

O *BERSERKR* ESCANDINAVO, O *TIETÄJÄ* FINO-CARELIANO E UMA
HISTÓRIA DE TECNOLOGIAS RITUAIS¹

THE SCANDINAVIAN *BERSERKR*, THE FINNO-KARELIAN *TIETÄJÄ*, AND A
HISTORY OF RITUAL TECHNOLOGIES

Frog²

Tradução:

Victor Hugo Sampaio Alves³

Abstract: This paper argues that there is a historical connection between the ritual technology of the Finno-Karelian ritual specialist known as a *tietäjä* and the Scandinavian *berserkr*. The Finno-Karelian *tietäjä* is a specialist institution characterized by an ecstatic state of heightened aggression in the performance of rituals centrally structured as battles and conflicts; the semiotics of Iron-Age warfare are prominent in its stratified symbolism. This institution emerged through the assimilation of a Scandinavian religion formation and ritual technology during the Iron Age, which caused fundamental changes in mythology, interactions with unseen worlds and understandings of the body or *vernacular physiology*. The present paper considers the implications of features of the *tietäjä*'s technologies for the Scandinavian models. It draws this into discussion with evidence of vernacular physiology in Old Norse sources and evidence of *berserkir* in particular. The *tietäjä* traditions and arguments concerning its origins are introduced for unfamiliar readers and relevant points of theory and methodology are outlined before proceeding to the discussion of *berserkir* and the argument for viewing *berserkir* as an institution characterized by a ritual technology connected to heightened (but directionally controlled) aggression. If this origin of the *tietäjä*'s ritual technology is roughly correct, comparison suggests a historical relation that gives a new understanding of *berserkir*.

Keywords: religion, ritual, body image, performance.

¹ Diversas partes desse artigo foram retiradas e traduzidas a partir de seções presentes em "Understanding Embodiment through Lived Religion: A Look at Vernacular Physiologies in an Old Norse Milieu", capítulo do livro *Old Norse Mythology, Materiality and Lived Religion*, editado por Klas Wikström af Edholm, et al. (Stockholm: Stockholm University Press, 2019, pp. 269–301); e em "Approaching Ideologies of Things Made of Language: A Case Study of a Finno-Karelian Incantation Technology" (*Folkloristika*, vol. 4, no. 1, 2019). Eu gostaria de agradecer a Victor Hugo Sampaio Alves por seus relevantes comentários e sugestões para que o presente artigo se tornasse mais acessível e valioso para os leitores falantes de Português.

² Universidade de Helsinque. E-mail: mr.frog@helsinki.fi

³ Doutorando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB); membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE) e da Finnish Literature Society (SKS). E-mail: victorweg77@gmail.com

Resumo: Esse artigo argumenta que há uma conexão histórica entre a tecnologia ritual do especialista Fino-Careliano, o *tietäjä*, e o *berserkr* Escandinavo. A instituição Fino-Careliana do *tietäjä* especializada em rituais é caracterizada pelo desencadeamento de um estado extático de agressividade elevada durante a performance de rituais centralmente estruturados para batalhas e conflitos; a semiótica do guerrear da Idade do Ferro é proeminente nas estratificações de seu simbolismo. Essa instituição surgiu por meio da assimilação e hibridização que fez da formação religiosa Escandinava e suas tecnologias rituais ainda durante a Idade do Ferro, o que teria causado mudanças fundamentais na mitologia, nas interações com os mundos invisíveis e nos entendimentos do corpo ou da *fisiologia vernacular*. O presente artigo trata das implicações das características notadas nas tecnologias do *tietäjä* para os modelos Escandinavos. Delinearemos essa discussão trazendo evidências da fisiologia vernacular dentro das fontes Nórdicas Antigas, particularmente dos *berserkir*. As tradições *tietäjä* e argumentos a respeito de suas origens serão introduzidos para os leitores não familiarizados ao tema; pontos relevantes da teoria e metodologia serão traçados antes que se proceda para a discussão dos *berserkir* e o argumento por nós defendido de vê-los como uma instituição caracterizada por uma tecnologia ritual conectada a um estado elevado (mas controlado e direcionado) de agressividade. Se essa hipótese da origem do *tietäjä* estiver correta, a comparação por nós feita sugere uma relação histórica que oferece um novo entendimento dos *berserkir*.

Palavras-Chave: religião, ritual, imagem corporal, performance.

Introdução

Tem havido uma grande quantidade de discussões a respeito dos conceitos de ‘alma’ e espírito’ em conexão com a religião, a magia e os rituais no contexto Nórdico Antigo (e.g. Strömbäck, 2000 [1935], pp. 150–190, 220–236; Price, 2002, pp. 224–227 *et passim*; Dillmann, 2006, pp. 238–308; Heide, 2006; Tolley, 2009, pp. 167–271.). As conclusões oferecidas por esses estudos variam tanto em relação ao material de análise quanto ao foco e metodologia adotados pelos pesquisadores; estes tendem a focar nas concepções do termo *seiðr*, vinculado a uma variedade de práticas mágicas e ritualísticas que incluem a *völva* e o que chamo de especialistas do transe-profundo (Frog, 2019e). Esses estudos costumemente se orientam para a reconstrução e eleição de um modelo mais ou menos hegemônico do sobrenatural no mundo Nórdico Antigo, modelo esse que com frequência é comparado e contrastado com culturas vizinhas historicamente relacionadas aos nórdicos. Por vezes os *Berserkir* são mencionados em

tais discussões (como em Price, 2002, pp. 366–388; Dillmann, 2006, pp. 261–268; Tolley, 2009, pp. 563–579), apesar de geralmente não serem vistos como performistas do *seiðr*, tendendo a permanecer no centro de um debate separado (ver, por exemplo, Samson, 2011; Dale, 2014).

A presente discussão difere dessas pesquisas anteriores nos seguintes pontos-chave: *a*) o foco é nas relações entre as tecnologias rituais e a experiência de incorporação; *b*) as práticas ritualísticas são abordadas em termos de tecnologias as quais não pressupomos que sejam idênticas ou sequer necessariamente compatíveis para abarcar todas as variações de especialistas rituais; *c*) consideramos que as tecnologias rituais comunicam-se com imagens corporais e entendimentos relativos ao mundo invisível; *d*) esse mundo e as imagens corporais são reciprocamente acessados e internalizados por meio de práticas, comportamentos e discursos que os rodeiam; e *e*) consideramos que os indivíduos se relacionam de maneiras distintas a práticas específicas de acordo, por exemplo, com sua classe social, idade, *status*, ocupação, interesse e suas relações e interações com autoridades sociais. Tem se tornado comum abrir debates comparativos entre as práticas do *seiðr* e o xamanismo Sámi ou, geralmente, o xamanismo ‘clássico’⁴ (oriundo da Eurásia Central e Norte) (discussão proeminente em Price, 2002; Tolley, 2009). Ao invés disso, o presente estudo se volta à comparação entre os *berserkir* escandinavos e a tradição fino-careliana dos *tietäjä*.

Em algum ponto antes da Era Viking, uma tecnologia ritual Proto-Escandinava e uma mitologia a ela associada foram assimiladas por falantes do Fínico Nortenho, presumivelmente na parte Sudoeste da Finlândia. Esse processo envolveu a assimilação dessa religião mais ampla, interpretando-a e hibridizando-a com então contemporânea mitologia Fínica, o que resultou na instituição dos *tietäjä* e seus correspondentes encantamentos, técnicas

⁴ O termo ‘xamanismo’ é empregado tão amplamente por alguns estudiosos (como em Eliade, 2004 [1964]) que acaba por ter pouca significância (ver Rydving, 2011). Eu me alinho às ideias de Lauri Honko (1969, p. 45) e Anna-Leena Siikala (1978, pp. 14–15) que distinguem esse fenômeno transcultural mais específico como ‘xamanismo clássico’, caracterizado por um complexo de características dentre as quais se encontram o uso do tambor em conexão com comportamentos de êxtase (ausente da tecnologia na tradição *tietäjä*, que veremos abaixo), bem como a presença de uma imagem do corpo com uma alma dele separável, além de certos modelos cosmológicos (Vajda, 1959; cf. Hultkrantz, 1973). O xamanismo clássico se mantém como uma categoria ampla e pode obscurecer a diversidade e peculiaridade dos especialistas rituais de uma determinada cultura (e.g. Wiget & Balalaeva, 2011, pp. 157–160), mas ainda se mantém útil enquanto modelo de referência comparativa.

rituais e mitologia, como na poesia de métrica *Kalevalaica*⁵. O presente estudo baseia-se em meu trabalho prévio sobre os *tietäjä* e as tradições a eles relacionadas, conectando-os ao meu trabalho com a Religião Nórdica Antiga. O princípio desse artigo é o de que a busca por evidências de influências Escandinavas nas tradições Fino-Carelianais termina por clarear aspectos pertencentes à própria mitologia e ritualística dos Escandinavos. Tais aspectos serão trazidos em comparação com evidências oriundas das tradições Escandinavas mais tardias, às quais eles possuem o potencial de trazer novas compreensões e entendimentos, atuando como possíveis modelos de referência.

A tecnologia ritual do *tietäjä* inclui proeminentemente magias de batalha que tornam o corpo performático impenetrável ao ferro, a projéteis sobrenaturais ou a outras forças invisíveis, bem como também acentua sua habilidade de modificar as coisas do mundo; essas propriedades levaram à comparação entre eles e os *berserkir* das fontes Escandinavas. A performance ritual dos *tietäjä* havia sido previamente comparada às descrições dos *berserkir* por Anna-Leena Siikala (2002a [1992], pp. 248–249, 347–348), mas seu conhecimento sobre evidências dos *berserkir* era limitado. Meu ponto de partida foi o trabalho pioneiro de Siikala

⁵ Eu emprego os termos ‘kalevalaico’ e ‘métrica kalevalaica’ para me referir à forma comum, dentro do Fínico Nortenho, do tetramétrico Fínico e à poesia feita nesse formato poético, apesar de ambos esses termos serem também frequentemente usados para se referir ao tetramétrico Fínico de maneira geral (ver Kallio et al., 2016–2017). O nome desses termos derivou-se anacronicamente do épico *Kalevala* de Elias Lönnrot, escrito no século XIX (publicado em 1835 e depois reorganizado e expandido para aproximadamente o dobro de seu tamanho original, dando surgimento à segunda edição em 1849), que Lönnrot criou baseando-se na coleta que fez de diversas poesias orais em tetramétrico Fínico. Em termos históricos, se tratava de um tetramétrico trocaico stichico, apresentando limites especiais no posicionamento de sílabas tônicas e caracterizado pelo uso de aliteração e paralelismo, apesar de ter evoluído e se modificado ao longo dos séculos no que diz respeito aos seus usos e mudanças linguísticas (em Inglês, o assunto é discutido por Kuusi et al., 1977; Leino, 1986; Sarv, 2015; Frog, 2019b). Essa forma poética foi empregada em uma miscelânea de gêneros, incluindo desde épicos, versos líricos, encantamentos, provérbios e charadas. Historicamente, em regiões onde manteve-se mais conservado, como na Carélia e na Finlândia Oriental, esse verso era normalmente composto por apenas duas a quatro palavras, o que contribuiu para que se cristalizassem de maneira a tornarem-se uma fórmula. Ao invés de um longo formato épico, caracterizado pela ‘composição em performance’, na qual o performista simplesmente narra uma história fazendo uso do idioma em modo formulaico, os épicos kalevalaicos costumemente tinham de 75 a 300 versos, dependendo da região e do enredo. Eles circulavam como canções ou poemas reconhecíveis, compostos pelo que pode ser chamado de uma macro-fórmula, conjuntos de fórmulas e outros vocabulários que formam uma variedade de versos, similares a estrofes, que expressam unidades de narrativa com essa mesma macro-fórmula utilizada em épicos, poesia lírica e assim em diante (Frog, 2016).

a respeito da história da tradição *tietäjä*, mas trouxe, em seguida, um foco mais claro para o papel que as influências Escandinavas desempenharam nela. Assim, a instituição *tietäjä*, suas tecnologias e um argumento explicativo de suas origens serão aqui traçados extensivamente para os leitores não familiarizados com o termo, introduzindo também alguns conceitos relevantes a esse campo de estudos. Em seguida, moveremos em busca de evidências análogas nos *berserkir*, algo que apresentaremos junto de considerações metodológicas. As perspectivas surgidas após a comparação serão exploradas numa discussão visando à conclusão de meu argumento.

Fisiologia Vernacular

As compreensões dos corpos são socialmente construídas e resultam no que é chamado *imagem corporal* – ou seja, um modelo icônico e simbólico daquilo que nosso corpo é (e o que não é) (ver Stark, 2006, 146–162 e os trabalhos lá citados). A imagem corporal que resulta desse processo pode ser pensada como um entendimento imaginário da fisiologia corporal, o que chamo de *fisiologia vernacular*. Nas culturas ocidentais de hoje, contudo, a ciência médica é que fica a cargo das compreensões que os indivíduos fazem de seus corpos e da maneira como eles funcionam. A internalização da imagem corporal ocorre, por um lado, num contexto dinâmico de dialética entre nossas experiências empíricas e nossas percepções imaginárias e, por outro, por meio de um amplo espectro de discursos que circulam (Urban, 1991, pp. 1–28 *et passim*) a respeito de saúde, bem-estar, doenças, dores, nutrição, músculos, órgãos, juntas, emoções, almas, morte, fantasmas, física e assim por diante. Conforme negociamos com tais discursos, paralelamente nos encontramos com especialistas médicos e suas deslumbrantes tecnologias, descrições científicas, diagnósticos, remédios e modelos de saúde, que proporcionam moldes de referência e autoridade para desenvolvermos nossos entendimentos. O resultado final pode variar de pessoa para pessoa mas, a nível social, esses discursos resultam em uma *imagem corporal hegemônica* biologicamente definida, ou então em uma imagem que se torna o molde de referência corporal mais predominante e compartilhado pelas pessoas em sociedade.

Em sociedades pré-modernas, essas imagens corporais eram internalizadas também por um processo dialético entre as experiências percebidas no corpo e os especialistas e autoridades, ainda que tais especialistas estivessem munidos de tecnologias muito diferentes. As imagens corporais são frequentemente múltiplas em contextos pré-modernos: neles, a categoria identificada como a imagem corporal hegemônica não estava atrelada a uma concepção ‘humana’ biologicamente definida; ao invés disso, ela era definida em termos de ‘pessoas como nós’, de quem se distinguiam outros tipos de seres em graus fracionados. As frações de diferenciação são atributos individuais que podem incluir características físicas como tamanho, aparência ou força, mas também qualidades imaginárias como habilidade sobrenatural, ou um corpo impenetrável por ferro, ferros esses que se ampliam em disposições morais ou emocionais (ver, por exemplo, Lévi-Strauss, 1952, pp. 11–16; Viveiros de Castro, 1998, pp. 474–477; Lindow, 1995). Dentro desses moldes, ser ‘humano’ torna-se uma questão de gradação: por exemplo, a palavra em Nórdico Antigo *menn* era empregada geralmente para referir-se a ‘pessoas’ mas podia fazer menção a deuses e *jǫtnar*; distinguia-se o ‘humano’ em específico por meio da frase *mennskir menn* (literalmente ‘homem humano’), que é regular e logicamente justaposto àqueles *menn* [pessoas] que não são *mennskir* [humanos]” (Lindow 1995, p. 15). Conforme John Lindow (1995) ressaltou, a alteridade étnica pode misturar-se à alteridade sobrenatural, alteridade essa capaz de operar a nível de imagens corporais.

A Escandinávia e a Finlândia pré-modernas compartilhavam uma distinção que faziam entre os Lapões⁶ e as ‘pessoas como nós’, alegando que os primeiros teriam almas separáveis, detentoras de uma consciência agente independente de seus corpos (Christiansen, 1958, tipo 3080; Jauhiainen, 1998, tipos D1031–1040; af Klintberg, 2010, tipos M151–160; ver também Frog, 2019d, §1.4, §2.1.1). Nas fontes do Nórdico Antigo, os Lapões (*Finnar*) podiam mesclar-se a categorias de seres sobrenaturais, como os gigantes (Mundal, 2000, 348) enquanto categorizamos os ursos como ‘animais’, nessas fontes eles apareciam como agentes humanoides que não possuíam a habilidade da fala (Frog, 2014, 392–393 e trabalhos lá citados). As categorias de seres também podem ser múltiplas em determinadas sociedades, como

⁶ Os termos utilizados nas fontes são atualmente traduzidos como ‘Sámi’, mas a categoria em questão foi definida pelo tipo aparente de cultura desses povos, independentemente de seu idioma.



parece estar refletido no poema eddico *Völuspá inn skamma* (*Hyndluljóð* 33), onde diferentes tipos de especialistas rituais figuram como grupos de descendentes análogos aos *jǫtnar* (comumente traduzidos como ‘gigantes’) advindos do *jǫtunn* primordial Ymir:

<i>Ero vǫlur allar frá Viðólfri,</i>	All <i>vǫlvas</i> are from Viðólfri,
<i>vitcar allir frá Vilmeiði,</i>	all sorcerers from Vilmeiðr,
<i>enn seiðberendr frá Svarthǫfða,</i>	yet <i>seiðr</i> -workers from Svarthǫfði,
<i>iotnar allir frá Ymi komnir.</i>	all giants from Ymir come ⁷ .

