot Väinämöinen/ in the right shoulder/ under the left arm/ through the bones, through the/ flesh, through the warm flesh.//Then on his face in the snow/ he fell, headlong in the flakes/ his palms turned towards the sea./ Here he bubbled for six years/ he bobbed for seven summers/ he roused six seas to fury/ and he softened a seventh:/ that Imandra Island grew/ on the knee of old Väinö.// A scaup-duck, straight-flying bird/ flew, glided about it searched for a nesting-place:/ now it found a nesting-place/ there on Imandra Island/ on the knee of old Väinö.// It cast a nest of copper/and it/ laid an egg of gold/ on the knee of old Väinö.// He shifted his knee/he jolted his limb:/the copper was/ smashed to bits/ the golden egg to pieces.// What was the egg's upper shell/ became the heavens above/ what was the egg's lower shell/ became mother earth below/ what was the white of the egg/ became the moon in the sky/ what was the yolk of the egg/ became the sun in the sky/ what on the egg was mottled/ became the stars of heaven/ what on the egg was blackish/ became the clouds in the sky". Disponível em: *Finnish Folk Poetry: Epic*. Edição e tradução de Matti Kuusi, Keith Bosley e Michael Branch. Helsinki: Finnish Literature Society, 1977, pp. 87-88.

³¹² Disponível em: LÖNNROT, Elias. *The Old Kalevala and Certain Antecedents*. Tradução de Francis Peabody Magoun Jr. Cambridge: Harvard University Press, 1969, pp. 189-190.

tietäjä (FROG, 2013a, p. 23; STARK, 2006, p. 180).

Ao criar o universo conforme o conhecemos, apesar de quase mortalmente ferido, Väinämöinen consagra-se como detentor tanto do papel de vítima quanto de demiurgo no mesmo mito (FROG, 2013a, p. 77), o que lembra, ainda que de maneira superficial, o papel ambíguo de Óðinn como sacrificador e sacrificado no *Hávamál*. Algumas variantes situam o ataque do lapão (cuja hostilidade em direção ao deus nunca é explicada) num momento em que Väinämöinen deslocava-se para visitar parentes ou então durante sua visita a um ferreiro que forjaria um corcel capaz de “atravessar as águas”:

O velho e robusto Väinämöinen
durante a noite nasceu Väinämöinen durante o dia foi até ferreiro
forjar é bater de leve
atacar é fazer dobrar
forja um corcel de ferro
forja uma sela de chifres
batendo com as coxas na montaria,
conduz levantando poeira
há muito passou a clareira
conduziu pelas costas do mar
os cascos do corcel não se molharam
nem sequer sua quartela [...] (SKVR II 1.1–10, documentado em 1835 na Viena Carélia)³¹³.

Mencionar os mares sendo cruzados sem que os cascos do cavalo se molhem é um potencial recurso narrativo para dizer que Väinämöinen e sua montaria eram capazes de atravessar as barreiras entre os diferentes mundos. Além da clara semelhança com Sleipnir e o papel mitológico dos cavalos na cosmovisão nórdica, existem paralelos com a tradição estoniana, na qual figuram cavalos forjados por ferreiros e que podem ser usados como meio de transporte entre diferentes mundos, de modo que a ocorrência ampla desse tema aponta para um simbolismo cujas raízes históricas pertencem ao simbolismo de tradições xamânicas (FROG, 2020b, p. 600). Não é coincidência, portanto, que o cavalo figure entre os espíritos auxiliares dos *tietäjät*, em especial o cavalo de Väinämöinen, que podia ser invocado no momento que esses especialistas rituais preparavam-se para acessar o outro mundo: “Eu pego o cavalo de Väinämöinen/ que nasceu com uma rédea/ em cuja cabeça cresceu um cabresto/ um trenó feito de ferro,/ ele silva entre os pinheiros,/ cujos cascos não

³¹³ “Sturdy old Väinämöinen/ by night was born Väinämöinen/ by day went to the smithy/ to forge is tapping/ to strike is bending/ forges an iron stallion/ forges a saddle of horn/ striking with his thighs onto the steed/ drives raising dust/ long ago passed the glade/ he drove on the back of the sea/ the stallion’s hooves did not get wet/ nor the pastern of the horse”. Disponível em: FROG. Practice-Bound Variation in Cosmology? Movement between Worlds in Finno-Karelian Traditions. In: EGELER, M. & HEIZMANN, W (eds.). *Between the Worlds: Contexts, Sources and Analogues of Scandinavian Otherworld Journeys*. Berlin: De Gruyter, 2020, p. 600.

afundam/ mesmo na camada de gelo celestial”³¹⁴.

Väinämöinen aparece em diversas narrativas míticas sozinho ou ao lado de Ilmarinen³¹⁵, mas não é citado na companhia de entidades que chegaram posteriormente à tradição balto-fínica, como Jesus e a Virgem Maria, ainda que as narrativas sobre todos eles fossem compartilhadas pelos mesmos recitadores, o que aponta para o quão antigo era seu papel na cosmovisão de seu povo (FROG, 2012, p. 219). Conforme indica a etimologia de seu nome, Väinämöinen teria sido, ao menos a princípio, uma divindade ctônica de poderes cosmológicos, ocupando-se do domínio das águas (e da criatividade a ela atrelada no contexto balto-fínico) em oposição ao deus dos céus *Ilmari, predecessor de Ilmarinen. Com o surgimento e posterior consodilação da instituição *tietäjä*, cujo repertório mágico-verbal e tecnologia de encantamentos não poderiam ser internalizados de maneira independente às práticas culturais, abarcando a mitologia, Väinämöinen teria ganhado certa centralidade por estar profundamente atrelado às ideologias que estavam sendo assimiladas pelos *tietäjät* (*ibid.*, p. 222; FROG, 2013a, p. 78). Essa diacronia na trajetória do deus, que se erguia rumo ao centro de sua tradição conforme os *tietäjät* substituíam os antigos especialistas *noita*, é algo diretamente comparável ao movimento de Óðinn na cosmovisão nórdica: ambos preenchem funções de divindades ctônicas que viriam a ganhar excepcional centralidade ao assumirem a posição de modelos culturais para os especialistas religiosos de suas respectivas culturas (FROG, 2012, p. 222).

Conforme vimos, a instituição *tietäjä* absorveu diversos elementos da tradição nórdica, como por exemplo a concepção de que o corpo era poroso e penetrável pelas forças agentivas externas, ou então o vocabulário de guerra que descrevia os armamentos mágicos dos especialistas. Se adicionarmos a esse entendimento o fato de que tanto Väinämöinen quanto Óðinn passaram de divindades ctônicas a deuses de autoridade central ligados a tecnologias mágicas e seus especialistas, dificilmente poderemos explicar tal fenômeno como mera coincidência, e sim como uma perceptível ponte cultural entre os nórdicos e o norte fínico (FROG, 2012, p. 222). Assim como Óðinn, Väinämöinen era o modelo cultural dos especialistas religiosos, mas também operava em diversas outras esferas: como regente do elemento água, como herói cultural responsável por trazer a

³¹⁴ “I take the horse of Väinämöinen,/ Which was born with a bridle,/ On whose head a halter has grown,/ A sledge made of iron,/ It goes hissing among the pines,/ Whose hooves do not founder/ Even on the celestial ice sheet”. Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 2002a, pp. 234-235,

³¹⁵ Na *Kalevala*, Ilmarinen corresponde a um dos três deuses principais, junto de Väinämöinen e Lemminkäinen, ocupando o lugar de ferreiro cósmico. Em tempos mais antigos, era um deus dos céus, da regência atmosférica e do fogo (PENTIKÄINEN, 1999, p. 260).

música e a sabedoria ao mundo e, por mais que não saibamos detalhes a respeito de seu culto, é possível que ele também assumisse diferentes formas e faces (SIIKALA, 2002a, p. 211). Em suma, em algum ponto da Idade do Ferro germânica, os fínicos do norte teriam absorvido e aculturado uma tecnologia ritual germânica de cunho verbal, trazendo também as ideologias e práticas a ela associadas; em meio a esse contexto, o deus ctônico Väinämöinen, associado originalmente às águas primordiais e à cosmologia, ressurge como a figura do demiurgo, tomando o lugar central nas tradições épicas dos fínicos. Com isso, narrativas anteriores foram transformadas, novos materiais e temas narrativos foram incorporados e, como resultado, uma nova mitologia despontou atrelada ao então recente tipo de especialistas rituais, os *tietäjät*. Essa nova mitologia precisava, é claro, projetar e afirmar as ideologias que conferiam poder aos especialistas, construindo um modelo de identidade que viria a competir com os especialistas anteriores, estritamente xamânicos (*noita*), que assumiram, então, o lugar do “outro” e paulatinamente desapareceram. O resultado desse processo foi que Väinämöinen, antes visto em oposição à divindade dos céus (Ilmarinen), tornou-se o demiurgo que provê os modelos identitários de atuação tanto dos *tietäjät* quanto dos cantores épicos como um todo nas sociedades do norte fínico (FROG, 2019d, p. 268).

A consolidação de Väinämöinen no centro da mitologia e cosmovisão balto-fínica deu-se, portanto, não apenas de forma indissociável como também concomitante ao fortalecimento da instituição *tietäjä* (FROG, 2013a, p. 80). Não à toa, nos materiais coletados na Carélia e norte da Finlândia no século XIX, Väinämöinen era chamado de *tietäjä iän ikuinen*, “o eterno *tietäjä*” (FROG, 2020a, p. 7), e desde então sua atuação como sábio, demiurgo e xamã passaram a ser seus traços mais caracterizadores (OINAS, 1978, p. 293). Além disso, ele também se tornou o protótipo do cantor/recitador e do feiticeiro idealizado, detentor de um poder, alcance e atuação que os *tietäjät* almejavam espelhar: citar Väinämöinen nos encantamentos e canções era um modo de tornar-se dotado de sua fonte inesgotável de poder (TARKKA, 2013, p. 173). É por esta razão que os maiores e mais frequentes apelos dos *tietäjät* estavam dirigidos a Väinämöinen, de modo geral invocando-o ou pedindo por auxílio, pois cria-se que ele possuía um *väki* excepcional (SIIKALA, 2002a, p. 209-210; VIRTANEN & DUBOIS, 2000, p. 181): “Ó, velho Väinämöinen,/ venha até aqui, há necessidade,/ de resolver esses assuntos!/ Suas palavras de sabedoria são as mais antigas”³¹⁶; “Se isso não for o bastante, que o poder de Ukko dos

³¹⁶ “Ho, old Väinämöinen,/ come hither, there is need,/ to settle these matters!/ Your words of wisdom are the oldest”. Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala*

céus, o poder da Mãe-Terra da terra, e a força do velho Väinämöinen venham em meu auxílio e favor, para me fortalecer e conferir-me poder”³¹⁷.

O apelo de Väinämöinen residia, porém, para além de seu *väki* sobrenatural. As canções a seu respeito possuem teor e conteúdo essencialmente xamânicos, preservando a cosmovisão do passado de caçadores nômades dos balto-fínicos, período em que sua herança do xamanismo ártico estava muito mais viva (SARMELA, 2009, p. 539; PENTIKÄINEN, 1999, p. 178). Ora, o modo de trazer essa herança xamânica à tona e aliá-la às tecnologias ritualísticas da nova e emergente classe de especialistas religiosos foi o de narrar, em diferentes contextos e ocasiões, como o demiurgo Väinämöinen viajava ao mundo dos mortos em busca de ferramentas ou de “palavras” (encantamentos) necessárias: essa etiologia dos encantamentos explicava como as tecnologias verbais haviam chegado até os *tietäjät* de maneira a permitir-lhes o acesso remoto ao mundo dos mortos uma vez que, ao buscá-las e trazê-las de lá, Väinämöinen eliminou a necessidade dos *tietäjät* de fazê-lo (FROG, 2013a, p. 75; 2020b, p. 612), e é por essa razão que o deus era visto como o fundador da instituição *tietäjät* (FROG, 2012, p. 219).

Não existem indícios claros de que teria havido um culto a Väinämöinen (SIIKALA, 2002a, p. 211; FROG, 2013a, p. 75), mas sua voz permeia todo o *corpus* mágico-poético coletado nos séculos XIX e XX. Ao que tudo indica, cantar as narrativas do deus era um modo dos *tietäjät* perpetuarem um processo de dupla autorização: a veneração de sábios demiurgos como Väinämöinen servia para autorizar e contextualizar seus feitos relatados na poesia épica enquanto os épicos e seus persuasivos relatos de sucesso sobre performances exemplares de Väinämöinen reciprocamente autorizavam e validavam os conhecimentos e atuações daqueles que replicavam seu conhecimento: os *tietäjät* (TARKKA, 2013, p. 172).

Um exemplo ilustrativo da importância de Väinämöinen na performance dos especialistas encontra-se no fato de que, enquanto fitavam o sangue de alguém ferido para estancá-lo, os *tietäjät* cantavam sobre o episódio em que o demiurgo constrói um barco fazendo uso de palavras mágicas, mas acaba se machucando (TARKKA, 2013, p. 175):

O próprio velho Väinämöinen
estava a esculpir um barco em uma montanha ,
escavando um paredão de rocha.

Poetry. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2002a, p. 209.

³¹⁷ “If that is not enough, let the might of Ukko from the sky, the might of Earth-mother from the earth, and old Väinämöinen’s strength come forth to help and favour me, to strengthen me and give me might [...]”. Disponível em: ABERCROMBY, John. *The Pre- and Proto-Historic Finns, vol. II*, 1898, p. 68.

O machado não tocou na pedra,
nem lascou o paredão de rocha.
Por fim deslizou, acertando a carne
Do dedo do pé de Väinämöinen,
do joelho do homem sagrado.

O sangue jorrava feito enchente,
fluía feito rio transbordante.
Não havia colina
nem alta montanha

para escapar da enchente
oriunda do dedo do pé de Väinämöinen,
do joelho do homem sagrado (*Väinämöinen's Knee Wound*, coletada em 1872 na
região de Archangel Carélia)³¹⁸.

Considerada essa conjuntura, é pouco surpreendente que Väinämöinen e suas viagens xamânicas nas narrativas míticas tenham possuído funções pedagógicas constantemente lembradas pelos especialistas religiosos que nele se espelhavam. No xamanismo ártico, assim como no caso balto-fínico, a narração de mitos durante a performance ritualística integra-se ao ritual e torna-se parte da própria cura para a enfermidade em questão ou para a destruição ou restauração do cosmos (PENTIKÄINEN, 1999, p. 180; 205) – é como se, ao cantar ou recitar os feitos xamânicos de Väinämöinen, o próprio especialista acabasse assumindo seu lugar (TARKKA, 2013, p. 189-190). O poema *Knee Wound* (“A ferida no joelho”), por exemplo, estava fortemente conectado a encantamentos para estancar sangramentos: ao citar as peripécias do deus que tentava curar sua ferida, os *tietäjät* visavam replicar seus efeitos no presente, estancando a ferida do enfermo que os havia procurado em socorro (VIRTANEN & DUBOIS, 2000, p. 128). Na *Proto-Kalevala* (Poema IV, p. 14)³¹⁹ Väinämöinen inclusive procura a ajuda de um ancião, implicitamente um curandeiro, para estancar seu ferimento no joelho, mas o homem diz não se recordar das palavras de encantamento sobre a origem do ferro e, assim, não pode dar início ao processo de cura. Esse segmento ilustra bem a capacidade metalinguística imanente à cosmovisão balto-fínica: nas canções cantadas pelos *tietäjät* durante as performances curativas, até mesmo o *tietäjä* prototípico (Väinämöinen) está a buscar um rito de cura para si.

Sendo assim, convém examinarmos os poemas épicos que descrevem as aventuras

³¹⁸ “Old Väinämöinen himself/ was carving a boat on a mountain,/ chipping on a rock face./ The axe did not touch stone,/ nor did it chip the rock face./ At last it slipped into the flesh/ of Väinämöinen’s toe,/ of the holy man’s knee./ Blood came like a flood,/ it ran like a swollen river./ There was no hill/ nor mountain high/ that was not flooded/ from Väinämöinen’s toe,/ from the holy man’s knee”. Disponível em: VIRTANEN, Leea & DUBOIS, Thomas. *Finnish Folklore*. Helsinque: Finnish Literature Society, 2000, p. 129.

³¹⁹ Disponível em: LÖNNROT, Elias. *The Old Kalevala and Certain Antecedents*. Tradução de Francis Peabody Magoun Jr. Cambridge: Harvard University Press, 1969, p. 14.

mais significativas de Väinämöinen, materiais comumente considerados por autores como Anna-Leena Siikala (2002a, 302) e Juha Pentikäinen (1999, 186; 205) como dotados de inegável teor xamânico. O primeiro a ser analisado remete a um duelo de sapiência entre Väinämöinen e o jovem Joukahainen. Existem ao menos duas versões significativas desse mito: uma delas foi registrada na República da Carélia, na região de Arcangel (*Kilpalaulanta I*, ou, “A disputa de cantos I”), em 1825, e a outra, no território da Íngria (*Kilpalaulanta II*, “A disputa de cantos II”), no ano de 1883. O próprio nome decidido pelos folcloristas já aponta o teor desses cantos. Em ambos, o contexto que dá surgimento à disputa é o mesmo, consistindo em descrever Väinämöinen se deslocando em seu trenó por uma estrada estreita até que o jovem Joukahainen, que vinha da direção oposta, choca-se com o deus e se recusa a dar-lhe licença. A solução para o impasse é realizar uma “disputa de cantos” e aquele que perdesse deveria dar passagem. O que é descrito a seguir constitui basicamente uma disputa de sapiência a respeito dos mais variados eventos cosmológicos, culminando, é claro, na vitória de Väinämöinen. Na primeira versão, após Joukahainen se gabar de alguns de seus conhecimentos, Väinämöinen diz que esteve ele mesmo presente no momento de criação dos principais elementos do cosmos, não apenas conhecendo-os melhor do que Joukahainen, mas tendo também deles participado:

Os vales fui eu que levantei
as montanhas fui eu que montei
os buracos para peixes fui eu que cavei:
fui homem entre os homens lá
o terceiro herói lá
o sétimo entre heróis,
carregando o arco do céu,
erguendo o pilar do firmamento
salpicando os céus de estrelas,
organizando a Ursa Maior (*Kilpalaulanta I*, 5. *FFPE* 10)³²⁰.

Na segunda versão há uma inversão interessante, pois é Väinämöinen quem desafia o jovem e dá início ao embate, dizendo que aquele que se lembrasse de mais fatos do passado venceria: “O velho Väinämöinen disse/ ao jovem Joukahainen:/ ‘Façamos uma disputa de cantos/ e uma competição de recitações:/ aquele que se lembrar de mais/ permanecerá na estrada/ aquele que se lembrar de menos/ deixará a estrada’”

³²⁰ “The hollows were my scooping/ the mountains were my heaping/ the fish-holes were my digging:/ I was man among men there/ the third hero there/ the seventh among heroes/ bearing the arch of heaven/ pushing up the sky’s pillar/ spangling the heavens with stars/ straightening out the Great Bear.” Disponível em: *Finnish Folk Poetry: Epic*. Edição e tradução de Matti Kuusi, Keith Bosley e Michael Branch. Helsinque: Finnish Literature Society, 1977, p. 102-103.

(*Kilpalaulanta* II, 6, *FFPE* 11)³²¹. Novamente, como o próprio Väinämöinen havia estado presente no momento da criação do universo, e tudo conhecendo em detalhes, ele se consagra vencedor:

O velho Väinämöinen
disse a Joukahainen:
“Ei, jovem Joukahainen!
Você se lembra do tempo em que
um cepo brotou do mar
a água saltou da enchente
maças rolaram pela água
maças havia em todos os galhos
e nozes em todas as árvores?” (*Kilpalaulanta* II, 2, *FFPE* 11)³²²;

O velho Väinämöinen disse
ao jovem Joukahainen:
“Ei, jovem Joukahainen!
Você se lembra do tempo em que
os oceanos foram arados,
lavrados, semeados
quando as rochas batiam juntas
quando os dólmens foram empilhados
quando as ondas deram lugar à terra?
Os oceanos foram por mim cavados,
as raízes dos cepos por mim plantadas
as pedras por mim reunidas
e os dólmens por mim empilhados” (*Kilpalaulanta* II, 4, *FFPE* 11)³²³.

Em ambas as versões, e também conforme preservado na *Proto-Kalevala* (Poema XV, p. 257)³²⁴, Väinämöinen consolida sua vitória no embate fazendo uso de palavras mágicas para atirar Joukahainen nas lamas de um pântano. Além de conter paralelos narrativos visíveis com o poema *édico Vafþrúðnismál*, no qual Óðinn envolve-se em um duelo de sapiência contra o gigante Vafþrúðnir e também sai vitorioso ao fazer uma pergunta de cunho cosmológico que ele próprio havia vivenciado (cf. ALVES, 2021a), são

³²¹ “Old Väinämöin said/ to young Joukamoin:/ “Let us have a singing-match/ and a reciting-contest:/ let him who recalls the more/ remain on the open road/ let him who recalls the less/ from the road remove himself.”. Disponível em: *Finnish Folk Poetry: Epic*. Edição e tradução de Matti Kuusi, Keith Bosley e Michael Branch. Helsinque: Finnish Literature Society, 1977, p. 108.

³²² “Old Väinämöin / said to Joukamoin:/ Hey, young Joukamoin!/ Do you remember the time/ when a stump grew in the sea/ water sprang up in the Hood/ apples rolled in the water/ apples were on every bough/ and nuts were on every tree?”. Disponível em: *Finnish Folk Poetry: Epic*. Edição e tradução de Matti Kuusi, Keith Bosley e Michael Branch. Helsinque: Finnish Literature Society, 1977, p. 106.

³²³ “Old Väinämöin said/ to young Joukamoin:/ Hey, young Joukamoin!/ Do you remember the time/ when the seas were ploughed/ were ploughed up, were sown /when the rocks beat together/ when the cairns were first piled up/ when the waves gave way to land?! The seas were of my scooping/ the stump-roots of my digging/ the rocks of my gathering/ and the cairns of my piling”. Disponível em: *Finnish Folk Poetry: Epic*. Edição e tradução de Matti Kuusi, Keith Bosley e Michael Branch. Helsinque: Finnish Literature Society, 1977, p. 106.

³²⁴ Disponível em: LÖNNROT, Elias. *The Old Kalevala and certain antecedents*. Tradução de Francis Peabody Magoun Jr. Cambridge: Harvard University Press, 1969, p. 257.

também notáveis os paralelos com as tradições xamânicas. A abertura do poema descrevendo o trenó como meio de condução e o posterior “choque” entre eles é um provável retrato de heranças culturais xamânicas, uma vez que, no xamanismo ártico, o trenó é descrito em canções como o meio de transporte do xamã durante sua viagem astral, acima de tudo ao cruzar rios, e seu comportamento extático é frequentemente descrito pelo emprego de termos referentes à ideia de “conduzir” (SIIKALA, 2002a, p. 272; FROG, 2020b, p. 602; PENTIKÄINEN, 1999, p. 191). O pântano para onde Joukahainen acaba sendo banido é um tipo de localidade para a qual os *tietäjät* baniam os agentes causadores de doença, como *hettesihin helluvihin* (“uma nascente borbulhante”), *notkoillen noroperille* (“uma cavidade profunda”) ou *soihin samelettomihin* (“um pântano sem musgo”) (SIIKALA, 2002a, p. 184), indicando que a relação hostil entre Joukahainen e Väinämöinen era mitologicamente correspondente à relação de adversidade entre o agente-da-doença e o *tietäjä* prestes a bani-lo.

Por essas razões, autores como Juha Pentikäinen (1999, p. 190-193), Anna-Leena Siikala (2002a, p. 270-273), Matti Sarmela (2009, p. 550) e Martti Haavio (1991, p. 73) argumentam que o poema *Kilpalaulanta* descreve, na verdade, um duelo entre xamãs e, mais precisamente, “um duelo de encantamentos” (HAAVIO, 1991, p. 73). Ao recitarem palavras mágicas sobre tempos imemoriais, cada um visa demonstrar seu poder e lugar de importância cosmológica ao adversário, o que, claro, acaba concedendo a vitória a Väinämöinen, uma vez que os fatos sabidos por Joukahainen haviam sido protagonizados pelo próprio demiurgo (*ibid.*, p. 67; 80). Se por um lado Joukahainen parece ser apenas um recurso narrativo para ilustrar os insuperáveis poderes de Väinämöinen, por outro a identidade de “lapão” a ele atribuída opera como uma espécie de critério identitário que lhe confere caráter de alteridade, ressaltando por consequência o papel de Väinämöinen como o mago dos povos fínicos. Esses elementos narrativos podem ter funcionado culturalmente para reforçar os sentimentos de pertencimento e identidade entre os balto-fínicos, opondo-os aos “outros”, um recurso do pensamento de clã típico de várias sociedades xamânicas do ártico (PENTIKÄINEN, 1999, p. 193).

Também detentor de heranças culturais do xamanismo, o poema épico *Sanat* (“O feitiço”) é digno de nossa atenção. Coletado na região de Archangel Carélia em 1834, ele descreve Väinämöinen construindo um barco a partir de seu conhecimento e de suas canções mágicas (encantamentos), até que, em certo momento, o deus se esquece das três últimas palavras: “O velho e robusto Väinämöinen/ fazia um barco com seus saberes/ construía uma embarcação com suas canções:/ três palavras faltavam/ quando ele chegou à

amurada do barco” (*Sanat* I, 1, *FFPE* 28)³²⁵. Os versos seguintes se dedicam a descrever Väinämöinen buscando sem descanso pelas palavras que precisava, mas sem êxito; até que decide partir ao encontro de Antero Vipunen (Antervo em algumas versões), um antigo feiticeiro morto há tanto tempo que havia se mesclado à paisagem natural. A situação se agrava da seguinte forma:

Deve haver cem palavras
Mil canções na boca
de Antervo Vipunen
que há eras deitou-se na terra
que tem permanecido em longo descanso:
em seu queixo há um largo arvoredo
um tufo de salgueiros em sua barba
álamos em seus ombros
mas então, viajar é ruim
sobre as lâminas de espada dos homens
e pontas de agulha das mulheres.

[...]

Ele [Väinämöinen] caminhou tilintando por um dia
sobre as lâminas de espada dos homens
ele caminhou por mais um dia
sobre as pontas de agulha das mulheres,
de forma que ao terceiro dia
um de seus pés tropeçou
seu pé esquerdo caiu na boca
de Antervo Vipunen
que há eras havia se deitado na terra
que tem permanecido em longo descanso no solo.

Então o velho Väinämöinen
sentiu seu joelho queimar
seus membros esquentarem na boca
de Antervo Vipunen.
De sua camisa ele fez uma forja
de seu casaco de pele fez um fole
de seus cotovelos um martelo
de seus pequenos dedos, pinças:
ele martelou, ele bateu
martelou um cajado de ferro.

