

Vaningi: O javali e a identidade dos Vanir

Hélio Pires¹

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.29522

Resumo: Os Vanir, um dos grupos divinos do panteão nórdico, são frequentemente descritos como deuses da fertilidade e da terceira função no sistema proposto por Dumézil. Uma definição a meu ver simplista e anacrônica, dado que nem as grandes divindades nórdicas são meras abstrações funcionais, nem é de esperar que um panteão que conhecemos por fontes do século XIII tenha uma estrutura e dinâmica idênticas às que, hipoteticamente, existiam milénios antes entre os proto-indo-europeus. A chave para a identidade dos deuses Vanir deve ser antes procurada no javali, animal que, nas fontes nórdicas, surge profundamente ligado aos gémeos Freyr e Freyja e que tem uma simbologia que abarca não só a fertilidade, mas também a guerra.

Palavras-chave: javali, Vanir, Dumézil, mitologia nórdica

Vaningi: The boar and the identity of the Vanir

Abstract: The Vanir, one of the divine groups of the Norse pantheon, are often described as gods of fertility and of the third function in the system proposed by Dumézil. A definition which, in my view, is simplistic and anachronistic, given that neither the greater Norse gods are mere functional abstractions, nor should one expect a pantheon known from thirteenth-century sources to have a structure and dynamic identical to those which, hypothetically, existed millennia before among the proto-indo-Europeans. The key for the identity of the Vanir gods should rather be looked for in the boar, an animal that, in the Norse sources, is profoundly linked to the twins Freyr and Freyja and has a symbolism that includes not just fertility, but also war.

Keywords: boar, Vanir, Dumézil, Norse mythology

Vaningi: El jabalí y la identidad de los Vanir

Resumen: Vanir, uno de los grupos divinos del panteón nórdico, a menudo se describe como dioses de la fertilidad y la tercera función en el sistema propuesto por Dumézil. Una definición en mi visión simplista y anacrónica, ya que ni las grandes deidades nórdicas son meras abstracciones funcionales, ni es de esperar que un panteón sabemos como fuentes del siglo XIII tienen una estructura y una dinámica similar a los que, hipotéticamente, milenios existía antes entre el proto-indoeuropeo. La clave de la

¹ Hélio Pires (heliovpres@sapo.pt) é Doutor em História Medieval pela Universidade Nova de Lisboa, onde apresentou tese sobre incursões nórdicas no ocidente ibérico. É membro do Instituto de Estudos de Medievais (Portugal) e do NEVE (*Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos*, Brasil). Tem publicados diversos artigos na área de Estudos Vikings em revistas sediadas em Inglaterra, Espanha, Portugal e Brasil.

identidad de los dioses Vanir se debe buscarse antes en el jabalí, animal que en fuentes nórdicas, aparece profundamente unido a los gemelos Freyr y Freyja y tiene un simbolismo que abarca no sólo la fertilidad, sino también a la guerra.

Palabras clave: Jabalí, Vanir, Dumézil, Mitología Nórdica

Recebido em 05/09/2015 - Aprovado em 30/09/2015

Na mitologia nórdica, os deuses distribuem-se por diversos grupos. A maioria pertence aos chamados *Æsir*, palavra que tem também o significado genérico de “deuses” (singular *áss*), de tal modo que, nas fontes medievais, ela é usada para identificar todas as divindades, independentemente da sua proveniência. O segundo grupo são os Vanir, nome de origem incerta, mas que é aplicável a um conjunto de membros da comunidade divina originários de um mundo chamado Vanaheim: Freyr, Freyja, Njörðr e a irmã deste. Há ainda os gigantes ou *jötnar*, para usar o termo mais comum, e que embora sejam normalmente adversários dos deuses, não deixam de ser também um grupo de onde provêm algumas divindades. É o caso de Skaði, filha de Piazi, e o próprio Odín descende de gigantes pelo lado materno. Ou pelo menos assim nos diz o mito de criação contido na *Edda* (Faulkes, 2000, 11), um manual de poesia escrito no século XIII pelo islandês Snorri Sturluson e que é uma das duas grandes fontes de informação sobre a mitologia nórdica. Há ainda um quarto grupo cuja natureza é difícil de precisar e que consiste nos elfos. Na anônima *Edda Poética*, também ela do século XIII e a segunda das duas grandes fontes, os elfos figuram por vezes como companheiros dos deuses, mas sem que se saiba qual o seu estatuto exato ou se há membros da comunidade divina de origem élfica. O mais próximo disso encontra-se na estrofe 5 do poema *Grímnismál*, onde é dito que, na sua infância, o deus Freyr recebeu como presente o mundo dos elfos (Larrington, 2008, 52).

Para além desta divisão em três ou quatro grupos, também há quem organize o panteão nórdico de acordo com a teoria das Três Funções, que teve no académico francês Georges Dumézil um dos seus principais proponentes e sugere que cada deus pertence, em essência, a uma de três categorias: a soberana, a guerreira ou a produtiva. Esta estruturação encontrou um forte acolhimento junto de alguns estudiosos dos mitos e culturas germânicas, como é o caso de Rudolf Simek, que fez uso abundante da trifuncionalidade no seu dicionário de mitologia nórdica e no qual inclui até uma entrada sobre Dumézil (Simek, 2000, 66).

