‘Supersticiosos e Pagãos, ou Mágicos e Diabólicos’: xamãs sámi e seus tambores segundo a *Lapponia* de Johannes Schefferus (1674)

Victor Hugo Sampaio Alves^a

Resumo: Durante o ano de 1671 foi solicitado a Johannes Schefferus, professor da Universidade de Uppsala, que elaborasse um tratado acerca dos povos sámi, indígenas que habitavam o território pertencente à Coroa Sueca. Baseando-se sobretudo em relatos a ele enviados por missionários que haviam estado em diferentes partes da Lapônia e em obras prévias sobre o tema, Schefferus elaborou uma descrição abrangente sobre os sámi, discutindo desde suas características físicas e emocionais até aspectos sobre suas crenças religiosas e práticas mágicas, dentre elas o xamanismo. Nosso objetivo é destacar a construção da imagem, por parte de Schefferus, em torno do xamanismo sámi, da figura do xamã e da ritualística envolvendo os tambores, contrastando-a com o que se sabe, hoje, sobre estes aspectos. Demonstraremos como os sámi e sua identidade eram percebidos como desviantes de uma ‘europeidade’, estando intrinsecamente relacionados a elementos tidos por selvagens e primitivos, como o xamanismo.

Palavras-Chave: Xamanismo, Sámi, Johannes Schefferus, Lapônia, Alteridade.

Em 1671, o conde e chanceler real sueco Magnus Gabriel de la Gardie incumbiu Johannes Schefferus, então professor da Universidade de Uppsala, de elaborar um complexo e detalhado tratado des-

^a Doutorando em Ciências das Religiões (UFPB). Membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE) e do Centro Internacional e Multidisciplinar de Estudos Épicos (CIMEEP). Email: victorweg77@gmail.com.

critivo sobre os povos sámi¹. Posto de maneira simples – porque uma densa contextualização de Schefferus e do surgimento de sua obra fogem ao escopo de nossa proposta e de nosso arsenal teórico, o intuito era o de descreditar certos rumores que circulavam sobre esses povos ao substituí-los por um retrato que, em tese, seria mais fiel à realidade. Essa empreita delegada a Schefferus mostrava-se indissociável de uma agenda política e ideológica em prol da Coroa Sueca, que, conforme se desenvolvia e se destacava no cenário europeu, passou a atrair diversos olhares para si, nem sempre positivos ou simpáticos. Surgiram, por exemplo, acusações de que o rei sueco Gustavus Adolphus teria recrutado magos de etnia sámi para auxiliá-lo durante a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Entre as alegações disseminadas, dizia-se, por exemplo, que tais magos eram capazes de mudar de forma e de manipular o clima para favorecer as tropas suecas (Helm 2013:2; Balzamo 2014:36).

Assim, instigado por Gabriel de La Gardie, Schefferus compôs um extenso relato sobre a vida dos povos do Norte durante o período de crescimento das missões luteranas na região e do incentivo, por parte da Coroa sueca, à ocupação daquele território. Contudo, como nunca viajara à Lapônia, o estrasburguês valeu-se do relato de missionários, de objetos sámi coletados e trazidos a Uppsala e do testemunho de alguns alunos de origem sámi que, dizia, frequentaram a universidade onde lecionava. Schefferus, explica Menini (2020:61-62) viveu e escreveu em um momento de transição entre o “paradigma *livresco*”, ou seja, a tradição herdada pelo Humanismo, e o da valorização da observação e da abordagem experimental das academias científicas, como a Royal Society britânica, em período já próximo ao fim do século XVII. É necessário, portanto, ressaltar o caráter transitório de Schefferus: se, por um lado, considerarmos as referências que tinha em mãos (o conjunto de autores clássicos e humanistas lidos e citados), a erudição de Schefferus em grego e latim, sua participação ativa em círculos letrados – também *livrescos* – no cenário europeu e seus trabalhos anteriores, é possível aproximá-lo desse paradigma

livresco. Por outro lado, em certos momentos da *Lapponia*, a escrita do autor se aproxima de uma abordagem mais experimental para descrever alguns objetos sámi coletados e colecionados, ou então a flora e fauna da região de *Sápmi*² (Menini 2020:62). Há, na obra de Schefferus, a visível “expressão de um interesse mais amplo” para além do humanista, que seria o de atrelar seus interesses e reflexões estéticas, seu conhecimento de filologia clássica e o escrutínio das antiguidades à eloquência latina (Menini 2020:60).

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

Por fim, conforme apontado por Nordin & Ojala (2017:63), havia também certo anseio de colonização interna: dentre os assuntos abordados por Schefferus, fez-se presente um forte interesse pela etnogênese sámi. Sua obra viria a reafirmar a ideia de que, ao contrário dos noruegueses e dos próprios suecos, os povos sámi teriam se instalado no norte europeu muito mais tarde do que outros habitantes da região, tendo emigrado do desconhecido e exótico leste, provavelmente do Oriente. Portanto, mesmo estando em território europeu, os sámi representavam um desvio dessa *europaidade*, fosse por conta de sua chegada posterior ao continente, fosse por suas prováveis raízes orientais. Assim, ganhava força a reivindicação de que todo aquele território pertencia à Coroa Sueca, que clamou para si não só o controle daquelas terras e recursos naturais, mas também o direito de subjugar os próprios sámi.

Como resultado dessas ambições e da tarefa delegada a Schefferus, em 1673 é publicada, em latim, sua obra *Lapponia*³, um denso tratado sobre inúmeros aspectos dos povos sámi (Helm 2003:3). Schefferus tratou do assunto com profundidade e fôlego inegáveis. Os capítulos abarcam, dentre outras coisas, as origens e os antepassados dos sámi, sua indumentária, sua constituição (física e temperamental), seus costumes e, no aspecto religioso, nos são oferecidos capítulos específicos sobre suas crenças, cerimônias, sacrifícios e rituais. Por conta da inovação e exotismo de sua matéria de estudo, o livro foi prontamente traduzido para o inglês já no ano seguinte (1674) e, depois, para o alemão (1675), o francês (1678) e o holandês (1682). Contudo, Schefferus jamais visitou a Lapônia (Balzamo 2014:36-38). Seu trabalho foi escrito com base em densa revisão bibliográfica e em relatos que havia recebido; para ele, os sámi eram pura e meramente um objeto de interesse acadêmico, de erudição, algo que poderia ser obtido por meio do acesso a literaturas e relatos prévios que, por fim, lhe possibilitariam elaborar as próprias conclusões. A obra de Schefferus, portanto, foi um estudo de gabinete⁴, e não um trabalho de campo, constituindo um apanhado de revisão bibliográfica – de muita competência – com base em autores prévios, como Olaus Magnus e seu *Historia de gentibus septentrionalibus* (História dos povos nórdicos), de 1555.

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

(Collinder 1949:221; Balzamo 2014:38). Portanto, além dos relatos de missionários e do acesso à cultura material dos sámi, Schefferus buscou sustentação histórica em autores antigos. Conforme explicita Menini:

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

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

Dentre os aspectos mágicos e ritualísticos descritos por Schefferus em sua obra, notamos certo destaque para a presença dos tambores sámi, descrições de sua aparência e possíveis usos culturais, sobretudo como meio que permite ao xamã acessar o estado de transe – o que conduz o autor a sublinhar algumas descrições de experiências extáticas. Mesmo que não intencionalmente, o erudito acabou por atrair certos olhares curiosos de uma audiência europeia ‘civilizada’ para esses povos indígenas, vistos ainda como ‘primitivos’ e ‘selvagens’. Desde então, o interesse pelos sámi ascendeu em paralelo com as empreitas colonialistas Europa afora, principalmente durante os séculos XVII e XVIII, o que, na questão da materialidade intimamente vinculada à identidade sámi – como os tambores⁵ – teve um efeito paradoxal: por um lado, muitos de seus objetos religiosos foram proibidos e destruídos; por outro, houve uma busca intensa e cada vez mais incessante por catalogar, explicar e preservar esses objetos em grandes museus. Em meio a isso, os tambores sámi foram vistos enquanto símbolos de resistência e resiliência cultural e religiosa – e, nesse sentido, como símbolos ‘pagãos’ – que deveriam desaparecer para que o cristianismo e a civilização prevalecessem. Paralelamente, eles foram procurados e protegidos pelos mais diversos colecionadores e estudiosos que, detentores de um olhar de certa forma fetichista, enxergavam nos tambores sámi objetos mágicos e exóticos, semelhante ao que acontecia com artefatos religiosos dos nativo-americanos e esquimós (Nordin & Ojala 2017:67-68).