A fisiologia vernacular descreve a perspectiva êmica (interna à cultura) e aquilo que, segundo ela, torna os seres corpóreos ou outros tipos de seres aquilo que são, não apenas fisicamente, mas também a nível imaginário, incluindo os diferentes tipos de poderes que eles podem ter para afetar o mundo.

Tecnologias Rituais

O emprego do termo ‘tecnologia’ em conexão com a palavra ‘ritual’ talvez seja estranho para alguns leitores. Hoje, tende-se a pensar as tecnologias em termos de aparelhos mecânicos e eletrônicos, mas a tecnologia é basicamente uma ferramenta, técnica ou estratégia que é posta em uso para que se atinja algo. Desse modo, pode-se dizer que o início da Idade da Pedra foi marcado por uma revolução tecnológica no uso das ferramentas, o que teve impactos profundos nas culturas que a adotaram.

O atual paradigma do conhecimento guiado de modo empírico, comumente chamado de ‘científico’, presume uma divisão fundamental entre o ‘real’ e o ‘não real’, empiricamente verificável. Esse pensamento coloca a tecnologia como verdadeiro conhecimento, concebida

⁷ Todas as *vǫlvas* são de Viðólfri/Todos os feiticeiros, de Vilmeiðr/aqueles que lidam com o *seiðr*, de Svarthǫfði/todos os gigantes, de Ymir vieram.

como domínio exclusivo da ciência, o que termina por afirmar a superioridade das sociedades modernas sobre todas as outras. A tecnologia, assim, é contrastada com todos os outros métodos de mudança da realidade que não tenham uma base empiricamente comprovada: tais alternativas são descritas como ‘magia’, ‘superstição’, ‘religião’ e assim por diante, todas classificadas como ‘não reais’ e, portanto, dispensadas e desconsideradas. Tal posicionamento é tomado por verdadeiro quando, na verdade, é um preconceito epistemológico.

As tecnologias aceitas nos dias de hoje não necessariamente dependeram da validação por parte do conhecimento científico atual para que se estabelecessem. O compasso magnético e o astrolábio são reconhecidos como tecnologias porque são consistentes com o conhecimento científico contemporâneo; mas o compasso magnético foi desenvolvido muito antes das explicações científicas acerca do próprio magnetismo, e o astrolábio precede a própria descoberta de que a terra é um globo giratório ‘voando’ em torno do sol. Uma vez liberta das epistemologias às quais nos submetemos, a tecnologia torna-se um conceito capaz de assumir muitas formas diferentes em conjunto com outras estruturas de conhecimento. Com base nisso, é relevante levar em conta as tecnologias que são bases para modos alternativos de se afetar o mundo; eu descrevo tais tecnologias, quando associadas a práticas que chamaríamos de ‘ritualísticas’, de *tecnologias rituais*.

Eu discuti em outros lugares como as tecnologias rituais podem fazer interface com as concepções do corpo, da mesma maneira como a tecnologia médica Ocidental da atualidade interage com um conceito de corpo muito diferente do seu, como o da acupuntura Chinesa tradicional (Frog, 2013; 2019e), e também como a tecnologia está atada aos entendimentos de como o mundo opera, o que pode incluir paradigmas de interação com agentes e forças invisíveis em locais próximos ou remotos (Frog, 2010; 2019a). Essas interfaces com os modelos de corpo e de mundo são cruciais para que entendamos a tradição *tietäjä* e para podermos compará-la com evidências dos *berserkir*. No entanto, havia uma variedade de tipos de especialistas rituais no mundo Nórdico Antigo que não se apoiavam todos necessariamente em um único tipo de tecnologia. Conseqüentemente, nem todos eles compartilhavam de uma única imagem corporal, o que explicaria os versos em *Völuspá inn skamma* (Frog, 2019e).

Evidências da Instituição *tietäjä*

A apresentação que será oferecida aqui sobre a instituição *tietäjä* e suas tecnologias rituais foi construída por materiais oriundos dos arquivos da Sociedade Finlandesa de Literatura, apoiando-se também em extensivas pesquisas passadas sobre esses materiais (especialmente Siikala, 2002a; Stark, 2006; Tarkka, 2013). A Sociedade Finlandesa de Literatura têm arquivados mais de quatro milhões de itens sobre folclore, a maioria na forma de textos escritos, mas havendo também gravações em áudio e vídeo. O seu *corpus* é extremamente heterogêneo, o que acaba por impactar quais questões ele conseguirá ou não responder.

As tradições *tietäjä* rapidamente desapareceram com o advento da modernização e poucos existem nos dias de hoje. As documentações mais antigas. As documentações mais antigas de encantamentos feitos na métrica Kalevalaica datam do século XVII (SKVR, XI, #866, #1001, #1009), quando documentos antigos associados à Igreja Ortodoxa também mencionavam as práticas dos especialistas Carelianos (Korpela, 2008, pp. 48–50). Contudo, exemplos da tradição de encantamentos mantiveram-se poucas até o século XIX: o corpus central de entendimentos da tradição dos *tietäjä* é aquele oriundo da poesia kalevalaica. Dos cerca de 150.000 itens de poesia kalevalaica nos arquivos da Sociedade Finlandesa de Literatura, mais de 87.000 foram publicados na coleção *Suomen Kansan Vanhat Runot* (SKVR), agora também digitalizada (<https://skvr.fi/>). Dentre esses, 33.276 estão indexados como encantamentos divididos em 1.251 tipos (runotyypit: 'loitsut'), todos documentados antes de 1940 e aproximadamente metade deles ainda antes de 1900. Apesar de estarem incluídos aqui todos os tipos de encantamentos, e não apenas aqueles associados à tradição *tietäjä*, conseguimos ter uma ideia do tamanho desse corpus disponível. Além disso, a épica kalevalaica estava intimamente conectada aos encantamentos e reflete a mitologia dos *tietäjä*, que era reciprocamente significativa no processo de construção da identidade e autoridade dos *tietäjä*, tanto enquanto indivíduos quanto instituição social (Tarkka, 2013; ver também Siikala, 2002a; Frog, 2013). O corpus não foi organizado com uma clara distinção formal entre épico, narrativa ou poesia sobre sujeitos indivíduos mitológicos ou heroicos, ou ainda outros gêneros narrativos, que juntos somam 13.441 itens indexados em 423 tipos (runotyypit: 'kertovat runot > epiikka'). Essas tipologias são complicadas pelo fato de que os épicos

mitológicos podiam ser usados como *historiola* (narrativas incorporadas em um encantamento) no começo dos encantamentos ou até mesmo como encantamentos propriamente ditos, talvez com uma mudança em seu curso narrativo ou em sua conclusão.

A coleção do século XIX focava-se predominantemente em tradições enquanto ‘textos’ dentro da ideologia dos coletores, o que terminava por valorizar a poesia kalevalaica sobre todas as outras formas de arte verbal, como as poesias de lamento⁸ (Tarkka, 2013; Haapoja-Mäkelä et al., 2018). Nessa coleta, os gêneros considerados oriundos de um passado remoto, ligados à mitologia, religião e rituais não-Cristãos foram valorizados; enquanto que gêneros tidos por Cristãos, estrangeiros ou simplesmente como partes do discurso então contemporâneo foram amplamente ignorados (ver Frog, 2019a). De maneira geral, os coletores do século XIX anotaram apenas os versos e narrativas de seus informantes, sem qualquer informação sobre os próprios informantes, suas interpretações ou descrições de atos que acompanhavam o contexto ritual, ou os usos feitos de encantamentos, épicos ou outros textos particulares. A conexão entre narrativa mitológica e os encantamentos e performance ritualística frequentemente permanecem obscuros nessas fontes antigas porque muitos dos coletores registraram apenas a parte da narrativa, deixando o restante sem mais indicações. Assim, grande parte deles documentou poemas de tantas pessoas diferentes quanto possível, mas não múltiplos exemplos advindos da mesma pessoa.

⁸ Apesar da palavra ‘lamento’ ser utilizada de modo muito flexível no discurso de hoje em dia, ela também é um termo que faz referência a um gênero de arte verbal encontrada em diversas formas pelo mundo. Eila Stepanova (2015, p. 258) define o lamento como “poesia cantada, de variáveis graus de improvisação mas que ainda assim segue regras convencionadas de expressão tradicional verbal e não-verbal, frequentemente performatizadas por mulheres em contextos ritualísticos e potencialmente também em contextos não rituais, mas ligados a ocasiões de luto”. As tradições Fínicas de lamento sobreviveram em áreas da religião Ortodoxa, com considerável variação na linguagem empregada. Seu sistema poético parece ter sido historicamente independente do tetramétrico Fínico comum: a composição do lamento é organizada por aliteração e paralelismo num nível potencialmente longo de unidades sintáticas nas regiões do norte da Carélia e, no sul, gradualmente mudou para uma estrutura mais similar ao verso (em inglês, ver Frog & Stepanova, 2011; Stepanova, 2015). Os lamentos Carelianos eram requisitados ritualisticamente para que uma pessoa recém-falecida fizesse com sucesso a sua jornada para o reino dos mortos e fosse lá integrada pela comunidade sobrenatural (em Inglês, ver Stepanova, 2012). As tradições Fínicas de lamento evoluíram em relação a outras tradições de lamento na região do Mar Báltico (Stepanova, 2011; ver também Stepanova & Frog, 2019).

Foi especialmente no século XX em que a coleta tomou novos rumos, ampliando-se para a documentação do discurso em torno das tradições. A quantidade e diversidade do material tornaram-se imensas, variando de simples respostas a questionários até lendas, ditados, longos e complexos documentos escritos e, posteriormente, documentação audiovisual. A heterogeneidade desse material se dá não apenas por conta do gênero, mas também pelas perspectivas, que se diversificam desde entrevistas e encantamentos obtidos diretamente dos *tietäjä*, até histórias fantásticas a respeito deles, ou então contos e piadas sobre seus poderes e autoridade, contadas por pessoas que haviam rejeitado a crença de que eles teriam poderes sobrenaturais.

Esses diversos *corpora* servem para explorar as tradições sociais na dialética entre uma leitura atenta dos materiais de maneira individual e perspectivas quantitativas mais amplas sobre o corpus e sua variação, apesar de haver tão pouca informação contextual para a maioria desses itens, que se torna impossível situá-los social e situacionalmente. A diversidade presente nesses *corpora* tem sido abordada em termos de *discurso mítico*, ou seja, a mitologia conforme comunicada, utilizada, manipulada e contestada pelos indivíduos em sociedade (por exemplo, Urban, 1991; Siikala, 2002a; Schjødt, 2013; Frog, 2015), mas o presente panorama não oferecerá, nesse momento, uma discussão da mitologia nesses termos, deixando a perspectiva do discurso mitológico para quando os materiais Escandinavos forem apresentados.

Este tipo de material tende a ser visto como extremamente tardio segundo a perspectiva dos estudiosos em Nórdico Antigo, para os quais 'tardio' é um critério relacionado ao espalhamento do Cristianismo pela Escandinávia. Já na perspectiva do Império Russo, os territórios onde a mitologia Fino-Careliana não-Cristã manteve-se viva, como na própria Carélia, eram tidos por selvagens e comparáveis à Sibéria, distantes das autoridades religiosas e seculares (Pentikäinen 1978, pp. 100–101): vilarejos locais eram difíceis de ser acessados e os poucos agentes autorizados da Igreja (frequentemente de reputação questionável) tinham praticamente nenhuma presença local (Tarkka, 2013, pp. 38–39). A documentação das tradições dos *tietäjä* transforma-se, nesse contexto, comparável à do xamanismo Siberiano.

O *tietäjä* como um Especialista Ritual

A palavra *tietäjä* claramente é derivada do verbo *tietää* [‘conhecer’] com um afixo agentivo, significando de maneira literal ‘conhecedor, aquele que conhece’. Ele é apenas um dentre uma variedade de termos vernaculares que designam os especialistas rituais, termos que podem ser ligados a práticas, tecnologias, habilidades ou papéis sociais específicos (ver Jauhiainen, 1998, tipo D1; Siikala, 2002a, pp. 79–80). O vocabulário apresenta um degrau de fluidez em uso e interpretação, mas em geral parece que se manteve estável e se referia tanto ao tipo de especialista que mantinha uma relação positiva com a comunidade quanto com aquele visto como perigoso e potencialmente hostil. De maneira geral, a palavra *tietäjä* manteve-se primeiramente para designar o especialista que fazia uso de encantamentos e técnicas rituais que estão em foco aqui (para aprofundamento, ver Frog, 2019a, §2.3). Ainda que o termo *tietäjä* possua cognatos em outros idiomas Fínicos e também em Komi (*ibid.*), a instituição *tietäjä* é um desenvolvimento distinto que aparece especificamente nas culturas Fínicas do Norte, conforme discutido anteriormente.

Muito semelhante ao que aconteceu com o *seiðr* nos estudos de Nórdico Antigo, a palavra *tietäjä* retirada de seu contexto êmico durante o início do século XX e então transformada em um termo categórico para a instituição social dos especialistas rituais associados aos encantamentos kalevalaicos relacionados à cura, sorte, sedução, recuperação de pessoas ou gado perdidos, proteção a pessoas, plantações ou recursos naturais, garantia de boa fortuna e outras atividades que asseguravam e mantinham a ordem da comunidade, de seus membros, corpos e sua relação com outras comunidades, como a floresta (exemplo, Krohn, 1915; mas comparar com *taikuri* [‘encantador, mago’] em Holmberg, 1916, p. 15). Hoje em dia, o termo *tietäjä* é empregado pelos pesquisadores para quem desempenhava esses papéis, independente do vocabulário utilizado pelas próprias fontes primárias. Este é um papel de identidade que envolvia expectativas socialmente estruturadas em torno de suas responsabilidades, competências e autoridade para com a comunidade, fazendo com que seja razoável considerá-la uma instituição social (exemplo, Haavio, 1967, pp. 314, 315–341; Siikala, 2002a, pp. 79–84; Frog, 2019a, §2.3).



‘Especialista ritual’ descreve o *tietäjä* enquanto detentor de uma função social que o distingue de outras pessoas da comunidade, apesar de que ser *tietäjä* não garantisse uma subsistência. Vindos de fora, os *tietäjäs* eram vistos de maneira exótica por causa de suas associações com o sobrenatural, mas as comunidades de então podiam ser muito pequenas e os *tietäjäs*, relativamente comuns. Além disso, as tecnologias de encantamento dos *tietäjä* refletiam-se em uma série de contextos em que o performista podia ou não ser visto como um *tietäjä* adequado, como quando em conexão com a negociação de casamentos e proteção de festas de casamento, na caça, pesca e assim por diante, tornando os limites na sociedade potencialmente mais fluidos do que as descrições idealizadas dos pesquisadores sugerem. A tradição e as habilidades para ser um *tietäjä* eram algo ligado a famílias (exemplo, SKS KRA Samuli Paulaharju 22436. 1933. Vuoninen (p); SKS KRA Frans Kärki 1904. 1943. Suistamo (i); cf. Niemi, 1921), e podia ser visto como uma característica com a qual a pessoa nasce e que não era ensinada: *Tietäjän taito on rotuperimys, sitä ei voi oppia, t.s. se on synnynnäistä* (SKS KRA Otto Harju 2529. 1938. Jämsä (d)) [‘A arte do *tietäjä* está encrustada em você, você não pode aprendê-la, em outras palavras, ela é inata’] (cf. Kopponen, 1973, p. 79).

