

POR UMA INSERÇÃO DA RELIGIÃO SÁMI ANTIGA NO DEBATE DAS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Victor Hugo Sampaio Alves¹

Resumo: Os Sámi são vários povos de etnia Fino-Úgrica que habitam territórios da Suécia, Noruega, Finlândia e a Península de Kola, na Rússia, e possuem seus próprios idiomas e religiosidade. Antes da conversão ao cristianismo, a religião Sámi era politeísta, animista e de caráter xamânico e ritualístico. Nosso objetivo é contextualizar essa religiosidade no âmbito das Ciências das Religiões, demonstrando o que elas podem oferecer para melhor compreensão dessa religião. Assim, traçaremos uma breve trajetória das Ciências das Religiões a nível epistemológico, analisaremos algumas definições do étimo religião e discutiremos alguns de seus problemas e limitações ao longo da história. Por fim, traremos alguns dos principais aspectos que constituem a religião Sámi antiga, numa tentativa de trazê-la para o debate das Ciências das Religiões.

Palavras-chave: Sámi, Paganismo, Religião, Ciências das Religiões.

Abstract: The Sámi are peoples of Fino-Ugric origin habitating the territories of current Sweden, Norway, Finland and the Kola Peninsula on the northern part of Russia. They have their own languages and religiosity, Before conversion to Christianity, Sámi indigenous religion was polytheist, animistic and of ritualistic and shamanistic character. Our aim is to contextualize their religiosity in the field of the Science of Religion, demonstrating how it can offer a better comprehension of this religion. We are going to discuss the development of Science of Religion epistemologically, also analyzing some definitions of the word religion and some of the main problems of this concept throughout History. Finally, we are going to present the central aspects which constitute ancient Sámi religion, in an attempt to bring this religion to the light of the Science of Religion.

Keywords: Sámi; Paganism; Religion, Science of Religion

1. Mestrando em Ciências das Religiões pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. Membro do NEVE (Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos). Endereço eletrônico: victoweg77@gmail.com

Considerações iniciais

O ano de 2016 foi um marco para as Ciências das Religiões no Brasil, que tiveram sua autonomia finalmente reconhecida pela CAPES. Tal reconhecimento atesta o avanço e a qualidade da trajetória epistemológica desse campo interdisciplinar e multidisciplinar que possui as religiões como objeto de investigação.

Será nosso objetivo, num primeiro momento, traçar brevemente a trajetória das Ciências das Religiões enquanto campo epistemológico, bem como as mudanças de sua perspectiva em relação ao seu objeto de estudo. Em seguida, abordaremos algumas das principais definições de religião e as suas problemáticas inerentes e, por fim, trataremos de alguns aspectos básicos da religião sámi, numa tentativa – breve, porém muito provavelmente inédita - de trazê-la para o debate das Ciências das Religiões.

As Ciências da Religião: em torno do debate epistemológico

De maneira geral, o campo de estudos que se dedica à religião nos remete para muito antes de nossos tempos atuais. Já no século XV, graças à Expansão Marítima, o homem europeu começava a buscar novos territórios e expandir suas fronteiras, processo que inevitavelmente o levou a estabelecer contato com a cultura do Outro. As religiões desses outros povos eram vistas como exóticas e primitivas, descritas e estudadas ora por curiosidade, ora para legitimar a posição de superioridade das diferentes formas de cristianismos em relação a elas (PRADO; SILVA, 2014, p. 7).

Posteriormente, no século XVIII, o homem europeu começa gradativamente a entrar em contato mais intenso com sociedades extraeuropeias: navegadores e exploradores que se encontravam muito distantes do solo europeu enviavam para a Europa relatos e testemunhos completamente diferentes daqueles que aconteciam no “centro” do mundo. Conseqüentemente, essas descobertas culturais foram contribuindo para fortalecer a percepção de que os cristianismos existentes até então eram apenas outras opções possíveis dentro de uma vasta gama de religiões existentes (PRANDI, 2012, p.253-254).

O século XVIII trata-se, portanto, de um marco definitivo no estudo das religiões. O contexto iluminista europeu propiciou a percepção de que, para que se pudesse estudar a religião, era preciso antes dessacralizá-la. Assim, caminhou-se rumo a um cientificismo positivista que, ao menos num primeiro momento, possibilitou que se investigasse a religião como qualquer outro fenômeno cultural: dissecando-a e esquadrinhando-a (BELOTTI, 2011, p.17).

O século XIX, por sua vez, também produziu importantes frutos no que diz respeito ao desenvolvimento das Ciências das Religiões. Nesse momento, Ciências Humanas e naturais se ramificaram tentando suprir as exigências impostas por esse contexto que demandava uma reformulação na capacidade da leitura tanto da própria sociedade europeia, quanto das sociedades com as quais ela estabelecia relações de intercâmbio e domínio. Há também outros dois importantes elementos que solicitaram a instituição desses novos parâmetros: o declínio da hegemonia cristã no Ocidente, chamada por Max Weber de “desencanto do mundo”; e a exigência de se munir de um instrumental mais crítico e sistemático para confrontar a tradição cristã, tida como superior, com todas as tradições religiosas orais que agora ficavam acessíveis (FILORAMO, 2012, p.6-7).

Conforme lembra Belotti (2011, p.15), foi também no século XIX que Max Müller, considerado o pai das Ciências das Religiões, inicia o estudo acadêmico das religiões ao criar a metodologia da religião comparada. Müller não só criou o método do comparativismo com base na filologia comparada, como também lançou um importante pressuposto que se tornaria imprescindível às Ciências das Religiões: o de que nenhuma religião possuía o direito de alegar uma posição elevada ou privilegiada em relação às outras. Essa afirmação minava aquele intuito investigativo confessional de quem analisava as outras religiões esperando provar a superioridade de sua própria, ou então de produzir um conhecimento taxonômico que enxergava as outras religiões como aberrações e distorções de um modelo ideal de religião – geralmente o cristão- (STRAUSBERG, 2011, p.24).

Neste mesmo contexto a obra de Darwin é publicada, impulsionando investigações positivistas e evolucionistas das religiões. Por um lado, ocorre a cisão entre o sistema de pensamento religioso (no caso, o judaico-cristão) e o sistema explicativo científico-experimental, agora bem separados e delimitados. Por outro, autores como Max Müller, James Frazer e Edward Tylor partiram de premissas evolucionistas para hierarquizar povos e suas crenças, adotando um olhar enviesado da religião. Segundo o olhar evolucionista da religião, aos povos primitivos pertencia o domínio da magia, enquanto que nos povos civilizados era encontrada a religião institucionalizada. Afirmavam, ainda, que os povos primitivos jamais alcançariam o nível evolutivo de organização religiosa presente entre os europeus, visto que os primeiros eram desprovidos de uma verdadeira e complexa cultura (BELOTTI, 2011, p. 16).

