

**A definição fenomenológica de Eliade para o Xamanismo: alguns contrapontos oferecidos pela perspectiva culturalista e um caso ilustrativo da tradição fino-careliana dos *tietäjät***

Eliade's phenomenological definition of Shamanism: some counterpoints provided by the culturalist perspective and an illustrative case from the Finno-Karelian tradition of the *tietäjät*

Victor Hugo Sampaio Alves\*



<https://doi.org/10.29327/256659.13.1-16>

**Resumo:** a obra de Eliade é, até os dias de hoje, inevitável referência para os estudiosos do xamanismo. Em sua conceituação fenomenológica em torno do termo, o autor romeno elege o fenômeno das técnicas extáticas e o êxtase ritualístico como elementos definidores do xamanismo. Este estudo apresentará o lugar da tradição fenomenológica dentro da História e das Ciências das Religiões, contextualizando, em seguida, a definição conferida por Eliade ao xamanismo, apresentando contrapontos de acordo com a perspectiva culturalista. Trouxemos um caso ilustrativo, o dos *tietäjä* das regiões da Finlândia e da Carélia, para mostrarmos como o viés fenomenológico ofusca detalhes importantes do contexto cultural, fornecendo pistas que podem ser enganosas, inclusive a respeito da presença ou não de xamanismo em uma sociedade.

**Palavras-Chave:** Xamanismo; Mircea Eliade; Fenomenologia; Culturalismo.

**Abstract:** Eliade's works are, up to this day, inevitable reference for those who propose to approach Shamanism. In his phenomenological conception regarding the term, the Romanian author elects the phenomenon of ecstasy techniques and ritualistic trance as the elements which define Shamanism. The current study shall present the position that phenomenology tradition holds in the fields of the History of Religions and Religious Studies, contextualizing the definition of Shamanism provided by Eliade, and also presenting counterpoints raised by culturalist approaches. We have also brought an illustrative case, that of the *tietäjä* from Finno-Karelian tradition, in order to demonstrate how the phenomenological view obscures important details from the cultural milieu, providing clues that may be misleading, regarding even the presence or the absence of Shamanism in a specific society.

**Keywords:** Shamanism; Mircea Eliade; Phenomenology; Culturalism.

---

\*Mestre e doutorando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Membro do Núcleo de estudos Vikings e Escandinavos (NEVE) e do Centro Internacional e Multidisciplinar de Estudos Épicos (CIMEEP). Pesquisa desenvolvida por meio de apoio financeiro da CAPES. E-mail: [victorweg77@gmail.com](mailto:victorweg77@gmail.com)

## Introdução

A fenomenologia é um campo de possibilidades teórico-interpretativas incontornável no campo das Ciências das Religiões e da História das Religiões. Ainda que se decida não adotá-la como perspectiva investigativa é imprescindível saber do que ela se trata, de quais pressupostos parte, quais perguntas visa responder e quais são seus contornos teóricos, bem como suas limitações, visto que exploraremos uma discussão teórica que a implica diretamente. Também conhecida como parte integrante da *Ciência Sistemática da Religião*, a fenomenologia da religião procura enxergar, no fenômeno religioso, algo para além daquilo que os outros veem, buscando encontrar algo geral naquilo que é específico: o que está por trás do fenômeno religioso e suas expressões, qual seria sua essência, seu elemento subjacente, que seja invariável tanto no tempo quanto no espaço (GRESCHAT, 2014, p. 107).

O primeiro a se dedicar à fenomenologia da religião foi o holandês Gerardus van der Leeuw, professor de História da Religião na Universidade de Groningen. Numa publicação de 1933, o método recomendado pelo autor somava algo, até então inédito, a uma perspectiva já antiga: ao desejo prévio de se impor uma ordem ao caos dos fatos, classificando-os por meio de terminologias inúmeras, adicionou-se a pergunta “como aparecem os objetos da vida religiosa?”. Assim, surgia um novo modo de se apresentar os resultados obtidos e as conclusões levantadas. Pretendia-se descrever os objetos segundo sua essência (GRESCHAT, p. 136-137).

Basicamente, esse método visa percorrer o caminho do fenômeno à sua essência, nunca parando nas “casas externas”, mas visando atingir seu núcleo, sua essência, que é a experiência religiosa *per se* (GRESCHAT, p. 139). Para esses autores, é o fenômeno religioso que constitui o verdadeiro objeto das Ciências da Religião; a religião em si é limitada, já que seus seguidores viveram limitados a tempos e espaços específicos, enquanto que o fenômeno não é limitado por tais fatores. A pergunta que levantam, portanto, é “como é a aparência de determinado fenômeno religioso se abstrairmos, dele, todos os fatores ocasionais, regionais e temporais?”.

Supostamente, o que resta seria o fenômeno em si, aquilo que é sua essência (GRESCHAT, p. 140-141). Outro autor imprescindível à fenomenologia das religiões foi o teólogo protestante alemão Rudolf Otto (1869-1937) que, em sua obra *O sagrado*, dedicou-se ao estudo do fenômeno religioso partindo da premissa de que ele se

estabelece no campo do irracional, devendo ser assim compreendido. Otto questiona a supremacia da racionalidade, na busca do que ele intitula como o “numinoso”, que seria justamente este sagrado. Em sua perspectiva, o sagrado é, por si mesmo e por definição, irracional, não podendo, por isso, ser racionalizado. Assim, o entendimento do fenômeno religioso e de sua essência deve se dar por meio da experiência: apenas por meio dela é que se pode conhecer parte da dimensão do sagrado (inacessível em sua totalidade), sendo impossível compreendê-lo pela empreita racional (BARROS; BARSALINI, 2018, p. 291-292).

Existem, basicamente, duas tradições interpretativas no campo das Ciências das Religiões, que visam responder a um problema epistemológico primordial desse campo do saber: deve-se *explicar* ou *compreender* a religião? Esse modelo proposto por Otto, que, lembremos, era teólogo, parte da premissa de que é necessária certa transcendentalidade para acessar este sagrado e, por isso, encaixa-se no paradigma interpretativo da compreensão (*Verstehen*). Em oposição ao modelo da explicação (*Erklären*), que parte da premissa de que a religião, como toda manifestação antropológica e histórica, deve ser submetida aos métodos da pesquisa crítica, o método compreensivo visa captar a experiência germinal, livre e criadora, que estaria na base das produções espirituais. Seu pressuposto é o de que a religião possui uma autonomia absoluta pois, conforme diz o próprio Rudolf Otto, “a religião começa por si mesma”.<sup>1</sup> Elege-se, dessa forma, uma interpretação tautegórica, segundo a qual a religião não diz de outra coisa a não ser de si própria. Esse método, portanto, visa reviver o núcleo experiencial no qual se revelaria a essência do fenômeno religioso (FILORAMO; PRANDI, 2012, p. 9-10).

A diferença entre as propostas de Rudolf Otto e Van der Leeuw reside no fato de que as análises do primeiro são assumidamente teológicas<sup>2</sup>, enquanto que Van der Leeuw priorizou o estudo do comportamento, e não do sentimento dos sujeitos religiosos, orientando suas análises para uma objetividade das experiências religiosas, ainda que também visando chegar à essência desse fenômeno (PRADO; SILVA, 2014, p. 14).

O maior expoente da vertente fenomenológica essencialista é, sem dúvidas, o romeno Mircea Eliade, um dos mais respeitados historiadores/filósofos da religião do século XX. Apesar de ter sido, de certa forma, pioneiro na valorização da dimensão histórica das religiões, Eliade adota a perspectiva de que há um essencialismo

identificável nos fenômenos religiosos e que estes podem ser revelados por meio de uma hermenêutica adequada e do uso do método comparativo<sup>3</sup>. O autor busca a essencialidade da vida religiosa, onde o mundo natural representa o território mais apropriado para que este sagrado e sua essência se manifestem e, por isso, a natureza e o mundo circundante figuram como o espaço primordial da *hierofania* (ELIADE, 1992, p. 14-15). As hierofanias seriam, grosso modo, as manifestações do sagrado, constituindo o único modo pelo qual ele – e, portanto, a essência do fenômeno religioso – se fazem conhecer. Eliade, então, procurou identificar e investigar o lugar específico da religião tanto em inúmeras sociedades antigas quanto contemporâneas, chegando à constatação de que havia, principalmente em sociedades arcaicas e tradicionais, uma inclinação intrínseca no homem (chamado por ele de *homo religiosus*) pela busca da experiência sagrada (BELLOTTI, 2011, p. 20-21).

É, portanto, pela comparação que Eliade almeja a decifração do modo como os grupos de hierofanias se integram em um sistema coerente, o que seria, para ele, a chave para a compreensão das religiões e culturas: deve ser por meio destas manifestações do sagrado que o estudioso das religiões compreenda o fenômeno religioso. Contudo, o sagrado é fundamentalmente dialético, pois manifesta-se em hierofanias distintas entre si. Ainda assim, é por meio dele que se pode compreender as culturas e religiões, havendo, assim, um quê de estruturalismo na teoria eliadiana, pois parece haver a suposição de um sustentáculo subjacente às religiões – a saber, o sagrado-. Resumindo, este método propõe uma teoria da religião sobre o objeto que reconhece ser, em sua natureza, polinômio e dialético (BARROS; BARSALINI, 2018, p. 294-295). Eliade também postulou a criação de categorias binomiais para entendermos a manifestação do sagrado, dentre as quais figura principalmente a noção de sagrado/profano (ALVES, 2020, p. 256).

