

Noaidi: El Chamán Sámi y su función de mago

Teresa BURGOS GONZÁLEZ

Investigadora independiente
burgosgonzalez@yahoo.com

RESUMEN

El objetivo del presente artículo es revisar la interpretación dada por diversos autores contemporáneos sobre la función de mago o hechicero del chamán sámi de acuerdo a las fuentes tradicionales. El artículo se presenta dividido en tres secciones diferenciadas, comenzando por una introducción del papel y actividades del chamán en la comunidad sámi durante el período en el que fueron escritas las fuentes. La mujer-chamán mostrando las múltiples contradicciones encontradas en las fuentes de los autores tradicionales. Las prácticas mágicas: hechicería y éxtasis. El estudio del éxtasis con viaje del alma y los espíritus auxiliares.

Palabras clave: Chamán, noaidi, sámi, magia, hechicería.

Noaidi: The sámi shaman and its wizard function

ABSTRACT

The aim of this article was to review the interpretations offered by contemporary authors about the view of the Sámi shaman in order to deny his wizard or witch role based on the traditional sources. I have divided my dissertation in different sections starting by introducing the role and activities of the *noaidi* within the Sámi community during the centuries where the written sources come from; the woman-shaman, in order to show the multiple contradictions found in the traditional sources; Magical practices: witchcraft and ecstasy; A study of the ecstasy with soul journey and assistant spirits.

Keywords: Shaman, noaidi, sámi, wizard, sorcery.

SUMARIO: 1. Introducción. El *noaidi*: El chamán sámi. 2. Estudios filológicos. 3. La mujer chamán. 4. Prácticas mágicas: hechicería y éxtasis. 5. Conclusiones 6. Fuentes y bibliografía.

FECHA DE RECEPCIÓN: 02 DE 12 DE 2013
FECHA DE ACEPTACIÓN: 12 DE 12 DE 2013

1. INTRODUCCIÓN. EL NOAIDI: EL CHAMÁN SÁMI¹

El objetivo del presente artículo es revisar la interpretación dada por diversos autores contemporáneos sobre la función de mago o hechicero del chamán sámi de acuerdo a las fuentes tradicionales. El *status* del *noaidi*, o chamán sámi, que propongo analizar se ha estudiado y analizado de acuerdo a las fuentes escritas entre los siglos XII y XVIII, cuando se produce su desaparición *definitiva*. A pesar de las relaciones existentes con pueblos vecinos, que afectaron indiscutiblemente a la visión del *noaidi*, éstas no influyeron en la base religiosa indígena. La intervención cristiana a partir del siglo XII supuso la pérdida paulatina del papel del *noaidi* como especialista religioso y su conversión en un «mago e ilusionista degradado»².

Como especialista religioso estaba encargado de transmitir la tradición y la visión cosmológica renovando incluso cuando era necesario la mitología. Sin embargo, mantenía las ideas básicas y la estructura fundamental de las creencias religiosas actuando, en cierta manera, como un «poeta mitológico»³. Sus vecinos, los escandinavos, veían en el *noaidi* la figura de un «Gran hechicero» cuyas habilidades procedían del «mundo maligno»⁴.

Analizando las distintas fuentes tradicionales, se deduce que el *noaidi* no era únicamente el especialista religioso, sino que igualmente practicaba otras tareas fundamentales dentro de la comunidad. A diferencia del chamanismo americano o del australiano, el chamanismo sámi, cazador y nómada, demandaba unos objetivos diferentes a la experiencia extática: se consideraban tareas del chamán el diagnóstico y curación de problemas de salud, la adivinación del tiempo para la caza y a la pesca o la búsqueda de objetos perdidos⁵ o animales salvajes, además de mantener el bienestar y la buena conducta en su comunidad⁶. Al igual que los samoyedos y algún otro pueblo de las regiones del Ártico, los sámis creían que cuando una persona enfermaba de forma crítica era debido a la pérdida de su alma en el mundo de los muertos. Era entonces tarea del chamán realizar el viaje extático con la participación de los espíritus ayudantes para rescatarla y devolverla al cuerpo del enfermo. El mundo de los muertos era uno sólo, y no fue hasta la imposición del cristianismo cuando se fueron introduciendo los conceptos de «pecado, castigo, salvación y la dualidad de cielo-infierno»⁷. A diferencia de los monjes y misioneros cristianos, el *noaidi* no era un predicador; era un administrador de los problemas religiosos también considerado un «guía cultural»⁸ y actuaba cuando era requerido por los miembros de su comunidad.

¹ En estudios anteriores a los años 70 se empleaba los términos *lapón* y *Laponia* (v. Hultkrantz 2000). Personalmente, e influenciada por las opiniones de Hultkrantz y Bäckman, prefiero utilizar siempre los términos *sámi* (y el plural españolizado *sámis*) y Sápmi.

² Bäckman 2005, 29.

³ Schnurbein 2003, 121; Bäckman 2005, 30.

⁴ Bäckman 2005, 32.

⁵ Podía darse el caso de tratarse de objetos, pero la mayor parte de las veces se trataba de reses perdidas.

⁶ Hultkrantz 1978, 92.

⁷ Bäckman 2005, 37.

⁸ Bäckman 2005, 32.

Es importante remarcar, en primer lugar, que el pueblo sámi no ha sido un grupo homogéneo, sino que cada localidad y asentamiento tuvo variantes originales y distintas influencias posteriores del exterior. A menudo se procura ofrecer un carácter holístico a los Estudios Sámis debido a la homogeneidad cultural, social y a la cada vez más defendida identidad sámi, a pesar de la gran extensión territorial⁹. Sin embargo, la mayoría de los estudios se especializan de acuerdo a las zonas geográficas dialectales y especialmente agrupando las áreas correspondientes a Noruega-Suecia (fuentes tradicionales dano-noruegas y suecas), Finlandia y Rusia.

Las fuentes tradicionales escritas (entre los siglos XII-XVIII) son de carácter secundario, pero constituyen la base de todos los estudios contemporáneos. La mayor parte de ellos, incluyendo este mismo trabajo, se centran en la zona geográfica sámi noruega y sueca. Todavía son pocos los autores que han emprendido estudios centrados específicamente en el chamanismo en sí, quizá por haberse «extinguido desde el siglo XVIII» y por la dificultad que «las influencias de la mitología escandinava y el cristianismo»¹⁰ suponen en el análisis de fuentes escritas. Los estudios de investigación en este campo están todavía poco desarrollados, debido a la escasa presencia de rituales chamánicos en las fuentes¹¹. Este hecho es aún más notable, si consideramos, por ejemplo, la gran cantidad de escritos sobre los tambores. Entre el material específico encontramos incorporada una dificultad de tipo lingüístico, pues pocos son los estudios que se han realizado o traducido a lenguas no escandinavas.

El primer período de documentación fue llamado *Lapología*¹². A finales del siglo XIX la actitud hacia los sámis se tornó hostil y la investigación fue realizada por investigadores encuadrados en el movimiento de «norueguización» de los indígenas, formando parte de estudios antropológicos y etnográficos comparativos. A partir de los años '60 se adopta una perspectiva cultural interna pasando a llamarse Estudios Sámis y donde también colaboran sámis; Lars Levi Læstadius¹³ puede considerarse un ejemplo anticipado de esta visión interna en los Estudios Sámis.

⁹ «La identidad sámi tiene muchas formas y está cambiando constantemente. Es la intersección entre lo tradicional y lo moderno, lo sámi y lo multi-étnico, lo local y lo global. El discurso sobre la identidad sámi está vivo y tiene lugar tanto en el plano académico, como en el local, de cara a la sociedad y entre los sámis individuales cotidianos. En algunas áreas, los sámis son aceptados, en otras hay una lucha activa para ganar la aceptación de la presencia visible sámi. La identidad colectiva sámi engloba la comunidad sámi, símbolos sámis culturales comunes y la comprensión sámi de todos sámis a través de las fronteras naciones. También está vinculado a la situación de los indígenas y el entendimiento de que los sámis, junto con un gran número de personas en el mundo, son indígenas». (trad. propia de www.regjeringen.no, página web del gobierno noruego).

¹⁰ Eliade 2009, 186.

¹¹ Hultkrantz 2000, 92.

¹² Se empleó este término durante el período temprano de documentación sobre la cultura sámi puesto que *Lapp* era el término predominante en estudios de cultura, lenguaje y antropología. Aunque en su tiempo fue considerado neutral e imparcial, hoy ha adquirido «connotaciones de imperialismo cultural y Darwinismo social» (Mathisen 2000, 105).

¹³ Lars Levi Læstadius (1800-1861) ministro sámi, ecologista, botánico, mitólogo, teólogo y filósofo nacido en la parte sámi sueca. Llevó a cabo el movimiento (conservador luterano) laestadiano en los años 1840, mientras defendía la identidad sámi.

Presento brevemente a dos de los profesores más recientes y significativos en Historia de las Religiones procedentes del círculo de Uppsala y quienes adquirieron la especialidad de religión sámi en su departamento. Louise Bäckman (n.1926), primera mujer sámi en obtener un doctorado, fue después profesora y jefa del departamento de Religiones Comparadas de la Universidad de Estocolmo. Håkan Rydving (n.1953) no sólo es uno de los investigadores más activos actualmente, sino que además rompió con una línea académica previa, sugiriendo que la adivinación chamánica es autóctona, propia de los sámis. Su teoría de que las figuras de los tambores no pueden ser interpretadas bajo unos modelos generales y que no representan necesariamente temas mitológicos, apunta en una nueva dirección de investigación.

2. ESTUDIOS FILOLÓGICOS

El profesor Rydving examina con atención la terminología relativa a *noaide-vuohta*¹⁴ procedente de las fuentes tradicionales a lo largo de varios siglos y en las distintas zonas geográficas de poblaciones de Sápmi (especialmente de la zona noruega). Entre las décadas de 1940 y de 1990 se editaron numerosas publicaciones en estudios de ámbito antropológico en relación a diferentes grupos específicos del léxico sámi (del parentesco, caza, pesca, asentamientos sedentarios, artesanía, pastoreo de renos...), sin embargo, la terminología religiosa no ha sido examinada en profundidad¹⁵.

A pesar del carácter primario que aporta la lingüística sámi a la historia de las religiones, «es prácticamente imposible perfilar líneas claras sobre la religión sámi pre-cristiana a partir, únicamente, de su lingüística»¹⁶, si bien, puede complementar teorías provenientes de otras fuentes. Rydving ha estudiado un compendio de terminología en relación a *noaidevuohta* extraído de las fuentes de los siglos XVII y XVIII, no en el sentido estricto ideológico sino en un sentido general de «sistema de términos»¹⁷; por otra parte, Bäckman realiza un análisis filológico del significado y génesis de la palabra «chamán» en los diferentes idiomas y familias dialectales sámis. El trabajo de Bäckman muestra que no sólo las fuentes tradicionales hacían referencia a los chamanes como brujos, magos o hechiceros, sino que en estudios contemporáneos también se contempla la validez de esta definición por su etimología.