Nosso objetivo é realizar um breve levantamento dos relatos sobre as cerimônias xamânicas sámi e o uso, nelas, dos tambores, conforme na obra de Johannes Schefferus, apresentando algumas de suas principais descrições a respeito. Em seguida, discutiremos sobre algumas discussões contemporâneas feitas em torno dos tambores sámi no contexto xamânico e, contrastando-as com os do autor. Nossa leitura encontra-se alinhada com o argumento proposto por Menini (2020:136) de que, se a historiografia mais recente propõe investigar o impacto dos encontros coloniais, seja para os colonizadores ou para

os colonizados, sublinhar o contexto narrativo de *Lapponia* constitui uma empreita válida porque revela como um cosmógrafo antigo como Schefferus, ao tratar dos sámi, percebia e se inseria tanto nos movimentos de ocupação territorial e aculturação do outro quanto na relação que construía com esta alteridade ao dialogar com os textos anteriores que abarcaram o mesmo objeto.

O xamanismo e a magia dos sámi na obra de Schefferus

A obra de Schefferus contém uma série de capítulos destinados à magia e religião sámi. Nesses capítulos, encontramos descrições permeadas tanto por fatos quanto por fantasias que já circulavam fortemente desde a publicação da obra predecessora de Olaus Magnus (Balzamo 2014:38).

Em seus escritos, Schefferus opta por começar descrevendo o povo conhecido por Biarmi, que, segundo o autor e suas fontes – nesse trecho, especialmente Olaus Magnus e Saxo Grammaticus –, era fortemente inclinado ao uso da magia e provavelmente teria sido o ancestral do povo sámi⁶. O intuito, nesse momento, é dizer que os povos sámi já não praticavam a magia de maneira tão aberta e corriqueira quanto seus antepassados, mas que faziam dela um uso pontual, especialmente para se protegerem de magias e conjurações secretas praticadas por inimigos (Moyne 1981:17-21). Essa busca de Schefferus por uma etnogênese dos sámi parece ensejar o entendimento, um tanto quanto essencialista, de que a magia é parte inerente da cultura sámi desde seus antepassados.

O paradoxo da obra de Schefferus consiste em tentar provar que o cristianismo estava instaurado entre os sámi enquanto religião e que alguns meros traços ‘supersticiosos’ ainda vigoravam, sendo perceptíveis no uso da magia em situações específicas. No entanto, o autor enxerga a necessidade de repudiar e censurar esses traços em seus escritos, como se ainda existissem algum tipo de controle institucionalizado. No próprio momento em que tenta traçar uma história do cristianismo e suas missões na Lapônia, Schefferus remete às primeiras

tentativas ao rei sueco Ladulaus Magnus, ainda no século XIII, mas logo explica que os sámi não abraçaram completamente o cristianismo na ocasião (Helm 2013:59-60). De fato, conforme proposto por Lehtola (2004:28-29, 30 e 34), os esforços de conversão cristã tiveram pouco impacto nessa época. Somente por volta de 1600, com as pesadas investidas do rei sueco Carlos IX, é que a conversão dos sámi se daria de maneira intensificada.

É no momento em que descreve os atributos psíquicos dos sámi que o autor explicita que estes alternam entre a bondade e a maldade, pois ainda estão entregues às superstições e magias (Menini 2020:145-146). Esse apego à magia mesmo após a cristianização, conforme diz o próprio Schefferus, é resultado de “sua forte inclinação à superstição” e “da alta estima que ainda têm por seus predecessores” (Schefferus 1674:34). Encontramos, na primeira explicação, uma afirmação um tanto quanto essencialista – é da natureza deles o apego à superstição – e, na segunda, uma explicação mais racionalista, com base em heranças étnicas. Ainda assim, os sámi são descritos como sendo de maioria cristã e, por isso, são tratados como uma espécie de modelo, apesar de Schefferus tratar, nos capítulos seguintes, de resquícios do paganismo que seriam obstáculos à conversão completa. Resulta disso a classificação do autor, para quem os sámi são divididos entre “supersticiosos e pagãos, ou mágicos e diabólicos” (Schefferus 1674:35). A primeira categoria corresponde a atividades que não anulariam o próprio Cristianismo, por serem ‘vãs e lendárias’. Já a segunda categoria, relativa aos crimes contra Deus, envolvia o uso de objetos como os tambores xamânicos ou os malefícios decorrentes destes crimes (Menini 2020:164).

Ainda descrevendo as inclinações supersticiosas dos sámi, o autor diz que “são grandes observadores de presságios” e que “possuem deuses superiores e inferiores, sendo que os maiores, a quem oferecem adoração especial, são Thor, Storjunkar e o Sol” (Schefferus 1674:35). Surpreendentemente, essa crença não configura, para Schefferus, o maior dos problemas, já que atribui a verdadeira heresia a outro fato,

o de que “[...] eles misturam seus próprios deuses com Deus e Cristo e prestam a todos eles igual idolatria e culto, como se Deus e o Demônio tivessem entrado em acordo para conseguirem dupla adoração pelo mesmo povo” (Schefferus 1674:35). Notamos, então, que a absorção de elementos cristãos – no caso, divindades – já se encontrava estabelecida, o que não necessariamente implicava, conforme visto, o abandono das divindades antigas.

A essa altura, alguém poderia se perguntar se os sámi, de fato, adoravam um deus chamado Thor. Como se sabe, Thor era a divindade dos trovões e da fertilidade dos escandinavos antes da chegada do cristianismo na região (Langer 2015:496-497). Estamos aqui, segundo Rydving (1990:359-360), diante de uma antiga tradição acadêmica, que presente nas análises de estudiosos dos séculos XVIII-XIX, que tomava a religião sámi, ‘primitiva por natureza’, como um reflexo daquilo que os escandinavos haviam um dia sido. Assim, para desvendar a religião pré-cristã dos escandinavos, recorria-se aos povos sámi, seus vizinhos ‘primitivos’ que, em plena Idade Moderna, não haviam sido completamente cristianizados. A obra de Schefferus não foge desse panorama etnocentrista e, de alguma forma, pré-evolucionista⁷: o deus dos trovões entre os sámi, então, só poderia ser Thor, o antigo deus do trovão dos povos escandinavos. Contudo, ao longo de sua investigação bibliográfica e do contato com os relatos de quem havia estado na Lapônia, Schefferus nota a existência de deuses do trovão que de fato pertenciam aos sámi. Ele não deixa de citá-los em seus escritos, apesar de não fazer uma distinção muito elaborada dos mesmos enquanto divindades originais ou nativas em detrimento de Thor, que seria uma importação oriunda dos escandinavos: “Tiermes ou Aijeke, ‘trovoador’ ou ‘pai’, chamado por alguns de Thor” (Schefferus 1674:36). A princípio, estas divindades parecem estar todas amalgamadas.

