

Colección Cursus I

El mundo nórdico medieval: una introducción

Santiago Barreiro y
Renan Birro (eds.)

Volumen I

Sociedad Argentina de Estudios Medievales

2017

EL MUNDO NÓRDICO MEDIEVAL:
UNA INTRODUCCIÓN

VOLUMEN I

Santiago Barreiro y Renan Birro (editores)

EL MUNDO NÓRDICO MEDIEVAL
UNA INTRODUCCIÓN - VOLUMEN I



Sociedad Argentina de Estudios Medievales
2017

El mundo nórdico medieval : una introducción / Santiago Barreiro ... [et al.] ; contribuciones de Sara Ennis ; editado por Santiago Barreiro ; Renan Birro ; prólogo de Patricia Pires Boulhosa. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Luciana Mabel Cordo Russo, 2017.
Libro digital, PDF - (Cursus ; 1)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-42-6119-9

1. Literatura Medieval. 2. Historia Medieval. 3. Escandinavia. I. Barreiro, Santiago II. Ennis, Sara, colab. III. Barreiro, Santiago, ed. IV. Birro, Renan, ed. V. Pires Boulhosa, Patricia, prolog.
CDD 948.02

Sociedad Argentina de Estudios Medievales

Comisión Directiva

Presidente	Prof. María Cristina Balestrini
Vice-Presidente	Dr. Héctor Francisco
Secretaria	Dra. Luciana Cordo Russo
Pro-Secretaria	Prof. Dolores Castro
Tesorero	Dr. Santiago Barreiro
Pro-Tesorero	Dra. Paola Miceli
Vocales	Dr. Julio Castello Dubra Dra. María Luján Díaz Duckwen

Comisión de Publicaciones	Dra. Lidia Amor
	Dra. Ana Basarte
	Dra. Carolina Fernández
	Dra. María Laura Montemurro
	Dr. Alejandro Morin

ÍNDICE

Presentación

PATRICIA PIRES BOULHOSA 9

Introducción

SANTIAGO BARREIRO / RENAN BIRRO 19

1. LOS GÉNEROS LITERARIOS NÓRDICOS

Lengua y escritura rúnica

INMACULADA SENRA SILVA 29

Poesía escáldica

EDEL PORTER 53

Poesía éddica

MARION POILVEZ 83

La tradición manuscrita

SEBASTIÁN MORTENSEN MARINÉ 117

Las sagas de islandeses

TEODORO MANRIQUE ANTÓN 141

Las sagas políticas: sagas de reyes y sagas contemporáneas

SANTIAGO BARREIRO 161

Las sagas legendarias y los romances

PHILIP LAVENDER 179

2. CONTACTOS CULTURALES

Los escandinavos en Inglaterra

ELTON O. S. MEDEIROS 203

EL MUNDO NÓRDICO MEDIEVAL

<i>Rus. Los escandinavos en el este</i>	
ANDRÉ SZCZAWLINSKA MUCENIECKS	225
Los escandinavos en la Península Ibérica	
HÉLIO PIRES	249
Las religiones en Escandinavia medieval	
RENAN BIRRO	267
BIBLIOGRAFÍA	295
SOBRE LOS AUTORES	326

PRESENTACIÓN

PATRICIA PIRES BOULHOSA

Es un gran honor presentar este trabajo, cuya importancia es posible anticipar. Cuando inicié mis investigaciones sobre la Escandinavia medieval, imagino que soñaba con encontrar un libro como éste, que contenga informaciones y reflexiones sobre temas variados y sus fuentes. El esfuerzo de los académicos aquí reunidos ciertamente facilitará la investigación de muchos estudiantes que se interesan por el tema, y ojalá estimule el interés de muchos otros.

Inaugurando la primera parte de este tomo, que trata sobre los géneros literarios de Escandinavia Medieval, Inmaculada Senra Silva introduce su análisis sobre las lenguas y sistemas de escritura con una reflexión sobre la dificultad de conceptualizar el “nórdico antiguo” ante el vasto territorio escandinavo y la naturaleza y diversidad de las fuentes. El concepto es sobre todo práctico y la autora discute las especificidades de las diferentes vertientes de las lenguas escandinavas, haciendo referencia a las cuestiones más complejas, como la variación dialectal. Del protonórdico hasta las lenguas registradas en los manuscritos de los siglos XIII y XIV, Senra Silva introduce brevemente los puntos de sintaxis, como género, número y casos (o declinaciones), concentrándose en la parte final en la escritura rúnica o *fupark*, cuyo origen probablemente se remonta al siglo I d.C. (los hallazgos más antiguos datan del siglo II d.C.). Sin evitar

preguntas complejas, como aquellas sobre la función y origen de las runas encontradas en documentos tardíos (del siglo XIV), la autora presenta una sucinta exposición de la distribución geográfica y el desarrollo de las runas nórdicas, incluyendo el uso de este sistema de escritura en monumentos elegíacos y honoríficos, así como en la vida cotidiana de las comunidades escandinavas.

Edel Porter nos muestra como ensalzar no era el único impulso detrás de la poesía escáldica: más allá de la controversia, el origen etimológico de *skald* puede estar asociado con el escarnio. Como explica Roberta Frank, “difícilmente haya otro corpus tan dedicado a la intimidación, jactancia, exageración, sátira y otros juegos competitivos. El escaldo no veía utilidad en los fracasos de este mundo”.¹ Las leyes islandesas que sobreviven en manuscritos del siglo XIII, y cuyo contenido se refiere parcialmente a período anteriores, enumera castigos para ofensas que incluyeran *skaldskap*, “poesía”; más allá de que solamente la poesía difamatoria fuese punible, la ley prescribía: “Nadie tiene derecho a componer poesía de insulto, ni de alabanza”.² Porter nos muestra como el poema en escritura rúnica grabado en la Piedra de Karlevi, en Suecia, comparte características con los poemas escáldicos registrados en manuscritos, en sagas o tratados poéticos: aliteraciones, rimas internas y el uso de *heiti* (sinónimos) y *kenningar* (perífrasis) ricos en alusiones mitológicas e históricas. De hecho, como muestran los ejemplos por ella citados, el lenguaje mitológico y el poético se amalgaman para crear expresiones saturadas de imágenes que se transmutan para sugerir una idea, una palabra, un concepto. Porter sugiere que esas alusiones pictóricas son

¹ *Hardly another corpus is so dedicated to bullying, boasting, overdoing, satirizing, and other competitive games. The skald had no use for the failures of this world* (Frank 1978:21).

² *Hvarke a maðr at yrkia við maNlqst ne lqf* (GkS 1157 fol., folio 86r).

como hologramas que cambian de perspectiva constantemente. El capítulo también se detiene sobre las características de estilo de la poesía escáldica, como la lengua, la métrica y sus tipos de metro (*fornyrðislag*, *kviðuhátt*, *runhent* y *dróttkvætt*), aliteración, rima interna, sintaxis, así como con cuestiones de autoría (el verso escáldico no es comúnmente anónimo), así como la transmisión de los poemas durante el período medieval, pasando por el romanticismo del siglo XVIII hasta llegar a las ediciones actuales.