E o mergulhou na boca
de Antervo Vipunen.
Então Antervo Vipunen
mordeu o ferro fraco e o partiu em dois:
mas ele não conseguia morder o aço
comer o coração do ferro.

Então Antervo Vipunen

³²⁵ “Sturdy old Väinämöinen/ made a boat with his knowledge /built a craft with his singing: three words were lacking/as he reached the ship’s gunwales”. Disponível em: *Finnish Folk Poetry: Epic*. Edição e tradução de Matti Kuusi, Keith Bosley e Michael Branch. Helsinque: Finnish Literature Society, 1977, p. 183.

pronunciou uma palavra, dizendo o seguinte:
“Saia, vilão, para fora de meu pulmão
de meu fígado saia, escolhido da terra:
carvão vem à minha boca
e entulho de ferro à minha garganta”.

E então Väinämöinen disse:
“Eu, vilão, deixarei sua garganta
eleito da terra, deixarei seu fígado
se você disser cem palavras
e as pontas de mil canções”.

E então Antervo Vipunen
que há eras havia se deitado na terra
que tem permanecido em longo descanso no solo
disse uma centena de palavras
as pontas de mil canções:
e então o velho Väinämöinen
finalizou seu barco (*Sanat* I, 6-11, *FFPE* 28)³²⁶.

Diversos elementos do poema apontam para temáticas xamânicas. Em primeiro lugar, o fato de que Antervo Vipunen estava há eras descansando sobre o chão porque “viajar pelas lâminas das espadas dos homens” e pelas “pontas das agulhas das mulheres” era algo “ruim”, e, em seguida, o fato de que para encontrá-lo, Väinämöinen ter precisado fazer essas duas coisas: na cosmovisão fínica, o *tietäjä* ou aquele que desejasse viajar a Tuonela, o mundo dos mortos, precisava vencer inúmeros desafios pelo caminho, como caminhar sobre lâminas de espadas e machados ou passar por buracos de agulha (SIIKALA, 2002a, p. 146-147). Essa concepção encontra paralelos em relatos dos séculos XIX e XX que descrevem certos *tietäjät* andando descalços sobre lâminas de foice para demonstrar a força de seu *väki* (FROG, 2019a, p. 257; STARK, 2006, p. 312-313). Portanto, a viagem de Väinämöinen até Antervo Vipunen apresenta os mesmos desafios de uma jornada ao mundo dos mortos (TARKKA, 2013, p. 134; 184), o que se torna ainda mais evidente ao considerarmos as descrições de Antervo Vipunen como estando “deitado

³²⁶ “There might be a hundred words/ a thousand songs in the mouth/ of Antervo Vipunen/ who has lain ages in earth/ who has rested long at rest: /on his chin is a wide grove/ a willow-clump on his beard/ boat-aspen on his shoulders/ but then, travelling is bad/ upon men’s sword-blades/ women’s needle-points// [...]. He trod for a day clinking/ upon men’s sword-blades/ he trod a day, another/ upon women’s needle-points/ so on the third day/ one of his feet tripped/ his left slipped into the mouth/of Antervo Vipunen/ who had lain ages in earth/ who had rested long in soil.// Then the old Väinämöinen/ felt his knee burning/ his limb warming in the mouth/ of Antervo Vipunen./ From his shirt he made a forge/ from his fur coat made bellows/ a hammer from his elbow/ from his little fingers tongs:/ he hammered, he tapped/ hammered an iron cowlstaff.// He plunged it into the mouth/ of Antervo Vipunen./ Then Antervo Vipunen/ bit in two the soft iron: /he could not bite through the steel/ eat the iron’s heart.// Then Antervo Vipunen/ uttered a word, speaking thus:/ “Go, villain, out of my lung/ earth’s elect, from my liver:/ charcoal comes into my mouth/ iron dross into my throat.”// And so Väinämöinen said:/ “I, villain, will leave your throat/ earth’s elect, leave your liver/ if you say a hundred words/ the tips of a thousand songs.”// Then Antervo Vipunen/who had lain ages in earth/who had rested long in soil/said a hundred words/the tips of a thousand songs:/then the old Väinämöinen/finished off his boat” Disponível em: *Finnish Folk Poetry: Epic*. Edição e tradução de Matti Kuusi, Keith Bosley e Michael Branch. Helsinque: Finnish Literature Society, 1977, pp. 184-185.

há eras”, engolido pela paisagem natural – ou seja, ele está claramente morto e foi ressuscitado pelo deus.

Inúmeros autores defendem que a descrição do estado de Antero Vipunen nessas canções não servia apenas para situar a visita de Väinämöinen ao mundo dos mortos, mas possuía também a função pedagógica de advertir sobre os perigos do transe. A imagem de Antero Vipunen teria sido percebida, nesse sentido, como a de um xamã eternamente preso em sua viagem extática (SARMELA, 2009, p. 545; OINAS, 1978, p. 293; SIIKALA, 2002a, p. 307; PENTIKÄINEN, 1999, p. 187; HAAVIO, 1991, p. 119). Era comum que os cantores épicos fino-carelianos combinassem o poema da visita a Antero Vipunen com outros ciclos épicos que continham o mesmo esquema narrativo de ilustrar a jornada do sábio demiurgo ao mundo dos mortos em busca de conhecimento em forma de palavras, canções ou ferramentas mágicas. De modo geral, o núcleo narrativo é o seguinte: 1) O demiurgo está construindo seu veículo ou viajando nele; 2) ele se esquece das palavras para completar a construção ou então seu veículo quebra durante a viagem; 3) ele decide buscar a ajuda do mundo dos mortos e 4) retorna de lá com a solução para seus problemas e com mais sabedoria (TARKKA, 2013, p. 187).

Na versão de Elias Lönnrot na *Proto-Kalevala* (Poema VI, p. 207), Antero Vipunen acaba revelando quatro encantamentos diferentes a Väinämöinen enquanto este se encontra em sua barriga; um deles é um feitiço de banimento cuja estrutura é extremamente similar aos encantamentos dos *tietäjät* para banirem agentes de doença:

Eu vou exorcizá-lo para longe, para as violentas corredeiras de Finnamarca,
ao redemoinho flamejante, no qual as árvores caem,
rolam pinheiros com as raízes à mostra,
enormes árvores perenes
grandes árvores perenes, mergulhando com suas extremidades,
pinhos de copas cheias com suas coroas.

Se isso não for o bastante, vou exorcizá-lo para ainda mais longe,
para as lareiras chamuscadas do Demônio, para os lares do Demônio,
em direção ao banco de fogo do Homem Maligno (*Proto Kalevala*, Poema VI, 260-280,
p. 207-208)³²⁷.

Existe, assim, um notável paralelo entre os mitos de Väinämöinen buscando encantamentos com Antero Vipunen e Óðinn obtendo encantamentos com seus ancestrais

³²⁷ “I will exorcise you yonder, to the fierce rapids of Finnmark,/ to the burning whirlpool where trees fall right in,/ pines roll about roots up, huge evergreens all together,/ big evergreens plunging with their butts, bushy-topped pines with their crowns./ And if that may not be enough, I will exorcize you yonder/ to the Demon’s charred heaths, to the Devil’s hearthstones,/ onto the Evil Man’s fire bench”. Disponível em: LÖNNROT, Elias. *The Old Kalevala and Certain Antecedents*. Tradução de Francis Peabody Magoun Jr. Cambridge: Harvard University Press, 1969, p. 207-208.

gigantes no *Hávamál*: ambos passam por experiências de quase morte para conseguirem palavras mágicas com seres sábios que já estão mortos; há, além disso, a *völva* morta despertada por Svipdagr no poema *Grógaldur*, Freyja fazendo o mesmo em *Hyndluljóð*, ou então mais uma vez Óðinn, no *Völuspá*. Contos folclóricos dos sámis sobre poderosos xamãs já falecidos também os descrevem sendo visitados por pessoas que estavam a construir barcos e não conseguiram finalizá-los, partindo para o mundo dos mortos em busca de seu conselho (PENTIKÄINEN, 1999, p. 187). Ainda mais curiosas são diversas versões de contos registradas em Sápmi durante o século XIX, na região de Sompio (norte da Finlândia), que descrevem um famoso xamã conhecido como Akmeeli ou Antereeus, nome consideravelmente similar ao de Antero Vipunen. A seu respeito, diziam:

Akmeeli era um feiticeiro tão nobre que podia cantar para transformar-se em lobo, deitar-se durante todo o inverno feito um urso debaixo de um abeto, voar em forma de pássaro ou ainda nadar como um peixe. Esse homem cantava e tocava o tambor feiticeiro; e então de repente ele caía no canto da cabana, aparentando estar sem vida. A essa altura ele não deveria ser tocado, nem sob risco de morte. E outra vez Akmeeli cantou e tocou seu tambor e disse à sua esposa para acordá-lo em tal hora, com tais palavras – e caiu ao canto da cabana. Mas quando a hora chegou, a esposa não se lembrava das palavras e Akmeeli tampouco tinha força para erguer-se de seu transe. Assim ele ficou a jazer no canto, como quem havia morrido, até que seu corpo começou a feder, a pele inchou e deixou as mãos e as bochechas. Uma hora ele finalmente precisou ser levado e enterrado atrás do rio Sompio, no declive da praia de Hieta³²⁸.

Difícilmente podemos alegar que haja uma relação direta e causal entre a história do xamã Akmeeli e o poema épico sobre Antero Vipunen, uma vez que faltam evidências mais sólidas para defender tal hipótese. Por outro lado, os paralelos temáticos permitem argumentar que havia um conjunto semelhante de ideias presente nas três cosmovisões:

- 1) [XAMÃ/FEITICEIRO ANCESTRAL] MORTO É SÁBIO;
 - 1.a) [XAMÃ/FEITICEIRO ANCESTRAL] MORTO PODE SER CONSULTADO PELO [MODELO CULTURAL DO XAMÃ];
 - 1.b) [MODELO CULTURAL DO XAMÃ] VAI AO [MUNDO DOS MORTOS] CONSULTAR-SE COM [XAMÃ/FEITICEIRO ANCESTRAL] MORTO;

³²⁸ “Akmeeli was so noble a sorcerer that he could sing himself into a wolf, could lie the whole winter like a bear under a fir-tree, could fly in the form of a bird, and again swim as a fish. The man sang and beat his sorcerer’s drum; then suddenly he tumbled into a corner of the cottage, going lifeless. He was not then to be touched, not on pain of death. And once again Akmeeli sang and beat his drum and told his wife to wake him and such and such a time and with such words – and he dropped into the corner of the cottage. But when the time came, the wife did not remember the words, nor did Akmeeli have the strength to rise from his trance. Just lay in the corner as one dead, and finally the corpse began to stink, the flesh rose and left the hands and cheeks. Finally he had to be taken and buried beyond Sompio River in the shore slope of the Hieta-brook”. Disponível em: HAAVIO, Martti. *Väinämöinen: Eternal Sage*. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 1991, p. 125.

1.c) [MODELO CULTURAL DO XAMÃ] PASSA POR [EXPERIÊNCIA DE QUASE MORTE]
PARA RESSUSCITAR [XAMÃ/FEITICEIRO ANCESTRAL].

Nos esquemas acima, [XAMÃ/FEITICEIRO ANCESTRAL MORTO] pode ser substituído por *võlva* ou algum ser da raça dos gigantes tidos por sábios, ou, ainda, por um xamã ancestral do clã como Antero Vipunen; [MODELO CULTURAL DO XAMÃ] pode ser preenchido por figuras como Väinämöinen ou Óðinn; [MUNDO DOS MORTOS] recebe as conotações de mundo dos mortos de acordo com cada cosmovisão (Hel, Tuonela, Pohjola, Jabme-aimo etc.) e a [EXPERIÊNCIA DE QUASE MORTE], é claro, pode variar a depender das peculiaridades de cada contexto cultural. A quantidade de mitos com esses temas talvez indique algum tipo de rito, anterior às fontes literárias, no qual os especialistas religiosos visitavam o túmulo de seus antepassados como forma de inspiração, buscando conhecimento e respostas para problemas (SIIKALA, 2002a, p. 307-310). O folclorista finlandês Samuli Paulaharju coletou, em 1937, relatos a respeito de pessoas que ainda visitavam o túmulo do feiticeiro Akmeeli para obtenção de ajuda, o que aponta para a possibilidade de ritos relacionados a esse tipo de mito (HAAVIO, 1991, p. 131-132). Se aceitarmos essa hipótese, então os laços entre o norte europeu e o xamanismo ártico mostram-se ainda mais fortes, uma vez que a visita ao túmulo de um xamã primordial ou ancestral por parte do xamã era algo característico entre os povos da região (PENTIKÄINEN, 1999, p. 187).

Analisando as coletas de materiais etnográficos na Carélia durante os séculos XIX e XX, Lotte Tarkka (2013, p. 187) demonstrou que as canções narrando a visita de Väinämöinen a Antero Vipunen costumavam ser seguidas por aquelas em que o demiurgo visita os mundos dos mortos, como Pohjola, Tuonela ou ainda Mana(la), também em busca de palavras ou itens mágicos. Na mitologia fínica essas moradas são descritas como estando distantes e em terras ermas e escuras, geralmente ao norte, situadas no mesmo plano horizontal que o mundo dos vivos, mas separado dele por um grande rio; tal concepção, conforme mostraram Anna-Leena Siikala (2002a, p. 303) e Martti Haavio (1991, p. 105), era uma imagem típica das sociedades de caça e pesca do norte. Não é coincidência que justamente Väinämöinen, também o deus das águas, seja capaz de cruzar o rio dos mortos em segurança para buscar sabedoria no outro mundo – e o número de canções épicas dedicadas a narrar esse tipo de jornada indica o valor cultural atribuído a ela (TARKKA, 2013, p. 183). Certa versão coletada na Archangel Carélia em 1871 descreve a quebra do trenó de Väinämöinen quando este curiosamente se encontrava a

caminho da igreja, de modo que o deus parte para Tuonela em busca de ferramentas mágicas para consertá-lo. Ao chegar ao rio, é recebido pelas filhas de Tuoni, a senhora de Tuonela; elas a princípio negam passagem a Väinämöinen, uma vez que não estava morto. Após tentar convencê-las de que estava morto, citando três causas distintas de morte, Väinämöinen diz que está à procura de ferramentas, e elas lhe concedem passagem e, chegando em Tuonela, oferecem-lhe comida e abrigo:

O velho Väinämöini disse
“Vim atrás de um espigão de Tuoni
de um pé-de-cabra de Manala”

E então as filhas de Tuoni
das garras de ferro, dedos de ferro,
fiandeiras do fio de ferro
trouxeram um pequeno barco.
Elas trataram o homem como homem
o herói feito herói:
deram-lhe comida, deram-lhe bebida –
algum veneno de serpente
e algumas cabeças de lagarto.
Elas até o colocaram para se deitar
em uma cama de seda
que era feita de veneno de serpente.

Então o velho Väinämöini
sentiu a sina aproximar-se
seu dia de angústia raiar:
ele transformou-se em uma serpe marrom
deslizou em forma de réptil
e nadou pelo rio de Tuoni.

Então ele foi até seu povo
e disse ele mesmo as seguintes palavras:
“Não vão, meus jovens,
a Mana a não ser que tenham sido assassinados
a Tuonela a não ser que estejam mortos (*Tuonelanmatka* 18-22, *FFPE* 30)³²⁹.”

Em primeiro lugar, o poema parece claramente inserido em um contexto cristão, evidenciado não apenas pela ideia de que Väinämöinen estava indo à igreja quando seu trenó quebrou, como também pela advertência implícita de que viajar ao mundo dos mortos ao modo antigo era uma prática que deveria ser abandonada, como os versos finais

³²⁹ “The old Väinämöini said/ ‘I came for spikes from Tuoni/a crowbar from Manala’// Then the daughters of Tuoni/ iron-clawed, iron-fingered/ spinners of the iron thread /brought a little boat./ They treated the man as man/ the hero like a hero:/ they gave him food, gave him drink –/ some serpent-venom/ and some lizard-heads./ They even laid him to rest/ on a bed of silk/ which was of serpent venom.// Then the old Väinämöini/ felt his doom coming/ his day of distress dawning:/ changed himself to a brown worm/ sliethered into a lizard/ swam across Tuoni’s river.// Then he went to his people/ himself put this into words: ‘Do not, young men, go/to Mana unless you’re killed/to Tuonela unless dead’”. Disponível em: *Finnish Folk Poetry: Epic*. Edição e tradução de Matti Kuusi, Keith Bosley e Michael Branch. Helsinque: Finnish Literature Society, 1977, pp. 191-194.

deixam bem claro. Por outro lado, mesmo tendo adquirido caráter cristão, essa variante preservou imagens relevantes que aludem à herança cultural xamânica dos balto-fínicos como, por exemplo, a transformação de Väinämöinen em serpente para conseguir escapar de Tuonela. A serpente, conforme já mencionamos, é um animal frequentemente citado como espírito auxiliar dos xamãs no contexto ártico, e é possível que no passado os xamãs balto-fínicos (*noita*) de fato assumissem a forma de serpentes para viajar ao outro mundo, assim como Väinämöinen (SIIKALA, 2002a, p. 306; PENTIKÄINEN, 1999, p. 206; HAAVIO, 1999, p. 103).

Os *tietäjät* também tinham vínculos fortes com as serpentes, incluindo a capacidade de enviar serpentes para atacarem outros. Para citar apenas alguns exemplos: na Ostrobótnia, há relatos de um *tietäjä* punindo um homem que incomodava sua comunidade enviando serpentes para atacá-lo (1933); em Pekkola, um menino descuidado estava auxiliando uma *tietäjä* cega a caminhar e a deixa cair em um buraco, o que a deixou furiosa e a fez ordenar que uma serpente o atacasse em sua fazenda mais tarde (1935); uma narrativa da região de Paavola discorre a respeito de uma *tietäjä* que enviou serpentes para atacarem um homem que havia se esquecido de trazer alguns produtos que ela havia pedido do mercado –o homem, porém, era detentor da mesma habilidade e enviou as serpentes de volta (1961); por fim, uma interessante narrativa da província de Kääriö (1939) descreve uma anciã que, injuriada ao ver as vacas do vizinho invadirem seu jardim de flores, subiu em uma rocha e disse em voz alta que enviaria uma serpente para morder o dono das vacas – é dito que, no mesmo momento, uma serpente saiu de baixo da rocha e se moveu em direção à fazenda do vizinho (relatos disponíveis na íntegra em STARK, 2006, p. 194, 201-205, 227).

Talvez por ter sido um símbolo consolidado por séculos e séculos é que a popularidade da serpente tenha perdurado na Finlândia até meados do século XX; de qualquer forma, sabemos que a serpente ainda era alvo de cultos domésticos nessa região até mesmo nos séculos XIX e XX, havendo inclusive relatos de que alguns *tietäjät* caminhavam com serpentes domesticadas a seu lado, mostrando assim seu poder de lidar com um animal tão poderoso e temido, além de se manterem próximos da representação concreta de seu espírito auxiliar (SIIKALA, 2002a, p. 233). Não nos esqueçamos de que Óðinn também se transformou em serpente para fazer uma viagem ao reino do gigante Suttungr no episódio do roubo do hidromel da poesia, de modo que parecia haver uma concepção ao menos ligeiramente comum de que [MODELO CULTURAL DO XAMÃ] TRANSFORMA-SE EM SERPENTE PARA IR/VOLTAR DO [OUTRO MUNDO].

Outros temas de cunho xamânico encontrados no poema referem-se ao trenó quebrando-se no meio de seu “caminho”, um conhecido recurso metafórico da poesia balto-fínica para referir-se ao canto mágico dos xamãs: ir ao mundo dos mortos buscar ferramentas para o reparo de seu transporte é o equivalente a buscar as palavras esquecidas para que o encantamento seja completado (KUUSI, BRANCH & BOSLEY, 1977, p. 536). Algumas versões da mesma narrativa eram provavelmente mais claras nesse aspecto, como a coletada por Elias Lönnrot que viria a integrar a *Proto-Kalevala*. Nessa versão, ao construir seu barco por meio de palavras mágicas e esquecer-se delas, Väinämöinen pondera com clareza se deve ir ao mundo dos mortos buscá-las, e somos então informados de que Tuonela é de fato um local onde palavras mágicas podiam ser procuradas:

Ele [Väinämöinen] pondera, ele reflete:
“Deve lá haver centenas de outros encantamentos, mil pedaços de versos mágicos
para além das habitações no Domínio da Morte, nas cabanas da Morada dos Mortos.”

Ele parte rumo ao Domínio da Morte para obter encantamentos, [conseguir] falas mágicas da Morada dos Mortos (*Proto-Kalevala*, Poema VI, 3-4, p. 204)³³⁰.

Os poemas sobre a busca de Väinämöinen por conhecimento mágico em Tuonela fizeram com que ele se tornasse o *tietäjä* prototípico; podemos afirmar, portanto, que esses poemas xamânicos são produtos de uma tradição especializada em viagens a outros mundos que enxergavam em Väinämöinen um modelo exemplar (SIIKALA, 2002a, p. 32). Estes poemas, conforme coletados nos séculos XIX e XX, tendo muitos deles até mesmo vindo da boca dos próprios *tietäjät*, já estavam mesclados a concepções cristãs, mas seu fundo temático, ao menos no que diz respeito à ideia estruturante de que era possível viajar ao mundo dos mortos para buscar conhecimento, é, por definição, uma concepção essencial do xamanismo ártico (HAAVIO, 1999, p. 105). Essa conexão é percebida, por exemplo, na obra de Christfrid Ganander, na qual o autor atesta que as expressões *käydä Tuonella* (“ir a Tuonela”) e *Tuonelassa waelttaa* (“vagar por Tuonela”) eram empregadas para designar o transe extático dos xamãs fínicos (*Mythologia Fennica*, p. 188)³³¹.

As descrições da busca de Väinämöinen por palavras e encantamentos em Tuonela

³³⁰ “He ponders, he reflects: “There might be a hundred charms yonder, a thousand bits of magic verse/yonder in the dwellings of Death’s Domain, in the cottages of the Abode of the Dead.”/ He set out to get charms from Death’s Domain, magic utterances from the Abode of the Dead”. Disponível em: LÖNNROT, Elias. *The Old Kalevala and Certain Antecedents*. Tradução de Francis Peabody Magoun Jr. Cambridge: Harvard University Press, 1969, p. 204.

³³¹ Disponível em: *Mitologia finnica* [Mythologia Fennica]. Tradução para o italiano de Luca Taglianetti, com colaboração de Marcello Ganassini. Viterbo: Vocifuoriscena, 2018, p. 188.

possuem ao menos três funções distintas. Conforme dissemos, elas são uma etiologia do próprio repertório mitológico-verbal dos *tietäjät*, que explica como e por que estes especialistas são capazes de acessar o mundo dos mortos remotamente (FROG, 2012, p. 221); em segundo lugar, os ricos detalhamentos sobre a paisagem de Tuonela provavelmente serviam como recurso cognitivo e mitológico que ajudava os *tietäjät* a se visualizarem lá no momento do transe (PENTIKÄINEN, 1999, p. 206; SIIKALA, 2002a, p. 192); por fim, esses especialistas narravam as aventuras de Väinämöinen em Tuonela enquanto assumiam eles mesmos, no contexto ritualístico, o lugar do demiurgo, o que lhes conferia poder e autoridade (TARKKA, 2013, p. 190). Dentre as viagens de Väinämöinen narradas pelos *tietäjä* encontramos esta:

Väinämöinen partiu
Para Mana, sem estar morto,
Para Tuonela, ainda vivo.
Gritou, cumprimentou,
“Traga-me um barco, menina de Tuoni,
Uma canoa, filha de Manala,
Um barco, filha de Kalma,
Para que eu possa atravessar o rio,
Para que eu possa viajar como o som.

[...]

O curso de minha canção quebrou-se,
Então parti por uma sovela de Tuonela,
Por um trado de Manala”³³².

Algumas dessas exposições eram ornadas com ricos detalhes, relatando até mesmo os pormenores que envolviam a ida do demiurgo ao mundo dos mortos:

Aquele velho Väinämöinen
Construiu um barco sobre uma montanha,
Martelou-o em um penhasco,
Em uma colina de cobre,
Em um cume de ouro,
Três palavras faltavam
Quando estava a consertar o gradil,
A firmar a popa.
Ele partiu a buscar palavras
De seu irmão mais velho.
Ribombando, dirigiu-se para longe

³³² “Väinämöinen left/ for Mana, unslain,/ For Tuonela, yet living./ Cried out, hallooed,/ ‘Bring a boat, girl of Tuoni,/ Child of Manala, a craft,/ Kalma’s child, a vessel,/ So that I can get across the river,/ So that I can travel over the sound. [...] The course of my song was broken off,/ I set out for an awl from Tuonela,/ For an auger from Manala’”. Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 2002a, pp. 302-303.

