

RELIGARE

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Ciências das Religiões da UFPB

MIRCEA ELIADE E SUA DEFINIÇÃO DE MITO

Problemas e apontamentos tomando a tradição finlandesa como contraponto

MIRCEA ELIADE'S DEFINITION OF MYTH

Problems and suggestions taking the Finnish tradition as a counterpoint

*Victor Hugo Sampaio Alves**

RESUMO

Mircea Eliade foi um estudioso extremamente prolífico no campo de estudos da religião. O autor romeno propôs a análise comparada de diversas religiões para que se chegasse à essência do fenômeno religioso, o sagrado. O objetivo do presente estudo é realizar um balanço crítico de sua definição de mito. Para isso, a contrastaremos com a tradição mitológica finlandesa, apontando como os pressupostos de Eliade apresentam problemas e nos levam a especulações que nos desvirtuam do contexto histórico-cultural. Sublinhamos principalmente os problemas em se assumir o caráter narrativo e etiológico do mito. Terminamos apontando as dificuldades inerentes em se tomar o mito por seu caráter generalista e universal.

Palavras-Chave: Mitologia; Mito; Mircea Eliade; Mitologia finlandesa.

ABSTRACT

Mircea Eliade was an extremely prolific scholar in the field of Religious Studies. The Romanian author proposed the analysis of different religions to reach for the religious phenomenon's essence, the sacred. The present study's objective is to offer a critical balance of his definition of myth. To do so, we are going to contrast it with Finnish mythological tradition, demonstrating how Eliade's presumptions hold problems and lead us to speculations which deviate us from the historic and cultural context. We highlight above all the problems derived from assuming the myth has an etiological and narrative property. As a conclusion we point to the inherent difficulties in taking the myth in generalist and universal terms.

* Doutor em Ciências da Religião (UFPB). Mestre em Ciências da Religião (UFPB). Pesquisador independente. Membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE). ORCID: 0000-0003-1606-7819. E-mail: victorweg77@gmail.com

Keywords: Mythology; Myth; Mircea Eliade; Finnish Mythology.

INTRODUÇÃO

Mircea Eliade é uma incontornável referência nos estudos de religião. Quer concordemos com suas visões ou não, somos levados a admitir que suas concepções sobre mito e religião foram no mínimo intrigantes, e o fôlego do estudioso romeno para levantar, reunir e analisar quantidades monumentais de materiais mitológicos e religiosos das mais variadas tradições era no mínimo invejável. Eliade desfruta de especial relevância no campo brasileiro de estudos da religião, e diversas de suas principais obras foram traduzidas para o português e continuam a ser reeditadas e publicadas.

A inquietação que originou a escrita deste artigo brotou de duas direções. A primeira relaciona-se ao fato de que, apesar de ser um autor de certa forma canonizado no campo das Ciências da Religião no Brasil, seus conceitos e metodologia raramente são objeto de investigações críticas (Alves, 2022; Mendonça, 2015; Abel, 2005; Guimarães, 2000 são alguns dos poucos exemplos que encontramos). A segunda inquietação diz respeito à aplicação do mito e da mitologia enquanto categorias de análise nos estudos em religião e da consequente necessidade de apurarmos suas definições conceituais. Com exceção do verbete destinado à Mitologia no recente Dicionário de Ciência da Religião, em que Fábio Stern (2022, p. 678) apresenta as diferentes abordagens clássicas em torno do mito, o campo brasileiro das Ciências da Religião revela uma forte tendência a evitar essa discussão.

Em nosso campo de estudos do mito e da mitologia, é corriqueiro que o pesquisador defina de antemão com qual concepção de mitologia irá operar, partindo prontamente para sua análise sem que nela se detenha em pormenores. Qualquer definição que se adote, o problema em não se discutir os parâmetros definidores (e limitadores) da nossa concepção de mito termina por permanecer o mesmo: o pesquisador ou não percebe ou decide não expor, em sua análise, as limitações do pressuposto conceitual que optou por utilizar (Frog, 2018, p. 2-4).

Com isso em mente, é nosso objetivo apresentar as principais definições e pressupostos de Mircea Eliade a respeito do mito e apresentar em seguida alguns contrapontos e considerações, utilizando a tradição finlandesa como exemplo ilustrativo, uma vez que ela proporciona dados que vão de encontro à sua perspectiva pretensamente universal. Iniciaremos com uma breve contextualização da postura metodológica do autor

romeno, partindo em seguida para seu olhar específico sobre o mito e sua definição, quando apresentaremos nossos argumentos e exemplos. Importante ressaltar que nosso intuito não é ter a pretensão de invalidar toda o corpo da teoria eliadiana por meio de uma leitura literal de sua definição de mito; o objetivo é muito mais usar sua definição de mito para evidenciar, primeiramente, o quanto o mito é uma categoria de difícil definição, em segundo lugar, e em decorrência disso, defender a necessidade de calibrarmos nossas definições do termo que melhor se adequem às necessidades heurísticas que estejam em jogo em cada caso.

1 HISTÓRICO E A-HISTÓRICO, FENOMENOLÓGICO E UNIVERSAL: UMA SÍNTESE DA POSTURA METODOLÓGICA DE MIRCEA ELIADE

Nesse primeiro momento visamos apresentar aqueles que consideramos os pontos fundamentais da metodologia eliadiana¹. O autor estudou inúmeras tradições mitológicas e religiosas, que vão da Austrália aborígene à Sibéria dos xamãs circumpolares, passando pelos nativos das Américas e pelas grandes religiões dos povos indo-europeus. Um exemplo do alcance monumental de seu escopo teórico é a obra *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase* (1998), em que discute, numa perspectiva fenomenológica, as ocorrências de xamanismo pela Europa, Ásia, África, Oceania e Américas.

A grande dificuldade em se discutir seu legado intelectual como um todo reside no fato de que, além de ter sido estudioso extremamente prolixo e produtivo, e de muitas de suas obras ainda estarem no idioma original, em romeno, “Eliade não é um escritor ou pensador ‘sistemático; tendo sido agraciado ou amaldiçoado por um estilo de exposição literário, ele nunca conseguiu expressar suas visões teóricas numa ordem lógica e rigorosa” (Ricckets, 1988, p. 14). Contudo, autores como Mendonça (2015, p. 25) e Guimarães (2000, p. 33) apontaram ser plenamente possível se defender uma sistematicidade coerente presente em suas obras.