Não é minha intenção neste breve artigo pôr em causa a validade da teoria das Três Funções enquanto reconstrução hipotética do panteão primitivo dos indo-europeus. Como formulação sobre as origens, é uma hipótese válida e bem fundamentada. Pode não ser aceite por todos, mas quando se lida com o passado remoto das culturas humanas, não é fácil apresentar ideias que sejam acolhidas de forma unânime. O que eu questiono é a validade da referida teoria enquanto modelo interpretativo da mitologia nórdica, a qual está distante da cultura dos proto-indo-europeus, tanto em termos

cronológicos como geográficos. E uma matéria que exemplifica bem essa problemática é a da natureza dos deuses Vanir.

Raízes e evolução

Na base da teoria das Três Funções está uma análise comparativa semelhante à que nos permite conhecer a origem e evolução de diferentes idiomas: tomamos palavras de duas ou mais línguas, identificamos correspondências fonéticas, consideramos padrões evolutivos, eliminamos estrangeirismos e chegamos, com essa base, à reconstrução hipotética de vocábulos comuns a partir dos quais as palavras terão evoluído. É assim que sabemos que o português, o alemão, o russo ou o grego provêm de um mesmo idioma mais antigo.

A teoria trifuncional parte de uma análise semelhante em que, por via da identificação de estruturas comuns em diferentes mitologias, assume-se que, tal como nas línguas, elas provêm de uma mesma origem, reconstruindo-se desse modo aqueles que seriam, em hipótese, os elementos e dinâmica do panteão proto-indo-europeu. Quando Dumézil comparou diferentes mitologias europeias com a indiana e persa, ele apercebeu-se de um padrão nos atributos de diferentes personagens divinas e heroicas e, com base nisso, propôs uma estrutura de três funções que seria reflexo da sociedade ou ideologia dos antepassados comuns dos povos indo-europeus. E à medida que se sucediam as vagas migratórias e uma cultura ancestral dividia-se em várias, essa estrutura foi sendo reproduzida ou preservada de uma forma ou outra, do mesmo modo que as línguas indo-europeias mantiveram traços da sua origem comum ao mesmo tempo que se distanciavam dela. Assim, Dumézil fez notar as semelhanças funcionais que unem o romano Júpiter, os védicos Varuna e Mitra e os nórdicos Odin e Tyr, os quais, segundo o académico francês, desempenham o papel de soberanos e guardiões da ordem, seguidos de deuses como Indra, Marte e Thor, que presidem à guerra e ao uso da força. Na base da pirâmide estariam deuses gémeos ou ligados por um laço familiar próximo e que presidiriam à produção de comida e riqueza. São disso exemplo os védicos Asvins, os gregos Dioscuros e os nórdicos Vanir (Dumézil, 1973, 16-20). Há discrepâncias notáveis, como o facto de o deus do trovão romano deter a função soberana, enquanto os seus equivalentes nórdico e védico cumprem o papel de guerreiros, mas um sistema original nunca é reproduzido com exatidão ou, pelo menos, nunca se mantém idêntico ao longo do tempo, dado que vai acumulando mutações e divergências. O próprio Dumézil admite que terá sido esse o caso do védico Indra, que a dada altura ascendeu à posição de líder dos deuses (1973, 17). E é aqui que reside o problema com a teoria das Três Funções quando aplicada à mitologia nórdica: as coisas mudam! Motivo pelo qual, se a análise comparativa pode ser uma estratégia válida para produzir uma reconstrução hipotética do passado comum, o mesmo não se pode dizer do exercício oposto, isto é, do uso dessa reconstrução para compreender uma realidade milhares de anos posterior.

Não nos podemos esquecer que o nosso conhecimento da mitologia nórdica depende, em larga medida, de fontes escritas do século XIII, enquanto que as migrações indo-europeias e a consequente diversificação da sua cultura terão começado cerca de

cinco mil anos antes. E, para mais, que os descendentes dos proto-indo-europeus fixaram-se numa variedade de sítios, muitos deles distantes uns dos outros, sujeitando-se a diferentes contextos e influências regionais. Não é por isso crível que a estrutura do panteão tenha permanecido inalterada durante cinco milénios, sendo de esperar, em vez disso, que ela tenha evoluído de forma diversa, tal como as línguas o fizeram. Afinal, o tempo e a distância mudam as coisas: as sociedades transformam-se, reorganizam-se e aceitam práticas que de início rejeitaram ou vice-versa; as culturas integram costumes novos, preservam outros, transformam alguns e deixam cair outros tantos; as línguas mudam na grafia, na fonética, na gramática, na semântica ou no vocabulário que oferecem para uso diário. É certo que mantêm vestígios ou reflexos das suas origens, mesmo que ténues, mas crescem para lá delas, lenta e progressivamente, à medida que se acumula a distância espacial e temporal. E devemos olhar para as mitologias indo-europeias da mesma forma, pois se elas provêm de um único panteão, por ventura com uma organização trifuncional conforme sugerido por traços comuns, isso não quer dizer que elas tenham preservado essa dinâmica original. Pelo contrário, tal como as línguas, elas terão evoluído e assumido novos contornos que as distinguem umas das outras e das suas raízes. O que quer dizer que um deus que começou por ter um determinado atributo pode ter adquirido outro ou acumulado vários.