La mayoría de los textos tradicionales están escritos por autores que no conocían originariamente la lengua sámi y se remontan a tiempos de lucha religiosa y en proceso de abolición de las antiguas creencias. Es cuestionable la validez de la terminología específica religiosa de un idioma de transmisión oral de un pueblo forzado a

¹⁴ Designa cosas que «tienen que ver con el *noaidi*» (Rydving 2009, 73).

¹⁵ A excepción del artículo de Håkan Rydving (2009), versión revisada de su publicación anterior en 1987.

¹⁶ Rydving 2009, 73.

¹⁷ Rydving 2009, 75.

ocultar sus creencias. Olsen¹⁸ expone: «cuando vine a Waranger en 1703, no hablaba nada de sámi, pero aprendí a entender su idioma— y escuché todo lo que contaban»¹⁹. Los términos traducidos quedan transformados y se convierten en palabras vacías de contenido que, con el fin de ayudarnos a comprender los conceptos, se extraen de su propio contexto pasando a formar parte de otro lenguaje y punto de vista etnológico y religiocéntrico judeo-cristiano. Sin embargo, no todos los autores eran ajenos a la comunidad y lengua sámi; algunos de ellos compartían la lengua materna, aunque estaban ya influidos por un lenguaje y, sobre todo, unos conceptos cristianos que hemos de tener en cuenta a la hora de revisar estos textos.

Hasta la década de 1970 no hubo una gramática definida. Fue a finales de la misma cuando se estableció la escritura sámi y se empezó a usar en las escuelas y hasta los '90 no se consideró idioma oficial por las autoridades de los cuatro distintos países. Por ello, es necesario aplicar especial precaución a la hora de analizar los textos de una lengua que se ha transmitido oralmente durante siglos.

Los primeros textos escritos por sámis, o conocedores de la lengua sámi estaban ya, como decía en la introducción, mediados por el cristianismo reformado. Como señala Rydving, entrañan problemas añadidos al estudio de la terminología sobre *noaidevuohhta*, ya que ciertos términos se convertían fácilmente en *tabú*. «Las fuentes de los siglos XVII y XVIII provienen, prácticamente en exclusividad, de personas cuya misión en la vida era reemplazar los ritos y concepciones de la religión sámi por otros nuevos»²⁰. Un ejemplo bastante elocuente de esta connotación etnográfica que me gustaría subrayar, se aprecia ostensiblemente analizando el título de las crónicas de Olsen de 1715: «Om Lappernes Vildfarelser og Overtro»: *sobre la creencia errónea de los sámis y la superstición*. Parece una demostración evidente de su postura ante el objeto de estudio. Sin embargo, este autor resulta un poco ambiguo en este sentido. Olsen estaba muy sumergido en la cultura sámi; a pesar de su mirada hacia ellos como una cultura inferior, y de sus *creencias erróneas*, verifica vehementemente la autenticidad de sus relatos continuamente como resultado de un testimonio personal:

Ahora voy a contar aquí la Historia en sí misma, y no escribir tras los escritos de otra gente, ni hablar tras sus relatos, sino sólomente lo que con mis propios ojos he visto, y lo que con mis propios oídos he escuchado y lo que yo mismo he experimentado entre los sámis, tengo que hablar de lo que, he visto y he oído y he experimentado como es, por ello, no hay nadie que lo conozca tan bien como yo, y no hay nadie que lo haya visto o escuchado, y lo haya experimentado tan bien como yo, y nadie ha sido, y estado entre los sámis de la manera y tanto tiempo como yo

¹⁸ Isaac Olsen (c. 1680-1730): Profesor en el este de Finnmark entre 1703-1716. Escribió *Relación de creencias erróneas y supersticiones de los sámis* (Olsen, 1910). Involucrado en el trabajo del misionero Thomas von Westen desde 1716. Tenía un profundo conocimiento de la lengua sámi y de la cultura, por haber visitado familias durante años como profesor.

¹⁹ Olsen 1910, 38.

²⁰ Rydving 2009, 74.

he estado en la casa de cada hombre, y entendido su idioma tan bien como yo, por ello ahora voy a contar la pura verdad y como ha sido entre los sámis, y como sigue ocurriendo allí.²¹

Rydving²² nos confirma que en las lenguas urálicas se encuentran, sorprendentemente, una serie de palabras comunes dentro de la terminología referente a los especialistas del ritual y sus actividades. Y sólo un número muy reducido, de las palabras empleadas en este contexto, se ha conservado. Especialmente en las zonas montañosas, en la «vida interna de la gente»²³, algunos rituales y antiguas tradiciones se mantuvieron hasta principios del siglo XX, aunque parcialmente cristianizados. Sin embargo no eran fáciles de identificar desde el punto de vista de un observador o investigador ajeno.

Un problema que surge con la terminología en relación a *noaidevuohta* tiene que ver con las connotaciones negativas que se le han otorgado incluso en las fuentes tradicionales más tempranas. De este modo, ciertos términos sámis fueron traducidos desde el principio de los Estudios Sámis como «conjuro», «encantamiento», «hechicero», «hechicería», «brujería», «mago», etc., conceptos que «han teñido la vista general del noaidi»²⁴. De este modo, podemos encontrar abundantes textos que forman parte de estudios generales, sociológicos, antropológicos, etnológicos, musicológicos, folclóricos, históricos, en los que se dice que los sámis «siempre han sido considerados sensacionales magos/as»²⁵ o grandes conocedores de la «magia»²⁶.

Bäckman nos presenta un análisis genesiaco de la palabra basado en las explicaciones de Nesheim²⁷, quien asocia el origen lingüístico del término *noaidi* a tiempos del primigenio ugrofinés, donde se encuentra también *ńajt*, en mansí, con un significado similar. En finés y carelio, aparece como la forma *noita* que ellos asocian a «bruja», «mago» y con un sinónimo aproximado *tietäjä* «el que sabe», «vidente». Uno de los verbos que aparece en relación a este concepto es el verbo *noai'dot*, que según Nesheim aparece en todos los dialectos sámis y lo interpreta como «practicar brujería, magia». También se ha traducido como «chamanizar (entrar en contacto con el mundo de los dioses y espíritus a través de ciertas preparaciones)»²⁸. Alonso de la Fuente realiza un estudio de la etimología del término finés *noita* señalando la distribución de la forma proto-sámi *nōjtē*, y de lenguas ugrias que permiten reconstruir un proto-vogul *ńajt* > *nājt*, *ńāj̄jt*, *ńāj̄jt*, *ńāj̄jt*. Con ello afirma «sin mayores problemas

²¹ Olsen 1910, 10.

²² Rydving 2009, 75.

²³ Folkmar 1915, 620.

²⁴ Bäckman 1978, 86.

²⁵ Folkmar 1915, 621.

²⁶ Un fenómeno parecido se ha dado con los judíos desde la Antigüedad tardía hasta bien entrado el Renacimiento.

²⁷ Nesheim (1906-1989). Lingüista noruego que investigó sobre la lengua y la cultura histórica sámi.

²⁸ Bäckman 1978, 69.

que la figura del chamán estaba presente ya en una etapa muy antigua de las lenguas urálicas y que sin duda pertenece a la parte más arcaica de su vocabulario»²⁹.

Parece difícil aproximarse a un significado preciso mediante la traducción de un término en las diversas variantes regionales. La subjetividad de cada autor puede influir en la diferente interpretación de un mismo término. Así por ejemplo, *tietäjä* «el que sabe», que Bäckman asocia sin duda a «vidente», ¿no podría ser asociado más bien a «sabio»? Los conceptos de «sabio» y «vidente» no coinciden, y en este caso las connotaciones tampoco son las mismas. Desde sus primeros contactos con el cristianismo los sámis fueron señalados y marginados. La denigración de una sociedad se plasma no sólo en su historia sino en el propio lenguaje, debido al intento forzado de enterrar su tradición. La literatura muestra casos similares en los sámis noruegos, los indios americanos y a través de pueblos francófonos africanos³⁰.

A pesar de ser considerado el más importante, el término *noaidi* no aparece en todas las fuentes del siglo XVII. Rydving señala la tendencia general de los autores del siglo XVIII a atribuir las habilidades del *noaidi* a todos los sámis³¹, lo que pudiera explicar que algunos de los autores tempranos ni siquiera lo mencionen. Lundius³², por ejemplo, emplea los términos *sueie* para nombrar al espíritu guardián y explica el uso del término *kwepckas* en referencia a la «mujer versada en las artes negras». No obstante, el término *noaidi* aparece bien representado en las fuentes del XVIII³³ con distintas traducciones.

El idioma sámi es un lenguaje muy rico en derivaciones. Se puede encontrar en todos los dialectos el término ya mencionado, *noaidevuohta*, que después se ha traducido como «hechicería, brujería, magia». Es un nombre abstracto que, durante la *era del tambor*³⁴, designaba todo el ámbito de las actividades del *noaidi*. Para completar su estudio, Rydving hace un análisis de las fuentes lingüísticas del siglo XX, donde es importante anotar las palabras de la terminología de *noaidevuohta* que todavía están en uso, aunque han adquirido nuevos significados teñidos de una actitud negativa hacia el *noaidi*. En relación con ello, puede observarse que entre la población del Oeste Sámi, aquellos asentados en el norte parecieron tener una actitud más negativa hacia el *noaidi* y sus actividades que aquellos asentados en el sur. Posiblemente sea una de las consecuencias de la influencia del movimiento laestadiano³⁵ en el área Norte sámi desde la segunda mitad del siglo XIX.

²⁹ Alonso 2006, 47.

³⁰ Cohen 1993, 199.

³¹ Bäckman 1978, 71s.

³² Lundius (1659-1726), pastor sámi de Jokkmokk. Unos de los primeros autores que escribe sobre el *noaidi*.

³³ Skanke 1945, 205; Kildal 1945, 105; Le 1767, 53, 475; Lindahl 1780, 298.

³⁴ Término empleado en una tradición sámi Lule para aludir al período pre-cristiano, mientras se referían a tiempos de enfrentación religiosa como la era en que los sámis tenían que esconder sus tambores (Rydving 2009, 39).