Eliade empregou o termo *História das Religiões* para se referir ao campo disciplinar a que se dedicava, e refere-se a si próprio como historiador das religiões. O autor optou por traduzir *Religionswissenschaft*, cuja tradução para idiomas além do alemão é um tanto quanto complexa, para *História das Religiões*. A tradução do termo para o português seria na verdade *Ciência da Religião* (cf. Greschat, 2014; Hock, 2010) e, em inglês, *Science of*

¹ Suas influências teóricas são tão amplas quanto seu interesse e englobam, como sintetiza Matheus Costa (2022, p. 277), o pensamento e teologia cristão-ortodoxos; nacionalismo romeno conservador de direita; filosofia humanista e espiritual da Renascença Italiana; filosofias indianas como o Tantra e o Ioga; a psicologia de Carl Gustav Jung; a teologia de Rudolf Otto; o Romantismo alemão; a fenomenologia pautada por Husserl, Bachelard, Heidegger e Dilthey, além do pensamento de cientistas da religião como Petazzoni, da Escola Italiana de História das Religiões, o filólogo francês Dumézil, além de fenomenólogos como Joachim Wach e Gerardus van der Leeuw.

Religion, conforme termo original cunhado por Max Müller, fundador do campo (Costa, 2022, p. 276); mas tudo indica que, por saber da dificuldade em ter o termo “ciência” aceito em países de língua inglesa, para se referir a estudos pertencentes às áreas de humanas (Dreher, 2008, p. 161), Eliade tenha optado por traduzir *Religionswissenschaft* como *History of Religions* para evitar possíveis rejeições (Mendonça, 2015, p. 21).

Diante das complexidades envolvendo essa série de termos, sempre convém nos determos sobre a semântica do termo história na concepção de Eliade. O emprego do termo História das Religiões pode ofuscar, para o leitor desavisado ou não familiarizado com a área, que o autor pertence em termos epistemológicos à Ciência da Religião, que Eliade não só defendeu enquanto ciência autônoma, como também lutou para defender a irredutibilidade de seu objeto de estudo (Costa, 2022, p. 277). O próprio autor esclarece, em nota de rodapé que consta no ensaio *A new humanism*, que sua concepção de história foge aos moldes positivistas².

O autor se distancia, assim, da ótica positivista de historiadores do século XIX e se alinha à vertente fenomenológica essencialista que, se por um lado realiza um trabalho pioneiro na valorização da dimensão histórica das religiões, por outro, preocupa-se com a realização de uma hermenêutica dos fenômenos histórico-religiosos para que, valendo-se do método comparativo, se chegue à essencialidade da vida religiosa (Prado & Silva, 2014, p. 14-15). Estudioso da obra de Mircea Eliade, Douglas Allen (1982, p. 16) defende que, apesar de ter sido julgada e até mesmo hostilizada pela maioria dos historiadores da religião de sua época como carecendo de rigor metodológico, sua obra, na verdade, se manifesta de forma sumamente elaborada e o enfoque fenomenológico de Eliade frente ao fenômeno religioso procede de princípios hermenêuticos fiáveis e coerentes. Não é nosso intuito balizar tais ponderações aqui, bastando apontar que: 1) a recepção da obra de Eliade é por si só um fenômeno complexo e as posturas a seu respeito estão longe de ser unânimes em quaisquer das direções e; 2) apesar de valorizar a dimensão histórica das religiões, Eliade buscava uma fenomenologia da religião.

Este segundo aspecto é de especial relevância, uma vez que aponta para seu anti-historicismo, no sentido de defender uma concepção não-reducionista do homem e acima de tudo da irredutibilidade do fenômeno religioso. Revelada neste pressuposto, a postura filosófica de Eliade defende que o fenômeno religioso detém um nível de significação que lhe é próprio, ou seja, irredutível, no âmbito das experiências humanas, distinguindo-se daquilo

² “Uma vez que o termo *Religionswissenschaft* não é facilmente traduzível para o inglês, nos vemos obrigados a utilizar o termo “história das religiões” em seu sentido mais amplo, incluindo não apenas a história propriamente dita, mas também o estudo comparativo das religiões e a morfologia e a fenomenologia religiosas” (Eliade, 1969, p. 1, tradução nossa, grifos no original).

que ocorre no plano histórico, porque lhe extrapola (Mendonça, 2015, p. 170). Isso não significa que o erudito romeno desconsiderasse as peculiaridades históricas nas manifestações dos elementos religiosos, cabendo, para ele, que os historiadores soubessem lidar com a diversidade dessas manifestações; mas, em sua proposta, a complexidade histórica e estrutural dos fenômenos religiosos, juntamente com a irredutibilidade do fenômeno religioso constituem a dialética básica que rege suas categorias de análise, opondo Estrutura e História (ibid., p. 171).

Assim, há na obra de Eliade a constante tensão metodológica entre história e fenomenologia. Como sua preocupação última era chegar à significação do fato religioso, o que para ele só poderia se dar mediante o estudo das estruturas religiosas, podemos situá-lo metodologicamente como fenomenólogo³ (Allen, 1982, p. 171).

O autor romeno carregava em si essa ambiguidade, partindo do estudo comparativo de elementos históricos, porém na tentativa de extrapolá-los de forma a encontrar o religioso em si mesmo⁴. Alguns autores defendem que sua postura era anti-historicista, mas não anti-histórica (cf. Mendonça, 2015; Guimarães, 2000), enquanto outros, conforme veremos adiante, o acusaram de adotar uma postura anti-histórica. Eliade desenvolveu um esquema conceitual complexo e amplo para chegar à essência do fenômeno religioso, criando uma síntese de conceitos interdependentes que podemos chamar de sistêmica (Costa, 2022, p. 277).

A primeira diz respeito à sua noção de sagrado, que talvez possamos arriscar dizer que seja o verdadeiro objeto de sua busca. Para encontrá-lo, o estudioso das religiões deveria recorrer ao quadro comparativo, numa tentativa de reunir uma quantidade de “sacralidades” (ou fatos sagrados) os mais variados possíveis, para que conseguisse delimitar e definir o sagrado (Eliade, 2008, p. 8). Resistindo, por isso, a conceber definições apriorísticas ao sagrado, que só poderia se manifestar conforme fosse analisado, para o autor romeno ele “se manifesta sempre como uma realidade inteiramente diferentes das realidades ‘naturais” (Eliade, 1992, p. 12).

