



REFLEXÕES INICIAIS SOBRE O CONCEITO DE “PÓS-XAMANISMO”: PENSANDO O CONTEXTO CULTURAL E O REPERTÓRIO MÁGICO DOS *TIETÄJÄT* NA FINLÂNDIA E CARÉLIA

INITIAL REFLECTIONS ON THE CONCEPT OF “POST-SHAMANISM”: ELABORATING THE CULTURAL CONTEXT AND MAGICAL REPERTOIRE OF THE FINNO-KARELIAN *TIETÄJÄ*

Victor Hugo Sampaio Alves*

Universidade Federal da Paraíba - UFPB

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

victorweg77@gmail.com

RESUMO: Nossa exposição objetiva apontar algumas reflexões sobre a necessidade de surgimento do termo “pós-xamanismo”, evidenciando a falta de termos analítico-conceituais para descreverem sociedades de passado xamânico que posteriormente sofreram revoluções culturais e sincretismos e, após os quais, as ideologias xamânicas necessitaram serem renegociadas para perdurarem em novos contextos culturais. Como exemplo dessa demanda teórica, elegemos o contexto cultural da Finlândia e Carélia onde operavam especialistas religiosos conhecidos por *tietäjät*.

PALAVRAS-CHAVE: Xamanismo; história das religiões; história da magia; mitologia finlandesa.

ABSTRACT: Our paper aims to lead to some reflections regarding the necessity of emergence of the term “post-shamanism”, pointing out the lack of conceptual and analytical terms to describe societies with a shamanic past that afterwards went through cultural revolutions and syncretism after which the shamanic ideologies needed to be renegotiated in order to strive on new cultural contexts. As an example of this theoretical necessity, we have elected the cultural context of Finland and Karelia where a class of ritual specialists called *tietäjät* were known and have operated.

KEYWORDS: Shamanism; history of religions; history of magic; finnish mythology.

* Mestre e Doutor em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba. Membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE) e do Centro Internacional e Multidisciplinar de Estudos Épicos (CIMEEP). Este trabalho foi possibilitado graças ao apoio financeiro da CAPES.

INTRODUÇÃO

Passaram-se mais de 70 anos desde a publicação do clássico livro de Mircea Eliade, *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase* (1951). Em sua *magnum opus*, o historiador das religiões romeno levantou um número descomunal de dados sobre as manifestações de xamanismo em diferentes localidades e períodos históricos, discutindo desde os povos siberianos, habitantes do local tido por ser o berço cultural do xamanismo, até as práticas (supostamente) xamânicas de povos de regiões como Oceania, Américas e África. Apesar de ser referência incontornável no âmbito de estudos sobre xamanismo, a visão essencialista e universalista de Mircea Eliade e sua redução do fenômeno xamânico a “técnicas extáticas” viriam a ser duramente criticadas por diversos estudiosos das religiões¹ (cf. SIIKALA, 2005, p. 8.280). Desde então, a relação entre a academia e o xamanismo manteve-se estreita, ainda que polêmica: alguns abordam o nascimento e uso do conceito no cenário ideológico do colonialismo, propondo inclusive seu abandono (cf. ZNAMENSKI, 2007), enquanto outros defendem que o conceito, acompanhado de sua devida contextualização, possa ser utilizado para identificarmos manifestações análogas a ele em outros contextos que não o siberiano (cf. PRICE, 2019), além, é claro, de inúmeras posturas ideológicas e metodológicas que se encontram entre esses dois polos argumentativos.

É também relevante notar o grande reavivamento que tem surgido nos tempos atuais em torno da questão do xamanismo, tanto no meio acadêmico quanto no imaginário social. No primeiro, as discussões têm adquirido certo

¹ A principal crítica ao argumento de Mircea Eliade é que o escopo conceitual que o autor propõe para definir xamanismo (presença do êxtase) é tão amplo que acaba tendo pouca validade, eficácia e valor referencial nos estudos de religião comparada (FROG, 2019a, p. 239). De maneira paradoxal, seu enfoque na experiência do êxtase acaba também ocasionando um estreitamento tão grande de sua visão crítica que o autor não foi capaz de enxergar instituições xamânicas operantes em certos contextos em que elas existiam, como no caso germânico (MIRANDA, 2019, p. 23).

tom emocional, no sentido de atribuírem implicitamente importância máxima em se defender a existência de xamanismo para além da Sibéria, em outras civilizações; no segundo, parece que estamos passando por uma espécie de Novo Romantismo, dentro do qual as práticas vistas como indígenas ou oriundas de religiões étnicas/tradicionais são buscadas por pessoas muito além de seus contextos, pois são percebidas como puras, autênticas, integrativas e, portanto, desejáveis a quem busca “se reconectar” (WILSON, 2021, p. 241).