Marion Poilvez abre su exposición sobre la poesía éddica con una investigación de los posibles orígenes etimológicos de la palabra *edda*, destacando que el término “edda”, tal como es hoy comprendido en tanto que un estilo poético, es una construcción erudita, fuertemente asociada con la *Edda en Prosa* (o *Edda de Snorri*), un *prosímtrum* que explora temas mitológicos y poéticos, dividido en cuatro partes (*Prólogo*, *Gylfaginning*, *Skáldskaparmál*, e *Háttatal*. Ver Boulhosa 2004). La autora ejemplifica los principales metros mencionados en la *Edda en Prosa* con ejemplos de los poemas que son parte del corpus de la *Edda Poética*. Nuestra comprensión de lo contenido en dicha poesía éddica está principalmente fundada en 29 poemas registrados en el manuscrito GKS 2365 4º (c. 1275-1300). Poilvez presenta los temas centrales de esos poemas, así como que explora sus clasificaciones métricas, naturaleza temática (poemas mitológicos o heroicos) y delinea las características que los distinguen de los poemas escáldicos. También menciona en sus contextos aquellos poemas que se encuentran en otros manuscritos, incluyendo aquellos que aparecen en las sagas. Finalmente, hace una breve exposición sobre la evolución de los estudios éddicos, destacando cuestiones espinosas como el origen y la datación de esta poesía. Un apéndice presenta un cuadro comparativo de las características de la poesía éddica y escáldica, así como un listado de los poemas éddicos.

Temas importantes relativos a la producción de manuscritos en Escandinavia medieval están bajo el foco de Sebastián Mortensen Mariné. Iniciando su capítulo con una breve introducción a la codicología, Mariné aborda cuestiones técnicas como la preparación del pergamino a partir del cuero de animales, los pliegos para formar las páginas, la escritura y el uso de colores e iluminación. El autor presenta una panorámica general de la producción de manuscritos en cada país escandinavo y sus respectivos *scriptoria* (es decir, los sitios de producción de manuscritos, por ejemplo, los monasterios), prestando especial atención a los manuscritos islandeses. El autor también contempla la importancia de la colección de manuscritos del islandés Arni Magnússon (1663-1730), cuya influencia continúa presente en los estudios codicológicos, históricos y literarios relativos a la Escandinavia Medieval.

Teodoro Manrique Antón trata el subgénero de sagas conocido como *Íslendingasögur* (“sagas de islandeses”), una agrupación de sagas de tema y estilo variado cuyos principales personajes y eventos convergen en la historia de Islandia y de sus habitantes. Temas comunes al período precristiano, como el poblamiento de la isla por colonos noruegos, los hechos heroicos de sus pobladores dentro y fuera de Islandia, así como sus ambiciones políticas, se alían a elementos fantásticos para producir unas sagas singulares: “cada saga en particular es una obra de arte única”, argumenta Manrique Antón. También singular resulta la forma en que los códigos morales pagano y cristiano sustentan las narrativas y terminan por dar a los personajes una complejidad inusual. Los manuscritos más antiguos que preservan sagas completas datan del siglo XIV, entre los que se destaca *Möðruvallabók* (“Libro de Möðruvellir”), escrito en Islandia c. 1330-1370 y que contiene once sagas, aunque también existen fragmentos datados en el siglo XIII, como por ejemplo AM 162 A fol.

θ (c. 1250), que preserva capítulos de *Egils saga*. A pesar de la fecha tardía de estos manuscritos, las sagas habrían existido de alguna forma en la tradición oral, y el autor presenta las teorías sobre el origen de las *Íslendingasögur* desde el siglo XVII hasta nuestros días, resaltando la evolución de las visiones llamadas *Freíprosa* (“prosa libre”) y *Buchprosa* (“prosa literaria”). Discutiendo la posibilidad de que hechos y personajes de las sagas reflejen los hechos del tiempo de la narración o los del tiempo en que fueran escritas, así como el papel de la poesía (*lausavísur*) encontrada en las sagas como mecanismo de autenticación, Manrique Antón demuestra que el valor de las sagas en tanto que fuente histórica va más allá de la cuestión sobre la historicidad de sus narrativas. Un práctico apéndice lista las 37 *Íslendingasögur*.

Santiago Barreiro discute los subgéneros de *konungasögur* (“sagas de reyes”) y *samtíðarsögur* (“sagas contemporáneas”), que tienen en común su énfasis en los eventos y personajes de peso político e institucional. Muchas de las sagas regias están perdidas y son conocidas hoy apenas por menciones en otras sagas, pero el corpus es suficientemente grande, abarcando la vida de los reyes noruegos desde tiempos mitológicos hasta c. 1280. Las “sagas de obispos” y aquellas reunidas en la compilación *Sturlunga saga* integran el conjunto textual de las sagas contemporáneas, que se concentran en la vida de los islandeses y sus interacciones con reyes, obispos y otros dignatarios noruegos durante la época en que los isleños no eran todavía súbditos del rey de Noruega (cambio que solamente ocurrió en la segunda mitad del siglo XIII). En un rasgo común a la literatura islandesa medieval, donde los géneros literarios se entrelazan, muchas de las sagas políticas hacen uso de la poesía y de *þættir*, narraciones cortas que sirven de paréntesis para ilustrar un personaje de la trama principal. Presentando sucintamente cada una

de las sagas políticas, y tomando en consideración las fechas estimadas de composición de las mismas, Barreiro discute estilos, focos temáticos, desarrollo, compilaciones y autoría, terminando con una reflexión sobre el uso de las sagas como fuente para los estudios literarios e históricos.

Philip Lavender presenta las sagas legendarias (también conocidas como *fornaldarsögur* “sagas de los tiempos antiguos”) y los romances traducidos a (o escritos originalmente en) la lengua nórdica antigua. Contando con más de un centenar de sagas, es un corpus ecléctico y de difícil categorización, empezando por la reunión de sagas y romances en un único subgénero. La materia de estas narraciones no es la vida cotidiana tal como era experimentada por personajes que, incluso si no existiesen en los hechos, podrían haber existido: en cambio, su materia es lo sobrenatural y lo exótico. Después de considerar la dificultad enfrentada por los académicos para clasificar los textos siguiendo criterios consistentes y la evolución de los estudios sobre sagas legendarias y romances, Lavender resume los textos principales de ambos grupos y luego se concentra en cuatro obras (*Mǫttuls saga*, *Þjalar-Jóns saga*, *Heiðreks saga ok Hervarar*, e *Illuga saga Gríðarfóstra*) con el objetivo de ilustrar su diversidad, así como la variedad de preguntas que se abren a sus estudiosos y lectores.

Iniciando la segunda parte de este libro, que pone el foco en los contactos culturales de los escandinavos y sus contextos históricos, Elton O. S. Medeiros trata de los escandinavos en Inglaterra, que incluye una síntesis relativa a los habitantes de Gran Bretaña hasta la llegada de los anglosajones, contra quienes los escandinavos comenzaron sus incursiones en el siglo VIII. Medeiros reflexiona sobre las posibles razones para esos ataques, cuestión compleja y que ciertamente no tiene respuesta única. Medeiros la explora a través del

análisis de la naturaleza, duración y evolución de las incursiones vista a través de las fuentes históricas escritas (los textos de Alcuino de York, la *Crónica Anglosajona* y la obra de Wulfstan). Medeiros destaca los asentamientos escandinavos en Nortumbria, Anglia Oriental y parte de Mercia, así como el importante papel del rey Alfredo en resistir y mantener Wessex libre de ocupación nórdica, detallando las derivaciones políticas que esa resistencia permitió. El autor también considera la herencia escandinava en la lengua y cultura de las regiones ocupadas, y nos muestra que los asentamientos escandinavos tuvieron una profunda influencia en la vida de los habitantes y sus instituciones. Analiza además el contexto político de victorias y fracasos de los sucesores de Alfredo frente a los escandinavos hasta la toma de poder del danés Canuto en 1017.