O primeiro aspecto do sagrado, diz Eliade (1992, p. 13), é que ele “se opõe ao profano”. Em seu sistema de pensamento, o sagrado e o profano constituem um par de opostos interdependentes, e um não pode ser compreendido sem o outro, mas apenas em sua relação

³ “Não pensamos contestar que o fenômeno religioso possa ser em última instância encarado de ângulos diferentes; mas importa antes *considerá-lo em si mesmo*, naquilo que contém de *irredutível* e de *original*. A tarefa não é fácil. Pois, se não se trata de definir o fenômeno religioso, trata-se pelo menos de o circunscrever e situar no conjunto dos outros objetos do espírito” (Eliade, 2008, p. 2, grifos nossos)

⁴ Ora, o que nos interessa é justamente este estudo comparativo, o único capaz de nos revelar, por um lado, a morfologia inconstante do sagrado e, por outro, o seu devir histórico” (Eliade, 2008, p. 7).

com ele⁵. Para que entendamos a distinção entre os dois conceitos vale lembrar, conforme sublinhou Souza (2011, p. 204), que os mitos e religiões, na perspectiva eliadiana, constituem a expressão de uma ontologia, pois se encontram relacionados à aquisição de sentido, que se dá dentro do mundo do sujeito, dentro daquilo que o romeno nomeou ontologia arcaica: “o princípio e também o principal” (Eliade, 1989, p. 292). Portanto, o sagrado e o profano possuiriam certa propriedade psicológica, no sentido de que, ao se manifestar, o sagrado confere um sentido novo e absolutamente diferente àquilo que até então era profano (Eliade, 1992, p. 13). Em exemplo elencado pelo próprio autor,

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, como não tardaremos a ver, não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas com pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere* (Eliade, 1992, p. 13, grifos no original).

Chegamos, assim, ao tripé conceitual de Mircea Eliade: sagrado, profano e hierofania. Se o sagrado é aquilo que não é mais profano e o profano, em contrapartida, é aquilo que não se revela enquanto sagrado, quando essa separação é superada e o sagrado se irrompe no profano, ocorre uma hierofania. O termo é um neologismo cunhado por Eliade a partir do grego, significando literalmente “expressão do sagrado” (Costa, 2022, p. 278). É a hierofania que transforma caos em cosmos, o indiferenciado em diferenciado (Eliade, 2019, p. 70), uma pedra ou árvore qualquer em um objeto sagrado, um humano em santo etc. (Eliade fornece inúmeros exemplos, que vão da geografia e espacialidade aos ritos cosmogônicos em *O sagrado e o Profano*).

Portanto, a hierofania manifesta o sagrado, porque o sagrado, enquanto vivência criadora e atribuidora de sentido,

se manifesta sempre através de alguma coisa; o fato de esta alguma coisa (que denominamos ‘hierofania’) ser um objeto do mundo imediato ou um objeto da imensidão cósmica, uma figura divina ou um símbolo, uma lei moral ou até uma idéia, não tem importância. O ato dialético permanece o mesmo: a manifestação do sagrado através de alguma coisa diferente de si mesma; aparece nos objetos, nos mitos ou nos símbolos, mas nunca integralmente, e de maneira imediata, na sua totalidade. Por consequência, considerados de um ponto de vista absoluto, uma pedra sagrada, um avatar de Vishnu, uma estátua de Júpiter ou uma epifania javeísta

⁵ “O leitor não tardará a dar-se conta de que o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história. Esses modos de ser no Mundo não interessam unicamente à história das religiões ou à sociologia, não constituem apenas o objeto de estudos históricos, sociológicos, etnológicos. Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana” (Eliade, 1992, p. 14-15).

são igualmente válidos (ou ilusórios) pela simples razão de que, em todos os casos, ao manifestar-se, o sagrado limitou-se, incorporou-se (Eliade, 2008, p. 31)

O sagrado precisa manifestar-se para tornar-se reconhecível, mas, neste momento, termina por invariavelmente limitar sua forma. Por esta razão é que, se desejarmos chegar à essência do sagrado, precisamos reunir o maior número possível de hierofanias das mais diferentes espécies e submetê-las, em seguida, ao processo hermenêutico. Para chegar à morfologia do sagrado, Eliade propõe um método de investigação histórico-fenomenológico-hermenêutico (Mendonça, 2015, p. 293), cuja última parte trata de decifrar os sistemas de sentido do sagrado e seus significados mais profundos (Costa, 2022, p. 278).

Por conta de sua postura metodológica, Mircea Eliade viria a sofrer críticas contundentes dos teóricos oriundos da Escola Italiana de História das Religiões. Dentre outros aspectos, os estudiosos dessa vertente acusaram Eliade de tomar o binômio “sagrado/profano” enquanto dado real das sociedades humanas quando este conceito de pares opostos remeteria, na verdade, a uma chave de leitura pertencente à cosmovisão e tradição judaico-cristã (Bellotti, 2009, p. 38). Seria possível estudar as religiões de outros povos por meio da essencialização desta categoria, ou ela só se aplicaria ao contexto ocidental cristão ou, então, monoteísta? O antropólogo Levy-Bruhl já havia observado que a fluidez do mundo “primitivo” não aparentava fazer distinções entre o natural e o sobrenatural, e que não faria sentido postular um “sagrado” em oposição ao “profano”, distinção que seria alheia a estes contextos culturais (Alves, 2020a, p. 256).

A principal crítica ao método eliadiano estaria, então, em sua falha ao não perceber as contingências históricas, sociais, culturais e políticas na gênese de sua própria categoria de análise. Soma-se a isso o problema de não colocar suas fontes documentais em perspectiva, tratando fontes primárias e secundárias com o mesmo peso e relevância (Costa, 2022, p. 279), além de seu enfoque completamente textual, sem diálogos ou correspondências com a cultura material e vestígios arqueológicos. O problema da postura epistemológica de Mircea Eliade, segundo o historiador das religiões Adone Agnolin (2008, p. 19-20), é que a função do contexto histórico na fomentação, constituição e interpretação dos símbolos religiosos e mitológicos é negligenciada por completo, tornando invisíveis a relevância e o papel formador do respectivo contexto histórico-cultural de cada tradição (ver também Alves, 2020a, p. 257).

Outra crítica contundente, embora apontada com menor frequência, concerne seu método comparativo. Mircea Eliade de fato apoia-se em fontes documentais oriundas de uma quantidade quase infindável de tradições já que, para ele, quanto maior a quantidade

de hierofanias compiladas e analisadas, maiores nossas chances de vislumbrarmos o fenômeno do sagrado:

O método mais seguro é evidentemente o que considera e utiliza todos estes documentos heterogêneos [símbolos, mitos, ritos], sem excluir nenhum tipo importante, e atenta simultaneamente para a questão dos conteúdos revelados por todas as hierofanias. Obteremos assim um conjunto coerente de notas comuns que permitem organizar um sistema coerente das modalidades da sacralidade (...). (Eliade, 2008, p. 15).