Pela estrada mais baixa,
 E disse a ele ao chegar:
 “Meu irmão, meu belo irmão,
 Busque para mim algumas palavras,
 De onde três correntezas encontram-se
 Para que eu possa consertar meu gradil.
 Para que possa firmar a popa”
 O irmão respondeu:
 “As palavras não estão reunidas,
 Todas as palavras estão espalhadas,
 Uma está nos ombros do lúcio,
 A outra na cabeça da andorinha,
 A terceira com a senhora de Tuoni.”
 E então o velho Väinämöinen
 Partiu em busca de palavras
 No rio preto de Tuoni,
 Nas profundezas de Manala.
 E então o velho Väinämöinen
 Enviou uma águia para agarrá-la,
 O próprio pássaro de ofensiva;
 Para deslizar, para pairar
 Sobre o negro rio de Tuoni,
 Sobre as profundezas de Manala.
 Ele golpeou uma vez, o primeiro golpe,
 As garras sequer conseguiram agarrar,
 Ele golpeou uma segunda vez, o segundo golpe,
 Agora a água estava ensanguentada,
 A carcaça do lúcio cobria a praia;
 De lá ele recebeu uma palavra,
 Dos ombros do grande lúcio.
 E então o velho Väinämöinen
 Partiu em busca das palavras
 Na cabeça do pardal.
 Ele enviou a águia para arrebatá-lo,
 O próprio pássaro da ofensiva,
 E de lá recebeu uma segunda palavra.
 E então o velho Väinämöinen
 Partiu em busca das palavras
 Das bocas das mulheres de Tuoni.
 Ele foi visitar Manala [...].³³³

Nesse caso há a curiosa menção a um irmão não nomeado de Väinämöinen, que

³³³ “That old Väinämöinen/ Built a boat upon a mountain,/ Hammered it on a cliff,/ On a copper hill,/ On a golden height,/ Three words were lacking/ When fixing the railing,/ When fastening the stern./ He went off to fetch the words/ From his elder brother./ Rumbling, he drove away/ Along the lowest road,/ And said to him as he arrived:/ ‘My brother, my beautiful one,/ Fetch for me a few words,/ From where three streams come together/ So that I can fix my railing,?so that I may secure the stern.’/ ‘The words are not assembled,/ All the words are scattered,/ One is on the pike’s shoulders,/ Another on a swallow’s head,/ The third with the maid of Tuoni’./ Then old Väinämöinen/ Went off to fetch words/ From Tuoni’s black river/ From Manala’s depths./ Then old Väinämöinen/ Sent an eagle to snatch it,/ The bird of attack itself;/ To glide, to hover,/ Over Tuoni’s black river,/ Over the depths of Manala./ It struck once, the first strike,/ Nor did the talons grip,/ It struck again, the second time,/Now the water was bloody,/ The pike’s carcass covered the shore;/ From there he received one word,/From the shoulders of the great pike./Then old Väinämöinen/Went off to fetch words/From the head of a sparrow./He sent the eagle to snatch it,/The bird of attack itself,/And from it received a second word./Then old Väinämöinen/Went off to fetch words/From the mouths of Tuoni’s maids./He went to visit Manala [...]”. Disponível em: SIIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 2002a, pp. 305-306.

raramente ocorre em outras variantes. Considerando que o poema pressupõe uma óbvia relação sanguínea entre ambos, e situa Väinämöinen buscando e seguindo seu conselho, é possível que estejamos diante de um tema semelhante ao de Antero Vipunen – embora o irmão do deus não esteja morto, tudo indica que Väinämöinen o via como mais sábio. Não à toa, seu irmão, apesar de não saber as palavras propriamente ditas, conhecia o paradeiro de cada uma delas e disse a Väinämöinen como fazê-las funcionar. O poema também ilustra Väinämöinen exercendo seu controle sobre uma águia, fazendo-a voar até o mundo dos mortos, o que se iguala em todos aspectos aos usos dados pelo xamã aos espíritos auxiliares (cf. HULTKRANTZ, 1978, p. 20-21). O fato de que as palavras procuradas pelo deus estejam guardadas por seres também é digno de análise: a primeira encontra-se com o lúcio, um peixe; a segunda com a andorinha, um pássaro; a última, no poder das filhas de Tuoni. Ora, já vimos por diversas vezes que o peixe e o pássaro eram animais vistos como espíritos auxiliares por excelência, não apenas no xamanismo ártico de modo geral como também no xamanismo dos sámis. Apesar de especulativo, é possível que o embate entre a águia de Väinämöinen, o lúcio e depois a andorinha de Tuonela seja uma adaptação poética da ideia do duelo entre xamãs por intermédio de seus espíritos auxiliares.

A identificação dos *tietäjät* com Väinämöinen era tanta que, mesmo figurando em inúmeras dessas narrativas de visitas ao mundo dos mortos, ele não comparece no papel de psicopompo: a relação do demiurgo com Tuonela dizia respeito estritamente à obtenção de informações e palavras mágicas que elevariam seu conhecimento e poder (ou seja, uma viagem de natureza xamânica), o que, na ritualística dos *tietäjät*, era posto em uso para funções de cura e banimento de doenças, manipulação de forças agentivas etc. A função ritualística de conduzir os recém-falecidos ao mundo dos mortos em contextos funerários cabia às mulheres da tradição lamenteira, e não a estes especialistas religiosos (PENTIKÄINEN, 1999, p. 204; HONKO, 1978, p. 287-289). Este é um importante indicativo de que, ao menos no que concerne à temática do mundo dos mortos, os temas e narrativas protagonizados por Väinämöinen estavam pareados às práticas ritualísticas daqueles para quem ele atuava como demiurgo e, por outro lado, o teor de suas viagens era delimitado pelas necessidades dessa classe de especialistas religiosos.

Entre os *tietäjät*, temos evidências de que seus encantamentos frequentemente mencionam, invocam e apelam a Väinämöinen, o que indica que seu poder e alcance se davam por meio da *narratividade* (SIIKALA, 2002a, p. 211; FROG, 2013a, p. 75). Em outras palavras, o vínculo entre o deus e essa classe de especialistas não dependia de práticas culturais, mas do ato de fazer-se presente em encantamentos narrativos que o

caracterizavam como o próprio *tietäjä* primordial. Além disso, ao que tudo indica, Väinämöinen não apenas era o modelo cultural dos *tietäjät*, mas também uma divindade relativamente próxima das pessoas como um todo: há diversos registros de pessoas na Finlândia Ocidental cujos sobrenomes eram Väinä ou derivativos como Väinä(i)nen, alguns tão antigos quanto o século XVI (FROG, 2020, p. 44).

No contexto balto-fínico, o surgimento dessa classe de especialistas mágicos, com suas respectivas tecnologias rituais e repertórios mitológicos, foi responsável por ressignificar as narrativas de Väinämöinen de modo que fizessem mais sentido à sua cosmovisão específica. Se, por um lado, isso tornou Väinämöinen um demiurgo que se encaixava com perfeição à instituição *tietäjä*, por outro tornou os membros desta completamente dependentes de seu vínculo com o deus, que precisava ser sempre reavivado como modelo que embasava a autoridade e os poderes dessa classe. Nesse contexto cultural, tal relação de reciprocidade aponta como mitos e símbolos específicos da classe de praticantes de magia viriam a surgir, elegendo Väinämöinen como divindade central e, por consequência, fazendo com que as características xamânicas do deus se tornassem as mais centrais e definidoras.

4.5 Lemminkäinen

Curiosamente, Lemminkäinen não é citado na lista de deuses e entidades elaborada por Mikael Agricola em 1555, embora saibamos, por meio de análises da métrica poética e da distribuição regional de certos temas e variantes, que os poemas sobre ele e seus feitos são tão antigos quanto os de Väinämöinen e compõem, junto destes, o núcleo da poesia épica kalevalaica (SARMELA, 2009, p. 509). Christfrid Ganander fornece poucas palavras a seu respeito, registrando que o epíteto para se referir a ele era *Lieto Lemminkäinen*, algo como “Lemminkäinen, o alegre”, e que se tratava de um habilidoso remador, de acordo com um poema que o descreve remando no mesmo barco que Väinämöinen (*Mythologia Fennica*, p. 119)³³⁴.

Lemminkäinen figura na poesia épica e nas canções campesinas dos fino-carelianos com a mesma frequência que Väinämöinen, tendo sido registrado por diversos dos folcloristas que atuaram na região (TARKKA, 2013, p. 182). Os poemas épicos a seu respeito podiam ser tão longos quanto o famoso ciclo que conta sobre a criação e o roubo

³³⁴ *Mitologia finnica [Mythologia Fennica]*. Tradução para o italiano de Luca Taglianetti, com colaboração de Marcello Ganassini. Viterbo: Vocifuoriscena, 2018, p. 119.

do Sampo (PENTIKÄINEN, 1999, p. 207), artefato mágico segundo a mitologia balto-fínica; por conta disso, Elias Lönnrot chegou a escrever um pequeno épico sobre Lemminkäinen, mas terminou não o publicando (*ibid.*, p. 35). O folclorista finlandês precisou encontrar, portanto, uma maneira de conciliar o protagonismo de Lemminkäinen com o de Väinämöinen na *Kalevala*, ambos respaldados pelos materiais folclóricos. Havia ainda um outro desafio à criação de uma epopeia coesa e coerente que contasse com as duas divindades: a de que os papéis de Lemminkäinen e Väinämöinen não eram de forma alguma complementares na poesia épica, de modo que as canções sobre Väinämöinen não mencionavam Lemminkäinen e vice-versa (FROG, 2014, p. 389).

A solução de Lönnrot pode ser vista em duas frentes. A primeira consistiu em transformar Väinämöinen no sábio, demiurgo e protagonista da *Kalevala*, relegando a Lemminkäinen o papel de terceiro maior herói da epopeia (logo após Ilmarinen) e optando por caracterizá-lo como um jovem imprudente, poderoso na arte dos encantamentos e assíduo cortejador de mulheres que, por conta disso, enfrenta um trágico destino (PENTIKÄINEN, 1999, p. 36-37). Em sua própria introdução à *Nova Kalevala*, o autor caracteriza Lemminkäinen da seguinte forma, deixando transparecer sua percepção sobre o deus: “Lemminkäinen era de um tipo diferente, desenfreado, jovem, arrogante, presunçoso por conta de seus poderes e conhecimento, míope em relação ao futuro, apesar de igualmente valente e herói”³³⁵.

Assim sendo, as aventuras de cortejo vividas por Lemminkäinen estão espalhadas por toda a epopeia, além dele ter sido incluído por Lönnrot, desde a *Proto-Kalevala*, na aventura do roubo do Sampo junto de Ilmarinen e Väinämöinen. Na *Nova Kalevala* (Poema 39, p. 515-527)³³⁶ essa mudança viria a ficar ainda mais explícita e aprofundada, conferindo a Lemminkäinen um papel de importância central nessa narrativa. Esta foi a mais ousada inovação do finlandês, uma vez que nenhuma variante folclórica menciona Lemminkäinen no episódio em questão. Foi por meio dessa intervenção autoral que Lönnrot passou a conectar, numa mesma narrativa coerente, diversos ciclos épicos que na tradição oral não possuíam qualquer relação entre si (FROG, 2014, p. 390).

A segunda alteração de Lönnrot diz respeito ao destino de Lemminkäinen em suas aventuras. Os poemas costumam mencionar que o deus se dirigia a Päivölä, local que,

³³⁵ “Lemminkäinen was of a different sort, wanton, young, arrogant, boastful of his power and knowledge, short-sighted with regard to the future, though even valiant and a hero”. Disponível em: PENTIKÄINEN, Juha. *Kalevala Mythology: Expanded edition*, 1999, p. 37.

³³⁶ LÖNNROT, Elias. *The Kalevala*. Tradução, introdução e notas de Keith Bosley. Oxford: Oxford World's Classics, 2008, pp. 515-527.

segundo a tradição oral, aparentemente não tinha apelo aos outros deuses, para tomar parte em um banquete para o qual não havia sido convidado, ou então para cortejar as mulheres de lá. Para integrar as narrativas dos diferentes deuses umas às outras, Lönnrot modificou a destinação de Lemminkäinen³³⁷, tornando-a idêntica à atribuída a Väinämöinen: Pohjola (FROG, 2014, p. 389; PENTIKÄINEN, 1999, p. 37). O Lemminkäinen de Elias Lönnrot, veremos agora, era consideravelmente diferente do Lemminkäinen da tradição oral, embora certos traços tenham sido preservados ou utilizados pelo folclorista finlandês como ponto de partida para seu próprio personagem.

São três os papéis que Lemminkäinen desempenha ao longo das narrativas épicas que protagoniza nos cantos e poemas da oralidade: o de ousado cortejador das filhas de Louhi (a feiticeira que governa as terras do norte, tidas por escuras e repletas de magia), o de herói e o de xamã, indo com frequência à Tuonela (SIIKALA, 2002a, p. 310). O que essas características apresentam em comum, conforme bem apontado por Juha Pentikäinen (1999, p. 37), é que todas são manifestações de um grande desejo, por parte do deus, de realizar jornadas a locais ermos e distantes. Dessa forma, Lemminkäinen quase sempre é visto visitando locais relacionados à concepção do outro mundo/mundo dos mortos, como Väinölä e Päivölä ou, ocasionalmente, Pohjola (SIIKALA, 2002a, p. 310-313):

Então Lemminkäinen partiu,
apesar da proibição de sua mãe,
do aviso de sua genitora.
Ele caminhou por um dia,
caminhou por dois,
e por três, também.
Ele chegou às habitações da Fazenda do Norte,
ao limiar do vil assentamento;
do lado de fora ele escutou canções,
palavras mágicas através dos troncos selados de musgo,
cantores mágicos através das tábuas,
músicos através das paredes (*Proto-Kalevala*, Poema 5, 3)³³⁸;

Ó minha mãe que me carregou,
Traga meu equipamento de guerra,
Traga aqui minhas vestimentas de batalha
Para que as use no banquete
Para que as mostre no casamento:

³³⁷ Alguns poucos cantores fino-carelianos mencionavam Pohjola como o destino de Lemminkäinen, mas em número consideravelmente menor se comparado às diversas variantes que o descrevem em viagem rumo a Päivölä (cf. SIIKALA, 2002a, p. 268).

³³⁸ “Then Lemminkäinen set out / against his mother’s no, / his parent’s warning, / He stepped along one day, stepped along a second, / stepped along a third, too. He came to the dwellings of North Farm, to the threshold of the wretched settlement; / from outside he heard songs, / magic words through the moss-caulked logs, / magic singers through the / planking”. Disponível em: LÖNNROT, Elias. *The Old Kalevala and Certain Antecedents*. Tradução de Francis Peabody Magoun Jr. Cambridge: Harvard University Press, 1969, p. 199.

Estou partindo para o banquete em Päivölä
Para a ilha em que o povo festeja (*Lemminkäinen I*, 10, coletada em Archangel
Carélia, 1872)³³⁹;

Ora, em Väinölä havia um banquete
Mestres e pastores foram solicitados
Os aleijados, os coxos foram convidados
Os aleijados foram trazidos em barcos
Os coxos conduzidos por cavalos
todos os cristãos foram convidados
mas Lemminkäinen não.

[...]

O lascivo Lemminkäinen disse
disse para o seu único pai
disse para sua querida mãe:
“Estou saindo para o banquete de Väinölä” (*Lemminkäinen II*, 1-2, FFPE 35,
coletado na região da Carélia do norte em 1845)³⁴⁰.

Os destinos perseguidos por Lemminkäinen, seja em busca de um banquete ou, em algumas versões, de uma mulher para ser seu par, são variações da ideia de Pohjola e encontram-se situados no outro mundo; daí as menções à magia e à tentativa desesperada de sua mãe de dissuadi-lo de partir. Por essa razão, os poemas deixam claro que Lemminkäinen não era bem-vindo em Päivölä e que visitá-la era um risco: eles inclusive citam inúmeros perigos que o deus precisava vencer para chegar lá, como cachoeiras ou covas de fogo, uma árvore flamejante vigiada por uma águia e, por fim, uma enorme serpente ou uma cerca de serpentes vivas a obstar-lhe o caminho (SIIKALA, 2002a, p. 310-312). Vencer obstáculos dessa espécie é, conforme já visto, um tipo de tarefa típica para o xamã que se aventura rumo ao outro mundo. Numa das versões, sua própria mãe descreve os perigos que precisaria enfrentar:

Minha cria única,
você seguirá um pouco do caminho,
uma distância muito pequena,
e então encontrará um rio de fogo
e no meio dele corredeiras flamejantes
e no meio delas um rochedo de fogo

³³⁹ “O mother who carried me/bring here my war-gear/carry here my battledress/for me to wear at the feast/to display at the wedding:/I’m off to Päivölä’s feast/to the island folk’s revels”. Disponível em: *Finnish Folk Poetry: Epic*. Edição e tradução de Matti Kuusi, Keith Bosley e Michael Branch. Helsinque: Finnish Literature Society, 1977, p. 207.

³⁴⁰ “Now, Väinölä held a feast/ masters, pastors were bidden/ the crippled, the lame were asked/ the crippled were rowed in boats/ the lame driven on horseback/ all Christian people were asked/ but Lemminkäinen was not./ [...]Wanton Lemminkäinen said/ said to his only father/ said to his darling mother:/ ‘I’m off to Väinölä’s feast’”. Disponível em: *Finnish Folk Poetry: Epic*. Edição e tradução de Matti Kuusi, Keith Bosley e Michael Branch. Helsinque: Finnish Literature Society, 1977, p. 212.

no rochedo, uma bétula flamejante
na bétula, galhos flamejantes
nos quais pousa uma águia de flamejante:
a águia está a afiar
suas garras, a afilar os dentes
para com eles comer Lemmingäine.
Ela já comeu uma centena de homens
destruiu mil heróis
cem jazem sob a asa
mil debaixo do rabo (*Lemminkäinen* I, 13, FFPE 34, coletada em Archangel
Carélia, 1872)³⁴¹;

Portanto, há também na figura de Lemminkäinen a encarnação do tema [XAMÃ] ENFRENTA [OBSTÁCULOS PERIGOSOS] PARA VIAJAR AO [OUTRO MUNDO], uma vez que sua viagem a Päivölä tem como elementos centrais essas imagens e descrições míticas diretamente conectadas ao xamanismo (SIIKALA, 2002a, p. 311; FROG, 2014, p. 405). Como esse poema data do fim do período pré-cristão finlandês, é provável que a ida de Lemminkäinen a Päivölä revele, em sua própria intenção de comparecer sem ter sido convidado, o tema da viagem prototípica do xamã aos domínios de um xamã rival para desafiá-lo, refletindo crenças da tradição do *noita* ou então do xamanismo de povos vizinhos (KUUSI, BOSLEY & BRANCH, 1977, p. 538).

Ainda que tenha se fundido à concepção da distante, gélida e escura Pohjola, Päivölä muito provavelmente teria sido, a princípio, um reino celestial superior que tinha o sol (*päivä*) como seu centro (PENTIKÄINEN, 1999, p. 262). O fato de que Lemminkäinen, e não Väinämöinen, seja mencionado indo a Päivölä nos conduz a uma interessante hipótese: o nome do deus mantém relações semântico-etimológicas tanto com as palavras *lempi*, “amor”, quanto com *lemmen*, “fogo”, o que o torna o mais apto a aventurar-se num outro mundo com conotações solares e de fertilidade, uma vez que Päivölä costuma ser descrita nos poemas como sendo uma fazenda, e o banquete lá oferecido é descrito como *jumalisten juominkit*, literalmente “bacanal dos deuses” (SIIKALA, 2002a, p. 311; 316). São evidentes as conexões, portanto, entre os poemas épicos sobre Lemminkäinen e sua jornada a Päivölä e as canções presentes nas cerimônias de casamento dos povos balto-fínicos, em especial as que eram performadas pelo *patvaska*, o especialista ritual dos casamentos. Muitos desses cantores mencionavam um banquete

³⁴¹ “My only offspring/ you will go a little way/ quite a short distance/ you’ll meet a fiery river/ amid it fiery rapids/ amid them a fiery crag/ on the crag a fiery birch/ on the birch fiery branches/ in them a fiery eagle:/ the eagle is sharpening/ its claws, is grinding its teeth/ to eat Lemmingäine with./ It’s eaten a hundred men/ destroyed a thousand heroes/ a hundred under its wing/ a thousand beneath its tail”. Disponível em: *Finnish Folk Poetry: Epic*. Edição e tradução de Matti Kuusi, Keith Bosley e Michael Branch. Helsinque: Finnish Literature Society, 1977, p. 207.

em Päivölä como sendo a celebração de um casamento, além de incluírem versos idênticos aos poemas de Lemminkäinen em suas performances, de modo que é possível que a cerimônia em Päivölä fosse vista como uma espécie de banquete prototípico, e que partes dos poemas de Lemminkäinen fossem recitadas como encantamentos nessas ocasiões festivas (TARKKA, 2013, p. 199; 264).

Muitos poemas de cortejo comuns nas regiões da Finlândia e Carélia mencionam certo *Päivän poika* (“Menino sol”) partindo em busca das filhas de Tuoni, o regente de Tuonela (SIIKALA, 2002a, p. 311). Encontramos nesse personagem um núcleo narrativo muito semelhante a certas variantes de poemas nos quais Lemminkäinen parte para cortejar as filhas de Louhi, feiticeira regente da perigosa região de Pohjola. Tais temas constam tanto nos registros de cantos folclóricos coletados por Elias Lönnrot quanto em sua *Kalevala* e, tal como nas variantes que mencionam sua ida a Päivölä, elencam diversos obstáculos mortais que precisam ser superados pelo deus:

O inquieto Lemminkäinen
arreou um corcel de fogo
em um campo flamejante;
água pingava do arreio,
e gordura do fim da corda.
Então Lemminkäinen diz:
“Ó minha mãe, mulher anciã,
se você pudesse apenas lavar minha camisa
no veneno de uma cobra preta,
secá-la debaixo da lua de verão
para que eu possa ir cortejar
a dama das gélidas habitações,
a garota da Fazenda Sombria” (*Proto-Kalevala*, Poema 5, 1)³⁴².

Novamente sua mãe tenta dissuadi-lo, avisando-o de que seria encantado pela magia perigosa de Pohjola, mas Lemminkäinen parte de qualquer forma. Uma vez em Pohjola, pede a Louhi:

Então Lemminkäinen diz:
Me conceda, dama, sua menina,
a jovem futura esposa [...].

A Senhora da Fazenda do Norte disse:
“Eu lhe darei minha filha,

³⁴² “Restless Lemminkäinen/ harnessed a fiery steed/ on a fiery field;/ water dripped from the shaft-bow,/ fat from the end of the traces./ Then Lemminkäinen says:/ ‘O mother mine, aged woman/ if only you would wash my shirt/ in the venom of a black snake,/ dry it under the summer moon/ so that I can go woo/t he maiden in the cold settlement,/ the girl at Gloomy Farm’”. Disponível em: LÖNNROT, Elias. *The Old Kalevala and Certain Antecedents*. Tradução de Francis Peabody Magoun Jr. Cambridge: Harvard University Press, 1969, p. 199.

a jovem futura esposa,
assim que você esquiar
no alce do Demônio,
para além dos campos do Demônio” (*Proto-Kalevala*, Poema 5, 5)³⁴³.

A semelhança entre os núcleos temáticos aponta para a possibilidade de que Lemminkäinen e Päivän poika tenham um dia sido a mesma entidade ou no mínimo parte de um mesmo núcleo mítico mais antigo. Anna-Leena Siikala (2002a, p. 311-315) propõe não apenas isso, como também que Lemminkäinen teria um dia sido parte de um antigo culto à fertilidade entre os povos balto-fínicos. Para a defesa de seu argumento, a pesquisadora considera as conotações sexuais e solares de seu nome, a incessante busca pelas mulheres de Pohjola relatadas nas canções e, por fim, o fato de que ele era ainda mencionado em celebrações de casamento no século XX. Se aceito esse argumento, estaríamos diante de uma divindade balto-fínica de certa forma semelhante a Freyja, no sentido de que teria desempenhado tanto funções mágicas de cunho xamânico quanto de fertilidade, embora, é claro, as conotações de fertilidade em Freyja sejam muito mais perceptíveis, talvez por ser uma deusa concebida como mulher ou por fazer parte da matriz simbólica de um povo cuja agricultura era consideravelmente mais avançada que a dos balto-fínicos. De qualquer forma, o importante é notarmos que, seja para cortejar as mulheres ou para comparecer ao banquete em Päivölä, Lemminkäinen é descrito quase sempre a viajar para outros mundos, tal qual um xamã (SARMELA, 2009, p. 546).

Na tradição oral, todas essas narrativas e peripécias de Lemminkäinen eram parte de um mesmo, longo e complexo ciclo épico, chamado pelos folcloristas de *Lemminkäisen virsi*, “A canção de Lemminkäinen”. Existem ao todo quatrocentas variantes e fragmentos desse ciclo registrados, disseminados por mais de nove regiões do território balto-fínico, o que atesta sua importância e posição como a mais popular narrativa de toda a tradição épica fino-careliana (FROG, 2014, p. 391). Autores como Juha Pentikäinen (1999, p. 36) e Frog (2014, p. 387) oferecem interessantes resumos do enredo d’A *canção de Lemminkäinen*, que pode ser esquematizada em três grandes atos:

- 1) As preparações para o banquete em Päivölä são descritas, incluindo um relato detalhado sobre o processo de fermentação da cerveja; 1b) todos são convidados, com exceção de Lemminkäinen; 1c) Lemminkäinen veste seus equipamentos de

³⁴³ “Then Lemminkäinen says: ‘Give me, dame, your girl/the young bride-to-be’ [...].// The Mistress of North Farm said: ‘I will give you my daughter/ the young bride-to-be/ just as soon as you ski down the Demon’s elk/beyond the Demon’s fields’”. Disponível em: LÖNNROT, Elias. *The Old Kalevala and Certain Antecedents*. Tradução de Francis Peabody Magoun Jr. Cambridge: Harvard University Press, 1969, p. 200.

guerra e parte para Päivölä apesar dos avisos de sua mãe sobre uma morte iminente; 1d) Lemminkäinen trilha seu caminho até encontrar-se com alguma forma de personificação da morte, e então faz uso de magia para conseguir passar por ela e prosseguir em direção a Päivölä (o que indica que ela estava situada no mundo dos mortos);

2) O banquete em si é descrito; 2b) Lemminkäinen chega em Päivölä e é recebido com hostilidade; 2c) O herói demanda que lhe sirvam cerveja, e eis que a servem num recipiente com sapos e serpentes (ou seja, ela estava envenenada ou encantada); 2d) Lemminkäinen supera o aparente perigo e bebe a cerveja; 2e) Lemminkäinen e o Senhor de Päivölä entram em conflito aberto. Dois finais são possíveis para esse segundo ato: ou Lemminkäinen termina sendo morto, ou, em algumas variantes, o Senhor de Päivöla é quem morre.

3) Nas variantes em que Lemminkäinen sobrevive, ele retorna à sua casa, explica a situação a sua mãe e ela lhesugere que vá para uma certa ilha repleta de mulheres; 3b) Lemminkäinen é descrito tendo relações sexuais com as mulheres da ilha e, em seguida, despede-se, o que as leva ao choro. Nas versões em que Lemminkäinen é morto, sua mãe é acometida por um presságio da morte do filho, e então 3c) ela parte para Päivölä e encontra o assassino de seu filho, que diz a ela onde poderia encontrar o corpo de Lemminkäinen; 3d) ela viaja, voando, para Tuonela, e pede a um ferreiro que forje um rastelo mágico, com o qual resgata Lemminkäinen do rio de Tuoni (o rio dos mortos) e o ressuscita.

A *canção de Lemminkäinen* está repleta de temas xamânicos, a começar por seu próprio núcleo temático, que diz respeito à viagem de nosso protagonista a Päivölä, uma jornada a outro mundo que acontece, lembremos, de maneira forçosa da parte do deus (TARKKA, 2013, p. 307). O primeiro ato, que descreve as preparações do banquete prototípico, é o mais central do ciclo épico e também aquele que se mostra menos suscetível a variações (com exceção das versões coletadas na Íngria), sendo recitado e performado na íntegra como encantamento protetivo extremamente poderoso, sobretudo em ritos para proteger e abençoar cerimônias de casamento (FROG, 2014, p. 387). Inúmeros de seus trechos, aliás, se contrastados e comparados com materiais coletados por folcloristas em contextos ritualísticos, apontarão um considerável número de

encantamentos e feitiços codificados no poema, algo que hoje é consenso (TARKKA, 2013, p. 182).