Em meio a esse cenário, convém repensarmos tanto o modo como entendemos o fenômeno do xamanismo quanto as ferramentas analíticas e conceituais de que dispomos no *corpus* teórico para estarmos aptos a identificar e analisar sua ocorrência nas diferentes sociedades e contextos culturais. Ainda que Mircea Eliade seja um ponto de partida consolidado nesse aspecto, sua ênfase desmedida no transe termina, conforme apontamos, por incorrer em certas imprecisões: ao adotarmos o fenômeno extático como referência excluímos, por exemplo, sociedades xamânicas em cuja ritualística os especialistas religiosos não lançam mão de técnicas extáticas (TOLLEY, 2009, p. 67), ou então seguimos a tendência de igualar de modo exagerado as culturas nas quais o transe é uma ferramenta, apagando importantíssimas singularidades e peculiaridades ritualísticas que nos possibilitariam a melhor compreensão de sua cosmovisão e espiritualidade. O segundo caso foi o responsável por apontar a demanda para o presente artigo: os especialistas religiosos das sociedades da Finlândia e Carélia², apesar de operarem com um *background* de heranças xamânicas que remetem à Sibéria e fazerem uso de técnicas extáticas, não podem ser considerados xamãs no sentido estrito do termo (ALVES, 2022, p. 292). Por outro lado, conforme veremos, seu repertório

² Ainda não existe, no Brasil, uma tradição de estudos voltados à Carélia e Finlândia dos séculos XIX e XX e às respectivas tradições mágicas e religiosas desses contextos culturais. Dentre os pouquíssimos estudos existentes em nosso país sobre o tema, encontram-se um estudo sobre a tradição dos *tietäjät* e a dificuldade de interpretá-la nos moldes da tradição Eliadiana sobre o xamanismo (ALVES, 2022), e outro que compara as ideologias da tradição mágica fino-careliana às ideologias mágicas dos nórdicos (ALVES, 2021).

ritualístico não era de forma alguma estranho à muitas das ideologias e cosmovisões xamânicas, e inclusive operava dentro de tais delimitações.

Não existe, portanto, nenhum termo analítico e conceitual para abarcar um caso dessa espécie: como chamaríamos os especialistas religiosos de uma sociedade que praticam uma modalidade leve de transe, e que, tal qual os xamãs siberianos, acessam o submundo para banir entidades causadoras de enfermidades, mas que o fazem, deste últimos, de maneira remota, graças a um repertório de encantamentos e poemas épicos que os permitia a atuação pautada nesses moldes; especialistas que, embora invocassem por divindades de seu período pré-cristão, apelavam também a Deus, Jesus e a Virgem Maria? Sem dúvidas que esses especialistas não são estranhos ao que entendemos “xamanismo”; por outro lado, chamá-los de xamãs e igualá-los aos xamãs siberianos seria, no mínimo, um grande desvirtuamento do termo, igualando experiências religiosas consideravelmente diferentes e, em certo ponto, até mesmo divergentes.

Pensando o preenchimento dessa lacuna conceitual, proporemos o termo *pós-xamanismo*, utilizando como exemplo e estudo de caso o contexto cultural da Carélia e Finlândia dos séculos XIX e XX, onde existiam os especialistas mágicos e curandeiros chamados *tietäjät*. Conforme apontaremos, parte considerável de sua cosmovisão e repertório ritualístico foram herdados do xamanismo ártico e podem ser historicamente traçados até ele; por outro, graças ao sincretismo religioso e ao desenvolvimento de técnicas rituais pautadas na verbalização de encantamentos e poesia épica, eles viriam a adaptar diversas ideologias xamânicas para atender as necessidades de uma nova realidade cultural e religiosa que não mais os permitiria serem vistos como xamãs. Antes de seguirmos, é importante frisar que nossa proposta conceitual distancia-se do já existente termo *neo-xamanismo*, ou *xamanismo contemporâneo*. Este, por sua vez, é um termo empregado pelos estudiosos das religiões para se referirem às diferentes manifestações de apropriação de

diversas formas do xamanismo (indígena, celta, nórdico, etc.) por parte de ocidentais na atualidade, mesclando-os a movimentos esotéricos e fazendo releituras voltadas à ideologia de consumo e em prol de ideias e atuações individualizantes, como “crescimento pessoal” (HARVEY & WALLIS, 2007, p. 148-150). Conforme veremos, o contexto cultural dos *tietäjät* pode nos apontar para uma lacuna nas concepções e definições de xamanismo, deixando margem para que possamos discutir a possibilidade de existência de *pós-xamanismos* e/ou termos afins.

REVOLUÇÃO MÁGICO-CULTURAL E O SURGIMENTO DE ESPECIALISTAS PÓS-XAMÂNICOS: OS *TIETÄJÄT*

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 a exceção de alguns poucos materiais dos séculos XVIII e XVII. 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 kalevalaica*³ (SIIKALA, 2002, p. 74; FROG, 2019b, p. 226). Apesar do caráter tardio desses materiais, eles nos são de suma importância no estudo da religião e dos costumes finlandeses pré-cristãos por dois motivos. Primeiramente porque 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

³ O nome poesia kalevalaica foi um termo que surgiu anacronicamente, à partir da epopeia finlandesa escrita no século XIX, a *Kalevala*, e visava classificar a poesia oral dos povos fincos que era recitada no formato poético conhecido como tetramétrico finco, caracterizado principalmente pelo uso de aliteração e paralelismo (FROG, 2019a, p. 235).

parte das missões luteranas (SIIKALA, 2000, p. 264); e, em segundo lugar, porque 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, 2013, 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 reminiscente, até o século XX; áreas como a Carélia e Savo eram pagãs em pleno século XVI, por exemplo (TOLLEY, 2009, p. 79).