André Szczawlinska Muceniecks aborda la expansión escandinava al Este, rumbo a Eurasia y la formación del reino de Rus (temas que sufrieron a causa del aislacionismo académico durante la Guerra Fría) a partir de las interpretaciones basadas en el material arqueológico. Muceniecks nos muestra que la presencia escandinava en el oriente no estaba centrada exclusivamente en ataques y saqueos, sino también en el interés por las rutas comerciales ya establecidas por los variados pueblos bálticos. Esos intereses surgieron de los contactos entre escandinavos y poblaciones del Báltico y de la boca del río Daugava desde el siglo VI, impulsados por el *dirham* de plata islámico, apoyado con rutas fluviales establecidas. El autor destaca la importancia del poblamiento de Staraja Ladoga (surgido a mediados del siglo VIII) y de los hallazgos arqueológicos que apuntan a la creación de un asentamiento escandinavo a finales de ese mismo siglo. A mediados del siglo IX, los escandinavos ya estaban tan familiarizados con la región, que la atravesaban para llegar a Constantinopla, lo que marcó una nueva fase de la expansión.

Muceniecks finaliza el capítulo con una evaluación de las fuentes escritas escandinavas e islámicas y sus motivaciones ideológicas.

La presencia escandinava en la península ibérica, tema tratado por Hélio Pires, se inició tardíamente: las primeras incursiones registradas datan de mediados del siglo IX. Los registros son exclusivamente escritos, dado que, al contrario de lo que ocurre en otras regiones tratadas en este volumen, no se encontró hasta hoy prácticamente vestigio arqueológico alguno de la presencia escandinava en la península. Pires reconstruye la cronología de las incursiones de los siglos IX a XI a través de un vasto acervo de fuentes, cristianas y árabes, sugiriendo correlaciones importantes entre la intensificación de los ataques a Iberia en 970 y a las actividades nórdicas en Francia, Bretaña e Inglaterra, así como entre las renovadas embestidas nórdicas a inicios del siglo XI y el triunfo de Canuto en Inglaterra. Las fuentes escandinavas, principalmente la poesía escáldica, son utilizadas (junto a las fuentes latinas) en la evaluación de la segunda fase del contacto que fue estimulada por las Cruzadas en el siglo XII. Pires reconstruye la historia de esos contactos sin dejar de mencionar el carácter especulativo de ciertas interpretaciones. El capítulo termina con una reflexión sobre el valor de las fuentes escritas ante la (ausencia de) evidencia arqueológica y antroponímica.

Consciente de los problemas derivados de la escasez de fuentes, del prejuicio ideológico de las fuentes (cristianas) sobre el pasado pagano, y del riesgo de interpretaciones generalizadas basadas en contextos arqueológicos específicos, Renan Birro ofrece en el último capítulo de este libro una investigación de las religiones en Escandinavia. El autor reflexiona sobre la noción de religión a la luz de nuestra distinción de sagrado y profano (especialmente en lo que hace a la práctica religiosa), distinción que el conjunto de pruebas

sugiere que era inexistente en la Escandinavia precristiana. En cambio, la experiencia de lo sagrado (o de la religión) ocurría en la experiencia cotidiana. Birro hace un resumen de los rituales y prácticas religiosas cristianas y no cristianas a través de una cuidadosa consideración de la evidencia de las fuentes arqueológicas y escritas, especialmente de la poesía éddica y escáldica, lo que sugiere que la dicotomía pagano-cristiano es por demás limitada para evaluar y describir complejas experiencias humanas como la religión.

INTRODUCCIÓN

SANTIAGO BARREIRO
RENAN BIRRO

Nuestro objetivo en este volumen es comenzar a producir un manual introductorio sobre el medioevo nórdico que sirva especialmente a los estudiantes universitarios, pero que también resulte accesible al público en general. El proyecto intenta cubrir la ausencia de obras de este tipo para dicha área que contrasta marcadamente con el creciente interés en el mundo nórdico medieval en el contexto iberoamericano.

La cantidad de estudiantes, trabajos y profesionales hispano y lusoparlantes se ha multiplicado en las últimas dos décadas. Numerosos textos medievales nórdicos han sido traducidos, en particular pertenecientes al subgénero de sagas de islandeses (*Íslendingasögur*), pero en menor medida también textos legales y pertenecientes a otros tipos de saga, así como de las formas de expresión en verso. Poseemos además algunas herramientas de estudio notables: una antología de textos en lengua nórdica antigua y una buena introducción lingüística, ambas en lengua castellana, así como de una notable introducción a la mitología (en castellano) y un reciente diccionario dedicado a la misma (en portugués). Los artículos especializados se multiplican y, progresivamente, los estudiantes

de origen iberoamericano se insertan de manera creciente en los centros de estudio especializados en la Edad Media escandinava, típicamente ubicados en los países del Norte de Europa o América. El interés a nivel del público general puede observarse también en el dinamismo de los aficionados en Internet, en su presencia en los medios de comunicación o en la multiplicación de grupos recreacionistas de temática vikinga.

En ese contexto, notábamos la ausencia de un tipo de texto que pueda servir de guía a los interesados en conocer con mayor rigurosidad el medioevo nórdico. Un ejemplo excelente de tal herramienta, en lengua inglesa, es el *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature* editado por Rory McTurk hace una década y, recientemente, el *Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas* editado por Ármann y Sverrir Jakobsson, que, aunque es temáticamente más específico, complementa y expande la obra editada por McTurk. No son, desde ya, las únicas obras de su tipo, pero nos resulta importante destacarlas pues nos sirven como modelo a seguir. En primer lugar, pues permiten acercarse a un gran número de temáticas específicas leyendo textos breves, que a su vez proporcionan orientación para una mayor profundización orientando al lector hacia otras lecturas. En segundo lugar porque, en gran medida, los autores de cada sección escriben sobre su tema de especialización, lo que resulta en una mayor jerarquía de calidad en cada texto. Por último, porque presentan una multiplicidad de voces trabajando en conjunto, lo que permite un acercamiento más diverso y enriquecedor que el clásico texto magistral producido por un único autor.

Ese espíritu de colaboración, necesario para crear una obra de estilo *companion*, inspira esta obra. Claro está, nuestras aspiraciones son más modestas, pues el desarrollo de los estudios sobre Escandinavia medieval es mucho menor en nuestras lenguas que en inglés, alemán o las lenguas nórdicas. Permanece, pese al importante trabajo de académicos pioneros durante el siglo pasado, un terreno relativamente inexplorado por los medievalistas iberoamericanos, especialmente si se lo compara con el gran desarrollo de los estudios sobre las sociedades de matriz latina del periodo, de larga y sólida tradición no solamente en la Península Ibérica, sino también en algunos países latinoamericanos.