Nesse modelo interpretativo, a hierofania é uma manifestação do sagrado e, assim sendo, tudo o que não a constitui é pertencente ao âmbito do mundo profano, pois “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano” (ELIADE, 1992, p. 4). Explicitando mais ainda a característica opositora e dual entre as duas categorias, explica: “a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’” (ELIADE, 1992, p. 13). Assim sendo, para Eliade, o mundo habitado pelo homem e as propriedades desse mundo natural são pro-

fanos, a não ser que haja uma ruptura oriunda da manifestação do sagrado, a hierofania.

Não cabe, aqui, por questões de escopo, um balanço em pormenores das categorias e conceitos propostos por Eliade. Nos contentamos em apontar a crítica que viria a ser feita pelo antropólogo Lévi-Bruhl, segundo quem o mundo das sociedades arcaicas seria fluido, não havendo distinções entre o natural e o sobrenatural, onde tudo teria um sentido sagrado sem invocar seu par antagônico, o profano. O binômio sagrado/profano passou a ser visto, pelos críticos de Eliade, como problemático, porque advém de uma classificação ocidental e cristã. Afinal, se sagrado e profano possuem sua origem conceitual na tradição judaico-cristã e estão enraizados em experiências históricas europeias da cristandade, é realmente possível a investigação das religiões de outros povos adotando-os como chave de leitura, ou o uso dessas categorias só serviria para o contexto ocidental cristão – ou, no máximo, mono-teísta –? A questão é permeada por problemas de etnocentrismo (BELLOTTI, 2011, p. 22-23).

As críticas mais ferrenhas a Eliade e ao método fenomenológico como todo viariam a ser feitas pela Escola Italiana de História das Religiões, sobretudo na pessoa de Raff Pettazzoni, que defendeu veementemente, em sua obra, como cada fenômeno deveria ter sua formação histórica percorrida e recuperada, impondo a necessidade imperativa – e, conseqüentemente, opondo-se às indagações fenomenológicas – de se historicizar os fenômenos para que fossem interpretados dentro de seu respectivo devir histórico. Nessa perspectiva, cada fato cultural, dentre os quais se encontram a religião e suas expressões, necessita ter sua gênese e sua formação traçados historicamente (ALVES, 2020, p. 257).

Feito esse breve panorama da posição da fenomenologia das religiões e alguns de seus pressupostos, partiremos para o objetivo do presente estudo. Começaremos apresentando e discutindo o xamanismo de acordo com a perspectiva fenomenológica, conforme proposta por Eliade (1998), e apresentando alguns contrapontos oferecidos pela perspectiva culturalista/ecológica. Em seguida, apresentaremos o caso de um (suposto) xamanismo, presente na tradição dos *tietäjät*, oriundo das regiões da Finlândia e Carélia. Visamos, com isso, a aplicação do xamanismo fenomenológico para entendermos esse contexto religioso e enxergarmos, por meio desse exemplo

ilustrativo, o que ele é capaz de nos revelar e, paralelamente, quais são suas limitações teórico-metodológicas, em contraste com o olhar culturalista.

### **O Xamanismo na perspectiva fenomenológica de Eliade: apresentação e contrapontos**

Ainda nos dias de hoje existem, no estudo do xamanismo, inúmeros usos de sua perspectiva fenomenológica conforme proposta por Eliade. Nesse campo temático de estudos, no Brasil, parece haver a tendência a essa inclinação teórica, além do fato de que poucos trabalhos parecem se preocupar em discutir as definições conceituais em torno do termo<sup>4</sup>. Contudo, existem também estudos, por pesquisadores brasileiros, cuja proposta se aproxima da nossa: Miranda e Porto (2018) discutem a questão do xamanismo no mito e literatura escandinava pré-cristã, realizando uma breve revisão historiográfica em torno do tema, terminando por tocar, também, nas considerações fenomenológicas (eliadianas ou não) em torno do xamanismo e contrastando-a com referenciais teóricos de outras naturezas; Miranda (2020), buscando uma aproximação entre a Fenomenologia das Religiões e a História, traz um debate acerca da existência de xamanismo na Escandinávia Medieval. Já na ocasião o autor concluiu que Eliade não se mostrou capaz de enxergar uma instituição xamânica operando nas sociedades germânicas justamente por conta de sua visão estreita do termo (MIRANDA, 2020, p. 23).

Enfim, facilmente se nota que, quando se retomam os argumentos e pressupostos de que parte a visão fenomenológica em torno do xamanismo, o nome de Mircea Eliade surge como ponto de partida para a discussão, seja para revalidá-lo ou questioná-lo. Aliás, graças ao autor romeno é que o xamanismo tem ganhado, desde 1960, uma atenção positiva dentro do meio acadêmico, com a multiplicação gradual de publicações críticas a seu respeito; ainda que seja pouco notável um avanço concreto na melhor precisão dos termos e na delimitação do conceito (MIRANDA, 2020, p. 560). Esclareceremos, nesse momento, quais atributos, segundo a perspectiva fenomenológico/essencialista de Eliade, são necessários para que se averigüe a existência de xamanismo em uma sociedade.

O termo xamã chegou até nós por meio de estudos etnográficos conduzidos por russos na Sibéria, que constataram haver, entre os povos tungues, a palavra *šaman* para designar a figura do especialista religioso em torno do qual a vida mági-

co-religiosa de inúmeras sociedades do centro e norte da Ásia giravam (ELIADE, 1998, p. 16; SIIKALA, 2005, p. 8). Apesar de estar restrito a apenas esse território, o xamanismo como predominante à vida religiosa e social é um fenômeno manifesto perceptivelmente de forma mais completa na Ásia central e setentrional, tendo se tornado um consenso acadêmico tomar o xamã dessas regiões como o exemplo típico. Inclusive, nos idiomas de outros povos desse território há a ocorrência de 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 (ELIADE, 1998, p. 16) e ao chinês *shamen*, mas essas teorias foram amplamente invalidadas (SIIKALA, 2005, p. 8). Em tungue, a raiz da palavra, formada por *sa*, significa “saber” (TOLLEY, 2009, p. 66).

Segundo o autor, nestas sociedades o xamã é a figura dominante a quem cabe a tarefa 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. Assim, 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 os quais controla; ele é também 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 (ELIADE, 1998, p. 17-18). Esse conjunto de habilidades, postas em uso para fins curativos e para a resolução de problemas assolando sua respectiva comunidade é o que diferencia o xamã de curandeiros, feiticeiros, magos e outros termos análogos, que não denominam especialistas do religioso detentores de todos esses tipos de competência concomitantemente.

Eliade buscou incessantemente por inúmeras ocorrências análogas ao xamanismo siberiano – chamado de “xamanismo clássico” – em incontáveis outras sociedades, completamente diferentes desse contexto ártico ou centro-asiático. Por um lado, isso fez com que o autor realizasse um trabalho de fôlego na coleta e análise de materiais oriundos de várias tradições do mundo, oferecendo informações que são,

até hoje, valiosíssimas. Por outro lado, ao desejar identificar a ocorrência de xamanismo em tantas tradições diferentes entre si, Eliade pareceu ter buscado simplificar, em uma equação, aquilo que entende por xamanismo: “xamanismo = *técnica do êxtase*” (Eliade, 1998, p. 16). Há, em sua obra, diversos outros momentos em que o autor resume xamanismo ao 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, p. 17); “(...) os povos que se declaram ‘xamanistas’ atribuem importância considerável às experiências extáticas de seus xamãs” (ELIADE, p. 20); “Constituído pela experiência estática e pela magia, o xamanismo se adapta de modo variável às diversas estruturas religiosas que o precederam” (*ibid.*, p. 25). 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, pois a presença da técnica de transe, feita de condição *sinequa non* por Eliade, nem sempre está presente nos xamãs de sociedades onde sabidamente há xamanismo (TOLLEY, 2009, p. 67).

O que percebemos, então, é a alocação de primazia para a questão do êxtase, fenômeno que deve, para Eliade, constar obrigatoriamente em qualquer contexto xamânico. A ocorrência, portanto, do fenômeno místico do êxtase é o que determina a existência do xamanismo. Ainda assim, vale ressaltar que o autor não perde totalmente de vista a dimensão cultural-regionalista, afirmando que o xamanismo, em seu sentido *stricto sensu*, é, por excelência, um fenômeno religioso siberiano e centro-asiático (ELIADE, 1998, p. 16). Para ele, esse fenômeno se manifestou em sua forma mais completa na Ásia central e setentrional e, assim sendo, Eliade toma por exemplo “típico” de xamã o especialista religioso destas regiões, onde o xamanismo atingiu um elevado grau de integração a outras estruturas, inclusive religiosas, dessas sociedades. Contudo, esse xamanismo da Sibéria e Ásia central não deixa de se apresentar como a concatenação de inúmeros elementos estrutural-religiosos que existem difusos, ainda que separadamente, em inúmeras outras religiões espalhadas pelo mundo. Somado a isso o fato de que o xamanismo é visto pelo autor como sendo sempre uma “técnica do êxtase à disposição de certa elite”, constituindo de alguma forma a mística da religião que esteja em questão; e que essa estrutura possui grande capacidade de adaptação, reestruturação e reorganização, que logo des-

cobriremos ser possível identificar paralelos para além desses contextos culturais e geográficos (ELIADE, 1998, p. 18-20). Delineados esses aspectos, fica claro que aquilo que guia Eliade na busca pela identificação de xamanismo em diferentes sociedades do mundo é a ocorrência do fenômeno do êxtase por parte do especialista religioso, algo que acaba sendo muito mais relevante – aliás, definidor – para o romano, do que atribuir à experiência xamânica um *locus* específico.