Tais concepções movem-se para a fisiologia vernacular: o *tietäjä* enquanto indivíduo ou famílias inteiras de *tietäjäs* são fracionalmente diferenciados de outras pessoas e famílias devido à sua capacidade de exercer agências sobrenaturais. O poder do *tietäjä* também estava diretamente conectado ao seu corpo físico: nascer com dentes era um indicativo desse relevante poder inato: (exemplo, SKS KRA Porin tyttölyseo, Nelly Myllyharju 1447. 1933. Lavia (b)), enquanto que a perda dos dentes estava correlacionada com a perda de poder necessário para eficácia durante a performance (exemplo, SKS KRA Helmi Helminen 2514. 1944. Tulomajärvi (q); SKS KRA Jorma Partanen 1159. 1939. Valtimo (j); para uma discussão comparativa, ver Frog, 2017c, p. 60; cf. e também Stark, 2006, pp. 306–314). Apesar dos *tietäjäs* terem sido construídos como sendo, de alguma forma, fisiologicamente diferentes, eles não eram forasteiros às suas comunidades, e parece que tiveram sua presença amplamente difundida: até mesmo no Sudoeste da Finlândia, dizia-se que tais especialistas estavam em ‘em todos os vilarejos’ (SKS KRA Vettervik, V. PK 4: 680. [s.d.] Huittinen (b)).

Historicamente, a instituição dos *tietäjät* aparenta ter sido predominantemente masculina, conforme encontrado ocasionalmente em algumas declarações explícitas (exemplo, SKS KRA Paajanen, Lyyli. KRK 82:9. Virtasalmi (f)), ainda que essa seja uma reconstrução baseada em evidências diversas, variando desde a predominância de homens em antigos julgamentos de bruxa (Nenonen, 1993, §5) até o ego tipicamente masculino dos heróis cantadores kalevalaicos⁹ (Timonen, 2000, p. 656; Tarkka, 2013, pp. 251–252). Mulheres também podiam preencher esse papel e aparentemente o fizeram de maneira cada vez mais frequente conforme os homens paravam de fazê-lo¹⁰, mas o gênero por trás dessa instituição histórica também aparece por meio de declarações de alguns informantes, que disseram que as mulheres não tinham a capacidade de manipular certos tipos de forças por conta de seus corpos serem mais ‘fracos’ ou ‘suaves’ que o dos homens (Stark, 2006, p. 265). Ademais, mulheres que incorporavam ou que conseguiam ‘elevar’ tal força inata eram consideradas excepcionais e “por vezes também manifestavam características sexuais masculinas secundárias como barba ou bigode” (Stark, 2002b, p. 76). Tais concepções não eram necessariamente uniformes (Piludu, 2019, pp. 253–255), mas sugerem que a questão de gênero na instituição *tietäjät* estava ligada a uma fisiologia vernacular de corpos marcados por gênero (ver também Stark-Arola, 1998, p. 173; Stark, 2006, p. 265; Pentikäinen, 1978, p. 117).

A instituição *tietäjät* não era estática: ela evoluiu acompanhando a dinamicidade dos contextos sociais, culturais e religiosos. Portanto, as tradições *tietäjät*, tanto locais quanto regionais, evoluíram em sua relação com outras instituições sociais e com as mudanças tecnológicas¹¹. Ainda assim, parte do discurso em torno do poder e da agência sobrenaturais dos *tietäjät* (agência no sentido de serem capazes de afetar e modificar as coisas) dizia respeito

⁹ O termo ‘herói cantador kalevalaico’ é aqui empregado para qualquer performista que cante a poesia kalevalaica representando a si mesmo como agente heroico, uma identidade em paralelo com a tradição épica do demiurgo Väinämöinen, quem fornece um arquétipo cultural para o cantador.

¹⁰ Esse processo histórico deve ser visto em sua relação com a mudança progressiva da poesia kalevalaica em direção à tradição de cantos femininos (Virtanen, 1987, pp. 18; Siikala 1990b; 2002b; Harvilahti, 1992, p. 14).

¹¹ Por exemplo, o *tietäjät* Heikki Hurstinen (1886–1972) interpretava a força inata do corpo como sendo (Kopponen 1973, pp. 78–79).

a seu potencial de causar danos e males¹², e as mudanças nas crenças sobre eles são percebidas nas discussões que começaram a surgir em termos de não temê-los mais (exemplo, SKS KRA V. Hytönen b) 126 b. 1899. Juva (f)). O *tietäjä* não era simplesmente alguém que oferecia ajuda quando necessário; ele era uma força reconhecida e respeitada na sociedade.

A Imagem Corporal em um Mundo de Forças Dinâmicas

As tecnologias rituais do *tietäjä* estavam em interface com entendimentos dos mundos empíricos, sociais e também dos invisíveis. O mundo era concebido por meio de forças dinâmicas que se correlacionavam a tipos de coisas atribuídas de um caráter de agência, concebidas amplamente como dotadas de uma habilidade para afetar outras coisas. ‘Tipos de coisas’ pode soar vago e pouco informativo, mas reflete a diversidade de categorias abarcadas, dentre as quais encontram-se os corpos das pessoas (Stark, 2006, caps. 5 & 9–11), distinguidos de sua sensualidade ou da energia ameaçadora dos órgãos sexuais femininos (Apo, 1998 [1993]; Stark-Arola, 1998).

Agências sobrenaturais ligadas a lugares específicos confundiam-se, fazendo com que os próprios lugares parecessem dotados dessa agência, como as florestas, cemitérios e igrejas (Koski, 2011; Tarkka, 2013; Piludu, 2019). O termo *väiki*¹³, empregado para uma série desses tipos de agência, possui um significado dual assim como a palavra ‘força’¹⁴ em inglês, que pode se referir tanto a um poder abstrato ou a um grupo de agentes que age coletivamente.

¹² Por exemplo, em *Itäkarjalan venäläisuskoiiset, jos tietäjä (jumala) taloon tullessaan katso tarvitsevansa mitä hyväsä, esim. tuoretta lihaa, silloin teurastavat, ettei vahinkoita sattuisi* (SKS KRA U. Holmberg b) 502. 1909. Polvijärvi (j)) [‘Se, ao entrar em uma casa, o *tietäjä* (‘deus’) olhasse para qualquer coisa de que precisasse, como por exemplo carne fresca, então os crentes Carelianos Ortodoxos do Leste a abatiam, para que não houvesse nenhum dano acidental (ver também Stark, 2006, p. 178; Frog, 2019a).

¹³ Sobre as palavras *väiki*, *luonto* e *haltia* e suas variáveis, que aparecerão ao longo do texto: é necessário chamar a atenção para o fato de que os idiomas fínicos não possuem gêneros em sua gramática, não fazendo uso, portanto, de artigos definidos denominadores de gênero, como “o” ou “a”. Seguindo as diretrizes do próprio autor do artigo, para realizarmos a discussão em português desses termos finlandeses, optamos por tratá-los gramaticalmente como substantivos masculinos. A decisão de tratá-los dessa forma, e não no feminino, é baseada na identificação, dentro das culturas Fino-Carelianas, das forças designadas por essas palavras como forças dinâmicas de agência masculina.

¹⁴ Nota do tradutor: para ‘força’, o autor utilizou a palavra *force*, e não *strength*.

No discurso, há um movimento fluido entre esses campos de significado: um *väki* da floresta ou do cemitério pode ser imaginado como a comunidade habitante do lugar, mas pode também referir-se à força dinâmica desses lugares que pode causar doenças ou então ser capturada e manipulada em forma material, como a garra de um urso ou uma bolsa com terra do cemitério¹⁵. Aquilo que pode ser descrito como elemento natural, tal como a água, o fogo, a terra, as pedras ou o ferro, eram concebidos por meio dessas forças: o ferro podia cortar as coisas, o fogo queimava e etc. por causa de seus *väki* (Stark, 2006, cap. 9). A tipologia dessas forças parece ter sido organizada, por um lado, por meio de coisas que afetam outras coisas e, por outro, aos locais associados com poder e capacidade de agência. Provavelmente a maioria vasta das pessoas simplesmente aceitava sem muita reflexão as ideias explicativas sobre como o mundo funcionava (conferir Converse, 1964). Ainda assim, parece ter havido uma estrutura geral de entendimento do mundo, baseada na noção de que as coisas afetavam as outras coisas por meio das interações das forças dinâmicas associadas a eles.

A força do corpo humano (vivo) era chamada de *luonto* ['natureza'], um termo que não era utilizado para agências que não fossem humanas. O *luonto* era a força animadora do corpo humano conectada às suas vontades e agências conscientes. Ao invés de abordá-la em termos de alguma espécie de 'alma', o *luonto* pode ser melhor compreendida como sendo parte da fisiologia vernacular: não era geralmente concebida como separável do corpo físico ou capaz de operar independentemente dele (a respeito de variações regionais, ver Siikala, 2002a, pp. 250–260); e tampouco era usada para referir-se à identidade, consciência ou vontade de pessoas falecidas. Em Careliano, *haltie* também era um termo para *luonto* (KKS, s.vv. 'haltie', 'haltiekas', 'haltiemies', 'haltietoin'), um termo que convida os pesquisadores finlandeses a interpretarem *luonto* como sendo separável do corpo porque, em Finlandês, *haltia* é o termo empregado para o espírito guardião de um lugar ou de um tipo de lugar¹⁶.

¹⁵ Esse movimento fluido entre diferentes campos de significado é facilitado pela falta de uso de artigos no idioma Finlandês. Enquanto que uma língua que emprega artigos possibilita a distinção entre dizer "a" força, "uma" força e talvez a palavra abstrata "força", sem artigo, os idiomas Finlandês e Careliano têm apenas a palavra *väki*, sem fazer distinção linguístico-gramatical, por meio de artigos, das noções de força abstrata, força dinâmica ou um grupo de forças agindo coletivamente.

¹⁶ Um modelo formulaico distinto, altamente cristalizado e disseminado era o uso do *luonto/haltie* no paralelismo de encantamentos para elevar poder. A fórmula parece situá-los em um *lovi* [provavelmente

Assim como os *väki* podem ser interpretados em certos contextos tanto quanto um grupo coletivo de agentes personificados quanto forças dinâmicas abstratas, o *haltia/haltie* também podia ser imaginada ou como uma agência personificada ou como força dinâmica. Os pesquisadores, contudo, estão inclinados a buscar uma solução para *haltia/haltie* enquanto conceito claramente definido que seja consistente em todas as suas atribuições. A palavra *halti(j)akas* [‘ter uma abundância de *haltia*] é encontrada na Carélia Finlandesa e na região de Savo não só como adjetivo, mas também como uma palavra para *tietäjä* (exemplo, SKS KRA Teräsvuori, K. 48. 1910. Savo (g); SKS KRA Samuli Paulaharju 3327. 1907. Uusikirkko (h); SKS KRA Väinö Puustinen 239. 1906. Kiihtelysvaara, Heinävaara (j)). Já o termo *luonto* pode ser visto deiticamente codificado como algo relacionado às ‘pessoas como nós’, em contraste com as pessoas que são concebidas como ‘outros’ – ou seja, a nível fisiológico (isso torna incerto se os Lapões, cujas fisiologias eram fundamentalmente diferentes, eram concebidos como sendo dotados de *luonto*). Usos correspondentes de *haltia/haltie* refletem uma associação entre *luonto* como a agência do corpo humano e *haltia/haltie* operando como uma categoria mais geral de agência relacionada a um local ou objeto – apesar das interpretações a seu respeito variarem, e de que ela podia também ser interpretada com conceito complementar (exemplo, Stark, 2002b, p. 75; Siikala, 2002a, pp. 250–260).

O *luonto* de uma pessoa era compreendido em termos de sua capacidade de afetar as coisas exteriores a seu corpo e também, em contrapartida, ao potencial dessas coisas exteriores de afetar ou penetrar o corpo, imaginado em termos de oposições ‘duro/macio’ e ‘forte/fraco’ (Stark, 2006, pp. 177–281). Um *tietäjä* conseguia elevar seu *luonto*¹⁷: da perspectiva de um pesquisador, esse processo envolvia adentrar no chamado transe motor, um tipo leve de transe

‘buraco, fissura’] e parece se referir aos *luonto* como sendo exteriores ao corpo (*luonto: lovi* formando aliteração num verso). A origem dessas expressões cristalizadas é incerto, mas elas aparentam ter lançado mão do simbolismo do xamanismo, a alteridade que era amplamente envolvida com uma conexão com o perigo e o poder ameaçadores (exemplo Virtanen, 1968; Jauhiainen, 1998, tipo D11). A representação do *luonto* nessa sequência de verso formulaico e o sistema de alguns poucos versos rituais relacionados estão entre um número de casos de conceitos ou modelos que tornaram-se suspensos do idioma poético conforme começaram a divergir de conceitos mais comuns da tradição (ver Frog, 2019d, §3.2.5).

¹⁷ Em Careliano, a elevação do *luonto* podia também ser discutida em termos de elevar o *haltie* de uma pessoa (exemplo, SKVR, I₄, itens #10, #11).

que não envolve a perda de consciência (Siikala, 1990, pp. 194–195; 2002a, pp. 242–248; ver também Siikala, 1978, cap. 32). O *luonto* estava ligado a estados emocionais: emoções como medo o tornavam mais penetrável, enquanto que emoções como a raiva ou a hostilidade, conectadas à agressão, o tornavam menos penetrável e aumentavam sua habilidade de afetar as coisas para além dos limites do corpo humano (Siikala, 2002a, cap. 11; Stark, 2006, pp. 218–223). O estado ritualístico de elevação do *luonto*, descrito como *haltioissa* [‘em *haltias*’]¹⁸ era caracterizado por uma elevada agressividade e a performance exibia um comportamento agressivo.

De uma perspectiva êmica, ‘elevar’ o *luonto* o deixava ‘duro’ e ‘forte’ para que outras forças não pudessem afetar a pessoa, permitindo que ela lidasse e manipulasse outras forças sem que se machucasse (Siikala, 2002a, pp. 242–250; Stark, 2006, pp. 310–314); uma descrição de um ritual de elevação do *luonto* termina com a reivindicação: *niin sittä tulee niin luonnokkaaksi, että sairaita päästäissä tauti pakenee paljasta luontoakin* (SKVR, I₄, #17, prose) [‘então ele [o performista] torna-se tão poderosa (*luonnokas*) que, ao tratar dos doentes, a doença foge tamanho seu poder’]. A fisiologia vernacular de agências personificadas enquanto forças dinâmicas produziu situações em que emoções hostis e agressividade podiam causar doenças nos outros. Enquanto que duas pessoas lutando, tendo ambas ‘elevado’ seu *luonto* que poderia protegê-las uma da outra, um espectador cujo *luonto* fosse mais vulnerável ou não estivesse elevado poderia inadvertidamente ser contagiado nesse conflito de *luontos* (Stark, 2006, pp. 283–284). No fundo dessas concepções de agência personificada, não é surpreendente que achemos *tietäjäs* e outras pessoas com potenciais similares descritas como tendo um ‘perfil emotivo’ (Stark, 2006, pp. 292–299).

¹⁸ Exemplo: [...] *Silloin kun se tuli sinne päästämään ja parantamaan, niin se oli tehokas se hänen työnsä. Sanottiin, että nyt se on haltioissaan. (Kertoja mainitsi tämän sanan useitakin kertoja ja aina silloin nauroi sille makeasti.)* (SKS KRA K. Teräsvuori b) 47. 1910. Kaavi? (j)) [‘Então quando ele [um *tietäjä*] vinha para fazer seu trabalho e curar, bem, ele era poderoso em seu trabalho. Dizem que nesse momento ele está em seu *haltias*. (O informante mencionou essa palavra diversas vezes e então sempre ria entusiasticamente.)’].

A Percepção como Interação

A visão era claramente importante para o *tietäjä*. Alguns relatos contam que o *tietäjä* não podia parar seus sangramentos sem que os visse, assim como, ao vê-los, conseguia parar seu fluxo sanguíneo sem precisar recorrer a algum encantamento ou ritual (Jauhiainen 1998, tipo D678; Stark, 2006, pp. 303–306, e ver também pp. 416–421). Um número de relatos que também narram que as coisas que eram vistas poderiam ser impedidas de causar males, desde vespas até objetos com os quais alguém pudesse levar pancadas (*ibid.*; também Jauhiainen, 1998, tipo D266–267). Quando esses tipos de encontros e seus resultados são concebidos em termos de forças dinâmicas de agência ao invés de apenas enquanto corpos empíricos, um princípio básico de tais processos torna-se melhor evidenciado: o princípio da *percepção como interação*. Em outras palavras, por meio da percepção propriamente dita, o indivíduo perceptivo poderia afetar ou ser afetado por aquilo que percebe. A percepção como interação notadamente uma ideia difundida em ampla escala, se não parte fundamental da história do pensamento humano. Ela é refletida, por exemplo, em histórias de homens que adoecem ao ver uma mulher e não são capazes de se recuperar até que estejam unidos a ela (*Skírnismál, Aislinge Óenguso, Serglige Con Culainn*), ou a história de como a deusa Nórdica Nanna morreu de coração partido ao ver fogo sendo atado na pira funerária de seu marido (*Gylfaginning*, cap. 49). Essas interações podem ser encontradas como premissas em modelos vernaculares de emoção como respostas fisiológicas à percepção. Na cultura Nórdica Antiga, parece que a susceptibilidade para ser emocionalmente afetado não apenas se misturava à doença, mas à susceptibilidade do corpo que variava de acordo com o status social e o gênero (Kanerva, 2015, §7.5). A percepção como interação é obviamente parte básica de concepções amplas da inveja como força maléfica e o ‘olho do mal’, ambas proeminentes na Carélia (exemplo, Tarkka, 2013).