Hemos convocado a participar en este texto a un grupo de profesionales que pertenecen, en general, a las generaciones más jóvenes de especialistas en estudios nórdicos. En buena medida, continuamos los trabajos de pioneros españoles en este campo, como Enrique Bernárdez, Luis Lerate, Jose Antonio Fernández Romero, Pilar Fernández Álvarez y Vicente Almazán. Patricia Pires Boulhosa, sin dudas la mayor especialista actual del tema de origen latinoamericano, representa quizás mejor que nadie este impulso renovador y nos honra que presente nuestro volumen. Afortunadamente, no somos un grupo pequeño y nos hemos dedicado a una serie de temas relativamente grande dentro del campo, lo que nos permite abarcar un buen número de temas específicos. Los autores somos, en su mayoría, hablantes nativos de las lenguas romances ibéricas en las que se publicarán las dos versiones de este manual. En los demás casos, son estudiosos capaces de escribir en dichas lenguas sin mediar

traducción. Esto no nos parece un detalle menor: la creciente importancia del castellano y el portugués a nivel global nos permite encontrar especialistas de diverso origen que conocen nuestros idiomas y con los que resulta sencillo estrechar lazos de colaboración. Dichos lazos nos resultan cruciales. El estudioso de la literatura y la historia medieval, de cualquier área pero especialmente de una cuyo desarrollo es todavía incipiente para su contexto, no debe aislarse y participar únicamente en el ámbito local de su disciplina. A esta voluntad de integración amplia responde la participación de colegas procedentes de los países nórdicos, las Islas Británicas y Francia en este volumen, que se suman al trabajo de los autores sudamericanos e ibéricos. El lector notará aproximaciones y estilos divergentes en las formas de exposición de cada capítulo. Creemos que esta diversidad, lejos de quitar coherencia a la obra, permite entrever la pluralidad de modos en que las materias tratadas puede ser abordada.

Este volumen se orienta en dos grandes ejes: el primero es histórico y geográfico. Allí se da cuenta de los temas relacionados con la diáspora medieval escandinava, asociada a la expansión vikinga³. Los trabajos de Elton Medeiros, André

³ Es importante notar que el uso del término vikingo se refiere exclusivamente a los incursores, comerciantes y piratas nórdicos; no tiene un sentido étnico, que es aún hoy usual en el habla cotidiana, especialmente en lengua inglesa. Por ende, no es apropiado hablar de un “pueblo vikingo”, una “civilización vikinga”, una “religión vikinga”. Hemos optado por términos como nórdico o escandinavo, pese a que ambos sean traducciones poco precisas de un término como el inglés Norse. El término *norreno*, usado por algunos autores iberoamericanos es también una opción válida.

Muceniecks y Helio Pires dan cuenta de distintos aspectos de dicha expansión. El movimiento, debe recordarse, es en ambos sentidos: si los nórdicos de la tardía edad de hierro escandinava (es decir, la Alta Edad Media del continente) avanzaron sobre el continente (como colonos, mercaderes, mercenarios, incursores, esclavistas), las sociedades europeas cristianas, heredadas de la tradición clásica, avanzaron también sobre los escandinavos.

La primera y más obvia consecuencia de dicha expansión hacia el Norte es la cristianización de los nórdicos, de la que se ocupa Renan Birro en su colaboración. La misma abre la puerta de un proceso de adopción de técnicas de comunicación y transmisión del conocimiento que derivan en la impresionante producción literaria que se da en el medioevo nórdico. El *corpus* se conserva, principalmente en manuscritos islandeses escritos en lengua vernácula; de los primeros se ocupan Sebastián Mortensen Mariné e Inmaculada Senra centra su contribución en la segunda. Los restantes capítulos cubren los distintos géneros literarios en lengua vernácula, tanto en verso (en los textos de Marion Poilvez y Edel Porter) como en prosa (con los aportes de Santiago Barreiro, Teodoro Manrique Antón y Philip Lavender).

Un lector atento notará que un buen número de temáticas quedaron sin desarrollar. Faltan, por ejemplo, capítulos sobre los textos de carácter erudito, legal y teológico, así como sobre la cultura material y el registro arqueológico. Tampoco presentamos específicamente secciones sobre el desarrollo histórico al interior de los países nórdicos, que presenta en este periodo una importante transformación de sus estructuras de

poder a partir de la consolidación de las monarquías. Estas ausencias se deben, para decirlo francamente, a las limitaciones de espacio y de competencias específicas de cada especialista. Esperamos que el lector sepa disculpar dichas faltas y comprender que esta obra busca servir como una humilde primera aproximación basada, fundamentalmente, en el trabajo sobre las fuentes escritas. Y que sirva, a la vez, para dar muestra del trabajo continuo y creciente que los escandinavistas iberoamericanos realizan día a día y para estimular el interés por el estudio de un mundo distante en el espacio y el tiempo, pero también complejo y fascinante.

Además, nos resulta preciso resaltar que pretendemos publicar un segundo volumen para suprimir las ausencias temáticas ya mencionadas, así como para ampliar los diálogos con la producción latina y vernácula continental. Otras demandas, como la cuestión normanda o los contactos con el mundo bizantino también caben en nuestro horizonte de expectativas. El notable crecimiento en el número de estudiantes y especialistas iberoamericanos en el campo durante los últimos años alienta indudablemente ese proyecto. También pendiente queda un relevamiento bibliográfico y estado de la cuestión exhaustivo y actualizado sobre lo ya producido en lenguas ibéricas sobre el tema⁴, que permitirá a los estudiantes e investigadores iberoamericanos partir de una base sobre la que fundar sus investigaciones en nuestras lenguas.

⁴ Que continúe la excelente bibliografía compilada por Mariano González Campo (2002).

AGRADECIMIENTOS

Los editores queremos reconocer, en primer lugar, a cada uno de nuestros colegas que contribuyeron a este proyecto desinteresadamente. En segundo lugar, a la comisión de publicaciones de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales, que apoyó desde un principio la propuesta y colaboró en todo lo posible con nuestro trabajo, así como a los evaluadores externos, que aportaron su experiencia y valiosas sugerencias para mejorar el texto. El Área de Estudios Medievales del Imhicihu-Conicet en Buenos Aires proporcionó un espacio ideal para trabajar en las tareas finales de la edición. Este trabajo también se enmarca en una serie de proyectos de investigación UBACyT sobre Derecho y Teología en la Edad Media dirigidos por el Dr. Alejandro Morin, que han aportado fondos para su realización

En tercer lugar, a Sara Ennis, por su valiosa colaboración en el trabajo de corrección de los textos y a Juan Pablo Lavagnino, por su ayuda en el diseño. Finalmente, queremos agradecer a todos los especialistas y amigos que, aun cuando no participaron de este volumen, contribuyeron a la gestación de este proyecto. En particular, a Fernando Guerrero, quien tuvo la idea original que condujo hasta este volumen en una soleada tarde del verano boreal 2012 en Århus.