A influência de Eliade é perceptível, por exemplo, em autores como I. M. Lewis, que busca uma sociologia do êxtase – e investiga, para isso, inúmeras sociedades para além do mundo ártico, em regiões como a Etiópia e as Américas -, o xamã é um profeta e curandeiro, uma figura religiosa carismática, inspirada, contudo, de modo peculiar porque possui o poder de controlar espíritos, geralmente encarnando-os. Se os espíritos falam por meio do xamã, o mesmo pode levantar voos místicos e realizar outros tipos de jornadas espirituais e 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, também seu refém, e por isso o trabalha também com a 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 viria a criticar a abordagem de Lewis, pois o último recusava-se a acreditar que o xamanismo tivesse qualquer conexão com um estrato cultural ou tipo de sociedade específico (1978, p. 46). Para Hultkrantz, o xamanismo estaria profundamente ancorado e atrelado às antigas culturas nômades de caça, permeadas pelo pensamento e a organização social em clãs, pelo simbolismo da caça e pela crença em espíritos animais. Sendo assim, o xamanismo é um fenômeno cultural que ocorre em todas as culturas de caça recentes, especialmente ao norte, sendo muito menos adaptável a culturas agrícolas de mais complexidade social e nível maior de tecnologia (*ibid.*, p. 69). Essa ideia é endossada por Siikala, para quem:

a ampla distribuição do fenômeno do xamanismo e a presença endêmica de algumas de suas ideias básicas – voo da alma, dualismo da alma, conexão com cerimonialismo animal – em culturas árticas e sub-árticas realmente suporta, no entanto, a visão de que as raízes

do xamanismo residem em culturas paleolíticas de caça (SIIKALA, 2005, p. 8.281).

A autora ainda defende, por exemplo, que a noção de uma morada dos mortos localizada num lugar distante e ermo (à qual o xamã viaja, com muito sacrifício e passando por inúmeros obstáculos, ideia esse presente no xamanismo ártico) é típica das sociedades nortenhas de caça. Estas, por conta de seu nomadismo, concebem essa morada como estando atrás da boca de um grande rio, ao passo de que culturas agrícolas, por serem sedentárias e fazerem assentamentos, enterram seus mortos próximos às 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 de cemitério (SIIKALA, 2002, 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, uma visão de mundo e uma mitologia enfim, que dão vazão a manifestações de complexos religiosos como o xamanismo. Ele é indissociável, portanto, de tal contexto geográfico, ecológico, cultural e social, pois as estruturas conferidas por esse ambiente é que propiciam seu surgimento e perpetuação.

Colocando em poucas palavras, um dos principais problemas da definição de Eliade é que, embora o próprio alerte contra os perigos de se usar o termo de maneira vaga (*ibid.*, 5-13), o autor acaba por oferecer uma definição tão ampla e abrangente do termo (xamanismo = técnicas do êxtase) que ele acaba por ter pouca significância e valor referencial para estudos comparativos (FROG, 2019, p. 234). Por outro lado, a conceituação feita por Eliade foi a grande responsável por promover a aplicação interdisciplinar e, acima de tudo, trans-cultural do termo xamanismo. Ao definir o xamanismo desta forma e enfatizar que esta se tratava de uma prática. A sistematização por ele feita de inúmeras práticas extáticas presentes em diversas sociedades do mundo que sequer mantinham ou mantiveram contatos históricos e intercâmbios culturais entre si, ilustrando similaridades substanciais entre diferentes práticas espirituais de cura, terminou por validar, no âmbito da pesquisa, um conceito universal de xamanismo com o qual se podia operar, principalmente no âmbito comparativo, para pesquisar a presença deste “mesmo” fenômeno em dife-

rentes povos. A transculturalidade operacional que o conceito ganhou é mérito de Eliade (WINKELMAN, 2005, p. 8.274-8.275).

Autores que adotam uma perspectiva culturalista e regionalista veem essa transculturalidade supostamente universal como problemática, pois ela pode apagar peculiaridades e diferenças culturais consideráveis - ainda que isso não signifique de forma alguma que sejam contrários ao estudo comparativo do xamanismo entre diferentes povos -. Essa tradição acaba optando pelo emprego do termo xamanismo para designar suas manifestações na Ásia Central, norte da Sibéria e outras regiões árticas, onde as similaridades dessas técnicas rituais do xamã, das crenças, da mitologia e visões de mundo que perpassam o xamanismo se alinham e formam um conjunto mais coeso, que vai para além da mera observância de certas características pontuais – como a existência de técnicas extáticas, por exemplo –. Afinal, certos traços, elementos e crenças encontrados no xamanismo estão presentes de maneira isolada e incoesa em diversas partes do mundo, com a diferença de que não dão surgimento a esse complexo que forma uma visão de mundo típica, como na Ásia e Sibéria (SIIKALA, 1978, p. 14).

Aliás, a visão transcultural e transcendental do xamanismo conforme oferecida na perspectiva eliadiana não é favorecida sequer entre as correntes pós-modernas de pensamento, que tendem a valorizar o único, o peculiar e o diferente, evitando grandes comparações. As correntes antropológicas atuais olham com cada vez mais desconfiança para as noções de arquétipos culturais ou pretensiosas generalizações desenhadas entre culturas diferentes, não por conta de algum problema com a perspectiva comparativa, mas com o trato que a visão fenomenológica dá às suas fontes: elas são numerosas e representativas o bastante, ou são apenas um compêndio de fatos coletados e dispostos paralelamente, filtrados por meio das lentes e olhos ocidentais? Diante dessa pergunta, o caminho mais comum tem sido o de se restringir a culturas ou ecologias específicas – “o xamanismo na Ásia Central”, por exemplo – e focar no que os próprios nativos têm a dizer sobre seus próprios ritos e tradições. Os estudiosos dessas vertentes argumentam que os conceitos e definições eliadianas em torno do êxtase e outras “estruturas”, postas por ele como pilares universais do xamanismo pelo mundo afora – voo celestial do xamã, a noção de uma *axismundi*– caem por terra ao serem contrastados com modos não-Ocidentais de se ler e interpretar as crenças diversas que o ser humano demonstra

em sua relação com a natureza e seu entorno. Muitos antropólogos têm tentado não apenas mudar a definição do que seja o xamanismo, mas até mesmo descartá-la por completo (ZNAMENSKI, 2006, p. 206).

Há ainda outras questões que devemos levar em conta ao fazer um balanço crítico da visão fenomenológica do xamanismo conforme proposta por Eliade. Esta a arbitrariedade em se colocar o êxtase como fenômeno definidor quando se mostra incompleta e insustentável, pois, na verdade, além dele não ser a única característica a ser levada em conta para a identificação do xamanismo, sua eleição como critério exclusivo acaba por ofuscar outros traços que precisam ser considerados. Essas possibilidades são consideradas por uma série de outros estudiosos, algumas das quais traremos aqui justamente como contraponto, ilustrando a amplitude que imbuí o horizonte do xamanismo.

Partindo da etimologia de inúmeras palavras empregadas por povos tungues para se referirem ao xamã, Shirokogoroff percebe que todas se referem a pessoas de ambos os sexos que tenham conquistado a habilidade de comandar espíritos; que podem, a partir da própria vontade, 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 às mazelas causadas por questões espirituais. São pessoas, em suma, que 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 esse sentido supracitado, mas também o especialista que realiza orações e sacrifícios aos espíritos do clã e à Corte Imperial. Tendo por enfoque a habilidade do xamã em controlar e manipular espíritos, para Shirokogoroff há, então, a presença de xamanismo numa sociedade quando coexistem, indispensavelmente<sup>5</sup>: a presença do xamã enquanto manipulador de espíritos, possuindo sob seu controle um certo grupo dessas entidades; há um complexo de métodos e indumentárias dos quais o xamã faz isso, reconhecidas socialmente e transmitidas adiante; há uma justificativa teórica para que tais práticas ocorram; é conferida, aos xamãs, uma posição social especial e distinta (*ibid.*, p. 274)

A ênfase conferida por Shirokogoroff ao controle e manipulação dos espíritos acaba por ser desviante daquilo que chamamos de xamanismo. Outras figuras são capazes de manipular os espíritos por meio de seus artificios, como os magos e feiticeiros, por exemplo. A diferença entre eles, perdida de vista pelo autor, é a que estes usam de suas habilidades para ganhos próprios, enquanto que o xamã idealmente os emprega para auxílio de segundos 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 manipula os espíritos, fato, mas estabelece esse tipo de relação com eles em benefício de seu grupo, e é, inclusive, reconhecido socialmente como tal. A dimensão social foi da atuação xamânica foi, portanto, negligenciada por Shirokogoroff (JAKOBSEN, 1999, p. 5). Ainda assim, sua definição retira a exaltação das técnicas de êxtase e vislumbra outros enfoques.