É inegável que, com esta postura defendida por Eliade, o método comparativo viveu seu auge. Ainda assim, convém lembrar que o trabalho de fenomenólogos da religião como o do romeno são vistos, hoje, como detentores de uma perspectiva muito mais sintetizadora do que comparativa: apesar de fontes variadas de inúmeras mitologias e religiões serem de fato analisadas, o que se visa é encontrar um produto final, chegando a uma “síntese” do material abarcado para que se encontre a “estrutura geral”, a “anatomia”; em outras palavras, a essência da categoria universal religiosa. Para que isso aconteça, as semelhanças são vistas com considerável ênfase, enquanto as discrepâncias são atenuadas ou até mesmo desconsideradas⁶ (Stausberg, 2011, p. 27). Talvez isso explique por que Eliade optou por definir mito da forma como o fez.

Delineadas as principais características da postura e do método de Mircea Eliade frente ao objeto religioso, podemos seguir para a análise de sua compreensão e definição da mitologia, apresentando de maneira gradativa nossos apontamentos e argumentos, tomando a tradição finlandesa por exemplo ilustrativo.

2 – MITOLOGIA FINLANDESA: UMA PEDRA NO SAPATO DO UNIVERSALISMO ELIADIANO

Longe de ter sido uma desconhecida do estudioso romeno, a mitologia finlandesa⁷ foi por ele abordada em diversos momentos. Em *O Sagrado e o Profano* (1992, p. 88) ele

⁶Grande parte disso se dá porque o eixo de comparação com base na Fenomenologia da Religião assumiu gradativamente contornos cada vez mais morfológicos, de forma que divindades entendidas como pertencentes “ao mesmo tipo”, mesmo advindas de contextos culturais e históricos completamente distintos, eram concebidas enquanto manifestações de uma mesma essência: procurava-se por manifestações d’O Deus do Céu, d’A Deusa da Lua, d’A Deusa da Vegetação, etc. e suas respectivas faces em diferentes culturas (Stern, 2022, p. 679).

⁷ Seguiremos em nosso trabalho a acepção de mitologia finlandesa em seu sentido amplo, abarcando não apenas as tradições mitológicas dos finlandeses, mas também de outros povos fincos como os íngrios, carelianos, estonianos e vépsios, dentre outros (Alves, 2020b, p. 382). O uso do termo *mitologia finlandesa* para se referir às diversas etnias baltônicas tem raízes históricas no século XIX, quando Elias Lönnrot, inspirado pelo Romantismo, coletou diversos materiais

compara a ponte que, na tradição finlandesa, leva ao mundo dos mortos a outras pontes que via como pertencentes à mesma categoria, tal qual a descrita na visão de São Paulo e a da lenda medieval de Lancelot; aponta mitos de origem (aos moldes kalevalaicos) envolvendo os deuses Ukko e Väinämöinen em Mito e Realidade (1972, p. 16) e, em seu terceiro volume de História das crenças e das ideias religiosas (2011, p. 34) apresenta em linhas gerais a sua concepção do panteão divino finlandês (fortemente baseada na *Kalevala*, o que si só é problemático. Juha Pentikäinen, 1999, p. 159-161, discute a questão e elenca diversas razões para duvidarmos de que os fínicos tenham concebido um panteão divino semelhante ao modelo greco-romano).

Se por um lado não se pode absolutamente negar que Mircea Eliade conhecia a mitologia finlandesa e que poderia tê-la levado em conta ao elaborar sua definição ampla de mitologia, por outro, há que se admitir que ela se revela um tanto quanto peculiar, e seria difícil que um generalista como ele conseguisse captar suas nuances e complexidades. Talvez seja por isso que tudo o que Eliade elenca da mitologia finlandesa seja centrado na *Kalevala*, epopeia finlandesa composta no século XIX por Elias Lönnrot. Bebendo das influências do Romantismo, o finlandês partiu para a coleta de cantos, recitações e encantamentos da tradição oral que ainda circulavam nas regiões campesinas da Carélia, Íngria e certos locais da Finlândia (Alves, 2020c, p. 229-237). Apesar de inspirada nessas canções folclóricas, a *Kalevala* foi também perpassada por diversas intervenções editoriais e autorais por parte de Lönnrot, e não pode ser tomada como fonte fidedigna da mitologia finlandesa (Frog, 2014, p. 383). As interpolações e mudanças autorais pela mão de Lönnrot não foram consideradas por Eliade, o que era comum no estudo da mitologia finlandesa até muito recentemente.

Se comparadas aos vizinhos nórdicos, cujas fontes literárias abundam tanto em gênero quanto em cronologia (panorama em Langer, 2023, p. 45-60), a mitologia e a religião finlandesa pré-cristãs foram pouquíssimo registradas. A menção mais antiga a divindades da região consta em uma lista feita pelo bispo Mikael Agricola e disponibilizada juntamente com sua tradução finlandesa d'*O Salmo de Davi (Davidin Psaltari)*, em 1550. Alguns relatos anteriores, embora esparsos e nebulosos, envolvendo por exemplo ritos funerários de tribos fínicas encontram-se na Crônica de Henrique da Livônia (1229); além destas fontes limitadas, somos obrigados a recorrer sobretudo aos registros de folclore feitos ao longo dos séculos XVIII ao XIX, os quais, apesar de mencionarem recorrentemente divindades e entidades pré-cristãs, eram fruto de um contexto cultural já dominado pelo Cristianismo e sua ideologia havia séculos (Alves, 2020d, p. 206-207). O estudo da mitologia finlandesa

nas regiões campesinas da Íngria, Finlândia e principalmente da Carélia para compor a *Kalevala*, a epopeia do “povo finlandês” (Alves, 2020c, p. 229-237).

revela, portanto, suas peculiaridades; os desavisados deparam-se com a *Kalevala* e a tomam por material mitológico completo, esquecendo-se das questões que surgem se consideradas sua natureza literária e a agenda político-identitária de seu compositor.