PRIMERA PARTE

LOS GÉNEROS LITERARIOS NÓRDICOS

LENGUA Y ESCRITURA RÚNICA¹

INMACULADA SENRA SILVA

Lengua: El antiguo nórdico

El término “antiguo nórdico” se aplica a la lengua y literatura atestiguadas en manuscritos producidos en Islandia y Noruega durante la Edad Media. Es la lengua literaria de las sagas islandesas, la poesía escáldica y las *Eddas*. Algunos autores lo utilizan en sentido amplio para referirse a la lengua que se hablaba en Dinamarca, Noruega, Suecia, Islandia así como en los asentamientos escandinavos en las Islas Británicas y Groenlandia durante el Periodo Vikingo (c. 750-1050) y la Edad Media (c. 1050-1500). Otros autores lo usan para denominar exclusivamente a la lengua que se hablaba en Noruega en la Edad Media. Barnes (2007), por ejemplo, lo utiliza para referirse a la lengua de Noruega en el periodo comprendido

¹ Para la tradición de textos en alfabeto latino, preservados en abundantes códices medievales y postmedievales, ver el capítulo de Sebastián Mortensen Mariné en este mismo volumen.

entre los años 750-1350 y de Islandia desde el año 850 hasta aproximadamente el año 1550. A pesar de que debió existir una gran variedad lingüística en un periodo tan largo (casi 600 años) y un área geográfica tan extensa, las fuentes escritas que conservamos contienen un lenguaje suficientemente uniforme como para que podamos hablar de una lengua o unidad lingüística. En ocasiones los términos "antiguo nórdico" y "antiguo islandés" se intercambian porque los testimonios escritos de este periodo son más abundantes y poseen más valor literario en Islandia que en otras partes de Escandinavia.

El antiguo nórdico pertenece al grupo de las lenguas germánicas septentrionales, dentro de la familia de las lenguas indoeuropeas. El germánico se divide comúnmente en tres ramas o familias: la oriental (gótico), la nórdica (noruego, sueco, danés, islandés, feroés), y la occidental (inglés, alemán y holandés, entre otros). Esta división refleja la distribución geográfica más que las diferencias lingüísticas y es simplista al no tener en cuenta el continuo dialectal en territorios colindantes.

El primer estadio de estas lenguas germánicas del norte es el proto-nórdico o nórdico primitivo dentro del Periodo Antiguo (150-750). El protonórdico evolucionó al antiguo nórdico aproximadamente en el siglo VIII y éste a las lenguas escandinavas modernas a partir de mediados o finales del siglo XIV. Sabemos que existió uniformidad lingüística dentro del grupo de lenguas germánicas del norte hasta aproximadamente el siglo VIII. Las diferencias dialectales empezaron a ser claras a partir del año 1050 hasta aproximadamente el año 1500.

Durante el periodo medieval las lenguas germánicas del norte se dividen en la rama oriental (noruego e islandés) y en la rama occidental (danés y sueco).

El antiguo nórdico está atestiguado en dos tipos de escritura: la escritura rúnica y el alfabeto latino. Los testimonios escritos más antiguos en Escandinavia son inscripciones rúnicas grabadas en piedra y en objetos de metal o madera que reflejan un estadio primitivo de la lengua (siglos III-VII) (véase siguiente apartado). El alfabeto latino se empezó a utilizar con la llegada del cristianismo en el siglo X. A este sistema de escritura se le añadieron algunas grafías para poder adecuarlo a los sonidos y fonemas de la lengua.

El antiguo nórdico occidental tiene su origen en la actual Noruega. Sin embargo, durante la expansión en el periodo vikingo, su uso se extendió a lugares tan remotos como las Islas Feroe, Groenlandia e Irlanda. No obstante, solo en Islandia y Noruega se desarrolló una tradición manuscrita basada en el alfabeto latino que es la base de nuestro conocimiento actual sobre el antiguo nórdico. Los manuscritos islandeses y noruegos más tempranos en lengua vernácula datan del año 1150 aproximadamente, pero la mayor parte del legado pertenece a los siglos XIII y XIV o incluso a periodos posteriores. Para conocer la lengua que se hablaba en una fecha anterior es preciso estudiar las inscripciones rúnicas grabadas en protonórdico (siglos II al VII). En los manuscritos que se conservan se aprecia una cierta variedad de ortografías. No existía, por tanto, un estándar escrito. Es por ello que muchas ediciones modernas de textos en antiguo nórdico se

estandarizan en islandés moderno o en una forma cercana al mismo.

El antiguo nórdico tenía nueve sonidos vocálicos básicos que podían ser cortos o largos, nasales u orales. Las vocales cortas al comienzo de la Era Vikinga eran: /a, ɛ, e, i, ɔ, o, u, ø, y/, y las vocales largas eran: /á, æ, é, í, ō, ó, ú, œ, ý/. En la ortografía estándar la longitud de la vocal se marca con una tilde². El antiguo nórdico contaba también con diptongos decrecientes (/au, ei, ey/) y crecientes (/ja, jo, ju, já, jó, jú/). Por otro lado, las consonantes podían ser también cortas o largas.

El antiguo nórdico era una lengua flexiva por lo que los nombres y otras categorías nominales se declinaban para caso, género y número. Existían tres géneros gramaticales: masculino (*hest* 'caballo'), femenino (*móðir* 'madre') y neutro (*land* 'tierra, país'), y dos números: singular (*maðr* 'hombre') y plural (*menn* 'hombres'). Los pronombres personales contaban también con una forma en dual. En cuanto al caso, existían cuatro para sustantivos, adjetivos y pronombres: el nominativo, el acusativo, el genitivo y el dativo.

En relación a los sustantivos, estos se declinaban fuertes o débiles³. Ejemplos del paradigma fuerte son:

² N. de los Ed. : El sistema de vocales se simplificó progresivamente a lo largo de la Edad Media.

³ N. de los Ed. : El adjetivo también presenta formas fuertes y débiles con terminaciones comparables a las de algunos paradigmas sustantivos, pero cada adjetivo, en general, presenta las dos formas: la forma fuerte se utiliza modificando a sustantivos sin artículo definido, mientras que la forma débil se utiliza con sustantivos acompañados de artículo. Por ejemplo, *langr brandr* "(una) espada larga" se contrapone a *langi brandrinn* "la espada larga".

Fuerte masculino: *hest*'caballo'

Sg.	nom. hestr	Pl.	nom. hestar
	ac. hest		ac. hesta
	gen. hests		gen. hesta
	dat. hesti		dat. hestum

Fuerte femenino: *gjǫf*'regalo'

Sg.	nom. gjǫf	Pl.	nom. gjafir
	ac. gjǫf		ac. gjafir
	gen. gjafar		gen. gjafa
	dat. gjǫf		dat. gjǫfum

Neutro fuerte *orð*'palabra'

Sg.	nom. orð	Pl.	nom. orð
	ac. orð		ac. orð
	gen. orðs		gen. orða
	dat. orði		dat. orðum

Ejemplos del paradigma débil son:

Débil masculino *bardagi*'batalla'

Sg.	nom. bardagi	Pl.	nom. bardagar
	ac. bardaga		ac. bardaga
	gen. bardaga		gen. bardaga
	dat. bardaga		dat. bardögum

Débil femenino *saga* 'historia'

Sg.	nom. <i>saga</i>	Pl.	nom. <i>søgur</i>
	ac. <i>søgu</i>		ac. <i>søgur</i>
	gen. <i>søgu</i>		gen. <i>sagna</i>
	dat. <i>søgu</i>		dat. <i>søgum</i>

Neutro débil *auga* 'ojo'

Sg.	nom. <i>auga</i>	Pl.	nom. <i>auga</i>
	ac. <i>auga</i>		ac. <i>augu</i>
	gen. <i>auga</i>		gen. <i>augna</i>
	dat. <i>auga</i>		dat. <i>augum</i>

El verbo en antiguo nórdico se declinaba para persona, número, tiempo, modo, y voz. Existían dos tiempos verbales: el presente y el pasado. El presente servía para indicar tiempo presente y futuro, mientras que el pasado se utilizaba para acciones pasadas. Existían tres modos: el indicativo, el subjuntivo y el imperativo. Los verbos podían ser fuertes o débiles. Los verbos fuertes se caracterizaban por lo que se denomina “ablaut” o gradación vocálica la cual se puede apreciar todavía, por ejemplo, en inglés moderno: *swim, swam, swum*. Los verbos fuertes se dividían en siete clases que se basan en la alternancia vocálica. Un ejemplo de la clase I de los verbos fuertes es *bíta* 'morder' (infinitivo), *bítr* (presente indicativo, 3ª persona del singular), *beít* (pasado indicativo, 3ª persona del singular), *bitu* (pasado indicativo, 3ª persona del plural), *biti* (pasado subjuntivo, 3ª persona singular), *bitinn* (participio de pasado). En cuanto a los verbos débiles, estos presentaban un sufijo dental en el pretérito y participio. Un ejemplo de verbo

débil, clase 1 es: *heyra* “oír” (heyrir - heyrði - heyrðu - heyrði - heyrðr).