A percepção como interação enquanto paradigma abstrato pode ser distinguido por meio de como sua operação é concebida. No contexto Careliano, ela pode ser vista em termos de forças dinâmicas como o *luonto*, que podiam ser enfraquecidas por meio das respostas ao que é percebido como ou incitado como hostil ou agressivo, com potenciais efeitos para além dos limites do corpo. Laura Stark enfatiza evidências de aquilo que alguém estava ‘pensando’, ao se encontrar com forças potencialmente nocivas, passava a ser visto como um fator de

contágio. Ela trata tal pensamento como “uma falha nos limites da imagem corporal do próprio paciente” (Stark, 2002b, p. 79, grifos no original; cf. Kanerva, 2015). Dentro do contexto da percepção como interação, a indução de pensamentos pode ser vista como o efeito de uma força externa. Assim, o princípio da percepção como interação é importante para entendermos de que maneira os *tietäjäs* eram tidos como capazes de afetar o mundo empírico, algo que traremos também ao considerarmos os *berserkir*.

Resumo das Tecnologias do *tietäjä*

Os encantamentos eram instrumentos primários e emblemáticos do *tietäjä*. O texto do encantamento era visto como um tipo de ‘objeto de saber’ detentor de poder, usado em combinação com uma variedade de instrumentos simbólicos e técnicas de rito, ainda que por si só fosse considerado icônico de todo um ritual (Frog, 2019a, §4). Um *luonto* ‘elevado’ ou suficientemente ‘duro’ era essencial para a eficácia nos rituais de cura ou que visassem outros objetivos de manipular ou repelir forças e agentes invisíveis, assim como na defesa contra essas forças quando adentravam seus reinos para fins espirituais, como quando, por exemplo, a comunidade da floresta respondia (exemplo, Frog, 2019d, §5.2; ver também Tarkka, 2013, pp. 337–382). Também para que se conseguisse adquirir as forças do *väiki* na forma de objetos materiais e manipulá-los sem sofrer danos, os encantamentos eram um pré-requisito. Essa selagem e segurança das fronteiras do corpo do *tietäjä* são particularmente relevantes para compará-los aos *berserkir*.

Outro elemento básico ao repertório do *tietäjä* eram os rituais para ‘elevar’ seu *luonto*, que podia acontecer de diversas formas. Tais rituais de elevação do poder geralmente envolviam encantamentos característicos da tecnologia dos *tietäjä*. A significância dessa arte verbal e da prática performática não devem ser subestimadas; a arte verbal e tudo o que é articulado pela linguagem podem funcionar na estruturação das percepções de realidade do performista, mudando sua ‘orientação do real’ para longe do empírico em direção ao lado imaginativo da performance (Siikala, 1978, pp. 50–51). Para alguém completamente internalizado numa tradição ritual e nela naturalizado, a performance o propicia a incorporar

uma experiência total (ver também Frog, 2017b, §3). Portanto, a prática da performance pode ser emocionalmente codificada de modo a permitir que performista mude para um estado associado de emoção potencialmente reforçado por fatores convencionados, que reciprocamente instigam a performance (ver Stepanova & Frog, 2019). Basicamente, isso significa que um performista que já tivesse internalizado por completo a tradição *tietäjä* podia se treinar para mudar rapidamente para um estado de agressão elevado e, idealmente, extático por meio da performance desses rituais – ou seja, o estado de um *luonto* elevado. Tal estado era caracterizado por movimentos violentos ou selvagens e comportamento agressivo, como na seguinte descrição oferecida por Elias Lönnrot:

Han beter sig såsom en rasande, uttalet blir kraftfullt och häftigt, munnen fradgas, tänderna bitas tillsammans, håret reser sig, ögonen vridas hit och dit, ögonbrynen rynkas ihop, han spottar ofta, vrider kroppen i flere böjningar, stampar med foten, hoppar upp från golvet och förehar många andra ovanliga gester. (Lönnrot, 1832, p. 11.)

Ele se comporta como alguém enfurecido, seu discurso torna-se poderoso e violento, ele espuma na boca, cerra seus dentes, seus cabelos arrepiam-se, seus olhos se lançam para lá e para cá, suas sobrancelhas são pressionadas juntas, ele frequentemente cospe, contorce seu corpo, pula do chão e faz muitos outros gestos incomuns (Cf. Siikala, 1990, p. 194; Stark, 2006, p. 263.)

Siikala observa que o conceito vernacular de um *luonto* ritualisticamente ‘elevado’ corresponde ao transe motor induzido pelos xamãs da Sibéria Central e Oriental que são atingidos por meio de movimentos violentos e um ritmo acompanhante (Siikala, 1990, pp. 194–195). Claro, ‘transe’ e ‘êxtase’ são conceitos problemáticos (Hamayon, 1995), tanto quanto ‘xamanismo’ (Rydving, 2011) mas, ainda assim, eles continuam sendo moldes de referência úteis para discutirmos o modo de atividade do *tietäjä* e seu envolvimento com o mundo durante a emblemática performance ritual (ainda que ela não fosse característica de todos os *tietäjäs* em todas as performances). Dentro da tradição, esse tipo de estado de êxtase era o ideal, e talvez até mesmo o necessário para envolver-se no mundo do invisível por meio do encantamento performático. Notavelmente, contudo, as descrições como as de Lönnrot são invariavelmente da perspectiva de um não-especialista – um *tietäjä* nunca descreve o estado de *luonto* elevado em termos de comportamento incorporado ou aparência externa.

Apesar do *tietäjä* ter sido associado a técnicas de transe extático, suas tecnologias rituais diferiam fundamentalmente das tecnologias do xamanismo clássico, até em termos de forma, ao não usar tambores para induzir o estado de êxtase (ver também Frog, 2012, 245 nota 38). O xamanismo clássico é construído em modelos de engajamento com localidades sobrenaturais remotas por meio do movimento espacial, concebido em termos físicos pelo xamã ou seus espíritos ajudantes (exemplo, Vajda, 1959). O *tietäjä* afetava essas localizadas de maneira remota ao atualizá-las e manipulá-las por meio da arte verbal dos encantamentos, sem a necessidade de imaginar esse contato em termos de movimento pelo espferro (Frog, 2013, pp. 59–68). Essas diferenças estão conectadas aos modelos de corpo que estão ligados às suas respectivas tecnologias. As formas de xamanismo clássico envolvem como característica concepções de uma alma separável, construindo os diagnósticos de doenças como algo que foi perdido ou roubado; um conceito que também é a base da potencial agência consciente do xamã de viajar e fazer coisas independentemente de seu corpo. Ainda que concepções de almas separáveis sejam encontradas em certos gêneros narrativos, elas estão ausentes dos rituais performáticos e dos diagnósticos de doenças realizados pelos *tietäjä* (Honko, 1960). A tecnologia do *tietäjä* faz interface com um modelo de corpo construído sobre a concepção de *luonto* que aparentemente exclui ideias básicas sobre a alma, das quais o xamanismo clássico, por outro lado, depende.

Os encantamentos do *tietäjä* são, portanto, uma tecnologia distinta. O poder sobrenatural das ‘palavras’, no sentido de articulação com a fala, era algo profundamente enraizado na cultura Careliana (Tarkka, 2013, cap. 10). No entanto, os encantamentos se caracterizavam por possuir uma classe de palavras distinta que conectava-se ao poder e diferenciava-se, por exemplo, do poder sobrenatural dos lamentos Carelianos (ver Frog, 2019a, §1.3, §3.3; e também Stepanova 2012; Frog 2019d, §4). Em muitas partes da Europa, os encantamentos eram concebidos enquanto textos que podiam afetar mecanicamente os mundos simplesmente ao serem falados; a eficácia de um texto era pressuposta mesmo quando carregado em forma escrita. A ideologia de tais textos pode ser comparada à de orações Cristãs redigidas, como *O Pai Nosso* ou *Ave Maria*, tidos como capazes de tornar presente o poder protetivo de agentes Cristãos enquanto eram falados e, uma vez que a

ameaça de perigo fosse superada, seu efeito era duradouro (ou seja, a recitação poderia parar, dependendo do caso, sem consequências negativas).

Em contraste, a eficácia dos encantamentos do *tietäjä* dependia mais de seu *luonto* do que de algo exclusivamente pertencente ao texto por si só. Os encantamentos, então, podem até mesmo ser descritos como inúteis se não houver um *luonto* apropriado para implementá-los, como por exemplo: *Se jolla se tieto on nin i sen taroitse sitä mistään itselleen millään noituuden eikä madon lukuja lukee ne ei mitään auta, vaan sillä joka on tietäjä nin se voi saada joko hyvää tai paha aikaan jos se tahtoo* (SKS KRA Hörtsänä, Hugo 383. 1953. Orivesi (b)) [‘Quem quer que tenha o conhecimento, bem, este não o serve de nada, nem recitar encantamentos de serpente ajudarão alguém, apenas aquele que é um *tietäjä*, bem, ele sim tem o poder que pode trazer tanto o bem quanto o mal, se ele desejar’].

A importância do *luonto* é enfatizada em descrições de poderosos *tietäjä* e sua habilidade de afetar o mundo independentemente de encantos, incluindo o estancamento de sangue (Stark, 2006, p. 286–314 e acima). Os encantamentos do *tietäjä* eram caracterizados como tendo potencial sobrenatural, mas como um tipo distinto de ferramenta cuja eficácia dependia da agência do performista, que fazia uso de seu *luonto* para que ambos fossem por ele guiados.

Conhecimento Mítico e Efetivando o Invisível

Outra diferença significativa entre os encantamentos do *tietäjä* e outros encantamentos pelo resto de grande parte da Europa era seu embasamento em conhecimentos míticos mais do que apenas no aspecto verbal *per se*. Conhecimento mítico será aqui concebido em termos de símbolos que recebem o investimento emocional por pessoas de uma comunidade ou sociedade como modelos para interpretar, entender e interagir com o empírico, o social e os mundos invisíveis. Essa abordagem distingue, por exemplo, o sol ou vento como fenômenos empiricamente experienciados a partir de símbolos socialmente construídos, que constituem suas identidades e o modo como são compreendidos. O conhecimento do mundo mítico e suas origens era algo fundamental à instituição do *tietäjä* e sua tecnologia ritual, sendo que o

conhecimento de primeira-mão sobre as origens das coisas era o mais poderoso de todos, uma ideologia assimilada pelos encantamentos, comunicada e afirmada por épicos mitológicos (Tarkka, 2013, cap. 18). Tal conhecimento era comunicado e internalizado por meio da poesia kalevalaica, especialmente a forma curta de épicos mitológicos e encantamentos, gêneros que se interpenetravam (Tarkka, 2013, cap. 5). Conforme posto por Siikala: “O aspirante a *tietäjä* não apenas aprendia meramente o diagnóstico de doenças, encantamentos, fórmulas e procedimentos mágicos de cabeça, ele internalizava e organizava o conhecimento a respeito do outro mundo, seus habitantes e topografia como parte orgânica de sua visão de mundo (Siikala, 2002a, p. 84). Os encantamentos verbalizam esses conhecimentos, geralmente integrados a expressões que possibilitem sua manipulação (Frog, 2019a, §4).

A performance frequentemente envolve a verbalização de eventos, ocorridos no mundo invisível, que podem estar correlacionados às ações da própria performance, tornando-reais suas proporções míticas e as redefinindo (Frog, 2017b, pp. 594–597). Por exemplo, rituais de preparação podem apresentar o performista protegendo-se com armaduras ou outras barreiras para que fosse impossível que seus inimigos o atingissem. Tais representações verbais podem ser acompanhadas de ações simbólicas, como no exemplo a seguir:

Kun taikoja ruppee taikomaan, niin sen pittää ottoo ja veäntee juurillaan kolome pihlajata ja ne kiertee yheks pannaks ja panna ympärilleen ja sanno:

Annappahan kun minä vyölle vyöttelen

Rautapantoihin panelen

Vaskivöissä on vaikea olla

Hopeavöissä on huokea olla

Tinavöistä en tiijä (SKVR, XII₁, #3512, ll. 1–5, pontuação removida do verso).

Quando alguém começa a trabalhar com a magia, deve pegar três mudas de sorbeira pelas raízes e torcê-las juntas de modo a fazer uma cinta, colocando-a em volta de si mesmo e dizendo:

Deixe-me envolver-me em um cinto

Deixe-me colocar colares de ferro

É difícil usar um cinto de bronze

Fácil de usar um cinto de prata

Dos cintos de estanho eu não sei (ver também Siikala, 2002a, pp. 285; Frog 2017b, pp. 296–297).

O significado mítico das sorbeiras nessa tradição também pode ser observado na descrição de um ritual de elevação do *luonto* (SKVR, I₄, 17; ver também Krohn, 1932, pp. 40–46); aqui, a parte verbal do ritual transforma o objeto material em um objeto de significância sobrenatural (Siikala, 2002a, p. 186).

Quando comparado ao corpus poético, é fácil ver um encantamento individual como o libreto de uma performance ritual e de ruir, portanto, o ritual em uma performance de seu libreto. O resultado desse pensamento é que o ritual é imaginado mais como a ária de uma ópera com apenas um único cantor, parado e visível sozinho, iluminado pelas luzes de palco. No entanto, a performance ritualística era concebida (ao menos idealmente) como um engajamento em tempo real com agentes e forças invisíveis. O estado emocional de agressividade elevada é acompanhado pela proeminência das semióticas de guerra típicas da idade do Ferro (ver também Siikala, 2002a), e pela adoção de posturas agressivas do *tietäjä* ao se engajar com agentes e forças do mundo invisível. Os comandos e pedidos combinam com descrições de agentes em localidades remotas de outros mundos (Siikala, 2002a, pp. 199–208). Até *Ukko*, o deus celestial dos trovões e mais proeminente fonte de autoridade e de ajuda aos *tietäjä*, é invocado com comandos simples e utilização de verbos no imperativo. As respostas ao *tietäjä* nunca são articuladas: comandos feitos propriamente com *luonto* forte o bastante são implicitamente seguidos por um resultado bem-sucedido, efetivados no mundo invisível. Os comandos e pedidos também se engajam com as forças nocivas e de doença, terminando por baní-las do espaço performático e geralmente direcionando-as para uma localização remota no mundo sobrenatural. Essa parcela de encantamentos efetiva ou manifesta os agentes do mundo sobrenatural e forçam suas ações. Os rituais de cura em particular tornaram-se reconhecidos e organizados por meio de uma estrutura básica de trama (exemplo, Honko 1959, pp. 202–207; 1960; Piela 2005, p. 13), a respeito da qual Haavio oferece um conciso resumo:



O ritual é como uma peça. Seu personagem ideal é o seguinte: o *tietäjä*, representante de Ukko (ou às vezes de outro ser), equipado com o '*väiki*' de Ukko, armado por Ukko, cercado pela 'cerca' de Ukko, ele é o diretor da peça e ocupa o papel de personagem principal. Em oposição a ele estão as bruxas e demônios, que definem a função do personagem principal em seu monólogo. O ator interpretando o personagem principal lidera um 'exército' que inclui espíritos locais e os mortos. A trama da peça é aparentemente direto: o *tietäjä* se equipa, reúne suas forças auxiliares, se engaja na feroz batalha, derrota seus oponentes e os bane, aprisionando-os (Haavio 1967, p. 340; ver também Siikala 2002a, pp. 100-101.)

A performance efetivava essa estrutura de enredo enquanto experiência para o especialista, as forças invisíveis e o paciente.