Frisamos este aspecto não tanto para suavizar os deslizes de Mircea Eliade em relação a esta tradição, mas principalmente para apontar as dificuldades práticas que surgem ao se ambicionar uma empreita amplamente generalista que pretenda debruçar sobre um número vastíssimo de tradições: o contato com as fontes e materiais permanece invariavelmente superficial e restrito, deixando a crítica documental de lado quase que por completo. Como é impossível ser especialista em um número muito grande de tradições, a busca pelas conclusões universais termina por se limitar a sublinhar ligeiras semelhanças e ignorar (ou negar) as diferenças. Lançando-se luz apenas sobre o que aparenta se repetir e tornar-se padrão (o “universal”), acaba-se tomando a parte pelo todo, reduzindo os diferentes fenômenos e expressões religiosas a “uma mesma essência” por meio da observação de semelhanças superficiais, que podem inclusive revelar influências estéticas e históricas disseminadas na mitografia, como no caso de Elias Lönnrot.

Partamos agora para a definição de mitologia oferecida por Mircea Eliade e seus problemas. Apesar de se debruçar sobre as mais diversas mitologias para identificar nelas a ocorrência de hierofanias, Eliade esteve pouco preocupado em definir o que compreendia por mito⁸, o que inclusive é bastante comum nos estudos de mito e religião. Como pretendia utilizá-lo como uma categoria de análise ampla que abarcasse as quase infinitas diferentes tradições religiosas arcaicas e tradicionais, o autor argumenta que:

A definição que, para mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: *o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’*. Em outros termos, *o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir*, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. *É sempre, portanto, a narrativa de uma criação*: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos ‘primórdios’. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a ‘sobrenaturalidade’) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do ‘sobrenatural’) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje (Eliade, 2013, p. 11, grifos nossos).

⁸ Logo antes de arriscar uma definição de mito, Eliade se questiona se seria realmente possível encontrar uma única definição que fosse capaz de cobrir todos os tipos e funções do mito em diferentes sociedades. Ele oferece, ainda, a ressalva de que seria difícil encontrar uma definição que fosse aceita unanimemente por todos os estudiosos do mito (Eliade, 2013, p. 11).

Desconhecemos outro trecho em que Mircea Eliade se proponha a definir o mito, ainda que certamente tenha escrito de maneira exaustiva sobre suas estruturas, funções e ocorrências. Para nosso propósito nos limitaremos, assim, a analisar sua definição elencada acima.

Se o leitor retornar à citação de Eliade e notar os grifos que optamos por fazer, logo notará qual aparentava ser o cerne da mitologia para o estudioso romeno: o mito se ocupa substancialmente com as origens e os primórdios, ou seja, com os diversos atos de criação que se propõe narrar ou descrever. De acordo com esse pensamento, podemos dizer que o mito precisa, em primeiro lugar, ser narrativo (ele “conta uma estória” ou “descreve um acontecimento”) e o teor dessa narrativa envolve diferentes tipos de eventos criativos/etiológicos, sobretudo cosmogônicos. Ao definirmos o mito desta forma, esperaríamos encontrar, mesmo que com diferentes roupagens a serem delimitadas pelo contexto histórico, a recorrência invariável destes dois aspectos nucleares. Isso, no entanto, não é o que acontece.

Abordemos em primeiro lugar a questão da narratividade. Longe de ter sido o único a ressaltar o mito enquanto estória, diversos outros estudiosos concordariam com Eliade e defenderiam ser a narratividade sua principal característica (exemplos em Doty, 2000, p. 42-49; Segal, 2014, p. 3-5). Entre as razões para isso, podemos afirmar que essa perspectiva se alinha à conotação popular do termo e intuitivamente o circunscreve em um formato que o torna analisável (pois dotado de narratividade), além de terminar por alinhá-lo à sua etimologia grega, *mythos*, cujo significado é “estória” (Frog, 2018, p. 9). Este modo de compreender o mito nos direciona de forma a procurarmos narrativas como sendo sua única evidência; não à toa, o trabalho comparativo de Eliade era basicamente textual. Aqui notamos a operação do autor para que sua definição de mito fosse capaz de atender suas necessidades heurísticas: a análise narrativa de materiais religiosos propiciaria ao historiador das religiões identificar a repetição de certos símbolos arquetípicos e a reatualização ritualística (Eliade, 2012, p. 29-33). Nisso Eliade certamente obteve sucesso.

Contudo, diversos materiais mitológicos não seriam contemplados por essa definição, como encantamentos e poemas rituais. A questão não é que eles não sejam prosaicos, e sim que não há narratividade. Muitos deles referem-se a divindades ou locais míticos, mencionando pouco além de seus nomes e/ou características. Na tradição finlandesa de encantamentos existem diversas menções a um submundo chamado *Hiitola*, para o qual os curandeiros enviam de volta as doenças que acometiam um enfermo. Pela etimologia presente no corpus de encantamentos, sabemos que este submundo era habitado por pessoas e animais como cachorros, alces, gatos e pássaros, pois as palavras para designar

cada um desses substantivos aparece, nos encantamentos, aglutinado à palavra Hiisi (que também é prefixo para Hiitola) formando o caso gramatical possessivo (Siikala, 2002, p. 162). Mas não há na mitologia finlandesa nenhuma distinção clara entre este submundo e outros de conotação igualmente negativa, como Pohjola, Tuoni e Pimentöla, e tampouco existe qualquer narrativa cosmológica que descreva como ou por que teriam surgido estes diferentes lugares; ou ainda, no caso de Hiitola não há narrativas que se desenrolem nesse mundo.

O mesmo acontece com os outros submundos. Esses locais são frequentemente descritos nos encantamentos, mas simplesmente não sabemos por que são o que são, como se constituíram dessa forma ou quais eventos neles se desenrolaram: “Diante dos portões de Pohjola/no limiar da brilhante abóbada/Lá os pinhos vermelhos erguem suas raízes/e caem, primeiro seu cimo/na boca da correnteza turbilhante” (Disponível em Siikala, 2002, p. 161, tradução nossa). Pohjola é descrita vividamente em diversos encantamentos como sendo uma “terra escura, dominada pelas mulheres e pela magia” e tem até mesmo uma espécie de regente, a Senhora de Pohjola; mas não existe qualquer narrativa que nos conte como Pohjola se constituiu desta forma ou então, em sentido menos cosmológico, de que forma sua Senhora veio a ascender para ocupar essa importante posição ou quais são suas peripécias nesse mundo (Pentikäinen, 1999, p. 46).