Nessas fontes documentais, 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 ártico⁴ nas fontes fínicas dos séculos XIX e XX, além de considerar seu passado fino-úgrico⁵ nos permitem 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 outros fínicos, como os vépsios, fossem chamados de *noita*, significando “feiticeiro que cai em transe” (SIIKALA, 2002, p. 20; PENTIKÄINEN, 1999, p. 179). Essa palavra está inclusive relacionada

⁴ Entenderemos, aqui o xamanismo conforme manifestado em seu contexto mais clássico: as regiões árticas da Sibéria. Seguindo o viés culturalista, entendemos o fenômeno do xamanismo como sendo um complexo de diferentes ritos, práticas e crenças que permeiam as atividades da figura do xamã, e que podem estar conectados a diferentes religiões; este complexo revela 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 (SIIKALA, 2005, p. 8.280; HULTKRANTZ, 1978, p. 11).

⁵ Os povos fínicos são falantes de idiomas do ramo fino-úgrico que, por sua vez, pertence à família linguística do Urálico. Os povos Urálicos estão espalhados principalmente pelo norte da Eurásia, em regiões árticas e sub-árticas, e são conhecidos por terem desenvolvido fortes expressões de xamanismo (cf. HOPPÁL, 2000, p. 143-168).

etimologicamente aos xamãs especialistas de outras tradições fino-úgricas, como o *noaidi*, xamã das etnias sámis⁶, com quem os fínicos estiveram em contato na Península Escandinava desde antes da Antiguidade até os tempos modernos, além de terem ambos se originado do mesmo idioma proto-fino-úgrico que remete, estima-se, ao ano de 3.300 a.C. (DUBOIS, 1999, p. 13-14). O fato de as palavras *noita* e *noaide* serem prováveis cognatos reforça 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, 2013, 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 (e que deve ter operado como herança cultural dos fínicos): 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 (FROG, 2013, p. 60).

Certamente 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

⁶ Os sámis são povos indígenas que habitavam principalmente as regiões árticas da Escandinávia. Assim como os povos fínicos, eles pertenciam também à família linguística do Urálico, e é possível que tenham, um dia, compartilhado da mesma língua materna: o proto-fino-úgrico (DUBOIS, 1999, p. 104).

desse fenômeno religioso em cada sociedade. 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 e ela tenha passado a 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* tinha passado a assumir também a conotação semelhante à do termo bruxa(o) (FROG, 2013, p. 67). Em suma, nas sociedades fino-carelianas que deram voz aos materiais que sobreviveram até nossos dias, *noita* havia se tornado um termo embutido de alteridade negativa, usado para assinalar e diferenciar os praticantes de magia vistos como hostis ou perigosos para a comunidade (FROG, 2019b, p. 228).

É importantíssimo ressaltar, antes de seguirmos adiante, a mudança da 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, perigosos, uma espécie de Outro enfim; enquanto que 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 na Finlândia e Carélia Modernas em alguma medida a coexistência de dois modelos incompatíveis de magia, com suas respectivas técnicas de interação com o mundo invisível (FROG, 2013, p. 68).

Os especialistas religiosos que operavam à partir dessa herança cultural e imagética xamânica, oriunda dos *noita*, embora dentro da cosmovisão então-contemporânea e ressignificada de suas sociedades eram os *tietäjät*. Tendo se derivado do verbo *tietää* (“saber”), *tietäjä*, em sua forma singular, significa literalmente “aquele que sabe” (FROG, 2013, 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 o *taltós* em húngaro (HOPPÁL, 1992, p. 158), além da ocorrência pontual da palavra *die'te* em sámi (BÄCKMAN & HULTKRANTZ, 1978, p. 71). Posicionar ambas a origem da palavra e suas facetas culturais em um substrato, senão urálico, ao menos fino-úgrico, parece 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* gozava de respeito e autoridade mágico/espiritual em 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 (SIKALA, 2002, p. 84). Os *tietäjät* faziam uso, então, 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/poder inato, reunidos e em seguida manifestados/performados por meio de um extenso e treinado repertório mitológico e verbal (FROG, 2013, 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). Eles formavam, nas sociedades fino-carelianais, uma espécie de instituição, 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, 2002, 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), destacando-o claramente 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 eles 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 doença e a topografia do outro mundo (STARK, 2006, p. 287). O *tietäjä* apostava em técnicas extáticas para estabelecer contato com os espíritos no mundo dos mortos basicamente, conforme veremos adiante, por meio de encantamentos, o que o diferencia dos xamãs no sentido clássico do termo, que precisavam realizar viagens astrais às outras localidades (FROG, 2013, p. 61; SIIKALA, 2002, 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 e/ou pesca, ou então com divinação

(SIIKALA, 2002, 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 seu legítimo dono 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 puní-lo, atacando-o com magia ofensiva (SIIKALA, 2002, p. 80). O *tietäjä* também podia auxiliar atuando em aspectos mais distantes do xamanismo e mais próximos ao 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 terminava por conceder aos recentes casais sua bênção e proteção contra olhares hostis ou invejosos (SIIKALA, 2002, p. 81).