Este cenário de declínio da hegemonia cristã somado à necessidade de confrontar a tradição cristã com as outras religiões recém-descobertas de maneira mais sistemática e crítica fez com que fossem criados novos parâmetros ao olhar para a religião. Surge, como resposta a essa demanda, a disciplina de História das

Religiões. Basicamente, ela propunha o estudo comparado das diferentes religiões conhecidas até então, numa tentativa de reconstruir a história da evolução religiosa do homem. Paralelamente a essa História Comparada das Religiões foram afirmando-se outros estudos e interpretações dos novos fatos religiosos, que se aliaram a outras disciplinas das ciências humanas em ascensão no momento, como a Psicologia, a Linguística, a Antropologia Cultural e a Sociologia. Aos poucos surgiu a necessidade, tipicamente iluminista, de que se consolidasse uma ciência capaz de reunificar as diversas contribuições que vinham sendo oferecidas por essas várias disciplinas para o conhecimento científico das religiões. A partir dessa exigência epistemológica, nasceu a Ciência da Religião (FILORAMO, 2012, p.7).

Corroborando essa visão, Greschat (2006, p.47) afirma que desde cedo a Ciência da Religião estabeleceu-se sobre duas bases, que seriam a História da Religião e a História Comparada da Religião. Além disso, o autor também reconhece ser um consenso considerar Max Müller como o “pai” da Ciência da Religião: em sua busca pelo desenvolvimento histórico da língua, Müller buscava também descobrir suas origens, origens essas ligadas à astronomia, à sociologia e à religião de um povo. Uma importante herança deixada pelo filólogo nesse aspecto foi a valorização dos textos sagrados, considerados muitas vezes como a matéria-prima da produção acadêmica na Ciência da Religião.

Durante o seu começo, contudo, a Ciência da Religião foi fortemente pautada pelo positivismo – até que o mesmo entrasse em declínio no fim do século XIX, tornando-se uma espécie de prisioneira do cientificismo rígido e simultaneamente da apologética. Assim, a Ciência da Religião visava simultaneamente uma defesa argumentativa de que a fé podia ser sustentada pela razão, ou então, sem correr à apologética tradicional, mas fazendo uso dos dados que outras disciplinas traziam sobre as religiões, perseguia o objetivo de provar a superioridade do cristianismo frente às demais religiões. Nessa fase, a Ciência da Religião mostrou-se como uma substituta da antiga Teologia Natural. Outro tipo de uso dado a ela era visando encontrar e apontar uma não-essencialidade das religiões, numa tentativa cientificista de empurrá-las rumo a um desaparecimento que, em tese, seria inevitável. Ambos os usos eram reflexos do positivismo e do evolucionismo científico que, somente com o fim do século XIX e o início da crise do positivismo é que tiveram seus pressupostos epistemológicos radicalmente questionados (FILORAMO, 2012, p.8).

Notamos que, mesmo adentrando o século XX se livrando das amarras do positivismo, a Ciência da Religião deparou-se com aquele que seria seu problema epistemológico básico: se deveria explicar ou compreender a religião. Foi nesse momento, inclusive, que certos pensadores acreditaram ser possível estudar os

fenômenos culturais – como a religião – recorrendo a modelos tirados das ciências da natureza. Posteriormente, as ciências do espírito, que gerariam os modelos da compreensão da religião, se contraporiam às ciências da natureza – que tentariam explicar a religião – e, portanto, essas diferentes abordagens se diferenciariam uma da outra a nível de objeto, de método e pelo tipo de relação situada entre sujeito e objeto (FILORAMO, 2012, p.9).

Ainda segundo Filoramo (2012, p.9), o modelo da explicação possuía a premissa insuprimível de que a religião, por ser distinta do objeto de fé – que possuía uma natureza inacessível à pesquisa empírica -, é uma manifestação antropológica e histórica que, como qualquer fenômeno humano, pode sujeitar-se aos métodos da pesquisa crítica. Sendo assim, como qualquer outro objeto, a religião possuiria uma estrutura própria que poderia ser descomposta e recomposta em subestruturas elementares. Este caminho de pesquisa possibilitaria que a verdade por trás da religião fosse progressivamente desvelada ao reduzi-la a dados elementares subjacentes. Este método de pesquisa prega a imparcialidade, a neutralidade e a objetividade.

Diferente deste último modelo, a investigação compreensiva consistiria numa espécie de técnica psicológica que visa captar a experiência germinal, livre e criadora que seria a base das produções espirituais e religiosas do ser humano. Seu pressuposto básico é a autonomia absoluta da religião, carregando uma imposição tauteológica que, ao contrário da alegórica, afirma que a religião não diz de outra coisa senão de si mesma. O intérprete não pode, neste caso, colocar-se de maneira neutra, pois está desde o começo inserido num plano de coparticipação vivida no e com seu objeto de estudo. Busca-se, assim, atingir um método que corrija e supere os limites intrínsecos à explicação do tipo científico, que, devido à sua natureza, permaneceria na superfície do problema (FILORAMO, 2012, p.9).

Como é possível perceber, o principal problema epistemológico da Ciência da Religião gira em torno dessa dificuldade de se definir um único método, um único modo de se aproximar de seu objeto. Aliás, como veremos adiante, o próprio objeto não está claramente definido e delimitado, podendo-se inclusive questionar se é realmente possível definir o objeto *religião*:

As alternativas em jogo são, substancialmente, quatro: no plano lógico, elas nascem da possibilidade de cruzar uma singularidade (ou pluralidade) de método com uma singularidade (ou pluralidade) de objeto. Quem fala de ciência da religião tende, de um lado, a pressupor a existência de *um* método científico e, do outro, também de *um* objeto unitário. Quem, ao contrário, prefere falar de ciências das religiões, o faz porque está convencido tanto do pluralismo metodológico (e da impossibilidade de reduzi-lo a um mínimo denominador comum) quanto do pluralismo do objeto (e da não liceidade e até impossibilidade, no plano de investigação empírica, de construir sua

unidade). Entre esses dois extremos há duas soluções intermediárias. Assim, haverá quem fale de ciência das religiões, ou, então, quem prefira falar de ciências da religião. Contra os que sustentam a unidade do objeto (a religião), é preciso lembrar que só podem ser objeto de investigação empírica as religiões históricas ou, se preferir, os aspectos humanos das religiões, em seu concreto devir histórico. Qualquer tentativa de levar essa multiplicidade a uma unidade -lícita no plano dedutivo e axiológico de uma filosofia da religião, ou teológica no plano de uma teologia da religião – não pode deixar de desembocar justamente numa filosofia ou numa teologia da religião (ou pressupô-la). Quanto aos defensores da unidade de método (...) temos de nos defrontar não com *um* método científico unitário, mas, ao contrário, com um “politeísmo metodológico”. À unidade do objeto contrapõe-se uma multiplicidade de métodos (FILORAMO, 2012, p.13).