Se mantivéssemos a definição de mito de acordo com Eliade, ao olharmos para as menções a esses submundos nos encantamentos, teríamos ou que negar a eles o status de mito, chamando-os de outra coisa, ou então partir do pressuposto de que em algum período teria necessariamente existido uma narrativa cosmológica que ordenasse e explicasse coerentemente de que forma tantos submundos vieram a existir. Nas fontes não há qualquer indício de que tal narrativa teria um dia existido e hipotetizá-la seria, ao que parece, mais uma necessidade de nosso pressuposto de mito, do que do contexto cultural e histórico que estamos analisando. Esse ponto é de grande relevância, porque mostra de que forma nossa definição de mito, ainda que formulada para atender aos propósitos investigativos em questão, pode nos remeter a especulações que advêm muito mais de nossa definição do que das fontes analisadas.

Os deuses finlandeses, que em vários outros momentos têm suas peripécias de fato narradas, em certos momentos também são dignos de meras alusões ao invés de receberem narrativas completas. Olhemos para o seguinte excerto deste registro de poesia:

Havia um ferreiro em minhas próprias terras
e não havia ferreiro que ele mais claro
um forjador mais preciso
ele forjou a abóbada celeste

e nenhum traço de seu martelo é perceptível
nem marcas das pinças (Disponível em Frog, 2018, p. 10, tradução nossa)

Nos deparamos com a dificuldade de que o poema não menciona o nome da divindade responsável por este ato de criação celestial. Graças à evidência comparativa, sabemos que o trecho se refere a Ilmarinen, que em diversas versões da poesia kalevalaica e em encantamentos tem a confecção da abóbada celeste a ele atribuída. O deus também é mencionado como o inventor do ferro, o forjador de uma mulher de ouro e o responsável por criar o Sampo, artefato mágico que, em certas narrativas, é o objeto fundamental de disputa entre os heróis e os seres do submundo (Siikala, 2002, p. 171). Dessa forma, a evidência comparativa nos permite dizer que Ilmarinen preenche os requisitos de um ferreiro celestial e que o excerto acima, ao descrever a origem da abóbada celeste, como o ressaltaria Eliade, faz referência ao deus.

O problema é que não há um mito finlandês narrando Ilmarinen (ou qualquer outra divindade) forjando os céus. Ao contrário das estórias sobre a criação do Sampo, a forja da abóbada celeste nunca foi registrada de maneira coesa e independente (Frog, 2018, p. 10), figurando na mitologia finlandesa apenas de forma alusiva, como no exemplo que elencamos; geralmente empregada como certo epíteto para se referir a Ilmarinen, *joka taivosen takopi* (“aquele que forjou o céu”). Ainda que não haja narrativa, não podemos negar o impacto mitológico dessas alusões. Nos cantos épicos e encantamentos em que figura, ela é um recurso tão verdadeiro e potente quanto qualquer narrativa completa, pois apela aos recursos disponíveis de sua cosmovisão para conferir autoridade e poder à Ilmarinen e àquele que a invoca (Tarkka, 2013, p. 226) ao reafirmar seu papel na sustentação dos céus, algo que, mesmo não sendo narrativo, é emblemático de seu poder.

Não seria isso um mito? Ou então, novamente, teríamos que defender ter havido, no passado imemorial finlandês, um mito narrando a criação da abóbada por Ilmarinen. A não ser que novas fontes literárias sejam descobertas, esta afirmação permanecerá especulativa. Por outro lado, o que podemos afirmar com consistência é que, nos meios culturais dos séculos XIX e XX onde foram coletadas essas alusões a Ilmarinen, elas parecem ter sido o bastante para expressar seus poderes, funções e áreas de regência, e uma narrativa completa destas ações simplesmente não teve razão de ser.

Algumas versões do mito cosmogônico finlandês são perpassadas por problemas similares. Existe um tipo de poema, com variantes pelas regiões da Finlândia, Íngria e Carélia, na qual o demiurgo Väinämöinen se envolve em uma “competição” de cantos contra o lapão Joukahainen e, nela, quem demonstrar ser o mais sábio terminará vencedor. Em

certo momento, para provar sua primazia, Väinämöinen destaca seu papel na criação do cosmos:

Os buracos eu cavei,
 as montanhas eu empilhei,
 as piscinas com peixe, eu cavei:
 eu era o homem entre os homens
 o sétimo dos heróis
 sustentei o arco dos céus
 ergui o pilar do céu
 preenchi os céus com estrelas
 e firmei a Ursa Maior (Disponível em Kuusi, Bosley & Branch, 1977, p. 103, tradução nossa).

Portanto, nesse poema o próprio Väinämöinen nos remete a seus atos cosmogônicos; uma vez mais, ele não os descreve ou narra, mas faz alusões. Podemos contrastar seus dizeres com certos poemas coletados nas regiões do noroeste finlandês, que nos permitem claras conexões entre estes dizeres e a circulação de um tipo de narrativa cosmogônica em que ele cria o sol, a lua e os mares a partir de um ovo (Frog, 2012, p. 222). As variantes de poemas descrevendo este duelo verbal tiveram ampla circulação (Sarmela, 2009, p. 547) e, em outras regiões onde ele ocorre, uma quantidade consideravelmente menor de feitos cosmogônicos é colocada na boca de Väinämöinen: não por coincidência, não existem nessas regiões poemas épicos atribuindo a ele a criação do cosmos (Frog, 2018, p. 11). Isso significa que a situação é diferente e não é possível estabelecermos conexões claras entre os poemas que mencionam atos cosmogônicos de Väinämöinen àqueles que de fato o narram, pois eles não existem. Esta conexão só poderia ocorrer de forma artificial se, por termos em mente o pressuposto da narratividade, o reconstruíssemos, acreditando que, se existem alusões a certas narrativas, então elas um dia deveriam ter existido. Uma vez mais, esta seria uma necessidade levantada pelo nosso pressuposto de mito.

Acreditamos ter mostrado de que forma podemos complicar nossa pesquisa ou especular em demasia sobre nosso objeto se partirmos do pressuposto de que o mito deva ser narrativo. Alguém poderia dizer que os problemas aqui apontados se dão por conta de uma peculiaridade da mitologia finlandesa e suas fontes documentais, que se apresentam como um caso um tanto quanto peculiar. Nesse caso, remetemos o leitor aos trabalhos de Joseph Hopkins (2014, 2012), que analisou em detalhes divindades da mitologia nórdica (esta, abundante em fontes) como Ilmr e Njörun, que são citadas nos materiais nórdicos medievais, mas que não possuem qualquer narratividade.