A principal atividade e ramo de atuação dos *tietäjät* era na cura de enfermidades, banindo e expelindo os agentes sobrenaturais responsáveis por causá-las; 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, 2002, p. 79). Se pretendermos compreender as atuações dos *tietäjät* no que diz respeito à cura de doenças, sobretudo nas sociedades fino-carelianas 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 suas interações dialéticas 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 do século XIX em diante: *väki*, *luonto*, *halti(j)a*, *nenä*, dentre inúmeros outros⁷. Essas palavras, utilizadas para designar diferentes tipos de forças dotadas de propriedades singulares, eram empregadas tanto para se referir tanto 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 (STARK, 2006, p. 254-255).

O poder dos *tietäjät*, contudo, não era ilimitado. Ambos os tipos de doença por nós citados (*nenä* e *viha(t)*) tinham suas origens no mundo exterior, sendo oriundas do entorno do paciente 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 (STARK, 2006, p. 85).

Se uma pessoa encontrava-se acometida por uma doença do primeiro tipo (*panentatauti*) 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* = literalmente “aquele que sabe/conhece”), essa

⁷ Segundo esse modelo de concepção, o corpo emanava uma energia chamada *luonto*, que interagia com o ambiente. 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 (SIKALA, 2002a, p. 84).

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 conseqüentemente os profissionais mágicos e curandeiros de nível mais elevado das sociedades rurais da Finlândia e Carélia (STARK, 2006, p. 287; SIIKALA, 2002, p. 84). Em segundo lugar, acreditava-se que os *tietäjät* tratavam-se de pessoas que manifestavam traços e qualidades diferenciais que os distinguiam das pessoas comuns; em outras palavras, retomando termos êmicos dessas tradições, os *tietäjät* eram indivíduos que possuíam um *luonto* elevado (SIIKALA, 2002, 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, 2002, 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, 2013, p. 9). Certamente que outros conhecimentos eram importantes nesse processo, como, por exemplo, seu saber mitológico e topográfico a respeito de outros mundos; mas, no desenrolar dos rituais de cura, estes dois aspectos citados que lhe conferiam poder sobre os agentes causadores da doença e a habilidade de expulsá-los do corpo do enfermo.

As técnicas extáticas e a própria utilidade do transe atendiam a diferentes propósitos na instituição *tietäjä*, algo que acaba simultaneamente

evidenciando sua herança xamânica quanto sublinhando 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 movimentos/deslocamentos espaciais claramente concebidos em termos físicos: adentrando em 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), mas, ainda assim, era imperativo que de fato acessassem os outros mundos. Em contraste com os xamãs siberianos, os *tietäjät* não adentravam os outros mundos sequer 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, 2002, p. 247). O tipo de transe do qual os *tietäjät* lançavam mão também se diferencia do transe profundo e cataplético dos xamãs de povos do ártico. Enquanto esses podiam chegar até mesmo a perder sua consciência, os *tietäjät* lançavam mão do chamado “transe motor”, uma espécie de transe mais leve e branda que não desencadeia a perda da consciência e que é geralmente acompanhada de excitação motora (SIIKALA, 1978, p. 40-41).

À primeira vista, após constatado o fato de que não havia projeções ou viagens astrais por parte dos *tietäjät*, o uso de técnicas extáticas parece perder sentido. Elas, no entanto, 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 (SIKALA, 2002, 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/espiritual durante o desenrolar da cerimônia, e essa etapa consistia justamente na elevação de seu *luonto*. É curioso notar que nas regiões mais ao norte o *tietäjä* começasse invocando seu próprio *luonto* e dirigindo-se a ele, enquanto que mais ao sul ele se dirigia ao *luonto* do enfermo: isso provavelmente se trata de um indicativo de que a habilidade do *tietäjä* de cair em transe não fosse, no sul, um fenômeno tão presente e significativo quanto era ao norte (SIKALA, 2002, p. 250).

Além de nascerem com um *luonto* mais elevado e ao longo da vida tornarem-se capazes de elevá-lo ainda mais em ocasiões específicas, como nos momentos 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, 2013, 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 inerente completamente independente de quem os recitava; era necessário que aquele que os recitava tivesse 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 feita ao modo do xamanismo clássico, ou seja, acessar e se comunicar com outros mundos de maneira remota, incluindo o mundo dos mortos. Conseqüentemente, na concepção da instituição *tietäjä* não havia a necessidade de se realizar a projeção astral propriamente dita (FROG, 2013, 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, 2002, p. 256). O que possibilitava aos encantamentos o cumprimento dessa função era, ao fundo, a noção de que a visão/percepção 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 por nós, também dependia completamente do fenômeno da visão, conforme atestam relatos oriundos do norte da Ostrobótnia e do sul da Carélia:

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



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 olhar para isso” e Juho respondeu “o que você quer dizer com ‘olhar’? está sangrando seriamente”. 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, tradução nossa)⁸.