Há nisto uma consequência óbvia, que é a de que não podemos compreender a mitologia nórdica com base na teoria das Três Funções. Pelo menos não por completo e do mesmo modo que ninguém aprende alemão estudando português ou se torna fluente nas duas línguas estudando o proto-indo-europeu. Porque embora ambas descendam deste último e tenham reflexos dessa origem, elas não são idênticas ou mutuamente inteligíveis. Vários milhares de anos de desenvolvimento independente tornaram-nas diferentes na fonética, na gramática e no vocabulário. Por outras palavras, nos seus elementos constituintes e nas regras que os regem. E o mesmo deve ser assumido para as mitologias, pelo que quando tentamos compreender a dos nórdicos medievais com base na teoria das Três Funções, que é uma reconstrução hipotética de um sistema milhares de anos anterior, é como querermos ser fluentes em alemão com base numa gramática e dicionário de proto-indo-europeu. Ou seja, um caso de anacronismo, uma desconexão entre o modelo e a realidade. E dessa forma arriscamo-nos a distorcer a informação ou a ignorar parte dela, porque queremos que encaixe a todo o custo num sistema do qual ela já não é um reflexo pleno. As coisas são mais do que as suas origens; o panteão nórdico medieval é mais do que um sistema trifuncional.

Claro que esta perspetiva não está livre de contra-argumentos. Por exemplo, a descrição que Adão de Bremen faz do templo de Uppsala é de particular interesse e embora não seja claro quão fidedigna ela é, dado que o autor nunca esteve no sítio que refere. Ainda assim, o clérigo alemão conta que os nórdicos adoravam três deuses: Thor, que assumia o lugar de destaque e presidia à esfera celestial, governando o trovão, os ventos, a chuva e, dessa forma, as colheitas; Odin, que era responsável pela guerra; e Frigg, talvez o mesmo que Freyr, que dava paz e prazer aos mortais. O primeiro era propiciado em caso de doenças e fome, o segundo quando havia conflitos militares e o

terceiro em casamentos (Tschan, 2002, 207-8). Na *Edda* de Snorri, em *Skáldskaparmál* 35, encontramos a mesma tríade no mito sobre os tesouros divinos (Faulkes, 2000, 96-7) e Dumézil usou estes e outros exemplos para demonstrar a persistência da estrutura trifuncional (1973, 4-7). Mas a existência de tríades não prova que a dinâmica original das três funções continuava viva entre os nórdicos medievais, podendo querer apenas dizer que o número três mantinha a sua importância, embora não necessariamente com o mesmo significado. Como um hábito ou uma peça solta que perde sentido ou ganha uma nova dinâmica, até porque as categorias soberana, guerreira e produtiva são mais difíceis de atribuir noutras tríades da mitologia nórdica. É o caso de Odin, Vili e Vé, os quais, segundo a *Edda* de Snorri, em *Gylfaginning* 6-9, foram responsáveis pela criação do mundo e dos seres humanos (Faulkes, 2000, 11-13). Ou de Odin, Hænir e Loki, que também na *Edda*, em *Skáldskaparmál* 39, viajam juntos no episódio sobre as origens do Ouro do Reno (Faulkes, 2000, 99-100). Estes e outros casos podem valer mais pelo simbolismo do número do que por uma qualquer trifuncionalidade ancestral. Afinal, basta pensarmos nas várias tradições de raiz pagã presentes no Natal cristão para percebermos que uma prática pode sobreviver ao seu significado original e ser inclusive reinterpretada. E apercebemo-nos dessa mutabilidade na própria tríade de Uppsala quando analisamos os atributos dos deuses segundo Adão de Bremen: Thor, que devia ser uma divindade guerreira, assume em simultâneo o papel da primeira e terceira funções ao ser líder do grupo, deus do céu e o responsável pelas boas colheitas; já Odin está afastado do lugar cimeiro que lhe é atribuído na *Edda* de Snorri e resume-se à função guerreira. Há nisto um elemento de evolução ou de diversificação.

Dumézil nega que isto contradiga a sua teoria, argumentado que a tríade de Uppsala tinha influências das tribos fino-úgricas da Lapónia (1973, 72-3). O que até pode ser verdade, dado que os sámi ou lapões conviveram com os nórdicos durante séculos e há múltiplos indícios de intercâmbio cultural entre os dois grupos, incluindo no que à religião diz respeito (Zachrisson, 2010). Mas em vez de vermos nisso uma forma de degeneração ou estrangeirismo que oculta um qualquer sentido “verdadeiro” das coisas, devemos olhar para as influências fino-úgricas como uma parte natural do processo de evolução e de transformação. Afinal, é assim que as línguas, tal como as culturas e as religiões, se desenvolvem de modo independente e assumem formas diversas: sujeitando-se a processos históricos únicos, a condições regionais e a contactos culturais distintos. A mitologia grega, por exemplo, incorporou elementos orientais, os quais, por óbvia distância geográfica, não exerceram influência sobre a dos nórdicos. Tal como a língua portuguesa tem palavras de origem árabe que estão ausentes do francês, porque este evoluiu de acordo com outra rede de contactos culturais e experiência histórica. E do mesmo modo que isto não cria línguas falsas e verdadeiras, também não cria deuses com papéis certos ou errados. Gera, isso sim, diferenças, o que é uma consequência natural da evolução das coisas.