Como Eliade estava interessado em dissecar os fenômenos que davam surgimento ao complexo do xamanismo e suas características distintas, sobretudo no êxtase, o autor romeno se debruça sobre a questão das visões iniciatórias do xamã, suas viagens aos outros mundos/planos e até mesmo à cosmologia xamânica, atrelando tais aspectos às técnicas extáticas. Esse recorte oriundo da perspectiva fenomenológica fez com que os antecedentes históricos do xamanismo fossem negligenciados, ainda que afirme:

os documentos paleoetnológicos e pré-históricos de que dispomos [acerca do xamanismo] não vão além do paleolítico, e nada justifica supor que, durante as centenas de milhares de anos que precederam a mais remota Idade da Pedra, a humanidade não tenha conhecida vida religiosa tão intensa e tão variada quanto nas épocas ulteriores. É quase certo que pelo menos parte das crenças mágico-religiosas da humanidade pré-lítica se tenha conservado nas concepções religiosas e mitológicas ulteriores. Mas também é muitíssimo provável que essa herança espiritual da época pré-lítica não tenha cessado de sofrer modificações, em decorrência dos numerosos contatos culturais entre as populações pré-históricas e proto-históricas. Assim, em nenhuma parte da história das religiões lidamos com fenômenos 'originais', pois a 'história' ocorreu em todos os lugares, modificando, refundindo, enriquecendo ou empobrecendo as concepções religiosas, as criações mitológicas, os ritos, as técnicas do êxtase. Evidentemente, cada religião que, após longos processos de transformação interna, acaba por constituir-se numa estrutura autônoma apresenta uma 'forma' que lhe é própria e que passa como tal para a história posterior da humanidade. Mas nenhuma religião é inteiramente 'nova', nenhuma mensagem religiosa elimina completamente o passado; trata-se, an-

tes, da reorganização, renovação, revalorização, integração de elementos – e dos mais essenciais! – de uma tradição religiosa imemorial (ELIADE, 1998, p. 23-24).

Apesar de evidenciar que o xamanismo seja o resultado de processos históricos posteriores, Eliade não o trata como tal, posicionando-o numa “tradição religiosa imemorial” e, por isso, irônica e contraditoriamente, fora do âmbito da história. Assim, o autor deixa de explorar as formações e modificações do xamanismo e das estruturas religiosas que podem tê-lo antecedido nas sociedades específicas - como entre os povos da Sibéria, onde localiza o *locus* do xamanismo- ao longo do devir histórico. Ele não menciona, por exemplo, as possíveis influências do animismo neste. A própria esfera histórica da formação do xamanismo está ausente em seu trabalho, algo que, inclusive, se mantém tendência em autores e obras que apresentam o xamanismo como “fenômeno universal” aos moldes eliadianos (HOPPÁL, 2007, p. 18).

A abordagem a-histórica de Eliade, somada ao seu enfoque fenomenológico no êxtase o levaram a ser duramente criticado também pela antropóloga francesa Roberte Hamayon, para quem a questão do “transe” e do “êxtase” eram em si próprios conceitos indefiníveis e inoperáveis, sendo irrelevantes para qualquer análise antropológica do xamanismo. Para a autora, essa categoria deveria ser abandonada, já que era metodologicamente vazia (HAMAYON, 1993, p. 4-6; 18). Para a autora, o elemento mais importante do rito xamânico era o ato do intercâmbio simbólico levado à cabo pelo xamã, quando, por exemplo, em troca por ter obtido sucesso na caça, o xamã devia se casar com o espírito protetor do animal que sua comunidade havia matado (*ibid.*, 1990).

A postura crítica da antropóloga e seu descrédito em relação à categoria do êxtase são explicadas por conta de seu trabalho de campo na Sibéria e Mongólia, durante os anos 70, num tempo em que o transe não era tido por tão importante e já havia quase desaparecido dos rituais xamânicos destes rituais, o que não significa, contudo, que o estado do transe e as técnicas de êxtase não tenham, em algum ponto do passado, tido importância nas religiões vernaculares e no xamanismo dos povos que habitam essas regiões (HOPPÁL, 2007, p. 131). Seja como for, isso demonstra não só que o êxtase é passível de crítica até mesmo enquanto categoria antropológica, como também salienta o fato de que, ainda que ele exista, sua posição dentro de uma sociedade xamânica não necessariamente ocupa um lugar central.

O profundo impacto que a obra de Mircea Eliade teve fez com que tenha sido criada, sob sua influência, toda uma escola Ocidental de pensamento em torno do xamanismo. É provável que esse tenha sido o marco definitivo onde começou uma perspectiva diferente daquela adotada no Oriente: o pensamento do autor romeno mudou a definição e o enfoque do xamanismo de “religião” para um complexo de “técnicas do êxtase”. Em oposição à sua visão, os estudos asiáticos de xamanismo o compreendem muito mais como uma religião local do que como um método de se atingir o êxtase ritual. Essa concepção é embasada nas raízes antigas dessa(s) tradição(ões) religiosa(s), cuja existência e características são confirmadas pelas fontes escritas mais antigas de que dispomos na região, sobretudo crônicas chinesas que, já no primeiro milênio a.C. referem-se a xamãs vivendo entre os povos nômades dos Xiong-nu, nas estepes.

Como esse sistema de crenças manteve-se um traço importante de inúmeras religiões tradicionais da Ásia até os dias de hoje e teve menções tão antigas quanto essa, existem motivos justificáveis, passíveis de serem traçados e identificados historicamente, para assumir que o xamanismo foi um elemento cultural indispensável à vida desses povos desde esses tempos longínquos (ROZWADOWSKI, 2001, p. 65-66). Ora, a divergência surgida entre a perspectiva Ocidental e a Oriental, a primeirareduzindo-o, graças à identificação da ocorrência do fenômeno do êxtase, a um complexo de técnicas arcaicas; e a segunda, conferindo a ele o *status* de religião e tradição vernacular, revela nada mais do que o embate entre a concepção fenomenológica e a cultural-regionalista.

Essa diferença fica ainda mais clara se considerarmos que, ao reduzir o xamanismo a um complexo de técnicas extáticas – e concepções a elas relacionadas –, deixa-se de observar a ocorrência e manifestação de toda uma visão de mundo que permeia as sociedades em que o xamanismo se faz presente. Fenomenologicamente falando, o xamanismo na Ásia Central e Sibéria está intrinsecamente ligado, então, às atividades extáticas envolvendo a conexão com uma série de espíritos. Para Eliade, essa jornada extática do xamã para outros planos, sobretudo para os celestiais, é o que caracteriza o xamanismo. Colocando o êxtase no centro da definição de xamanismo e no primeiro lugar dessa rede de causalidade, entende-se que o xamã, por ser detentor de uma série de habilidades e técnicas do êxtase, é capaz de entrar em contato com os espíritos. O êxtase, portanto, está no centro das práticas ritualísti-

cas e cerimônia destas sociedades. Já a perspectiva culturalista nos fornece uma outra noção de causalidade, uma outra rede de ações e saberes que permeiam o xamanismo nesses lugares: no cerne delas estão não as técnicas do êxtase, mas uma visão de mundo que o concebe como sendo um mundo dos espíritos. De acordo com a visão tradicional desses povos, o mundo do ser humano está em constante perigo por ser passível de ataque por parte de inúmeros espíritos malignos que causam problemas comunitários, doenças e morte.

A única pessoa competente e poderosa o bastante para entrar em contato com esses espíritos é o xamã, que conhece as estratégias e o *modus operandi* de tais espíritos, além de ser capaz de se tornar ele próprio um ser espiritual e travar batalha contra esses espíritos no plano espiritual – e recebendo ajuda de espíritos auxiliares, xamãs ancestrais e espíritos de animais. É, portanto, essa percepção do mundo enquanto constante campo de batalha onde espíritos benignos lutam por sua existência contra os espíritos malignos<sup>6</sup> que é o elemento central e definidor do xamanismo, e que faz com que se desencadeiem as experiências extáticas (WAIDA, 1983, p. 234-235). Ainda assim, pode ser que o transe e as técnicas de êxtase sequer sejam necessárias, e o xamã não lance mão delas (TOLLEY, 2009, p. 471).

A perspectiva culturalista de Hultkrantz se alinha à percepção de Waida, e o autor afirma que, para muito além do transe, “O xamanismo é impensável sem os espíritos auxiliares” (HULTKANTZ, 1978, p. 20). Isso não significa que o autor não conceda importância às técnicas extáticas, mas que o complexo de traços definidores do xamanismo faz delas apenas uma de suas características. Para ele, 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 mediante em nome de sua comunidade; a inspiração e orientação oferecidas a ele pelos espíritos auxiliares; e suas experiências extraordinárias de êxtase (*ibid.*, p. 11).

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 de suas características constituintes: 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 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 de apenas um desses elementos 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, para que se identifique a figuração de xamanismo em uma sociedade, seja perceptível nela a presença 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). As definições desses últimos autores servem para ilustrar como a definição de xamanismo pode se embasar em elementos culturais que não apenas vão para além das técnicas do êxtase, por conceberem que o xamanismo não se resume a elas, como também se mostra menos pretensiosamente universal e mais situado em manifestações culturais específicas, indissocialmente atreladas a contextos ecológicos específicos (no caso, principalmente nas sociedades tradicionais da Ásia Central e da região ártica euroasiática).

### **Nosso caso ilustrativo: o *tietäjäfino-careliano***

Na sociedade finlandesa Moderna, *tietäjä* (“aquele que vê” ou “aquele que sabe”, *tietäjät* plural), era o especialista religioso. Ele se encarregava principalmente da condução apropriada de rituais que visavam obtenção de respostas sobre questões importantes para a comunidade – como a sorte relativa à caça e pesca -, além de atuar na cura de doenças, na comunicação com os deuses e na retenção do conhecimento mitológico. Muitas vezes os *tietäjät* faziam uso do transe para obter suas respostas em contextos específicos, o que ocorria juntamente com o entoar de encantamentos (SIIKALA, 1990, p. 192-196). O papel dessa figura na sociedade, que atuava em rituais de cura, proteção e até mesmo de ofensiva contra outras comunidades, bem como o seu conhecimento e suas tecnologias ritualísticas/mágicas de encantamentos diversos são, juntos, designados de instituição *tietäjä*. Apesar de lançar mão de encantamentos, recitações, técnicas de êxtase e viagens astrais para outros mundos (principalmente o dos mortos), os *tietäjät* não eram xamãs no sentido estrito do termo e foram, na verdade, uma instituição que surgiu historicamente

em oposição aos resquícios do xamanismo clássico, que ainda imperava na Finlândia e na Carélia tardo-medievais. Eles são, por isso, considerados uma instituição pós-xamânica.