A distinção e descrição mais completas, contudo, vêm em seguida:

“No capítulo anterior, vimos os três principais deuses adorados pelos lapões; o primeiro é Thor, que significa trovão, chamado de

Thordoen em dialeto sueco, e de Tiermes pelos lapões propriamente ditos, que significa qualquer coisa que faça barulho, de acordo com a noção que os romanos têm de Júpiter, deus do trovão, e do deus Taranis, de quem falei em meu tratado de História de Uppsala. A crença nesse Tiermes ou trovão é decorrente da crença de que o Céu está vivo; atribuindo a ele o poder originário dos trovões, esse deus dos céus é chamado Aijeke, que significa bisavô [...]. Esse Aijeke, quando faz trovejar, é chamado de Tiermes por eles, de Taranis pelos Scythios, e de Tor ou Toron pelos suecos” (Schefferus 1674:37).

Notamos nesse trecho da obra de Schefferus que o autor enxergava em Tiermes/Aijeke um paralelo com outros deuses do trovão, como o Júpiter romano, fazendo uma espécie de *interpretatio romana*. Nesse caso, embora muito provavelmente não de maneira premeditada, ele acaba por eleger Thor não como sendo um deus sámi de fato, mas como um correspondente escandinavo, embora isso não fique de todo claro. Além disso, Schefferus oferece também uma explicação para dois nomes distintos envolvendo a mesma divindade: haveria uma espécie de deus supremo dos céus, visto como um velho, que seria Aijeke; ao realizar especificamente a atividade de lançar raios e trovões, Aijeke passa a ser chamado de Tiermes. A tradição de representar o deus dos trovões ou dos céus na figura de um velho é realmente algo recorrente em diversas mitologias dos povos Fino-Úgricos (mesma família linguística, lembramos, à qual pertencem os sámi), como no caso do deus finlandês dos trovões *Ukko* – cujo significado é ‘homem velho’ ou ‘velho amigo’ – e o deus estoniano dos trovões *Uku*, chamado por vezes de *Vanaisa* (avô) ou *Taevataat* (Pai Céu) (Holmberg 1964:368).

Contudo, é provável que o erudito tenha se confundido diante da existência de diversos nomes para as divindades do trovão entre esses povos. Hoje, levanta-se a hipótese de que o nome *Horagalles* (ou *Hovrengaellies*, em algumas outras fontes), cuja presença é evidente nas línguas dos sámi do sul, tenha sido um empréstimo feito a partir do étimo Þórr *karl* – ‘velho Thor’, em nórdico antigo – (Tolley 2009:275), enquanto o nome Aijeke, presente entre os sámis das áreas norte e

centro-norte, deriva do proto-sámi **Äjjē* (cognato ao finlandês *äijä*, ‘avô’) (Frog 2017:59). Já o nome *Tiermēs* (ou *Dierpmis*), identificável nos idiomas costais dos sámi do norte, é derivado do proto-sámi e pode ter sido um empréstimo feito de alguma língua paleoeuropeia (Aikio 2012:84). Podemos estar, portanto, diante de divindades que talvez nem sequer sejam a mesma, embora o teônimo *Horgalles* possa ter sido de fato importado dos vizinhos escandinavos. Para nossos propósitos, faz-se necessário frisar essa indistinção com que Schefferus trata a(s) mitologia(s) e religião(ões) dos sámi, que, embora sabidamente dotadas inúmeras variações e peculiaridades regionais e étnicas, eram vistas por ele como sendo de certa forma homogêneas e uniformes. Vale lembrar que, apesar dessas ressalvas, os deuses do trovão cultuados no norte europeu – especificamente entre os povos escandinavos (*vikings*), os finlandeses e os sámi – compartilhavam certos traços em comum, como, por exemplo, o fato de serem vistos como muito próximos da comunidade humana, atuando, na maioria das vezes, como seus benfeitores e protetores (Alves 2019:203-208).

Mas não eram apenas a(s) divindade(s) do trovão que interessavam a Schefferus. Na verdade, seu foco, nesse sentido das práticas religiosas, se dá principalmente sobre o xamanismo e sua ritualística, conforme veremos. Ao se debruçar sobre a descrição de um rito xamânico, primeiramente citando Olaus Magnus, Schefferus diz:

“O homem com o tambor entra numa sala privada, acompanhado por apenas mais uma pessoa além de sua esposa, e, enquanto bate no tambor, entoia diversos encantos e então cai em êxtase e fica deitado por um curto período de tempo como se estivesse morto, enquanto seu companheiro cuida dele e o vigia para que nenhum mosquito, mosca ou criatura viva o toque; pois sua alma está sendo carregada por alguma inteligência maligna para um país estrangeiro, de onde ela depois volta com uma faca, anel ou outro amuleto, provando que sabe o que está acontecendo nessas outras regiões; após se levantar, ele relata todas as circunstâncias relacionadas às perguntas que haviam sido feitas antes de seu êxtase [...]” (Schefferus 1674:56).

Logo em seguida, ele contrasta esse relato com o oferecido por outra fonte, Petr. Claud.:

“Petr. Claud. não menciona o tambor, os cantos, a companhia ou os objetos totêmicos trazidos; mas diz que o homem se atira ao chão, seu rosto torna-se preto e ali ele fica, deitado como se estivesse morto, por uma ou duas horas, de acordo com a distância em que está o lugar a que seu espírito pretende ir; quando acorda, ele oferece um relato completo de tudo que está se passando naquele lugar” (Schefferus 1674:56).

É interessante observar que apenas o relato de Olaus Magnus faz menção aos tambores sámi. Numa série massiva de outras fontes de que dispomos sobre a mitologia sámi, principalmente relatos de viagem produzidos por exploradores estrangeiros, a presença dos tambores faz-se notar⁸, bem como em vestígios levantados pela cultura material. Na religião sámi, o tambor era um importante instrumento de ajuda para o *noaidi*⁹ que o utilizava ritualisticamente para atingir o estado extático. Durante os séculos XVII e XVIII, muitos desses tambores foram destruídos pelos missionários; grande parte foi enviada ao Museu Nacional de Copenhague, que infelizmente foi alvo de um terrível incêndio em 1728 e perdeu a maior parte de seus exemplares (González 2014:74).

Ainda sobre o assunto, Nordin & Ojala (2017:65) comentam que há indícios de que, por volta de 1640, antes da publicação da *Lapponia* de Schefferus, colecionadores da Suécia, Noruega e Dinamarca já haviam coletado artefatos sámi para suas coleções, sendo a maioria deles composta por esses tambores, obviamente tidos por objetos exóticos¹⁰. Durante o começo da Idade Moderna, os sentimentos dos europeus em relação aos tambores xamânicos dos sámi eram ambivalentes. Por um lado, eles eram vistos enquanto objetos exóticos de desejo, interesse, curiosidade e atração; por outro, eram vistos com repulsa por serem pertencentes ao mundo primitivo e pagão que deveria ser superado, olhar esse que desejava, assim, destruí-los. Por conta desta dupla percepção, principalmente nos séculos XVII e XVIII, esses tambores tornaram-se símbolos centrais no processo de colonização e resistên-

cia dos povos sámi (Rydving 1991:29). Ainda hoje eles representam um símbolo de resistência e de identidade sámi, tidos por objetos poderosos e de suma importância ao se discutir a herança e resiliência cultural desses povos.

Esses tambores figuram na obra de Schefferus como detentores de quatro poderes diferentes, que variam de acordo com a situação:

“O primeiro é saber o que se passa em países distantes. O segundo é saber se suas atuais tarefas serão bem-sucedidas. O terceiro é descobrir como se curar doenças. O quarto é saber quais sacrifícios seus deuses aceitarão, e qual animal cada deus gosta ou desgosta mais” (Schefferus, 1674:54).