Dessa forma, podemos falar de uma Ciência da Religião -unidade do método e do objeto - ou de Ciências das Religiões – pluralidade de métodos e visão abrangente do objeto -. Além disso, há duas alternativas intermediárias: Ciência das Religiões ou Ciências da Religião, propondo, respectivamente, um único método de investigação para abordar a pluralidade do objeto religião, ou então adotar uma pluralidade de métodos para abordar o objeto religião, no singular.

Outra importante distinção a ser feita é entre dois dos ramos da Ciência da Religião: a Ciência da Religião Histórica e a Ciência da Religião Sistemática. Segundo Hock (2010, p.69), embora essa separação rígida entre as duas seja artificial, elas possuem diferenças significativas, por mais que uma não possa atuar sem a outra, visto que estão entrelaçadas e são co-dependentes. Ainda assim, parece que a abordagem histórico-descritiva possui sua primazia sobre o viés sistemático, pois sem uma pesquisa histórica e detalhada da formação e da transformação das diferentes religiões e tradições religiosas, a Ciência da Religião correria o perigo de desembocar avidamente em especulações abstratas que teriam pouco a ver com o mundo real onde as religiões se encontram. Foi graças à descoberta da História da Religião e de seu método histórico-crítico, aliás, que a Ciência da Religião pôde se libertar da tutela filosófica, teológica e especulativa.

Por muito tempo, a Ciência da Religião Histórica preocupou-se em descrever as religiões encarnadas num tempo e contexto histórico, coletando um enorme acervo de dados. Desviando-se de interpretações dos fatos religiosos, ela se focou na descrição de religiões específicas (HOCK, 2010, p.69). No entanto, Filoramo (2012, p.15) elenca algumas problemáticas que surgem quando se enfoca no eixo histórico das Ciências das Religiões, como por exemplo a dificuldade em abranger não só o momento diacrônico de uma religião, mas também possuir um instrumental teórico para que se leve em conta seu momento sincrônico. Mesmo que se adote uma concepção aberta e dinâmica da História, é necessário questionar se um estudo puramente descritivo e

positivo do dado religioso não acabará por reduzi-lo a uma linha cronológica de causas e efeitos, negligenciando questões relacionadas à sua continuidade, sua duração, seus modelos e estruturas.

Ademais, é preciso questionar se a Ciência da Religião Histórica tem, de fato, a possibilidade de trabalhar de modo puramente descritivo ou se não precisa adicionar à sua abordagem alguns elementos interpretativos. Pode-se questionar em que medida uma análise histórico-descritiva que se aproxima das religiões enquanto fenômenos históricos e empíricos consegue captar as peculiaridades do objeto de pesquisa que se propõe analisar, considerando que as religiões possuem uma autocompreensão de serem mais do que algo empírico e histórico. Portanto, pode ser que o trabalho da Ciência da Religião Histórica precise ser feito num quadro mais amplo, inserindo em seu instrumental discussões que envolvam, também, generalizações, sistematizações, classificações, abstrações, interpretações e comparações (HOCK, 2010, p.70).

O interesse por essas últimas coisas supracitadas advém justamente da Ciência Sistemática da Religião. Basicamente, visa-se deduzir, a partir de dados específicos, aquilo que nas religiões é geral, essencial: é a própria busca pelos elementos subjacentes, por aquilo que se mostrou invariável nas diferentes religiões, seja em termos de tempo ou de espaço. A Ciência Sistemática da Religião visa analisar os dados e descrições das religiões e sistematizá-los, decifrando sua essência e os elementos irrefutáveis presentes em sua origem (GRESCHAT, 2006, p. 107).

214

Ainda segundo Greschat (2006, p.108), são três os caminhos que conduzem a uma Ciência da Religião Sistemática: o da teoria da religião, que postula hipóteses e ideias iniciais sobre a existência e a essência da religião, na tentativa de comprová-los; o da comparação entre religiões, que visa coletar material histórico e descritivo sobre as religiões, objetivando em seguida compará-los e sistematizá-los para evidenciar o que é comum a todas elas; por fim, o da fenomenologia da religião, que propõe descrever as religiões segundo sua essência, conduzidos por um olhar da religião enquanto fenômeno que pode ser despido de suas aparências e em seguida revelado. Certamente que, assim como as correntes históricas da Ciência da Religião precisam arriscar algumas generalizações e abstrações algumas vezes, o trabalho da Ciência da Religião Sistemática seria impossível de ser realizado se não fosse pelos dados históricos e descritivos oferecidos pela Ciência da Religião Histórica, pois qualquer tentativa de captar a essência das religiões pressupõe, invariavelmente, pistas elucidadas por sua existência histórica.

As definições de religião: problemas e limites em perspectiva historiográfica

Antes de partirmos para a religião Sámi propriamente dita, outra discussão se faz necessária: aquela referente à definição de religião, eleita pela Ciência da Religião como seu objeto de pesquisa. As definições são tantas que, conforme afirma Greschat (2006, p.20), cada uma a caracteriza ressaltando aquilo que deseja ressaltar. Ainda segundo o autor, os cientistas da religião a enxergam em três aspectos: que ela existe como uma totalidade, que ela se apresenta de maneira quádrupla, e que ela é uma totalidade viva que não cessa de mudar e se transformar. Essa maneira quádrupla dela se apresentar é o que a torna acessível à pesquisa empírica e consequentemente passível de ser investigada. Esses quatro elementos são a existência da religião como comunidade, como um sistema de atos, como um conjunto de doutrinas e como sedimentação de experiências (GRESCHAT, 2006, p.24-26).

As tentativas de definir a religião nos remetem ainda à Antiguidade. O próprio nascimento da palavra *religião* se deu em um contexto cultural e histórico muito específico da história intelectual ocidental e, como tal, não poderia existir sem carregar em sua definição essas marcas. Consequentemente, quanto mais tentamos aplicar o termo religião como conceito universal a fenômenos em outros contextos históricos e culturais, mais dificuldades surgem. A palavra latina à qual religião remonta, *religio*, descreve uma "atuação com consideração" ou uma "observância cuidadosa". Para os romanos, a palavra *religio* portava a ideia de exatidão ritual e de atuação correta durante o ato religioso (HOCK, 2010, p.17-18).