A nivel sintáctico, en antiguo nórdico el orden básico de palabras en las oraciones enunciativas era: Sujeto + Verbo (finito): *Þeir fletta han klæði ok gripum* “le robaron la ropa y propiedades”; *Óláfr konungr þakkadi henni vel orð sín* “El Rey Óláfr le agradeció sus palabras”. Sin embargo, puesto que el antiguo nórdico contaba con un sistema de casos para indicar las relaciones gramaticales, el orden de palabras en la oración era relativamente flexible. Por ejemplo, cuando el adverbio iba primero, el verbo solía ir seguido del verbo y el sujeto: *Eptir þat tóku þeir hesta sína* “Después cogieron sus caballos”.

El sistema de escritura rúnico

Hoy en día el estudio de las inscripciones rúnicas se conoce como runología. Las runas son el primer sistema de escritura empleado por los pueblos germánicos desde el siglo II de nuestra era. Los estudios runológicos comenzaron en el siglo XVI de la mano de humanistas como Johannes Bureus (1568-1652). Sin embargo, la runología no consiguió el estatus de disciplina científica hasta el siglo XX tras el establecimiento de la filología germánica comparada gracias al interés de estudiosos como Sophus Bugge y Ludwig Wimmer. En esta época, por ejemplo, aparecieron las primeras ediciones de *corpus* fiables de material rúnico. Este desarrollo se vio determinado por diferentes factores, como la mejora en los métodos de interpretación y el contacto con otras disciplinas relacionadas

como la arqueología, la paleografía, y la lingüística. El runólogo danés Ludvig Wimmer fue el encargado de establecer las bases de la runología como disciplina independiente en la década de 1870.

En los últimos años, el sistema de escritura rúnico ha despertado gran interés entre filólogos, arqueólogos y especialistas de la lengua y literatura germánica, anglosajona y escandinava. Las inscripciones rúnicas que paulatinamente se han ido descubriendo tanto en Escandinavia como en Reino Unido permiten realizar importantes avances en el ámbito de la runología, principalmente sobre aspectos relativos al origen y uso de este sistema de escritura, así como al grado de alfabetización alcanzado por las sociedades que lo utilizaban.

En la actualidad existen centros de investigación en Dinamarca (*Runologisk Laboratorium, Nationalmuseet*, Copenhague), Noruega (*Runarkivet, Kulturhistorisk Museum*, Oslo) y Suecia (*Runverket, Riksantikvarieämbetet*, Estocolmo). Asimismo, cada año se publica la revista científica *Nytt om Runer: Meldingsblad om Runeforskning* en los Archivos Rúnicos de Oslo, que es parte del Museo de Historia Cultural de la Universidad de Oslo. Su página web⁴ contiene información sobre la investigación que se está llevando a cabo en la actualidad sobre inscripciones rúnicas, nuevos hallazgos, organización de congresos, bases de datos, etc.

⁴ www.khm.uio.no/english/research/publications/nytt-om-runer

Características y uso del alfabeto rúnico

Desde el siglo I de nuestra era, los pueblos germánicos asentados en el norte del continente europeo adoptaron un sistema de escritura diferente al latino. Las runas son los caracteres que constituyen este nuevo alfabeto. A este sistema de escritura se le denomina *futhark* (a veces escrito como *fupark*), y su nombre proviene de las seis primeras runas del mismo al igual que nuestro alfabeto, cuyo nombre contiene las dos primeras letras del sistema de escritura griego. Su origen se remonta, al parecer, al siglo I de nuestra era. Se desconoce dónde se crearon las runas, pero se cree que el *futhark* está inspirado en los alfabetos latino (Wimmer 1887) y griego (von Friesen 1933), aunque también se ha considerado la posible influencia de los alfabetos etrusco y noritalico (Marstrander 1928). Existe otra teoría, propuesta por E. Moltke (1985), según la cual las runas fueron inventadas por una de las tribus germánicas asentadas en Dinamarca.

No es tarea fácil realizar un inventario exhaustivo de inscripciones rúnicas ya que cada año salen a la luz nuevas inscripciones en excavaciones arqueológicas, durante la construcción de edificios, restauraciones de iglesias y otras actividades similares. Además, es difícil decidir qué debe incluirse en el inventario puesto que frecuentemente se hallan textos fragmentados y legibles solo parcialmente, que resultan difíciles de clasificar. Teniendo presente esta circunstancia, se estima que existen unas 1500 inscripciones rúnicas en Suecia, de las cuales la mayoría están grabadas en monumentos funerarios

de piedra que proliferaron a finales del Periodo Vikingo, especialmente en la provincia sueca de Uppland, donde se han descubierto más de 1200 textos. En Noruega se conservan unas 1400 inscripciones de las que alrededor de 500 son hallazgos recientes, resultado de las excavaciones efectuadas en la ciudad medieval de Bryggen (hoy Bergen). Por otra parte, las inscripciones danesas superan las 800. Estas incluyen inscripciones procedentes de Skåne (Escania), Blekinge y Halland y parte de lo que hoy es el noroeste de Alemania (Schleswig). También se han descubierto algunas inscripciones en las islas del Atlántico Norte que fueron colonizadas o visitadas durante la expansión vikinga, como Islandia, Groenlandia, las islas Feroe, Hébridas, Orcadas, Shetland, Irlanda y la Isla de Man. En Inglaterra se han descubierto unas 70, en Alemania alrededor de 50 y en Frisia unas 16.

Para la reconstrucción del *futhark* germánico se cuenta con el testimonio de cinco *futharks* que, a su vez, representan los primeros testimonios escritos del dialecto protonórdico (150-750), próximo a lo que sería el germánico común. A pesar de que las inscripciones rúnicas son por lo general breves, las anteriores al siglo XII poseen un gran valor desde el punto de vista lingüístico, pues corresponden a estadios tempranos de las lenguas germánicas.