Era, portanto, por meio do uso do tambor que o *noaidi* conseguia atingir seu estado de êxtase, sendo capaz de deixar seu espírito percorrer longas distâncias para se informar sobre o paradeiro de outros povos e comunidades (Hultkrantz 1991:12). Além disso, era possível saber se obteriam sucesso na caça, pesca ou na condução do pastoreio de renas. Também pertencente aos domínios do *noaidi* estava a habilidade de utilizar o tambor para curar e aplacar doenças e saber, antes de realizar um sacrifício, se o deus para o qual o sacrifício seria realizado estava disposto a recebê-lo. Entre os sámi, a função do tambor aparentemente se estendia tanto quanto a do próprio xamã, conforme definido por Pentikäinen (1996:15-17): este era visto como instrumento facilitador do transe, oferecia divinações, exercia um papel medicinal e abria um canal de comunicação entre deuses, espíritos e homens. Schefferus termina por explicar que esse tipo de rito ainda era muito comum na região, mas “não tão publicamente quanto antes”, visto que o rei da Suécia havia proibido o uso desses instrumentos em qualquer situação (Menini 2020:172). Sendo assim, estando presentes ao longo da obra tanto em imagens quanto em descrições, os tambores sámi tornaram-se o principal símbolo que os associava à magia e bruxaria. Materializando o encontro cultural (e colonial) entre suecos e lapões, esses tambores se tornariam alvo de intensas

perseguições, coletas e queimas durante o final do século XVII e início do século XVIII (Menini 2020:173-174).

Apesar de descrever rituais xamânicos e de transe, é evidente que Schefferus não acreditava nessa capacidade sobrenatural do *noaidi* – ao menos não da mesma maneira que os próprios sámi. Numa provável tentativa de demonstrar duplamente que esses xamãs não eram verdadeiramente tão poderosos e que, caso fossem detentores de algum poder real, o cristianismo censuraria tal prática como demoníaca, escreve:

“Sem dúvida isso [o transe xamânico] é falso, pois é impossível, tanto para o homem quanto para o diabo, que se restaure ao corpo uma alma que dele saiu. O que eu acredito que acontece é que o diabo apenas diminui as faculdades da alma por algum tempo, escondendo suas operações” (Schefferus 1674:56).

Contudo, Schefferus descreditou apenas o transe do xamã com termos que, para época, eram racionais. Conforme explicamos anteriormente, uma das grandes acusações de que a Suécia foi alvo durante a Guerra dos Trinta Anos foi a de ter se valido de magos sámi (*noaidi*) aptos a controlar o clima e os ventos. Outras fontes e materiais atestam essa suposta área de regência dos feiticeiros sámi e também dos finlandeses (Moyne 1981:17-40). Baseando-se em Olaus Magnus, Schefferus começa por descrever como essa magia era supostamente feita:

“Tendo abordado o assunto do tambor, é o momento agora de falar de outra de suas artes, que também exige o uso de instrumentos: o primeiro deles é uma corda onde são feitos nós para levantar o vento [...]. Ao desfazerem o primeiro nó, surge uma brisa favorável; quando desatam o segundo, vem uma rajada; quando desatam o terceiro, o mar e o vento crescem poderosamente, tempestuosos” (Schefferus 1674:58).

Logo em seguida uma explicação desmistificadora é oferecida ao leitor: “Nenhum outro autor relata esse mesmo aspecto em relação aos lapões, e não creio que isso seja de maneira alguma possível, já que

eles vivem no interior do país, sem costear o oceano em parte alguma” (Schefferus 1674:58). São em momentos como esse que Schefferus deixa transparecer sua agenda político-ideológica pró-Suécia, tentando desmistificar e desacreditar, com o racionalismo cristão, as habilidades mágicas dos povos sámi. Contudo, a relação do autor com esses temas nunca se resume a uma visão unilateral: por vezes, Schefferus mostra-se curioso, maravilhado e de certa maneira até mesmo temeroso em relação aos poderes da magia sámi.

Schefferus se lança à tarefa de descrever os tambores sámi com ainda mais afinco nos capítulos “*Of the heathenish gods of the Laplanders*” e “*Of the magical ceremonies of the Laplanders*”. Uma das primeiras menções ao tambor acontece quando, ao descrever sacrifícios desses povos aos deuses, o autor comenta que eles nunca seguem adiante com a cerimônia sacrificial antes de se certificarem de que o deus em questão aceita o sacrifício¹¹. Para isso, eles batem em seus tambores enquanto entoam canções e trazem sua(s) oferenda(s). Em seguida, um anel é posicionado na superfície do tambor e, conforme as batidas continuam e o anel se move, deve-se prestar atenção se ele cairá em cima da figura do deus desenhada no tambor. Em caso afirmativo, o sacrifício prossegue; em caso negativo, pergunta-se ao próximo deus se ele aceita o sacrifício, repetindo o processo:

“Enquanto batem no tambor e entoam algumas canções, eles trazem o sacrifício designado para Thor que, caso sinalize, por meio de um anel no tambor, que o sacrifício é de seu agrado, eles prosseguem com a cerimônia: caso contrário eles o oferecem ao Sol, e então para Storjunkar, até que algum deles o aceite [...] enquanto entoam essas palavras, eles repetem o nome da montanha onde estão: se o anel parar na parte do tambor onde o deus está desenhado, eles se convencem de que o deus está satisfeito e prosseguem com a cerimônia” (Schefferus 1674:42, grifos do autor).

Logo em seguida, deparamo-nos com uma breve descrição dos tambores. Nesse momento são ressaltados principalmente os desenhos em suas superfícies e que, já no momento de escrita da obra de Schefferus, intrigavam os olhares estrangeiros:

“Eles [os sámi] têm um tambor onde pintam diversos tipos de Bestas, Pássaros e Peixes, e outros animais que eles possam obter facilmente: fixada na parte superior do tambor eles colocam uma vara de ferro, em cima da qual fica o sapo, que, conforme a batida do tambor, cai sobre determinada figura, e a criatura sobre cuja imagem o sapo caiu é a que será sacrificada” (Schefferus 1674:43).

Encontravam-se, nos tambores, representações de animais e de elementos celestes como a lua e as estrelas, além de criaturas antropomórficas que foram tidas por deuses e, curiosamente, imagens que foram associadas por Schefferus a Jesus Cristo e seus apóstolos:

“Eles [os sámi] desenham, próximo ao meio do tambor, diversas linhas que o cruzam; acima delas desenham esses deuses, a quem prestam grande adoração, como Thor, o deus supremo, e Storjunker também: esses são desenhados acima da linha; ao lado dessa, desenham outra linha paralela, com apenas metade dela cruzando o tambor, onde fica a imagem de Cristo e alguns de seus Apóstolos. O que quer que esteja desenhado abaixo dessas duas linhas representa pássaros, Estrelas e a Lua; abaixo desses fica o Sol” (Schefferus 1674:47, grifos do autor).

A respeito desse fato, que a princípio pode parecer surpreendente, o autor explica que a maior heresia dos sámi, após terem sido alvos das missões cristãs, foi a de terem incorporado Deus e Cristo à sua religião, idolatrando-os da mesma maneira como faziam com outras divindades¹². Retomando as ilustrações nos tambores, elas ainda detêm, na tradição acadêmica contemporânea, o *status* de elementos-chave para vislumbrarmos os prováveis simbolismos e funções religiosas desse instrumento, sendo então analisadas ao lado de outras propriedades como o material de composição, a datação, o formato e a região de origem de cada tambor (Pentikäinen 2012; Kjelsström 1991; Sommarström 1991; Hultkrantz 1991).