A instituição *tietäjä* provavelmente começou a surgir no Período Merovíngio, quando os contatos com povos germânicos ainda eram intensos, o que explica a cristalização de certos ocidentalismos germânicos detectáveis no léxico de encantamentos da região da Carélia ainda no século XIX, que teriam, pelo isolamento da região, se preservado. Na Finlândia, da Idade Média em diante, o xamã passou a ser chamado de *noita* (palavra também relacionada ao sámi *noaidi* – xamã) e recebeu uma carga negativa de *outsider*, tornando-se uma figura que passou a ser vista com medo, desconfiança e recriminação. Tanto é que a palavra *noita* passaria, depois, a virar o termo comumente aceito para designar “bruxa(o)”. Ou seja, desde a consolidação do cristianismo em terras finlandesas, vemos duas instituições mágicas ocorrendo paralelamente: a dos *tietäjät* e a dos *noita*, de certa forma opostas e competindo para sobreviverem. Como a instituição *tietäjä* se afastava do xamanismo ártico clássico, ao contrário dos *noita*, sua capacidade de absorção e negociação de elementos cristãos era maior, ou seja, de maior adaptabilidade. Deuses como Ukko<sup>7</sup> mantiveram-se, por exemplo, em seus encantamentos, mas absorvendo características do onipotente deus cristão. Aos olhos dos cristãos (fossem os que estavam no poder, fossem os campesinos já convertidos) a instituição *tietäjä* foi uma espécie de “menor dos dois males” e era vista com mais tolerância. Assim, durante a Idade Moderna os *noita* sofreram perseguições sociais e religioso-simbólicas até extinguírem-se, enquanto que os *tietäjät* mantiveram-se em atividade até o século XIX, na época de coleta de Elias Lönnrot, que viria a escrever a *Kalevala*, a epopeia finlandesa (FROG, 2014, p. 404; 2017, p. 87-90).

As prováveis origens dessa instituição do *tietäjä* remetem a algum ponto antes da Era Viking, quando uma tecnologia ritual Proto-Escandinava e uma mitologia a ela associada foram assimiladas por falantes do Fínico Nórdico, presumivelmente na parte Sudoeste da Finlândia. Esse processo envolveu a assimilação dessa religião mais ampla, interpretando-a e hibridizando-a com então contemporânea mitologia Fínica, o que resultou na instituição dos *tietäjät* e seus correspondentes encantamentos, técnicas rituais e mitologia, como na poesia de métrica Kalevalaica<sup>8</sup>. O estudo de Anna-Leena Siikala (2002) percorre um caminho ainda mais longo, demons-

trando que os principais elementos mitológicos e tradicionais de que o *tietäjäl* lançava mão, como a estrutura e motivos de seus encantamentos, eram de fato herdeiros de uma herança xamânica das sociedades de caça do ártico, embora já se tratassem de um sincretismo que havia absorvido, inclusive, influências cristãs.

O *tietäjä* era procurado principalmente para resolver questões relacionadas à saúde<sup>9</sup>, pois sabia como invocar os espíritos auxiliares que o ajudavam a expulsar a doença do corpo das pessoas, já que, no modelo de entendimento vigente naquela sociedade, as doenças insistentes eram originadas e sustentadas graças a distúrbios oriundos de outros mundos, sobretudo o dos mortos. Para isso, o *tietiet* conseguia manipular uma série de forças e energias a seu favor. Ele era capaz, por exemplo, de elevar seu *luonto*<sup>10</sup> – uma força que emanava do ser e interagia com o ambiente – e também seu *väki*<sup>11</sup> – força dinâmica imanente em vários objetos e seres – para tornar-se mais forte e proteger-se de ameaças, tanto físicas quanto espirituais (FROG, 2019, p. 246-247).

Por conta desse modelo de forças dinâmicas e mecanismos a dispor dos *tietäjät*, Stark (2006) entende o corpo desses especialistas como sendo qualitativamente diferente, uma espécie de “corpo aberto”, sensível às influências de inúmeras dessas forças do ambiente externo (como o *väkie* o *luonto*): as concepções de corpo e a fisiologia vernacular, na Finlândia rural, tomavam o corpo não como organismo fechado, seguro e à parte do ambiente, mas como sendo de certa forma poroso e facilmente invadido por forças nocivas do mundo externo e de seu entorno (STARK, 2006, p. 254). A diferença reside no fato de que os *tietäjät* sabiam elevar tais forças e manipulá-las favoravelmente.

O *tietäjä* recitava inúmeros tipos de encantos para desencadear os processos de cura naqueles que o buscavam. Para isso, investigava a origem da doença por meio de perguntas, divinações, sonhos e acima de tudo por meio do conhecimento, em seu repertório mitológico, acerca da origem das coisas, desde objetos mundanos e culturais a divindades. Dentro desse modelo, o conhecimento acerca da origem de uma doença ou fenômeno conferia, ao *tietäjä*, poder sobre ela<sup>12</sup>.

Ele podia, então, expulsá-la por meio de um encanto de banimento, que na maioria das vezes era iniciado com encantamentos que narravam sobre a origem da doença própria dita (ou daquilo que a causava). Assim, a as doenças não manifesta-

vam sua origem apenas no passado, mas também no outro mundo, que podia ser visitado pelo *tietäjä* (SIIKALA, 2002, p. 84-90; TOLLEY, 2009, p. 82). O modo de se fazer isso, que consistia, grosso modo, numa viagem astral ao mundo dos mortos, podendo nele interferir, era algo realizável justamente por meio do transe – embora não exclusivamente – (TOLLEY, 2009, p. 81).

Depois de elevar seu *luonto*, o *tietäjä* invocava pela ajuda de entidades e espíritos da natureza e suas respectivas forças *väki*; por Ukko, deus do trovão tido por uma espécie de divindade suprema; Virgem Maria; Jesus ou misteriosos ajudantes em forma de animal. Esses encantamentos invocavam todo um mundo mitológico ao qual apenas o *tietäjä* tinha acesso<sup>13</sup>. Em certo momento da cerimônia, ele perdia sua consciência por completo, adentrando num estado de transe profundo. Uma vez que isso acontecia, seu assistente passava a entoar canções que o guiariam em sua viagem pelo mundo dos mortos, sendo inclusive essencial para auxiliá-lo também no momento de retorno. Depois de recobrar os sentidos, o *tietäjä* contava a respeito de sua viagem e dava instruções contendo pedidos de oferendas e de sacrifícios feitos pelos espíritos do outro mundo (SIIKALA, 2002, p. 246-247). Portanto, quando em atuação no contexto ritualístico,

um *tietäjä* conseguia elevar seu *luonto*: da perspectiva de um pesquisador, esse processo envolvia adentrar no chamado transe motor, um tipo leve de transe que não envolve a perda de consciência. O *luonto* estava ligado a estados emocionais: emoções como medo o tornavam mais penetrável, enquanto que emoções como a raiva ou a hostilidade, conectadas à agressão, o tornavam menos penetrável e aumentavam sua habilidade de afetar as coisas para além dos limites do corpo humano. O estado ritualístico de elevação do *luonto*, descrito como *haltioissa* [‘em *haltias*’] era caracterizado por uma elevada agressividade e a performance exibia um comportamento agressivo (FROG, 2019, p. 248-249) [grifos do autor].

Podemos, então, resumir as tecnologias rituais que os *tietäjät* possuíam a seu dispor como sendo, acima de tudo, um repertório *verbal* e *performático*. Era por meio desse repertório que o *tietäjä* conseguia elevar seu *luonto* e interferir na realidade e no mundo circundante, pois a arte verbal e, em suma, tudo que é articulado pela linguagem é capaz de operar na estruturação das percepções da realidade do performista, modificando sua orientação em torno do real, para longe do empírico e em direção ao lado imaginativo da performance. Isso possibilitava, dentre outras coisas, a indução do estado de êxtase: para alguém completamente internalizado numa tra-

dição ritual e nela naturalizado, como o *tietäjä*, a performance proporcionava o ambiente propício à incorporação de uma experiência total, emocionalmente codificada de modo a permitir que o performista mudasse de um estado associado de emoção potencialmente reforçado por fatores convencionados, que reciprocamente instigam o aumento da performance e sua durabilidade, sustentando seu transe. Em suma, um performista experiente que já houvesse dominado e internalizado a tradição *tietäjä* era treinado o bastante a ponto de que conseguisse mudar rapidamente para um estado de agressão elevado e, idealmente, extático, por meio da performance desses rituais e repertório verbal (FROG, 2019, p. 251-252).

Na performance curativa, enquanto o *tietäjä* adentrava em estado de transe, os encantamentos das diversas partes do ritual eram combinados, formando um todo coeso que ilustrava tanto os eventos ritualísticos em ocorrência e seus participantes, quanto o mundo mitológico e sobrenatural a ele (intrinsecamente) ligado. O ritual é conduzido em ampla escala a nível verbal, apoiando-se na linguagem simbólica dos encantamentos, e as movimentações físicas dos *tietäjät* apenas suplementando de maneira pontual os eventos expressados verbalmente (SIKALA, 2002, p. 97). Em seu repertório mental/verbal, o *tietäjä* era conhecedor de uma estrutura complexa que formava uma rede de imagens, narrativas, conceitos e temas mitológicos interconectados em torno do fenômeno do transe e do mundo sobrenatural. O mundo ao Norte do mundo dos vivos, por exemplo, o reino de *Pohjola*, invocava conceitos e imagens como o frio extremo, hostilidade, veneno, doenças, dominado por animais e bestas sobrenaturais e acessível apenas cruzando as águas mortais de algum rio (*Tuonela*), por exemplo (*ibid.*, p. 98).