Próximo ao fim do segundo ato, quando Lemminkäinen batalha contra o Senhor de Päivölä, algumas poucas variantes registram uma espécie de disputa mágica que antecede o duelo de espadas, momento no qual ambos recitam encantamentos por meio de cantos para conjurar espíritos auxiliares poderosos, numa tentativa de sobrepujar o outro (FROG, 2014, p. 387). Nesses exemplos, Lemminkäinen e o Senhor de Päivölä são representados conjurando um lago e, em seguida, fazendo com que surgissem nele uma série de animais comumente tidos pelos espíritos auxiliares dos *tietäjät*, como peixes, pássaros e touros. No desfecho, após todas as criaturas terem devorado umas às outras, o vencedor da disputa é representado bebendo do lago que havia sido criado. Esse fragmento é um bom exemplo de como o ato de cantar podia ser visto como equivalente à performance mágica efetiva de um encantamento: as palavras tornam-se dotadas do poder de conceber seres vivos e de dar-lhes movimento (TARKKA, 2013, p. 198), algo que se encaixa com total harmonia à cosmovisão e às tecnologias ritualísticas dos *tietäjät*.

É provável que esse trecho esteja ausente da maioria das variantes por conta da longa predominância do cristianismo nas regiões da Finlândia e Carélia no momento de coleta das poesias e canções orais ao longo dos séculos XIX e XX, tendo, por isso, desaparecido aos poucos do núcleo narrativo d'A *canção de Lemminkäinen*. Contudo, é plenamente possível que este pequeno episódio da disputa mágica por meio de encantamentos tenha tido muito mais força anteriormente, ainda mais se considerarmos sua semelhança com certas narrativas sámis que discorrem sobre *noaidit* de clãs diferentes invocando seus espíritos auxiliares para disputarem renas (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 39).

A trágica morte de Lemminkäinen é outro ponto relevante nesse sentido. Conforme dissemos, Lemminkäinen morre em apenas uma das versões possíveis, enquanto na outra ele sai vencedor, sendo importante ressaltar que as duas versões não apresentam divergências cronológicas ou regionais dignas de nota, e que, portanto, elas coexistiram dentro do repertório de oralidade balto-fínico (FROG, 2014, p. 389). Assim como as canções sobre Antero Vipunen, o falecido xamã ancestral, o episódio da morte de Lemminkäinen revela uma herança cultural xamânica, enquanto paralelamente carrega uma espécie de advertência cristã. No primeiro caso, sua jornada a um tipo de reino dos mortos, descrita como repleta de perigos e obstáculos, é um tema genuinamente xamânico (SARMELA, 2009, p. 311; KUUSI, BRANCH & BOSLEY, 1977, p. 539), bem como o

momento em que é ressuscitado por sua mãe graças ao poder dos encantamentos e palavras. A mãe de Lemminkäinen possui claros atributos xamânicos (PENTIKÄINEN, 1999, p. 37) e, considerando que o deus é representado na tradição oral como poderoso e versado na arte dos encantamentos, é plausível que estejamos diante de uma conexão entre mito e rito, pois os *tietäjät* tinham canções nas quais relatavam terem aprendido seus poderes com suas mães, ou então que haviam sido banhados por elas, tal qual Lemminkäinen, no momento de sua iniciação como *tietäjä* (SIKALA, 2002a, p. 219; 314). Uma dessas canções, por exemplo, dizia o seguinte:

Minha mãe certa vez me proibiu
e meus pais me advertiram:
“Não vá, meu filho,
ao lugar onde três estradas se separam,
pois há corredeiras flamejantes,
nas corredeiras uma águia flamejante,
e a águia tem garras flamejantes!”
De fato eu fui, de fato, não dei atenção,
Eu realmente fui, não obedeci.
Minha mãe banhou-me em dias passados
três vezes em uma noite de verão:
com água da estrada, para que me tornasse um *tietäjä*,
com água da terra, para que me tornasse um cantor de poemas,
com água de pântano, para que me tornasse um compositor³⁴⁴.

A canção acima foi citada por um *tietäjä* da região da Carélia como uma *boasting formula*, um momento no início do ritual em que esses especialistas religiosos cantavam sobre como haviam adquirido ou herdado seus poderes de ancestrais ou então sobre como haviam se tornado *tietäjät*, numa tentativa de elevarem seu *luonto*. As semelhanças temáticas com *A canção de Lemminkäinen* são surpreendentes: o aviso da mãe, alertando contra os perigos; a recusa em escutá-la; os perigos ao longo do caminho, descritos como os mesmos; e por fim o fato de que o *tietäjä* teria sido banhado por sua mãe e assim recebido seu poder, passando por uma espécie de iniciação. Na forma em que chegou à *Proto-Kalevala* (Poema 5, 16, p. 203)³⁴⁵, Lemminkäinen morre mutilado às margens do rio Tuoni; é sua mãe quem resgata seus pedaços do rio e literalmente o recompõe, num ato que também carrega alusões iniciatórias que, diga-se de passagem, assemelham-se aos ritos

³⁴⁴ “My mother once forbade me/ and my parents admonished:/ ‘Do not go, my son,/ to the place where three roads part,/ for there are fiery rapids,/ in the rapids a fiery eagle,/ and the eagle has fiery talons!’ /I went indeed, I did not heed,/ I truly came, did not obey./ My mother bathed me in former days/ three times on a summer’s night:/ with road water to be a *tietäjä*,/ with earth-water to be a rune-singer,/ with swamp-water to be a music-maker”. Disponível em: SIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2002a, p. 219.

³⁴⁵ Disponível em: LÖNNROT, Elias. *The Old Kalevala and Certain Antecedents*. Tradução de Francis Peabody Magoun Jr. Cambridge: Harvard University Press, 1969, p. 203.

iniciação de certos xamãs siberianos que passam por um desmembramento e posterior reconfiguração de seus corpos (ELIADE, 1998, p. 52).

Tais semelhanças entre *A canção de Lemminkäinen* e certos aspectos da instituição *tietäjä* são relevantes porque apontam não apenas para o fato de que Lemminkäinen, enquanto herói detentor de traços xamânicos na tradição oral, teria tido alguma importância como modelo para esses especialistas religiosos, mas também para a possibilidade de que a figura da mãe tenha tido um papel de importância nessa tradição ao ensinar encantamentos de natureza curativa a seus filhos que seriam *tietäjät* (SIKALA, 2002a, p. 314). No mínimo, estamos diante da possibilidade de que o surgimento da instituição *tietäjä* e seus respectivos especialistas teria ocasionado o desenvolvimento de uma série de mitologemas que atribuem à mãe o papel de regeneradora/ressuscitadora dotada de certo saber mágico.

Há, por outro lado, influências cristãs igualmente perceptíveis no ciclo épico de Lemminkäinen. Em certas variantes, o deus morre na disputa contra o Senhor de Päivölä e sua mãe não é capaz de trazê-lo de volta à vida; trata-se de uma evidente leitura cristã sobre temáticas genuinamente xamânicas, como o tema da viagem ao outro mundo, prática aqui então caracterizada como perigosa e mortal, algo que inclusive pode ser notado em outros poemas fora do ciclo de Lemminkäinen (KUUSI, BRANCH & BOSLEY, 1977, p. 539), como no poema *Tuonelanmatka* (“A viagem a Tuonela”), no qual Väinämöinen tenta entrar em Tuonela mas, percebendo o perigo em que estava prestes a se colocar, transforma-se em serpente e foge em direção à igreja³⁴⁶. Em outras versões, que também revelam uma fusão de concepções vernaculares dos balto-fínicos e do cristianismo, o fim trágico de Lemminkäinen é diferente: o deus é banido para “os intestinos de um peixe”, “os pulmões de uma besta do mar” ou então transformado em peixe. Embora haja uma espécie de castigo motivado pela viagem do deus ao mundo dos mortos, revelando influências cristãs, tais exemplos são curiosos uma vez que o mar, escolhido como lugar para onde o deus é “exilado”, é mencionado em inúmeros encantamentos e fórmulas fino-carelianas como um local de banimento (TARKKA, 2013, p. 369). Até mesmo as influências cristãs perceptíveis nesse caso parecem ter se manifestado sem desestruturar as concepções tradicionais dos balto-fínicos.

No entanto, os paralelos entre Lemminkäinen, os oceanos e seus habitantes se estendem para além das fórmulas de banimento que o transformam em peixe. Uma variante

³⁴⁶ Disponível em: *Finnish Folk Poetry: Epic*. Edição e tradução de Matti Kuusi, Keith Bosley e Michael Branch. Helsinque: Finnish Literature Society, 1977, pp. 193-194.

coletada em 1834 reproduz que, ao morrer às margens do rio de Tuonela, Lemminkäinen teria se metamorfoseado em baleia (HAAVIO, 1991, p. 126). Impossível não traçarmos uma comparação com o episódio narrado na *Historia Norwegie*, cap IV, na qual dois feiticeiros sámis engajam-se em combate e um deles transforma-se em baleia – animal presente em inúmeras ilustrações de tambores sámis (HAAVIO, 1999, p. 125-127) –, ou ainda com a lenda sobre o feiticeiro sámi Akmeeli, já mencionada, cuja alma teria assumido a forma de um peixe: apesar da diferença entre peixe e baleia, o princípio envolvido é o mesmo, até porque Lemminkäinen também se transforma em peixe, conforme visto. Há evidências suficientes para alegarmos que as baleias eram animais sagrados para os sámis, e certos autores do século XIX como J. K. Qvigstad chegaram a descrever uma série de tabus religiosos conectados a elas (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 61, nota 49).

O fato, portanto, de que Lemminkäinen se transforma em baleia abre espaço para as hipóteses de que a baleia teria tido um dia conotações xamânicas também entre os balto-fínicos, o que poderia ser explicado como reflexo de uma herança ártica comum a ambos os povos, ou que, em algum ponto, o Lemminkäinen das regiões de maior contato com os sámis teria absorvido a baleia como símbolo sagrado/xamânico e a inserido em certas narrativas. De qualquer forma, é relevante destacar que foi Lemminkäinen quem se aproximou do simbolismo da baleia e dos mares enquanto local de banimento, ainda que a posição legítima de divindade das águas fosse ocupada por Väinämöinen.

Por fim, talvez a trágica morte de Lemminkäinen não tenha passado a existir nos poemas orais somente como consequência de influência cristã. É plenamente possível que certas variantes mencionando sua morte existissem muito antes, dotadas da mesma roupagem e concepção xamânicas presentes na narrativa sobre Antero Vipunen, o xamã ancestral consultado por Väinämöinen: a morte de Lemminkäinen ocorrida logo após aventurar-se no mundo dos mortos (ou seja, após sua projeção astral), pode ser uma imagem que expressa a incapacidade do deus de retornar de sua viagem extática, acometido pelo mesmo tipo de transe eterno que teria capturado Antero Vipunen (PENTIKÄINEN, 1999, p. 208). Pode-se conferir ainda mais força à essa hipótese se tivermos em mente que, nas variantes oriundas do sul da Finlândia, quem se encontra com Antero Vipunen é Lemminkäinen, e não Väinämöinen (SARMELA, 2009, p. 543; HAAVIO, 1991, p. 110); no poema *Osmi*, registrado na Estônia, conta-se que o pai de Lemminkäinen havia estado doente por oito invernos, até que por fim faleceu e, depois de enterrado, diversas plantas o envolveram em seu túmulo, num inegável paralelo à situação

de Vipunen (SIIKALA, 2002a, p. 316). Existem, portanto, conexões antigas entre Lemminkäinen, Vipunen e a noção de um transe incontrolável e potencialmente mortal, o que teria dado surgimento a uma série de mitos, possivelmente de cunho didático, que alertavam sobre os riscos envolvidos na prática ritualística do êxtase.

A *canção de Lemminkäinen*, portanto, é um ciclo épico que deteve em seu núcleo temático uma espécie de síntese da poesia xamânica dos balto-fínicos, ainda que tenha notáveis influências da poesia heroica germânica, sobretudo do fim da Era Viking, e também do folclore russo dos tempos modernos (PENTIKÄINEN, 1999, p. 207; SIIKALA, 2002a, p. 311). A quantidade de temas xamânicos que circulam em torno da figura de Lemminkäinen nesse poema é surpreendente, ainda mais ao considerarmos que, mesmo tendo sido este o ciclo épico mais conhecido dos balto-fínicos (ao menos nos séculos XIX e XX), impulsionando o surgimento de um número grandioso de variantes, o protagonismo de Lemminkäinen e sua atuação xamânica mantêm-se coerentes por todo o *corpus* disponível. O próprio Elias Lönnrot concluiu, ao avaliar o extenso material que havia coletado sobre Lemminkäinen, que:

Todo esse conhecimento [xamânico] era concebido enquanto canto naquela época, e a mãe de Lemminkäinen era muito bem versada em tudo isso. Por meio dela, conforme o tempo passava, o menino também foi capaz de elevar suas habilidades e poderes nesses assuntos. Assim, ao modo de outros sábios, ele sempre carregava consigo uma bolsa repleta de vários objetos oriundos de uma jornada que eram necessários, além de encantamentos para diferentes propósitos. Os materiais transportados nessas bolsas eram aqueles usados com maior frequência na vida cotidiana ou aqueles dos quais de outra forma havia precisão. Assim, evidentemente, além de pederneiras, anzóis e outros pequenos equipamentos, havia cabelos de animais, penas de pássaros e outras coisas do tipo na bolsa de Lemminkäinen. Como consequência, não importa onde estivesse, Lemminkäinen precisava apenas juntar esses cabelos ou penas, barbatanas de peixe, ossos ou cabelos humanos, cascas de árvore, substâncias indicando água e fogo etc. de sua bolsa e então, através do canto, até mesmo um pássaro, peixe, homem, árvore, água, fogo ou outras coisas tornavam-se vivas. Além de seu conhecimento, Lemminkäinen possuía muitas outras habilidades e saberes³⁴⁷.

³⁴⁷ “All such knowledge was understood as chanting at that time, and Lemminkäinen’s mother was very well versed in all this. Through her, as time passed, the boy was also able to increase his skill and power in these matters. Thus he, like other sages, always had with him a pouch full of various objects from a journey which were needed in addition to charms for different purposes. The materials carried in these purses were those most often used in everyday life or those which were otherwise needed. Thus, evidently, in addition to flint, fish hooks, and other smaller implements, there were animal hairs, bird feathers, and other such things in Lemminkäinen’s pouch. As a consequence, no matter where he was, Lemminkäinen needed only to gather those hairs or feathers, fish fins, human bones or hair, tree bark, substances indicating water and fire etc. from his pouch and then, by chanting, even a bird, fish, human, tree, water, fire, or other things came alive from them. In addition to this knowledge, Lemminkäinen had many other skills and learning”. Disponível em: PENTIKÄINEN, Juha. *Kalevala Mythology – Expanded Edition*. Bloomington: Indiana University Press, 1999, p. 39.

Ao analisarmos essa nota de Lönnrot, na época ainda o médico que estava a coletar poemas nas províncias rurais da Finlândia e Carélia, notamos que seu olhar sobre Lemminkäinen era diferente daquele que viria a caracterizá-lo na (*Nova*)*Kalevala*. Aqui, deparamo-nos com um deus extremamente versado na arte mágica dos encantamentos, uma espécie de curandeiro que, ao que tudo indica, era também visto como um protótipo do xamã e cuja sabedoria inclusive igualava-se à do velho e sábio Väinämöinen (PENTIKÄINEN, 1999, p. 39). Esse detalhe é de crucial importância pois, apesar de ter sua sabedoria e poderes xamânicos nivelados aos de Väinämöinen, a identidade de Lemminkäinen na poesia kalevalaica emerge como estruturalmente oposta à de Väinämöinen. Este último é o grande demiurgo, criador e ordenador do cosmos, criador da música e senhor das águas, o elemento mais primordial na cosmovisão balto-fínica. Por sua vez, Lemminkäinen não possui qualquer importância cosmológica, sua viagem a Päivölä é concebida como ato de desordenação e as águas, tão caras a Väinämöinen, são justamente seu local de banimento e condenação. Väinämöinen é descrito como velho e *vaka* (“estável, firme”); Lemminkäinen, como jovem, inconsequente e *lieto* (“frouxo, macio”). Väinämöinen está no núcleo de sua comunidade, enquanto Lemminkäinen é um verdadeiro *outsider* (FROG, 2014, p. 405).

Isso explicaria porque Väinämöinen é a figura central nos encantamentos dos *tietäjät*, enquanto Lemminkäinen não é invocado nem desempenha qualquer função narrativa nesse *corpus* relacionado aos *tietäjät* (FROG, 2014, p. 405-406). A mitologia corrobora perfeitamente essa hipótese: Väinämöinen, o “eterno *tietäjä*”, descobriu as viagens ao mundo dos mortos e de lá trouxe as palavras mágicas que confeririam aos *tietäjä* a habilidade de visitá-lo remotamente, poupando-os dos perigos relacionados a essa jornada e ao transe extático que ela exigia; Lemminkäinen, por outro lado, está conectado de modo mais claro e direto aos motivos narrativos e imagens xamânicas (como os obstáculos mortais pelo caminho), mas, ao invés de atuar como herói cultural que traz artefatos revolucionários ou abre caminho para que outros o sigam, ele está preocupado apenas em vencer os obstáculos e prosseguir em sua jornada (HARVILAHTI & RAHIMOVA, 2012, p. 76). Ou seja, Lemminkäinen entoa encantamentos e invoca espíritos auxiliares durante sua jornada celestial tal como um xamã siberiano, mas não há ganho social ou cultural resultante de seus poderes mágicos a ser compartilhado com a humanidade, poder esse que parece ter sido percebido como socialmente inadequado (FROG, 2014, p. 305).

A explicação para isso encontra-se uma vez mais no surgimento e posterior desenvolvimento da instituição *tietäjä*. Antes da revolução cultural protagonizada pelos *tietäjät* ter acontecido, Lemminkäinen era provavelmente o genuíno representante do xamã aos moldes das culturas do norte ou árticas de caça e pesca; com o surgimento da instituição *tietäjä*, Väinämöinen e seus mitos adquiriram prestígio e centralidade, assumindo uma posição de dominância que fez dele o modelo cultural dos novos especialistas religiosos e, com isso, Lemminkäinen e suas narrativas receberam o lugar de alteridade (SARMELA, 2009, p. 539; 546). Lemminkäinen possuía certas habilidades semelhantes às dos *tietäjät*, contudo em sua forma mais essencial típica do xamanismo ártico que, embora faça parte da herança cultural dos *tietäjät*, viria a sofrer diversas mudanças e renovações, conforme bem vimos. Essas mudanças foram respaldadas pela figura de Väinämöinen, enquanto Lemminkäinen passou a representar “o outro”, assemelhando-se à superada instituição dos *noita* e provavelmente passando a ser percebido com uma carga negativa e perpassada pelo imaginário da(o) bruxa(o) e suas viagens ao outro mundo (SIIKALA, 2002a, p. 318).

Juntos, Lemminkäinen e Väinämöinen são um consistente exemplo de como a percepção acerca das divindades e seus próprios mitologemas podem sofrer radicais readaptações para acompanhar drásticas mudanças culturais, como se deu no caso finocarelano dos *tietäjät* sobrepondo-se aos *noita*.

4.6 Divindades sámis

Procurar evidências de divindades que teriam atuado como modelos culturais dos *noaidit* nas mitologias e religiões sámis pré-cristãs é um grande desafio e uma tarefa que, talvez, nunca venha a gerar respostas satisfatórias. Isso se dá por uma série de motivos. O primeiro reside no fato de que não foram registradas narrativas sobre os deuses sámis, seja em prosa ou em verso. É muito provável que os missionários noruegueses e suecos que deixaram escritos acerca da religião sámi não tivessem o conhecimento linguístico necessário para compreender e registrar as narrativas, caso tenham presenciado eventuais performances destas, ou então seus conteúdos eram demasiado censuráveis (narrativas “pagãs”, em outras palavras) e registrá-los pode ter parecido inapropriado.

Há, ainda, a possibilidade de que os deuses sámis não fossem caracterizados pela *narratividade*, mas por sua presença e força *ritualísticas*: lembremos da ressalva de Frog (2015, p. 35-36) reproduzida por nós na introdução deste capítulo, de que os símbolos

mitológicos não necessariamente revelam narratividade, e que o contexto ritualístico pode muito bem ser um fio condutor potente o bastante para transmitir e perpetuar as funções de divindades ou outros seres. Este problema parece ser um tipo de tendência na história do estudo sobre as mitologias e religiões urálicas: possivelmente por conta da dificuldade linguística, aliada a questões etnocêntricas, os estudiosos que primeiro lidaram com essas mitologias demonstram certa inclinação para registrar suas crenças e ritos, principalmente por conta do interesse no xamanismo, mas disponibilizaram poucas informações além dos nomes das divindades evocadas nesse contexto. É o caso, por exemplo, dos komi (DEVYATKINA, 2004, p. 36-37) e dos mordovianos (KONAKOV *et al.*, 2003, p. 19), cujas cerimônias, concepções de alma e contatos com o outro mundo foram amplamente descritos, mas cujas narrativas divinas estão quase que completamente ausentes da historiografia de suas respectivas religiões. Em sua introdução, parecendo não desejar criar falsas expectativas ao leitor, Laestadius afirma de maneira direta que, no momento de composição de sua obra, já não era mais possível reconstruir um panteão divino dos sámis:

As notas sobre Mitologia Lapã contidas neste trabalho são com razão chamadas de fragmentos, uma vez que a maior parte do antigo panteão do povo lapão foi presumivelmente perdido em decorrência da introdução do cristianismo. No momento presente, os lapões conhecem seus deuses apenas pelo nome, e até mesmo os nomes foram esquecidos em muitas regiões (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, Parte I, p. 53)³⁴⁸.

A noção de divindade nas culturas sámis parece ter sido um conceito relativamente fluido e, como apenas seus atributos e nomes foram registrados, é difícil estipular como o *status* dos deuses era compreendido em relação a outras categorias de entidades sobrenaturais, como os inúmeros “espíritos” em que acreditavam – ou mesmo dizer se essa categorização fazia sentido em sua cosmovisão (PRICE, 2019, p. 198). Muitos dos deuses e espíritos eram representados na superfície dos tambores, sendo a comunicação com eles era mediada pelos *noaidit* durante o transe: trata-se de uma evidência de que os sámis atribuíam a seus deuses e espíritos moradas localizadas em mundos sobrenaturais, acessíveis apenas ritualisticamente (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 42). O próprio Schefferus cita repetidas vezes que um dos usos para o tambor era o de estabelecer comunicação com os deuses, inclusive antes mesmo de oferecer-lhes sacrifícios,

³⁴⁸ “The notes on Lappish Mythology contained in this work, are rightly called fragments, since most of the ancient pantheon of the Lappish people was presumably lost following the introduction of Christianity. At present, the Lapps know their gods only by name, and even the names are forgotten in many areas”. Disponível em: LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição de Juha Pentikäinen. Tradução de Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002, p. 53.

perguntando se desejariam recebê-los (*Lapponia*, Cap. XI, p. 54).

Schefferus cita que, quando se constatava que a enfermidade de alguém era causada por magia, a situação deveria ser remediada por meio de sacrifícios oferecidos a Storjunkar, “[...] portador de grande autoridade entre eles, e que, se não for apaziguado, deixa-lhes com poucas esperanças de cura” (*Lapponia*, Cap. XI, p. 57)³⁴⁹. O estudioso também menciona que os cultos a Storjunkar eram direcionados a uma pedra com formato de pássaro (*Lapponia*, Cap. XI, p. 41) e, apesar do pássaro ser um espírito auxiliar dos sámis, fazer essa associação sem maiores evidências seria algo altamente especulativo. Analisando o étimo e todas as menções a ele feitas, Laestadius chega à conclusão de que Storjunkar(e) era conhecido apenas entre os Ume Sámi, e os relatos sobreviventes atribuíam-lhe o papel de uma espécie de guardião dos homens, que vigiava os pescadores com uma arma de fogo enquanto realizavam suas atividades, protegendo-os de perigos, ou atirando em pássaros que voavam e oferecendo-os aos homens em seguida (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, Parte I, p. 98).

Considerando que no caso nórdico e no caso balto-fínico as divindades com atribuições cosmológicas são as que se desenvolveram com maior intensidade enquanto modelo cultural dos especialistas religiosos (Óðinn e Väinämöinen), poderíamos nos perguntar se o mesmo se faz verdadeiro entre os sámis. O deus criador e supremo, Ráddiolmmái ou Ráððiáhčči (no idioma sámí do norte) operava como um *deus otiosus*, de modo que seu nome significa “o deus silencioso” e não parece ter tido importância cúlrica ou ritualística (PRICE, 2019, p. 1999). Nas regiões ao sul era conhecido por Raedie, e entre os Pite e Lule sámí atendia por Vearalden-olmmái; a variação na nomenclatura carrega consigo também variações no culto, nas características e funções do deus e no modo de oferecer-lhe sacrifícios (DUBOIS, 1999, p. 57). Em seu dicionário, Ganander reserva poucas palavras ao deus, mas ressalta seu papel celestial e argumenta que era ele o responsável por fornecer espíritos aos fetos, atuando em conjunto à deusa Máttaráhkká, a mãe ancestral dos sámis (*Mythologia Fennica*, p. 161). Essa informação estaria de acordo com certos relatos oriundos das regiões de Pite e Lule sámí, onde, segundo missionários suecos, havia ídolos feitos de bétula que representavam Vearalden-olmmái com um pênis amarrado a seu tronco, o que indica um possível culto fálico voltado à fertilidade (KARSTEN, 1955, p. 48-49). Laestadius questiona se Ráddiolmmái teria realmente sido um deus originalmente sámí, alegando que a raiz de seu nome poderia ter vindo do sueco

³⁴⁹ “[...] [Storjunkar] who bears greatest authority among them, and if not appeased, leaves them small hope of recovery”. Disponível em: SCHEFFERUS, Johannes. *The History of Lapland*. Oxford: 1674, p. 57.

råda, “reinar”, e que há inegáveis semelhanças com o deus bíblico, dois pontos que, para ele, confirmariam seu caráter estrangeiro (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, Parte I, p. 74-75).

Considerando que os materiais etnográficos mencionam frequentes visitas dos *noaidit* aos mundos dos mortos, convém analisarmos a divindade vista como regente desses domínios. Rota, por vezes grafado como Rutu, era o deus de *Rota Aimo*, o submundo sámi relacionado às doenças, à escuridão e às piores conotações da morte em sua cosmovisão. Reproduzindo um trecho de Knud Leem na íntegra, Laestadius afirma:

A uma certa distância abaixo do solo encontra-se o reino dos mortos, *Jabma Aimo*. Sua regente é a mãe da morte, *Jabma Akko*. Lá os mortos hão de receber novos corpos no lugar de seu corpo apodrecido sobre a terra. Eles receberão o mesmo poder e reputação que haviam tido em vida. Mas aqueles que se encontram nas profundezas da terra ou próximos do abismo ficam em *Rota Aimo*. Eles jamais, ao contrário dos outros mortos, irão sair de lá para *Radien* [divindade que pode fazê-los “reincarnar”] ou a *All-fadren i Stiernhimlen* (“o Pai de Todos no Céu Estrelado”) (*Fragments of Lappish Mythology*, Parte I, p. 133, grifos no original)³⁵⁰.