215

Nesse contexto a palavra *religio*, na época ainda associada à antiga religião politeísta de Roma, significava "cultivo" e "adoração" aos deuses, conforme Cícero escreveu em 45 a.C. Ela encontrava-se em relação com a palavra *relegere*, sublinhando o caráter da religião romana que, por ser baseada na observância escrupulosa do rito, valorizava a precisão repetitiva dos atos devocionais dirigidos às divindades. Posteriormente, já na Roma cristã, Lactâncio foi o responsável por redirecionar o termo *religio* de forma que este passasse a exprimir o conceito de transcendência segundo o pensamento cristão, bem como a natureza da relação de fé instaurada pelo cristianismo entre o homem e Deus. Assim, o termo *religio a religando* purificava o termo latino de sua conotação original que remetia à ritualística da antiga religião politeísta romana, caracterizando o aspecto de dependência entre criatura e criador (PRANDI, 2012, p.256).

O étimo viria a sofrer ainda outras alterações durante a Idade Média. Agostinho atribuiu a *religere* a conotação de reeleger, de retornar a Deus. O filósofo cristão queria, com isso, sugerir que o homem havia passado de uma posição de negligência para uma relação diligentemente construída com Deus, antes descurado e, agora, escolhido novamente, reeleito. Em seguida, Tomás de Aquino afirmou que a ideia de religião

implicaria, impreterivelmente, em uma relação com Deus. Nesse momento o caminho estava aberto para o entendimento de que *religio* significava necessariamente uma ligação entre homem e Deus, baseada na submissão e no amor entre Criador e criatura (obviamente nos moldes cristãos, vale ressaltar). A partir daí, o núcleo interpretativo da palavra religião permaneceu basicamente imutável. A consequência desse fato nos é conhecida: o único modelo de religião à disposição da sociedade europeia foi, por anos, o cristão. Assim, o problema da definição só voltará a aparecer com a descoberta de outras concepções totais de mundo às quais o termo era estranho e que, mesmo assim, foram englobadas pela palavra religião mediante uma operação etnocêntrica que levou a *reductio ad unum* de todas as experiências religiosas (PRANDI, 2012, p.257-258).

Uma das definições modernas mais influentes – e também mais debatidas – é a do antropólogo Clifford Geertz. Em sua tentativa de definir a religião como um sistema cultural, o autor afirma que a mesma seria:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2008, p.67).

216

Para Geertz, não há como dissociar a religião da noção de símbolo, que seria, para ele, qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o ‘significado’ do símbolo – (GEERTZ, 2008, p.68). Em sua teoria, apesar dos símbolos serem vistos como concepções, o autor parece acreditar que os mesmos possuem alguma espécie de conexão intrínseca com eventos empíricos, sendo separáveis somente para fins teóricos. Assim, os eventos sociais – dentre os quais a religião se encontra – possuiriam uma dimensão simbólica que, do mesmo modo que a psicológica, seria abstraível como totalidade empírica. Paralelamente, por vezes, o antropólogo ressalta a necessidade de manter símbolos e objetos empíricos bem separados, para que não se confunda o tráfico de símbolos, dentro de um sistema cultural, com o próprio tráfico de objetos ou seres humanos, pois estes últimos, mesmo podendo funcionar como símbolos, não são, eles mesmos, símbolos (GEERTZ, 2008, p.69).

Asad (2011, p.265) aponta essa contradição teórica em Geertz, dizendo que o autor, por vezes, toma os símbolos como aspectos da realidade intrínseca e, por outras, como aspecto de sua representação. Em seguida, oferece outra definição de símbolo no lugar da de Geertz, dizendo que eles na verdade não são objetos ou

eventos que servem como veículos para significados, mas são um conjunto de relações entre objetos ou eventos agregados singularmente como complexos ou conceitos que possuem, simultaneamente, significância intelectual, instrumental e emocional.

Outro contraponto proposto por Asad (2011, p.264) é que, ao contrário do que Geertz propõe, não poderia haver uma única definição universal de religião, já que seus elementos constituintes e relações são historicamente específicos, e porque essa própria definição é um produto histórico de vários processos discursivos atrelados a relações de poder. Para o autor, que adota uma postura crítica oriunda do pós-colonialismo, o esforço para que se defina religião como um fenômeno trans-histórico e transcultural converge com os interesses do discurso liberal que visa manter a religião separada das esferas da política, do direito e da ciência.

Essa crítica fica mais visível ao considerarmos o pensamento de Geertz sobre duas atitudes que são despertadas pelo simbolismo religioso, as motivações e as disposições. “A motivação é uma tendência persistente, uma inclinação crônica para executar certos tipos de atos e experimentar certos tipos de sentimento em determinadas situações” (GEERTZ, 2008, p.71), enquanto que “[...] uma disposição descreve não uma atividade ou uma ocorrência, mas uma probabilidade de a atividade ser exercida ou de a ocorrência se realizar em certas circunstâncias” (GEERTZ, 2008, p.70). Dessa forma, soa como se os símbolos religiosos possuíssem essa capacidade, inerente e essencial, de conterem uma verdade independente de sua efetividade. A relação entre poder e a verdade concedida ao simbolismo religioso torna-se, assim, negligenciada, pois não responde a duas perguntas: Quais são as condições em que os símbolos religiosos de fato podem produzir disposições religiosas? E, como o poder religioso cria a verdade religiosa? (ASAD, 2011, p.267).

A fórmula de Geertz que se debruça sobre certo essencialismo seria, de fato, simplista para acomodar a força desse simbolismo religioso e explicitar suas relações com o poder. Não são apenas os símbolos que implantam disposições verdadeiramente religiosas, mas todo o poder das leis, da sociedade, das sanções, das atividades institucionais e até mesmo das práticas corporais, elementos que Geertz não considerou ao tratar a religião como sistema cultural (ASAD, 2011, p.268). Dessa forma, Asad defende uma visão da religião sempre ancorada na antropologia, para que, ao ser abordada, ela não passe de “[...] um conjunto concreto de regras práticas ancoradas em processos específicos de poder e conhecimento, em algo universalizado, naturalizado e, portanto, abstraído de tais processos (ASAD, 2011, p.271).

Por fim, outra crítica veemente de Asad é a respeito do que Geertz alega sobre a necessidade de toda religião afirmar algo:

O que qualquer religião particular afirma a respeito da natureza fundamental da realidade pode ser obscuro, superficial ou, o que acontece muitas vezes, perverso; mas ela precisa afirmar alguma coisa, se não quiser consistir apenas em uma coletânea de práticas estabelecidas e sentimentos convencionais aos quais habitualmente nos referimos como moralismo (GEERTZ, 2008, p.73).