É com esta consciência dos efeitos da distância temporal e espacial, da tendência natural para a diversidade, que devemos olhar para a mitologia nórdica e, neste caso, para os Vanir. Se queremos compreendê-los, temos que fazê-lo por via de uma análise daquilo

que sobre eles é dito nas fontes medievais, que são as mais próximas das ideias que os nórdicos antigos terão tido sobre esse grupo de deuses. Isto é, temos que compreendê-los nos seus próprios termos e não segundo uma reconstrução hipotética de uma realidade milhares de anos anterior. Caso contrário, corremos o risco de fazer uma análise anacrônica e redutora, semelhante à que faríamos se tentássemos compreender uma sociedade moderna com base na estrutura e valores de uma medieval. As coisas têm que ser estudadas no contexto que lhes é específico sob pena de distorcermos a informação.

Os Vanir

A origem mitológica dos Vanir nunca é descrita nas fontes nórdicas que sobreviveram até aos nossos dias. O mais próximo que temos de uma referência aos primórdios do grupo encontra-se na estrofe 39 do poema éddico *Vafþrúðnismál*, onde é dito que os *reginn* ou poderes fizeram o deus Njörðr em Vanaheim (Larrington, 2008, 46). Que deuses ou poderes eram esses é algo que não é esclarecido. Mas se as histórias sobre as suas origens estão infelizmente perdidas, os fragmentos mitológicos que temos são ainda assim suficientes para discernirmos algo sobre a identidade do grupo.

Sabemos que os Vanir estão fortemente ligados à riqueza, em especial ao ouro, assim como à prosperidade em geral. Segundo a *Edda*, em *Gylfaginning* 23, Njörðr é uma divindade rica e capaz de conceder grandes posses a quem rezar por isso (Faulkes, 2000, 23). Logo a seguir, em *Gylfaginning* 24, ficamos a saber que também o seu filho, o deus Freyr, governa a produtividade da terra, a riqueza dos homens e concede prosperidade e *fríðr*, palavra que é normalmente traduzida por “paz”, mas que, conforme veremos mais à frente, tem um sentido mais vasto do que a mera ausência de conflito. E ainda na *Edda* de Snorri, em *Skáldskaparmál* 36, segundo uma citação de versos do poeta Skúli Þórsteinsson, Freyja verte lágrimas douradas (Faulkes, 2000, 98). Aliás, a mesma fonte, em *Skáldskaparmál* 75, atribui à mesma deusa duas filhas, Hnoss e Gersemi, palavras que querem dizer “tesouro” (Faulkes, 2000, 157). E uma personagem enigmática chamada Gullveig, cujo nome terá o significado de “bebida de ouro” ou “intoxicação dourada” (Simek, 2000, 123), surge na estrofe 21 da *Völuspá*, na *Edda Poética*, na aparente posição de emissária dos Vanir, sugerindo que ela pertence ou, no mínimo, está ligada ao grupo.

Outra característica comum é uma associação a veículos. Na *Edda* de Snorri, em *Gylfaginning* 24, é dito que Freyja desloca-se num carro puxado por gatos, enquanto em *Gylfaginning* 49, durante o funeral de Balðr, o do deus Freyr é movido por um javali (Faulkes, 2000, 24 e 50). Também na *Edda*, em *Skáldskaparmál* 6, Njörðr é chamado de *vagna guð* ou deus do carro (Faulkes, 2000, 75), o que é curioso se lermos o capítulo 40 da *Germania* de Tacitus, onde uma deusa a quem o autor romano chama Nerthus ou *Terra Mater* desloca-se num carro durante uma festividade religiosa (Hutton, 2000, 197). E Nerthus é um nome com uma correspondência linguística direta com o nórdico Njörðr (Simek, 2000, 230), pelo que a associação entre veículos e os Vanir pode ter raízes tão distantes quanto o século I. Por fim, segundo o capítulo 4 da *Ynglinga saga*, a primeira da coletânea medieval conhecida como *Heimskringla*, o incesto era um costume entre os Vanir, algo que é aliás sugerido nas estrofes 32 e 36 do poema éddico *Lokasenna*

(Larrington, 2008, 90-1), e a forma de magia a que as fontes nórdicas dão o nome de *seiðr* tem também origens entre o mesmo grupo de deuses (Hollander, 1999, 8). Acrescente-se que, em termos históricos, este tipo de magia apresenta características que apontam para uma origem pelo menos parcial nas práticas xamânicas fino-úgricas do círculo polar ártico (Price, 2010, 247-8). O que é um dado que reforça a já referida questão em torno do desenvolvimento independente da mitologia nórdica sob influências específicas ao contexto escandinavo.