³⁵ Movimiento cristiano luterano conservador iniciado por el pastor y botánico L.L. Læstadius en la década de 1840. Tiene sus propios ritos para el bautismo, la eucaristía y la confirmación. Tiene miembros, especialmente en Finlandia, América del Norte, Noruega, Rusia y Suecia. Se encuentran pequeñas congregaciones en África,

El término de más amplia distribución tiene su origen en el sámi Norte: *noaidi*; y se encuentra en todos los dialectos sámis (sámi-sur, *nåejtie*; sámi-lule, *noajdde*; sámi-norte, *noaidi*; sámi Inari, *nuáidi*; sámi-skolt, *náidd*; sámi-kildin, *nojđ*), en finés (*noita*) y en otras lenguas fino-bálticas. La aparición del término *hajt* en mansí, una lengua urálica, nos muestra que ha de considerarse como fino-ugrio, corroborando la opinión de Bäckman y Nesheim.

La palabra *noaidi* aparece traducida prácticamente de la misma manera en diferentes diccionarios actuales: 1.«adivino, hechicero»; 2.«hechicero, mago; persona al cargo del tambor mágico»; 3.«hechicero»; 4.«hechicero, chamán» (sámi-lule); 1.«hechicero, brujo» (sámi-norte); 1.«hechicero» (sámi-skolt, sámi-kildin y sámi-ter).

De la misma familia semántica contamos con el verbo mejor respaldado en las fuentes: *noaidut*:«cantar un canto de encantamiento» o «conjurar»; sámi-sur: *nåaj-todh*; sámi-ume, sámi-lule, *noajddot*; sámi-norte, *noaidut*; sámi-inari, *nuáidudđ*; sámi-skolt. Otro verbo derivado es *noaiddástalli* o *noaiddástallat*, en sámi-norte: «practicar hechicería, magia»; sámi-lule: «aparentar saber hacer conjuros». El gerundio del verbo, *noaiddástalli*, hace referencia al correspondiente «hechicero, hechicera» en el sámi-norte, y a «aquel que practica hechicería y quiere aparecer como hechicero» en sámi-lule³⁶.

Además de las palabras que se encuentran en todos los dialectos, podemos localizar algunos términos de menor distribución. En el sámi-sur y sámi-ume existe, por ejemplo, un adjetivo *nåejties*: «hombre que hace encantamientos» o «aquel que puede adivinar». El término se emplea como complemento en formaciones como: *nåejtiesaahka* «hechicera, bruja», *nåejtiesbaernie* «hijo/hija de un hechicero» y *nåejtiesgåmma* «bruja, mujer que puede leer el futuro (fortuna)»; «hechicera». Además encontramos en el sámi-sur *nåajtome* «hechicería».

Además de los términos específicos para «chamán» *noaidi* y *guobas*³⁷ procedentes de las fuentes más antiguas, Rydving ha extraído de las fuentes tradicionales más tardías otras palabras que hacen referencia al personaje, también traducido como «adivino», «hechicero», etc. En la zona sámi-lule y sámi-norte se encuentra el término de origen escandinavo *guvllár* «doctor-curandero». En los dialectos de la zona central se encuentran los términos *diehtti* (sámi-norte) «aquel que sabe una o dos cosas, versado en magia» y (*čalmme-*) *geaidu* «aquel que hace encantamientos en la vista de la gente». En los dialectos de la zona Este también tienen sus propios términos para el concepto que nosotros asociamos a «adivino» y «hechicero». En sámi-kildin la palabra empleada para referirse a «roca o piedra que ha sido objeto de culto» tiene igualmente el sentido subordinado de «hechicero». En sámi-skolt *sä'pplijen-joo'tti* se refiere a «hechicero «aquel que al principio de un viaje, envía un ratón para reconocer el terreno: si el ratón muere, el remitente también morirá».

Sur América y Europa Central. El número estimado de miembros a nivel mundial supera los 144,000. (v. Pentikäinen 2000).

³⁶ Rydving 2009, 78.

³⁷ v. p.12 término que define chamanes femeninos.

Del préstamo lingüístico ruso, el término *eretnik* «hereje» se emplea en sámi-skolt refiriéndose a «hechicero; mago»³⁸.

En definitiva, vemos como la pluralidad dialectal colabora por una parte en la reconstrucción de la figura del *noaidi*, mientras por la otra, y junto a la contaminación etno- y religiocéntrica de los autores de las fuentes, muestra la dificultad de dar una solución completa a la presente discusión.

La cristianización de aquellos que mantenían a la antigua tradición obtuvo resultados satisfactorios mediante la adaptación lingüística que suponía la introducción de términos tradicionales indígenas en textos modernos, como sucedió en las traducciones de la Biblia en el siglo XIX. Estos cambios constituyen un obstáculo para la comprensión de aquellos aspectos de la religión indígena que estaban asociados con el *noaidi*, por lo cual resulta arriesgado trazar conclusiones sobre *noaidevuohta* desde lo que sabemos sobre el uso y significado de estas palabras de acuerdo a la terminología posterior sobre curación y adivinación³⁹. La traducción de La Biblia y otros textos religiosos a la lengua sámi fue un objetivo importante de los misioneros cristianos.

Hemos de asumir que las palabras empleadas en las traducciones fueron cuidadosamente seleccionadas, pese a que fuera para adaptar las ideas sámis tradicionales a una nueva mediación religiosa. Rydving ha analizado aquellos versículos del Antiguo Testamento de 1811 y 1895 respectivamente, de los cuales Arvid S. Kapelrud⁴⁰ consideraba que contenían «rasgos chamánicos», con la esperanza de encontrar ejemplos adecuados. Curiosamente, Rydving encontró la palabra *noaidi* (*noajdde* en sámi-lule) en varios pasajes de las traducciones de 1811: 1 Sam. 28:3, Is. 3:2, Is. 8:19, Is. 44:25, Jer. 27:9. Rydving explica que el hecho de que la palabra *noajdde* sólo aparezca en la traducción más antigua correspondiendo a *einnosteaddji* «adivino» (tres veces), a *dihhtes olmmái* «un hombre bueno en el saber» (dos veces) y a *guvllár* «doctor curandero» (una vez) en la traducción de 1895, debe tomarse como una evidencia de la gran proximidad a la «era del tambor» en 1811. Sin embargo, también podría explicarse por las diferentes actitudes de los traductores y su conocimiento de las ideas religiosas tradicionales sámis.

Mediante el estudio de estos fragmentos se puede apreciar la persistente acción misionera y su intención de transformar la tradición religiosa sámi tradicional. Al incluir al *noaidi* en los textos bíblicos no se está produciendo una adecuación lingüística sino una importante adaptación conceptual. Este detalle lingüístico puede interpretarse como muestra de la existencia activa todavía a principios del s. XIX de *noaidis*. Por otra parte, la versión de 1895, ochenta años después, no necesita esta traspolación de contenido. Aparentemente la conversión es prácticamente total, por lo que interesa más adecuarse al texto original bíblico.

³⁸ Rydving 2009, 80.

³⁹ Rydving 2009, 74.

⁴⁰ Arvid S. Kapelrud (1912-1994), doctor en teología desde 1948. Ha traducido numerosos textos religiosos a la lengua sámi.

3. LA MUJER CHAMÁN

El chamán descrito en la mayoría de las fuentes es varón, aunque se encuentran varias referencias a *mujeres-chamán* en contradicción a las fuentes dano-noruegas que sostienen que la posesión del tambor⁴¹ estaba «restringido a las mujeres»⁴².

Las mujeres no formaban parte de los rituales registrados en las fuentes tradicionales, es más, su presencia, estaba totalmente prohibida:

Una precaución adicional para el sacrificio era que ninguna mujer podía tener intervención en él. Sólo el *noide* tenía el permiso para realizarlo⁴³; Nadie del sexo femenino estaba permitido en el sacrificio⁴⁴; Una mujer no podía seguir las huellas de un hombre cuando éste iba a un sacrificio⁴⁵. Una mujer no podía acercarse a lo que se fuera a sacrificar, ni al lugar de sacrificio, ni si quiera rodearlo. Si una mujer iba a talar, pasaba la imagen del ídolo por su derecha, en su camino de vuelta debía pasarlo por el mismo lado, incluso si esto requería un desvío de diez leguas. Si esto así no fuera, ambas la salud y la vida de la mujer estarían en peligro⁴⁶; Las mujeres no debían mirarles, sino cubrir sus rostros⁴⁷.

Es importante recordar, especialmente en este tema, la procedencia de estas fuentes de los siglos XVII y XVIII⁴⁸, escritas especialmente por clérigos y misioneros, todos ellos hombres. Por este motivo hemos de tener en cuenta el punto de vista masculino de las narraciones que nos informan sobre el chamán sámi y consecuentemente, de acuerdo con los autores, la cultura masculina era la norma⁴⁹. Los autores estudiaban y observaban lo que los hombres hacían y cómo se comportaban en situaciones ceremoniales, entendiendo que las mujeres les seguían. Bäckman insiste en que debemos considerar el hecho de que la información que los escritores recibían no provenía de los sámis en sí mismos, sino de la gente que vivía alrededor de ellos.

⁴¹ El tambor era un importante instrumento de ayuda para el *noaidi*. Se empleaba un martillo sellado con cuerno de reno o con latón. Cuando se golpeaba el tambor con el martillo, un anillo de latón colocado sobre la membrana se movía apuntando a diferentes símbolos dibujados sobre la piel del tambor. De esta manera, el *noaidi* se podía comunicar con dioses y espíritus. El *noaidi* también podía utilizar el tambor para entrar en trance. Los misioneros destruyeron muchos tambores durante los siglos XVII y XVIII, pero algunos fueron enviados al sur, entre otros sitios al Museo Nacional de Copenhague. Muchos se perdieron, desgraciadamente, en un incendio en 1728. De los cientos (o quizá miles) que existieron, hoy sólo se conservan unos 70 tambores sámi con la piel intacta. Los diseños se reconocen por dibujos tempranos de variable precisión.

⁴² Bäckman 1978, 77.

⁴³ Leem 1767, 46.

⁴⁴ Schefferus 1956, 109.

⁴⁵ Högström 1747, 20.

⁴⁶ Högström 1747, 20.

⁴⁷ Leem 1767, 443.

⁴⁸ E incluyo a Læstadius, aunque ya en el s.XIX, emplea el material de estos autores anteriores.

⁴⁹ Bäckman 2005, 30.

A pesar de la insistencia de las fuentes en la prohibición de la presencia femenina durante los sacrificios o actos rituales, hay dos ejemplos de la misma en las obras de Leem y Læstadius que contradicen estas teorías.