Laestadius infelizmente nada mais diz sobre Rota, citando apenas uma informação adicional oriunda de E. J. Jessen que, ao ter observado os sámis da região da Noruega em 1767, havia dito que estes reconheciam três tipos de destino no pós-morte: um relacionado a estados de paz e alegria (*Saiwo-Aimo*, *Jabma-Aimo* ou *Sarakka-Aimo*); um segundo, por ele não caracterizado, chamado de *Mubben Aimo*, *Fudnos Aimo*, *Tjappes Aimo* ou *Rut-Aimo*, este último atestando algum vínculo com Rota; e por fim um último chamado *Radien Aimo* (*Fragmenter i Lappiska Mythologien*, Parte I, p. 133). Christfrid Ganander oferece poucas informações além de propor que Rota era análogo ao Senhor de Manala da mitologia finlandesa que, conforme vimos, era uma terra dos mortos, e afirmar que Rota habitava as profundezas da terra (*Mythologia Fennica*, p. 166). Tudo o que podemos concluir é que o mundo dos mortos conduzido por Rota era aparentemente o oposto do que se poderia esperar de um pós-morte pacífico ou desejável. Seu nome, inclusive, pode ter se derivado etimologicamente do finlandês *rutto*, que significa “praga” ou “peste”: dentro dessa concepção faz sentido atribuir a ele uma morada nas profundezas do submundo, pois

³⁵⁰ “At a certain distance under ground is the realm of the dead, *Jabma Aimo*. There the ruler is death’s mother, *Jabma Akko*. There the dead shall receive a new body instead of the rotted one above ground. They will receive the same might and reputation they enjoyed while living. But those who are deep down in the earth or closer to the abbyss stay in *Rota Aimo*. They will never, like the other dead people, get from there to *Radien* or *All-fadren i Stiernhimlen* (“the Father of All in the Starry Sky”). Disponível em: LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragmenter i Lappiska Mythologien*. Edição de Juha Pentikäinen. Tradução de Börje Vähämäki. Aspasia Books, 2002, p. 133.

era de lá que os sámis acreditavam que as doenças vinham (KARSTEN, 1955, p. 54; BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978).

Contudo, Rota é mencionado somente nos materiais etnográficos dos sámis escandinavos, e com frequência consideravelmente menor do que os outros deuses (KARSTEN, 1955, p. 54; PETERSSON, 1987, p. 77). Por conta de suas conexões com a etiologia de enfermidades, há relatos acerca do deus dizendo que, sobretudo em períodos de epidemia, cavalos eram sacrificialmente oferecidos em seu nome (HOLMBERG, 1964, p. 76). As conotações em torno de Rota eram extremamente negativas e, por verem-no como conectado aos poderes do pior dos submundos, os sámis o temiam e acreditavam que aqueles que acabavam em seu reino depois de mortos eram submetidos a torturas por suas mãos (*ibid.*, p. 75; PRICE, 2019, p. 199). Autores como Rafael Karsten (1955, p. 54) e Uno Holmberg (1964, p. 76) defendem que Rota e seu submundo teriam sido o resultado da absorção de ideais cristãos sobre o inferno, mas como este era incompatível com o conceito genuinamente tradicional dos sámis sobre Jabme-Aimo, eles teriam passado a crer na existência deste outro submundo governado por Rota, um deus maligno, cruel e até mesmo demonizado.

Adotando outra perspectiva, Olof Petersson (1987, p. 77-78) posiciona Rota e seu submundo no arcabouço de heranças culturais dos fino-úgricos e das religiões do norte eurasiático. Segundo o autor, as conotações cristãs nos materiais que o mencionam devem-se ao olhar dos missionários luteranos, que contavam apenas com o repertório e a terminologia cristã para descreverem o que escutavam e viam. O único traço consistente de Ruto nesses materiais, esclarece, diz respeito a suas funções protetivas, e os sacrifícios a ele destinados seriam apenas oferendas visando proteção contra doenças e enfermidades (PETERSSON, 1987, p. 78). De fato, ao considerarmos que a base ideológica do xamanismo justifica as viagens extáticas do xamã como capazes, dentre outras coisas, de curar enfermidades, veremos que ela requer duas noções específicas: a etiologia de doenças como oriundas de algum submundo e conceituações de alma que propiciem sua projeção, desdobramento e visita a estes mundos (SIIKALA, 1992b, p. 94-95). Dentro dessa ideologia e cosmovisão, o oferecimento de sacrifícios ao deus responsável pelo controle do submundo onde doenças são geradas faz todo sentido.

Existem inúmeros outros deuses sámis mencionados nos materiais, como Bieggolmmái, relacionado aos ventos; Varaldenolmmái, encarregado dos domínios aquáticos; Horagállis, deus dos trovões; Leaibolmmái, regente da caça; e um grupo de deusas relacionadas à fertilidade e ao parto, incluindo Máttaráhkká e suas três filhas,

Sáráhká, Uksáhká e Juoksáhká, cada uma com atribuições específicas, além de Jábbmeáhká, vista em algumas regiões como deusa do submundo. Não há, contudo, atributos xamânicos perceptíveis nessas divindades, que tinham como elemento caracterizador a regência sobre questões que, embora fundamentais, relacionavam-se à vida cotidiana (PRICE, 2019, p. 198-199). São raros os estudos que oferecem uma síntese sobre os panteões de divindades sámis e suas áreas de regência, mas eles podem ser encontrados nos trabalhos de Neil Price (2019, p. 198-200), Thomas DuBois (1999, p. 57) e na antiga obra, embora muito mais completa, de Uno Holmberg (1964); algumas informações relevantes nesse sentido, principalmente em viés comparativo quanto às tradições nórdica e balto-fínicas, também podem ser encontradas no trabalho de Anna-Leena Siikala (2002).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizada nossa exposição a respeito das formas e manifestações de magia praticadas nos contextos nórdicos e fino-úgricos segundo as fontes literárias de que dispomos, resta nos perguntarmos o quão próximos chegamos de nosso principal objetivo. Ao esmiuçarmos as informações documentais e analisarmos seu teor, pudemos estabelecer algumas das características, usos e formas dessas manifestações mágicas dentro de seus respectivos sistemas mítico-religiosos. Esses mesmos achados possibilitam a montagem de um quadro comparativo capaz de extrapolar cada contexto religioso singular, apontando aparentes padrões que teriam estado presentes e sido compartilhados por toda a região do norte europeu. Esses padrões, percebidos em maior ou menor grau em cada contexto cultural abordado, seriam a expressão de pressupostos mitológicos e culturais (em suma, de uma cosmovisão) tipicamente xamânicos que teriam atuado como moldes e estruturas subjacentes às magias que, entre os três povos do norte europeu, podem ser caracterizadas como xamânicas.

Tornaremos explícitas neste momento algumas das mais sólidas evidências que corroboram nossa hipótese de que uma série de elementos religiosos e ideológicos do xamanismo nórdico teriam penetrado as matrizes simbólicas dos nórdicos, sámis e balto-fínicos. Esses elementos xamânicos comuns às três matrizes simbólicas nos permitem defender a existência de uma grande matriz simbólica repleta de símbolos circumpolares que teria envolvido toda a região escandinava, embora absorvida de maneira diferente em cada contexto cultural, que reelaborou e renegociou os símbolos recém-chegados de acordo com suas heranças culturais prévias, resultando em variações que conferiram diversidade ao fenômeno. Mostraremos que tais elementos são perceptíveis na ritualística, na performance e na mitologia desses três povos. Considerando que nosso primeiro capítulo ocupou-se de certas definições e delimitações teórico-metodológicas, enquanto o capítulo seguinte buscou contextualizar as principais fontes das quais faríamos uso, a exposição a ser feita neste momento diz respeito aos conteúdos dos capítulos III a V.

Começemos pelo contexto cultural dos nórdicos. 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 espíritos auxiliares. Quanto maior sua receptividade, maior seus poderes mágicos.

As mulheres compõem a verdadeira classe de especialistas religiosas (as *völur*) e são retratadas dominando as artes mágicas, principalmente divinatórias. 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 de cunho xamânico era vista pelos nórdicos. Isso também revela que a magia era aprendida, constituindo uma espécie de saber específico e antigo; por outro lado, há uma certa ideia de hereditariedade nos poderes mágicos, uma vez que as *völur* poderosas e os deuses fortemente associados à magia costumam ter alguma relação parental com os seres da raça dos gigantes. A relação étnica das *völur* com os gigantes é relevante, uma vez que na cosmovisão nórdica sámis e gigantes são percebidos como portadores de diversas características análogas. Na maioria das vezes, o estrangeirismo vinculado às feiticeiras é decorrente do gesto de atribuir-lhes origens sámis – afinal, trata-se de “um povo” tido como especialmente versado nas artes mágicas.

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. Essa é uma das grandes diferenças entre a magia do contexto nórdico e a magia de seus vizinhos fino-úgricos (e também do xamanismo): há pouquíssimas menções a funções curativas, embora elas existam. Na ideologia e cosmovisão xamânicas, contudo, as mágicas para a cura de enfermidades e mazelas são parte essencial do repertório do especialista religioso. Nos contextos ofensivos, o *seiðr* parece ter sido concebido como um projétil ou como a capacidade do praticante de projetar uma parte de sua essência, que ia rodopiando até o alvo estipulado para lhe causar dano. O mesmo preceito estava ligado à projeção de fenômenos meteorológicos como tempestades e fortes ventos, ou o envio de emissários, como espíritos auxiliares em forma de animais, para ferir ou matar um oponente.

Era comum que seres da raça dos gigantes ou feiticeiras poderosas que já houvessem morrido fossem consultados: o próprio Óðinn, protótipo do especialista religioso no contexto nórdico, precisou, em sua iniciação xamânica, adentrar um estado de

quase morte para consultar-se com seus finados ancestrais gigantes, além de ressuscitar profetisas para lhes fazer perguntas, conforme atestam os poemas *édricos*. Talvez este seja um indicativo de que os praticantes de *seiðr* necessitavam de, em algum momento do ritual, “descer ao mundo dos mortos”, no sentido de comunicarem-se com eles para que a magia pudesse ser efetivada. No entanto, não existem evidências claras de visitas ao mundo dos mortos na forma da projeção astral que caracteriza o xamanismo; essa noção parece ter sido substituída, no caso nórdico, por transes ritualísticos leves que visavam a comunicação e a invocação de espíritos auxiliares, como o *mara* ou o *gand*. No caso dos *berserkir*, por mais que não fossem especialistas religiosos *per se*, havia uma técnica posta em uso durante o *berserksgangr* que proporcionava o poder sobrenatural da impenetrabilidade por meio de uma fúria extática. Tal entrelaçamento entre fúria e êxtase possui paralelos explícitos nas tradições sámi e balto-fínica.

Ainda na questão ritualística, há indícios de que a cerimônia podia envolver encantamentos murmurados ou gritados. É curioso que os materiais literários mencionem encantamentos como o *varðlok(k)ur* ou sons na técnica do *galdr*, mas não tenham se preocupado sequer uma única vez em registrar os textos que os compõem. Podemos levantar a hipótese de que não havia essa preocupação porque o poder não estava nas palavras propriamente ditas, mas no ato da enunciação, demonstrando a existência de um tipo de encantamento conhecido por “mecânico”.

Entre as divindades, Freyja possui diversas características xamânicas destacáveis, como o contato com os mortos, a guerra e o outro mundo, formando um interessante paralelo feminino em relação a Óðinn, além de ser descrita como responsável por ter lhe ensinado o *seiðr*. Contudo, estes não são seus traços mais centrais, que encontram respaldo na regência da fertilidade, da sexualidade e do amor. Loki figura na mitologia como um grande transitador entre diferentes mundos, formas e estados, surpreendendo ao voar e vencer as fronteiras aréas entre os mundos ou ao transformar-se em inúmeros animais tidos por espíritos auxiliares entre os sámis. A conotação ambígua que Loki recebe no *corpus* mitológico, seu caráter estrangeiro e seus voos xamânicos, além da ausência de culto, indicam que de fato ele pode ter sido uma entidade que representava o *noaidit* sámi, tendo se originado quando o contato dos noruegueses com os sámis se intensificou ou talvez em um contexto genuinamente germânico ou indo-europeu, mas vindo a ser ressignificado e tendo sua imagem e núcleos narrativos alterados para se adaptarem à imagem dos xamãs sámi tal como *percebida* pelos nórdicos. Por sua vez, Óðinn encarna o protótipo dos especialistas religiosos: mantinha vínculos explícitos com os mortos e os gigantes, além de

ser praticante do furor extático, apontando que seu “êxtase” e “inspiração” remetiam para além das conotações meramente poéticas que os dois termos pudessem ter. O deus viajava entre mundos, tinha a capacidade do *shapeshifting* e é protagonista de diversos mitologemas com teor fortemente xamânico. Óðinn parece ter sido um modelo não apenas para os praticantes de técnicas mágicas como o *seiðr* e *galdr*, como também para os *berserkir*; ele era o responsável, portanto, por inspirar as atuações, comportamentos e poderes de todos os tipos de expressões mais conhecidas de magia na Escandinávia Medieval, e tudo indica que tenha sido visto não apenas como modelo cultural do especialista religioso, mas também como o próprio criador ou, no mínimo, o grande propagador das artes mágicas entre os homens.

Já os traços de xamanismo entre os povos sámis são tão consistentes e explícitos que há pouco ou nenhum espaço para duvidar de que eles sejam uma expressão religiosa/ideológica derivada do xamanismo ártico. E isso, frisemos, mesmo em meio à natureza fragmentária das fontes literárias a seu respeito. Ao contrário dos especialistas operantes no contexto nórdico, os *noaidit* sámis eram tratados com respeito e prestígio, ainda que fossem vistos como figuras perigosas por conta de seus poderes e envolvimento com os espíritos auxiliares. A maioria dos sámis, principalmente homens, sabia tocar o tambor ritualisticamente e até realizar pequenos ritos divinatórios, mas, quando era preciso recorrer ao transe, o *noaidit* era o verdadeiro especialista apto a realizar essa tarefa. Entre suas atribuições estavam realizar ritos de cura para enfermidades, divinações relacionadas a caça e pesca, o controle de espíritos mortos para auxiliarem no pastoreio e, em alguns poucos casos, a realização de magias de caça e condução de sacrifícios. De modo pouco frequente, os xamãs sámi são descritos como capazes de controlar os mortos.

A especialidade dos *noaidit*, portanto, era sua capacidade de atuarem como mediadores entre o mundo humano e o mundo sobrenatural ou divino, algo que realizavam por meio de suas técnicas extáticas. Eles não eram, contudo, condutores oficiais de cerimônias sacrificiais ou ritos de passagem e tampouco líderes políticos: os *noaidit* atuaram como verdadeiros portadores e perpetuadores de uma série de conhecimentos mitológicos, simbólicos e ritualísticos não acessíveis a todos da sociedade, mas que embasavam sua própria atuação ritualística, o que era chamado de tradição *noaidevuhta*. Para além das técnicas de transe e de suas habilidades de comunicação intermundos, os *noaidit* necessitavam interpretar e formular suas experiências a fim de compartilhá-las de maneira inteligível com os demais, realizando uma espécie de “tradução”, tornando acessível o inacessível.

De acordo com a cosmovisão sámi, a relação mantida entre os vivos e os mortos (seus ancestrais) era mais vital e importante do que a conexão com as divindades, o que a princípio pode até causar certa estranheza, mas é totalmente coerente com a função principal do *noaidi*, que é a de comunicar-se com os mortos. Nos casos em que a alma do enfermo estivesse perdida, era o *noaidi* quem ia até Jabmeaimmo, o mundo dos mortos, para resgatá-la, ainda que precisasse para isso barganhar com Jábbmeáhká, regente do submundo. A mera concepção de que uma das almas de alguém pudesse parar no mundo dos mortos e lhe causar doença é essencialmente xamânica; atribuir a um especialista religioso a capacidade de desdobrar a própria alma para chegar ao submundo e, uma vez lá, trazer de volta a alma do enfermo é também xamânico por definição.

Não é de todo surpreendente que, apresentando tantas evidências claras de viagem xamânica ao submundo, a tradição sámi também elenque de maneira igualmente evidente o uso de técnicas extáticas que propiciam um estado de transe profundo. Os *noaidit* são mencionados repetidas vezes caindo no chão, incapazes de se mover ou respirar e aparentando estarem mortos, tamanha a profundidade do transe alcançado. Por outro lado, por mais que este transe profundo seja o mais característico nos materiais, também são mencionados transes leves durante os quais o *noaidit* podia invocar seus espíritos auxiliares, comunicar-lhes suas intenções e aguardar enquanto buscavam pelas respostas. Se entre os nórdicos as menções ao êxtase e técnicas extáticas são implícitas e especulativas, entre os sámis elas são tão óbvias que podemos dizer que o transe e a viagem xamânica eram a área de *expertise* dos *noaidit*.

Essa mesma ideologia xamânica embasava as descrições de duelos xamânicos entre os *noaidit* de diferentes clãs. Quando mencionados, esses combates se davam na forma de espíritos auxiliares, que representavam seu respectivo xamã e que, caso fossem mortos ou se machucassem, acabariam ocasionando o mesmo a seu dono. Ainda no aspecto ofensivo há paralelos com a tradição nórdica, pois o *noaidi* podia enviar o mais poderoso de seus espíritos auxiliares em direção ao xamã inimigo para lhe causar dano, algo muito semelhante ao uso ofensivo e projetivo do *seiðr*.

Tudo indica que a função de *noaidi* era delegada quase que exclusivamente aos homens e não aparenta ter sido percebida como pejorativa ou vexaminosa em termos de sexualidade ou concepções de gênero. Apesar dos missionários dos séculos XVII e XVIII terem mencionado que a presença das mulheres era proibida nos locais onde as sessões xamânicas eram realizadas, o vocabulário tradicional e a etnografia comparada revelaram que havia, sim, espaço religioso para as mulheres nos contextos ritualísticos, geralmente

como acompanhantes ou ajudantes. Os homens são claramente os protagonistas da vida xamânica entre os povos sámis, mas a possibilidade de que tenham existido mulheres *noaidit* deve manter-se aberta. As pouquíssimas menções a atos sexuais durante os ritos xamânicos dos *noaidit* podem ser atribuídas ao pudor cristão daqueles que os registraram ou então à hipótese de que os atos sexuais realmente não eram um elemento consistente na ritualística xamânica dessa tradição.

Não sabemos com relativa certeza se o ofício de xamã entre os sámis era considerado algo hereditário ou uma arte que pudesse ser aprendida. Nesse sentido, as menções mais consistentes nos materiais apontam para o fato de que os espíritos auxiliares é quem escolhiam o *noaidi*; aqueles que fossem de linhagem xamânica, porém, tinham preferência. Há menções esparsas a pessoas que, não tendo nascido *noaidit*, podiam tornarem-se um por meio de aprendizado. Não há evidências de como esse ensinamento era transmitido ou como o processo de aprendizado se desenvolvia.

Na performance, além dos já mencionados estados extáticos profundos que faziam com que o *noaidi* se deitasse no chão inconsciente, havia também o uso do tambor: seu uso como condutor e indutor de transe é um traço comum no xamanismo de inúmeros povos. Algumas fontes mencionam danças, pulos e alguns outros gestos como abrir a boca para “inspirar os espíritos”. Outro traço frequentemente citado nos relatos, e que por isso deve ter sido parte componente dos rituais de êxtase dos *noaidit*, são os cantos e encantamentos. Eles se fazem consideravelmente mais presentes do que no contexto nórdico, mas possuem uma característica em comum: a de que os textos que os compunham não foram preservados. Ainda assim, sabemos que os *noaidit* eram capazes de alterar a realidade por meio do uso de artes verbais consideradas mágicas, e que os cantos e encantamentos faziam parte da estrutura ritualística, embora ocupassem um lugar secundário em relação à experiência do transe.

Por sua vez, a magia praticada no contexto balto-fínico também demonstra ser caracterizada por diversos traços oriundos do xamanismo ártico, embora transformados para atender às necessidades de um cenário cultural sincrético em que a ideologia xamânica propriamente dita já era percebida como negativa. Os xamãs balto-fínicos, os *noita*, eram praticantes da magia extática e, ao que tudo indica, atuavam como os herdeiros do xamanismo ártico em terras fínicas. Havia uma abundância de outros nomes que designavam praticantes de magia, cada um exaltando características específicas, o que aponta para a ampla ocorrência da prática mágica entre os balto-fínicos.

Dentre estes praticantes, destacava-se como especialista religioso que operava com

tecnologias oriundas do xamanismo o *tietäjä*, que veio a substituir o *noita*. O caso balto-fínico é um dos poucos que fornece material suficiente para traçarmos essa diacronia e estabelecer, ainda que em linhas gerais, uma espécie de História da Magia na qual uma “classe” com tecnologias ritualísticas específicas substitui outra. O *tietäjä* possuía um conhecimento diferenciado e tido por secreto a respeito do mundo sobrenatural e seu funcionamento, o que lhe conferia posição de prestígio e autoridade nas sociedades finocarianas. O que diferenciava o *tietäjä* de outros praticantes de magia era seu profundo conhecimento sobre a estrutura do sobrenatural, incluindo a topografia dos mundos dos mortos, além de ser o guardião de um extenso repertório mitológico e verbal que incluía canções épicas e uma infinidade de encantamentos. Também se acreditava que os *tietäjät* eram pessoas cujo *luonto* era naturalmente mais forte do que os das outras pessoas, e eles sabiam elevá-lo ainda mais por meio de tecnologias rituais caracterizadas pela fúria e agressividade extáticas.

Os *tietäjät* podiam atuar em diversas esferas, como celebrar e abençoar casamentos, realizar divinações, localizar bens perdidos ou roubados ou enviar maldições; sua principal função, no entanto, era a cura de enfermidades, envolvendo o banimento dos agentes sobrenaturais causadores da doença para o submundo. Estes especialistas operavam dentro de uma cosmovisão xamânica e de uma cosmologia da dinâmica corporal que validavam suas atuações: segundo tais tradições, o conhecimento secreto acerca das forças e poderes dos diferentes mundos conferia-lhes capacidade de agência sobre eles. Seu conhecimento era, portanto, um poder inestimável, daí o significado de seu nome, “aquele que sabe”.

Além do *luonto* elevado que tornava seu corpo impenetrável às forças agentivas externas, os *tietäjät* contavam com basicamente duas ferramentas, cujos usos estão conectados: os encantamentos e as técnicas extáticas. O poder mágico de seus encantamentos eliminava a necessidade de fazer viagens astrais ao mundo dos mortos, algo que os aparta dos sámis e do xamanismo ártico. No contexto balto-fínico, a arte verbal possibilitava o acesso remoto a outros mundos, tornando-os visíveis por meio de palavras e em seguida manipulando-os por meio de encantamentos e fórmulas.

Por conta disso, o tipo de transe experimentado pelos *tietäjät* não era o transe profundo e com manifestações catalépticas como entre os sámis, mas um transe leve, conhecido como “transe motor”, durante o qual não há perda de consciência. O modo de acessarem esse estado extático assemelha-se ao que se lê em certos relatos sobre os sámis e principalmente à fúria extática do *berserksgangr*: ao elevarem seu *luonto* os *tietäjät* tornavam-se extremamente agressivos, e essa fúria lhes possibilitava a manipulação das

forças a seu redor. Fúria e êxtase possuíam, portanto, uma relação de proporção direta. Ainda assim, havia a necessidade de que o outro mundo fosse “visitado” remotamente porque, segundo a cosmovisão balto-fínica, era unicamente a partir da visão e percepção de algo que a interação mágica tornava-se viável.

Os encantamentos eram os verdadeiros responsáveis por permitir ao *tietäjä* o acesso a outros mundos, mas eles também eram empregados diretamente na cura de doenças, ferimentos e resolução de mazelas. Era comum que, quando alguém era queimado, por exemplo, o *tietäjä* pronunciasse o encantamento a respeito da origem do fogo; rememorar a origem dos fenômenos e objetos concedia poder sobre eles. Descrever a localidade da etiologia dos seres e coisas possibilitava que o *tietäjä* os enviasse de volta ao local de seu pertencimento, eliminando seus efeitos no mundo e tempo presentes.

Denunciando suas heranças culturais do xamanismo ártico, os *tietäjät* também podiam contar com o apoio de espíritos auxiliares e divindades, que, revelando verdadeiro sincretismo, abarcavam tanto Deus, Virgem Maria e Jesus Cristo como também deuses vernaculares como Ukko e Väinämöinen. Cada ajudante tinha funções e alcances específicos, invocados de acordo com a tarefa a ser cumprida. Os espíritos zoomórficos podiam ter a forma de cães, lobos, peixes e aves de diversos tipos, e auxiliavam no momento de atacar os agentes de doença e transportá-los ao outro mundo. Os *tietäjät* também tinham a opção de fazer uso dos espíritos auxiliares, principalmente o cão, para enviar má sorte ou causar danos a outra pessoa, podendo inclusive lançar mão dessa estratégia durante combates xamânicos.

Ao contrário do contexto nórdico, entre os balto-fínicos a grande maioria dos *tietäjät* eram homens, ainda que as menções a mulheres *tietäjät* não sejam exatamente um fenômeno raro, sobretudo do século XX em diante. Comparando a experiência balto-fínica à tradição *noaidevuohta*, a participação das mulheres no contexto mágico e ritualístico é de fato mais evidente no primeiro caso. Tornar-se *tietäjä* era um processo de aprendizado das tradições ideológicas e mitológicas e também das fórmulas e cantos épicos na métrica *kalevalaica*, que posteriormente serviriam como encantamentos. Contudo, as fontes dizem por diversas vezes que só era escolhido para passar por esse aprendizado quem nascia com o *luonto* mais forte que o dos demais.