Nesse momento, Schefferus descreve algo importante sobre as imagens, detendo-se especificamente nas ilustrações de animais e sua relação com o sacrifício. É dito que, na superfície do tambor, há um instrumento chamado pelo autor de *sapo* (*frog*, na tradução inglesa

do latim que consultamos); este se mexe conforme a batida do tambor até o momento em que cai sobre a imagem de algum animal. O animal ao qual corresponde a imagem é, por meio desse instrumento, escolhido para ser sacrificado. Conforme esclarecido por Kristoffersson (1991:173), o *sapo* nada mais era do que um conjunto de várias argolas feitas de metal – cobre, provavelmente – interligadas por uma argola central. O nome atribuído a esse instrumento era de cunho alusivo, possivelmente fazendo referência a seus pulos no momento da batida nos tambores, até que finalmente parasse sobre alguma imagem (ver imagem 1).

Imagem 1: Ilustração de um tambor sámí, segundo Schefferus. Referência: Schefferus, Johannes. Lapponia, 1674:52.

A construção dos tambores é descrita logo adiante. Segundo Schefferus, eles eram feitos a partir de pedaços ocos de pinheiro, abeto ou bétula, escolha que não se dava de maneira ocasional, mas motivada por motivos de ordem religiosa. Conforme o erudito, essas árvores eram consideradas sagradas porque cresciam de acordo com o curso do Sol, especialmente a bétula¹². Há certos paralelos que reafirmam uma provável conotação religiosa dessas árvores entre os sámí: a bebida ingerida por alguns de seus xamãs momentos antes de acessar ritu-

alisticamente o transe continha cinzas de bétula em sua composição; além disso, ela também era cultuada em rituais específicos de outros povos fino-úgricos, representando a árvore cósmica à qual ofereciam sacrifícios (Holmberg 1927:266-283).

As funções ritualísticas desempenhadas pelo tambor são descritas por Schefferus, então, como sendo quatro¹³: por meio dele, os sámi eram capazes de tomar conhecimento do que acontecia em terras distantes; saber se obteriam sucesso em suas tarefas como caça e pesca; providenciar a cura de doenças e malefícios; e, por fim, ouvir dos deuses quais sacrifícios estes estavam inclinados a aceitar. Afinal, conforme visto anteriormente Schefferus cita, com base em Olaus Magnus, o emprego do tambor pelo xamã sámi como instrumento auxiliar na experiência do transe.

Em seguida, ocorre uma espécie de comparação interna das próprias fontes utilizadas por Schefferus, precisamente no momento em que aponta outros testemunhos sobre o ritual xamânico e conclui que, apesar de apenas um deles (o de Petr.Claud.) negar a presença do tambor, todos os outros a confirmam e descrevem; portanto, o uso do tambor em tais contextos é ‘claro’: “Considerando o que foi dito anteriormente, fica claro que eles [os sámi] faziam uso do tambor [...]”; outro trecho também termina por evidenciar a presença do tambor na cerimônia xamânica, embora implicitamente: “Após o tamborista cair, ele deixa seu tambor o mais próximo possível de sua cabeça” (Schefferus 1674:56, ver imagem 2).

Imagem 2: Os tambores durante o ritual de transe xamânico, segundo Schefferus. Referência: Schefferus, Johannes. Laponia, 1674:56.

Esses trechos se tornaram um verdadeiro marco nos estudos do xamanismo sámi e da performance do xamã. Da mesma maneira, acabaram por consolidar a *Lapponia* de Schefferus como uma das principais fontes primárias no que diz respeito aos usos ritualísticos do tambor e às experiências xamânicas, ainda que sua leitura exija a devida cautela e contextualização que buscamos oferecer neste estudo.

Algumas reflexões contemporâneas sobre os tambores na ritualística xamânica dos sámi

Nesse momento, ofereceremos um breve panorama do que alguns estudos contemporâneos têm discutido a respeito dos tambores sámi na ritualística xamânica, questão que, como vimos, foi abordada por Schefferus em sua *Lapponia*.

O papel dos tambores no xamanismo tem sido visto como algo central e até mesmo definidor daquela cultura, algo exposto em estudos acerca do xamanismo clássico – ártico e siberiano, do qual os sámi são de certa forma herdeiros – como em Anna-Leena Siikala, para quem, sem seu tambor, “o xamã não é um xamã” (1978:169). Numa perspectiva regionalista e culturalista, percebe-se que o tambor é imprescindível nas práticas xamânicas de povos siberianos e altaicos como os Iacutos, os Tungus, os Sakha e os Eleutes, dentre inúmeros outros, e também em povos de outras regiões árticas, como os Iacutos da Groenlândia e Alaska, e os Chuckee da América do Norte (Hultkrantz 1991:11). Basicamente, ao tentarmos definir a importância e função do tambor no xamanismo, é lícito indagar se devemos eleger uma perspectiva regionalista/culturalista, como a de Anna-Leena Siikala (1978), que não pretende extrapolar as experiências e propriedades do xamanismo verificadas entre povos siberianos para uma conclusão generalista, supostamente ajustável e extrapolável a todos os povos praticantes de xamanismo, ou uma perspectiva universalista/essencialista. O maior expoente desta última é Mircea Eliade, que, em seu canonizado *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase* (1999), buscou abstrações que seriam aplicáveis a todas as sociedades xamânicas

(Alves 2020:539-541). Adotaremos, aqui, uma perspectiva regionalista. Em outras palavras, nos alinhamos aos autores que interpretam e situam a experiência dos sámi com os tambores como pertencentes ao fenômeno cultural da identidade nortenha circumpolar, presente acima de tudo entre povos nômades e caçadores habitantes da região ártica (Pentikäinen 2012).

Rolf Kjellström (1991:111-112) concorda com tal perspectiva, afirmando que um estudo taxonômico dos tambores sámi por meio de suas ilustrações é algo realizável, desde que conduzido com recortes específicos que evitem conclusões generalizantes. O autor expõe prudentemente que a ideia de uma *cultura sámi* é uma abstração que nunca existiu em concretude, e que temos, ao contrário, *culturas sámi*. Estamos, portanto, invariavelmente impedidos de chegar a um único modelo interpretativo ou classificatório para todos esses instrumentos. É necessário manter em mente a cronologia e a regionalidade de cada um desses tambores ainda preservados; pouco adianta, igualmente, compararmos os tambores da região sul da Lapônia com fontes escritas que proponham a descrição dos sámi do norte – mesmo que em tais obras a ideia de uma universalidade cultural e étnica sámi esteja pressuposta. O próprio Schefferus, por escassez de fontes, terminou por focar muito mais os sámi do norte. O autor teve acesso somente a dois relatos sobre os sámi do sul, *Lundius* e *Niurenius*, este último tendo escrito especialmente sobre os *Ume Sámi*. A obra *Lappo-
nia*, portanto, constitui um bom exemplo dessa falta de diferenciação entre as culturas sámi, usando exemplos e aforismos de uma cultura para explicar as demais.

Reforçando a questão da regionalidade, lembremos, conforme o faz Inger Zachrisson (1991:82), que há dois tipos principais de tambores sámi preservados. O primeiro deles, chamado *frame drum*, consiste basicamente em um grande anel de madeira que, após ser dobrado por meio de um processo de aquecimento, era coberto por pele. No outro tipo, classificado como *bowl drum*, um grande pedaço oval de madeira era todo entalhado e trabalhado para que, em seguida, fos-

se revestido por pele. O primeiro tipo foi sendo substituído pelo segundo, sobretudo na região sul, mas com menor incidência entre os sámi do norte. A diferença talvez tenha se dado pelo fato de que os sámi mais ao sul mantiveram relações e trocas com os escandinavos suecos e noruegueses, ao passo que os sámi mais ao norte receberam influência intensa dos povos finlandeses. Quando começaram a ser de fato registrados por etnógrafos ou curiosos amadores, esses tambores haviam sido quase todos substituídos pelo *bowl drum*, indicando que a mudança ocorreu antes do século XVII. Ainda assim Schefferus, mesmo não advogando por um regionalismo consciente ao olhar para a então Lapônia, diferencia os tambores sámi da região de *Finnmark*¹⁴ daqueles oriundos da Suécia¹⁵: deparamo-nos, portanto, com uma espécie de embrião que já denuncia peculiaridades entre os sámi do norte e sul, respectivamente (Zachrisson 1991:86).