Leem hace referencia no sólo a la presencia femenina, sino a la necesaria participación de dos mujeres, llamadas *sjarak*, en la realización de un «ritual mágico» para la curación de un enfermo. Las describe vestidas con sus trajes ceremoniales, llevando un pañuelo. También menciona la presencia de una niña «no madura» (adolescente⁵⁰), que ha de estar presente. Además de estas «tres figuras femeninas del mundo real, que todos podían ver y sentir»⁵¹, Leem enumera la congregación invisible, que sólo el *noaidi* era capaz de percibir. Leem cataloga de *diabólicas* las figuras de la comunidad invisible, mostrando así una fuerte carga religiocéntrica. De esta manera parece transmitir una connotación negativa hacia el ritual sámi al cual el cristianismo consideraba acto de hechicería o brujería y por tanto quedaba relacionado con el mal amigo del Diablo. Estas figuras eran el *ârja* (el líder), *noaidegasde* (espíritu acompañante) y dos mujeres invisibles, que acompañaban a *ârja* y eran llamadas *rudok*. Las mujeres-*sjarak* interactuaban pasivamente en el ritual con el *noaidi* previo al trance. Durante el estado de éxtasis del *noaidi*, las mujeres-*sjarak* murmuraban entre ellas conjeturando «por qué paso montañoso se estaría apresurando el espíritu del profetizador, y cuando estas mujeres, repitiendo los nombres de diferentes pasos montañosos, pronunciaran el correcto (en el cual se encontraba el espíritu del *noaidi*) éste movía una mano o un pie»⁵². Las mujeres, entonces, comenzaban a discutir qué estaba viendo el *noaidi* en el *paso*, sobre el cual él, murmurando suavemente, como hablando en sueños, repetía las palabras que había oído en el mundo invisible. Tras oír estos murmullos, las dos mujeres comenzaban a cantar en un registro agudo hasta que el *noaidi* volvía y contaba lo que habían de hacer para que el enfermo se sanara.

El segundo ejemplo de intervención de la mujer en rituales lo recopila Læstadius⁵³ en el contexto de los diversos rituales que realizaban los sámis en honor a los distintos dioses. Se trata de la celebración de una ceremonia a la diosa *Sarakka*⁵⁴, un caso donde la mujer desempeña un papel no solo significativamente más participativo, sino incluso exclusivo para las mujeres. Y por ello llama especialmente la atención:

A *Sarakka* se ofrecían gallos, gallinas, crías de reno y perras en sacrificio, pero sólo las mujeres estaban autorizadas a comer la carne⁵⁵.

⁵⁰ *Halfvuxen*: medio adulto (Læstadius 1959, 209).

⁵¹ Læstadius 1959, 209.

⁵² Leem 1767, 477.

⁵³ Tomando el material de Jessen 1767.

⁵⁴ La diosa *Sarakka* o *Juksakka*, la primera de las tres hijas de la Diosa Madre, formaba parte de un grupo de seres espirituales formado especialmente por las divinidades femeninas. Se le atribuía la habilidad de otorgarle un cuerpo al alma del niño en el vientre de la madre, tras éste haber recibido un alma de la mano de *Radien*. Compartía además, en su propio ser, el sufrimiento de la madre quien daba a luz al niño. (Læstadius 1959, 82).

⁵⁵ Læstadius 1959, 88.

Al igual que se prohibía a las mujeres ingerir la carne en los sacrificios masculinos, en este caso son solamente ellas las que protagonizaban dicho evento.

Exceptuando los gallos, no estaba permitido ofrecer en sacrificio a *Sarakka* ningún animal de género masculino⁵⁶. La mujer que iba a dar a luz bebía el vino de *Sarakka* antes de dar a luz y tomaba gachas tras el parto junto a las otras mujeres presentes. Algunas hacían una fiesta en honor a *Sarakka*⁵⁷. Lo que se sacrificaba a *Sarakka* sólo podía ser aprovechado por mujeres⁵⁸.

Estos dos ejemplos intentan mostrar la incoherencia en los textos, incluso tratándose del material de un mismo autor, entre la prohibición absoluta de la presencia de la mujer en rituales y ceremonias y la presencia, aparentemente necesaria, para la sesión extática del chamán. Olaus Magnus⁵⁹ menciona la presencia de la mujer en el contexto de la preparación de una sesión extática donde «Él (el *noaidi*) entra en una habitación acompañado sólo por su mujer y su asistente...»⁶⁰.

Bastan estos pocos ejemplos para defender que, posiblemente, la presencia de la mujer no estuviera prohibida, sino regulada. De la misma manera en que no se puede afirmar la existencia de una regla general (basándonos en el ritual a *Sarahkka*) en la cual todos los rituales separaran los sacrificios masculinos o femeninos dependiendo del dios al que estuvieran dedicados, no es coherente del todo tomar el ritual a *Sarahkka* como excepción única de la participación femenina. Más allá de las fuentes escritas es posible que éste no fuera el único ritual exclusivo femenino.

Las fuentes tradicionales nos informan de que una mujer mayor podía actuar como curandera o *profetisa*. Sin embargo, no tenía acceso a los espíritus auxiliares ni al tambor⁶¹. Si prestamos atención a las descripciones que ofrece Læstadius sobre la preparación de los rituales, podemos extraer información vinculada al posible acceso de la mujer a los espíritus auxiliares. Cuando el *noaidi* sobrepasaba las fronteras del espacio y el tiempo, lo hacía a través del estado extático. Para poder experimentar este estado de inconsciencia el *noaidi* necesita, entre otros requisitos, la ayuda de los espíritus auxiliares:

Nunca escuché a una persona hablar tan rápido como los llamados *keuvolis*⁶² o las mujeres sámi en estado de éxtasis⁶³.

⁵⁶ Jessen 1767, 48.

⁵⁷ Jessen 1767, 44.

⁵⁸ Jessen 1767, 49.

⁵⁹ Olaus Magnus (1490-1557) Escritor, cartógrafo y pastor sueco, pionero en trabajos históricos y antropológicos sobre los pueblos del norte de Europa.

⁶⁰ Læstadius 1959, 211.

⁶¹ Bäckman 2005, 33.

⁶² Hace referencia con este nombre a los *noaidis* en estado de sueño hipnótico.

⁶³ Læstadius 1959, 212.

Se entiende por tanto que una mujer, al igual que un hombre, debía tener acceso a los espíritus auxiliares, ya que sólo en contacto con ellos podría entrar en trance. Con el siguiente ejemplo se muestra la contradicción sobre la inaccesibilidad femenina a los espíritus. Al igual que hacía Olsen, Læstadius nos presenta una historia que *él mismo oyó contar y que había sucedido apenas hacía 60 años en la ciudad de Muonionniska* (Finlandia).

El alguacil de esta ciudad hizo un viaje a Rusia, donde se encontró con varios sámis de la zona de Kola. El alguacil conoció a una mujer sámi que demostró sus habilidades para hacer conjuros. El alguacil se burló de su hechicería y la acusó de pura farsa que usaba para asustar a la gente. Ella aseguró al alguacil que tendría una prueba que daría fe de ello tan pronto como volviera a su casa; después se ausentó por un corto período de tiempo. Cuando el alguacil regresó a su casa, encontró a su mujer enferma. Ella le preguntó qué le había hecho a la mujer sámi, ya que tal día a tal hora, había recibido su visita con una copa de sangre que le intentó forzar a beber. El alguacil recordó que aquel tal día a tal hora fue el breve lapso de tiempo en que la mujer sámi desapareció un momento cuando estaba en su viaje en Rusia.

Læstadius reafirma la veracidad de la historia, testificando que se lo aseguran sus informantes, como una auténtica manifestación de *representación mágica*. Explica que el hecho de que la mujer viajara la distancia de 300 kilómetros en tan poco tiempo estaba en contra de las leyes de la naturaleza. Por ello Læstadius explica que la mujer sámi afectó los sentidos y los órganos sensitivos de la mujer del alguacil creando de este modo una imagen tan profunda en su mente que parecía real:

Ya que la mujer sámi tenía este asombroso poder que le permitía proyectar su conocimiento fuera de las barreras del tiempo y el espacio, no le fue imposible, de ninguna manera, entrar en contacto con la mujer del alguacil en unos minutos y animar dichas imágenes. (...) dejemos con este ejemplo emitir luz sobre las habilidades del noaidi para traer señales de lugares lejanos. No hay cuestión de fe en este asunto. Dejemos al lector decidir la cuestión como prefiera, con la condición de que aquel que niegue un acto histórico genuino como pura estupidez o falta de conocimiento psicológico, será estimado como inferior a una bestia de cuatro patas⁶⁴.

Como dato bibliográfico relevante se ha de notar que a pesar de ser 1844 considerada la fecha oficial de conversión de nuestro autor, esta primera parte de su obra: *«Doctrinas sobre divinidades»* se firmó en 1840, mientras las tres partes restantes no fueron finalizadas hasta 1845. Su pretensión fue la de realizar un archivo donde interpretar algunos elementos de las creencias populares sámis desde un punto de vista más histórico⁶⁵ que el del trabajo de Fellman⁶⁶. No obstante, no podemos considerar

⁶⁴ Læstadius 1959, 220.

⁶⁵ Pentikäinen 2000, 65.

⁶⁶ Fellman (1795-1875), párroco sámi, escribió cuatro volúmenes sobre mitología sámi, publicados, *p.m.* en 1906.

todas sus afirmaciones como datos objetivos y fidedignos. De la misma manera que se observa un general rechazo hacia la tradición religiosa sámi y un recordatorio constante hacia la desaparición de estas prácticas, se encuentra, como se citaba en este último párrafo, una fuerte defensa hacia la veracidad de estos sucesos históricos.

Por otra parte, volviendo al análisis del lenguaje, nos encontramos con el término *guobas* que aparecía mencionado en las fuentes tempranas en el dialecto sámi-lule, refiriéndose al homólogo femenino del *noaidi*⁶⁷. No obstante, Rydving observa que este término ha sido poco usado y ha sido traducido como «hechicero, hechicera», «habilitado en el arte del hechicero/hechicera (raramente se trata de hombres)». Como derivado de *guobas*, se encuentra el derivado *guobastallat* «conjuro», o «deseo de ser recordada como experta en el arte de la hechicera». Encontramos derivaciones del término, así como *guaps*, «una mujer que puede encantar y adivinar utilizando instrumentos a los que tiene acceso»⁶⁸, «entre ellos, la mujer que entiende cómo encantar y conjurar»⁶⁹. Lindahl y Öhring sugieren el término *qwopes*, que aparece traducido como «bruja, hechicera»⁷⁰, y mencionan además dos derivaciones de este término: *qwopeswout* «hechicería» y *qwopastallat* «conjuro»⁷¹. El término *gapishjaedne*, que aparece en el informe de Leem, se traduce como «mujer que lee el futuro, sibila, bruja, hechicera»⁷² el cual, en opinión de Rydving, parece más bien un compuesto de las correspondencias del sámi-lule, *guobas* y *ieddne* «madre», en la zona sámi del norte⁷³. Algunas veces es complicado localizar la información en las fuentes tradicionales tempranas, sin embargo, como se indicaba anteriormente la geografía dialectal es de gran ayuda.