⁸ “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 Väkälä 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 disponíveis em STARK, Laura. *The Magical Self - Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Academia Scientiarum Fennica, 2006, p. 303.

Ao que tudo indica, as culturas fino-carelianas 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, então o sangue 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, tradução nossa)⁹.

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 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 (SIKALA, 2002, p. 84). Ao verbalizar esses saberes a respeito do outro mundo enquanto recitavam encantamentos, os *tietäjä* acabavam por torná-lo visível e acessível, podendo, à partir desse momento,

⁹ “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.

comunicar-se e exercer sua agência sobre ele. Para isso, os encantamentos traziam integradas a ele certas expressões destinadas precisamente à manipulação do outro mundo (FROG, 2019b, p. 238).

Além de serem necessários ao *tietäjä* para que acesse 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* pudesse bani-la e removê-la do corpo da pessoa acometida por ela: na cosmovisão fino-careliana de então, saber da origem de um fenômeno conferia poder sobre ele (SIKALA, 2002, p. 90, 255). Esta talvez seja a maior evidência de heranças culturais xamânicas no repertório imagético e ideológico dos *tietäjät*: no xamanismo ártico, o que possibilitava a cura de enfermidades por parte dos xamãs era precisamente sua habilidade ou em saber das origens (espirituais) da doença ou em estar apto a buscá-las no mundo dos mortos; para desenrolar a cura, o xamã viajava ao mundo dos mortos e bania os agentes causadores de doença ou, quando era o caso negociava com eles para que pudesse reaver a alma da pessoa enferma e trazê-la de volta ao mundo humano (DUBOIS, 2009, p. 139-141; PENTIKÄINEN, 1999, p. 180; SIKALA, 2002, p. 86; ELIADE, 1998, p. 331-333).

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, 2013, 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; 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, dentro do 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 e/ou desfazer o dano (SIIKALA, 2002, 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, aqui já mencionado, de que a concepção de alma separável do corpo não circulava pelas sociedades fino-carelianas modernas, então terminaremos por concluir que a viagem astral não apenas era desnecessária aos *tietäjät*, mas fundamentalmente incompatível com sua tecnologia ritualística e cosmovisão (FROG, 2013, p. 62).

Portanto, para prosseguir com o ritual de cura era preciso que o *tietäjä* soubesse da origem da doença que acometia o paciente, mas, 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). Consequentemente, como era de se esperar, existiam inúmeras fórmulas, cada uma delas descrevendo o surgimento específico de um objeto ou ser (Ex.: o nascimento do fogo, o nascimento do ferro, o nascimento da serpente, etc.). De maneira muito semelhante ao que é encontrado em sociedades xamânicas, de acordo com a cosmovisão fino-careliana a origem de fenômenos, forças e doenças reside não apenas no passado longínquo, mas estão também acontecendo repetidamente no outro mundo, onde podem ser visitadas (remotamente, no caso do *tietäjä*) e manipuladas (SIIKALA, 2002, 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 contém 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 retornar¹⁰ (SIKALA, 2002, p. 221-223).

Isso somente era possível, no entanto, porque, sabendo sobre 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 para lá (SIKALA, 2002, p. 187). Esse detalhe, que termina 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 de seus habitantes e descrevê-la para que conseguisse exercer sua influência sobre eles (ibid., p.178-192). Dessa forma, podemos afirmar que os encantamentos, as fórmulas de origem e banimentos,

¹⁰ Além do mar aberto, os agentes da doença também podiam ser banidos para locais como “uma nascente borbulhante” (*hettesihin helluivihin*), um “buraco profundo” (*notkoillen noroperille*), “um campo interminável” (*peltoon perättömään*) ou um “pântano sem musgo” (*soihin samelettomihin*). 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 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 de onde se acreditava que a doença tinha 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 (SIKALA, 2002a, p. 184-220).

principais recursos do *tietäjä* juntamente ao transe (leve/motor), terminam 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).

Em adição a seu repertório de arte verbal e suas técnicas extáticas, os *tietäjät* também contavam com o apoio de espíritos auxiliares e divindades¹¹. Cada um deles possuía funções específicas e era invocado a depender da tarefa em questão (SIKALA, 2002, p. 120). Veremos, por fim, como o leque de divindades disponíveis para serem invocadas por esses especialistas religiosos também denuncia um sincretismo entre ideologias xamânicas, cristianismo e a religião tradicional dos povos fínicos.