Um campo de férteis e ainda infundáveis discussões é o das relações entre os tambores sámi e os rituais xamânicos desses povos. Diversos autores têm buscado compreender melhor o vínculo existente entre o uso do instrumento e o estado de êxtase xamânico. Analisando as diferentes formas de xamanismo dos povos nas Zonas Árticas, dentre os quais se incluem os sámi, Hultkrantz (1991:11) argumenta que o tambor se mostra um objeto inseparável da figura do xamã. Segundo o autor, na ritualística do transe o tambor possui dois papéis primordiais, cuja aplicação e uso, salvo alguns casos, são tornados possíveis somente por meio da figura do xamã, que é especificamente versado nesse aspecto religioso.

Acima de tudo, o som emitido pelo tambor conduz gradualmente o xamã até seu mergulho extático e, uma vez nesse estado, o instrumento auxilia e guia o *noaidi* durante o transe. O tambor, portanto, se mostra essencial enquanto instrumento de excitação (Hultkrantz 1991:11). A esse respeito, Rolf Kristoffersson (1991:170), em seu estudo sobre o som advindo dos tambores sámi, constatou que tanto a frequência rítmica das batidas quanto seu tom impactam o sistema nervoso de modo a modificá-lo e causar, no indivíduo, aquilo que

chamamos de *transe*. O autor ainda conjectura que possivelmente o xamã sámi, além de ser especializado na ritualística religiosa e no conhecimento folclórico/mitológico de seu povo, também treinava sua sensibilidade auditiva, de modo a se tornar mais suscetível aos efeitos do tambor e, assim, acessar o estado de transe mais facilmente.

Segundo Juha Pentikäinen (2012:4), as ilustrações em tambores são elementos-chave para entendermos a cosmologia sámi e a atuação do *noaidi*. O autor defende que as ilustrações solares são centrais nesses tambores, pois encontramos o sol em posição heliocêntrica, cercado por outros deuses, animais, figuras humanoides e outros símbolos. Isso apontaria para uma sazonalidade na interpretação dos desenhos, que seria feita pelo xamã de acordo com a estação do ano e com as demandas da comunidade. *Beaivi*, o sol, ao estar centralizado, se mostra como parte do pilar cósmico, em torno do qual todas as coisas se movimentam, denotando que tudo se transforma de acordo com a sazonalidade.

Também devemos ler a estruturação dos desenhos como estando distribuídos em uma estrutura tripartida, condizente com a perspectiva cosmológica sámi: localizam-se, no topo, os elementos celestes; ao meio, o mundo do homem; embaixo, o mundo invertido de *Jábmüidäibmu*. Esses três mundos aparecem sempre conectados por alguma figura semelhante a um pilar, ou então pelo próprio sol, conforme dito há pouco. O formato oval do tambor indicava uma visão cíclica da vida, da sazonalidade e da transição entre mundos (Pentikäinen 2012:4).

Baseado na disposição e organização dessas figuras e concluindo, portanto, que elas manifestavam um caráter acima de tudo cosmológico, Pentikäinen (2012:4) defende que as ilustrações nos tambores sámi atuavam feito mapas cognitivos que orientavam o xamã quando em estado de êxtase. Ou seja, enquanto seu espírito viajava e se movimentava pelos três diferentes mundos buscando soluções para a comunidade, os tambores evitavam que seu espírito se perdesse (ver imagem 3). A teoria de Pentikäinen apresenta um impacto para além do mero estudo dos tambores sámi e suas representações, trazendo consi-

derações que acabam por evidenciar um possível papel do xamã como porta-voz do homem e mediador entre ele e todo o universo. Essa função cognitiva dos tambores, uma vez assumida, nos permite pensar a existência de uma *gramática da mente* que permeia o xamanismo. Ela remete justamente ao conhecimento de um repertório xamânico que engloba folclore, mitologia, habilidades específicas ao performar rituais, conhecimento de uma linguagem especializada, contos etiológicos bem como regras ritualísticas e cerimoniais (Pentikäinen 1996:15-16).

Imagem 3: Ilustração representando um exemplar de tambor sámi preservado. Notamos, nela, a presença de uma divisão tripartida do cosmos. Ele é sustentado, na parte inferior central, por um pilar cósmico. As aberturas entre os diferentes níveis simbolizam a habilidade do xamã de transitar entre os três mundos. Fonte: Pentikäinen, 2012:9.

Schefferus parecia estar muito ciente das relações entre o êxtase xamânico e as funções do tambor, buscando tanto enfatizar as decla-

rações de Olaus Magnus a respeito desse processo como confrontar veementemente a declaração de *Petr. Claud.* de que o instrumento não se fazia presente nessas ocasiões. Possivelmente, ao estudar os diversos testemunhos que recebia para compor sua *Lapponia*, Schefferus se deparou com relatos de tambores em ritos xamânicos tantas vezes que, se *Petr. Claud.* os negava, seu testemunho foi visto muito mais como exceção do que regra.

Voltando à defesa do tambor e de suas ilustrações enquanto mapas, os postulados de Bo Sommarström merecem destaque. Para o autor, os tipos de figura e sobretudo seus posicionamentos seriam representações dos astros e constelações estelares. Diante da necessidade de se localizar e se orientar, tendo a paisagem celestial como bússola, os povos sámi teriam reescrito esse posicionamento dos astros e constelações em seus tambores, algo que Sommarström (1991:136) enxerga como a interpretação e registro sámi das constelações do Zodíaco. Contudo, o autor refuga qualquer pretensão universalista ao deixar claro que a possibilidade de explicar o padrão básico de posicionamento das ilustrações em tambores por meio de uma correspondência com um mapa estelar só é viável em materiais encontrados entre os sámi do sul, nos quais se averigua a existência de imagens semelhantes a cruzeiros. Essas cruzeiros seriam a representação dos quatro pontos cardeais e, sem sua presença, não há ponto de partida para argumentar a representação de uma bússola estelar (Sommarström 1991:161).

Considerações finais

Esperamos que nossa exposição, embora breve, tenha sido capaz de apontar a forma como o erudito Johannes Schefferus valeu-se de suas fontes para construir sua percepção quanto à magia e o xamanismo praticados pelos povos sámi. É interessante notar, ainda que mantendo em mente a visada ideológica do autor, que sua obra *Lapponia* é essencialmente um tratado sobre a alteridade e seus processos de construção. A imagem do sámi erigida por Schefferus dentro dessa percepção do Outro se recusa a ser estável, fixa e até mesmo coerente:

estamos diante de uma experimentação dessa alteridade, uma processo até então dinâmico, ativo e inacabado – e por isso ambivalente¹⁶ – que ora demonizava, temia ou desacreditava as práticas xamânicas e de êxtase notadas entre esses povos, ora as admirava com certa distância curiosa, minimizando os perigos de sua presença em solo sueco e, de certa forma, tolerando sua existência. Seja qual for o caso, a prática xamânica e o uso de tambores nas cerimônias ritualísticas figuram em Schefferus como critério de *identidade* central do que era tido por ‘ser sámi’. Tais aspectos indicam como Schefferus, ao descrever em detalhes essas práticas, pôde contribuir marcadamente para a construção ocidental do que viria a ser conhecido como *xamanismo clássico*, um traço que seria entendido por boa parte dos séculos seguintes como parte do conceito, também ocidental, de “religião primitiva” (Dubois 2009:26-27).