Por su forma (líneas verticales y oblicuas evitando las líneas horizontales y curvas), las runas parecen haberse diseñado con una finalidad práctica. Por una parte, las líneas verticales evitaban la confusión entre las líneas horizontales y las grietas de la madera. Por otra parte, la ausencia de líneas curvas

facilitaba el grabado de las runas sobre madera con un utensilio de uso corriente como el cuchillo. Sin embargo, se conservan pocas inscripciones grabadas en madera debido a la naturaleza perecedera de este material. Las inscripciones que han llegado hasta nuestros días están grabadas, por lo general, en objetos de metal o piedra, como el famoso cuerno de Gallehus, encontrado en Jutlandia, que data del siglo V. En la inscripción se lee:

Ek HlewagastiR Holtjaz horna tawido
“Yo, HlewagastiR de Holt/hijo de Holt tallé este cuerno”

De esta inscripción cabe resaltar el uso aliterativo de <h>. En cuanto al segundo término del compuesto “HlewagastiR” (*gastiR*) es común en nombres propios de esta época. “Holtjaz” podría tratarse de un patronímico “hijo de Holt” o incluso podría determinar un lugar de procedencia (*holt* “bosque”).

El alfabeto rúnico tenía una serie de características que perduraron durante la mayor parte de su historia. Entre ellas, destacan el orden fijo de las runas en el *futhark*, su división en tres subgrupos, el principio acrofónico que seguían los nombres de las mismas, así como la dirección de la escritura y, por último, la correspondencia unívoca entre grafemas y sonidos.

Las runas tenían un orden establecido en el *futhark* y, aunque hasta la fecha no se ha encontrado ninguna respuesta satisfactoria, se han realizado esfuerzos por descubrir la naturaleza de este orden. Según Antonsen (1989) podría deberse al modo en que se enseñaban y se estudiaban las runas, quizás

partiendo de alguna estrategia mnemotécnica que facilitase su aprendizaje.

Los *futharks* escandinavos solían estar divididos en tres subgrupos de ocho runas cada uno. Estos grupos se denominan en antiguo nórdico *ættir*, cuyo significado es “familias” y quizás también “grupos de ocho”. Estas subdivisiones resultaban útiles para la codificación y descodificación de inscripciones crípticas. En estos sistemas criptográficos cada runa estaba representada por dos cifras. La primera denotaba el *ættir* al que la runa pertenecía, y el segundo la posición de la runa dentro del *ættir*. Así, por ejemplo, la cifra 2/3 representaba la tercera runa del segundo subgrupo, es decir, la runa-h. Las inscripciones pertenecientes a este periodo reflejan los cambios fonológicos que tuvieron lugar del protonórdico (o protoescandinavo) al antiguo nórdico.

Todas las runas tenían un nombre, cada uno de los cuales ha sido reconstruido a partir de diversos manuscritos procedentes tanto de las Islas Británicas como del resto de Europa. Estos nombres seguían un principio acrofónico, a excepción de dos runas que representaban sonidos que nunca aparecían en posición inicial, es decir, 𐌺 y 𐌸, [i, ŋ], respectivamente. Según este principio, los nombres de las runas comenzaban por la primera letra del sonido que estas representaban, por ejemplo, la runa “f” 𐍆 *feoh*, que significa “propiedad, ganado”, representa el sonido [f]. Asimismo, los nombres de las runas corresponden a palabras comunes de la lengua, como 𐌱 *þorn* “espina”, 𐌶 *giefu* “regalo”, 𐌺 *hægl* “rocío”

y se pueden dividir en varias categorías referenciales dentro del contexto socio-cultural de la comunidad germánica. Por ejemplo, algunos nombres hacen referencia a la naturaleza, como *l *isa-*, “hielo” y, otros aluden al ser humano, como *ᚱ *mannaz*.

En cuanto a la dirección de la escritura, algunas veces las inscripciones rúnicas se leen de izquierda a derecha, algunas veces de derecha a izquierda, y otras en *boustrophedon*, es decir, alternando la dirección de derecha a izquierda y de izquierda a derecha en cada línea. Las runas podían grabarse también de forma inversa, por lo que la runa “s”, por ejemplo, podía aparecer como ᚱ o ᚲ indistintamente.

Las runas se escribían de forma continua sin dejar espacio entre palabras. En general, no se solía grabar la misma runa dos veces seguidas, ni siquiera cuando una palabra terminaba con el mismo sonido con el que comenzaba la siguiente.

Al parecer, el sistema rúnico mantenía conexiones con otros elementos de la cultura germánica. Por un lado, el carácter acrofónico de los nombres evoca la técnica aliterativa de la poesía germánica, pues ayuda a recordar los sonidos que representa cada runa. Por otro lado, en los poemas rúnicos se definen las runas de modo que evocan las adivinanzas y los *kenningar*. Estos eran perífrasis poéticas artificiosas, una especie de metáfora condensada que utilizaban los escaldas⁵. Por ejemplo, “nave” podía denominarse *sæwudu*, literalmente

⁵ Consultar al respecto el capítulo de Edel Porter en este volumen.

“madera del mar”, *yþ-hengest* “caballo de las olas”. Asimismo, *hwæl-weg*, o “senda de la ballena”, equivaldría a “mar”.

El *futhark* estaba compuesto por 24 runas que presentaban diferentes formas dependiendo de la época, de la zona geográfica en la que se utilizaban, del material en el que estaban inscritas e incluso de la escuela a la que pertenecía el tallador. El término inglés *runemaster* “maestro de runas” es bastante controvertido y surgen numerosos problemas a la hora de definirlo. Según Page (1999) aquél era la persona que grababa símbolos rúnicos en objetos bajo la supervisión de alguien. El término tiene diferentes implicaciones. En algunos casos, habría sido simplemente un mampostero, acostumbrado a tallar inscripciones en piedra; en otros casos, una persona alfabetizada, quien habría creído conveniente expresarse utilizando el sistema de escritura rúnico y en otros, un acuñador que habría grabado runas en monedas.

Generalmente se distinguen tres periodos, en cada uno de los cuales se desarrolla variantes del *futhark* germánico original. Se cree que desde principios de nuestra era hasta el año 700 aproximadamente existió una homogeneidad entre las características culturales y lingüísticas de los pueblos germánicos. A esta etapa se la ha denominado Periodo Antiguo (150-750). El segundo periodo, que abarca desde aproximadamente el año 750 hasta el año 1050 d.C., se conoce como el periodo de la Era Vikinga. Las inscripciones pertenecientes a este periodo reflejan los cambios fonéticos que tuvieron lugar en la lengua como metafonía palatal y síncope. El tercero de ellos corresponde a la Edad Media (1050-1500) y las

inscripciones correspondientes al mismo muestran claramente la influencia del alfabeto latino. El *futhark* de 24 runas y su transcripción fonética:

ƿ ƚ
 f u þ a r k g w h n i j p ï R s t b e m l y d o

Fig. 1 Futhark de 24 runas

Las inscripciones rúnicas pertenecientes al *Periodo Antiguo* están en el dialecto protonórdico y presentan pocos rasgos dialectales distintivos a pesar de que aparecen en puntos geográficos muy distantes entre sí. Estas inscripciones poseen un gran valor lingüístico, pues permiten observar un estadio de la lengua germánica que no se encuentra recogido en otros testimonios escritos posteriores. En Escandinavia, la mayoría de estas inscripciones aparecen grabadas en armas, joyas, herramientas, piedras y, a menudo, contienen el nombre del propietario del objeto, de la persona que lo fabricó o del propio objeto. El término *erilaR* o *irilaR* aparece frecuentemente en este tipo de inscripciones, por lo que se ha especulado que pudiera tratarse de un término relacionado con otro en antiguo nórdico (*jarl*) que pudiera hacer referencia a la tribu germánica de los Hérulos. Asimismo, el término podría haber designado un rango o posición social determinado. Como ejemplo, se puede citar la inscripción encontrada en el amuleto de Lindholmen (Skåne):

ek erilaR sawalagaR hateka
“Yo, el eril, me llamo Sawaligar”