Geertz faz dessa exigência - de que as práticas reconhecidas afirmem algo sobre a natureza fundamental da realidade- a sua primeira condição para determinar se estas pertencem ao gênero religião. Contudo, ele não responde a pergunta de quais tipos de afirmação e de significado devem ser identificados a uma prática para que ela possa ser considerada religião. Essa concepção mostra-se arraigada ao cristianismo que enxerga, no não-evangelizado, alguém cujas práticas não afirmam nada. O tratamento dado por Geertz à crença religiosa, à sua concepção de religião, é um modo cristão privatizado e moderno que enfatiza a prioridade da crença enquanto um estado mental, ao invés de uma atividade constitutiva no mundo (ASAD, 2011, p.273).

218

Em suma, ao definir a religião, Geertz não consegue livrar-se com sucesso desse etnocentrismo, tanto europeu quanto cristão, e acaba por adotar um modelo, com base na experiência e doutrina cristãs, que tenta oferecer chaves de leitura para religiões de outros contextos históricos e culturais. Assumidamente uma religião do Verbo, o cristianismo é colocado, assim, numa posição de superioridade e primazia em relação às outras religiões que 'não afirmam coisa alguma' simplesmente por não possuírem um corpo dogmático, uma escritura sagrada e uma ambição missionária que se realiza por meio da Palavra. As religiões de vários povos deixariam de ser categorizadas como religiões caso esse critério de Geertz fosse rigidamente aplicado: a própria religião Sámi deixaria de ser considerada como tal. Daí se origina a importância de debatermos as diversas definições de religião e explorarmos suas lacunas e problemáticas, para evitarmos os mesmos etnocentrismos de outrora. Além disso, também reside aí a importância de trazermos para o debate das Ciências das Religiões essas experiências religiosas de povos que até então têm sido mantidos fora da discussão desse campo, para que essas religiões, geralmente étnicas ou indígenas, não continuem marginalizadas, periféricas, ou analisadas como objeto exótico.

Outra importante e também polêmica definição de religião, e que apresenta parcialmente a mesma problemática que a de Geertz, é a de Bruno Latour. Falando de um lugar assumidamente cristão, e também de 'um modo religioso', o antropólogo afirma a impossibilidade de pensar a religião em termos completamente gerais, como se fosse um assunto ou problema universal que permitisse a comparação entre diferentes rituais, crenças e divindades. Ainda assim, define que, para ele e sua tradição, a religião seria um modo de pregar, de pregar e de enunciar a verdade (LATOUR, 2004, p.350).

Segundo o autor, a religião não propõe falar a *respeito de* ou *sobre* as coisas, mas, na verdade, *de dentro* ou *a partir* de coisas, entidades, agências, situações, substâncias, relações ou experiências, a coisas, enfim, que sejam altamente sensíveis ao modo como são faladas. A religião constitui, assim, modos de fala e formas de discurso. Com base nesse primeiro aspecto é feita uma diferenciação: ao contrário de outros modos de fala que visam a *informação*, a religião e seu discurso visam a *transformação*. O discurso religioso proporcionaria esse deslocamento na marcha ordinária das coisas, mudando a cadência do tempo e transformando o sujeito ouvinte (LATOURE, 2004, p.351).

Os conteúdos religiosos seriam pertinentes, então, não pelo conteúdo que trazem, mas pela sua capacidade performativa. Em outras palavras, sua validade encontra-se na transformação causada naqueles que trocam a mensagem, trazendo tanto ouvinte quanto falante à mesma proximidade e ao mesmo sentido renovado de presença. Ao contrário do que muitas vezes é divulgado, é objetivo da religião trazer o crente não para o sobrenatural, o distante, o misterioso, o sublime ou eterno, mas à proximidade e à presença renovada. A religião seria, por isso, um *regime de enunciação* que atua como discurso transformativo, mudando o mundo em que se fala, tanto quanto aqueles que nele falam (LATOURE, 2004, p. 354-355).

Relembrando seu lugar assumidamente cristão ao falar da religião, Latour se utiliza do Evangelho para ilustrar seu ponto de vista acerca da religião enquanto regime de enunciação que se difere dos demais:

(...) o Evangelho simplesmente aciona o mesmo raciocínio *comum* e o aplica a uma espécie de *diferente* de situação: não tenta alcançar estados de coisas distantes, mas trazer os interlocutores para mais perto daquilo que dizem um do outro. (LATOURE, 2004, p. 357, grifos do autor).

Fica claro que, para Latour, religião teria a ver com a *transformação*, ou, segundo a linguagem da tradição seguida pelo autor, uma *conversão*. Ela não se refere a algo além e sublime, mas ao aqui e ao agora. Contudo, essa noção de transformação e conversão radicais, súbitas e absolutas, são as mesmas que têm sido postas em dúvida por estudos de antropologia da religião devido à sua pobre abrangência. Sobretudo em terras não-ocidentais onde o cristianismo global não impera, esse modelo não encontra aplicabilidade (VELHO, 2005, p.301). Novamente, mesmo com todos os seus méritos, esta é uma definição que não é capaz de abarcar principalmente as experiências religiosas antigas, não-cristãs, politeístas e sem o foco no Verbo, na Palavra, no Discurso: seria impossível encaixar a religião sámi na definição e na descrição da religião oferecidos por Latour. É fato digno de nota que, nos trechos que nos utilizamos aqui, o autor preocupa-se mais em caracterizar e definir o discurso religioso do que a religião propriamente dita. Ainda assim, sua própria definição deste discurso religioso

pressupõe um enquadramento que deixa de fora outras experiências religiosas que não possuam o viés cristão.

Latour, então, trabalha com a ideia de diferentes regimes de enunciação como a base para sua argumentação, principalmente ao fazer uma distinção entre o regime de enunciação científico – baseado na transferência de informação – e inversamente, como é próprio da religião, o regime de enunciação da presentificação, na produção da pessoa e na re-presentação. Tal conceito baseia-se na noção grega de *parousia* que foi transliterada pelo cristianismo para referir-se à segunda vinda de Cristo. É preciso proteger-nos dessa equivalência geral buscada por Latour, que utiliza o modelo cristão como primordial, e buscar, ao invés disso, uma não-equivalência geral que abarque os outros (VELHO, 2005, p. 301-302).

Latour parte do discurso de que o cientificismo é o principal inimigo e coloca as mediações feitas pelo regime científico em contraposição às feitas pelo regime religioso. O cientificismo não conseguiria oferecer informações diretas, colocando suas ênfases nas mediações e nos mediadores que proporcionam trilhar o caminho até a informação. A religião e seu próprio discurso não necessitariam dessa quebra de conteúdo em mediadores, alcançando a mudança e a transformação dos sujeitos por possuir esse poder em seu regime de enunciação.

220 Assim, Latour parece trabalhar com um discurso de separação e de pureza do discurso religioso em contraposição à mistura. Partindo de uma crítica pós-colonial, Velho (2005, p.302) afirma que nós, nos trópicos, somos estranhos a tais purificações e purezas, pois sempre cultivamos as misturas. Como, então, imagináramos uma modernidade que não vise essa ruptura com o passado e não dicotomize o regime de enunciação religioso em oposição ao científico?