Conforme vimos, então, os *tietäjät* das regiões da Carélia e Finlândia modernas eram capazes, dentre outras coisas, de atuar como curandeiros, algo que faziam por meio da projeção astral para buscar a origem da doença em outros mundos, solucionando o problema do enfermo. Basicamente, essa projeção astral era possível durante um estado de perda de consciência e transe induzido, que eram alcançados graças a um repertório verbal e de cunho simbólico/mitológico do qual esses especialistas dispunham: era, podemos dizer sem ressalvas, uma técnica de êxtase. Dentro da concepção de Eliade, como ocorrem, nesse contexto religioso/místico, o uso de técnicas extáticas e o fenômeno observável do transe, temos, então, a principal evidência que suportaria a defesa da existência de xamanismo entre os *tietäjät*.

Se adotarmos o referencial culturalista, contudo, veremos que a realidade em torno dos *tietäjätse* mostra muito mais complexa e até mesmo oposta ao que parece ter sido concluído a essa altura. De acordo com os pressupostos de Vajda (1959, p. 474-476) e Hultkrantz (1978), abordados por nós anteriormente, verificaremos que, dentre os traços verificáveis na maioria das sociedades siberianas/asiáticas onde há a ocorrência do dito xamanismo clássico, apenas alguns se fazem presente na tradição fino-careliana em questão. Ao contrário do xamanismo nestas regiões, os *tietäjät*, apesar de serem capazes de exercer seu poder e influência sobre os animais<sup>14</sup>, não eram capazes assumir, eles mesmos, formas animais durante suas viagens extáticas – fenômeno conhecido por *shapeshifting* (TOLLEY, 2009, p. 83).

Outro aspecto é a ausência do tambor na ritualística, objeto que, em inúmeras sociedades xamânicas que vão dos Iacutos na Sibéria aos Inuítes da Groenlândia e América do Norte, passando por povos de diversas etnias na Ásia Central, é imprescindível na condução do xamã ao estado de transe (SIKALA, 2002, p. 281-282; BASILOV, 1986; ALVES, 2020, p. 539-541). Além disso, em algumas culturas, como entre os povos sámi, os tambores inclusive contêm ilustrações cosmológicas que servem como mapa cognitivo para orientar o xamã no outro mundo enquanto em estado de transe (PENTIKÄINEN, 2012), ou seja, possuem um papel imprescindível na ritualística xamânica.

Há ainda duas outras peculiaridades que não devem ser negligenciadas. A primeira delas diz respeito ao repertório mitológico dos *tietäjäte* sua visão de mundo. Conforme vimos anteriormente, além de pedir pela ajuda e intervenção de espíritos animais, entidades da natureza, às forças como o *väki* e a deuses como Ukko e Väinämöinen (todos caracterizando apelos aos quais o xamã costuma recorrer nas sociedades de caça do ártico), há um perceptível e explícito sincretismo com o cristianismo, que já havia sido estabelecido na Finlândia e Carélia havia séculos a fio.

Por isso, recorria-se também à ajuda da Virgem Maria e Jesus Cristo durante as invocações dos *tietäjät*.<sup>15</sup> Ao se eleger uma definição e uma perspectiva culturalista do xamanismo, devemos nos perguntar: o quanto uma sociedade de passado politeísta, porém com um cristianismo já instaurado política e ideologicamente, incluindo na visão de mundo e repertório mitológico do especialista extático, continua sendo xamânica? Para Juha Pentikäinen, por exemplo, o xamanismo é indissociável do contexto ecológico do extremo norte ártico e das sociedades nômades de caça. Nelas,

a posição do xamã é central. Tais competências e a formação mítica que elas requerem são sabidas pela sociedade que o elege e o encarregam dessas 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: ele 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 o 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 abarcando xamanismo. A transmissão de tradições mitológicas de um xamã para o próximo – que passa um bom tempo familiarizando-se com esse folclore especializado – tem sido um importante elemento da iniciação xamânica que, contudo, é negligenciado em pesquisas sobre o tema. 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, conhecimento de uma linguagem especializada, contos etiológicos e as regras ritualísticas e cerimoniais (PENTIKÄINEN, 1996, p. 15-16). Portanto, se o xamã deve ser o guardião e detentor da tradição mitológica e ideologia xamânica de seu povo, a presença verificável de elementos cristãos nesse repertório permite sem dúvida questionarmos o quanto ocorre, de fato, um xamanismo na sociedade que possibilita o surgimento de sincretismos desse tipo<sup>16</sup>.

A segunda peculiaridade diz respeito ao fato de que, como os *tietäjät* já sabiam as palavras específicas de seus encantamentos que lhes ofereciam poder sobre as doenças – principalmente, é claro, os mais experientes –, ele tinha, então, pouca necessidade de viajar espiritualmente para os outros mundos, até regiões remotas e ermas, para que conseguisse manipular de maneira direta os espíritos e atingir, assim, seu objetivo de curar o enfermo – embora tivesse o poder e a habilidade de fazê-lo, se julgasse necessário –.

Para o *tietäjä* e seu modelo de atuação verbal por meio, acima de tudo, do conhecimento (*synty*), não era a cura que estava no centro de sua atividade espiritual, mas a busca por conhecimento, que lhe concedia poder<sup>17</sup> (SIIKALA, 2002, p. 281-

289). Por isso é que grande parte do repertório dos *tietäjät* era composto por *porhistoriola*, que nada mais são senão encantamentos, encontrados por toda a Europa, que descrevem milagres de cura situados em algum tempo sagrado primordial e originário e que, ao serem recitados durante a performance, esperava-se que fossem repetidos. Seus conteúdos geralmente remetem a parábolas conectadas à vida de Cristo, de Maria ou de algum santo da Igreja. Esses encantamentos hibridizados com rezas (chamados *rukousloitsut*), que clamam pela interferência de poderes elevados como os de Maria e Jesus, refletem o clima cultural da Reforma Católica na Finlândia e se mostram herdeiros das influências desta. Estamos novamente diante da mesma questão levantada no parágrafo anterior (*ibid.*, p. 89-91).

Além desses questionamentos, a eleição da visão fenomenológica de Eliade apagaria as diferenças entre os *tietäjäte* os *noita* que os precederam, pois ambos seriam tidos por xamãs quando, na verdade, estaríamos diante de várias divergências históricas e culturais. Os *noita* precederam a tradição *tietäjäe* eram, nas tradições do norte finlandês, os especialistas correspondentes aos xamãs siberianos: eles eram capazes de entrar em estado de transe inconsciente e realizar jornadas aos outros mundos. Eles forneceram grande parte do repertório tecnológico, ritualístico e mitológico que viria a ser herdado pelos *tietäjät*. Uma das diferenças centrais reside no fato de que a principal ferramenta dos *tietäjäteram* seus encantamentos memorizados que deviam dispor de certa mecânica articulatória “correta” para surtirem efeito, algo que era conduzido conscientemente como sendo “textos” que desencadeavam relações de causa e efeito, enquanto que os *noita* e os xamãs clássicos apenas utilizam de cantos xamânicos, que inclusive podem nem consistir em palavras propriamente ditas, mas apenas sons, visando nada mais do que sua entrada no estado de êxtase. Esse modelo de conhecimento etiológico das doenças, estruturados em textos mentais que consistiam em encantamentos chegavam a ser capazes de poupar o *tietäjäde* fazer viagens astrais, tamanho era seu poder inerente, algo inexistente e inconcebível na tradição dos *noita*.

O conceito de alma separável, que são a razão de ser das viagens dos *noitaa* plano astral e aos outros mundos não é de forma alguma fundamental aos *tietäjät*, embora estes pudessem entrar em estado de transe. O êxtase dos *tietäjät* dizia muito mais respeito à dinâmica das forças operando em seu corpo, do que necessariamente

te a momentos de desdobramento da alma que viajava a outros mundos (FROG, 2013, p. 60-67).

As ideologias subjacentes à tradição dos *noita*, em comparação às *dostietäjät*, sobretudo no que diz respeito às tecnologias rituais de interação com o plano espiritual e o conceito de alma separável do corpo são tão contrastantes que os *noitae* sua tradição desapareceram da Finlândia Moderna e foram sistematicamente perseguidos, enquanto surgiam *ostietäjäte* sua tradição que, mesmo tendo absorvido algumas de suas influências, as negociariam com um sincretismo cristão que, inclusive, possibilitou que pudessem atuar numa Finlândia já cristianizada. Apesar de terem retido elementos e influências xamânicas, os *tietäjät* são uma tradição pós-xamânica, surgida historicamente entre o xamanismo do norte finlandês que, junto aos *noaided* povos sámi, eram os herdeiros e representantes mais claros do xamanismo ártico das culturas nômades de caça em solo europeu; e o cristianismo.

Os *tietäjät*, então, são uma instituição única de transição histórica entre dois sistemas religiosos (*ibid.*, p. 90). Tais diferenças e particularidades dificilmente seriam vislumbradas caso fosse adotada a perspectiva fenomenológica de Eliade em torno do xamanismo, que tende à universalização e generalização da experiência do transe e das técnicas extáticas como sendo, sempre e invariavelmente, representantes do xamanismo.