É um facto que a generalidade destes elementos aponta para deuses da terceira função. O elo com a fertilidade, a riqueza, o ouro e a prosperidade, os laços familiares de pai/filho e irmão/irmã, para mais reforçados pela prática de incesto, e ainda a associação a um veículo que seria, pelo menos na Idade Média, parte da vida agrícola, sugerem que estamos de facto perante divindades que, conforme diria Dumézil, têm origem na função produtiva do panteão proto-indo-europeu. Daí que sucessivos académicos tenham classificado a família de Njörðr como “deuses da fertilidade”. É disso exemplo Rudolf Simek (2000, 351), mas, a meu ver, isso nada mais é do que uma simplificação. É uma visão redutora que é alimentada pelo pressuposto de que o panteão nórdico medieval regia-se pela mesma dinâmica trifuncional que o dos proto-indo-europeus. E ao definirmos os Vanir como “deuses da fertilidade” ou da terceira função, criamos expectativas sobre aquilo que eles são e não são, sobre o que lhes é próprio e o que, parecendo sair do mundo da produtividade, só podem ser erros, invenções tardias ou degenerações. Por outras palavras, começamos por atribuir o valor de verdade a uma classificação e depois moldamos a informação à sua medida. O que é uma inversão do processo de análise, um caso de conclusões antes dos dados, quando o correto seria começarmos pela informação contida nas fontes medievais. Toda a informação!

Nesse sentido, John Lindow faz notar e bem a fórmula poética *víssa Vanir* – os Vanir sábios ou conhecedores (2002, 312) – a qual pode ser apenas uma aliteração, mas também pode exprimir uma ideia religiosa segundo a qual eles eram mais do que divindades da fertilidade. Conforme se disse, o tempo e a distância geram evolução e afastam as coisas das suas raízes. E os Vanir, embora possam ter origem na terceira função, são um bom exemplo desse processo transformativo quando os vemos pelo prisma de um animal ao qual eles estão profundamente ligados.

Os deuses do javali

Na *Edda* de Snorri, em *Skáldskaparmál* 75, encontramos a expressão *vaningi*, a qual pode ser traduzida como “o de origem, a criança ou um dos Vanir”, e que na estrofe 37 do poema éddico *Skírnismál* é aplicada a Freyr. No entanto, na *Edda* ela não se refere a um deus, mas antes a um animal, surgindo numa lista de sinónimos para *göltr* - porco ou javali (Faulkes, 2000, 164). É por isso um indício da ligação entre essa espécie e os deuses de Vanaheim.

Não é surpreendente que assim seja. Na *Edda*, em *Skáldskaparmál* 35, Snorri conta-nos que Freyr recebeu um javali de crinas douradas (Faulkes, 2000, 96-7) e na *Edda Poética*, na estrofe 7 do poema *Hynduljóð*, encontramos a deusa Freyja na companhia de

um animal idêntico (Larrington, 2008, 254). É certo que a passagem é problemática e por vários motivos: a composição é tardia (Gunnell, 2007, 92), o javali em questão pode ser um humano chamado Óttar e nas restantes fontes nunca é dito que Freyja é dona de um suíno. Por isso e à semelhança do que refere Rudolf Simek, podemos estar perante uma invenção tardia (2000, 147). No entanto, nunca nos devemos esquecer que temos apenas fragmentos da mitologia nórdica, quase todos eles preservados em fontes do século XIII em diante, pelo que o facto de um javali da deusa Freyja ser referido apenas num poema não quer dizer que esse elemento seja uma invenção tardia. Ou pelo menos não necessariamente, podendo ser apenas a única referência que sobreviveu até aos nossos dias. Não seria, aliás, o único caso de menção isolada no universo da mitologia nórdica e, para mais, estamos a falar de um animal que faz pleno sentido na companhia da deusa Freyja.

A simbologia do javali é rica e atravessa diferentes aspetos da vida humana. Como suíno, ele é um símbolo óbvio de fertilidade. Afinal, estamos a falar de uma espécie que era uma fonte de alimento abundante e com uma elevada capacidade reprodutiva. Encontramos uma expressão desse facto na *Edda Poética*, na estrofe 18 do *Grímnismál*, onde é referido um suíno chamado Sæhrímnir e do qual os guerreiros de Odin se alimentam todos os dias (Larrington, 2008, 54). A *Edda* de Snorri acrescenta alguns detalhes em *Gylfaginning* 38, nomeadamente que o animal é uma fonte inesgotável de comida por se rejuvenescer todos os dias (Faulkes, 2000, 32). E a relação dos suínos com a função produtiva encontra eco noutras culturas indo-europeias: por exemplo, entre os romanos, Ceres era propiciada pelo sacrifício de uma porca (Scheid, 2011, 264), tal como entre os gregos a deusa Deméter recebia animais da mesma espécie (Burkert, 1985, 242).