Os *tietäjät* apelavam com frequência a Väinämöinen, o modelo cultural de atuação desses especialistas, também descrito como o primeiro *tietäjä*, ou seja, aquele que trouxe as tecnológias ritualísticas verbais até eles, fundando a instituição. Väinämöinen compartilha de diversas características com Óðinn, pois ambos tiveram papel definitivo na

cosmologia, relacionavam-se às artes mágicas e verbais e foram encarregados de disseminá-las entre os homens, além de atuarem como seus modelos prototípicos. De uma perspectiva diacrônica, é possível destacar um movimento de deslocamento tanto de Óðinn quanto de Väinämöinen enquanto símbolos atrelados ao surgimento e desenvolvimento de instituições mágicas e seus respectivos especialistas: esses deuses vieram, assim, a assumir uma posição de importância central em suas matrizes simbólicas, fazendo com que uma série de mitologemas de temática xamânica fossem absorvidos pelo núcleo dos discursos e ideologias a seu respeito. Lemminkäinen também possui diversas características xamânicas, mas não ao modo de Väinämöinen. Ao contrário do demiurgo, Lemminkäinen não atuou como herói cultural para agregar técnicas e saberes à instituição *tietäjä*, de modo que à sua volta parecem ter ficado retidas e preservadas as temáticas do xamanismo sem as renovações trazidas pela revolução cultural dos *tietäjät*. Por isso, Lemminkäinen recebe conotações negativas de alteridade, tendo sido uma espécie de representante da antiga instituição *noita*, que logo viria a receber a carga semântica do “bruxo”.

Com essa breve recaptulação sintética de nossos achados, esperamos que tenham ficado explícitas as consideráveis singularidades de cada contexto cultural, sobretudo estas:

- 1) o transe e o êxtase são técnicas ritualísticas cujo uso é muito mais explícito nas duas tradições fino-úgricas do que na nórdica, bem como o aparente uso de espíritos auxiliares;
- 2) a carga pejorativa e de alteridade atribuída à magia xamânica e seus praticantes é forte na tradição nórdica, mas não nas outras duas (se considerarmos, na área balto-fínica, o *tietäjä* e não o *noita*);
- 3) enquanto entre os fino-úgricos a instituição xamânica era predominantemente masculina, na região nórdica as mulheres são as representantes desse tipo de magia, provavelmente revelando que os nórdicos assimilaram a cosmovisão e ritualística xamânica e a incorporaram à tradição germânica (talvez indo-europeia) de mulheres profetisas, o que também explicaria as conotações negativas do ponto de vista do gênero, principalmente para os homens (vide o caso do próprio Óðinn), atreladas ao uso da magia;
- 4) se para os nórdicos o transe não parece ter sido caracterizado pela perda total de consciência, possibilitando mais o controle de espíritos auxiliares do que a comunicação explícita com o outro mundo (ainda que existam evidências desta), entre os sámis havia a ocorrência de transe profundo e catalepsia, momento durante o qual o xamã se desdobrava e visitava o outro mundo (um exemplo clássico de xamanismo), enquanto os balto-fínicos, numa espécie de meio termo, visitavam o outro mundo, porém de maneira remota;
- 5) a tradição dos encantamentos durante a performance era muito mais presente nas tradições balto-fínicas do que entre os sámis e os nórdicos;
- 6) o uso de espíritos auxiliares é muito

mais perceptível nas tradições sâmis do que nas balto-fínicas e nórdicas; 7) o uso de tambores como veículo condutor do transe, uma das expressões máximas do xamanismo, está bem documentada entre os sâmis, mas entre os nórdicos e balto-fínicos tudo o que conseguimos encontrar a esse respeito são, no melhor dos casos, frágeis conjecturas; 8) o conceito xamânico de “perda da alma” no mundo dos mortos como explicação para doenças está presente apenas nas tradições sâmis; 9) a função curativa é a grande caracterizadora das atuações xamânicas entre os sâmis e balto-fínicos, mas não entre os nórdicos; 10) a menos que se trate de um problema das fontes, nas tradições sâmis estão ausentes as divindades que atuaram como modelos culturais dos xamãs.

Não é necessário apagar essas diferenças para que mostremos como, por outro lado, havia uma série de estruturas, ideologias, cosmovisões e elementos oriundos do xamanismo ártico compartilhadas pelos três contextos; na verdade, as diferenças apenas explicitam o que também já havíamos hipotetizado: a ideia de que os símbolos, mitologemas, ideologias e conceitos xamânicos, ao terem se disseminado da Sibéria para a Escandinávia, somente poderiam ter sido recebidos de maneiras distintas por cada um desses povos, que os releram e ressignificaram de acordo com suas respectivas heranças culturais e ideologias. Cada uma dessas tradições, ao absorver elementos e símbolos da matriz simbólica xamânica, passou a compartilhar com as tradições vizinhas de certos elementos que provavelmente foram reforçados e atualizados pela frequência e intensidade dos diversos contatos e intercâmbios culturais (o que não significa que esse compartilhamento tenha sido sempre pacífico). Em todas as três tradições culturais, notamos que: 1) havia uma importância conferida ao poder do outro mundo, mais especificamente o mundo dos mortos, sempre visto como local de onde podiam surgir resoluções para problemas ou enfermidades; 2) por conta disso, os especialistas religiosos das três tradições visam manter algum tipo de contato com o mundo dos mortos, em maior ou menor grau; 3) as três tradições partilhavam da crença em espíritos auxiliares e acreditavam que a cerimônia ritualística poderia ser conduzida de modo a lhes conferir controle sobre estes seres; 4) os tipos de animais citados como espíritos auxiliares são, na maioria das vezes, os mesmos (peixes, serpentes e pássaros); 5) o repertório mágico de todos eles continha magias ofensivas que, para infligir dano, eram concebidas sob a forma de projéteis; 6) a agressividade e a fúria detinham um lugar de considerável importância nas cerimônias ritualísticas dos três povos e estavam sempre conectadas a estados êxtáticos; 7) apesar de haver variações no grau de importância conferido aos encantamentos, eles são mencionados nos três contextos em relação ao contato com outros

mundos ou com espíritos auxiliares; 8) a divinação, buscada enquanto resposta conferida pelo outro mundo, era uma prática comum; 9) todos os três contextos nos fornecem evidências de que estados extáticos eram buscados ritualisticamente; 10) os especialistas religiosos eram invariavelmente vistos como sábios e detentores de um conhecimento específico que os tornava autoridades empoderadas sobrenaturalmente e os diferenciava dos demais; 11) as três tradições conferiam importância e autoridade aos ancestrais e entidades mortas que, dentre outras coisas, transmitiam-lhes saberes cosmológicos e mágicos, o que explica a busca ativa por visitá-las e ressuscitá-las momentaneamente; 12) nos três casos existem referências a espíritos que podiam ser “inspirados” ritualisticamente pela boca, sobretudo pelo ato de bocejar; 13) são notáveis as semelhanças entre Óðinn e Väinämöinen, não apenas como modelos culturais do especialista religioso, mas também enquanto símbolos que foram modificados e ascenderam dentro de suas matrizes simbólicas paralelamente ao surgimento e ascensão dos especialistas religiosos que os tinham como espelho.

Ressalvadas as diferenças e particularidades de cada tradição, há portanto uma grande de intersecção entre as matrizes simbólicas destes contextos culturais. Essa intersecção teria possibilitado a existência de uma série de símbolos, ideologias e discursos compartilhados a respeito do outro mundo, do poder e sabedoria dos mortos e do funcionamento de técnicas extáticas que tornavam possível a comunicação entre eles e os especialistas religiosos. Em outras palavras, para além de cada matriz simbólica teria havido uma matriz simbólica pan-escandinava que as englobava, ainda que parcialmente, possibilitando um trânsito de símbolos, rituais, mitos e temas xamânicos por toda a Escandinávia.

Podemos assumir com relativa segurança que os grandes difusores dessa herança cultural xamânica associada aos povos de caça do norte foram os sámis, que teriam chegado antes que os outros à Escandinávia e se mantido por mais tempo em relativo isolamento, o que teria garantido a preservação da cosmovisão e dos símbolos xamânicos em sua matriz simbólica (cf. DUBOIS, 1999, p. 12-17). Os balto-fínicos, ainda que tenham sofrido a influência de diversos povos indo-europeus consideravelmente antes dos sámis (principalmente de germânicos e eslavos), cultivaram diversos elementos xamânicos que teriam sido visíveis ainda nos séculos XIX e XX. É certo que, a partir de dado momento, seu contato com os sámis teria ocasionado uma grande contribuição nesse sentido, o que deve ter reforçado a preservação (e talvez o reavivamento) dos elementos xamânicos que ainda existiam na cosmovisão balto-fínica. Essa hipótese, aliás, é corroborada pelos

achados genéticos recentes que apontam como os sámis e fínicos possuem ambos a mesma carga de genes dos povos siberianos em seu DNA (LAMNIDIS *et al*, 2018) e teriam sido, portanto, os grandes difusores da cultura ártica de caça (ou “siberiana”) na Escandinávia, trazendo inclusive ideologias e elementos da cosmovisão xamânica. Apontar esse achado não significa, contudo, apostar cegamente na explicação dessa teoria difusionista, suspeitosamente simples, de que os fino-úgricos teriam sido os únicos disseminadores do xamanismo na área escandinava: apesar de terem sido seus principais representantes na região, quando seu contato com os nórdicos teve início estes provavelmente já portavam em alguma medida traços do xamanismo indo-europeu em seu arcabouço ritualístico e em sua matriz simbólica (cf. ELIADE, 1998, p. 409-413).

Ao serem absorvidos pela matriz simbólica nórdica, as ideologias e símbolos do xamanismo ártico fundiram-se a elementos do xamanismo indo-europeu, sem jamais substituí-lo por completo, mas combinando-se, por exemplo, à sólida tradição profética e divinatória já existente na tradição germânica (cf. DE VRIES, 1970, p. 294-300 e SIMEK, 2007, p. 279-280) e adequando-se aos moldes de uma tradição mágica de ideologia ostensivamente guerreira, culminando em magias que visavam obter agência e poderes sobrenaturais em batalha ou então a projeção mágica de destruição (cf. PRICE, 2019, p. 288-303).

Nesse sentido, um possível caminho que deve ser investigado futuramente é o uso majoritariamente ofensivo da magia no contexto nórdico, sobretudo quando usada no momento das batalhas, atestando quantos elementos xamânicos permeiam essa prática específica da magia entre os nórdicos. Tal investigação seria interessante porque poderia responder até que ponto a ideologia e ritualística do xamanismo ártico pode ser renegociada e readaptada para se encaixar num contexto de ideologia guerreira (inexistente nas sociedades árticas) sem se descaracterizar a ponto de não mais poder ser reconhecida como xamânica. Ainda nesse viés, e talvez até auxiliando a elaboração de uma eventual resposta a essa pergunta, seria interessante investigar a presença de xamanismo entre outros povos indo-europeus que estiveram em contato com os nórdicos, como os celtas, cujos mitos frequentemente retratam viagens ao outro mundo, muitas vezes nomeado *Tir na nóg* (MACKILLOP, 1998, p. 21); ou entre os povos eslavos, que não apenas partilhavam da crença em mulheres profetisas tidas por perigosas e poderosas (*veštica* em eslovaco, *wieszcz* em polonês, *vešč* em esloveno, *veščitsa* em búlgaro) como mantinham conexões com um espírito maligno chamado *mara*, que atacava as pessoas durante seu sono (VALENTSOVA, 2019, p. 103), mostrando um notável paralelo com a tradição

nórdica.

Numa perspectiva mais ampla, Clive Tolley (2009, p. 93-104) propôs até mesmo um mergulho na tradição grega dos oráculos de Delfos para encontrar temáticas e rituais xamânicos, o que possibilitaria alegar a existência de uma genuína tradição xamânica indo-europeia que poderia ter feito parte da herança cultural nórdica. O problema com esse tipo de hipótese é que ela denuncia um purismo de tradições subjacente a seu argumento, apagando a dinâmica e a velocidade das ideias, símbolos e elementos religiosos: examinar o contexto grego antigo não garante a obtenção de um quadro fidedigno apenas das tradições gregas. Martin West (2007, p. 149), por exemplo, defende que os motivos e temas xamânicos dos fino-úgricos teriam não apenas migrado a oeste para os escandinavos, mas também alcançado os gregos na Antiguidade, provavelmente por meio da Trácia e da Cítia. Analisando a etimologia e as concepções folclóricas em torno da crença em feiticeiras na região dos Bálcãs e dos Cárpatos, Marina Valentsova (2019, p. 121) demonstrou como certas concepções e características atribuídas às feiticeiras não são êmicas às tradições eslavas das regiões, mas revelam a absorção de elementos fino-úgricos. I. N. Gemuev (2008, p. 33-38), por sua vez, demonstrou como os intensos contatos dos fino-úgricos mansi com os iranianos enfraqueceu suas heranças xamânicas e os fez aderir a temas e concepções do mitraísmo. Considerando que a cosmovisão fino-úgrica pôde chegar tão ao sul quanto os Cárpatos e em tempos tão antigos quanto o da Grécia Clássica, que garantia temos de que a investigação dos oráculos gregos é uma investigação completamente indo-europeia?

Defendemos, portanto, que a matriz simbólica de elementos xamânicos na Escandinávia pode ser concebida como um fenômeno *sui generis*. Ela é o resultado de heranças culturais germânicas e, de modo um pouco mais pronunciado, de algum tipo de xamanismo indo-europeu de base, somados ao deslocamento de ideologias, cosmovisões e ritualísticas do xamanismo siberiano que teriam chegado à Escandinávia por meio dos fino-úgricos: ao longo desse caminho, muitos elementos foram transformados, de modo que, durante a Era Viking e fim do Medievo, a influência dos fino-úgricos sobre os nórdicos com certeza já não transmitia mais os elementos xamânicos tal qual operavam em solo siberiano. O contexto cultural escandinavo propiciou um verdadeiro caldeirão de influências por séculos a fio, de modo que, mesmo que consigamos localizar todas as possíveis influências e heranças de suas religiões e mitologias, a mera soma delas não é capaz de descrever a dinamicidade dos símbolos, tradições e mitologias que as compõem.

Por hora, resta-nos concluir que havia uma matriz simbólica pan-escandinava em

alguma medida compartilhada por todos os povos da região, e que nesta matriz encontram-se temas, símbolos, divindades e tecnologias ritualísticas associadas ao xamanismo siberiano, ou “ártico”. Ressaltamos uma vez mais que, nesse cenário, as diferenças e peculiaridades de cada contexto cultural foram aparentemente asseguradas, devendo inclusive ter atuado como critérios de identidade em alguma medida (as sagas nórdicas estabeleceram claramente um tipo de magia que era “magia sámi”, por exemplo). Portanto, dizer que certos elementos eram parte de uma grande matriz simbólica da região não significa negar a existência de uma matriz simbólica própria de cada um desses povos, e sim que, ao juntá-las, encontramos uma área de intersecção que remete a estruturas e elementos compartilhados.

Ao defendermos simultaneamente a existência de uma matriz pan-escandinava e de matrizes simbólicas singulares e constituintes de cada povo, um achado interessante se revela. Ao que tudo indica, os sámis, mesmo tendo absorvido elementos cristãos, continuaram a se organizar social e religiosamente num tipo de sociedade na qual a cosmovisão xamânica detém um lugar de reconhecida centralidade. A influência cristã não fez o mesmo com os balto-fínicos, que substituíram seus xamãs por uma instituição xamânica abertamente sincrética em relação ao cristianismo, constituindo uma espécie de sociedade pós-xamânica. Por fim, os nórdicos aparentemente constituíam uma sociedade não xamânica na qual circulavam elementos xamânicos, porém dotados de uma carga pejorativa e atrelados a identidades de alteridade e de marginalidade, de modo que não ocupavam um lugar central como ocorre nas sociedades xamânicas. Esta última parte possui potencial de desencadear uma nova discussão terminológica e conceitual acerca da tipologia e classificação de certas religiões étnicas e suas estruturas, questão de especial interesse para as Ciências das Religiões e que merece ser analisada mais a fundo em estudos futuros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

ABERCROMBY, John. *The Pre- and Proto-historic Finns, both Eastern and Western with the Magic Songs of the West Finns*. Londres: David Nutt, 1898.

Ágrip af Nóregskonungasögum. Edição, tradução e notas de M. J. Driscoll. University College London: Viking Society for Northern Research, 2008. Disponível em: <http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Text%20Series/Agrip.pdf>

AHMAD, Ibn Fadlan. *Viagem ao Volga* [Risāla]. Apresentação e tradução de Pedro Martins Criado. São Paulo: Carambaia, 2018.

Arrow-Odd: A Medieval Novel. Tradução de Paul Edwards e Hermann Pálsson. Londres: London University Press, 1970.

Beowulf. Tradução por Seamus Heaney. Nova York: W. W. Norton & Company, 2008.

Brennu-Njáls saga. In: MOOSBURGER, Théo de Borba (tradutor). *Brennu-Njáls saga*: projeto tradutório e tradução para o português. 2014. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

CASTRO, Luis Lerate de. Sólarlóð (El canto del sol): traducción y notas. *Scandia – Journal of Medieval Norse Studies*, n. 3, 2020, p. 666-675.

Eyrbyggja saga. Tradução, introdução e notas de Herman Pálsson & Paul Edwards. London: Penguin, 1989.

GANANDER, Christfrid. *Mitologia finnica* [Mythologia fennica]. Traduzido para o italiano de Luca Taglianetti, em colaboração com Marcello Ganassini. Viterbo: Vocifuorisca, 2018.

Göngu-Hrólfr's saga: A Viking Romance. Tradução de Hermann Pálsson & Paul Edwards. Edimburgo: Canongate, 1980.

GRAMMATICUS, Saxo. *Gesta Danorum – The History of the Danes*. Edição de Karsten Friis-Jansen. Tradução de Peter Fisher. Oxford: Clarendon Press, 2015.

Grettir's saga. Tradução de Denton Fox & Herman Pálsson. Toronto: University of Toronto Press, 2005.

HATT, Emilie Demant. *By the fire: Sámi Folktales and Legends*. Tradução e notas de Barbara Sjöholm. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2019.

Historia Norwegie. Edição de Inger Ekrem e Lars Boje Mortensen. Tradução de Peter

Fisher. Museum Tusculanum Press, 2006.

HONKO, Lauri; TIMONEN, Senni; BRANCH, Michael; BOSLEY, Keith. *The Great Bear: A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-ugrian Languages*. Helsinki: Finnish Literature Society Editions, 1993.

Íslendingabók: Kristni saga. Tradução de Siân Grønlie. Londres: Viking Society for Northern Research, Text Series 18, 2006.

KOSKIMIES, August V.; ITKONEN, Toivo I. *Inari Sámi Folklore: Stories from Aanaar*. United States of America: University of Wisconsin Press, 2019.

KUUSI, Matti; BOSLEY, Keith; BRANCH, Michael. *Finnish Folk Poetry: Epic*. Helsinki: Finnish Literature Society, 1977.

LAESTADIUS, Lars Levi. *Fragments of Lappish Mythology*. London: Aspasia books, 2002.

LÖNNROT, Elias. *The Kalevala*. Tradução de Keith Bosley. Oxford: Oxford World's Classics, 2009.

LÖNNROT, Elias. *The Old Kalevala and Certain Antecedents*. Tradução de Francis Peabody Magoun Jr. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

MAGNUS, Olaus. *A Description of the Northern Peoples*. London: Hakluyt Society, 1996.

MEDEIROS, Elton O. S. Hávamál: tradução comentada do Nórdico Antigo para o Português. *Mirabilia*, n. 17, v. 2, 2013, p. 546-601.00

MCKINNELL, John; SIMEK, Rudolf; DÜWEL, K. *Runes, Magic and Religion: A Sourcebook*. Viena: Fassbaender, 2004.

ÖHRLING, Johanne & LINDAHL, Erico. *Lexicon Lapponicum – cum interpretatione vocabulorum Sveco-Latina et índice Svecano Lapponico*. Oxford: Oxford University, 1780.

SCHEFFERUS, John. *The History of Lapland*. Oxford: George West and Amos Curtein, 1674.

SIKALA, Anna-Leena. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

SMILEY, Jane (ed.). *The Sagas of Icelanders*. Oxford: Penguin Books, 2001.

STURLUSON, Snorri. *The Prose Edda*. Tradução e introdução de Anthony Faulkes. Grã-Bretanha: Everyman, 1995.

STURLUSON, Snorri. *Heimskringla: History of the Kings of Norway*. Tradução e notas de Alison Finlay e Anthony Faulkes. Londres: University College London, 2011.

TÁCITO. *Agricola and Germania*. Tradução e introdução de H. Mattingly. Londres:

Penguin, 1970.

The Russian Primary Chronicle: Laurentian Text. Edição e tradução de Samuel Hazzard Cross & Olgerd P. Sherbowitz-Wetzor, Massachussets: The Medieval Academy of America, 1953.

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.

The Saga of King Hrolf Kraki. Tradução, introdução e notas de Jesse Byock. London: Penguin, 1998.

The Sagas of Icelanders: a Selection. Prefácio de Jane Smiley, introdução de Robert Kellog. Londres: Penguin Books, 2000.

TOLLEY, Clive. *Shamanism in Norse Myth and Magic: volume II, reference materials*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2009.

Três Sagas Islandesas. Tradução, posfácio e notas de Théó de Borba Moosburger. Curitiba: Editora UFPR, 2007.

VIRTANEN, Leea; DUBOIS, Thomas. *Finnish Folklore*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2000.

Fontes Secundárias

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.

ABERCROMBY, John. *The Pre- and Proto-historic Finns, both Eastern and Western – with the Magic Songs of the West Finns*. Londres: David Nutt, 1898.

ABONDOLO, Daniel. *The Uralic Languages*. London: Routledge, 1998.

ABRAM, Christopher. *Mitos do Norte Pagão*. Tradução de Renan Marques Birro. Petrópolis: Vozes, 2019.

AGNOLIN, Adone. O debate entre História e Religião em uma breve História da História das Religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. *Projeto História*, n. 37, 2008, p. 13-39.

ALEKSEEV, Nikolai. Shamans and their religious practices. In: BALZER, Marjorie Mandelstam (ed.). *Shamanic Worlds: Rituals and Lore of Siberia and Central Asia*. Londres: M. E. Sharpe, 1997, p. 268-279.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. A definição fenomenológica de Eliade para o xamanismo: alguns contrapontos oferecidos pela perspectiva culturalista e um caso ilustrativo da tradição fino-careliana dos tietäjät. *Plura – Revista de Estudos de Religião*, v. 13, n. 1, 2022, p. 268-298.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. Os elementos (trans)culturais do Vafþrúðnismál: do galdr ao tietäjä fino-careliano. *Scandia – Journal of Medieval Norse Studies*, n. 4, 2021a, p. 436-488.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. ‘Supersticiosos e Pagãos, ou Mágicos e Diabólicos’: xamãs sámi e seus tambores segundo a *Lapponia* de Johannes Schefferus (1674). *Anthropológicas*, 2021b, p. 277-306.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. História das Religiões. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*, Petrópolis: Vozes, 2020a, p. 253-260.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. Tambores no xamanismo. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*, Petrópolis: Vozes, 2020b, p. 539-545.

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

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.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. Por uma inserção da religião sámi antiga no debate das Ciências das Religiões. *Ágora*, 2018, p. 208-228.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. Duelos. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017, p. 186-190.

ANTTONEN, Veikko. Literary Representation of Oral Religion: Organizing Principles in Mikael Agricola’s List of Mythological Agents in Late Medieval Finland. In: RAUDVERE, Catharina & SCHJØDT, Jans Peter (eds.). *More than Mythology: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*. Suécia: Nordic Academic Press, 2012, p. 185-224.

ARUKASK, Madis. Notes on Finnic Folk Culture from the Perspective of Shamanism. In: MÁTTEFFY, Attila & SZABADOS, György (eds.). *Shamanhood and Mythology: Archaic Techniques of Ecstasy and Current Techniques of Research*. Budapeste: 2017, p. 15-26.

AUBINET, Stéphane. Enchantment and non-human voices in the Sámi yoik. *Cahiers de littérature orale*, n. 87, 2020, p. 195-215.

AUBINET, Stéphane. *The Craft of Yoiking: Philosophical Variations on Sámi Chants*. 2020. Tese (Doutorado em Musicologia) – Universidade de Oslo, Oslo: 2020.

- AUSTIN, John. *How to do things with words*. Cambridge: University Press, 1962.
- AUTIO, Eero. Horned Anthropomorphic Figures in Finnish Rock Paintings: Shamans or Something Else?. *Fennoscandia archaeologica*, n. 12, 1995, p. 13-18.
- AYOUB, Munir Lutfe. Ibn Fadlan. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017, p. 401-404.
- BABCOCK-ABRAHAM, Barbara. A Tolerated Margin of Mess: The Trickster and His Tales Reconsidered. *Journal of the Folklore Institute*, n. 9, 1975, p. 147-186.
- BAILEY, Michael. The meanings of magic. *Magic, Ritual and Witchcraft*, n.1, 2006, p. 1-23.
- BALZAMO, Elena. The Geopolitical Laplander: from Olaus Magnus to Johannes Schefferus. *Journal of Northern Studies*, v. 8, n. 2, 2014, p. 29-43.
- BALZER, Marjorie Maldelstam. *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*. Londres: Routledge, 1990.
- BÄCKMAN, Louise. The Noaidi and his Worldview: A Study of Saami Shamanism from an Historical Point of View. *Shaman*, v. 13, n. 1-2, 2005, p. 29-40.
- BÄCKMAN, Louise. The Akkas: a study of four goddesses in the religion of the Saamis (Lapps). In: TYLOCH, Witold (ed.). *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*, Varsóvia: Polish Scientific Publishers, 1984, p. 31-39.
- BÄCKMAN, Louise & HULTKRANTZ, Åke. *Studies in Lapp Shamanism*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1978.
- BAKRÓ-NAGY, Marianne *et al.* *The Oxford Guide to the Uralic Languages*. Londres: Oxford University Press, 2022.
- BEK-PEDERSEN, Karen. *The Norns in Old Norse Mythology*. Edimburgo: Dunedin, 2011.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. História das Religiões: Conceitos e debates na Era Contemporânea. *História: Questões & Debates*, n. 55, 2011, p. 13-42.
- BELLOWS, Henry Adams. Introdução e notas. In: ANÔNIMO. *The Poetic Edda: The Mythological Poems*. Nova York: Dover Publications, 2004.
- BERTELL, Maths. Thialfi's Journey: an example of how to incorporate younger sources in the comparative study of indigenous religions of Northern Europe. *Retrospective Methods Network*, n. 6, 2013, p. 47-52.
- BILL, Jan. Protecting Against the Dead? On the Possible Use of Apotropaic Magic in the Oseberg Ritual. *Cambridge Archaeological Journal*, n. 26, v. 1, 2016, p. 141-155.