### **Considerações finais**

O trabalho de Eliade em torno do Xamanismo é, de fato, incontornável para qualquer um que se proponha estudar o tema. As informações levantadas pelo autor são de fôlego, abrangendo desde povos indo-europeus até os siberianos, passando pelas Américas e pela Oceania. Nosso intuito era o de examinar a *definição* de xamanismo segundo a perspectiva fenomenológica do autor, ou seja, de quais pressupostos ele parte para que considere ou não que uma certa sociedade apresenta ou apresentava um xamanismo. Conforme apontamos, sua definição fortemente focada nas técnicas extáticas pode ofuscar peculiaridades culturais, históricas e sociais, oferecendo pistas interpretativas que podem ser enganosas e nos desviar da realidade cultural daquele contexto. O caso por nós abordado, o dos *tietäjät* fino-carelianos e sua instituição, claramente explicita isso: uma abordagem culturalista e historicizante nos revela que estes se tratavam, na verdade, de especialistas religiosos em

uma sociedade já altamente sincrética – adotando elementos claramente cristãos, como vimos – que, para atender as necessidades daqueles que os buscavam, podiam lançar mão de técnicas mágicas (extáticas ou não) para alcançar seus objetivos, o que era parte de uma herança xamânica, porém já ressignificada e negociada com um novo contexto religioso. Percebemos, então, que os *tietäjäe* seu ambiente religioso/cultural eram *pós-xamânicos*, havendo substituído os *noita*, esses sim xamãs, que não eram mais compatíveis com tal contexto. A visão e definição eliadiana, se adotada, apagaria em alguma medida essas distinções, estando munida de um referencial teórico que possibilitaria caracterizar ambas como xamânicas. Esperamos que surjam mais estudos sobre o xamanismo que se debrucem sobre sua (possível) ocorrência em inúmeras sociedades, adotando um referencial culturalista/regionalista e ecológico; ou outras propostas de discussão teórica acerca da perspectiva fenomenológica, eliadiana ou não, aplicando-a em outros povos e contextos culturais.

### Referências

- ALVES, Victor Hugo Sampaio. História das Religiões. LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020. pp. 253-260.
- ALVES, Victor Hugo Sampaio. Tambores no Xamanismo. LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020. pp. 539-545.
- BARROS, Douglas Ferreira; BARSALINI, Glauco. Pesquisas teóricas – Os diferentes olhares sobre o fenômeno religioso. SILVEIRA, Emerson Sena (org.). **Como estudar as religiões: metodologias e estratégias**. Petrópolis: Vozes, 2018. pp. 288-312.
- BASILOV, V. The Shaman drum among the peoples of Siberia: traces of the Central Asian culture in the North. **Mémoires de la sociétéfinno-ougrienne**, n. 194, 1986.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. História das Religiões: conceitos e debates na Era Contemporânea. **História: Questões & Debates**, n. 55, 2011. pp. 13-42.
- CEMIN, Arneide Bandeira. **Ordem, Xamanismo e Dádiva: o poder do Santo Daime**. Tese de Doutorado (Antropologia Social). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.
- ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 2012.

FROG, Etünimeton. O berserkr escandinavo, o tiētäjä fino-careliano e uma história de tecnologias rituais. **Scandia – Journal of Medieval Norse Studies**, n. 2, 2019. pp. 232-287.

FROG, Etünimeton. Language and Mythology: Semantic Correlation and Disambiguation of Gods as Iconic Signs. MÁTÉFFY, Attila; SZABADOS, György (ed.). **Shamanhood and Mythology: Archaic Techniques of Ecstasy and Current Techniques of Research**, 2017. pp. 85-134.

FROG, Etünimeton. Lemminkäinen's Death in the Labyrinth of History. MATTEO, Vesa; FROG, Etünimeton (ed.). **Kalevala: epica, magia, arte e musica**, 2014. pp. 383-413.

FROG, Etünimeton. Shamans, Christians, and Things in between: From Finnic-Germanic Contacts to the Conversion of Karelia. SŁUPECKI, Leszek (ed.); SIMEK, Rudolf (ed.). **Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages**, 2003. pp. 53-97.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2014.

HAMAYON, Roberte. **Shamanism and the Eighteenth Century**. Princeton: University Press, 1990.

HOPPÁL, Mihály. **Shamans and Traditions**. Budapeste: Akadémiai Kiadó, 2007.

HULTKRANTZ, Åke. Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. DIÓZEGI, Vilmos; HOPPÁL, Mihály (ed.). **Shamanism in Siberia**, 1978. pp. 27-57.

JAKOBSEN, Merete Demant. **Shamanism: Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing**. Nova York: Berghan Books, 1999.

LANGDON, E. Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas**. Santa Catarina: Editora da UFSC, 1996.

LEWIS, I. M. **Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession**. Londres: Routledge, 2003.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Xamanismo euroasiático. LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medieval**. Petrópolis: Vozes, 2020. pp. 559-562.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Xamanismo e mito na Escandinávia Medieval. **Revista Campo do Saber**, v. 5, n. 2, 2019. pp. 13-25.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Discutindo o xamanismo no mito e literatura escandinava: uma breve revisão historiográfica. LANGER, Johnni (org.); POSSEBON, Fabri-

cio (org.). **Deuses, animais e xamãs: ensaios de mitologia nórdica.** João Pessoa: UFPB, 2018.pp. 33-48.

PENTIKÄINEN, Juha. **Shamanism and Northern Ecology.** Oxford: De Gruyter, 1996.

PENTIKÄINEN, Juha. The Shamanic Drum as Cognitive Map. **Cahiers de littérature-reorale**, n. 67, 2012.pp. 1-10.

PRADO, André Pires do; SILVA, Alfredo Moreira da.História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções. **Religare.** João Pessoa: UFPB, v. 11, n. 1, 2014.pp. 4-31.

ROZWADOWSKI, Andrzej. Sun gods or shamans? Interpreting the 'solar-headed' petroglyphs of Central Asia. PRICE, Neil (org.). **The Archaeology of Shamanism**, 2001, pp. 56-69.

SALO, Unto.*Ukko*, **The God of Thunder of the Ancient Finns and His Indo-European Family.** Washington: Institute for the Study of Man, 2006.

STARK, Laura. **The Magical Self: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland.** Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2006.

SHIROKOGOROFF, S. M. **Psychomental Complex of the Tungus.** Londres: Kegan Paul, Trench, Tubner&Co, 1935.

SIKALA, Anna-Leena.Siberian and Inner Asian Shamanism. JONES, Lindsay (ed.). **Encyclopedia of Religion**, 2005. pp. 8.280-8.286.

SIKALA, Anna-Leena. **Mythic Images and Shamanism: a Perspective on Kalevala Poetry.** Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2002.

SIKALA, Anna-Leena.Singing of Incantations in Nordic Tradition. **Instituti Donneriani Aboensis**, n. 13, 1990.pp. 191-205.

SIKALA, Anna-Leena. **The Rite Technique of the Siberian Shaman Helsinki:** Academia Scientiarum Fennica, 1978.

STAUSBERG, Michael. Comparison. STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (ed.). **The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion**, 2014.pp. 21-39.

TOLLEY, Clive. **Shamanism in Norse Myth and Magic.** Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2009.

VAJDA, Laszló. Zurphaseologischen Stellung des Schamanismus. **Ural-altaisches Jahrbuch**, n. 31, 1959. pp. 451-484.

ZNAMENSKI, Andrei. **The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination.** Oxford: University Press, 2007.

WAIDA, Manabu. Problems of Central Asian and Siberian Shamanism. **Numen**. Juiz de Fora: UFJF, v. 30, n. 2, 1983. Pp. 215-239.

WINKELMAN, Michael. **Shamanism**: an overview. JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*, 2005. pp. 8.275-8.280.

---

<sup>1</sup>Já para o modelo explicativo a autonomia da religião é apenas relativa, e não absoluta. A religião, como todo objeto submetido à pesquisa empírica, possui uma estrutura que lhe é própria, mas que pode ser decomposta e recomposta em subestruturas e outros elementos fundamentais. O dado religioso, então, possui uma espécie de verdade que pode ser progressivamente desvelada ao ser reduzida a elementos subjacentes (sociológicos, psicológicos, antropológicos, culturais, históricos, etc.) Assim, realiza-se uma interpretação alegórica da religião, segundo a qual sempre existe, por trás do véu da religião, alguma coisa que religião não é (Filoramo&Prandi, 2012, p. 9-10).

<sup>2</sup>Inclusive, o raciocínio proposto por Otto desemboca justamente no cristianismo, religião, segundo ele, superior, por ser capaz de exprimir, de forma “consumada, profunda e intensa o mistério da necessidade de expiação”. Pode-se dizer, então, que o teólogo percebe o fenômeno religioso nas bases da transcendência, escapando do materialismo típico de ciências como a sociologia e a antropologia (Barros & Barsalini, 2018, p. 293).

<sup>3</sup>Eliade de fato fez um trabalho de fôlego e coletou um material quase que infindável, oriundo de inúmeras sociedades e civilizações de diferentes lugares do mundo e períodos históricos. Contudo, autores como Stausberg criticam se sua empreita (e, de maneira geral, a empreita da vertente fenomenológica) foram realmente comparativas: “No entanto, ao revisar o principal trabalho realizado por fenomenólogos da religião, nota-se que ele raramente foi comparativo num sentido técnico e explícito. Na minha leitura, mesmo que a interpretação geral de Eliade sobre a religião adveio de um contraste feito entre religiosidades arcaicas e modernas, entre cosmos e história, o trabalho conduzido por fenomenólogos tem sido tipicamente mais inter-religioso e sintético do que comparativo; os fenomenólogos estão interessados mais na estrutura geral, ‘manifestações’, ‘tipologia’, ou ‘anatomia’ da religião e em construir categorias inter-religiosas do que em comparar fenômenos religiosos oriundos de diferentes contextos culturais. Ainda assim, de alguma forma, paradoxalmente, o trabalho deles tem sido visto, em retrospectiva, implicitamente como modelo a ser atacado ao se questionar a validade e confiabilidade da comparação nos estudos de religião” (Stausberg, 2014, p. 27).