Mas um javali é mais do que um porco doméstico. Consegue ser mais robusto, forte e agressivo, de tal forma que caçá-lo não está isento de riscos, convertendo-se assim num símbolo de valor guerreiro. Daí que nas lendas celtas do País de Gales, um javali mágico chamado Twrch Trwyth mata vários homens quando eles tentam caçá-lo (Varandas, 2012, 134-8), enquanto na Grécia o amante de Afrodite é morto por um javali ou por Ares, o deus da guerra, sob a forma desse animal (Burkert, 1985, 177). Já no mundo germânico, os versos 303-5 do poema anglo-saxão *Beowulf* descrevem elmos encimados por figuras de javalis, diz o texto que para proteger os homens que os usavam (Swanton, 1997, 49 e 103). E o capítulo 45 da *Germania* de Tacitus refere um costume semelhante entre os Aestii, no Báltico oriental, que usavam representações do mesmo animal para garantir protecção contra inimigos (Hutton, 2000, 207-9). Ainda no *Beowulf*, verso 2152, há referência a um estandarte com um javali, o qual é apresentado como um símbolo de liderança (Swanton, 1997, 137).

Encontramos o mesmo simbolismo marcial nos gémeos Vanir, embora de forma nem sempre óbvia. No caso do javali do deus Freyr, ele é mais conhecido pelo nome de Gullinbursti ou “o de crinas douradas”, mas a *Edda* de Snorri preserva um nome alternativo em *Gylfaginning* 49 e *Skáldskaparmál* 8: Slíðrugtanni, “o de dentes afiados ou perigosos” (Faulkes, 2000, 50 e 75), no que é uma referência clara à capacidade do animal ameaçar e matar a sua vítima. Quanto ao javali de Freyja, a já referida estrofe 7 do poema

édico *Hyndluljóð* dá-lhe o nome de Hildsvíni ou “suíno de batalha”. Curiosamente, ele é descrito como *gullinbursti*, o que sugere que *Slíðrugtanni* pode ser um nome mais antigo para o animal de Freyr, enquanto que a referência às crinas douradas será antes um descritivo que depois deu origem a um nome próprio. Descritivo esse, note-se, que tem um paralelo com os javalis nos elmos dos guerreiros do *Beowulf*, os quais são descritos como *geborden golde* ou “adornados com ouro”. O elemento dourado dos animais dos gémeos pode assim ser mais do que uma alusão ao seu papel de dadores de riquezas e ter uma ligação marcial.

O triângulo que liga suínos, Vanir e guerra não se fica por aqui. Na *Edda* de Snorri, em *Gylfaginning* 35 e *Skáldskaparmál* 75, são listados um conjunto de nomes para a deusa Freyja, um dos quais é *Sýr* ou “porca” (Faulkes, 2000, 30 e 157). Algo que pode ter várias leituras, todas elas verdadeiras: a suína da sexualidade, dada a já referida capacidade reprodutiva do animal e a condizer com o que é dito na *Edda*, em *Gylfaginning* 24, onde Freyja é apresentada como deusa do amor (Faulkes, 2000, 24); mas também como alusão à luxúria de que ela é acusada na estrofe 30 da *Lokasenna* e que é usada para efeito cómico na estrofe 13 da *Þrymskviða*, ambas composições da *Edda Poética* (Larrington, 2008, 90 e 98); a suína da prosperidade, como seria de esperar de um membro dos Vanir, dada a importância do porco enquanto fonte de alimento, assim como de dinheiro para quem vivia da sua criação e rápida reprodução; e a suína da guerra, o que vem no seguimento do que se disse sobre o aspeto marcial do javali, incluindo o nome do animal da deusa, reforçando o lado bélico de Freyja que está patente na estrofe 14 do poema édico *Grimnismál*, onde é dito que ela e Odin dividem entre si os que caem em combate (Larrington, 2008, 53).

A dimensão guerreira dos Vanir também é sugerida na estrofe 24 da *Völuspá*, a primeira composição da *Edda Poética*, onde são descritos momentos centrais da primeira guerra do mundo e que opôs os deuses de Asgard aos de Vanaheim. Diz a segunda parte da estrofe que a muralha de madeira dos *Æsir* foi quebrada e que os Vanir recorreram a uma *vígsþá*, termo composto pelas palavras *víg* (batalha) e *þá* (profecia, encantamento). Ou seja, os deuses que, diriam alguns, não têm qualquer função guerreira, são afinal descritos na *Völuspá* como capazes de usar magia que influencia o decurso de uma batalha. O que nos remete de volta para *seiðr*, um tipo de feitiçaria praticada na Escandinávia antiga e que, já o dissemos, o capítulo 4 da *Ynglinga saga* diz ter origem entre os Vanir. E nas fontes nórdicas, essa forma de magia tem diferentes usos, da divinação à sexualidade e passando pela guerra (Price, 2010, 246-7). Por esse motivo, porque o termo *vígsþá* tem contornos que sugerem deuses da primeira função, Dumézil propôs que ele fosse emendado para *vígská(u)* ou “belicosos”, algo que, conforme refere Kees Samplonius, foi rejeitado Finnur Jónson e outros por não ter qualquer base manuscrita (2001, 269). O que é um bom exemplo de como se pode querer distorcer ou forçar a informação de forma a encaixá-la num modelo trifuncional que, podendo ser correto para os proto-indo-europeus, já não reflete por inteiro o panteão dos nórdicos medievais.