- BRAGANÇA, Álvaro. Encantamento das Nove Ervas. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015a, p. 162-164.
- BRAGANÇA, Álvaro. Fórmulas Mágicas de Merseburg. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015b, p. 155-159.
- BRANCH, Michael. Finnish Oral Poetry, Kalevala and Kanteletar. In: SCHOOLFIELD, George S. (ed.). *A History of Finland's Literature*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1998, p. 14-33.
- BRINK, Stefan. How uniform was the Old Norse Religion?. In: QUINN, J.; HESLOP, K.; WILLS, T. (eds.). *Learning and Understanding in the Old Norse World: Medieval Texts and Culture of Northern Europe*. Brepols, 2014, p. 105-136.
- BROADBENT, Noel D. *Lapps and Labyrinths: Saami Prehistory, Colonization and Cultural Resilience*. Washington: Smithsonian Institution Scholarly Press, 2010.
- BOULHOSA, Patrícia Pires. Breves observações sobre a Edda em Prosa. *Brathair*, n. 4, v. 1, 2004, p. 13-18.
- BOYER, Régis. *Vikings: histoire et civilization*. Paris: Tempus, 2004.
- BOYER, Régis. *La grande déesse du Nord*. Paris: Berg International, 1995.
- BOYER, Régis. *Le monde du double: la magie chez les anciens Scandinaves*. Paris: Berg International, 1986.
- BOYER, Régis. On the composition of Völuspá. In: GLENDINNING, Robert (ed.). *Edda: a Collection of Essays*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1983, p. 117-133.
- BUCHHOLZ, Peter. Shamanism- the Testimony of Old Icelandic Literary Tradition. *Medieval Scandinavia*, n. 4, 1971, p. 7-20.
- BUNSE, Heinrich A. W. *Iniciação à filologia germânica*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1983.
- BYOCK, Jesse. *Viking Language*. California: Jules William Press, 2013.
- CARPELAN, Christian; PARPOLA, Asko; KOSKIKALIO, Petteri. *Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological Considerations*. Helsinki: Société Finno-Ougrienne, 2007.
- CAVANAUGH, Jillian. Performativity. In: *Oxford Bibliographies in Anthropology*. Disponível em: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0114.xml>. Sem paginação, 2015.
- CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Guðbrandur. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Oxford Press, 1957.

CLUNIES ROSS, Margaret. Response to Frog's 'Understanding Embodiment Through Lived Religion'. In: EDHOLM, Wikström *et al.* (eds.). *Myth, Materiality, and Lived Religion in Merovingian and Viking Scandinavia*. Estocolmo: Stockholm University Press, 2019, p. xx.

CLUNIES-ROSS, Margaret. The Role of the Horse in Nordic Mythologies. In: TANGHERLINI, Timothy R. (ed.). *Nordic Mythologies: Interpretations, Intersections, and Institutions*, 2014, p. 50-70.

CLUNIES-ROSS, Margaret. *The Cambridge Introduction to The Old Norse-Icelandic Saga*. Cambridge: University Press, 2010.

CLUNIES-ROSS, Margaret. *A History of Old Norse Poetry and Poetics*. Cambridge: D.S. Brewer, 2005.

CLUNIES-ROSS, Margaret. *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society*, v. 1. Odense: Odense University Press, 1994.

COLLINDER, Björn. *The Lapps*. New Haven: Princeton University Press, 1949.

COLLINDER, Björn. *Survey of the Uralic Languages*. Londres: Almqvist & Wiksell, 1957.

COLLINDER, Björn. *Fenno-Ugric Vocabulary: An Etymological Dictionary of the Uralic Languages*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1955.

COMPARETTI, Domenico. *The Traditional Poetry of the Finns*. Cambridge: Longmans, Green and Company, 1898,

DALE, Roderick Thomas Duncan. *The Myths and Realities of the Viking Berserkr*. Londres: Routledge, 2022.

DALE, Roderick Thomas Duncan. *Berserkir: A Re-examination of the Phenomenon in Literature and Life*. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) –Universidade de Nottingham, Nottingham, 2014.

DALGALARRONDO, Paulo. *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. São Paulo: ArtMed, 2008.

DAVIDSON, Hilda Ellis. *The Lost Beliefs of Northern Europe*. Londres: Routledge, 1994.

DAVIDSON, Hilda Ellis. *Gods and Myths of Northern Europe*. Londres: Penguin, 1990.

DAVIDSON, Hilda Ellis. *The Road to Hel: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*. Nova York: Greenwood, 1968.

DAVIDSON, Hilda Ellis. *Scandinavian Mythology*. London: Paul Hamlyn, 1965.

DE MARTINO, Ernesto. *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al*

- pianto di Maria*. Milão: Edizioni Scientifiche Einaudi Turin, 1958.
- DE VRIES, Jan. *Altnordisches etymologisches wörterbuch*. Leiden: E.J. Brill, 1977.
- DE VRIES, Jan. *Altgermanische Religionsgeschichte*. Harvard: De Gruyter, 1970.
- DE VRIES, Jan. *The Problem of Loki*. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 1933.
- DEVYATKINA, Tatyana. *Mordvinian Mythology*. Ljubljana: Založba ZRC, 2004.
- DILLMAN, Françoise. *Les magiciens dans l'Islande ancienne: études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*. Uppsala: Gustav Adolfs Akademien, 2006.
- DIÓSZEGI, Vilmos. A Nanai Shaman Song Sung at Healing Rites (1972). In: HOPPÁL, Mihály (ed.). *Shamanism: Selected Writings of Vilmos Diószegi*. Budapeste: Akadémiai Kiadó, 1998, p. 215-227.
- DRONKE, Ursula. Notes and commentaries. In: *The Poetic Edda: Mythological Poems*. Edição e tradução de Ursula Dronke. Oxford: University Press, 1997.
- DUBOIS, Thomas. Johan Turi's animal, mineral, vegetable cures and healing practices: an in-depth analysis of Sami (Saami) folk healing one hundred years ago. *J Ethnobiology and Ethnomedicine*, n. 32, 2013, p. 9-57.
- DUBOIS, Thomas. *Nordic religions in the Viking Age*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- DUBOIS, Thomas. Insider and Outsider: an Inari Sami Case. *Scandinavian Studies*, n. 67, 1995, p. 63-76.
- DUCZKO, Wladyslaw. *Viking Rus: Studies on the Presence of Scandinavians in Eastern Europe*. Londres: Brill, 2004.
- DUMÉZIL, Georges. *Gods of the Ancient Northmen*. Los Angeles: University of California Press, 1973.
- DUTTON, Douglas. *An Encapsulation of Óðinn: Religious Belief and Ritual Practice Among the Viking Age Elite with Particular Focus Upon the Practice of Ritual Hanging*. Tese de Doutorado – Estudos Escandinavos, Universidade de Aberdeen, 2016. 271 p.
- 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.
- EINARSDÓTTIR, Katrin. *The Role of Horses in the Old Norse Sources: Transcending Worlds, Mortality, and Reality*. M.A. Dissertation (Medieval Icelandic Studies), Háskóli Íslands, 2013, 49 p.

ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés & Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELLIS, Larry. Trickster: Shaman of the Liminal. *Studies in American Indian Literatures*, n. 4, v. 5, 1993, p. 55-68.

ELWIN, Verrier. *The Muria and Their Ghotul*. Bombay: Oxford University Press, 1947.

EVANS, David (ed.). Notas e comentários. In: ANÔNIMO. *Hávamál*. Londres: Viking Society for Northern Research, 1986.

FAULKES, Anthony. Introduction. In: STURLUSON, Snorri. *The Prose Edda*. Tradução e introdução de Anthony Faulkes. Oxford: Everyman, 1995, p. xi-xxiv.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 2012.

FLECK, Jere. Óðinn's self sacrifice: a new interpretation. *Scandinavian Studies*, n. 43, v. 2, 1971, p. 119-142.

FODOR, István. Les principaux problèmes de l'archéologie finno-ougrienne. In: HAJDÚ, Peter. *Les Peuples Ouraliens: Leur culture, leurs traditions*, Roanne: Éditions Horvath, 1980, p. 51-84.

FRANDY, Tim. Introduction & Noaidi tales. In: *Inari Sámi Folklore: stories from Aanaar*. Edição e introdução de Tim Frandy. Madison: University of Wisconsin Press, 2019, p. xxii-xxv; 105-110.

FRIDRIKSDÓTTIR, Jóhanna Katrín. Women's Weapons: A Re-Evaluation of Magic in the "Íslendingasögur". *Scandinavian Studies*, v. 81, n. 4, 2009, p. 409-436.

FRIIS-JENSEN, Karsten. Introduction. In: GRAMMATICUS, Saxo. *Gesta Danorum: The History of the Danes*. Edição de Karsten Friis-Jensen. Tradução de Peter Fisher. Oxford: Oxford Medieval Texts, 2015.

FROG. Mythic Discourse Analysis. In: FROG; AHOLA, Joonas (Eds.). *Folklore and Old Norse Mythology*, Helsinki: The Kalevala Society, 2021a, p. 161-214.

FROG. Medieval Christians' Knowledge of Shamanism in the North: An Oral Tradition in the *Historia Norwegie* and the Russian *Primary Chronicle*. *Shaman*, v. 29, n. 1-2, 2021b, p. 22-64.

FROG. Análise do discurso mítico: dos princípios formais aos alinhamentos sociais e interação. *Scandia – Journal of Medieval Norse Studies*, n. 4, 2021c, p. 346-435.

FROG. Calling people gods: Theonyms as bynames in medieval Finland and Karelia. *Onoma*, n. 55, 2020a, p. 35-56.

FROG. Practice-Bound Variation in Cosmology?: Movement between Worlds in Finno-Karelian Traditions. In: EGELER, Matthias & HEIZMANN, Wilhelm (eds.). *In Between Worlds: Contexts, Sources and Analogues of Scandinavian Otherworld Journeys*. Berlin: De Gruyter, 2020b, p. 566-690.

FROG. O berserkr nórdico, o tiētājā fino-careliano e uma história de tecnologias rituais. *Scandia – Journal of Medieval Norse Studies*, n. 2, 2019a, p. 232-287.

FROG. Approaching Ideologies of Things Made of Language: A Case Study of a Finno-Karelian Incantation Technology. *Folkloristika: Journal of the Serbian Folklore Society*, n. 4, v. 1, 2019b, p. 211-257.

FROG. Understanding Embodiment through Lived Religion: A Look at Vernacular Physiologies in an Old Norse Milieu. In: Rova, Jackson *et al.* (eds.). *Myth, Materiality, and Lived Religion: In Merovingian and Viking Scandinavia*, Estocolmo, 2019c, p. 269-301.

FROG. Mythologies in transformation: Symbolic transfer, hybridisation, and creolisation in the Circum-Baltic arena (illustrated through the changing roles of *Tīwaz, *Ilma, and Óðinn, the fishing adventure of the thunder god, and a Finno-Karelian creolisation of North Germanic religion). In: BERTELL, Maths & WILSON, Kendra (eds). *Contacts and Networks in the Circum-Baltic Region: Austmarr as a Northern Mare nostrum, ca. 500-1500 AD*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019d, p. 263-288.

FROG. Sámi Religion Formations and Proto-Sámi Language Spread: Reassessing a Fundamental Assumption. *Retrospective Methods Network*, n. 13, 2017, p. 36-69.

FROG. Mythology in Cultural Practice: a Methodological Framework for Historical Analysis. *Retrospective Methods Network*, n. 10, 2015a, p. 33-58.

FROG. Meta-Mythology and Academic Discourse Heritage. *Retrospective Methods Network*, 2015b, p. 100-108.

FROG. Lemminkäinen's Death in the Labyrinth of History. In: MATTEO, Vesa; FROG (ed.). *Kalevala: Epic, Magic, Art and Music*. Viterbo: Bifröst, 2014, p. 383-413.

FROG. Shamans, Christians, and Things in between: From Finnic-Germanic Contacts to the Conversion of Karelia. In: SŁUPECKI, Leszek & SIMEK, Rudolf (eds.). *Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages*, Viena: Fassbaender, 2013a, p. 53-97.

FROG. The (De)Construction of Mythic Ethnography I: Is Every Purs in Verse a Purs?. *The Retrospective Methods Network*, n. 6, 2013b, p. 52-72.

FROG. Confluence, Continuity and Change in the Evolution of Mythology: The Case of the Finno-Karelian Sampo-Cycle. In: FROG; SIIKALA, Anna-Leena & STEPANOVA, Eila (eds.). *Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2012, p. 205-254.

FROG. Circum-Baltic mythology? The strange case of the theft of the thunder instrument

(ATU 1148 b). *Archaeologia Baltica*, n. 15, 2011, p. 78-99.

GARDEŁA, Leszek. (Magic) staffs in the Viking Age. Wien: Fassbaender, 2016.

GARDEŁA, Leszek. Review of Clive Tolley's Shamanism in Norse Myth and Magic. *Cosmos*, n. 27, 2011, p. 237-242.

GARDEŁA, Leszek. A biography of the seiðr-staffs: towards an archaeology of emotions. In: SŁUPECKI, Leszek & MORAWIEC, Jakub (eds.). *Between Paganism and Christianity in the North*, 2009, p. 190-219.

GARDEŁA, Leszek. Into Viking Minds: Reinterpreting the Staffs of Sorcery and Unravelling Seiðr. *Viking and Medieval Scandinavia*, n. 4, 2008, p. 45-84.

GEERTZ, Clifford. Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols. *The Antioch Review*, v. 17, n. 4, 1957, p. 421-437.

GEMUEV, I. N. Mansi Mythology and the Iranian Tradition. In: NAPOLSKIKH, Vladimir; SIIKALA, Anna-Leena; HOPPÁL, Mihály (eds.). *Mansi Mythology*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2008, p. 33-40.

GIMBUTAS, Marija. *The Balts*. Londres: Thames & Hudson, 1963.

GONZÁLEZ, Teresa Burgos. Noaidi: El Chamán Sámi y su función de mago. *'Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 19, 2014, p. 65-91.

GRAHAM-CAMPBELL, James. *Os Viquingues: Origens da cultura escandinava*. Rio de Janeiro: Del Prado Edições, 1997.

GRUNDY, Stephan. Freyja and Frigg. In: BILLINGTON, Sandra & GREEN, Miranda (eds.). *The Concept of the Goddess*, Londres: Routledge, 2002, p. 56-67.

GUÐMUNDSDÓTTIR, Aðalheiður. The Narrative Role of Magic in the Fornaldarsögur. *ARV, Nordic Yearbook of Folklore*, v. 70, 2015, p. 39-56.

GUNDA, B. Survivals of Totemism in the Hungarian *táltos* Tradition. In: HOPPÁL, Mihály & DIÓSZEGI, Vilmos (ed.). *Folk Beliefs and Shamanistic Traditions in Siberia*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1996, p. 15-25.

GUNNELL, Terry. Performance Studies. In: GLAUSER, Jürg; HERMANN, Pernille; MITCHELL, Stephen (eds.). *Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies: Interdisciplinary Approaches*. Berlim: De Gruyter, 2018, p. 107-119.

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.

GUNNELL, Terry. Hof, Halls, Goðar and Dwarves: An Examination of the Ritual Space in the Pagan Icelandic Hall. *Cosmos*, n. 17, 2001, p. 3-36.

GUNNELL, Terry. *The Origins of Drama in Scandinavia*. Suffolk: Boydell & Brewer, 1995.

HAAVIO, Martti. *Väinämöinen: Eternal Sage*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1991.

HAJDÚ, Peter. *Finno-Ugrian Languages and Peoples*. Londres: Andre Deutsch, 1975.

HÄKKINEN, Kaisa. *Spreading the Written Word: Mikael Agricola and the Birth of Literary Finnish*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2016.

HALL, Alaric. *Elves in Anglo-Saxon England: Matters of Belief, Health, Gender and Identity*. Woodbridge: Boydell and Brewer, 2007.

HALLENKREUTZ, Carl. Lars Levi Laestadiu's attitude to Saami Religion. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, v. 12, 2014, p. 170-184.

HANEGRAAFF, Wouter. Magic. In: MAGEE, Glenn Alexander (ed.). *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, 2016, p. 393-404.

HARVILAHTI, Lauri & RAHIMOVA, Elina. Lemminkäinen: Adventure-Loving Braggart or Mythic Hero?. In: FROG; STEPANOVA, Eila; SIIKALA, Anna-Leena (eds.). *Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2012, p. 68-81.

HAUGEN, Einar. The Edda as ritual: Óðinn and his masks. In: *Edda, a Collection of Essays*. Winnipeg: Robert Glendinning Ed., 1983, p. 3-24.

HEDEAGER, Lotte. *Iron Age Myth and Materiality: an Archaeology of Scandinavia AD 400-1000*. Londres: Routledge, 2011.

HEIDE, Eldar. Old Icelandic and Sami Ancestor Mountains: A Comparison. In: RYDVIING, Håkan & KAIKKONEN, Konsta (eds.). *Religions Around the Arctic: Source Criticism and Comparisons*, 2022, p. 31-76.

HEIDE, Eldar. Viking – ‘rower shifting’? An etymological contribution. *Arkiv för nordisk filologi*, n. 120, 2005, p. 41-54.

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.

HELM, Britta. *Were the Sámi Swedes? Swedish Scholarly Ethnographic Perspectives on the Sámi, from 1555 to 1848*. 2013. Dissertação (Mestrado em Estudos Modernos) – Universidade de Uppsala, Uppsala, 2013.

HELMBRECHT, Michaela. Figures with Horned Headgear: A Case Study of Context Analysis and Social Significance of Pictures in Vendel and Viking Age Scandinavia. *Lund Archaeological Review*, n. 13, 2008, p. 31-53.

HERMANN, Pernille. Concepts of Memory and Approaches to the Past in Medieval Icelandic Literature. *SStudies*, n. 81, v. 3, 2009, p. 287-308.

HOLMAN, Katherine. *Historical Dictionary of the Vikings*. Washington: Scarecrow Press, 2003.

HOLMBERG, Uno. *The Mythology of All Races*, v. IV: *Finno-Ugric, Siberian*. Nova York: Cooper Square Publishers, 1964.

HOPPÁL, Mihály. Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs. In: HOPPÁL, Mihály & SIIKALA, Anna-Leena. *Studies on Shamanism*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1992, p. 156-168.

HONKO, Lauri. The ingrian lamenter as a psychopomp. In: HONKO, Anneli & HAKAMIES, Pekka (eds.). *Theoretical Milestones: Selected Writings of Lauri Honko*, Helsinki: Folklore Fellows Communications, 2013 [1978], p. 282-302.

HONKO, Lauri. Text as process and practice: the textualization of oral epics. In: HONKO, Lauri (ed.). *Textualization of Oral Epics*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2000, p. 3-56.

HONKO, Lauri. The Conscript. In: HONKO, Lauri et al (ed.). *The Great Bear: A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugric Languages*. Helsinki: Finnish Literature Society, 1993, p. 405-412.

HONKO, Lauri. The Kalevala and the World's Epics: An Introduction. In: HONKO, Lauri (ed.) *Religion, Myth and Folklore in the World's Epics: The Kalevala and its Predecessors*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1990a, p. 1-28.

HONKO, Lauri. The Kalevala: The Processual View. In: HONKO, Lauri (ed.). *Religion, Myth and Folklore in the World's Epics: The Kalevala and its Predecessors*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1990b, p. 181-230.

HONKO, Lauri. The Kalevala: Problems of Interpretation and Identity. In: HONKO, Lauri (ed.). *Religion, Myth and Folklore in the World's Epics: The Kalevala and its Predecessors*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1990c, p. 555-577.

HONTI, László. Ob-ugrian. In: ABONDOLO, Daniel (org.). *The Uralic Languages*. London: Routledge, 1998, p. 327-386.

HOPPÁL, Mihály. Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs. In: SIIKALA, Anna-Leena & HOPPÁL, Mihály (eds.). *Studies on Shamanism*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1992, p. 156-168.

HULTGÅRD, Anders. Oddin, Valhöll and the einherjar: eschatological myth and ideology in the late Viking Period. In: STEINSLAND, Gro et al. (eds.). *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages*. Boston: Brill, 2011, p. 297-328.

HULTKRANTZ, Åke. A new look at the world pillar in Arctic and sub-Arctic religions. In: PENTIKÄINEN, Juha (ed.). *Shamanism and Northern Ecology*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1996.

HULTKRANTZ, Åke. Aspects of Saami (Lapp) Shamanism. In: HOPPÁL, Mihály & PENTIKÄINEN, Juha (eds.). *Northern Religions and Shamanism*, 1992, p. 138-145.

HULTKRANTZ, Åke. The drum in shamanism: some reflections. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, v. 14, 1991, p. 9-27.

HULTKRANTZ, Åke. On beliefs in non-shamanic guardian spirits among Saamis. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, v. 12, 1987, p. 110-123.

HULTKRANTZ, Åke. Shamanism and soul ideology. In: HOPPÁL, Mihály (ed.). *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Herodot, 1984, p. 28-36.

HULTKRANTZ, Åke. *The Religions of the American Indians*. California: University of California Press, 1981.

HULTKRANTZ, Åke. Lapp Shamanism from a Comparative Point of View. *Fenno-Ugrica Suecana*, n. 2, 1979, p. 45-58.

HULTKRANTZ, Åke. Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. In: DIÓZEGI, Vilmos & HOPPÁL, Mihály (eds). *Shamanism in Siberia*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978, p. 27-57.

HUTTON, Ronald. *The Witch: A History of Fear, from Ancient Times to the Present*. País de Gales: Yale University Press, 2017.

INGSTAD, A. S. Oseberg Dronningens Grav. *Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*, Oslo, Chr. Schibsteds Forlag A/S, 1993, p. 3-30.

IRIMOTO, Takashi & YAMADA, Takako (eds.). *Circumpolar Ethnicity and Identity*. Tóquio: Senri, 2004.

JAKOBSEN, Merete Demant. *Shamanism: Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*. Nova York: Berghan Books, 1999.

JAKOBSSON, Ármann. The Good, the Bad, and the Ugly: *Bárðar saga* and Its Giants. *Mediaveal Scandinavia*, n. 15, 2005, p. 1-15.

JOCHELSON, Waldemar. *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, vol. IX of The Jesup North Pacific Expedition. Nova York: AMS Press, 1936, p. 198.

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.

JOKY, A. J. Notes on Selkup Shamanism. In: DIÓSZEGI, Vilmos & HOPPÁL, Mihály (eds.). *Shamanism in Siberia*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1978, p. 373-386.

JOLLY, Karen. Medieval Magic: Definitions, Beliefs, Practices. In: JOLLY, Karen; RAUDVERE, Catharina & PETERS, Edward (eds). *Witchcraft and Magic in Europe*, Londres: Athlone, 2002, p. 1-72.

JOLLY, Karen Louise. *Popular Religion in Late Saxon England: Elf Charms in Context*. Nova York: University of North Carolina Press, 1996.

JOY, Francis. *Sámi Shamanism, Cosmology and Art as Systems of Embedded Knowledge*. Rovaniemi: University of Lapland Press, 2018.

JØN, Asbjørn. Shamanism and the image of the teutonic deity, Óðinn. *Folklore*, n. 10, 1999, p. 68-76.

KABELL, Aage. *Skalden und Schamanen*. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 1980.

KAIKKONEN, Konsta Ilari. From, into, and back: translations of the Sami words *noaidi* and *noaidevuohta* in context. *Religion*, v. 49, 2018, p. 1-32.

KAPALÓ, James; PÓCS, Éva; RYAN, William. Introduction. In: *The Power of Words: Studies on Charms and Charming in Europe*. Budapeste: Central European University Press, 2013, p. 1-14.

KARLSSON, Tuuka. “Come here, you are needed”: Registers in Viena Karelian Communicative Incantations. 2022. Tese (Doutorado em que?) – Universidade de Helsinque, Helsinque, 2022.

KARSTEN, Rafael. *The Religion of the Samek: Ancient Beliefs and Cults of the Scandinavian and Finnish Lapps*. Leiden: E. J. Brill, 1955.

KAUKONEN, Väinö. The Kalevala as Epic. In: HONKO, Lauri (ed.). *Religion, Myth and Folklore in the World's Epics: The Kalevala and its Predecessors*. Berlim: Mouton de Gruyter, 1990, p. 157-181.

KENT, Neil. *The Sámi Peoples of the North: A Social and Cultural History*. Londres: C. Hurst & Co., 2014.

KHUDYAEV, Andrey. Magic Ritual and its Spatial Structure in Archaic Cultures of the North. *Ritual Year*, n. 10, 2015, p. 220-229.

KIVIKÄS, Pekka. Rock Paintings in Finland. *Folklore*, v. 18-19, 2001, p. 137-161.

KOHONEN, Siria. Counterintuitiveness and Ritual Efficacy in Early Modern Karelian Healing. *Traditiones*, n. 47, v. 3, 2018, p. 63-82.

KONAKOV, N. D. et al. *Komi Mythology*. Budapeste: Akadémiai Kiadó, 2003.

KRISTOFFERSSON, Rolf. The Sound Picture of the Saami Shamanic Drum. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, v. 14, 1991, p. 169-182.

- KIIL, V. Hliðskjalf og seiðhjallr. *Arkiv för Nordisk filologi*, 1960, p. 262-280.
- KINSLEY, David. *Ecology and Religion: Ecological Spirituality in Cross-Cultural Perspective*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1995.
- KLANICZAY, Gábor. A Cultural History of Witchcraft. *Magic, Ritual and Witchcraft*, n. 10, 2010, p. 167-212.
- KLUMPP, Gerson. Permic: General Introduction. In: BAKRÓ-NAGY, Marianne *et al.* *The Oxford Guide to the Uralic Languages*, Oxford: University Press, 2022, p. 471-486.
- KRESS, Helga. “You will find it all rather monotonous”: On literary tradition and the feminine experience in *Laxdæla saga*. In: WEINSTOCK, John & ANDERSEN, Frank Egholm (eds.). *Nordic Mind: Current Trends in Scandinavian Literary Criticism*. Vancouver: University Press of America, 1986, p. 181-195.
- KÜRTI, László. Language, Symbol and Dance: An Analysis of Historicity in Movement and Meaning. *Shaman*, n. 1-2, v. 2, 1994, p. 23-81.
- KUUSELA, Tommy. The Giants and the Critics: A Brief History of Old Norse “Gigantology”. In: FROG; AHOLA, Joonas (eds.). *Folklore and Old Norse Mythology*, Helsinki: The Kalevala Society, 2021, p. 471-500.
- KUUSI, Matti; BOSLEY, Keith; BRANCH, Michael. *Finnish Folk Poetry: Epic*. Helsinki: Finnish Literature Society, 1977.
- KUUTMA, Kristin. *Collaborative Representations: Interpreting the Creation of a Sámi Ethnography and a Seto Epic*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2006.
- LA FUENTE, José Andrés Alonso de. ¿Brujos y magos en el Kalevala?. In: *Illu Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid: n. 11, 2006, p. 39-62.
- LAHELMA, Antti. Between the Worlds: Rock Art, Landscape and Shamanism in Subneolithic Finland. *Norwegian Archaeological Review*, v. 38, n. 1, 2005, p. 29-47.
- LAIDONER, Triin. The Flying Noaidi of the North: Sámi tradition reflected in the figure Loki Laufeyjarson in Old Norse Mythology. *Scripta Islandica*, n. 63, 2012, p. 59-93.
- LAITINEN, Kai & SCHOOLFIELD, George. New Beginnings, Latin and Finnish. In: SCHOOLFIELD, George S. (ed.). *A History of Finland's Literature*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1998, p. 34-62.
- LAMNIDIS, Thiseas C. *et al.* Ancient Fennoscandian genomes reveal origin and spread of Siberian ancestry in Europe. *Nature Communications*, n. 10, 2018, p. 1-15.
- LANGER, Johnni. *As religiões nórdicas da Era Viking*. Petrópolis: Vozes, 2023.
- LANGER, Johnni & OLIVEIRA, Leandro Vilar. Entre cervos, Odin e Sigurd: simbolismos religiosos em moedas danesas da Era Viking. *Medievalis*, v. 10, n. 2, 2021, p. 24-56.