Uma última questão fica, a respeito do caráter obrigatoriamente etiológico que Mircea Eliade atribui ao mito. Diversos dos mitos finlandeses de fato elencam a origem de algo, como a das palavras, da música, da magia ou das próprias estruturas do cosmos. Seria,

no entanto, impreciso dizer que todos eles estão incontornavelmente preocupados em estabelecer algum tipo de etiologia. Por exemplo, os poemas denominados *Sanat (A Magia)* descrevem que Väinämöinen estava construindo um barco por meio de cantos mágicos e ao se esquecer de algumas palavras, o deus resolve viajar ao mundo dos mortos e ressuscitar momentaneamente Antero Vipunen, xamã ancião já falecido, para obter com ele as palavras necessárias. Em algumas variantes Väinämöinen acaba sendo engolido e depois regurgitado pelo xamã, mas consegue obter as palavras necessárias à força (Haavio, 1991, p. 108).

Embora repleto de descrições mitológicas e, este sim, dotado de narrativa (cantar mágico, viagem ao reino dos mortos, conversa com um xamã morto, jornada pelas entranhas de um ser gigante), não há qualquer acontecimento etiológico resultante dessas ações. Nada novo é criado, nada surge “pela primeira vez”; não se trata de uma narrativa que descreva a origem das palavras mágicas, do canto ou da poesia, ao contrário, por exemplo do mito odínico envolvendo o Roubo do Hidromel da Poesia, que relaciona o episódio à origem da linguagem poética e dos próprios poetas. Não poderíamos, então, chamar esta narrativa de mito?

O mesmo acontece nos poemas mitológicos de Lemminkäinen. Ousado, imprudente e de conotações solares, o rapaz decide partir, apesar das advertências de sua mãe, para as terras de Päivölä, um lugar de características obscuras, para cortejar as mulheres. São três os papéis que Lemminkäinen desempenha ao longo das narrativas épicas que protagoniza nos cantos e poemas da oralidade: o de ousado cortejador das filhas de Louhi (a feiticeira que governa as terras do norte, caracterizadas por escuras e repletas de magia) e o de herói e o de xamã, indo com frequência à Tuonela (Siikala, 2002, p. 310). O que essas características apresentam em comum, conforme bem apontado por Juha Pentikäinen (1999, p. 37), é que todas são manifestações de um grande desejo, por parte do deus, de realizar jornadas a locais ermos e distantes. Dessa forma, Lemminkäinen quase sempre é visto visitando locais relacionados à concepção do outro mundo/mundo dos mortos, como Väinölä e Päivolä ou, ocasionalmente, Pohjola (Siikala, 2002, p. 310-313).

Os destinos perseguidos por Lemminkäinen, seja em busca de um banquete ou, em algumas versões, de uma mulher para casar-se, são variações da ideia de Pohjola e encontram-se situados no outro mundo; daí as menções à magia e à tentativa desesperada de sua mãe de dissuadi-lo de partir. Por essa razão, os poemas deixam claro que Lemminkäinen não era bem-vindo em Päivölä e que visitá-la era um risco. Eles inclusive elencam diversos dos perigos que o deus precisaria vencer para chegar lá, como cachoeiras ou covas de fogo, uma árvore flamejante vigiada por uma águia e, por fim, uma enorme serpente ou uma cerca de serpentes vivas a bloquearem seu caminho (Siikala, 2002, p. 310-

312). Em algumas versões do mito, Lemminkäinen tenta cumprir uma série de desafios para que consiga obter permissão de se casar com uma das “filhas de Louhi”, mas morre durante a execução da última etapa e sua mãe, ao lamentar sua morte, acaba ressuscitando-o (Alves, 2020b, p. 386).

Dizer que os poemas de Lemminkäinen não consistem em uma mitologia seria estranho e soaria contraintuitivo. Eles, no entanto, não apontam para nenhuma etiologia. Para que não negássemos o status de mito a esses conteúdos, caso nos alinhássemos à definição de Mircea Eliade, precisaríamos partir do princípio de que eles estiveram, em algum momento, ligados a relatos das origens de algo, e que esse lastro teria se perdido conforme diferentes variantes mitológicas vieram a surgir. Reconstruir esse quadro seria tarefa um tanto quanto difícil, visto que a complexidade das características de Lemminkäinen em suas aventuras é tão grande que se considera a possibilidade de que sua presença nos cantos folclóricos do século XIX tenha sido o resultado da junção de diferentes heróis anteriores advindos dos cantos folclóricos (Alves, 2020b, p. 386). Se estabelecer seu próprio surgimento já é tarefa tão complexa, encontrar conexões entre o herói e certas etiologias nos levaria ao campo do hipotético. Carecemos, portanto, de qualquer embasamento concreto para relacionar Lemminkäinen a narrativas etiológicas: ela seria uma especulação surgida única e exclusivamente como consequência de nosso pressuposto de que “mito = etiologia”.

E, novamente, não podemos dizer que a ausência de fatores etiológicos em certos mitos constitua uma peculiaridade finlandesa que tenha escapado à definição pretensamente universal de Eliade. Em seu cuidadoso e aprofundado estudo, Michael Witzel (2012, p. 289) evidenciou que em diversas culturas da América do Sul, África Subsaariana, Austrália e Austronésia, a origem do cosmos e o surgimento do mundo não configuraram questões vistas como relevantes e narrativas deste tipo são inexistentes entre elas. Nossa concepção de mito pode nos apontar na direção errada, desviando-nos daquilo que eles realmente dizem em prol de confirmarmos nosso olhar estabelecido de maneira apriorística.

3 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma série de assunções pode surgir, portanto, a depender do nosso pressuposto de mito. A tradição mitológica finlandesa nos aponta isso muito bem: o problema em definirmos o mito *a priori* e olharmos para mitologias antigas é que essa definição pode nos fazer reconstruí-los e interpretá-los de maneira enganosa, forçando-nos a enxergar algo que não se faz presente, abrindo espaço para os anacronismos que dizem mais de nós e de nosso

contexto histórico-cultural, que de nosso objeto. Não alegamos que a definição eliadiana para mito tenha falhado a conduzi-lo para seus objetivos metodológicos ou tenha se provado insuficiente para explicar os fenômenos que visava explicar. Muito pelo contrário. Mas é importante apontar que os parâmetros adotados para identificar, analisar e interpretar o mito pelos labirintos da história acabam por exercer sua influência sobre o olhar do pesquisador.