Uma imaginação da modernidade mais próxima de suas práticas efetivas (...). Até hoje, vimos essa ausência de ruptura como uma falta em relação aos nossos sonhos revolucionários e aos discursos que compramos do Primeiro Mundo; mas nesta era de 'segundos pensamentos' em relação à modernidade, quem sabe se não será, esse, um privilégio desse subdesenvolvimento: a exploração de *modernidades alternativas* em relação aos discursos; bem diferente – mas talvez mais difícil – da tentação oposta (e sempre presente), de querer ser *mais realista que o rei*, 'congelando' a modernidade por meio de um *ocidentalismo*, justamente na época de seu paradoxal desencantamento (VELHO, 2005, p.302, grifos do autor).

Vimos, então, que os pensamentos, conceitos e definições dos mais diferentes autores envolvendo a religião caem, muitas vezes, num ocidentalismo, num etnocentrismo ou em algum outro problema que, por questão do viés, não abarca as experiências religiosas distintas das religiões universais – cristianismo, judaísmo,

islamismo, etc. –. O fato é que este campo de estudo *per se* levanta suas complicações a nível de abordagem, de olhar e definição frente ao seu objeto.

Esse é também o primeiro e mais central problema ao pretendermos abordar a religião sámi partindo das Ciências das Religiões, por dois motivos. Primeiramente, porque sua religiosidade antiga era de cunho politeísta e não dogmático, fato que por muito tempo suscitou um olhar de inferioridade por parte dos estudiosos da religião – que conseqüentemente gerou suas marcas e estigmas até hoje -. Em segundo lugar, devido à sua origem: apesar de viverem no norte da Europa, ao contrário dos seus vizinhos nórdicos, os sámi não são um povo de origem indo-europeia, mas fino-úgrica. Encontra-se presente neste fato toda uma questão de ordem étnica e de uma suposta hierarquia religiosa, filha do evolucionismo científico do século XIX, que categorizava as religiões de maneira atemporal, atribuindo valores e distinguindo entre as primitivas – e pertencentes ao domínio da magia - e as civilizadas e/ou institucionalizadas (BELOTTI, 2011, p.74). Resgatar o estudo das religiões dos diversos povos fino-úgricos se faz necessário ao notarmos como as interpretações e descrições de suas crenças estão mergulhadas em intensos etnocentrismos. Em meio a esse processo, chegou-se até mesmo a questionar, por exemplo, se a religião sámi sequer possuiria qualquer traço original que não tivesse sido aprendido e adotado de seus vizinhos indo-europeus, tidos como superiores por natureza (RYDVIING, 2014, p. 359).

A religião sámi antiga: a construção de um olhar a partir das Ciências das Religiões

Os sámi são o único grupo étnico reconhecido pela União Europeia como indígenas. Atualmente vivem numa região chamada Sápmi, que engloba partes de quatro países: Noruega, Suécia, Finlândia e a Península Kola, na Rússia. Eles possuem sua própria cultura, identidade e seus idiomas – existem vários dialetos sámi muito diferentes entre si –. Os idiomas sámi pertencem ao ramo linguístico fino-úgrico, o que significa que ele está relacionado ao finlandês, e não aos idiomas de seus vizinhos russos, escandinavos, ou a qualquer idioma Indo-Europeu (LEHTOLA, 2005, p.10-11).

Poucos povos foram tão descritos ao longo da história quanto os sámi, que eram chamados de lapões em escritos mais antigos. Como é de se esperar, o contexto cultural e social dos diferentes autores que vieram a reportar sobre os sámi frequentemente influenciava sua visão, preenchendo suas descrições com parcialidade e com percepções distorcidas e fantasiosas². Em seu livro *Germania*, Tácito, por volta de

2. Não dispomos de nenhuma fonte primária para estudo da religião e mitologia sámi que tenha sido escrita por eles próprios, que transmitiam esse tipo de conhecimento fazendo uso da oralidade. Contudo, vários autores em

98 d.C, já havia descrito os sámi como um povo selvagem, primitivo e caçador. Outros autores como Olaus Magnus, em seu *Historia de gentibus septentrionalis* (por volta dos anos de 1500) e Schefferus em seu *Lapponia* (1674) trouxeram novas informações sobre esse povo, informações essas que, apesar de relevantes e importantes, manifestavam também as próprias interpretações dos autores acerca do que observavam, fazendo com que certos mitos e estigmas envolvendo os sámi fossem perpetuados, tornando-os conhecidos, por exemplo, por serem feiticeiros primitivos (LEHTOLA, 2005, p.16).

Conforme explicita Lehtola (2005, p.28), a história, tradição e religião dos povos Sámi são difíceis de serem traçadas e desvendadas³. Isso acontece devido às violentas e intensas mudanças religiosas e culturais dos quais foram alvo, durante os anos de 1600 aos de 1700, pelas mãos de missionários cristãos que ofuscaram de forma agressiva a religião original desse povo. Portanto, temos o fato de que os Sámi não possuíam qualquer texto religioso ou registro escrito de algum *corpus* dogmático de sua religião, somado ao fato de que as fontes que temos disponíveis sobre sua religião foram escritas e compiladas por estrangeiros cristãos. Assim, devemos nos aproximar com cuidado dessas fontes, especialmente quando o autor, apesar de colocar a religião do outro enquanto objeto, não se contenta em meramente descrever o que vê, oferecendo interpretações e comparações que degradam o outro em prol de seus próprios motivos proselitistas (GRESCHAT, 2006, p.123).

222

Algo importante de apontarmos é a questão da variação e da multiplicidade da religião sámi. Inclusive, é necessário lembrar que o termo *sámi* remete várias etnias e não a um povo constituído numa unidade expressa em forma de nação: hoje, são reconhecidas 10 etnias diferentes (LEHTOLA, 2005, p.11). Consequentemente, as religiões dos diversos povos sámi possuíam uma série de traços em comum, permitindo agrupá-los dentro de um mesmo grupo, mas também possuíam suas variações regionais e históricas. É o mesmo caso, por exemplo, de seus vizinhos escandinavos durante a Era Viking: é possível falar em uma *religiosidade nórdica pré-cristã* enquanto conceito, visto que os nórdicos possuíam a linguagem, a etnia e o seu panteão de deuses em comum, mas as variações eram um fato. No caso da Escandinávia pré-cristã, é difícil tomar todas suas formas de politeísmo por uma única religião, consideradas

diversos períodos históricos escreveram sobre esses povos, muitas vezes influenciados por uma visão hegemônica cristã ou no mínimo etnocêntrica. Numa tentativa de amenizar esse problema e poder se aproximar do que realmente era a religião desses povos, tende-se a focar em descrições ritualísticas/cerimoniais e em nomes de divindades que sejam recorrentes em várias dessas fontes primárias, revelando, então, possíveis apontamentos concretos que foram observados ao longo da História pelos estrangeiros que entraram em contato com os sámi. Nesse aspecto, as principais fontes primárias de que podemos fazer uso para pesquisar essa religião são as obras de Tácito (98 d.C); Olaus Magnus (1500); Schefferus (1674) e Laestadius (1845).