Começemos por um dos deuses mais presentes nas invocações feitas pelos *tietäjät*: Ukko, que, na religião finlandesa pré-cristã, ocupava o lugar de deus dos trovões, do clima e da fertilidade (ALVES, 2020, p. 159). Diversos dos materiais coletados por Elias Lönnrot¹² pelas regiões da Finlândia e Carélia do século XIX, acima de tudo canções e poesias épicas, demonstram que a presença de Ukko é frequentemente invocada para que o deus oferecesse força (*väki*) complementar ao *tietäjät* e, nesse quesito, tudo parece indicar que seu poder era visto como incomparável e insuperável. Não é de surpreender, portanto, que o Ukko seja o ser sobrenatural encontrado com mais regularidade nas fórmulas dos *tietäjät* (SIKALA, 2002, p. 203). Considerando o contexto de sincretismo religioso das sociedades fino-carelianas dos séculos XIX e XX, não se pode esperar que haja total coerência em relação à hierarquia entre Ukko, deus da

¹¹ Os espíritos zoomórficos, geralmente cães, lobos, peixes e aves de diversos tipos, auxiliavam na ofensiva aos agentes causadores de doença e também no seu banimento (SIKALA, 2002, p. 215-216).

¹² Coletor dos materiais folclóricos de tradição oral que mais tarde seriam utilizados pelo próprio para comporem sua obra autoral, a *Kalevala*, epopeia do povo finlandês escrita no século XIX.

religião finlandesa vernacular, e o Deus cristão. Se por vezes alguns *tietäjät* se referiam a Ukko chamando-o de “Deus acima de todos os deuses, divindade acima das nuvens”, por outro ele também figurava como sendo uma espécie de servo poderoso de Deus: “Ukko, rei dourado, servo do Senhor” (SIIKALA, 2002, p. 203). Como acreditava-se, de acordo com a cosmovisão vigente, que Ukko era excepcionalmente poderoso e transbordava de força (*väki*), muitas dos apelos direcionados a ele pelos *tietäjät* pediam diretamente por essa força e poder para que seu *luonto* ou *haltija* fossem elevados antes de batalhar contra um feiticeiro inimigo ou um agente causador de doenças, ao que Ukko respondia enviando uma tempestade preenchida por *väki*.

Em outras situações o *tietäjä* apelava a Ukko pedindo por armas distintas como machados, espadas flamejantes, flechas ou maçãs, as quais poderia empunhar para enfrentar seus adversários; também era obtida de Ukko o mais poderoso equipamento do *tietäjä*: 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 debaixo dela ou evadi-la de alguma maneira (SIIKALA, 2002, 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 povo¹³.

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, 2002, p. 205-207). É visível, assim, que o

¹³ “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.

lugar de extrema relevância detido por Ukko na religião finlandesa pré-cristã não foi de forma alguma completamente apagado por séculos de influência do cristianismo, embora o deus enquanto símbolo tenha sido renegociado à partir desse encontro cultural-religioso e, em seguida, tenha sofrido modificações. No contexto dos *tietäjät*, o nome Ukko, que literalmente significa “homem velho” foi mantido junto à palavra *jumala* (“deus”) para se referirem 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, serem utilizados de maneira intercambiável (FROG, 2013, p. 89).

Tendo sido 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 de Jesus e 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, 2002, p. 199):

Senhor Jesus, me liberte,
Venha banir essa infecção!
Eu não toco com minhas próprias mãos,
Eu toco com as mãos de Jesus,
Se minhas mãos não passarem,
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 doce¹⁴.

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 (SIIKALA, 2002, p. 200). A influência cristã é perceptível nesse contexto não apenas pelas

¹⁴ “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.

óbvias referências a personagens bíblicos, mas também na ideologia implícita do milagre: de acordo com o pensamento eclesiástico, cujas origens medievais estenderam-se 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 que 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 se fazia acontecer (MITCHELL, 2011, p. 11, p. 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 pedindo-a por 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 (SIKALA, 2002, 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 à cavidade do cérebro, com a graça de Deus (*Fórmula para alívio da dor de cabeça*)¹⁵;

A Virgem Maria, querida mãe, pura mãe, de bela aparência, caminhava pelos limites do céu, pelas fronteiras do ar se apressava com uma madeixa 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 uma trouxa de carne. Onde uma veia havia sofrido lesão, ela posicionava outra veia, onde sangue havia sido derramado ela colocava mais

¹⁵ “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.

sangue, onde um osso se soltava ela o amarrava, onde carne havia sido removida ela adicionava carne, colocava os remendos em seus lugares e oferecia uma bênção ao local (*Fórmula para a cura de contusões ou lesões*)¹⁶.

A presença de entidades tanto do passado pré-cristão finlandês quanto de entidades bíblicas em seu repertório simbólico-imagético e tanto da ideologia xamânica do ártico quanto da ideologia cristã de milagres termina 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 tornou-se justamente uma instituição única entre eles, que detém, em seu repertório e performance, uma história de transições (FROG, 2013, 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 ou chamados em encantamentos dos *tietäjät*, predominando entidades de sua religião étnica, sobretudo Ukko e Väinämöinen (SIKALA, 2002, p. 200).