Nesse sentido, nosso intuito foi oferecer a mitologia finlandesa como exemplo do quanto é difícil de se definir o mito e operá-lo enquanto categoria de análise sem a devida historização do próprio conceito e de suas limitações. Mircea Eliade constitui um vívido exemplo dos problemas com os quais se depara a perspectiva essencialista e generalista do mito – ou das religiões como um todo. Como vimos, sua abordagem da religião em termos de sagrado, profano e hierofanias revela seus problemas, uma vez que estes conceitos estão permeados por uma concepção judaico-cristã de religião. Já a sua definição de mito é sem dúvidas válida para inúmeras tradições, mas bastou contrastá-la com um corpus mitológico de certa forma distanciado das grandes tradições religiosas e das mitologias indo-europeias e mediterrâneas, que constituem as maiores fontes de Eliade, para notarmos como as paredes de sua universalidade têm lá suas rachaduras. Sua concepção não é errada, ela apenas funciona melhor para investigar certas tradições e pior para outras.

Esperamos que o presente artigo possa acrescentar ao campo ainda incipiente dos estudos da mitologia finlandesa no Brasil. Para os que não nutrem interesse por esta tradição em específico, nossa expectativa é de ter oferecido uma reflexão válida sobre a teoria do mito, ressaltando principalmente as dificuldades de se alcançar uma universalidade e uniformidade na maneira de compreendê-lo, se é que isso um dia se mostrará perfeitamente viável. Talvez, ao invés de usarmos a definição de mito como ferramenta para identificarmos sua ocorrência ou refletirmos como certas narrativas tradicionais se enquadram ou não nas descrições daquilo que defendemos como sendo idealmente um mito, seja mais interessante uma abordagem descritiva que se aproxime dele como *sui generis* e opte por compreendê-lo dentro dos referenciais culturais de sua própria tradição.

REFERÊNCIAS

ABEL, Brutus. Mircea Eliade e o mito. *Kaliope* – Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária, v. 1, n. 1, 2005, p. 66-79.

AGNOLIN, Adone. O debate entre História e Religião em uma breve História da História das Religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. *Projeto História*, n. 37, 2008, p. 13-39.

ALLEN, Douglas. *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1982.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. A definição fenomenológica de Eliade para o xamanismo: alguns contrapontos oferecidos pela perspectiva culturalista e um caso ilustrativo da tradição fino-careliana dos tietäjät. *PLURA – Revista de Estudos de Religião*, v. 13, n. 1, 2022, p. 268-298.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. História das Religiões. In: LANGER, Johnni (Ed.). *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*, Petrópolis: Vozes, 2020a, p. 253-260.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. Mitologia finlandesa. In: LANGER, Johnni (Ed.). *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*, Petrópolis: Vozes, 2020b, p. 382-387.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. A Kalevala finlandesa: contexto histórico, seu processo de coleta e escrita, questões de gênero e possíveis motivos mitológicos. *Revista Épicas*, n. 8, 2020c, p. 226-256.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. Finlândia pré-cristã (religião). In: LANGER, Johnni (Ed.). *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*, Petrópolis: Vozes, 2020d, p. 205-209.

BELLOTTI, Karina Kosicki. História das Religiões: conceitos e debates na Era Contemporânea. *História: questões & debates*, n. 55, 2011, p. 13-42.

COSTA, Matheus Oliva da. Eliade, Mircea. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo & PASSOS, João Décio (Orgs.). *Dicionário de Ciência da Religião*, São Paulo: Paulus, Paulinas e Edições Loyola, 2022, p. 275-280.

DREHER, Luís Henrique. Ciência(s) da Religião: teoria e pós-graduação no Brasil. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*, São Paulo: Paulinas, 2008, p. 151-178.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 2019.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas* (vol. III). Trad. Roberto Cortes de Lacerda. São Paulo: Zahar, 2011.

- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. Trad. Fernando Tomaz & Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés & Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Journal II: 1957 – 1969*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- ELIADE, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- FROG. Myth. *Humanities*, n. 7, v. 14, 2018, p. 1-39.
- FROG. Lemminkäinen's Death in the Labyrinth of History. In: MATTEO, Vesa; FROG (ed.). *Kalevala: Epic, Magic, Art and Music*. Viterbo: Bifröst, 2014, p. 383-413.
- FROG. Confluence, Continuity and Change in the Evolution of Myth: Cultural Activity and the Finno-Karelian Sampo-Cycle. In: SIIKALA, Anna-Leena, FROG & STEPANOVA, Eila (Eds.). *Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions*, Helsinque: Finnish Literature Society, 2012, p. 205–54.
- GUIMARÃES, André Eduardo. *O sagrado e a história: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- HAAVIO, Martti. *Väinämöinen: Eternal Sage*. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 1991.
- HOPKINS, Joseph S. Goddesses Unknown II: On the Apparent Old Norse Goddess Ilmr. *The Retrospective Methods Network Newsletter*, n. 8, v. 1, 2014, p. 32-38.
- HOPKINS, Joseph S. Goddesses Unknown I: Njörun and the Sister-Wife of Njörðr. *The Retrospective Methods Network Newsletter*, n. 5, 2012, p. 39–44.
- KUUSI, Matti; BOSLEY, Keith; BRANCH, Michael. *Finnish Folk Poetry: Epic*. Helsinque: Finnish Literature Society, 1977.
- LANGER, Johnni. *As religiões nórdicas da Era Viking: símbolos, ritos e deuses*. Petrópolis: Vozes, 2023.
- MARLINO, Adrian. *L'herméneutique de Mircea Eliade*. Paris: Gallimard, 1981.
- MENDONÇA, Maria Luiza Vianna de. *A História das Religiões de Mircea Eliade: estatuto epistemológico, metodologia e categorias fundamentais*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

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

PRADO, André Pires do & SILVA, Alfredo Moreira da. História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções. *Religare*, v. 11, n. 1, 2014, p. 04-31.

RICKETTS, Mac Linscott. *Mircea Eliade: Romanian Roots, 1907-1945*, v. 1. Nova Iorque: East European Monographs, Boulder, 1988.

SARMELA, Matti. *Finnish Folklore Atlas: Ethnic Culture of Finland*. Helsinque: Matti Sarmela, 2009.

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

SOUZA, Vitor Chaves de. A ontologia do mito de Mircea Eliade: possibilidades e aspectos críticos. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, 2011, p. 203-215.

STAUSBERG, Michael. Comparison. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Londres: Routledge, 2011, p. 21-40.

STERN, Fábio L. Mitologia. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo & PASSOS, João Décio (Orgs.). *Dicionário de Ciência da Religião*, São Paulo: Paulinas, Paulus & Loyola, 2022, p. 678-681.

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

WITZEL, Michael. *The Origins of the World's Mythologies*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Recebido em: 6 de outubro de 2025

Aceito em: 3 de dezembro de 2025

Publicado em: 27 de fevereiro de 2026

Conflito de interesses: Nenhum declarado