3. Para leituras introdutórias e analíticas sobre os Sámi e sua religião, indicamos os estudos de Kent (2014); Lehtola (2005); Broadbent (2014); DuBois (1999); Tolley (2009); Collinder (1949) e Frog (2017).

suas variações, ainda que mínimas, de acordo com a região, cronologia e organização social (ANDRÉN; JENNBERT; RAUDVERE, 2004, p. 13 – 14)⁴.

Por muito tempo, teorias de base linguística trabalharam com a hipótese de que teria existido uma religião pan-sámi, a qual posteriormente teria dado origem a todas as expressões religiosas e idiomas dos povos sámi. Portanto, as teorias mais recorrentes afirmam que a ocorrência dessa dispersão e ramificação da religião pan-sámi em diferentes religiões e idiomas ocorreu na Escandinávia, durante a Era Viking, devido ao contato com outros povos e o desenvolvimento interno gradual de cada povo sámi que se separou dos outros. Contudo, teorias dessa espécie têm sido questionadas com base em estudos filológicos recentes que comprovaram que o idioma proto-sámi já tinha se dispersado em diferentes dialetos antes ainda do ano de 500 d.C., combatendo a concepção de uma homogeneidade religiosa e linguística ideal desse povo que teria se mantido até a Era Viking (FROG, 2007, p.36-37). Para Frog (2007, p.37), talvez seja necessário substituir a ideia de uma religião pan-sámi que tenha se desmembrado, pela probabilidade de que o idioma proto-sámi tenha se espalhado primeira e principalmente como um meio de comunicação linguístico que não carregava necessariamente elementos religiosos e culturais de maneira inteira e plena.

Seja como for, apesar de todas as suas variações, possíveis peculiaridades e vicissitudes, as religiões dos diferentes povos sámi possuíam alguns traços em comum, tornando possível arriscar um breve enquadramento dessa experiência religiosa, mesmo que brevemente e sem visar muitas amarras, visto seu caráter multifacetado. Se fossemos enquadrá-la, terminaríamos por chamá-la de uma religião étnica, ou seja, suas modalidades mágico-religiosas são autorreferenciais e visam somente o próprio grupo que as colocou em ato. Dessa forma, o *ethos* é seu único referente: a religião dos sámi parte desse *ethos*, existe em função desse grupo e desse habitat específica e unicamente, identifica-se com ele e recai sobre ele. Eles não possuem um fundador religioso, uma personalidade historicamente identificável (um messias, por exemplo) e nem uma vocação missionária. Assim, encaixam-se nos padrões de definição de uma religião étnica (PRANDI, 2012, p.276).

É possível delinear alguns traços que as antigas religiões sámi provavelmente possuíam em comum. Animista em essência, a religião sámi era baseada na crença de que os deuses de seu panteão teriam infundido o que há de animado e inanimado no mundo natural, criando o cosmos. Os deuses e seres desse panteão poderiam ser benevolentes ou malevolentes em relação ao Homem (não da maneira dual do

4. Questões de variação da Religião Nórdica Antiga, ver Langer: A Religião nórdica antiga: conceitos e métodos de pesquisa (2016).

cristianismo, vale ressaltar), mas encontravam-se sempre em interação indissociável com ele a natureza. Vários fenômenos naturais eram considerados como portadores de implicações espirituais e os sámi possuíam uma conexão religiosa importantíssima e muito forte com paisagens naturais feitas cavernas, ravinas, e lagos – estes últimos eram conhecidos por *sájuvva* no idioma Lule Sámi e acreditava-se que possuíam entradas para o submundo. Animais presentes em território sámi, como ursos e lobos, eram tidos como personificações de seres de outros reinos espirituais e, portanto, a caça e matança ritualística desses animais era proeminente também no sentido religioso (KENT, 2014, p.79).

224 Sendo politeístas, os sámi manifestavam a crença num vasto panteão de divindades que exerciam influência direta na sua compreensão da vida e do mundo natural. Um dos mais importantes deuses era *Veralden-radien*, que regia o Universo e era provedor da fertilidade que sustentava todo o mundo; *Bieggalmmái*, deus dos ventos de suma importância para os sámi que rebanhavam renas, pois seus ventos eram capazes de coordenar a direção em que elas se moviam procurando pelo pasto; *Afruvvá*, deusa cultuada pelos Sámi da Costa, semelhante a uma sereia, capaz de proteger das tempestades e dar avisos sobre o clima; *Jábmiidáhkka*, deusa venenosa do submundo que era capaz de proliferar o mundo com doenças e tormentas; *Beaivi*, deus do sol – para alguns sámi, seria uma entidade feminina –, responsável por trazer calor, luz e o processo de degelo, imprescindível para a criação de renas, dentre muitos outros deuses (KENT, 2014, p.81-82). Havia também uma série de outras entidades sobrenaturais que não eram divindades, mas conviviam com os sámi e possuíam suas próprias funções e propriedades: *Juovlagázzi*, espíritos pacíficos, que ajudavam com atitudes benevolentes durante os meses escuros do inverno; *Kaddz*, espíritos guardiões e protetores que se manifestavam como os mais variados animais; e os *Myandash* que por vezes apareciam como renas, outras como homens, ensinando técnicas de caça aos sámi (KENT, 2014, p.83).

É imprescindível ressaltar que a religião sámi também era de caráter fortemente xamânico. Os *noaidi* - nome dado aos xamãs - eram capazes de acessar diferentes mundos espirituais ao entrar num estado de transe por meio de rituais, sacrifícios e canções. Acreditava-se que possuíam a habilidade de mudar sua aparência, transformarem-se em animais e viajarem dessa maneira, ou então até mesmo enquanto fenômenos da natureza, como rajadas de vento. No contexto ritualístico, os tambores sámi eram de suma importância, pois as batidas e músicas por eles entoadas auxiliavam os *noaidi* a alcançarem o estado de transe; além disso, muitos desses tambores continham desenhos de animais, como baleias e renas, ou então de objetos como barcos e *skis* (KENT, 2014, p.104).