En algunas fuentes, *kwepckas* es el personaje femenino considerado en conexión con el *noaidi* y el término se traduce como «mujer versada en artes negras». Sin embargo, a la *kwepckas* no se le atribuye el mismo rango de *noaidi* que a los hombres. Olsen añade un término para referirse a una mujer que es *noaidi*, sin otorgarle especial importancia o diferencia alguna en sus habilidades y actividades: «mujeres que son *noaidis* o *Noide Kalcko* (*noaide-galggo* en sámi, maga)⁷⁴. Bäckman rechaza las teorías que asocian a estas mujeres con conocimientos del «mal de ojo», pareciéndole más adecuado asociarlas al arte de «crear ilusiones», ya que el «mal de ojo» no estaba profundamente arraigado en Sápmi.

En sámi-ume se encuentra una palabra para el tambor del ritual, *guaps-gâbddee*, que es un compuesto construido a partir del término *guaps*. Esta combinación de términos adquiere gran importancia cuando autores como Samuel Rheen, escribiendo en 1671 sobre el colindante sámi-lule, enfatiza la prohibición hacia las mujeres, no

⁶⁷ Bäckman 1978, 84.

⁶⁸ Skanke 1945, 200; Jesse-Schardebøll 1767, 46.

⁶⁹ Skanke 1945, 250.

⁷⁰ Lindahl 1780, 362.

⁷¹ Lindahl 1780, 363.

⁷² Rydving 2009, 76 no señala la referencia exacta en este caso.

⁷³ Rydving 2009, 76.

⁷⁴ Olsen 1910, 85.

sólo de poseer, sino incluso de tocar el tambor. Es difícil afirmar si la contradicción se debe a las diferencias regionales o a cambios de actitud, pero hemos de tener en cuenta este concepto a la hora de discutir si hubo *noajdde* femeninos o no. Thurenius⁷⁵ emplea el término *gåbeskid* para llamar a ciertas mujeres con habilidades para realizar cosas más allá de lo ordinario, y aunque éste las considera «hechiceras», les atribuye las mismas habilidades que al *noaidi* masculino de poder lastimara a personas o animales, curar a los enfermos (aunque no dice cómo) y manipular el tiempo.

Y como apunte contemporáneo, me gustaría citar sucintamente varios fragmentos de una noticia que se publicó en la prensa nacional noruega *Dagbladet*, el 31 de agosto de 1998, donde se expone la situación de enfrentamiento religioso entre los habitantes cristianos de un pueblo sámi y los seguidores de Biret Maret Kallio, una mujer chamán, en la localidad de Finnmarksvidda:

Ella cree en el poder del tambor y es acusada de ser delegada del Diablo, a lo que la *noaidi* respondía «Pero fueron los cristianos quienes trajeron a Dios y al Diablo a los sámis, no yo.» Biret Maret Kallio cree que «el tambor es un instrumento curativo» y explica que «es un vehículo para contactar con el interior de uno mismo, con la naturaleza, con los antepasados y con los espíritus», y confirma que su trabajo «no tiene que ver con el *New Age*, sino que es *Old Age*»⁷⁶.

A continuación se exponen varios ejemplos procedentes de la tradición folclórica sámi donde se narran las historias de diferentes mujeres que fueron consideradas *noaidi*. En primer lugar, se presentarán dos casos estudiados meticulosamente por Bo Lundmark, quien recoge información de muy diversas fuentes consultando especialmente documentos del archivo histórico de diferentes poblaciones suecas (Arvidsjaur, Funäsdalen, Estocolmo, Tärna, Umeå y Uppsala). Basándose en estos datos inéditos y cotejando con otras fuentes previamente publicadas, nos presenta la historia, que confirma aún hoy pervive, sobre Rijkuo-Maja (1660-1757) y Silbo-gåmmoe (1794-1870).

Algunos de los relatos más tardíos sobre los *noaidis*, ponen el acento en que las mujeres fueron consideradas verdaderos *noaidis*, incluso algunos llegan a afirmar que fueron las más habilidosas de todos ellos⁷⁷. Este sería el caso de Rijkuo Maja, una pastora de renos adinerada de la cual se decía dominaba las artes del *noaidi* y «conocía» a los renos de una manera especial⁷⁸. A ella se asociaba una piedra sacrificial situada junto al lago Mausjaur, en la orilla del lago, cercano a la piedra ritual, se encontraba una especie de altar de piedra. «Rijkuo-Maja y su marido hacían sacrificios a la roca en Mausjaur, cuando iban a pescar». La tradición también le adjudica la posesión de un tambor mágico que no se conserva actualmente. Lundmark considera importante

⁷⁵ Bäckman 1978, 84. v. bibliografía.

⁷⁶ Selberg 2003, 301.

⁷⁷ Bäckman 1978, 84.

⁷⁸ Lundmarck 1984, 158.

la información que le aporta una historiadora local de Bureå, Beda Wiklund, quien le cuenta, acerca del final de la manada de renos de Rijkuo-Maja, «es un suceso que mi padre dijo que su propia abuela le describió de cuando era niña». Cuando Rijkuo-Maja murió, su manada de renos pasó unos años malos, hasta que un día se desplazaron galopando sin control hacia la costa. Los hombres corrieron para frenarlos pero fue imposible y la mayoría de los renos se alejaron a la deriva en bloques de hielo por lo que ahora es Rönnskär.

Bäckman parece quitarle un poco de importancia a esta historia criticando que Rijkuo-Maja sólo practicó el arte del *noaidi* para su propio beneficio y nunca para los miembros de su comunidad⁷⁹. Ya fuera en el entorno familiar o con el resto de la comunidad, creo más importante poder asegurar el hecho de que realmente lo practicara y no tanto a quien estuviera dirigido. Algunos rasgos, como la posesión del tambor o los sacrificios en la piedra, podrían indicarnos ciertas características propias de los *noaidi*. A pesar de no mencionar a los espíritus auxiliares propios de los *noaidis*, se comenta su «conocimiento» de los renos de una manera especial, pudiendo interpretarse como una relación espiritual entre ellos.

El segundo ejemplo proveniente de la tradición folclórica que quiero exponer a continuación es el caso de Anna Greta Matsdotter (1794-1870), conocida como Silbo-gåmmoe o Gammel-Silba, de las montañas de Tärna (cerca de la frontera con Noruega). Lundmark asocia su nombre *Silbo/Silba* a la plata⁸⁰, dato al cual otorga gran importancia relacionándolo con el hecho de que su tambor estuviera cargado de decoraciones y amuletos de plata. Llama la atención, por la adherida coincidencia geográfica, la posible relación del término *gåmma*, que citábamos anteriormente, con *gåmmoe*, el cual Lundmark traducía como «esposa». Fuentes locales de 1909 informan de que «Gammel-Silba era famosa por la magia y podía también tocar el tambor» el cual se cree fue heredado de su padre, quien era conocido *noaidi* en su localidad. Sin embargo, las fuentes del *Nordiska Museet*⁸¹, a pesar de no conocer la pieza, afirman que era su marido, Nils Ersson Njajta, quien además de ser capaz de usarlo, era el dueño del instrumento. Isak Rydberg⁸² afirmaba:

«el tambor de Silba estaba decorado con anillos» y que su padre, «en su adolescencia, vio con sus propios ojos a Silba tendida en el suelo de la cabaña con espuma en la boca y el tambor junto a ella».

Y de acuerdo al informante de Ernst Manker, «podía caer en estado de inconsciencia»⁸³. Una de las informantes del *Nordiska Museet*, quien recuerda haberla conocido en su infancia dice: «*Tsilpo-gummo* era también una *noaidi*». Su hijo Nila

⁷⁹ Bäckman 1978, 85.

⁸⁰ noruego: *sølv*; en sueco: *silver*

⁸¹ Museo Nordico de Estocolmo.

⁸² Lundmark 1984, 161.

⁸³ Lundmark 1984, 162.

heredó las habilidades de su madre, incluso se registra, en 1848, la acusación a ambos de haber *embruja*do a muerte a una mujer. Según las fuentes del archivo de Uppsala, no se sabe si heredó el tambor de su madre, pero sí heredó una bufanda de colas de ardilla, accesorio invariable en todas sus *escenas*.

Pese a que tampoco describa una escena de sesión extática, este caso se acerca a las descripciones del *noaidi*, de un modo que no veíamos en el caso de Rijkuo-Maja. La información es difusa y las fechas son considerablemente tardías, lo que implica un elevado porcentaje de cristianización en la sociedad sámi.

Entre varios de los ejemplos de mujeres consideradas *noaidis* infiltrados en los testimonios de Læstadius, es de especial interés el caso de Tiina la Sámi⁸⁴, documentado en diversas fuentes tradicionales. Esta mujer, que aún vivía en Ångermanland en tiempos del autor, era un personaje que adquirió gran fama por sus conocimientos extraordinarios sobre el organismo humano, especialmente en casos de enfermedades oculares, sin haber realizado ningún tipo de estudios. Realizó varias curas asombrosas a personas desahuciadas por la medicina. El caso más conocido es el del reverendo Nordenson, quien había perdido la vista y tras visitar a varios médicos y sin que éstos le dieran ninguna solución, decidió visitar a Tiina la Sámi. Tras unas pocas semanas, después de realizar una operación que ningún médico hubiera podido repetir, el reverendo recuperó la vista. Cuando le preguntaron sus compañeros, él respondió con el pasaje bíblico: «... una cosa sé, que habiendo yo sido ciego, ahora veo» (Juan 9:25). «Otro caso real», dice Læstadius, es el de un granjero de Ångermanland que padecía de un repentino y agudo dolor en el oído. Los médicos no conseguían calmar el dolor ni entender que le ocurría. Debido a la inflamación no se veía nada, pero Tiina descubrió que un grano de cebada se le había incrustado en el oído y puesto que había empezado a germinar sería difícil sacarlo, no obstante, construyó unas pinzas especiales con las que afrontó la arriesgada operación. El tercer caso de gran importancia para Læstadius trata de la curación de raquitismo de la hija de una familia importante de Härnösand. Aunque en esta ocasión parece que utilizó, además de medicación, algunas técnicas de brujería («probablemente curas de simpatía»⁸⁵), Læstadius no quiere que aquellos lectores que no sean supersticiosos duden de la veracidad de los hechos, por ello garantiza que, este suceso se lo atestiguaron a él mismo, tanto la familia como la persona que fue curada. Uno de los puntos más importantes de las habilidades de Tiina la Sámi era su declaración de haber adquirido estas habilidades de una mujer del mundo de los muertos, con la que afirma tener un contacto especial. Tiina la Sámi explicaba que esta mujer del inframundo estuvo ayudando en su bautismo por lo que la llama su madrina. Explicaba que, cuando se encontraba ante un proceso de curación complicado, tenía la costumbre de cerrar los ojos y pensar por un tiempo, como si estuviera tratando de encontrar conocimiento sobre el tipo de enfermedad

⁸⁴ Lapp-Stina en Lundmark 1984, 162.