Se considerarmos toda esta informação, em especial o aspeto guerreiro do javali e o forte elo que há entre os suínos e os Vanir, então ganha sentido a expressão que

encontramos no poema skáldico *Haraldskvæði*, cuja estrofe 6 refere o *Freys leik* ou “jogo de Freyr”. Christopher Abram não tem dúvidas que a perífrase significa “batalha” – o seu contexto no poema assim o dita – mas, diz o professor inglês, seria de esperar que ela quisesse dizer uma atividade de cariz sexual tendo em conta a função de deus da fertilidade (Abram, 2011, 94). Mas conforme se disse, isso só acontece se reduzirmos Freyr a uma divindade da terceira função e assumirmos, por isso, que o papel dele se resume à produção de comida e reprodução humana. Algo que, conforme temos vindo a analisar, está longe de ser correto. Na verdade, não há nada de espantoso no facto de os deuses do javali terem uma função guerreira. Está em plena sintonia com a agressividade e simbolismo bélico do animal, o qual acumula ainda associações com a sexualidade e prosperidade. Dito de forma simples, o javali é uma síntese perfeita daquilo que os Vanir representam nas fontes medievais.

Se é esse o caso, é justo perguntar porque é que Freyr é um deus de *fríðr* ou “paz”. Afinal, a *Edda* de Snorri, em *Gylfaginning* 24, diz que é bom invocar o filho de Njörðr para se obter *árs* (bom ano, prosperidade) e *fríðr* (Faulkes, 2000, 23). Mas conforme faz notar D. H. Green, o germânico *fridu* tinha um significado mais vasto do que a mera ausência de conflito, denotando antes um estado de proteção e de assistência entre membros de um grupo (Green, 1998, 43-4). Por outras palavras, refere-se aos laços que unem uma família ou comunidade e que produzem segurança, bem estar e prosperidade. E implica, nesse sentido, a disponibilidade para tomar armas e lutar contra ameaças externas. De certo modo, a noção de *fríðr* está próxima da latina *pax deorum*, que mais do que um simples estado de paz significa a proteção dos deuses e o sucesso que daí advém (Bernstein, 2011, 227), o qual inclui não apenas prosperidade e saúde, mas também sucesso militar. Desse modo, uma campanha militar vitoriosa é um sinal da *pax deorum*, de assistência divina, tal como proteger com sucesso a família ou comunidade contra um agressor é um estado de *fríðr*, mesmo que esse auxílio implique fazer a guerra. E aqui, uma vez mais, o javali é a chave para percebermos como é que isto se relaciona com Freyr: tal como, no poema *Beowulf* e na *Germania* de Tacitus, a imagem do javali protege quem a usa, o deus do javali dourado oferece *fríðr* – protecção, assistência. Isto é, ele providencia um equivalente germânico da *pax deorum* latina, a qual potencia a segurança e prosperidade comuns. E nisto, tal como na questão da *vígspá* na estrofe 24 da *Völuspá*, já estamos para lá da terceira e segunda funções de Dumézil. Estamos a entrar em território da primeira.

Soberania

É fácil recorrer ao sistema trifuncional; aliás, mais do que isso, é tentador fazê-lo. Dá-nos o conforto de etiquetas simples e diretas como “deus da fertilidade”, algo que não é de importância menor quando se lida com a mitologia nórdica, que conhecemos apenas por fragmentos e por isso com bastantes lacunas. Daí que organizar o panteão por funções seja uma forma tentadora de colmatarmos as falhas no nosso conhecimento e dar sentido a informação cuja lógica pode ser difícil de descortinar. Mas fazê-lo acarreta o risco de uma análise simplista, como se os deuses nórdicos fossem abstrações funcionais

e não personagens ricas e complexas. Tão complexas quanto as muitas pessoas que os adoraram durante séculos.

É esse o risco que corremos quando reduzimos os Vanir à categoria de “deuses da fertilidade”. Fazemos notar, e bem, as suas associações com a prosperidade, riqueza e abundância, mas depois ignoramos ou menosprezamos o resto dos dados, porque parecem-nos incongruentes ou sem sentido quando aplicados a deuses da fertilidade. Pior do que isso, por vezes tenta-se distorcer a informação porque assume-se que ela têm que encaixar num dado modelo anacrônico e que, quando não o faz, é uma degeneração, um erro do manuscrito ou uma invenção tardia passível de ser descartada. Mas o tempo muda as coisas. Se o proto-indo-europeu não se manteve como uma única língua, mas deu origem a várias que não são nem idênticas à sua origem, nem mutuamente inteligíveis, por que motivo haveríamos de assumir que isso não se passou com a mitologia? Por que razão ela haveria de continuar a ser um reflexo fiel das três funções originais em vez de evoluir para lá delas?