A religião sámi também possuía um vínculo fortíssimo com a natureza e o ambiente que os cercava. Vários sítios eram considerados sagrados e era neles em que os diversos rituais e invocações de espíritos, para os mais diversos fins, eram conduzidos. Basicamente, existem dois tipos de locais sagrados para os sámi: alguns lugares eram destinados às oferendas (ato de dar presentes aos deuses) para as divindades, enquanto que em outros eram realizados os cultos (sacrifícios, por exemplo). Dentre esses últimos, encontramos locais de enterros de humanos, ou então de ursos, que eram enterrados ritualisticamente pelos sámi (ÄIKÄS, 2015, p.19). De grande importância eram também os *siedidi* (*sieidi* no singular), grandes pedras que eram tidas como portais de conexão para os outros mundos, e onde podiam ser realizadas cerimônias sacrificiais e oferendas às divindades e espíritos (KENT, 2014, p. 84).

É relevante apontar para o fato de que a religião sámi antiga continua a se manifestar até os dias de hoje, dentro do que se costuma entender como o *continuum* da experiência religiosa. Apesar desses povos terem se convertido ao cristianismo, vale lembrar que uma religião nunca é substituída por completo, e, portanto, a antiga religião sámi apresenta os seus modos de ser ressignificada, mantendo uma relação dialética com a *práxis* religiosa desses indivíduos que, de fato, adotaram o cristianismo mas cujo passado cultural e a memória social é indissociável dessa experiência religiosa antiga. Como exemplo ilustrativo, temos relatos de sámis assumidamente cristãos que ocasionalmente sacrificam renas para algum deus da antiga religião, pedindo pela cura de doenças ou a resolução de suas mazelas, ou então que deixam dinheiro como oferenda ao passarem por certos locais conhecidos por serem antigos pontos de culto e sacrifício. Há, por exemplo, um acontecimento que virou notícia de jornal em Jaurekaska, de um pescador sámi que fez uma oferenda aos espíritos locais para que obtivesse sucesso na sua pesca, bem como relatos de que haveria um xamã em algum lugar próximo a Peurare, e que ele inclusive possuía uma fonte especial onde fazia seus rituais (KJELLSTRÖM, 1984, p.24-26). Trouxemos esse exemplo para que não se sustente a ilusão de que uma religião pode ser apagada por completo; na verdade, ela possui a capacidade de se diluir em meio a outras experiências religiosas dominantes (no caso dos sámi, o cristianismo) que se impõem por questões atreladas à história, à política, à cultura e às relações de poder. Ainda assim, essas religiões possuem um *continuum* que necessita ser levado em conta e que, inclusive, deve ser estudado pelas Ciências das Religiões. Como funcionaria essa coexistência entre dois sistemas religiosos? Como essas religiões se reorganizam e se ressignificam, conseguindo de algum modo se manter presentes no universo de expressões religiosas dos indivíduos?

Considerações finais

No que concerne a religião sámi, o assunto certamente está muito longe de ser esgotado. É necessário, a partir desse momento, que se voltem os olhares para seu estudo. Esperamos, com isso, que nosso objetivo primeiro de inserir e contextualizar essa religião no debate das Ciências das Religiões tenha sido alcançado, constituindo um primeiro esforço para abordar esse povo ainda pouquíssimo desbravado por estudos acadêmicos, até mesmo por conta de questões étnicas que ainda insistem, mesmo nas entrelinhas, em tratar os povos indígenas como constantes coadjuvantes no processo histórico da humanidade.

Referências

Fontes primárias

LAESTADIUS, Lars Levi. **Fragments of Lappish mythology**. London: Aspasia Pub, 2000.

MAGNUS, Olaus. **A description of northern peoples**. London: Hakluyt Society, 1996.

226 SCHEFFERUS, Johannes. **The History of Lapland**. Sweden: Oxford, 1674.

TACITUS. **Agricola and Germania**. London: Penguin Classics, 2009.

Fontes secundárias

ÄIKÄ, Tiina. **From boulders to fells: sacred places in the Sámi Ritual Landscape**. Finland: The archaeological society of Finland, 2015.

ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Cristina; RAUDVERE, Catharina. Old Norse Religion: some problems and prospects. *In*: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Cristina; RAUDVERE, Catharina (eds.). **Old Norse Religion in Long-term Perspectives: origins, changes and interactions**. Suécia: Nordic Academic Press, 2004, p. 11-15.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, v.19, n.19, 2011, p.263-284.

BELOTTI, Karina Kosicki. História das Religiões: conceitos e debates na era contemporânea. **História: questões & debates**, Curitiba, n.55, 2011, p.13-42.

- BROADBENT, Noel. **Lapps and Labyrinths: saami prehistory, colonization and cultural resilience**. Alaska: Smithsonian Institution Scholarly, 2014.
- COLLINDER, Björn. **The Lapps**. Londres: Geoffrey Cumberlege, 1949.
- DUBOIS, Thomas. **Nordic religions in the Viking Age**. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 1999.
- FILORAMO, Giovanni. Para um estudo científico da religião. In: FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo (Org.). **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 2012, p.5-25.
- FROG. Sámi religion formations and proto-sámi language spread: reassessing a fundamental assumption. **The retrospective methods network**, n.12-13, 2007, p.36-69.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2006.
- HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo: Loyola, 2010.
- KENT, Neil. **The Sámi peoples of the North**. Nova York: Hurst, 2014.
- KJELLSTRÖM, Rolf. Continuity of Old Saami Religion. In: AHLBÄCK, Tore (Org.). **Saami Religion**. Finlândia: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1984.
- LATOUR, Bruno. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**, n.10, v.2, 2004, p.349-376.
- LANGER, Johnni. A Religião Nórdica Antiga: conceitos e métodos de pesquisa. **Revista de estudos em religião**, n.2, 2016, p. 119-143.
- LEHTOLA, Veli-Pekka. **The Sámi People: Traditions in transition**. New York: University of Alaska, 2005.
- PRADO, André Pires do; SILVA, Alfredo Moreira; História das Religiões, História Religiosa e Ciência da Religião em Perspectiva: Trajetórias, métodos e distinções. **Religare**, v. 11, n.1, João Pessoa, 2014, p. 04-31.
- PRANDI, Carlo. As religiões: problemas de classificação e definição. In: FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo (Org.). **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus,

2012, p. 253-284.

RYDVIING, Håkan. Scandinavian-Saami Religious Connections in the History of Research. **Scripta Instituti Donneriani Aboensis**, v.13, 2014, p. 358 – 373.

STRAUSBERG, Michael. Comparison. In: STRAUSBERG, Michael (Org.); ENGLER, Steven (Org.). **The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion**. Londres: Routledge, 2011.

TOLLEY, Clive. **Shamanism in Norse myth and magic**. Finlândia: Academia Scientarum Fennica, 2009.

VELHO, Octávio. Comentários sobre um texto de Bruno Latour. **Mana**, n.11, v.1, 2005, p. 297-310.