⁸⁵ *Sympathi Cur* era un nombre común para las «curas maravillosas que invocan a lo sobrenatural» que realizan los «curanderos» (Læstadius 1959, 230).

y su cura desde dentro, y cuando se le preguntaba sobre ello, respondía: «Le estoy preguntando a mi madrina».

Este sería un ejemplo claro del acceso femenino a los espíritus auxiliares a través del nivel de trance leve que describe Hultkrantz⁸⁶. Estaría mostrando, por tanto, uno de los papeles más representativos del chamán: la curación de enfermos mediante la comunicación con espíritus y seres del Más Allá.

4. PRÁCTICAS MÁGICAS: HECHICERÍA Y ÉXTASIS

Læstadius dedica un capítulo a la «notoria práctica de la hechicería entre los sámis», en el cual, previo a un estudio del tema en profundidad, insiste en aclarar la importancia de diferenciar a los *noaidis* auténticos de los *charlatanes*, quienes no podían hacer realmente nada, a pesar de autodefinirse como *noaidis* y ser, sin embargo, el grupo más amplio⁸⁷. Læstadius defiende que en el siglo XVIII entre los sámis se estimaba mucho a los adivinos (*noaidi*) aunque Jessen⁸⁸ apunta que éstos eran vistos como profetas contadores de secretos y asuntos del futuro. Podemos deducir entonces que para Læstadius no había distinción entre adivinos, aquéllos que practicaban la hechicería y los *noaidis*; sino que la diferencia se encontraba en la autenticidad de los que eran realmente profesionales y competentes y aquellos que trataban de imitarlos con intenciones meramente económicas. Högström consideraba que la mayor parte de los relatos sobre hechicería sámi estaban basados únicamente en informes perdidos y rumores de gente malintencionada. No obstante, no negaba la posibilidad de que existiera la magia pura, aunque aparentemente, aquella que se llevaba a cabo entre los sámis era auténtico fraude⁸⁹.

Más allá de su conversión paralela, Læstadius procura reconducir la atención del lector hacia su presentación de diversos testimonios, con la intención de que sea éste el que juzgue por sí mismo. No obstante, insiste en la validez de los hechos, presentados como verídicos, debido a la presencia, en la mayoría de ellos, de sus informantes. Entre las historias que describe hay casos de adivinación de sucesos del pasado (§3), demostración de los poderes mediante la ingestión de ascuas ardientes del fuego del hogar sin ningún tipo de lesión (§4), casos de previsión de accidentes futuros (§5, §24), casos de previsión de accidentes futuros que implican venganza (§6), muerte de animales o personas (§25⁹⁰), sucesos presentes y futuros en lugares lejanos (§7, §10, §14,⁹¹), conjuros mágicos (efectivos) para cazar (§31), etc.

⁸⁶ v. p.27.

⁸⁷ Læstadius 1959, 200.

⁸⁸ Jessen 1767, 45.

⁸⁹ Jessen 1767, 45.

⁹⁰ Læstadius defiende la bondad de los *noaidis* afirmando que esta teoría no se sostiene. El hecho de que una persona fuera capaz de morir de miedo o alegría, determina poco destacable que alguien caiga enfermo por la amenaza de algún reconocido *noaidi*.

⁹¹ Olsen 1910, 32; Friis 1881, 401.

Explica la existencia de una particular debilidad nerviosa en ciertos sámis, capaz de conducir al individuo a un estado elevado de estimulación sensitiva⁹². El hecho de encontrar narraciones de estos hechos aporta, según Læstadius, credibilidad a aquello que las fuentes tradicionales más tempranas decían sobre los *noaidis*, quienes tras un tratamiento especial del cuerpo y el alma, caían en un especie de trance o estado hipnótico⁹³. Tornaeus⁹⁴ explica que eran especialmente las mujeres mayores las que tenían esta habilidad y que durante el tiempo que estaban en trance se volvían violentas. Högström nos lo describe como un «acto involuntario e incontrolable que podía suceder en cualquier momento y en cualquier lugar y, cuando despertaban de ese estado, no recordaban lo que habían hecho»⁹⁵. Petrus Læstadius⁹⁶ confirma que este fenómeno es llamado *keuvot*⁹⁷: «volverse salvaje y fuera de la cabeza de uno» o «actuar como un lunático». Afirma que «la mayoría de las mujeres que caían en este estado, lo hacían debido al miedo que padecían al ser asustadas por vándalos». Las teorías de Hultkrantz contradicen estas hipótesis mediante la afirmación de que el miedo, los impactos y las experiencias extrañas podrían enviar a una persona normal a estado de coma, ya que no sucedía bajo deliberación propia del individuo, sino más bien en contra de su voluntad consciente⁹⁸.

A pesar de la diferencia entre estos casos y la sesión extática de los *noaidis*, he considerado relevante, al igual que Læstadius, presentar previamente estas opiniones. Con ello se intenta mostrar lo complicado que resulta identificar el punto de vista læstadiano hacia la religión pre-cristiana que había empapado la base de su cultura. Al mismo tiempo procura probar la veracidad de sus testimonios y transmitirnos una sensación de rareza e improbabilidad del estado de trance entre la gente cotidiana «no ví nunca tal cosa» ni «conocí a nadie capaz de hacer algo así».

Algunas fuentes afirman que el *noaidi*, tras su viaje espiritual, traía consigo un objeto (un cuchillo, anillo, ...) del otro mundo, mostrando así el éxito de su viaje. Sin embargo, Læstadius lanza una dura crítica a la informalidad de aquellos autores que exponen dicha información, tan poco fidedigna. Considera intolerable el trabajo de aquellos autores que, dedicándose a la repetición de fuentes serias, se permiten la libertad de ir añadiendo fábulas y cuentos de hadas, pues sólomente «destruirían en la hechicería sámi lo que se ha sistematizado con la verdad»⁹⁹. Del mismo modo considera cuestionable e innecesaria, la difusión que estos autores han extendido sobre

⁹² Encontramos afirmaciones paralelas en el estudio que Eliade califica: «chamanismo y psicopatología» (Eliade 2009, 37-44) donde examina lo que ellos llaman la «*histeria ártica*».

⁹³ Davila expone las teorías de Kehoe y Giletti, quienes en relación a la *histeria ártica* debida a la deficiencia de calcio afirman que «el comportamiento involuntario puede reproducirse voluntariamente bajo un trance inducido (hipnosis) que garantiza al sujeto que su comportamiento no está, al fin y al cabo, totalmente bajo control humano (Davila 2001, 130).

⁹⁴ Tornaeus 1900, 51.

⁹⁵ Högström 1747, §9,8.

⁹⁶ Hermano pequeño de Lars Levi al cual éste cita sin referencia de la obra (Læstadius 1959, 208).

⁹⁷ Término al que hace referencia más adelante en su obra (v. p. 17).

⁹⁸ Hultkrantz 1978, 93.

⁹⁹ Læstadius 1959, 211.

el agitación de espasmos físicos en el acceso al estado de inconsciencia, el cual sólo serviría, según Læstadius, para ridiculizar al *noaidi* frente a sus espectadores¹⁰⁰.

Læstadius entiende la pérdida de consciencia de los *noaidis* no como un estado de libertad completa del alma respecto del mundo de los sentidos, sino como un momento en el cual el alma actúa bajo una influencia más allá de las fronteras de espacio y tiempo. Este tiempo de comunicación con el mundo espiritual, ha de tener la duración necesaria para intercambiar la información de las imágenes de uno al otro. A pesar de la rapidez con la que hablaban las personas en este estado de realzamiento del poder imaginativo, se requería un estado de calma para esta recepción de imágenes. En relación a este estado de calma, las descripciones de varios autores tradicionales¹⁰¹ llegan al extremo de afirmar que los *noaidis* sámis dejaban de respirar durante su experiencia extática:

habiendo aclamado a su dios, el *noaidi* se desploma repentinamente y se vuelve inánime; parece estar muerto, ya que en realidad su alma ha abandonado su cuerpo; ha parado de respirar y no parece sentir nada o ser capaz de moverse¹⁰²; Cae muerto al suelo y permanece tres cuartos de hora sin respiración (...) entonces recupera la respiración y comienza a moverse¹⁰³.

Son varios los autores tradicionales¹⁰⁴ que señalan la importancia del canto, tanto por parte del *noaidi* como de sus asistentes, que también entonaban el *yoik*¹⁰⁵ hasta que éste alcanzaba el estado de trance. A partir de ese momento, era importante que los asistentes, tanto hombres como mujeres, siguieran cantando (unos apuntan que debían hacerlo en un registro más grave y volumen más bajo, otros que más alto) para que el *noaidi* no se perdiera durante su viaje y recordara su misión en el Más Allá: «Las mujeres cantaban constantemente para que el *noaidi* recordara su cometido y no se perdiera en el camino de vuelta»¹⁰⁶. Læstadius señala que es el cometido de psicólogos y fisiólogos, y no el nuestro, el de estudiar cómo y por qué se podía mantener el estado de inconsciencia. Declaraba como válido, por su parte, que el *noaidi* perdía la consciencia, se desmayaba o entraba en estado de trance y durante esta fase fantaseaba y percibía visiones o sueños. Thurenus asegura que el canto por parte de los asistentes ayudaba al *noaidi* a despertar¹⁰⁷, mientras Schefferus va aún más lejos afirmando que sin el canto el *noaidi* no sólo sería incapaz de despertar, sino que moriría¹⁰⁸.

¹⁰⁰ Læstadius 1959, 213.

¹⁰¹ Læstadius cita fragmentos de Schefferus, Peucerus, Petrus Claudi y Texto anónimo (Anonymus, v. en bibl.) sin dar referencias.

¹⁰² Schefferus 1956, 138.

¹⁰³ Kildal, J. 1945, 140.

¹⁰⁴ Kildal, S. 1807, 449; KLM 1910, 40.

¹⁰⁵ En esta línea se recomienda consultar la obra de Harald Gaski.

¹⁰⁶ Kildal, J. 1945, 140.

¹⁰⁷ Thurenus 1910, 15.

¹⁰⁸ Schefferus 1956, 172.

Rescatando anotaciones entre los informes de Olsen y Skanke, observamos su insistencia en la importancia de «practicar ayuno durante un día entero»¹⁰⁹ previo al acto. En el momento inmediatamente anterior, el *noaidi* «se prepara mediante la ingestión de bebida intoxicante, lejía o aquavite»¹¹⁰; entonces «se quita la ropa y se sienta desnudo»¹¹¹; «tocando el tambor, el chamán comienza a cantar, acompañado de las voces de los hombres y mujeres que estuvieran presentes, los hombres cantando en un registro agudo y las mujeres en una voz grave»¹¹²; «corre alrededor como un loco, coge ascuas ardiendo, se hace cortes en las manos y brazos con cuchillos afilados sin dañarse, ya que se ha hecho fuerte»¹¹³.