Este segundo era um deus demiurgo originalmente pertencente às águas e a cosmologia nas tradições religiosas dos fínicos¹⁷, mas que acabou

¹⁶ “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.

¹⁷ O nome de Väinämöinen é formado pelo substantivo *väinä*, que significa “água calma, profunda, de fluxo lento”, somada ao sufixo diminutivo *-möinen* (FROG, 2020a, p. 42); este substantivo é considerado como sendo um termo arcaico derivado de alguma língua indo-europeia e, ainda que seja o caso, ele é completamente coerente ao 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). Curiosamente, Väinämöinen consta em diversas narrativas míticas sozinho ou ao lado de Ilmarinen, 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 cosmologia de seu povo (FROG, 2012, p. 219).

tornando-se o verdadeiro modelo cultural e representante mitológico dos *tietäjät*. Uma forte hipótese defendida atualmente é a de que 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 do deus Ilmarinen. Com o surgimento e posterior consolidação 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 uma centralidade por estar profundamente atrelado às ideologias que estavam a ser assimiladas pelos *tietäjät* (FROG, 2012, p. 222; 2013, p. 78). Essa diacronia na trajetória do deus indica que ele possivelmente se ergueu rumo ao centro de sua tradição conforme os *tietäjät* substituíam os antigos especialistas *noita*, os antigos xamãs fínicos cuja ideologia passou a ser vista de maneira negativa, culminando no posterior desaparecimento de sua “classe” (FROG, 2012, p. 222).

A consolidação de Väinämöinen no centro da mitologia e cosmovisão balto-fínica foi, portanto, não apenas indissociável como também concomitante ao fortalecimento da instituição *tietäjä* (FROG, 2013, 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 então sua atuação como sábio, demiurgo e xamã passaram a ser seus traços mais caracterizadores (OINAS, 1978, p. 293), além de ter assumido como protótipo do cantor/recitador e do feiticeiro idealizado, sendo o seu poder, alcance e atuação que os *tietäjät* almejavam espelhar: citar Väinämöinen nos encantamentos e canções 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* dirigiam-se a Väinämöinen, de modo geral invocando-o ou pedindo por auxílio, pois ele era visto como sendo provido de um *väki* excepcional (SIIKALA, 2002, p. 209-210; VIRTANEN & DUBOIS, 2000, p. 181):

“Ó, velho Väinämöinen,/venha até aqui, onde há necessidade,/para resolver esses assuntos!/Suas palavras de sabedoria são as mais antigas”¹⁸; “Se isso não for o bastante, deixe que o poder de Ukko venha dos céus, o poder da Mãe-Terra vir da terra, e a força do velho Väinämöinen apresente-se para me auxiliar e me favorecer, me fortalecer e conferir poder”¹⁹.

Portanto, havia um sincretismo na instituição *tietäjä* referente tanto à sua mescla de ideologias, oriundas do passado xamânico ártico e mesclados a uma posterior tecnologia verbal, e também no repertório de divindades a quem se apelava: reconhecendo o apelo de Deus, Jesus e Virgem Maria, mas também conjurando divindades tradicionais (Ukko) e elegendo um antigo deus ctônico como seu representante e modelo de atuação (Väinämöinen).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O espaço de um artigo é certamente pequeno para oferecermos um panorama que realmente fizesse justiça à complexidade e ao cenário sincrético em que se desenrolaram as práticas pós-xamânicas dos finlandeses e carelianos ao longo dos séculos XIX. Esperamos, contudo, que seus aspectos mais estruturais e centrais tenham sido expostos de modo a ressaltar como o termo *xamanismo* faria justiça ao que encontramos nesse cenário cultural: além dos perceptíveis elementos culturais e ideológicos que remetem sem dúvidas ao passado xamânico típico dos povos de caça do extremo norte, os *tietäjät* operaram dentro de uma estrutura sincrética que veio a abandonar componentes centrais do xamanismo, bem como a reestruturar outros.

¹⁸ “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 Poetry*. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 2002a, p. 209.

¹⁹ “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 strenght 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.

Notamos que o passado verdadeiramente fiel ao xamanismo e sua respectiva cosmologia são encontrados, no contexto fino-careliano, na figura do *noita*, que precedeu o surgimento e consolidação da instituição *tietäjät*, e que depois viriam a ser percebidos com medo, desconfiança e uma carga pejorativa de alteridade. Uma vez consolidados, os *tietäjät* e sua instituição desenvolveram um método de continuar a acessar o outro mundo por meio de técnicas extáticas que desencadeavam modalidades de transe leve ou motor. Essa técnica, aliada a uma extrema valorização de técnicas verbais, formulaicas e de canções épicas viriam a possibilitar o acesso *remoto* ao(s) submundo(s), eliminando a necessidade de que a cosmovisão dos *tietäjät* sustentasse a crença em alma dupla, projeção astral e outros elementos que, no xamanismo, justificam e embasam a visita da alma dos xamãs aos submundos. É interessante notar que, ainda assim, a importância do submundo enquanto local onde as doenças eram originadas e, portanto, onde a cura para enfermidade deveria ser buscada manteve-se na cosmologia desses especialistas, sendo ela uma crença genuinamente xamânica.