<sup>4</sup>Uma historiografia do xamanismo no Brasil, trazendo importantes debates conceituais, foi realizada por Langdon (1996), embora, como se note, já seja um trabalho relativamente antigo. Ainda assim, o autor preocupa-se pouco com a definição dos termos xamanismo e xamã, optando pelo enfoque na discussão de teorias interpretativas sobre o xamanismo. Langdon é retomado por Cemin (1998), que apresenta novos contrapontos e considerações, aplicando-os especialmente aos contextos brasileiros das tradições do Santo Daime e da Jurema.

<sup>5</sup>O autor reforça com veemência: “Portanto, chamo de xamanismo apenas os complexos que cubram todas as características indicadas” (Shirokogoroff, 1935, p. 274).

<sup>6</sup>O que inclusive explica por que diversos povos da Sibéria e principalmente da Ásia Central tenderam a ter boa receptividade às religiões dualistas do Irã, que configuram a história humana como um campo de batalha entre forças opostas do bem e do mal (Waida, 1983, p. 235).

<sup>7</sup>O deus Ukko era originalmente uma divindade cultuada pelos antigos finlandeses, sobretudo camponeses, e proporcionava chuva para as plantações. Era uma divindade celestial que regia diversas manifestações climáticas, como as chuvas, os raios e trovões e a neve e, por isso, tornou-se também o deus da fertilidade dos campos. Havia, também, traços de uma espécie de divindade suprema, um deus-pai criador. Notamos ambas essas características em seus étimos: *Ukkos* significa “homem velho” ou “velho pai” e *ukkonen* significa literalmente “tempestade”. Muito provavelmente, Ukko era um deus que, durante a Idade de Pedra, era cultuado pelos povos finlandeses, então adeptos da caça e coleta, como um pássaro do trovão habitando os céus. Ele começaria a se tornar um deus antropomórfico apenas por volta de 3.200-2.500 a.C, por meio da influência de povos indo-europeus que chegaram na região (Salo, 2006, p.5-8; 86-88).

<sup>8</sup>Os termos ‘kalevalaico’ e ‘métrica kalevalaica’ para referem-se à forma comum, dentro do Finico Nórdico, do tetramétrico Finico e à poesia feita nesse formato poético, apesar de ambos esses termos serem também frequentemente usados para se referir ao tetramétrico Finico de maneira geral. O nome desses termos derivou-se anacronicamente do épico Kalevala de Elias Lönnrot, escrito no século XIX (publicado em 1835 e depois reorganizado e expandido para aproximadamente o dobro de seu tamanho original, dando surgimento à segunda edição em 1849), que Lönnrot criou baseando-se na coleta que fez de diversas poesias orais em tetramétrico Finico. Em termos históricos, se tratava de um tetramétrico trocaico stichico, apresentando limites especiais no posicionamento de sílabas tônicas e caracterizado pelo uso de aliteração e paralelismo, apesar de ter evoluído e se modificado ao longo dos séculos no que diz respeito aos seus usos e mudanças linguísticas. Essa forma poética foi empregada em uma miscelânea de gêneros, incluindo desde épicos, versos líricos, encantamentos, provérbios e charadas. Historicamente, em regiões onde manteve-se mais conservado, como na Carélia e na Finlândia Oriental, esse verso era normalmente composto por apenas duas a quatro palavras, o que contribuiu para que se cristalizassem de maneira a tornarem-se uma fórmula. Ao invés de um longo formato épico, caracterizado pela ‘composição em performance’, na qual o performista simplesmente narra uma história fazendo uso do idioma em modo formulaico, os épicos kalevalaicos costumemente tinham de 75 a 300 versos, dependendo da região e do enredo. Eles circulavam como canções ou poemas reconhecíveis, compostos pelo que pode ser chamado de uma macro-fórmula, conjuntos de fórmulas e outros vocabulários que formam uma variedade de versos, similares a estrofes, que expressam unidades de narrativa com essa mesma macro-fórmula utilizada em épicos, poesia lírica e assim em diante (Frog, 2019, p. 235).

<sup>9</sup>Embora não exclusivamente. Os *tietäjät* também atuavam na proteção do bem-estar e vida do gado e dos campos e forneciam encantamentos de boa sorte para sucesso na caça e pesca, além de abençoar casais e encontrar pertences que haviam sido perdidos ou roubados (Tolley, 2009, p. 82).

<sup>10</sup>A força do corpo humano (vivo) era chamada de *luonto* [‘natureza’], um termo que não era utilizado para agências que não fossem humanas. O *luonto* era a força animadora do corpo humano conectada às suas vontades e agências conscientes. Ao invés de abordá-la em termos de alguma espécie de ‘alma’, o *luonto* pode ser melhor compreendida como sendo parte da fisiologia vernacular: não era geralmente concebida como separável do corpo físico ou capaz de operar independentemente dele e tampouco era usada para referir-se à identidade, consciência ou vontade de pessoas falecidas (Frog, 2019, p. 247).

<sup>11</sup>O termo *väki*, empregado para uma série de tipos de força de agência, possui um significado dual assim como a palavra ‘força’ em inglês, que pode se referir tanto a um poder abstrato ou a um grupo de agentes que age coletivamente. No discurso, há um movimento fluido entre esses campos de significado: um *väki* da floresta ou do cemitério pode ser imaginado como a comunidade habitante do lugar, mas pode também referir-se à força dinâmica desses lugares que pode causar doenças ou então ser capturada e manipulada em forma material, como a garra de um urso ou uma bolsa com terra do cemitério. Aquilo que pode ser descrito como elemento natural, tal como a água, o fogo, a terra, as pedras ou o ferro, eram concebidos por meio dessas forças: o ferro podia cortar as coisas, o fogo queimava e etc. por causa de seus *väki* (Frog, 2019, p. 246-247).

<sup>12</sup>De acordo com a tradição *tietäjä*, era imprescindível saber da origem de um objeto ou fenômeno para que se ganhe autoridade sobre ele. Esse era um dos significados das palavras *syntyne luonto*: a essência fundamental de uma coisa ou fenômeno. Esses conceitos são os mais fundamentais da tradição *tietäjäe* são parte de seus traços mais distintivos e cruciais. O especialista religioso precisava estar apto a conhecer essa essência das coisas para que pudesse exercer suas influências sobre elas, modificando-as. Era o que possibilitava o banimento de uma doença, por exemplo (Siikala, 2002, p. 256).

<sup>13</sup>Existe uma coletânea, intitulada *Suomen Kansan Vanhat Runot* (Poemas antigos do povo finlandês) que, dentre outras coisas, contém cerca de 2.200 encantos e fragmentos de encantos, classificados como *Palavras dos Tietäjät*. As fórmulas verbais agrupadas nessa categoria estão divididas em subgrupos, que dizem respeito a diferentes etapas do ritual, sendo: *Palavras de abertura*; *Palavras de vanglória*; *Precauções*; *Tornando-se um tietäjä*; *Pedidos por auxílio*; *Fórmulas divinatórias*; *Inquiridos sobre a origem de doenças*. Elas foram coletadas diretamente de *tietäjät* famosos, principalmente nas regiões da Carélia e Finlândia, ao longo do século XIX (Siikala, 2002, p. 97).

---

<sup>14</sup>Espíritos animais eram geralmente enviados em missões pelos *tietäjät*: serpentes eram despachadas para ferir inimigos, ursos eram enviados para combater outros espíritos ursos, etc (Tolley, 2009, p. 83).

<sup>15</sup>Anna-Leena Siikala (2002) oferece alguns exemplos de encantamentos em que isso ocorre: “Já que Jesus possui poderosa força/e o poder do Senhor é potente,/deixe-os visitarem essa criação/para trazer boa saúde,/para construir paz (...)” (*ibid.*, p. 100); “Eu peço ajuda à Terra e ao Céu,/ao sol e à Virgem Maria, e ao próprio príncipe Deus,/para que ele me empreste sua mão medicinal e língua da vida,/para que cure feridas oriundas de maldições, se a cura se fizer necessária (...)” (*ibid.*, p. 188).

<sup>16</sup>Embora não busquemos, com essa afirmação, postulações reducionistas que categorizem uma sociedade simplesmente como “xamânica” ou “não-xamânica”. Não acreditamos, de forma alguma, que, para que seja identificado o xamanismo em alguma sociedade, todos os critérios postos pelo referencial culturalista necessitam estar presentes e serem identificáveis. Nesse sentido, concordamos com Tolley (2009, p. 69), que oferece uma formulação geral do conceito de xamanismo com o qual se possa operar, emboralinguando com essas caracterizações mais como sendo *tendências*: quanto mais presente elas estiverem, então com mais clareza podemos afirmar que há um xamanismo presente num certo contexto cultural. É tratar essa definição como uma espécie de *escala*, evitando interpretar nossos dados e chegando a conclusões reducionistas de que “havia” ou “não havia” xamanismo na Finlândia e Carélia modernas, por exemplo.

<sup>17</sup>Essa primazia do conhecimento é notável inclusive em poesias orais coletadas ao longo do século XIX, em que *Väinämöinen*, demiurgo e protótipo cultural do *tietäjä*, parte para outros mundos em busca de tomar conhecimento das palavras mágicas que lhe faltam para um barco. Ele termina por viajar ao mundo dos mortos e consultar o falecido xamã Antero Vipunen (FFPE, n. 28 & 29).

*Recebido em 19/01/2021*

*Aceito para publicação em 03/04/2021*