Por sua vez, o uso dos tambores faz-se presente na obra de Schefferus como elemento efetivamente central ao xamanismo e suas práticas ritualísticas (sobretudo extáticas). Aliás, é notável o enfoque dado pelo autor ao emprego do tambor como instrumento responsável pela elevação do estado do xamã ao transe, o que, conforme notamos na exposição de estudos contemporâneos sobre o tema, não está de forma alguma incorreto (de acordo com o defendido por Hultkrantz 1991 e Kristoffersson 1991, por exemplo), mas pede complementação. Parece que Schefferus e suas fontes perderam de vista outras dimensões do tambor, como sua possibilidade de funcionar como mapa cognitivo-cosmológico para o xamã em transe (Pentikäinen 1996) ou ainda suas propriedades astronômicas (Sommarström 1991). Seja como for, na obra de Schefferus o tambor figura como *instrumento primordial* do xamã e aparentemente *indispensável* à cerimônia xamânica, atuando consequentemente como elemento constituinte da identidade sámi.

Portanto, por mais que seu trabalho não se mostre em nada imparcial, Schefferus foi muito provavelmente o primeiro a tratar os povos sámi, sua religião e cultura de uma perspectiva acadêmica – ainda que aos moldes da época. Sua obra *Laponnia* é leitura incontornável

para quem se propõe a estudar os sámi, os traços de sua religião e mitologia pré-cristã ou, por exemplo, aquilo que para os forasteiros a eles contemporâneos eram traços constituintes e integrais à identidade de um ‘sámi genuíno’, assunto certamente perpassado por inúmeras questões de alteridade e etnocentrismo. Os escritos de Schefferus também são de valor imensurável para qualquer discussão em torno do xamanismo e suas expressões nas sociedades árticas. *Lapponia*, de fato, é um grande embrião que ainda pede por inúmeras revisitações.

Notas:

¹ Os sámi são diversos povos falantes de idiomas fino-úgricos, um sub-ramo dentro da família urálica (e, portanto, não indo-europeus), que ainda hoje habitam o norte dos atuais territórios da Noruega, Suécia, Finlândia e Rússia (nesta, especificamente na Península de Kola e em Murmansk). O termo *sámi* faz referência não a um povo homogêneo espalhado por essas áreas, mas a diversas etnias que compartilham entre si traços linguísticos, genéticos, culturais e religiosos comuns, mas não idênticos, preservando certas peculiaridades. Atualmente, existem cerca de 9 idiomas sámi distintos (Kent 2014; Lehtola 2005).

² Antigamente chamada de Lapônia, *Sápmi* é o nome empregado atualmente para se referir às áreas habitadas pelos povos sámi. Ver nota subsequente.

³ Durante a Idade Média, os povos sámi eram chamados de *lapões*. Consequentemente, as terras por eles habitadas vieram a ser chamadas, como um todo, de *Lapônia*. No século XII, a palavra *lapp* foi empregada num contexto mais amplo (mas nem por isso menos segregacional) para se referir a todos aqueles que praticavam ‘atividades lapônicas’ como a pesca, a caça e a criação de renas na Região Ártica. O termo funcionava, então, mais como critério cultural e econômico do que como demarcador étnico. Por conta disso, os sámi eram por diversas vezes confundidos com os povos fínicos (finlandeses, estonianos, íngrios, carelianos etc.). Nos dias atuais, os termos *lapão* e *Lapônia* são considerados pejorativos e têm sido respectivamente substituídos, desde 1970, por *sámi* e *Sápmi* (Menini 2018:466).

⁴ “Johannes Schefferus seria ‘um cosmógrafo de gabinete’: um ‘viajante não viajante’, semelhante aos ‘modernos’ a partir das tradições dos ‘antigos’ (a herança humanista). Podemos, então, posicionar Schefferus como um ‘humanista tardio’: apesar de fazer usos da experimentação para compor seu relato, o estrasburguês permanece conectado à forma de viver, organizar e interpretar o mundo do Humanismo e, em certa medida, da República das Letras: com diferenças relevantes à abordagem de Boyle e seus pares ‘empiristas’” (Menini 2020:62-63).

⁵ Com o início do processo mais intenso, violento e persecutório de cristianização dos povos sámi no século XVII, seus tambores se tornaram emblemas sociais e

ganham novos significados para além do simbolismo religioso desses apetrechos. Para os missionários e autoridades eclesiásticas, o tambor remetia ao próprio núcleo do ‘paganismo’ sámi e, portanto, ao ‘mal’ que necessitava ser combatido e aniquilado energeticamente. Para os povos sámi, por sua vez, ele adquiriu o *status* de símbolo de resistência, de resiliência cultural, identitária e religiosa, e de encarnação material de seus valores tradicionais que precisavam ser preservados; era aquilo de ‘bom’ que deveria ser salvo. Nesse sentido, vale destacar que na língua dos *Lule Sámi* o termo para se referir ao seu período pré-cristão é *goabdesájgge*, que significa ‘tempo do tambor’, período no qual podiam usar livremente esse instrumento religioso central às suas crenças (Rydving 1991:28-29).

⁶ “Há, de fato, menções em Saxo de várias guerras dos Biarmios, embora não levadas a cabo pela coragem, mas por Magia e Encantamentos” (Schefferus 1674:13).

⁷ O evolucionismo ao qual nos referimos diz respeito à aplicação de princípios do evolucionismo de Darwin ao estudo das culturas e religiões, o que foi levado à cabo principalmente por Burnett Tylor. “O evolucionismo foi aplicado, na antropologia, a partir da segunda metade do século XIX por cientistas sociais para caracterizar o desenvolvimento humano numa perspectiva a-histórica e atemporal, incluindo as religiões. Da mesma forma que antropólogos criminais, frenologistas e eugenistas quiseram provar as diferenças raciais hierarquizando diversos grupos étnicos que se tornaram conhecidos pela empresa imperialista. Antropólogos como Muller, Tylor e James Frazer partiram de premissas evolucionistas para hierarquizar os povos e suas crenças religiosas. Encontramos, em seus trabalhos, classificações que atribuem aos povos ‘primitivos’ o domínio da magia e aos povos ‘civilizados’ a presença da religião institucionalizada. Povos que se atrasaram na escala evolutiva jamais poderiam alcançar o nível de organização religiosa dos povos ocidentais europeus, por estarem desprovidos de uma ‘verdadeira’ e complexa cultura” (Bellotti 2011:15-16).

⁸ Em Olaus Magnus (1555), Giuseppe Acerbi (1978-1979) e Lars Levi Laestadius (1840), para citar apenas os principais.

⁹ *Noaidi* é o termo êmico presente em alguns dos idiomas sámi para designar o especialista religioso que, dentre outras coisas, era o responsável pela execução e condução dos rituais xamânicos. Em outras palavras, era o vernáculo empregado para “xamã” (González 2014:66-68).

¹⁰ “O processo de cristianização e de recolhimento de objetos do cotidiano sámi foram fundamentais para a criação dos relatos sobre as populações locais, produzidos por oficiais do estado, clérigos e viajantes. Munido de peles de animais, tambores sagrados, colheres esculpidas a partir de chifres de renas, túnicas e pulkas recolhidos pelas missões suecas na Lapônia, Schefferus as descreve em diversas passagens de sua *Lapponia* e reforçava a construção discursiva e visual (já que a versão original de seu trabalho estava repleta de ilustrações do próprio punho) dos sámi como exóticos e peculiares” (Menini 2020:66).

¹¹ “Eles nunca oferecem sacrifício até que tenham indagado ao deus se ele o aceitará ou não” (Schefferus 1674:42).