Læstadius defiende la autenticidad de los verdaderos *noaidis* comentado que ciertos *noaidis* de edad avanzada tenían una técnica secreta para conseguir una hipersensibilidad de su organismo y eran pocos los que gozaban de esta tendencia natural. Era una cualidad que sólo podía aprenderse del maestro y este método sería guardado con recelo de los pastores y personas ajenas a la iniciación.

Hultkrantz señala que los diversos estados de trance representan diferentes niveles de cognición, por lo que un modo particular de una *escena* chamánica nos remitiría a una experiencia chamánica específica y a un estado de trance específico. Se entiende que el factor cognitivo era de carácter cultural o religioso, mientras el éxtasis y la visión dependían únicamente de la creencia religiosa¹¹⁴. Explica que el *noaidi* era capaz de entrar en éxtasis por propia voluntad e insiste en que se ha de entender como un «modo histérico de reacción que se forma en sí mismo de acuerdo a los preceptos de la mente y que evidencia diferentes profundidades en diversas situaciones, en otras palabras: la absorción subjetiva en una idea»¹¹⁵.

Bäckman¹¹⁶ señalaba que los dos términos fundamentales para definir al chamán serían el éxtasis con viaje del alma y los espíritus auxiliares. Sin embargo los términos «éxtasis» y «trance» entrañan un problema puesto que no se encuentran términos sámis para «éxtasis». La ausencia de un término concreto parece dificultar nuestro análisis. Es mediante la colaboración y la confrontación de los distintos tipos de material, el único modo fructífero para aproximarnos a una comprensión del significado e indicación de las diferencias. No obstante, en una edición anterior de su artículo, Rydving consideró que, a pesar de no contar con sustantivos adecuados, encontramos dos verbos que traducía como «denotar estado extático»: *gievvut* (sámi-norte) y *kiikkâd* (sámi del Este). Otros autores anteriores habían sugerido la traducción a estos términos como «comportarse como si uno estuviera en éxtasis (por

¹⁰⁹ Skanke 1945, 208.

¹¹⁰ Bebida escandinava similar al orujo.

¹¹¹ Olsen 1910, 45; Eliade 2009, 186.

¹¹² Skanke 1945, 195; Kildal, S. 1807, 449; Olsen 1910, 44; Rheen 1897, 33.

¹¹³ Olsen 1910, 44, Kildal, S. 1807, 449; Skanke 1945, 195; Kildal, J. 1945, 140.

¹¹⁴ Hultkrantz 1978, 92.

¹¹⁵ Hultkrantz 1978, 92

¹¹⁶ Bäckman 1978, 86.

ejemplo, aquel que está bajo la influencia de una profunda emoción religiosa¹¹⁷); ser salvaje»¹¹⁸; «estar fuera de los sentidos de uno debido a emoción o histeria»; con la adición local de Jokkmokk, donde es usado como «cólera, particularmente de las mujeres». Igualmente Læstadius discutía este término y lo traducía como «estado de salvajismo y furia, comportarse como un loco; actuar como un lunático»¹¹⁹.

El otro término analizado por Rydving tiene mayor interés, ya que sí está relacionado con el *noaidevuohhta*. Encontramos, en los dialectos sámis del Este, el verbo *kikki*, *kihkkad* para describir «la realización de una ceremonia dirigida por un chamán»¹²⁰. Uno de los aspectos más importantes, según Rydving, del juego erótico que formaba una parte importante en las actividades rituales del *noaidi*, era imitar el canto del apareamiento de los pájaros. El verbo *kiikkâd* significa «interpretar, sonar (el cortejo del urogallo)»¹²¹. En los dialectos sámi-skolt, sámi-kildin y sámi-ter también significa «cantar, tararear (como un hechicero)» y en sámi-ter se aplica además el significado de «conjurar». En los dialectos sámis centrales denota el canto de llamada al apareamiento de los animales, especialmente de los pájaros, y concretamente del urogallo. Nesheim lo comparaba con el término que en la península rusa de Kola se empleaba de manera más bien onomatopéyica, definiendo los sonidos que hacía el *noaidi* durante las actividades rituales. El término es de origen fino-ugrio y se relaciona con las palabras que en mansí y jantí se emplean para referirse a actividades del especialista del ritual de estas gentes. Otra forma onomatopéyica del dialecto sámi-ter es *kharr-kharr*. Identificado con el término finés *ky(y)kkiä*, «arrodillarse, acuclillarse» aludiendo a la posición del *noaidi* durante la *escena*.

A pesar de la falta de terminología, Hultkrantz analiza las fuentes tradicionales y afirma que los distintos estados de trance se planteaban de acuerdo a la demanda social y a las posibilidades del chamán. Indica que sólo aquellas tareas que necesitaran el trance extático se podían considerar primordialmente chamánicas. Requerían especialmente la asistencia del *noaidi* y su viaje extático las enfermedades graves, la adivinación con espíritus y los sacrificios demandados por fuerzas sobrenaturales. Identifica tres niveles o estados de trance que se pueden agrupar como trance suave, sueños nocturnos y trance profundo. En el estado de trance leve se produce una suspensión parcial de la percepción exterior y participan igualmente los espíritus guardianes y auxiliares. «Estos espíritus no sólo aparecen en la noche sino también a la luz del día, en los bosques, las montañas y en el agua»¹²². Los sueños nocturnos son alucinaciones soñadas en las que se produce una comunicación con los espíritus y un intercambio de información. «El *saiwo-gadse*¹²³ se le aparece al chamán cuando éste

¹¹⁷ Este caso de «emoción religiosa» se encuentra en relación al movimiento evangelista del Laestadianismo.

¹¹⁸ Rydving 2009, 81.

¹¹⁹ Læstadius 1959, 208. Asociable de nuevo al término «histeria ártica» que analizaba Eliade.

¹²⁰ Bäckman 1978, 69.

¹²¹ Rydving 2009, 81.

¹²² Olsen 1910, 51.

¹²³ Espíritu del mundo de los muertos.

duerme tras haberse emborrachado»¹²⁴. Lundius comenta que los espíritus auxiliares aparecían en sueños¹²⁵. Leem explica que los espíritus se aparecían en sueños al chamán para que éste le aceptara como espíritu guardian y ayudante en la caza y la pesca y en la cura de hombres y animales¹²⁶. Hablando de las divinidades femeninas, Jens Kildal comenta que «estas divinidades demandaban sus sacrificios a través de la magia del *noaidi* o de sueños en la gente común»¹²⁷. No obstante, Hultkrantz¹²⁸ insiste en que los espíritus aparecían como ayudantes e informantes de manera exclusiva a los chamanes, aunque sí era posible en la gente común recibir mensajes de los poderes sobrenaturales. El nivel más elevado de trance era el llamado trance profundo o catalepsia, en el que el chamán parecía estar muerto:

Yace por un corto período de tiempo como si estuviera muerto¹²⁹; Finalmente se hunde en el suelo como un muerto¹³⁰; tras una hora de coma, la persona muerta se levanta¹³¹.

Hultkrantz considera que los contenidos ideológicos del trance profundo se refieren a las formas de actividad física y a la comunicación con los espíritus, especialmente los muertos. El trance era tan profundo que no podían, como hacían en Siberia o en Corea, imitar el vuelo del pájaro o trepar un árbol de manera ritual. Era el estado necesario para que el alma, libre, pudiera viajar al inframundo. Este tipo de trance impresionó en sobremanera a nuestros autores tradicionales¹³² donde el *noaidi* se sumergía en el trance con esta intención¹³³. No todos los *noaidis* podían realizar esta proeza, pues «hay grados de perfección en los *noaidis*»¹³⁴.

Læstadius expone, de acuerdo a los informes de Tornaeus (1670), que la llamada del *noaidi* producida de manera natural se manifiesta a través de tres momentos de enfermedad grave en su vida; el primero de ellos ha de acontecer durante la pubertad. Sería durante estos momentos de enfermedad cuando el futuro *noaidi* aprende el conocimiento necesario para su ejercicio posterior. Læstadius afirma la veracidad de estos hechos, ya que aquellos que abandonaron sus tambores y prometieron alejarse de estas prácticas paganas, se lo contaron. Sin embargo, le aseguraron de la misma manera que, a pesar de intentar alejarse de sus antiguas creencias, no podrían evitar seguir teniendo visiones, pues era algo que la naturaleza decidía en ellos.

¹²⁴ Skanke 1945, 205.

¹²⁵ Lundius 1905, 14.

¹²⁶ Leem 1767, 421s.

¹²⁷ Kildal, J. 1945, 144.

¹²⁸ Hultkrantz 1978, 96.

¹²⁹ Magnus en Hultkrantz 1978, 96.

¹³⁰ Leem 1767, 477.

¹³¹ Lundius 1905, 6.

¹³² Friis 1881, 401; Tuderus 1905, 15; A 1945, 168; Leem 1767, 477.

¹³³ Skanke 1945, 208s.; Jessen 1767, 59s.

¹³⁴ Skanke 1945, 208.

De acuerdo con la visión de Jessen, que coincide con el informe de Olsen, el protagonista en la llamada es un espíritu del reino de los muertos al que llaman *noidegasde* quien elige al futuro *noaidi* y se le presenta para enseñarle los conocimientos que se requerían para el oficio. Tras un período de enseñanza el *noaidegasde* se convertía a partir de entonces en su *espíritu guardián*.

A diferencia de Læstadius, quien sólo menciona al *noaidegasde* al enumerar la elección de los asistentes en una ceremonia ritual de curación (v. p. 11), Olsen presenta un amplio compendio de capítulos dedicados a este personaje. De entre los aproximadamente 55 capítulos de su ensayo, 18 llevan por título *noaidegasde* y otros tantos participan de su presencia en el contenido de las historias. Aquellas en las que *noaidegasde* figura como parte del título, son narraciones de historias repetidas en las que el *noaidegasde* se le aparece a distintos personajes ofreciendo sus servicios. Olsen nos informa en la mayoría de los sucesos del nombre y apellidos de los protagonistas, otorgándole así mayor fidelidad a los acontecimientos e incluye un capítulo que dedica a la descripción del *noaidegasde*.