Para o *tietäjä*, os mundos empírico e invisível convergiam; por exemplo, se a fronteira do corpo se tornasse 'dura' o suficiente ou amolecida pelo ferro ou o *väiki*, ela não seria capaz de penetrar o *luonto* do performista. Tal atributo não estava reservado apenas para a imaginação e podia inclusive ser demonstrado ao se andar de pés descalços na lâmina de uma foice (Jauhiainen, 1998, tipo D211; Stark, 2006, pp. 312-313). De maneira similar, os rituais não estavam reservados apenas para a proteção contra agentes sobrenaturais: os mesmos princípios operavam para a magia de batalha. Práticas conectadas à batalha, visando tornar o corpo impenetrável até mesmo contra balas, continuaram até o século XX (Siikala, 2002a, pp. 281-294; Stark, 2006, pp. 279-281). Em 1892, por exemplo, Juho Seppänen reportou que seu avô *oli ollut sotamiesnä viime Suomen sodassa ja [...] oli hänellä loitsulla laittanut itsensä 'kovaksi', niin ett'ei luodit häneen pystyneet, kun hän aina sotarinnassa tappeluun mennessä tätä loitsi* (SKVR, XII₂, #7927, prosa) ['tinha sido um soldado na última guerra Finlandesa e (...) deixava-se 'duro' com seu encantamento, para que as balas não o penetrassem, porque ele sempre fazia essa performance ao ir lutar na batalha']. O conhecimento mítico do *tietäjä* e suas técnicas rituais eram concebidos como capazes de lhe dar poder sobre o mundo empírico enquanto simultaneamente o deixavam impenetrável a qualquer dano.

O Surgimento da Instituição *tietäjä* na Assimilação de uma Formação Religiosa Escandinava

A instituição *tietäjä* com seus tipos característicos de encantamentos são inovações nas culturas Fínicas do Norte. Eles não pertencem a uma herança Urálica mais ampla e tampouco são compartilhados por outros ramos dos idiomas Fínicos (como na Estônia e em Setomaa) (Krohn, 1901; ver também Roper, 2008)¹⁹. Isso torna improvável antedatar essas inovações compartilhadas da transição do Proto-Fínico Médio para o Proto-Fínico Tardio como tendo ocorrido por volta de 200 D.C. (exemplo, Kallio, 2015; Schalin, 2018), mas também torna improvável postergar a disseminação e diversificação do Fínico do Norte de aproximadamente 750 D.C, depois de quando as culturas do Sudoeste da Finlândia já não eram há muitos séculos impactadas de maneira recíproca por aquelas da Carélia (ver também Frog & Saarikivi, 2014–2015; Frog, 2019b, §6).

O xamanismo clássico é reconstruído por sua herança das línguas Urálicas (exemplo, Siikala, 2002a; 2002c; Hoppál, 2010), e é tido por ter sido substituído pela instituição *tietäjä*, apesar de pesquisas anteriores não terem identificado uma maneira de ligar esses fatos a uma cronologia (exemplo, Haavio 1967, pp. 313–314; Siikala 2002a). A fisiologia vernacular construída nas tecnologias do *tietäjä* mantém o *luonto* e exclui a alma separável, fazendo-a compatível com o xamanismo clássico. A princípio, não há motivos para pensar que eles não possam ter se combinado; incompatibilidade parece algo conectado a uma ideologia de raízes profundas, de forma que oposições contrastantes entre a dependência do *tietäjä* em relação ao conhecimento e às semióticas do xamanismo são construídas na mitologia do *tietäjä* (Frog 2010, pp. 191–196; 2012, p. 241). Tais oposições foram mantidas conforme o Fínico do Norte se disseminou por onde hoje são a Finlândia e a Carélia, assimilando as então contemporâneas culturas móveis de lá (Frog & Saarikivi 2014–2015), substituindo completamente transferos de suas (presumíveis) tradições xamânicas e ideologia associada de almas separáveis (Frog, 2013, pp. 59–68, 73–74, 80–84, 87–91).

Em seu clássico estudo, Siikala focou nas continuidades e na estratificação dessa tradição, que contém elementos enraizados tão longe quanto na herança do Proto-Urálico; ela

¹⁹ Apesar da mitologia não-cristã ter desaparecido mais cedo dessas regiões, Kaarle Krohn (1901, p. 68) ressaltou há muito tempo atrás que tal fato não significa uma falta de paralelos nos encantamentos, que ainda eram utilizados amplamente, observando que “mais de 50.000 variantes” de encantamentos Estonianos haviam sido registrados no começo do século.

coloca em primeiro plano as suas relações com as tradições Escandinavas, mas sua ênfase se mantém nas imagens míticas e motivos sem lançar um olhar para os enredos mitológicos; ela também não considera as *descontinuidades* e as implicações que estas podem ter no surgimento e disseminação da instituição *tietäjä* (Siikala, 2002a), algo que eu trouxe para o foco mais recentemente, revelando *descontinuidades* significativas que indicam uma marcante reestruturação da mitologia. Um número de motivos e enredos demonstram que o deus Urálico dos céus que havia sido herdado era dominante quando a mitologia associada ao manuseio do ferro se espalhou pela região do Mar Báltico (ou seja, alcançando as culturas Fínicas por volta de 500 A.C. ou depois) e, ainda assim, ele é marginalizado e deslocado da tradição documentada (exemplo, Frog, 2013, §3; 2017a: §§1-2).

Sua antítese histórica aparenta ser o demiurgo único, herói cultural e ator principal no épico mitológico, caracterizado como o modelo cultural do *tietäjä* (chamado *tietäjä iän ikuini* ['*tietäjä*, de idade eterna']), deus da música, poesia e conhecimento mítico. Esse desenvolvimento é diretamente paralelo à marginalização do antigo deus Germânico dos céus (*Týr* do Nórdico Antigo) por Óðinn como um deus da morte, do conhecimento mítico, da feitiçaria e da poesia (Frog, 2013, §4). Os paralelos se estendem para as histórias sobre ambos os deuses, que apresentam as origens do conhecimento mítico, encantamentos e da poesia, e terminam por reforçar ideologias de poder da poesia, conhecimento e especialmente da sabedoria sobre as origens (e escatologia) (ver Frog 2013; 2019c; e também Siikala, 2002a, pp. 272-273).

A reconstrução de ciclos épicos cosmogônicos parece ter assimilado o material narrativo da mitologia Escandinava (Frog, 2012). As inovações tiveram impactos profundos na semiótica da poesia *kalevalaica*, estabelecendo um simbolismo atrelado à mitologia também em gêneros seculares, ainda que isso não tenha penetrado no simbolismo dos lamentos Carelianos, uma prática ritual das mulheres em um sistema poético distinto que manteve um simbolismo comparável aos equivalentes Estonianos e Setomaanianos da métrica *kalevalaica* (Ahola et al., 2018, pp. 924-927). O alcance desses impactos deve ter se estendido até o deus dos trovões Ukko, que é de central importância na prática ritualística *tietäjä* além de ser também venerado, mas desenvolvimentos claramente distinguíveis em Finlandês e

Careliano foram identificados apenas a nível lexical (Frog, 2017a, pp. 114–116). Ukko está isolado de outros deuses na tradição épica, ao invés de interagir com eles (para essa discussão, ver Frog, 2013, pp. 72–74). De modo mais geral, a tecnologia do *tietäjä* não apenas ligou encantamentos e épicos em um único sistema poético com uso proeminente de *historiolae*, como também fez da forma poética o modo primário para encantamentos rituais, outro aspecto em que a tradição do Fínico do Norte se difere daquela na Estônia e Setomaa (Rüütel, 1998).

Evidências mais antigas da tradição de encantamentos da Escandinávia são muito limitadas, mas os encantamentos Germânicos empregavam a mesma métrica como épica e incorporava narrativas mitológicas de maneira similar. O lugar de Óðinn nos encantamentos como relacionado às *historiolae* e o de Pórr sendo invocado para questões de ajuda demonstram paralelos com o demiurgo do Norte Finlandês encarregado das *historiolae* enquanto o deus do trovão Ukko era invocado para ajuda.

Alaric Hall (2009) também argumentou que, em um ritual de cura, ao expulsar os agentes da doença com a ajuda de Pórr, o performista Escandinavo se colocava em situação análoga à do deus expulsando os gigantes que ameaçavam a comunidade divina. Esse paradigma de conflito se paralela ao paradigma dos rituais do *tietäjä*, como o resumo de Haavio acima relata. Sem nos adentrarmos numa revisão vocabular de palavras importadas, o empréstimo Proto-Escandinavo *runo(i)* cognato ao Nórdico antigo *rún* [‘letra do alfabeto rúnico; unidade de conhecimento mítico, segredo] aparenta ter entrado no dialeto nortenho do Proto-Fínico apenas para o especialista ritual ou performista da poesia e magia tradicionais (como no Inglês Antigo *helerūna* [‘feiticeira da morte], etc.) como sendo ‘poesia tradicional, canção’ (Toivonen, 1944, pp. 189–190; Kallio et al., 2016–2017, pp. 149, 157 nota 22). Esse empréstimo ocorrido apenas por aquele que viria a se tornar o Fínico do Norte pode ser algo que reflita sua conexão com o surgimento da instituição *tietäjä* (Willson, 2019). Em todo o caso, há apenas três candidatos realistas a terem sido os contatos culturais significantes que podem ter introduzido uma tecnologia ritual centrada nos encantamentos: Bálticos, Escandinavos e Eslavos. No entanto, as influências Bálticas sobre o Proto-Fínico cessaram ainda durante a Idade do Bronze, antes de 500 A.C. (sem mencionar o fato de que um é separado

geograficamente do outro pela Estônia), enquanto que os contatos significativos com os Eslavos se iniciaram apenas durante a Era Viking (800-1050 D.C), tornando-se mais fortes após a conversão ao Cristianismo Esloavo, e não teria sido, portanto, responsável por influências na mitologia do *tietäjä*. Mesmo se todas as outras evidências fossem iguais, apenas os contatos com os Escandinavos são relevantes para esse período.

Os desenvolvimentos que produziram a instituição *tietäjä*, suas tecnologias rituais e mitologia associada não eram simples empréstimos. A tecnologia dos encantamentos foi reinventada por meio do sistema poético Fínico em comum e combinada com imagens, motivos e narrativas com o fundo de uma mitologia herdada e presumivelmente tradições xamânicas (Siikala, 2002a; 2002c). Ao invés de ter sido substituída, essa mitologia herdada foi reestruturada e reinventada por meio de e em relação com os modelos Escandinavos, em contraste com a assimilação do Cristianismo medieval, que complementou predominantemente a mitologia central, ou da disseminação tardia do Cristianismo pelo qual a mitologia do *tietäjä* foi substituída (Frog, 2013; 2019c). O *tietäjä* parece ter emergido não em conexão com a religião Escandinava como um todo, mas ao ligar-se a um sistema particular de rituais e práticas religiosas que podem ser descritas mais amplamente como uma *formação religiosa* dentro da religião Escandinava. A sua assimilação parece não ter reestruturado todas as áreas da religião Fínica Nortenha, já que os lamentos não assimilaram sua semiótica e mantiveram um registro de mitologia amplamente independente (Frog, 2015 e trabalhos por ele citados). Contudo, uma vez estabelecida, a instituição *tietäjä* parece ter competido com algumas alternativas e as suplantado, no que deve ter sido o equivalente a algum tipo de processo de conversão (Frog, 2013). O surgimento dessa instituição demonstra uma valorização da formação religiosa Escandinava em detrimento de alternativas já estabelecidas, sugerindo uma marcada assimetria na interação cultural. Tal assimetria teria motivado sua assimilação que, transposta em uma mitologia estabelecida, se hibridou com símbolos e conceitos de rituais e práticas religiosas então contemporâneas (Chaudenson, 2001; Haring, 2004) que eventualmente avançaram rumo à dominância e disseminação (Frog, 2019b).

Materiais de Fonte para Especialistas em Escandinávia e uma Abordagem por meio do Discurso Mítico

As fontes escritas da Escandinávia Medieval apresentam uma rica variedade de informação aparentemente relevante para a religião não-Cristã da região, variando desde simples compilações de vocabulário até descrições elaboradas de práticas mágicas e rituais. Essas práticas são representadas da perspectiva de não-especialistas e eram todas vistas de maneira semelhante como sendo o historicamente, religiosamente e culturalmente 'outro' (ou seja, como pertencentes a um ambiente cultural não-Cristão). Pressuporemos aqui que tais fontes lançaram mão de *a)* um discurso contemporâneo que circulava, e potencialmente também de *b)* outros textos escritos que desenvolveram um diálogo evolutivo com esse discurso. Portanto, essas fontes refletem a imaginação social e individual a respeito do passado: os autores são Cristãos – ao menos segundo seus próprios olhos (Lotman, 1990, p. 130). Eles escreviam para uma audiência Cristã na forma de construção de uma herança, no sentido de que representavam o passado como sendo relevante ao presente e sua ordem social (ver também Tulinius, 2002, esp. pp. 65–68). Um princípio implícito pode ser suposto aqui: *o que dizemos sobre eles, dizemos sobre nós mesmos*. As representações de magia e ritual em contextos históricos remotos podem ser contrastadas com a sua ausência nas chamadas sagas contemporâneas, que devem igualmente ser vistas enquanto auto-representações. As fontes discutidas aqui são predominantemente Islandesas, onde os *berserkir* tornaram-se emblemas do paganismo no discurso de conversão religiosa (como por exemplo em *Kristni saga*, caps. 2, 9; *Grágás*, cap. 7; Dale, 2014, pp. 140–141, 314–319); em contraste, a literatura de tradução da Noruega inclui os *berserkir* Cristãos e registros históricos mostram a palavra *berserkr* como epíteto de Cristãos até meados do século XIV (Samson, 2011, pp. 225–226; Dale, 2014, pp. 180–183, 200–202).

A cultura é aqui vista como constituída de sinais distintivos e socialmente acessíveis, “dentre os quais os mais importantes são, na verdade, instâncias ocorridas de discurso” (Urban, 1991, p. 1). A mitologia é abordada no sentido amplo de sistemas de símbolos e estruturas que são modelos emocionalmente investidos (se potencialmente contestados) de interpretação da experiência e compreensão dos mundos visível e invisível com os quais as

peças interagem no presente, passado, e/ou futuro (para mais leituras ver Frog 2015; 2018). Dessa perspectiva, o modelo de um agente empoderado sobrenaturalmente, como a *vǫlva* ou o *berserkr*, é visto como o símbolo de uma mitologia. As imagens corporais são igualmente vistas como modelos simbólicos de entendimento do próprio corpo e do corpo dos outros. Tais símbolos são analisados e interpretados em termos de *discurso mítico* – a mitologia conforme utilizada, usada, manipulada, engajada e comunicada pelos indivíduos nas sociedades – e caracterizados pelas contínuas negociações, interpretações e significações que recebem, que variam feito “um caleidoscópio em movimento perpétuo” (Siikala 2012, p. 19) conforme utilizados em diferentes perspectivas, em diferentes contextos e em diferentes combinações.

Metodologicamente, o presente estudo identifica as unidades tradicionais de narrativa como relacionadas às práticas e resultados de práticas que são conectados a tipos específicos de especialistas. Portanto, apesar das interpretações, avaliações e usos variarem, eles devem se manter reconhecíveis para que possam funcionar. Por exemplo, FOGO NÃO QUEIMA O BERSERKR (letras maiúsculas pequenas indicam uma unidade simbólica) parece ser um motivo historicamente conectado aos *berserkr* (Samson, 2011, pp. 238–240; Dale, 2014, pp. 139–142). Esse motivo também era abordado em narrativas de conversão, onde era empregado em um padrão narrativo que assegurava a superioridade de poder da Cristandade: nelas, FOGO NÃO QUEIMA O BERSERKR é algo afirmado como válido para fogos qualitativamente normais, mas não para o fogo consagrado pelos cristãos, como no exemplo a seguir:

Par kómo berserker tveir, er Haukr hét hvárr-tvegge ; þeir [...] gengo grenjande ok óðo elda. [...] vígðe byscop eldenn áðr þeir æðe ; ok brunno þeir þa miok. Eftir þat gengo menn at þeim, ok drápo þá [...] (*Kristni saga*, ch. 2.)

Dois berserkr foram para lá, ambos chamados Haukr. Eles [...] circulavam por lá uivando e caminhando pelo fogo [...]. O bispo consagrou o fogo antes deles caminharem por ele de novo, e eles foram severamente queimados. Depois disso, as pessoas os atacaram os mataram. [...].