O repertório de seres invocáveis é igualmente ambíguo e sincrético. Por mais que apelassem a deuses do passado pré-cristão finlandês, como Ukko e Väinämöinen (este último sendo o modelo cultural e protótipo dos *tietäjät*), reconhecia-se e clamava-se também pela ajuda de Jesus, a Virgem Maria e o onipotente Deus cristão, atribuindo-lhes funções ritualísticas específicas tal qual era feito em relação aos deuses pagãos.

Concluimos, portanto, que o termo *xamanismo* não é apropriado para descrever conceitualmente o quadro cultural com o qual nos deparamos na Finlândia e Carélia dos séculos XIX e XX, ainda que diversos de seus elementos ideológicos e imagéticos tenham se mantido preservados. Em consonância com um estudo que havíamos feito anteriormente sobre o tema (ALVES, 2022) a presente investigação reforça que o sincretismo de divindades e a ampliação do repertório de tecnologias ritualísticas com grande enfoque na arte verbal dos

encantamentos justificam a necessidade do termo *pós-xamanismo* para nos referirmos a esse tipo de expressão religiosa sincrética, na qual alguns dos elementos centrais do xamanismo clássico são mantidos, enquanto outros são renegociados ou excluídos, dando lugar a novas percepções e significações êmicas em torno destas práticas. A possibilidade de uso do termo pós-xamanismo permite que investiguemos com mais precisão e fidelidade os ambientes culturais onde um passado sabidamente xamânico veio a ser ressignificado com a chegada de novas tradições e ideologias.

REFERÊNCIAS

ABERCROMBY, John. **The Pre- and Proto-historic Finns, both Eastern and Western – with the Magic Songs of the West Finns**. Londres: David Nutt, 1898.

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, pp. 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, 2021, pp. 436-488.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. Deuses do trovão. In: LANGER, Johni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo**, Petrópolis: Vozes, 2020, pp. 158-161.

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, pp. 15-26.

BÄCKMAN, Louise & HULTKRANTZ, Åke. **Studies in Lapp Shamanism**. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1978.

DUBOIS, Thomas. **Nordic religions in the Viking Age**. Pensilvânia: University of Pennsylvania Press, 1999.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1951].

FROG. O berserkr nórdico, o tiētäjä fino-careliano e uma história de tecnologias rituais. **Scandia – Journal of Medieval Norse Studies**, n. 2, 2019a, pp. 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, pp. 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, pp. 269-301.

FROG. Shamans, Christians, and Things in between: From Finnic-Germanic Contacts to the Conversion of Karelia. In: ŚLUPECKI, Leszek (ed.), SIMEK, Rudolf (ed.). **Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages**, 2013, pp. 53-97.

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**, Helsinque: Finnish Literature Society, 2012, pp. 205-254.

HARVEY, Graham & WALLIS, Robert J. **Historical Dictionary of Shamanism**. Toronto: The Scarecrow Press, 2007.

HOPPÁL, Mihály. **Studies on Mythology and Uralic Shamanism**. Budapeste: Akadémiai Kiadó, 2000.

HOPPÁL, Mihály. Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs. In: SIIKALA, Anna-Leena & HOPPÁL, Mihály (ed.). **Studies on Shamanism**, Budapeste, Akadémiai Kiadó, 1992, pp. 156-168.

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

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

MITCHELL, Stephen. **Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages**. Pensilvânia: University of Pennsylvania Press, 2011.

OINAS, Felix. The Balto-Finnic Epics. In: OINAS, Felix (ed.). **Heroic Epic and Saga: An Introduction to the World's Great Folk Epics**. Indiana: University Press, 1978, pp. 286-310.

PENTIKÄINEN, Juha. **Kalevala Mythology**: Expanded Edition. Indiana: Indiana University Press, 1999.

PRICE, Neil. **The Viking Way**: magic and mind in late iron age Scandinavia. Oxford: Oxbow Books, 2019.

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. Body, Performance, and Agency in Kalevala Rune-Singing. In: **Oral Tradition**, n. 15, v. 2, pp. 255-278, 2000.

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

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

TARKKA, Lotte. **Songs of the Border People**: Genre, Reflexivity, and Performance in Karelian Orthodox Poetry. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2013.

TOLLEY, Clive. **Shamanism in Norse Myth and Magic**, vol. 1. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2009.

VIRTANEN, Leea & DUBOIS, Thomas. **Finnish Folklore**. Helsinki: Studia Fennica Folkloristica 9, 2000.

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

WILSON, Kendra. Seiðr and (Sámi) Shamanism: Definitions, Sources, and Identities. In: AHOLA, Joonas & FROG (eds.). **Folklore and Old Norse Mythology**. Helsinki: Kalevala Society, 2021, pp. 215-246.

RECEBIDO EM: 29/03/2023

PARECER DADO EM: 07/07/2023