A meu ver, nem se pode dizer que a essência dos Vanir está na terceira função e que por isso é justo colocá-los nela, apesar de o tempo lhes ter concedido outros atributos. Porque embora a etiqueta de deuses da fertilidade ou produtividade não esteja desprovida de sentido e tenha razão de ser, ela é incompleta enquanto descritivo das divindades de Vanaheim. Sem dúvida que deixa claras as associações com a riqueza e a sexualidade, mas não há nela uma conotação guerreira, porque esse é o território da terceira função e estamos, desse modo, a limitar os Vanir a um papel anacrônico, simplista, redutor. E isso tem como resultado inevitável uma limitação da nossa própria compreensão do grupo divino em questão, ao ponto de, tal como Christopher Abram, acharmos estranho que o combate militar possa ser descrito como “jogo de Freyr”. Se queremos entender os Vanir de forma plena, não é na fertilidade que nos devemos focar, mas sim no javali e nas suas múltiplas camadas simbólicas. E entre elas, como vimos, está o atributo guerreiro, o mesmo que encontramos no poema *Beowulf* e nos filhos gémeos de Njörðr. É esse animal que melhor transmite a essência dos Vanir.

Quer isto dizer que devemos defini-los como “deuses do javali”? É certamente uma possibilidade e que em nada menoriza a informação que temos sobre eles. Estaria ao nível da definição de Thor como um deus do trovão, porque é essa a sua essência: forte, violento, capaz de destruir, de trazer as chuvas necessárias à vida, de levantar tempestade ou de acalmá-las, de atacar e proteger. Mas se quisermos manter-nos numa terminologia funcional, então também podemos olhar para os Vanir como deuses da soberania, no pleno sentido da palavra. Isto é, as divindades que providenciam e protegem, do mesmo modo que um rei podia ser responsável pelo bem estar e segurança do seu povo e tal como um javali é simultaneamente uma fonte de alimento, riqueza e proteção. O que nos leva de volta à questão de como a teoria das Três Funções, embora tendo mérito enquanto reconstrução hipotética do sistema religioso dos proto-indo-europeus, já não se adequa por inteiro à mitologia nórdica. Tal como as línguas, o panteão evoluiu, os deuses tornaram-se mais complexos e, no caso dos Vanir, adquiriram contornos que reúnem as três funções – a produtiva, a guerreira e, pela soma destas, a soberana. E não

conseguimos compreender isto se assumirmos que eles têm que encaixar num sistema em que se pertence a uma de três categorias.

Bibliografia

Fontes primárias

- FAULKES, Anthony (trad.). *Snorri Sturluson. Edda*. 6ª edição. Londres: Dent, 2000.
- HOLLANDER, Lee M. (trad.). *Heimskringla: History of the kings of Norway*. 3ª edição. Austin: University of Texas Press, 1999.
- LARRINGTON, Carolyne (trad.). *Poetic Edda*. 3ª edição. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- SWANTON, Michael (trad.). *Beowulf*. 6ª edição. Manchester e Nova Iorque: Manchester University Press, 1997.
- TSCHAN, Francis J. (trad.). *Adam of Bremen. History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2002.

Fontes secundárias

- ABRAM, Christopher. *Myths of the Pagan North. The Gods of the Norsemen*. Londres e Nova Iorque: Continuum, 2011.
- BERNSTEIN, Frank. "Complex rituals". *A Companion to Roman Religion*. Ed. Jörg Rüpke, Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, páginas 222-234.
- BURKERT, Walter. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- DUMÉZIL, George. *The Gods of the Ancient Northmen*. Ed. Einar Haugen. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1973.
- GREEN, D. H. *Language and History in the Early Germanic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- GUNNEL, Terry. "Eddic Poetry". *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Ed. Rory McTurk, 2ª edição. Oxford: Blackwell, 2007, páginas 82-100.
- HUTTON, M. (trad.). "Germania". In *Tacitus. Agricola, Germanic, Dialogus*. Rev. E. H. Warmington, ed. Jeffrey Henderson. 5ª edição. Cambridge Massachusetts, Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2000. páginas 117-228.
- LINDOW, John. *Norse Mythology: a guide to the gods, heroes, rituals, and beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- PRICE, Neil. "Sorcery and Circumpolar Traditions in Old Norse Belief". *The Viking World*. Eds. Stefan Brink e Neil Price. 3ª edição. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010, páginas 244-248.
- SAMPLONIUS, Kees. "The War of the Æsir and the Vanir: a note on sources". In *Tijdschrift voor Skandinavistiek*, Amesterdão: Universidade de Amesterdão, volume 22, n. 1, 2001, páginas 259-282.
- SCHEID, John. "Sacrifices for Gods and Ancestors". *A Companion to Roman Religion*. Ed. Jörg Rüpke, Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, páginas 263-271.
- SIMEK, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. 3ª edição. Trad. Angela Hall. Cambridge: Brewer, 2000.
- VARANDAS, Angélica. *Mitos e Lendas Celtas do País de Gales*. Lisboa: Clássica Editora, 2012.
- ZACHRISSON, Inger. "The Sámi and the Nordic peoples". *The Viking World*. Eds. Stefan Brink e Neil Price, 3ª edição. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010, páginas 32-39.