Esse motivo mantém uma continuidade formal na narração enquanto unidade simbólica portadora de significado, apesar da linguagem empregada para apresentá-lo possa variar. Nessa abordagem, os símbolos míticos são distinguidos de acordo com tipos formais

utilizados em combinações estruturais: uma *imagem* é uma unidade estática equivalente à categoria gramatical do substantivo (exemplo: VQLVA, ALMA-LIVRE, etc.); enquanto que o motivo é uma unidade mínima que equivale à categoria gramatical dos verbos, agrupando uma ou mais imagens e fazendo-as interagirem (exemplo: VQLVA PERFORMA UM RITUAL); já um *padrão narrativo* é um complexo convencional de uma sequência de imagens e motivos que terminam por formar uma unidade narrativa reconhecível (ver Frog, 2015, pp. 38-41; 2019c, pp. 264-267). As unidades simbólicas são consideradas distinguíveis da linguagem que as media, de forma que a palavra *vqlva*, por exemplo, pode ser utilizada como palavra generalizante para ‘bruxa’, enquanto que a imagem da VQLVA pode ser reconhecível por meio de uma descrição ou em relação a algum motivo ou padrão narrativo, sem que precise ocorrer a utilização da palavra *vqlva*.

As unidades de narração são comparadas e analisadas visando extrair as informações com as quais elas são codificadas em relação a práticas e praticantes. Por exemplo, o motivo FOGO NÃO QUEIMA O BERSERKER parece indicar o fato de que se imaginava que os *berserkir* (durante o *berserksgangr*) não poderiam ser queimados pelo fogo. O contexto é Cristão e, assim, a ação e a performance do *berserkr* são interpretadas e avaliadas de uma perspectiva Cristã. O interesse dos escritores nesse motivo reside em seu contraste com outro motivo, o FOGO CONSAGRADO QUEIMA O BERSEKR, que é significativo em mostrar o poder superior da religião Cristã frente a outros poderes emblemáticos ou icônicos do paganismo que, de outra maneira, evitariam que os *berserkir* fossem queimados. Colocando de outra maneira, o motivo é utilizado no discurso mítico contestando o poder dos *berserkir* e ilustrando sua inferioridade (e talvez estupidez) em confronto com a Cristandade. *FOGO NÃO QUEIMA PAGÃOS não é um motivo tão disseminado no discurso Cristão de conversão, então não há motivo para acreditar que o BERSERKR especificamente tenha sido encaixado e realocado para a posição generalizante de PAGÃO dentro do discurso Cristão anti-paganismo. Também é muito mais provável que o motivo FOGO NÃO QUEIMA O BERSERKR fosse um motivo vernacular com o qual os Cristãos passaram a se engajar, interpretar e contestar dentro de uma perspectiva Cristã, do que supor que esta se tratava de uma invenção espontânea sem modelos precursores. Apesar de inúmeros exemplos desse motivo estarem conectados precisamente ao padrão narrativo de confronto entre uma autoridade religiosa do Cristianismo e um ou mais *berserkir*, ele também

é encontrado em escala mais ampla, tornando muito provável que esse motivo reflita concepções em torno dos *berserkir* independentes do Cristianismo. A relevância dessa informação para perspectivas históricas, no entanto, se mantém condicional ao fato das unidades de narração apresentarem uma continuidade relevante oriunda de sua respectiva instituição social.

Os exemplos de unidades tradicionais de narração discutidos abaixo têm características de *lendas*, o que os condiciona enquanto fontes de informação. Uma lenda pode ser descrita como uma estória curta a respeito de um encontro específico, desenvolvida com base em um motivo ou enredo tradicional e engaja crenças contestáveis tocantes à estória ou ao sobrenatural. As lendas são construídas em torno de elementos concretos sobre um evento e/ou seus resultados, conforme vistos pelo observador. Lendas Escandinavas e Fino-Carelianais sobre o xamanismo dos Lapões eram instrutivas: seu cerne é simplesmente ‘o homem deitava-se lá como se estivesse morto e, ao acordar, estava em posse de algo ou sabia de algo que era impossível de ser explicado se não por meio da magia’; e esse cerne é então posicionado em uma estrutura situacional (que também pode ser estabelecida pela tradição)(Christiansen, 1958, tipo 3080; Jauhiainen, 1998, tipo D1031-1040; também Klintberg, 2010, tipo M151-160). A atividade de performance do xamã tende a permanecer sem ser mencionada, exceto na medida em que seja diretamente relevante para a trama. Informação sobre a performance estava (em níveis variados) em circulação, mas não era essencial ao contar dessas estórias; pelo contrário, ela oferecia recursos para possibilitar a prolongação, a criação de verossimilhança ou outros efeitos retóricos (ou seja, enfatizando a ‘alteridade’). Nas lendas, as práticas do xamã não apenas são reduzidas a uma única e emblemática atividade: a tradicionalização geralmente exclui a informação etnográfica que seria de interesse para o estudo do especialista, representando as práticas e concepções dos performistas. As performances por especialistas não-Cristãos nas fontes Nórdicas Antigas tendem a exibir o mesmo tipo de redução a elementos mínimos da perspectiva de um observador ou espectador.

Uma Perspectiva da Imagem Corporal Hegemônica Escandinava

Em seu massivo estudo comparativo, Clive Tolley argumentou, fazendo uso de ênfase linguística e filológica, que há uma falta de evidência a respeito de uma concepção Nórdica de que ‘pessoas como nós’ teriam uma alma livre capaz de agir conscientemente. Em outras palavras, Tolley argumenta que a consciência ou ‘alma’ de um indivíduo não era de maneira geral tida como capaz de deixar o corpo e viajar independentemente dele; o autor não nega que tal conceito fosse de fato conhecido, mas atribui os casos que aparentam representar viagens xamânicas da alma a contatos com os ‘Sámi’²⁰ e estratégias narrativas de alteridade (Tolley, 2009, pp. 463–517, cf. pp. 176–199, 589; ver também Lindow, 2003, pp. 97–106; Mackenzie, 2014, cap. 3). A teoria de Tolley é consistente com as tradições tardias de lendas Escandinavas que de modo similar parecem identificar as almas separáveis aos Lapões enquanto ‘outros’, enquanto que jornadas sobrenaturais realizadas por não-Lapões aparecem concebidas em termos de transformações do corpo físico (exemplo em Klintberg, 2010, tipos Q11–20; sobre uma exceção, ver Frog, 2019e, pp. 285–286). As emoções e doenças dos Nórdicos parecem ter sido similarmente concebidas em termos de forças e influências, inclusive por meio da percepção como interação, envolvendo uma penetração das fronteiras da imagem corporal, fronteira essa que se tornava mais aberta em contiguidade ao medo e à passividade, ou mais resistente em relação proporcional à força, agressividade e determinação (Kanerva, 2015, pp. 93–94, 135–144; cf. Van Gent, 2009, especialmente o cap. 3, que não considera as concepções por trás de tais forças). O fato de que o modelo nórdico de corpo o concebia como uma entidade coerente que poderia ‘avolumar-se’ por meio da agressividade ou da tristeza acaba por potencialmente distinguí-lo como modelo mais arcaico, oriundo de outras culturas

²⁰ Tornou-se comum traduzir o termo latino *Fennus* (plural *Fenni*), o nórdico antigo ocidental *Finnr* (plural *Finnar*) e o nórdico antigo oriental *Lappir* (plural *Lappir*), bem como seus cognatos fínicos e russos como ‘Sámi’, mas a tradução mais precisa seria ‘Laplander’ (algo como ‘da terra da Lapônia’). Os termos em nórdico antigo referem-se a pessoas oriundas de um tipo de cultura que não apresenta assentamentos permanentes (nômades), em conexão a uma ampla área geográfica, sem considerar o idioma e a cultura dos grupos em questão (Frog & Saarikivi, 2015, 80–83). Os Sámi tendem a ser tratados como uma língua e cultura homogêneas, mas a disseminação de seu idioma envolveu diferentes culturas que começaram a falar o Proto-Sámi, que durante a Era Viking já havia se diversificado (Aikio, 2012). Enquanto que algumas culturas falantes de Sámi podem de fato ter suas raízes em culturas que começaram a falar o Proto-Sámi, nem todas as culturas de falantes de Sámi podem ser traçadas até um idioma Proto-Sámi unificado e comum com uma herança Urálica (Frog, 2017c).

Germânicas Antigas, segundo as quais o coração ou o peito podiam inchar feito um recipiente cheio de fluidos (Mackenzie, 2014, pp. 115–123).

Quando o corpo penetrável é tentativamente concebido como a imagem corporal hegemônica das ‘pessoas como nós’, isso fornece um molde de referência para que se considerem diferentes tipos de especialistas rituais. Por exemplo, a expressão formulaica *varð henni þá ljóð á munni* [‘e então uma canção veio até a boca dela’] (ver Quinn 1998), empregada distintivamente no discurso espontâneo em verso das mulheres, situa a agência e a fonte da informação como sendo originárias de fora da mulher. Em outros trabalhos eu já havia observado como as respostas da *vǫlva* a questões feitas dentro do contexto ritual eram introduzidas por meio dessa fórmula, sugerindo que a *vǫlva* era capaz de orquestrar um discurso de inspiração de maneira controlada, o que nesse caso indicaria uma imagem corporal enquanto a extensão de um corpo hegemônico atrelado ao gênero, com a capacidade de controlar sobrenaturalmente a sua abertura a tais agências externas de modo estratégico (Frog, 2019e, pp. 277–279). Em contraste, uma imagem corporal com uma alma livre era considerada como parte do ‘outro’, o que aparenta resultar em uma mistura nebulosa do xamanismo Lapão com tipos aparentemente Nórdicos de performances que parecem envolver certo tipo de transe profundo (Frog, 2019e, pp. 279–281). Os *Berserkir* podem ser considerados em contraste com esse contexto.

Berserkir e Berserksgangr

O *berserkr* é representado como um guerreiro sobrenaturalmente empoderado, apesar da palavra *meio-berserkr* parecer sugerir que essa identidade se mesclava à etnia, ao menos para alguns (Cleasby & Vigfusson 1896, s.v. ‘hálf’; ONP, s.v. ‘halfberserkr’; ver também Tolley, 2009, 239–240). Os *berserkir* aparecem nas fontes Nórdicas Antigas como guardas de elite do rei, soldados liderando a ofensiva da batalha, valorizados ancestrais dos Islandeses, e como vikings excepcionalmente perigosos (ver Samson, 2011, pp. 151–156, 198–225; Dale, 2014, pp. 111–114).



Eles frequentemente surgem enquanto adversários contra quem os heróis provam seu valor. Presumivelmente, por extensão, eles também aparecem nas narrativas de conversão como agentes sobrenaturais nas comunidades locais, cujo poder pode ser superado pelo Cristianismo. Performances rituais e mágicas não são atribuídas aos *berserkir*, mas eles são distinguidos por meio do *berserksgangr* [‘o ato de entrar no estado de *berserkr*’] – comportamento selvagem caracterizado por uivos e o morder de escudos (Samson, 2011, pp. 227–232; Dale, 2014, pp. 71–98, 147–162). Saxo Grammaticus, por exemplo, correlaciona esse comportamento performático diretamente à feitiçaria (*Gesta Danorum* VII.2.7). O estado de atividade do *berserksgangr* parece que manifestava um empoderamento sobrenatural ligado ao tema da impenetrabilidade do corpo pelo fogo e pelo ferro (Samson, 2011, pp. 236–240; Dale, 2014, pp. 139–145).

A concepção do ato de queimar ainda não foi investigada em termos de fisiologia vernacular, apesar de estar claramente relacionada à habilidade do fogo em afetar o corpo (por meio do *väiki*, nas tradições Fino-Carelianais). O motivo FERRO NÃO CORTA estava ligado ao amplo alcance da magia de batalha, incluindo objetos protetivos (por exemplo, na *Hálfðanar saga Eysteinnssonar*, caps. 16, 20) e encantamentos (como em *Hávamál* 148); ele também é notado contraposto pelos Cristãos, juntamente de quando conseguem fazer o fogo queimar os *berserkir* (*Kristni saga*, cap. 9). As fontes por vezes também relatam uma impenetrabilidade ao ferro por meio do motivo O OLHAR TIRA O CORTE DO FERRO (não em torno dos *berserkir* especificamente), seguindo um princípio de percepção como interação em uma afirmação de sua agência. No entanto, a impenetrabilidade ao ferro também pode simplesmente aparecer como um ‘fato’ que o protagonista deve contornar, sugerindo o *berserkr* e seu *berserksgangr* enquanto atributos herdados (Dale, 2014, pp. 142–146). A imagem corporal é enfatizada por meio da referência ao *berserkir* como *hamrammr*. *Hamr* significa ‘forma incorporada’ e *rammr* significa ‘(sobrenaturalmente) poderoso’. Os *berserkir* também são descritos como *eigi einhamr* [‘não dotados de apenas uma única forma’], apesar das fontes escritas não os caracterizar como transmorfos propriamente ditos (Dale, 2014, pp. 120–127; ver também Bourns, 2017, pp. 215–225; em contraste, Samson, 2011, pp. 244–260). O motivo FERRO NÃO CORTA “faz com que

muitos *berserker* sejam golpeados²¹ até a morte” (Dale, 2014, pp. 142), indicando que os *berserkir* não são imunes a machucados propriamente ditos, mas apenas à penetração dos limites do corpo por meio de objetos.

Se o *berserkr* for aceito como um tipo histórico de guerreiro sobrenaturalmente empoderado que performava o *berserksgangr*, então se pode inferir que o *berserksgangr* não ocorria de forma aleatória na sociedade, e que este poderia ser iniciado pelos *berserkir* quando a situação assim exigia (para um duelo, por exemplo). Ele era, portanto, um comportamento treinado de agressividade elevada (mas cujo direcionamento era controlado) que podia ser estrategicamente incitado pelo *berserkr*, mesmo que pudesse também ser incitado por meio de estímulos situacionais. As práticas performáticas podem, então, ser deduzidas como sendo tanto comportamento treinado quando auto-incitação. Apesar de Margaret Clunies Ross ser cética a respeito de interpretar o corpo do *berserkr* conforme nosso presente desenvolvimento, ela concorda que o *berserksgangr* deve ter sido um comportamento treinado. Ela também aponta que a *Ynglinga saga* talvez sugira que o comportamento do *berserkr* era considerado uma das formas de arte que teriam vindo de Óðinn– ou seja, que ele era ensinado. O capítulo 6 inicia com uma declaração sobre Óðinn ensinando todas as artes (*íþróttir*) que desde muito antigamente eram praticados pelos homens, e em seguida lista as habilidades de Óðinn na magia de batalha, concluindo com uma afirmação muito citada sobre o *berserksgangr*, que permite interpretá-lo como algo ensinado aos seus homens (Clunies Ross 2019, p. 299):

en hans menn fóru brynjlausir ok váru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjöldu sína, váru sterkir sem birnir eða griðungar. Þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né járn orti á þá. Þat er kallaðr berserksgangr (*Ynglinga saga*, cap. 6.).

e seus homens [de Óðinn] tiravam suas cotas de malha e estavam uivando feito cães e lobos, mordiam seus escudos, e eram fortes como ursos ou touros. Eles matavam homens do povo, e nem fogo e nem o ferro os afetava. Isso era chamado *berserksgangr*.

²¹ Nota do tradutor: no original, o autor utilizou “*being clubbed to death*”. Na falta de um verbo equivalente em português, traduzimos “*club*” por “golpear”, mas gostaríamos de ressaltar que o verbo, no contexto em que foi empregado pelo autor, denota o ato de golpear “amassando, esmagando” em oposição a golpear “cortando”.

Aqui, o elevado comportamento agressivo do *berserkr* (*berserksgangr*) aparece diretamente ligado ao empoderamento sobrenatural (ver também Price, 2002, cap. 6) que se correlaciona aos motivos FERRO NÃO CORTA e FOGO NÃO QUEIMA. Tal atividade foi interpretada como uma performance de postura, no sentido de oferecer confiança e intimidar os adversários (Dale, 2014, pp. 162–163). No entanto, ela talvez reflita o comportamento performático em interface com estados emocionais e experiência subjetiva, em que o comportamento na performance é capaz de incitar um estado e experiência emocionais, especialmente quando isso se alinha a fatores situacionais; e o estado emocional ou os fatores situacionais podem incitar reciprocamente tais comportamentos e experiências (Stepanova & Frog, 2019).