¹² “Ele [o tambor] é feito de um pedaço oco de madeira, e precisa ser de pinheiro, abeto ou bétula, que cresce em lugares tão específicos que se curva de acordo com o curso do Sol [...] Talvez por conta disso eles acreditem que essa árvore seja tão acei-

tável ao Sol, que, logo abaixo de *Thor*, eles adoram com toda devoção imaginável” (Schefferus 1674:47, grifos do autor).

¹³ “[...] saber sobre os assuntos de países estrangeiros. O segundo, que sucesso suas atuais tarefas obterão. Com o terceiro, como curar doenças. O quarto, quais sacrifícios seus deuses gostarão de aceitar”; (Schefferus 1674:54).

¹⁴ *Finnmark* é um condado em território norueguês, no extremo norte do país. Faz fronteira com a Finlândia e a Rússia (precisamente, Murmansk).

¹⁵ “Esta é a descrição do tambor e de seus apetrechos, conforme usados pelos *Lapões* que estão subjugados pelos *Suecos*; os *lapões* de *Finnmark*, também sujeitos à coroa de *Danemarke*, fazem uso de tambores um pouco diferentes em formato do que o desses primeiros; contudo, a diferença é tão pequena que não acredito serem tambores de tipos diferentes, mas feitos para usos específicos” (Schefferus 1674:53, grifos do autor).

¹⁶ Menini conclui a respeito dessa ambivalência: “[...] o que podemos perceber é que a descrição negativa dos sámi cumpre um papel ambivalente: entre o vício e a engenhosidade, os *lapões* viviam na escuridão e, sem a presença ilustrada do reino sueco, assim o continuariam. Além disso, ao serem elogiados, os setentrionais eram considerados próximos e, quando se procurava descrever práticas mais problemáticas e inaceitáveis – em relação à sociedade sueca – eram distanciados. Criados na tensão do middle-ground, a partir de um espaço linguístico e teórico-interpretativo em que territorialidade, cultura, poder e identidade se relacionam, conceitos como selvagem (ou canibal, no caso americano) passaram a habitar o universo que os humanistas, fundamentados na retórica, buscavam construir. Portanto, textos como o de Schefferus são, ‘eles próprios, formas de poder que tanto representam como revestem’. Assim, evidenciamos com nossa análise que Johannes Schefferus foi o criador da Lapônia enquanto um lugar onde a “cultura que é ao mesmo tempo próxima e estranha, une sonho, susto e chamado” (Menini 2020:173-174).

Referências:

- ALVES, Victor. 2020. “Tambores no xamanismo”. In LANGER, Johnni (ed.): *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*, pp. 539-545. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2019. *Diferentes sons do trovão: uma perspectiva comparativa entre os deuses Thor, Ukko e Horagalles*. Dissertação de Mestrado. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba.
- AIKIO, Ante. 2012. “An Essay on Saami Ethnolinguistic Prehistory”. In GRÜNTAL, R. & KALLIO, P. (eds.): *A Linguistic Map of Prehistoric Northern Europe*, pp. 63-117. Paris: Mémoires de la Société Finno-Ougrienne.
- BALZAMO, Elena. 2014. “The Geopolitical Laplander: from Olaus Magnus to Johannes Schefferus”. *Journal of Northern Studies*, 8 (2):29-43.

- BELLOTTI, Karina. 2011. "História das religiões: conceitos e debates na era contemporânea". *História: Questões & debates*, 55:13-42.
- COLLINDER, Björn. 1949. *The Lapps*. Princeton: Princeton University Press.
- DUBOIS, Thomas. 2009. *An Introduction to Shamanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELIADE, Mircea. 1999. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes.
- FROG, Etünimeton. 2017. "Sámi Religion Formations and Proto-Sámi Language Spread: Reassessing a Fundamental Assumption". *The Retrospective Methods Network*, 12:36-69.
- GONZÁLEZ, Teresa. 2014. "Noaidi: El Chamán Sámi y su función de mago". *'Illu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 19:65-91.
- HELM, Britta. 2013. *Were the Sámi Swedes? Swedish Scholarly Ethnographic Perspectives on the Sámi, from 1555 to 1848*. Dissertação de Mestrado. Uppsala: Universidade de Uppsala.
- HOLMBERG, Uno. 1964. *The Mythology of All Races, v. IV: Finno-Ugric, Siberian*. New York: Cooper Square Publishers.
- HULTKRANTZ, Åke. 1991. "The Drum in Shamanism: some reflections". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 14(1):9-27.
- KENT, Neil. 2014. *The Sámi Peoples of the North: a Social and Cultural History*. Londres: Hurst & Company.
- KJELSSTRÖM, Rolf. 1991. "Traditional Saami Hunting in Relation to Drum Motifs of Animals and Hunting". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 14 (1):111-132.
- KRISTOFFERSON, Rolf. 1991. "The Sound Picture of the Saami Shamanic Drum". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 14(1):169-182.
- KUUTMA, Kristin. 2006. *Collaborative Representations: Interpreting the Creation of a Sámi Ethnography and a Seto Epic*. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica.
- LANGER, Johnni. 2015. "Thor". In LANGER, J. (ed.): *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*, pp. 496-504. São Paulo: Hedra.
- LEHTOLA, Veli-Pekka. 2004. *The Sámi People: Traditions in Transition*. College: University of Alaska Press.
- MENINI, Vitor B. 2020. *Lapponia: A legitimação do Estado Sueco na obra de Johannes Schefferus (1648-1673)*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- _____. 2018. "Lapônia da Era Viking". In LANGER, J. (ed.): *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*, pp. 466-469. São Paulo: Hedra.
- MOYNE, Ernest. 1981. *Raising the Wind: The Legend of Lapland and Finland Wizards in Literature*. Newark: University of Delaware Press.
- NORDIN, J. & OJALA, C.-G. 2017. "Collecting, Connecting, Constructing: Early Modern Commodification and Globalization of Sámi Material Culture". *Journal of Material Culture*, 23(1):58-82.

- PENTIKÄINEN, Juha. 2012. "The Shamanic Drum as a Cognitive Map". *Cahiers de littérature orale*, 1:1-12.
- PENTIKÄINEN, Juha. 1996. *Shamanism and Northern Ecology*. Oxford: De Gruyter.
- RYDVIING, Håkan. 1991. "The Saami drums and the religious encounter in the 17th and 18th centuries". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 14(1):28-51.
- _____. 1990. "Scandinavian-Saami religious connections in the History of Research". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 13(1):358-373.
- SCHEFFERUS, Johannes. 1674. *The History of Lapland*. Oxford: Oxford University Press.
- SIKALA, Anna-Leena. 1978. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- SOMMARSTRÖM, Bo. 1991. "The Saami Shaman's Drum and the Star Horizons". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 14(1):136-168.
- TOLLEY, Clive. 2009. *Shamanism in Norse Myth and Magic, v.1*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- ZACHRISSON, Inger. 1991. "The Saami Shaman Drums: Some Reflections from an Archaeological Perspective". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 14(1):80-95.

'Superstitious and Pagan, or Magical and Diabolical': Saami shamans and their drums according to Johannes Schefferus' *Lapponia*

Abstract: Johannes Schefferus, professor from the University of Uppsala, has been requested during the year of 1671 to write an essay on the Saami, an indigenous people inhabiting the territory belonging to the Swedish Crown. Schefferus came up with an extensive description on the Saami, comprising subjects going from their physical and emotional characteristics to their religious beliefs and magical practices, approaching their shamanism. Our aim is to highlight the construction Schefferus has made of the image regarding Saami shamanism, the shaman and the use of drums, contrasting such information with what is known today about these aspects. We intend to explicit how the Saami and their identity were perceived by Schefferus as a deviation of 'european ethos', since they were still holding into primitive and wild aspects, like shamanism and the use of drums

Keywords: Shamanism, Saami, Schefferus, Lapland, Otherness.

Recebido em maio de 2021.

Aprovado em novembro de 2021.