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

LANGER, Johnni. Religião. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2018b, p. 591-601.

LANGER, Johnni. Viking. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2018c, p. 706-719.

LANGER, Johnni. A Religião Nórdica Antiga: conceitos e métodos de pesquisa. *Rever*, ano 16, n. 2, 2016, p. 118-143.

LANGER, Johnni. Magia e feitiçaria nórdica. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015a, p. 291-295.

LANGER, Johnni. Odin. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015b, p. 345-353.

LANGER, Johnni. Edda Poética. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015c, p. 146-149.

LANGER, Johnni. Edda em Prosa. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015d, p. 143-145.

LANGER, Johnni. Heimskringla. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015e, p. 241-242.

LANGER, Johnni. Völuspá. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015f, p. 555-557.

LANGER, Johnni. Grottasöngur. In: LANGER, Johnni (org.), *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015g, p. 218-219.

LANGER, Johnni. Alvíssmál. In: LANGER, Johnni (org.), *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015h, p. 27-28.

LANGER, Johnni. Vafthrudnismál. In: LANGER, Johnni (org.), *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015i, p. 531-532.

LANGER, Johnni. Skírnismál. In: LANGER, Johnni (org.), *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015j, p. 473.

LANGER, Johnni. Sagas Islandesas. LANGER, Johnni (org.), *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015k, p. 441-442.

LANGER, Johnni. Cavalos e maldições: aspectos da feitiçaria rúnica. *Notícias Asgardianas*, n. 7, 2014, p. 36-42.

LANGER, Johnni. O conto de Volsi: aspectos do paganismo na Era Viking. *Relegens Threskéia: estudos e pesquisas em religião*, n. 2, v. 2, 2013, p. 104-125.

LANGER, Johnni. Repensando a bruxaria nórdica medieval. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, 2012, p. 1-8.

LANGER, Johnni. Entrevista com Neil Price. *Brathair*, n. 11, v. 1, 2011, p. 123-128.

LANGER, Johnni. Seidr: magia feminina e xamânica entre os vikings. In: LUPI, João (org.). *Druidas, cavaleiros e deusas*. Florianópolis: Editora Insular, 2010a, p. 126-144.

LANGER, Johnni. Símbolos Religiosos dos Vikings: guia iconográfico. *História, imagem e narrativas*, n.11, 2010b, p. 1-28.

LANGER, Johnni. Galdr e feitiçaria nas Sagas Islandesas: uma análise do poema Buslubæn. *Brathair*, n. 9, v. 1, 2009, p. 66-90.

LANGER, Johnni. O mito do dragão na Escandinávia, parte II: as Eddas e o sistema ragnarokiano. *Brathair*, n. 7, v. 1, 2007, p. 59-95.

LANGER, Johnni. Religião e magia entre os vikings: uma sistematização historiográfica. *Brathair*, n. 5, v. 2, 2005, p. 55-82.

LA PUENTE, Inés García de. Relato de los años pasados (PVL). In NÚÑEZ, Juan Antonio Álvarez-Pedrosa (ed). *Fuentes para el estudio de la religión eslava precristiana*. Madrid: Libros Pórtico, 2017, p. 235-267.

LARRINGTON, Carolyne. Introduction and commentaries. In: *The Poetic Edda*. Tradução, introdução e notas de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford University Press, 2014.

LARRINGTON, Carolyne. *A Store of Common Sense: Gnostic Theme and Style in Old Icelandic and Old English Wisdom Poetry*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

LASSEN, Annette. *Odin's Ways: A Guide to the Pagan God in Medieval Literature*. Londres: Routledge, 2022.

LAVERY, Jason Edward. *The History of Finland*. Londres: Greenwood Publishing, 2006.

LEDUC, Céline. *Le seiðr des anciens Scandinaves et le noaidevuolta des Sâmes: aspects chamaniques et influences mutuelles*. 2015. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) – Université d'Ottawa, Ottawa, 2015..

LEHTOLA, Veli-Pekka. *The Sámi People: Traditions in Transition*. Tradução de Linna Weber Müller-Wille. Alasca: University of Alaska Press, 2004.

LEWIS, I. M. *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. Londres: Routledge, 2003.

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.

MACKILLOP, James. *Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

MACLEOD, M. & MEES, B. *Runic Amulets and Magic Objects*. Woodbridge: Boydell, 2006.

MANKER, Ernst. *Seite Cult and Drum Magic of the Lapps*. In: DIÓSZEGI, Vilmos & HOPPÁL, Mihály (eds.). *Folk Beliefs and Shamanistic Traditions in Siberia*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1996, p. 1-15.

MARASCHI, Andrea. *Eaten hearts and supernatural knowledge in Eiríks saga rauða*. *Scandia – Journal of Medieval Norse Studies*, n.1, 2018, p. 25-47.

MCKINNELL, John. *Essays on Eddic Poetry*. Toronto: Toronto University Press, 2014.

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.

MENINI, Vitor Bianconi. *História e Historiografia da Guerra dos Trinta Anos*. In: BELMAIA, Nathany et al (orgs.). *Diálogos sobre Historiografia, Teoria, Metodologia e Ensino* (Coletânea Diálogos sobre História, vol. III). 2022, p. 326-359.

MENINI, Vitor Bianconi. *Lapponia: a legitimação do estado sueco na obra de Johannes Schefferus (1648-1673)*. 2020. Dissertação (Mestrado em que?) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

MEYLAN, Nicolas. *Magic and Kingship in Medieval Iceland*. Turnout: Brepols, 2014.

MICHAILIDIS, Melanie. *Samanid Silver and Trade along the Fur Route*. In: GROSSMAN, Heather & WALKER, Alicia (eds.). *Mechanisms of Exchange: Transmission in Medieval Art and Architecture of the Mediterranean ca. 1000-1500*. Leiden: Brill, 2013, p. 315-338.

MICHETTI, Laura. *Divining Ecology: The Sámi Shaman Drum*. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia da Religião) – California Institute of Integral Studies, Cidade., 2020.

MIKHAILOVSKII, Viktor. *Shamanism in Siberia and European Russia*. *The Journal of Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n. 24, 1894, p. 126-158.

MIRANDA, Pablo Gomes de. *Xamanismo e Mito na Escandinávia Medieval*. *Revista Campo do Saber*, v. 5, n. 2, 2020a, p. 13-25.

MIRANDA, Pablo Gomes de. *Xamanismo euroasiático*. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*. Petrópolis: Vozes, 2020b, p. 559-562.

MIRANDA, Pablo Gomes de; PORTO, Maria Emília Monteiro. Discutindo o xamanismo no mito e na literatura escandinava: uma breve revisão historiográfica. In: LANGER, Johnni; POSSEBON, Fabricio (orgs.). *Deuses, animais e xamãs: ensaios de mitologia nórdica*. João Pessoa: Editora UFPB, 2018a, p. 33-48.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Vøluspá, a profecia da vidente: notas e tradução. *Scandia – Journal of Medieval Norse Studies*, n. 1, 2018b, p. 178-206.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Snorri Sturluson. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015a, p. 476-478.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Grímnismál . In: LANGER, Johnni (org.), *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015b, p. 216-218.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Sagas Lendárias (fornaldarsögur). In: LANGER, Johnni (org.), *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015c, p. 443-444.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Sagas Reais (konungasögur). In: LANGER, Johnni (org.), *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015d, p. 445-447.

MITCHELL, Stephen A. Óðinn's Ravens. In: GLAUSER, Jürg; HERMANN, Pernille; MITCHELL, Stephen A. (eds.). *Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies – Interdisciplinary Approaches*. Berlim: De Gruyter, 2018, p. 454-462.

MITCHELL, Stephen A.. *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2011.

MITCHELL, Stephen A. Learning magic in the Sagas. *Proceedings to the 11th Saga Conference*, 2000, p. 335-345.

MOITA, Sandro Teixeira. Guerra e técnicas de combate. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2018, p.??.

MOTZ, Lotte. *The Faces of the Goddess*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

MOTZ, Lotte. Giants in Folklore and Mythology: A New Approach. *Folklore*, 1982, p. 70-84.

MOYNE, Ernest. *Raising the Wind: The Legend of Lappland and Finland Wizards in Literature*. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 1981.

MUNDAL, Else. Theories, explanatory models and terminology: possibilities and problems in research on Old Norse mythology. *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: Origins, Changes, and Interactions*, International conference in Lund, Sweden, 2004, p. 285-288.

NÄSSTROM, Britt-Mari. Freyja – a goddess with many names. In: BILLINGTON, Sandra

& GREEN, Miranda (eds.). *The Concept of the Goddess*. Londres: Routledge, 2002, p. 68-79.

NÄSSTROM, Britt-Mari. *Freyja – the Great Goddess of the North*. Lund: University Press, 1994.

NENOLA, Aili. *Ingrian Laments*. Helsinque: Finnish Literature Society, 2002.

NEVES, Leandro César Santana. Rus. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017, p. 610-611.

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.

NORDBERG, Andreas. Continuity, change and regional variations in Old Norse Religion. In: RAUDVERE, Catharina & SCHJØDT, Jens Peter (eds.). *More than Mythology: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 110-152.

NORDIN, Jonas; OJALA, Carl-Gösta. Collecting, Connecting, Constructing: Early Modern Commodification and Globalization of Sámi Material Culture. *Journal of Material Culture*, n. 23, v.1, 2017, p. 58-82.

OINAS, Felix. *Studies in Finnic Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

OINAS, Felix. The Balto-Finnic Epics. In: OINAS, Felix (ed.). *Heroic Epic and Saga: An Introduction to the World's Great Folk Epics*. Bloomington: Indiana University Press, 1978, p. 286-310.

OLIVEIRA, Leandro & SILVA, Monicy Araujo. A fúria berserkr: a relação entre violência e religião no contexto da Religião Nórdica Antiga. *Sacrilegens*, v. 17, n. 1, 2020, p. 276-301.

ORCHARD, Andy. *Dictionary of Norse Myth and Legend*. Londres: Cassell, 1997.

ORNING, Hans Jacob. The Magical Reality of the Late Middle Ages: exploring the world of the *fornaldarsögur*. *Scandinavian Journal of History*, v. 35, n. 1, 2010, p. 3-20.

PAGE, Raymond Ian. Learning and Religion. In: GRAHAM-CAMPBELL, James (ed.). *Cultural Atlas of the Viking World*. Oxford: Andromeda, 1994, p. 100-121.

PÁLSSON, Hermann & EDWARDS, Paul. Introduction and notes. In: *Egil's Saga* (introduction and translation). Londres: Penguin Books, 1986.

PAULSON, Ivar. *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religionsethnographische und religionphänomenologische*. Estocolmo: The Ethnographical Museum of Sweden, 1958.

PENTIKÄINEN, Juha. The Shamanic Drum as Cognitive Map. *Cahiers de Littérature*

Orale, n. 67-68, 2010, p. 1-13.

PENTIKÄINEN, Juha. Introduction. In: PENTIKÄINEN, Juha (ed.). *Fragments of Lappish Mythology*. Londres: Aspasia books, 2002, p. 14-52.

PENTIKÄINEN, Juha. *Kalevala Mythology: Expanded Edition*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

PENTIKÄINEN, Juha. *Shamanism and Northern Ecology*. Oxford: De Gruyter, 1996.

PERKINS, Richard. *Thor the Wind-Raiser and the Eyrarland Image*. Londres: Viking Society for Northern Research, 2001.

PETERSSON, Olof. Old Nordic and Christian Elements in Saami Ideas about the Realm of the Dead. In: AHLBÄCK, Tore (ed.). *Saami Religion*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1987, p. 69-80.

PIPPING, Rolf. Oden i galgen. *Studier i nordisk filologi*, n. 18, v. 2, 1928, p. 18-33.

PÓCS, Éva. Preface. In: PÓCS, Éva (ed.). *Charms and Charming: Studies on Magic in Everyday Life*. Ljubjana: Studia mythologica Slavica, 2019, p. 7-16.

PRADO, André Pires do.; SILVA, Alfredo Moreira da. História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções. *Religare*, v. 11, n. 1, 2014, p. 04-31.

PREHAL, Brenda. *Freyja's Cats: Perspectives on Recent Viking Age Finds in Þegjandadalur, North Iceland*. Dissertação de Mestrado em Artes – Hunter College, Faculdade de Artes, Nova York, 2011, 111 p.

PRICE, Neil. *A History of the Vikings: Children of Ash and Elm*. Nova York: Basic Books, 2020.

PRICE, Neil. *The Viking Way: Magic and Mind in Late Iron Age Scandinavia*. Oxford: Oxbow Books, 2019.

PRICE, Neil. The archaeology of altered states: shamanism and material culture studies. In: PRICE, Neil (ed.). *The Archaeology of Shamanism*. 2001, p. 3-17.

PRIETO, Josué Villa. La cultura nórdica en la Baja Edad Media: su exposición en el tratado de Olaus Magnus (Roma, 1555). *Tiempo y Sociedad*, n. 20, 2015a, p. 19-53.

PRIETO, Josué Villa. El “descubrimiento” del mundo nórdico en la Europa latina: informaciones geográficas en el tratado de Olaus Magnus (Roma, 1555). *Tiempo y Sociedad*, n. 21, 2015b, p. 95-134.

QUINN, Judy. “Ok verðr henni ljóð á munni” – Eddic Prophecy in the fornaldarsögur. *Alvíssmál*, n. 8, 1998, p. 29-50.

RADIN, Paul. *Trickster: A Study in American Indian Mythology*. Londres: Routledge,

1956.

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.

RÉDEI, Károly. *Uralisches Etymologisches Wörterbuch*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1988.

REDFIELD, Robert. *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: [editora] 1989.

REES, Owen. The psychology of the Berserkers: going berserk. *Medieval Warfare*, v. 2, n. 1, 2012, p. 23-26.

ROCHA, Carlos Osvaldo. Hávamál. In: LANGER, Johnni (org.), *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 234-237.

ROPER, Jonathan. Introduction. In: ROPER, Jonathan (ed.). *Charms and Charming in Europe*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004, p. 1-7.

RYDVIING, Håkan. *Tracing Sami Traditions: In Search of the Indigenous Religion among Western Sami During the 17th and 18th centuries*. Oslo: Novus Forlag, 2010.

RYDVIING, Håkan. Le chamanisme aujourd'hui: constructions et déconstructions d'une illusion scientifique. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaine*, n. 42, 2001, p. 1-15.

RYDVIING, Håkan. The Saami drums and the religious encounter in the 17th and 18th centuries. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, v. 14, 1991, p. 28-51.

RYDVIING, Håkan. Scandinavian-Saami Religious Connections in the History of Research. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, v. 13, 1990, p. 358-373.

RYDVIING, Håkan. Shamanistic and postshamanistic terminologies in Saami (Lappish). *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, v. 12, 1987, p. 185-207.

SARMELA, Matti. *Finnish Folklore Atlas*. Helsinki: Matti Sarmela Publishing, 2009.

SAWYER, Peter. *The Oxford Illustrated History of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

SCHJØDT, Jens Peter; LINDOW, John & ANDRÉN, Anders (Eds.). *The Pre-Christian Religions of the North: History and Structures*. Turnhout: Brepols, 2020.

SCHJØDT, Jens Peter. Entrevista. *Scandia – Journal of Medieval Norse Studies*, n. 1, v. 1, 2018a, p. 1-8.

SCHJØDT, Jens Peter. The Reintroduction of Comparative Studies as a Tool for Reconstructing Old Norse Religion. In: BRINK, Stefan (ed.). *Theorizing Old Norse Myth*,.

Cidade: editora, 2018b, p. 61-82

SCHJØDT, Jens Peter. The Reintroduction of Comparative Studies as a Tool for Reconstructing Old Norse Religion. In: BRINK, Stephan; COLLINSON, Lisa (Ed.). *Theorizing Old Norse Myth*. Londres: Brepols, 2017a, p. 51-65.

SCHJØDT, Jens Peter. Pre-Christian Religions of the North and the Need for Comparativism: Reflections on Why, How and with What We Can Compare. In: MITCHELL, Stephen & NAGY, Gregory (eds.). *Old Norse Mythology – Comparative Perspectives*. Cambridge: Harvard University Press, 2017b, p. 3-28.

SCHJØDT, Jens Peter. Loki. In: PULSIANO, Phillip & WOLF, Kirsten (eds.). *Medieval Scandinavia: An Encyclopedia*. Londres: Routledge, 2016, p. 396-397.

SCHJØDT, Jens Peter. The Notions of Model, Discourse and Semantic Center as Tools for the (Re)Construction of Old Norse Religion. *The Retrospective Methods Network Newsletter*, n. 6, 2013, p. 6-15.

SCHJØDT, Jens Peter. The Warrior in Old Norse Tradition. In: STEINSLAND, Gro, *et al.* (eds.). *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages*. Leiden: Brill, 2011, p. 269-296.

SCHJØDT, Jens Peter. *Initiation Between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*. Copenhaguem: The University of Southern Denmark Press, 2008.

SCHNURBEIN, Stefanie v. Shamanism in the Old Norse Tradition: a Theory Between Ideological Camps. *History of Religions*, v. 43, n. 2, 2003, p. 116-138.

SHIROKOGOROFF, S. M. *Psychomental Complex of the Tungus*. Londres: Kegan Paul, Trench, Tubner & Co, 1935.

SIKALA, Anna-Leena. Myth as Multivalent Poetry: Three Complementary Approaches. In: FROG; SIKALA, Anna-Leena & STEPANOVA, Eila (eds.). *Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions*, Helsinque: Finnish Literature Society, 2012, p. 17-39.

SIKALA, Anna-Leena. Siberian and Inner Asian Shamanism. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. Cidade: editora, 2005, p. 8.280-8.286.

SIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 2002a.

SIKALA, Anna-Leena. What Myths Tell about Past Finno-Ugric Modes of Thinking. In: SIKALA, Anna-Leena (ed.). *Myth and Mentality: Studies in Folklore and Popular Thought*. Cidade: editor, 2002b, p. 15-33.

SIKALA, Anna-Leena. Body, Performance, and Agency in Kalevala Rune-Singing. In: *Oral Tradition*, n. 15, v. 2, 2000, p. 255-278.

SIKALA, Anna-Leena. Shamanic Themes in Finnish Epic Poetry. In: SIKALA, Anna-

Leena & HOPPÁL, Mihály (eds.). *Studies on Shamanism*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1992, p. 79-86a.

SIIKALA, Anna-Leena. Shamanic Knowledge and Mythical Images. In: SIIKALA, Anna-Leena & HOPPÁL, Mihály (eds.). *Studies on Shamanism*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1992, p. 87-106b.

SIIKALA, Anna-Leena. Singing of incantations in Nordic tradition. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, v. 13, 1990, p. 191-205.

SIIKALA, Anna-Leena. Mitä kalliomaalauksemme kertovat Suomen kampakeraamisen väestön uskomusmaailmasta?. *Suomen antropologi*, n. 4, 1980.

SIIKALA, Anna-Leena. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1978.

SILVA, Monicy Araujo. Berserkgangr. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 65-66.

SILVA, Monicy Araujo. *Do culto à fúria em guerra: análise da religião no modo de guerrear dos Berserkir*. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – , Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

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

SINOR, Denis. *The Uralic Languages: Description, History and Foreign Influences*. Londres: E.J. Brill, 1988.

SOŁTYSIAK, Arkadiusz. The Number Nine in the Tradition of the Norsemen. In: ZIÓŁKOWSKI, M. S. & SOŁTYSIAK, A. (eds.). *Między Drzewem Życia a Drzewem Poznania. Księga ku czci profesora Andrzeja Wiercińskiego*. Cidade: editora, 2003, p. 231-242.

SOMMARSTRÖM, Bo. Ethnoastronomical Perspectives on Saami Religion. In: AHLBÄCK, T. (ed.). *Saami Religion*. Abo, Finlândia: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2014, p. 211-250.

STARK, Laura. The charmer's Body and Behaviour as a Window Onto Early Modern Selfhood. In: ROPER, Jonathan (ed.). *Charms, Charmers and Charming: International Research on Verbal Magic*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2009.

STARK, Laura. *The Magical Self: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2006.

STAUSBERG, Michael. Comparison. In: STAUSBERG, Michael & ENGLER, Steven (eds.). *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Nova York: Taylor & Francis, 2011, p. 29-38.

STEPANOVA, Eila. The Register of Karelian Laments. In: FROG, Etünimeton & AGHA, Asif (eds.). *Registers of Communication*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2015, p.

258-276.

STRÖM, Folke. *Níð, Ergi and Old Norse Moral Attitudes*. Londres: Viking Society for Northern Research, 1974.

STRÖMBÄCK, Dag. *Sejd: Textstudier i nordisk religionhistoria*. Estocolmo: Geber, 1935.

SVONNI, Mikael. Johan Turi: First Author of the Sámi. *Scandinavian Studies*, v. 83, n. 4, 2011, p. 483-490.

SZULOVSKY, János. “Divine and demonic possession”? Farewell to a failed concept. In: MÁTTÉFFY, Attila & SZABADOS, György (eds.). *Shamanhood and Mythology – Archaic Techniques of Ecstasy and Current Techniques of Research*. Cidade: editora, 2017, p. 429-505.

TAGGART, Declan Ciaran. *Understanding Diversity in Old Norse Religion: Taking Þórr as a Case Study*. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Aberdeen, Escócia, 2015.

TARKKA, Lotte. *Songs of the Border People: Genre, Reflexivity, and Performance in Karelian Orthodox Poetry*. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 2013.

THORVALDSEN, Bernt Øyvind. Magic in sagas: the curses of Katla and Glámr. *The 14th International Saga Conference*, Uppsala, 2009, p. 932-939.

TIMONEN, Senni. Self. In: HONKO, Lauri *et al.* *The Great Bear: A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages*. Cidade: editor, 1993, p. 339-350.

TOLLEY, Clive. The Hunting of the Véttr: In Search of the Old Norse Shamanic Drum. *Shaman*, v. 24, n. 2, 2016, p. 155-210.

TOLLEY, Clive. The Kalevala as a model for our understanding of the composition of the Codex Regius of the Poetic Edda. In: *Turun yliopiston folkloristikan julkaisuja*. Helsinque: n. 3, v. 1, 2013, p. 114-143.

TOLLEY, Clive. *Shamanism in Norse Myth and Magic*, v.1. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 2009.

TOLLEY, Clive. Vǫrðr and Gandr: Helping Spirits in Norse Magic. *Arkiv för nordisk filologi*, n. 110, 1995, p. 57-75.

TOMIC, Dale. A Ordem do Tempo Histórico: a *Longue Durée* e a Micro-História. *Almanack*, n. 2, 2011, p. 38-51.

TULINIUS, Torfi H. The Construction of Egil's Saga. In: LOOZE, Laurence *et al* (eds.). *Egil, the Viking Poet: New Approaches to Egil's Saga*. Cidade: editora, 2015, p. 23-39.

TULINIUS, Torfi H. Deconstructing Snorri: Narrative Structure and Heroism in *Eyrbyggja saga*. In: MILLET, Victor & SAHM, Heike (eds.). *Narration and Hero: Recounting the Deeds of Heroes in Literature and Art of the Early Medieval Period*. Cidade: editora, 2014,

p. 195-208.

TURVILLE-PETRE, Edward Oswald Gabriel. *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*. Nova York: Greenwood Press, 1975.

VAJDA, Laszló. Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. *Ural-altaisches Jahrbuch*, n. 31, 1959, p. 451-484.

VALENTSOVA, Marina M. Slovak Mythological Vocabulary on the Common Slavic Background: Ethnolinguist aspects. In: LAJOYE, Patrice (ed.). *New Researches on the Religion and Mythology of the Pagan Slavs*. Lisieux: Lingva, 2019, p. 99-128.

VALK, Ülo. *Ex Ovo Omnia*: Where Does the Balto-Finnic Cosmogony Originate? The Etiology of an Etiology. *Oral Tradition*, n. 15, v. 1, 2000, p. 145-158.

VANHERPEN, Sofie. Female provenance of Laxdæla saga manuscripts on Flatey. In: The 16th International Saga Conference: Sagas and Space, 2015, Zurique, Suíça, p. 290-291.

VASILEVIČ, G. M. Shamanistic Songs of the Evenki (Tungus). In: DIÓSZEGI, Vilmos & HOPPÁL, Mihály (eds.). *Folk Beliefs and Shamanistic Traditions in Siberia*. Budapeste: Akademiái Kiadó, 1998, p. 146-167.

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.

VIANNA, Luciano José. Historia Norwegiae. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2018, p. 387-390.

VIRTANEN, Leea & DUBOIS, Thomas. *Finnish Folklore*. Helsinque: Studia Fennica Folkloristica 9, 2000.

VOIGT, Vilmos. Shamanism in North Eurasia as a Scope of Ethnology. In: DIÓSZEGI, Vilmos & HOPPÁL, Mihály (eds.). *Shamanism in Siberia*. Budapeste: Akadémiai Kiadó, 1978, p. 59-82.

WEST, M. L. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

WILLIAMS, Gareth. Raiding and Warfare. In: BRINK, Stefan & PRICE, Neil (eds.). *The Viking World*. Londres: Routledge, 2008.

WILSON, Kendra. Seiðr and (Sámi) Shamanism: Definitions, Sources, and Identities. In: AHOLA, Joonas & FROG (eds.). *Folklore and Old Norse Mythology*. Helsinque: Kalevala Society, 2021, p. 215-246.

WILSON, William. *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. Bloomington; Londres: Indiana University Press, 1976.

YIN, Robert. *Pesquisa qualitativa do início ao fim*. São Paulo: Penso, 2016.

ZACHRISSON, Inger. The Sámi and their interaction with the Nordic Peoples. In: BRINK, Stephan (Ed.); PRICE, Neil (Col.). *The Viking World*. Toronto: Routledge, 2008, p. 32-39.

ZACHRISSON, Inger. The Saami Shaman Drums: Some Reflexions from an Archaeological Perspective. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, v. 14, 1991, p. 80-95.

ZUESSE, Evan M. Ritual. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. Michigan: Thomson & Gale, 2005, p. 7.833-7.848.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify, 2018.