Visto em relação à imagem corporal hegemônica postulada acima, esse estado de elevada agressividade pode ser visto como uma extensão daquele modelo fisiológico que sela os limites do corpo contra as armas e o fogo. Referências aos *berserkr* enquanto *hamrammr* e *eigi einhamr* foram comumente interpretadas como uma mudança na forma do corpo, por exemplo, tornando-se um urso ou lobo, apesar de não haver evidência para isso nas fontes. A abordagem delineada aqui sugere que tais termos referiam-se centralmente à concepção do *berserksgangr* como uma mudança sobrenatural no *hamr* que tornava o corpo impenetrável sem necessariamente afetar sua aparência externa, assim como pode refletir, na Islândia Moderna, um estado mental (Cleasby & Vigfusson 1896, s.v. ‘hamr II’; Tolley, 2009, pp. 195–196). De maneira similar, o verbo *hamask*, relacionado ao *hamr*, pode significar tanto uma mudança na aparência ou, “mudar o temperamento e entrar em um estado de frenesi, como um *berserkr*” (Bourns, 2017, p. 219; cf. Cleasby & Vigfusson 1896, s.v. ‘hamask’; ONP, s.v. ‘hama’). Se a visão desenvolvida aqui estiver correta, o *berserkr* era, historicamente, um papel de especialista caracterizado por um comportamento treinado (mas controlado e direcionado) de agressão elevada. A agressão elevada correspondia ao empoderamento sobrenatural que resultava na impenetrabilidade ao ferro e fogo, interpretada tanto enquanto modelo de um corpo de fronteiras impenetráveis, como sugerido na *Ynglinga saga*, quanto também um modelo de percepção como interação, por meio do qual o *berserkr* podia exercer sua agência sobre o ferro, inutilizando-o apenas ao olhar para ele. Ambos os casos podem ser interpretados como

reflexos de extensões sobrenaturais da imagem corporal hegemônica por meio da fisiologia vernacular de agressividade elevada, reforçando os limites do corpo e correlacionando a agressividade com capacidade de agência como uma habilidade de influenciar as coisas além do limite do corpo.

Discussão

Parece haver uma correspondência geral entre a imagem do corpo hegemônico no mundo dos Fino-Carelianos pré-modernos e o dos Nórdicos Antigos. A imagem corporal em interface com as tecnologias rituais do *tietäjä* aparentemente foi assimilada a uma tecnologia ritual Escandinava. Há uma considerável distância temporal entre a documentação das tradições Fino-Carelianas, feitas no século XIX, e o contato entre esses dois povos, que teria dado surgimento à instituição *tietäjä* propriamente dita, mas nosso foco aqui não é em um texto, enredo narrativo e nem mesmo em algum gênero como um todo, mas na imagem corporal que opera como base de sustentação para uma tecnologia. A imagem corporal pode ser vista enquanto imagem mítica, um signo cultural de etimologia Escandinava: esse signo surgiu como uma inovação que adentrou o Fínico Nortenho integrado à uma tecnologia ritual por meio da qual a instituição *tietäjä* emergiu em algum período entre a aparição do Proto-Fínico (200 D.C) e a disseminação do Fínico Nortenho rumo ao leste (750 D.C). Esse signo cultural foi mantido durante o alastramento do Finlandês e do Careliano no norte dentro de áreas habitadas por grupos nômades (falantes de Sámi), que, pressupõe-se, tinham práticas xamânicas com uma imagem corporal que incluía a ideia de alma livre. Evidência oriunda do Nórdico Antigo sustenta que entre eles havia uma imagem corporal hegemônica equivalente, apesar de aparentemente ter havido uma diversidade de imagens corporais ligadas a diferentes tipos de especialistas rituais. Nos séculos XIX e XX, ambas as lendas Escandinavas e Fino-Carelianas parecem manter imagens corporais hegemônicas equivalentes e, além disso, vêem as capacidades dos Lapões em realizar viagens da alma como um 'outro' sobrenatural. O modelo Fino-Careliano parece ser, em relação às tradições Nórdicas Antigas, um molde comparativo historicamente válido.

As tecnologias rituais do *tietäjä* e sua mitologia associada são o resultado de assimilações de uma formação religiosa Escandinava, tendo dela emergido por meio de sua transformação e hibridização, evoluindo por meio de uma transmissão que durou séculos, fatores esses que, juntos, produziram uma tradição com símbolos míticos fortemente estratificados (Siikala, 2002a). O foco na tecnologia ritual e sua interação com a fisiologia vernacular muda a comparação para atributos muito mais implícitos e abstratos da tradição, em contraste com os encantamentos vistos como tipos de texto ou técnicas rituais particulares que são signos culturais conscientemente manipulados e engajados. A tecnologia do *tietäjä* é semioticamente estruturada e comumente aplicada como um tipo de ‘magia de batalha’, apesar de usada, de modo mais frequente, como agressividade ou defesa contra forças do mundo invisível. De uma perspectiva êmica, o *tietäjä* emprega sua tecnologia para ‘elevar’ a força dinâmica da agência de seu corpo, tornando seus limites corporais impenetráveis ao deixa-lo ‘mais duro’ do que as forças associadas a outros objetos, como o ferro. Esse estado também facilitava o exercício da agência por meio da interação como percepção, o que abarcava desde o fechar de feridas até evitar que outros objetos e coisas dotados de agência causassem algum mal. Tais resultados assemelham-se diretamente aos do *berserksgangr*, além de que descrições externas de seu comportamento performático geralmente também são comparáveis. O Nórdico Antigo também exhibe um tipo dinâmico de força chamado *megin*, apesar de não diferenciar a nível lexical as agências humanas das não-humanas. O *megin* de uma pessoa ‘incha’ quando estimulado e pode ser visto como análogo ao *luonto*; em certa ocasião, Þórr faz uma ameaça dizendo que seu *megin* inchará tão alto quanto os céus (*Skáldskaparmál*, cap. 18), fazendo com que a metáfora de ‘elevar’ seu *megin*, como, por exemplo, por meio de um ritual, pareça ser surpreendentemente apropriada (Tolley, 2009, pp. 159, 473–474; cf. Mackenzie, 2014, cap. 3). A questão da penetração dos limites do corpo em conexão com o poder inato de uma pessoa também é encontrada em conexão com as emoções e, talvez, em conexão implícita com a doença (Kanerva, 2014). Tanto entre os Nórdicos quanto entre os Fino-Carelianos, a imagem hegemônica do corpo pode ter se desenvolvido por séculos a fio (ver Mackenzie, 2014, 191) mas, no entanto, eles seguem um paradigma geral que permite generalizações a respeito de um antecedente histórico comum.

Se aceitarmos que a base da tecnologia e da imagem corporal dos *tietäjä* foi adaptada de modelos Escandinavos, estaremos lidando com diversas implicações. O fundamento da tecnologia do *tietäjä* no modelo de batalha e impenetrabilidade do corpo, bem como em sua capacidade de permitir que a agência do performista afete as coisas para além dos limites de seu corpo, sugerem uma tecnologia diretamente associada ao *berserksgangr*, mesmo que a eficácia do uso dessa tecnologia tenha permanecido dependente de características inatas ou do poder do performista. Tenha essa tecnologia engajado ou não em uma metáfora de ‘elevação’, os performistas presumivelmente a concebiam como garantidora de um estado sobrenaturalmente empoderado que tornava os limites de seus corpos impenetráveis, fosse por armas ordinárias, fosse pelo fogo (mas não necessariamente imune a pancadas²²). Esse estado possivelmente também os capacitava a afetar as coisas fora dos limites de seu corpo por meio da percepção como interação (e é interessante se perguntar se essa habilidade teria sido capaz de acentuar potencial do performer de violar os limites dos corpos dos outros).

De uma perspectiva analítica, a prática performática dos *berserkir* teria sido emocionalmente associada à agressividade elevada e provavelmente a um estado de transe motor que caracterizaria a experiência do performista, possibilitando a ocorrência de um rápido e estratégico *berserksgangr* quando sob circunstâncias relevantes. Enquanto que os *berserkir* como realidade histórica estão geralmente afastados das fontes de que dispomos, sua relação histórica com a tecnologia dos *tietäjä* tornaria a arte verbal em um de seus aspectos centrais e até mesmo potencialmente icônicos, visto da perspectiva dos performistas. De modo mais especulativo, tal comparação sugere que a tecnologia do *berserkir* provavelmente não era anômala, e que estava muito provavelmente ligada a tecnologias de cura e a tecnologias fundamentais à construção da imagem corporal hegemônica, que o *berserkir* parece aumentar até um nível sobrenatural extremo. Nesse caso, a arte ritual verbal do *berserkir* muito provavelmente se dava em versos aliterativos do Germânico Antigo, conforme atestado em encantamentos e épicos Germânicos Antigos.

²² Nota do tradutor: no original, o autor fez uso da palavra *bludgeoning*. Novamente, trata-se de passar a ideia de pancadas não relacionadas ao ato de perfuração, como quando usa-se, por exemplo, clavas, martelos, maças, etc.

Considerando como os encantamentos do *tietäjä* efetivavam uma dimensão mítica e imaginária da realidade invisível, a comparação aqui posta implora que questionemos se os *berserkir* também se relacionavam com imagens míticas dessa maneira e quais tipos de imagem eram por eles manipuladas como sendo icônicas da autoproteção. A distribuição de significância do deus do trovão Ukko e do demiurgo Väinämöinen em relação à tradição *tietäjä* também levanta o questionamento de se Þórr e Óðinn teriam sido ambos significativos para os *berserkir* - Þórr enquanto fonte de poder e modelo de enfrentamento de agentes ameaçadores com sua força violenta e Óðinn como provável fonte da tecnologia ritual e talvez um modelo para sua performance. Claro, quanto mais as comparações forem estendidas, mais especulativas se tornam, mas isso não deprecia a argumentação base de que as tecnologias rituais do *tietäjä* manifestam-se historicamente relacionadas às dos *berserkir*.

Referências Bibliográficas

Abreviações

KKS = *Karjalan Kielen Sanakirja*. Extracted from: <http://kaino.kotus.fi/cgi-bin/kks/karjala.cgi>

ONP = *Ordbog over det norrøne prosasprog - The Dictionary of Old Norse Prose*. Extracted from: <https://onp.ku.dk>.

SKS = Suomalaisen Kirjallisuuden Seura / Finnish Literature Society.

SKS KRA = Folklore Archive of the Finnish Literature Society

SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot I-XV*. Helsinki: SKS, 1908-1997. Digital edition extracted from: <http://skvr.fi/>.

Fontes Primárias:

Aislinge Óenguso = The Dream of Óengus – Aislinge Óenguso: An Old Irish Text Critically Restored and Edited with Notes and Glossary. SHAW, Francis (Ed. & trans.). Dublin: Browne and Nolan, 1934.

Serglige Con Culainn. DILLON, Myles (Ed.). Mediaeval and Modern Irish Series 14. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1953.

Egils saga. NORDAL, Sigurður (ed.). Íslenzk Fornrít II. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1933.

Gesta Danorum = Saxonis Gesta Danorum. OLRİK, J. & RÆDER H. (Eds.). Haunia: Levin & Munksgaard, 1931.

Grágás: Islændernes lovbog i fristatens tid, udg. efter det kongelige Bibliotheks haanskript, vols. I–II. FINSÉN, Vilhjálmur (Ed. & trans.). Copenhagen: Berling, 1852.

Gylfaginning = Snorri Sturluson, Edda: Prologue and Gylfaginning. FAULKES, Anthony (Ed.). London: Viking Society for Northern Research, 1982.

Hálfðanar saga Eysteinsonar. In: JÓNSSON, Guðni & VIHJÁLMSOON, Bjarni (Eds.). *Fornaldarsögur Norðurlanda III.* Reykjavík: Forni, 1943–1944, pp. 285–319.

Hávamál. In: NECKEL, Gustav & KUHN, Hans (Eds.). *Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern I: Text.* 4th edn. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1963, pp. 17–44.

Hyndluljóð. NECKEL, Gustav & KUHN, Hans (Eds.). *Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern I: Text.* 4th edn. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1963, pp. 288–296.

Kristni saga. In: VIGFUSSON, Gudbrand & POWELL, F. York Powell (Eds.) 1905. *Origines Islandicae: A Collection of the More Important Sagas and Other Native Writings Relating to the Settlement and Early History of Iceland.* Oxford: Clarendon Press, 370–406.

Skírnismál. NECKEL, Gustav & KUHN, Hans (Eds.). *Edda: Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern I: Text*. 4th edn. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1963, pp. 288–296.

Skáldskaparmál = Snorri Sturluson, *Edda: Skáldskaparmál*, vols. I–II. FAULKES, Anthony (Ed.). London: Viking Society for Northern Research, 1998.

Ynglinga saga. *Ynglinga saga*. In: AÐALBJARNARSON, Bjarni (Ed.). *Heimskringla I–III*. Íslenzk Fornrít 26–28. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1941–1951, pp. 1–83.

Fontes Secundárias:

AHOLA, Joonas, FROG & LAAKSO, Ville. “The Roles and Perceptions of Raptors in Iron Age and Medieval Finno-Karelian Cultures through c. AD 1500”. In: GERSMANN, Karl-Heinz & GRIMM, Oliver (Eds.). *The Origin and Importance of Falconry until 1500 AD with an Emphasis on Northern Europe*, vols. I–III. Wachholz: Neumünster, 2019, vol. II, pp. 887–934.

AIKIO, Ante (Luobbal Sámmol Sámmol Ánte). “An Essay on Saami Ethnolinguistic Prehistory”. In: GRÜNTAL, Riho & KALLIO, Petri (Eds.). *A Linguistic Map of Prehistoric Northern Europe*. Helsinki: Suomalais-Ugrilaisen Seura, 2012, pp. 63–117.

APO, Satu. “‘*Ex cunno* Come the Folk and Force’: Concepts of Women’s Dynamic Power in Finnish-Karelian Tradition”. In: APO, Satu, NENOLA, Aili & STARK-AHOLA, Laura (Eds.). *Gender and Folklore: Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Studia Fennica Folkloristica 4. Helsinki: SKS, 1998 [article first published in Finnish 1993], pp. 63–91.

BOURNS, Timothy J. S. *Between Nature and Culture: Animals and Humans in Old Norse Literature*. Unpublished PhD dissertation. Oxford: University of Oxford, 2017.

CHAUDENSON, Robert; rev. in collaboration with MUFWENE, Salikoko S. *Creolization of Language and Culture*. London: Routledge, 2001.

CHRISTIANSEN, Reidar Th. *The Migratory Legends: A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. Folklore Fellows' Communications 175. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1958.

CLEASBY, Richard & VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic English Dictionary Chiefly Founded on the Collections made from Prose Works of the 12th-14th Centuries*. Oxford: Clarendon Press, 1896.

CLUNIES ROSS, Margaret. "Response". In: FROG, 2019e, pp. 297-301

CONVERSE, Philip. "The Nature of Belief Systems in Mass Publics". In: APTER, D. (Ed.). *Ideology and Discontent*. London: Free Press, 1964, pp. 206-261.

DALE, Roderick Thomas Duncan. *Berserkir: A Re-Examination of the Phenomenon in Literature and Life*. PhD dissertation, University of Nottingham, 2014. Extracted from: <http://eprints.nottingham.ac.uk/28819/>.

DILLMANN, François-Xavier. *Les magiciens dans l'Islande ancienne. Etudes sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*. Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi, 92. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Svensk Folkkultur, 2006.

ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press, 2004 [1964].

FROG "Approaching Ideologies of Things Made of Language: A Case Study of a Finno-Karelian Incantation Technology". *Folkloristika* 2019a, 4, 1, in press.

FROG. *Baldr and Lemminkäinen: Approaching the Evolution of Mythological Narrative through the Activating Power of Expression. A Case Study in Germanic and Finno-Karelian Cultural Contact and Exchange*. PhD dissertation. London: University College London, 2010.