Estas historias describen cómo el *noaidegasde* se presentaba ante un individuo (que se convertiría en *noaidi*) y le ofrecía enseñarle el conocimiento que iba a requerir para llevar a cabo este nuevo oficio. A pesar de caracterizarlos como espíritus diabólicos, ofrece una idea general relativamente positiva, incluso les concede el adjetivo de «buenos». Según cuenta Olsen, el «elegido» (siempre con nombre y apellidos) por el espíritu para ser *noaidi* se negaba en primera instancia cuando el *gasde* se aparecía y le rogaba que le dejara enseñarle el arte del *noaidi*. El detalle de que le preguntara si venía de parte de Dios o del Diablo, nos ofrece una de las claves de la contaminación cristiana en la descripción de la historia, pues en la tradición religiosa sámi no existía esta dualidad dios-diablo. Cuando el *noaidigasde* respondía que venía de parte del diablo, le explicaba que venía a enseñarle la disciplina y «el arte de la magia» y el conocimiento sobre los dioses y espíritus, el futuro *noaidi* se negaba en rotundo, por lo que en algunas historias, el *noaidigasde* desaparecía un momento y volvía diciéndole venir de parte de Dios, de esta manera era aceptado para comenzar su enseñanza. Olsen añade en varias historias un caracterizado espíritu diabólico que amenazaba al candidato con horribles consecuencias si éste no aceptaba sus servicios, de manera que se veía obligado a cambiar de opinión y aceptar la asistencia del *noaidigasde*.

Defiende en los *noaidis* una bondad natural, otorgando al *noaidegasde* la capacidad de influir en el *noaidi* para hacer el bien o el mal sobre los demás, como oposición a las teorías de clasificación entre *noaidis* buenos o malos¹³⁵.

5. CONCLUSIONES

Los estudios filológicos dejan claro que existía una figura específica en la comunidad sámi pre-cristiana que era considerada el líder espiritual y cuya importancia era

¹³⁵ Bäckman 1978, 73.

considerable. Es necesario contrastar el contenido de las diversas fuentes para acercarse al entendimiento funcional de dicho personaje y ver sus diferencias con magos y hechiceros, sin rechazar los aspectos coincidentes. Se trata por tanto de dos categorías diferenciadas, tratándose el chamán de un caso más particular, únicamente dentro del chamanismo y el mago de una esfera más amplia. Los estudios etimológicos, además de sus funciones, distancian a nuestros personajes especialmente en el ámbito geográfico originario. Es remarcable el hecho de que, a pesar de la contaminación religiosa, los autores tradicionales empleasen el término original *noaidi*, lo que considero defiende implícitamente la negación de su equiparación al hechicero medieval.

Considero importante destacar que el género no entrañaba diferencia entre los chamanes, tras analizar los ejemplos de mujeres entre ellos, no sólo en los estudios lingüísticos, sino en ejemplos concretos. Las fuentes tradicionales son puramente descriptivas, y como hemos visto, se encuentran ejemplos tanto de hombres como de mujeres. Las prohibiciones específicas aparecen en textos tardíos y parecen ser opinión crítica del autor más que información verídica contrastada. Todo ello me transmite la sensación de que este problema de género fue más bien una introducción cristiana y no una realidad indígena. La figura de la mujer como sacerdote está prohibida en las principales religiones monoteístas, podemos tomar de ejemplo las numerosas variantes de cristianismo (sólo está permitida la figura de sacerdotisa en iglesias pertenecientes a la Comunión Anglicana), el islam y el judaísmo.

Queda claro que la existencia de espíritus invisibles se fija en torno al *noaidi*. Sin embargo, admitiendo que ambos, *noaidi* y *no-noaidi*, practicaban lo que estos autores han considerado como magia, ¿sería necesario dejar la aparición de los espíritus de carácter sobrenatural al margen de esta práctica? Basándome en la insistencia de la mayoría de los autores de la importancia de los espíritus ayudantes, considero que se trata de un problema de lenguaje y no de una posibilidad empírica. A pesar de que éstos acompañaban únicamente al *noaidi*, sería exagerado excluir la práctica de la magia de las funciones chamánicas. Ni todas las actividades del *noaidi* han de atribuirse a su profesión, ni todo aquel capaz de practicar actividades propias del *noaidi* ha de ser considerado como tal.

6. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

- Anonymus, *Om lappernis Vaesen i Levemaade og Afguds Dyrckelse i Nordlandene fra Forrige Tidder*; Nordnorske Samlinger, vol. V. Oslo, 1945.
- P. C. Friis, *Norriges og Omliggende Øers sandfaerdige Bescriffuelse* (Samlade Skrifter, ed. G. Strom), Christiania, 1881.
- P. Högström, *Beskrifning and de till Sveriges Krona lydande Lapmarker etc*, Stockholm, 1747.
- E. J. Jessen, *Afhandling on de Norske Finners og Lappers Hedenske Religion (...)*, Kopenhagen, 1767.

- E. J. Jesse-S[Chardebøll], *Afhandling om de Norske Finners og Lappers Hedenske Religion, med en Tegning af en RuneBomme*. Intro. en Leem, 1767.
- J. Kildal, *Afguderiets Dempelse*. Norsnorske Samlinger, vol V: Oslo, 1945.
- S. Kildal, *Efterretning om Finners og Lappers hedenske Religion*. Det skandinaviske Litteraturselskabs Skrifter: Kjöbenhavn, 1807.
- KLM *Källskrifter till lapparnas mytologi*, ed. E. Reuterskiöld (Bidrag till vår odlings häfder), no. 10: Stockholm, 1910.
- K. Leem, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper, deres Tungemaal, Levemaade, og forrige Afgudsdyrkelse*, Kopenhagen, 1767.
- E. Lindahl, & J. Öhrling, *Lexicon Lapponicum, cum interpretatione vocabularum sveco-latin et indice svecano lapponico*. Holmiae: Joh.Georg Lange, 1780.
- N. Lundius, *Descriptio Lapponiæ*. Svenska landsmål och svensk folkliv 17: 5, pp. 5-41, 1905.
- L. L. Læstadius, *Fragmenter i Lappska Mythologien*. Ed. H. Grundström: Stockholm, 1959.
- O. Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*. Roma, 1555.
- I. Olsen, *Om Lappernes Vildfarelser og Overtro* Kildeskrifter til den Lappiske Mythologi, vol. II, ed. J. Qvigstad: Trondhjem, 1910.
- S. Rheen, *En kortt Relation om Lappernes Lefwarne och Sedher, wijd-Skiepellsser, sampt i många Stycken Grofwe wildfarellsser*. Svenska Landsmål XVII:1: Uppsala, 1897.
- J. Schefferus, *Lappland*, ed. by E. Manker, J. Granlund and others, Título original: *Lapponia*, Francfort, 1673, (reimpr. Uppsala, 1956).
- H. Skanke, *Epitomes Historiae Missionis Lapponicae, I: De Nordske Lappers Hedendom og Superstitioner*. Nordnorske Samlinger, vol V: Oslo, 1945.
- P. Thurenius L. *En kort Berrättelse Om the widskeppelser, som uthi Åhrsilla Lapmark ännu äro i bruk*. Handlingar och uppsatser angående finska Lappmarken och lapparne, samlade och utgifna af Isak Fellman, ed. I Fellman, vol. I: Helsingfors, 1910.
- J. Tornaeus, *Berättelse om Lapmarckerna och Deras Tillstånd*. 1670 (reimpr. de K.G. Wiklund *Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv* XVII:3: Uppsala, 1900).
- G. Tuderus, *En kort underrättelse Om the österbothniske lappar, som under Kiemi Gebiet lyda*. Svenska Landsmål XVII:6: Uppsala, 1905.

BIBLIOGRAFÍA

- J. A. Alonso de la Fuente, «Brujos y magos en el Kalevala?», *'Ilu* 11, 2006, 39-64.
- L. Bäckman, «The Noaidi and his Worldview: A Study of Sámi Shamanism from an Historical Point of View» *Shaman*. Vol 13, N.1-2, Budapest, 2005.
- L. Bäckman, «Types of Shaman: Comparative Perspectives» pp.62-87, en Bäckman & Hultkrantz, *Studies in Lapp shamanism*. Alqvist & Wiksell International, Stockholm, 1978.

- A.P. Cohen, «Culture as Identity: An Anthropologist's View» pp. 195-209, en *New Literary History*. Vol.24, No.1 *Culture and Everyday Life*. The Johns Hopkins University Press, 1993.
- J. R. Davila, *Descenders to the Chariot: The People Behind the Hekhalot Literature*. BRILL: Leiden, 2001.
- M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 2009.
- D. Folkmar, «Proceedings of the Anthropological Society of Washington» pp. 610-623, en *American Anthropologists. New Series*, Vol. 17, no3, (Jul-Sept). Wiley-Blackwell, 1915.
- Å. Hultkrantz, «Means and End in Lapp Shamanism» pp.40-62, en Bäckman y Hultkrantz *Studies of Lappish Shamanism*. Alqvist & Wiksell International, Stockholm, 1978.
- Å. Hultkrantz, «The Relations between the Shaman's Experiences and Specific Shamanistic Goals» pp.90-109, en Å. Hultkrantz, & L. Bäckman, *Studies of Lappish Shamanism*. Alqvist & Wiksell International, Stockholm, 1978.
- Å. Hultkrantz, «Fifty Years of Research on Sami Folklore and Mythology» pp.75-101, en J. Pentikäinen, *Sami Folkloristics*. NNF (Nordic Network of Folklore). Åbo, 2000.
- M. Iglesias y F. Cantera, *Sagrada Biblia*. Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- B. Lundmark, «Rijkuo-Maja and Silbo-Gåmmoe towards the Question of female Shamanism in the Sámi Area» en T. Ahlbäck, *Sámi Religion*. The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History: Åbo, 1984.
- S. R. Mathisen, «Changing Narratives about Sami Folklore – A Review of Research on Sami Folklore in the Norwegian Area» pp. 103-130, en P. Pentikäinen, *Sami Folkloristics*. NNF: Åbo, 2000.
- P. Pentikäinen, «Lars Levi Læstadius as Sami Mythologist and Mythographer» pp. 41-74, en P. Pentikäinen, *Sami Folkloristics*. NNF: Åbo, 2000.
- H. Rydving, «Terminologies: the terms of noaidevuolta» pp. 73-92, en H. Rydving, *Tracing Sami Traditions*. Instituttet for sammenlignende kulturforskning: Oslo, 2009.
- H. Rydving, «Drums and drums figures» pp. 39-56 en H. Rydving, *Tracing Sami Traditions*. Instituttet for sammenlignende kulturforskning: Oslo, 2009.
- S. Schnurbein, «Shamanism in the Old Norse Tradition: A Theory between Ideological Camps» pp.116-138, en *History of Religions*, vol. 43, No. 2 (November). The University of Chicago Press, 2003.
- T. Selberg, «Taking Superstitions Seriously» pp.297-306, en *Folklore*, vol. 114, No.3 (December). Taylor & Francis, Ltd, 2003.
- I. Seurujarvi, *Sámi: A Cultural Encyclopaedia*. Suomalaisen kirjallisuuden seura: Helsinki, 2005.