FROG. "Confluence, Continuity and Change in the Evolution of Myth: Cultural Activity and the Finno-Karelian Sampo-Cycle". In: FROG, SIIKALA, Anna-Leena & STEPANOVA,

- Eila (Eds.). *Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions*. Helsinki: SKS, 2012, pp. 205–254.
- FROG. “The Finnic Tetrameter – A Creolization of Poetic Form?”. *Studia Metrica et Poetica* 2019b, 6, 1, in press.
- FROG. “From Mythology to Identity and Imaginal Experience: An Exploratory Approach to the Symbolic Matrix in Viking Age Åland”. In: AHOLA, Joonas, FROG & LUCENIUS, Jenni (Eds.). *The Viking Age in Åland: Insights into Identity and Remnants of Culture*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2014, pp. 349–414.
- FROG. “Language and Mythology: Semantic Correlation and Disambiguation of Gods as Iconic Signs”. In: MÁTÉFFY, Attila & SZABADOS, György with CSERNYEI, Tamás (Eds.). *Shamanhood and Mythology: Archaic Techniques of Ecstasy and Current Techniques of Research: In Honour of Mihály Hoppál, Celebrating His 75th Birthday*. Budapest: Hungarian Society for Religious Studies, 2017a, pp. 85–134.
- FROG. “Linguistic Multiforms in Kalevalaic Epic: Toward a Typology”. *RMN Newsletter* 2016, 11, pp. 61–98.
- FROG. “Multimedial Parallelism in Ritual Performance (Parallelism Dynamics II)”. In: *Oral Tradition* 2017b, 31, 2, pp. 583–620.
- FROG. “Myth”. *Humanities* 2018, 7, 1, 14, pp. 1–39.
- FROG. “Mythologies in Transformation: Symbolic Transfer, Hybridization and Creolization in the Circum-Baltic Arena (illustrated through the Changing Roles of *Tīwaz, *Ilma, and Óðinn, the Fishing Adventure of the Thunder-God, and a Finno-Karelian Creolization of North Germanic Religion)”. In: BERTELL, Maths, FROG & WILLSON, Kendra (Eds.). *Contacts and Networks in the Circum-Baltic Region: Austmarr as a Northern Mare nostrum, ca. 500–1500 CE*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019c, pp. 263–288.

FROG "Mythology in Cultural Practice: A Methodological Framework for Historical Analysis". *RMN Newsletter* 2015, 10, pp. 33–57.

FROG. "Practice-Bound Variation in Cosmology? – A Case Study of Movement between Worlds in Finno-Karelian Traditions". In: EGELER, Matthias & HEIZMANN, Wilhelm (Eds.). *Between the Worlds: Contexts, Sources and Analogues of Scandinavian Otherworld Journeys*. Reallexikon der germanischen Altertumskunde Ergänzungsbande. Berlin: de Gruyter, 2019d, in press.

FROG. "Sámi Religion Formations and Proto-Sámi Language Spread: Reassessing a Fundamental Assumption". *RMN Newsletter* 2017c, 12–13, pp. 36–69.

FROG. "Shamans, Christians, and Things in between: From Finnic–Germanic Contacts to the Conversion of Karelia". In: SŁUPECKI, Leszek & SIMEK, Rudolf (Eds.). *Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages*. Vienna: Fassbaender, 2013, pp. 53–98.

FROG. "Understanding Embodiment through Lived Religion: A Look at Vernacular Physiologies in an Old Norse Milieu". In: WIKSTRÖM AF EDHOLM, Klas, JACKSON ROVA, Peter, NORDBERG, Andreas, SUNDQVIST, Olof & ZACHRISSON, Torun (Eds.). *Old Norse Mythology, Materiality and Lived Religion*. Stockholm Studies in Comparative Religion series. Stockholm: Stockholm University Press, 2019e, pp. 269–301.

FROG & SAARIKIVI, Janne. "De situ linguarum fennicarum aetatis ferreae, Pars I". *RMN Newsletter* 2014–2015, 9, pp. 64–115.

FROG & STEPANOVA, Eila. "Alliteration in (Balto-) Finnic Languages". In: ROPER, Jonathan (Ed.). *Alliteration in Culture*. Houndmills: Palgrave MacMillan, 2011, pp. 195–218.

HAAVIO, Martti. *Suomalainen Mytologia*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö, 1967.

- HALL, Alaric. "Pur sarriþu þursa trutin': Monster-Fighting and Medicine in Early Medieval Scandinavia". *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia* 2009, 61, 1, pp. 195–218.
- HAMAYON, Roberte N. "Are 'Trance', 'Ecstasy' and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?". In: KIM, Tae-gon & HOPPÁL, Mihály with von Sadovszky, Otto J. (Eds.). *Shamanism in Performing Arts*. Budapest: Académiai Kiadó, 1995, pp. 17–34.
- HARING, Lee. "Cultural Creolization". *Acta Ethnographica Hungarica* 2004, 49, 1–2, pp. 1–38.
- HARVA, Uno. *Suomalaisten muinaisusko*. Porvoo: WSOY, 1948.
- HARVILAHTI, Lauri. *Kertovan runon keinot: Inkeriläisen runoepiikan tuottamisesta*. Helsinki: SKS, 1992.
- HEIDE, Eldar. *Gand, seid og åndevind*. PhD dissertation. Bergen: Universitetet i Bergen, 2006.
- HOLMBERG [later HARVA], Uno. *Jumalauskon alkuperä*. Helsinki: Otava, 1916.
- HONKO, Lauri. *Krankheitsprojekte: Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung*. FF Communications 178. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1959.
- HONKO, Lauri. Varhaiskantaiset taudinselitykset ja parantamisnöytelmä. In HAUTALA, Jouko (Ed.) *Jumin keko: Tutkielmia kansanrunoustieteen alalta*. Helsinki: SKS, 1960, pp. 41–111.
- HONKO, Lauri. "Role-Taking of the Shaman". *Temnos* 1969, 4, pp. 26–55.
- HOPPÁL, Mihály. *Uralic Mythologies and Shamans*. Budapest: Hungarian Academy of Sciences, 2010.
- HULTKRANTZ, Åke. "A Definition of Shamanism". *Temnos* 1973, 9, pp. 25–37.
- JAUHAINEN, Marjatta. *The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates: Revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri's Typen- und Motivverzeichnis der finnischen*

- mythischen Sagen* (FFC No. 182). FF Communications 267. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1998.
- KALLIO, Kati & FROG in collaboration with SARV, Mari. "What to Call the Poetic Form: Kalevalaic, *regivärs*, Runosong, Finnic Tetrameter, or Something Else?". *RMN Newsletter* 2016–2017, 12–13, pp. 139–161.
- KALLIO, Petri. "The Stratigraphy of the Germanic Loanwords in Finnic". In: ASKEDAL, John Ole & NIELSEN, Hans Frede (Eds.). *Early Germanic Languages in Contact*. Amsterdam: John Benjamins, 2015, pp. 23–38.
- KANERVA, Kirsi. *Porous Bodies, Porous Minds: Emotions and the Supernatural in the Íslendingasögur (ca. 1200–1400)*. PhD dissertation. Turku: University of Turku, 2015.
- AF KLINTBERG, Bengt.. *The Types of the Swedish Folk Legend*. FF Communications 300. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2010.
- KOPPONEN, Tapio.. *Tietäjä: Heikki Hurstisen toiminnan tarkastelua*. Helsinki: [Helsingin Yliopisto], 1973.
- KORPELA, Jukka. *The World of Ladoga: Society, Trade, Transformation and State Building in the Eastern Fennoscandian Boreal Forest Zone c. 1000–1555*. Münster: LIT Verlag, 2008.
- KOSKI, Kaarina 2011. *Kuoleman voimat: Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2011.
- KROHN, Kaarle. *Suomensuvun uskonnot I: Suomalaisten runojen uskonto*. Helsinki: SKS, 1915.
- KROHN, Kaarle. "Wo und Wann entstanden die finnischen Zauberlieder?". *Finnish-Ugrische Forschungen* 1901, 1, pp. 52–72, 147–181.
- KROHN, Kaarle. *Zur finnischen Mythologie*. FF Communications 104. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1932.

- KUUSI, Matti, BOSLEY, Keith & BRANCH, Michael (Eds. & Trans.). *Finnish Folk Poetry – Epic: An Anthology in Finnish and English*. Helsinki: SKS, 1977.
- LEINO, Pentti. *Language and Metre: Metrics and the Metrical System of Finnish*. Helsinki: SKS, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race and History*. Paris: UNESCO, 1952.
- LINDOW, John. “Cultures in Contact”. In: CLUNIES ROSS, Margaret (Ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society*. Odense: University Press of Southern Denmark, 2003, pp. 89–109.
- LINDOW, John. “Supernatural Others and Ethnic Others: A Millennium of World View”. *Scandinavian Studies* 1995, 67, 1, pp. 8–31.
- LÖNNROT, Elias. *Afhandling om Finnarnes magiska medcin*. PhD dissertation. Helsingfors: J.C. Frenckell et Son, 1832.
- LÖNNROT, Elias. *Kalewala, taikka wanhoja Karjalan runoja Suomen kansan muinoista ajoista*. Helsinki: SKS, 1835.
- LÖNNROT, Elias. *Kalevala*. Helsinki: SKS, 1849.
- LOTMAN, Yuri M. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- MACKENZIE, Colin Peter. *Vernacular Psychologies in Old Norse–Icelandic and Old English*. PhD dissertation. Glasgow: University of Glasgow, 2014. Extracted from: <http://theses.gla.ac.uk/5290>.
- MUNDAL, Else. “Coexistence of Saami and Norse Culture: Reflected in and Interpreted by Old Norse Myths”. In: BARNES, Geraldine & CLUNIES ROSS, Margaret (Eds.). *Old Norse Myths, Literature and Society: Proceedings of the 11th International Saga Conference*. Sydney: Center for Medieval Studies, University of Sydney, 2000, pp. 346–355.

NENONEN, Marko. "Envious Are All the People, Witches Watch at Every Gate': Finnish Witches and Witch Trials in the 17th Century". *Scandinavian Journal of History* 1993, 18, 1, pp. 77-91.

NIEMI, A. R. "Vienan läänin runonlaulajat ja tietäjät". In: *SKVR*, I₄, , pp. 1075-1183, 1921.

PENTIKÄINEN, Juha. *Oral Repertoire and World View: An Anthropological Study of Marina Takalo's Life History*. FF Communications 219. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1978.

PILUDU, Vesa Matteo. *The Forestland's Guests: Mythical Landscapes, Personhood, and Gender in the Finno-Karelian Bear Ceremonialism*. PhD dissertation. Helsinki: University of Helsinki, 2019.

PRICE, Neil S. *The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. Uppsala: University of Uppsala, 2002.

QUINN, Judy. "'Ok verðr henni ljóð á munni'. Eddic Prophecy in the *Fornaldarsögur*". In *Aloismál* 1998, 8, pp. 29-50.

ROPER, Jonathan. "Estonian Narrative Charms in European Context". In. ROPER, Jonathan (Ed.), *Charms, Charmers and Charming: International Research on Verbal Magic*. Palgrave Macmillan, 2008, pp. 174-185.

RÜÜTEL, Ingrid. "Estonian Folk Music Layers in the Context of Ethnic Relations". *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 1998, 6. Extracted from: <http://www.folklore.ee/folklore/vol6/ruutel.htm>.

RYDVIING, Håkan. "Le chamanisme aujourd'hui. Constructions et deconstructions d'une illusion scientifique". *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 2011, 42, pp. 1-13.

SAMSON, Vincent. *Les Berserkir. Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'Âge de Vendel aux Vikings (VIe-XIe siècle)*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2011.

- SARV, Mari. "Regional Variation in Folkloric Meter: The Case of Estonian Runosong". *RMN Newsletter* 2015, 9, pp. 6–17.
- SCHALIN, Johan. *Preliterary Scandinavian Sound Change Viewed from the East: Umlaut Remodelled and Language Contact Revisited*. PhD dissertation. Helsinki: University of Helsinki, 2018.
- SCHJØDT, Jens Peter. "The Notions of Model, Discourse, and Semantic Center as Tools for the (Re)Construction of Old Norse Religion". *RMN Newsletter* 2013, 6, pp. 6–15.
- SIKALA, Anna-Leena. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry*. FF Communications 280. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2002a [1992].
- SIKALA, Anna-Leena. "Myths as Multivalent Poetry: Three Complementary Approaches". In: FROG, SIKALA, Anna-Leena & STEPANOVA, Eila (Eds.). *Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions*. Studia Fennica Folkloristica 20. Helsinki: SKS, 2012, pp. 17–39.
- SIKALA, Anna-Leena. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. FF Communications 220. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1978.
- SIKALA, Anna-Leena. "Runolaulun käytäntö ja runoston kehitys". In *Runo, alue, merkitys*. Ed. Pekka Hakamies. Joensuu: Joensuun yliopisto, 1990b, pp. 7–28.
- SIKALA, Anna-Leena. "The Singer Ideal and the Enrichment of Poetic Culture: Why Did the Ingredients for the Kalevala Come from Viena Karelia?". In: HONKO, Lauri (Ed.). *The Kalevala and the World's Traditional Epics*. Helsinki: SKS, 2002b, pp. 26–43.
- SIKALA, Anna-Leena. "Singing of Incantations in Nordic Tradition". In: AHLBÄCK Tore (Ed.). *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*. Åbo: Donner Institute, 1990b, pp. 191–205.
- SIKALA, Anna-Leena. "What Myths Tell about Past Finno-Ugric Modes of Thinking". In: SIKALA, Anna-Leena (Ed.). *Myths and Mentality: Studies in Folklore and Popular Thought*. Studia Fennica Folkloristica 8. Helsinki: SKS, 2002c, pp. 15–32.

- STARK, Laura. "The Dynamistic Body in Traditional Finnish-Karelian Thought". In: SIIKALA, Anna-Leena (Ed.). *Myths and Mentality: Studies in Folklore and Popular Thought*. Ed. Anna-Leena Siikala. *Studia Fennica Folkloristica* 8. Helsinki: SKS, 2002b, pp. 67–103.
- STARK, Laura. *The Magical Self: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. FF Communications 290. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2006.
- STARK, Laura. *Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises: Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. *Studia Fennica Folkloristica* 11. Helsinki: SKS, 2002a.
- STARK-AROLA, Laura. *Magic, Body and Social Order: The Construction of Gender through Women's Private Rituals in Transitional Finland*. *Studia Fennica Folkloristica* 5. Helsinki: SKS, 1998.
- STEPANOVA, Eila. "Reflections of Belief Systems in Karelian and Lithuanian Laments: Shared Systems of Traditional Referentiality?". *Archaeologia Baltica* 2011, 15, pp. 128–143.
- STEPANOVA, Eila. "Mythic Elements of Karelian Laments: The Case of *syndyzet* and *spuassuzet*". In: FROG, SIIKALA, Anna-Leena & STEPANOVA, Eila (Eds.). *Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions*. *Studia Fennica Folkloristica* 20. Helsinki: SKS, 2012, pp. 257–287.
- STEPANOVA, Eila & FROG. "Contextualizing Traditional Verbal Art in Its Soundscape: Karelian Lament as an Analogue for Construing Performance Arenas of the Past". *RMN Newsletter* 2019, 14, in press.
- STRÖMBÄCK, Dag. *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning*. Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi 72. Hedemora: Gidlunds Förlag, 2000 [1935].
- TARKKA, Lotte. *Songs of the Border People: Genre, Reflexivity, and Performance in Karelian Oral Poetry*. FF Communications 305. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2013.

- TIMONEN, Senni. "Thick Corpus and a Singer's Poetics". In: HONKO, Lauri (Ed.). *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*. Helsinki: SKS, 2000, pp. 627-659.
- TOIVONEN, Y. H.. *Sanat Puhuvat: Muutamien Sanojen ja Kuvitelmien Historiaa*. Porvoo: Werner Söderström, 1944.
- TOLLEY, Clive. *Shamanism in Norse Myth and Magic*, vol. I. FF Communications 296-297. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2009.
- TULINIUS, Torfi H. *The Matter of the North. The Rise of Literary Fiction in Thirteenth-Century Iceland*. Trans. Randi C. Eldevik. Viking Collection, 13. Odense: Odense University Press, 2002.
- URBAN, Greg. *A Discourse-Centered Approach to Culture. Native South American Myths and Rituals*. Austin: University of Texas Press, 1991.
- VAN GENT, Jacqueline. *Magic, Body and the Self in Eighteenth-Century*. Leiden: Brill, 2009.
- VIRTANEN, Leea. *Kalevalainen Laulutapa Karjalassa*. Suomi 113, 1. Helsinki: SKS, 1968.
- VIRTANEN, Leea. "Suomalaisen ja virolaisen kansanrunouden suhteista". In: VIRTANEN, Leea (Ed.). *Viron Veräjät: Näkökulmia folkloreen*. Helsinki: SKS, 1987, pp. 14-34.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1998, 4, 3, pp. 469-488.
- WIGET, Andrew, & BALALAEVA, Olga. *Khanty, People of the Taiga: Surviving the 20th Century*. Fairbanks: University of Alaska Press, 2011.
- WILLSON, Kendra. "Runo Revisited: Borrowing and Semantic Development". *RMN Newsletter* 2019, 14, in press.