Las inscripciones epigráficas que se conservan son principalmente monumentos funerarios erigidos en memoria de algún ser querido. Por ejemplo, la piedra de Tune (al sur de Oslo) es un monumento funerario que data del año 400 d.C. Aparecen runas grabadas a ambos lados de la piedra (lados A y B) y en el texto de la cara A se lee:

ek wiwaz after woduri de wita[n] dahalaiban; worahto r...
“Yo, Wiwaz, en memoria de Wodurid, mi señor, hice (las runas)”

Los *futharks* danés y sueco-noruego

Hacia el año 800 d.C., y dentro de lo que se conoce como el Periodo Vikingo, las lenguas escandinavas experimentaron importantes cambios lingüísticos. Así, algunas vocales se perdieron debido a un proceso de cambio conocido como síncope y aparecieron nuevos fonemas, resultado de otros procesos fonológicos tales como metafonía palatal. Estos cambios provocaron que el *futhark* antiguo resultara impreciso y poco apropiado para representar los nuevos sonidos germánicos y dieron lugar a su modificación. A pesar del aumento de sonidos distintivos en la lengua, esta reforma provocó la simplificación en la forma de muchas runas. Por

consiguiente, hacia el año 800 el *futhark* de 24 caracteres se convirtió en uno nuevo, con solo 16 runas.

Debido a esta reforma, algunas runas que antes representaban un solo sonido, pasaron a representar varios. Los nombres de algunas runas también cambiaron. Por ejemplo, con la pérdida del sonido inicial [j] el nombre para la runa **jāra*, (originalmente representada como \mathfrak{S}) pasó a ser **āra* (ON *ár*) y esta runa comenzó a representar el sonido [a(:)], con las formas \mathfrak{t} y \mathfrak{t} .

\mathfrak{F} \mathfrak{U} $\mathfrak{þ}$ \mathfrak{a} \mathfrak{r} \mathfrak{k} \mathfrak{h} \mathfrak{n} \mathfrak{i} \mathfrak{a} \mathfrak{s} \mathfrak{t} \mathfrak{b} \mathfrak{m} \mathfrak{l} \mathfrak{R}

f u þ a r k h n i a s t b m l R

\mathfrak{F} \mathfrak{U} $\mathfrak{þ}$ \mathfrak{a} \mathfrak{r} \mathfrak{k} \mathfrak{h} \mathfrak{n} \mathfrak{i} \mathfrak{a} \mathfrak{s} \mathfrak{t} \mathfrak{b} \mathfrak{m} \mathfrak{l} \mathfrak{R}

f u þ a r k h n i a s t b m l R

Fig. 2 Futhark danés y futhark sueco-noruego

Durante este periodo, se desarrollaron dos variantes distintas de este nuevo *futhark* de 16 runas, el llamado *futhark danés* o “runas de trazos cortos” de forma más simple, y el *futhark sueco-noruego* o “runas de trazos largos”.

Tradicionalmente, se ha considerado que el primero es una evolución simplificada del mismo. Al parecer, estas dos series de runas tenían propósitos distintos, puesto que las formas danesas se utilizaban con fines decorativos en inscripciones en piedra, mientras que los caracteres sueco-

noruegos, que se desarrollaron durante los siglos IX y X, se grababan principalmente en madera y tenían un uso menos ceremonioso.

A partir del siglo VIII, los pueblos escandinavos comenzaron una expansión hacia el occidente. Durante este periodo se realizaron numerosas expediciones vikingas entre oriente y Europa occidental, no solo incursiones violentas, sino también viajes con fines comerciales. Noruegos y daneses navegaron hacia el oeste (Inglaterra, Irlanda, Francia, incluso hacia zonas del Mediterráneo), y los suecos cruzaron el Báltico y navegaron por los ríos rusos hasta llegar al Mar Negro⁶.

Las inscripciones rúnicas en piedra de este periodo suelen relatar expediciones vikingas y son erigidas a menudo para rememorar la muerte de familiares que habían fallecido en tierras extranjeras. La inscripción rúnica más antigua que relata las expediciones vikingas hacia el este es la grabada en la piedra de Kälvesten (Ostergötland, Suecia), que data del siglo IX d.C. En la inscripción se lee:

*stikur karpí kubl þau aft auínt sunu sín sa fíal austr miR
aiuuíslí uililR aukrimulfr* (Jansson, 1987: 39)

“Stygg (?) hizo estos monumentos en memoria de Öjvind, su hijo. Él cayó en el este junto con Ejvisl. Viking grabó (las runas) y Grimulv”.

⁶ Sobre la expansión vikinga a otros territorios, ver los capítulos de Elton Medeiros, André Muceniecks y Hélio Pires en este volumen.

Se han descubierto muy pocas inscripciones rúnicas pertenecientes a los dos primeros siglos del Periodo Vikingo. Sin embargo, en Suecia ha aparecido un gran número de inscripciones que datan del siglo XI. El país extranjero al que más frecuentemente se hace referencia en las inscripciones de esta época es Grecia (*Grikkland*). Uno de los muchos monumentos rúnicos relacionados con los viajes a Grecia se conserva en Inglaterra. En su inscripción se lee:

þorstæinn let gæra mæрки æftir Svæin, faður sinn, ok æftir þori, broður sinn. þærir vaRu ut til Grikkia. Ok æftir Ingþoru, moður sí[a]. ØþiR risti (Jansson, 1987: 45)

“Torsten mandó hacer el monumento funerario en memoria de Sven, su padre, y de Tore, su hermano. Ellos estaban en Grecia. Y en memoria de Ingetora, su madre. Öpir grabó (las runas)”.

Las runas medievales escandinavas

Se cree que antes del siglo XI la mayoría de los pueblos germánicos que habitaban en el continente habían dejado de grabar runas debido a la llegada del cristianismo, y a la subsiguiente adopción del alfabeto latino. Sin embargo, durante este periodo en Escandinavia (especialmente en Suecia y Dinamarca) se experimentó un considerable aumento en el número de inscripciones sobre todo en piedra.

En la época medieval se combinaron las runas de trazo corto con las de trazo largo pertenecientes al Periodo Vikingo

fragmento de un cráneo de morsa decorado con runas en la que se lee: “Pertenezco a Jón”.

Gracias a estos descubrimientos se sabe que las tablillas de madera también se utilizaban a modo de cartas para enviar mensajes, como se refleja en la inscripción en la que se lee: “Gyða dice que te tienes que marchar a casa”. Otras inscripciones más extensas están relacionadas con el comercio. Algunas incluyen textos latinos y griegos, como por ejemplo:

Dixit dominus domino meo: sede a dextris meis (Liestøl, 1966: 55) “El señor le dijo a mi señor, siéntate a mi derecha”

Otra contiene la famosa cita tomada de las *Églogas* de Virgilio:

Omnia vincit amor, et nos cedamus amor (Liestøl, 1966: 56)
“El amor todo lo vence, cedamos al amor”

Todos estos hallazgos parecen demostrar que las runas eran un sistema práctico de escritura, utilizado para comunicar mensajes con un uso generalizado y cotidiano.

En Escandinavia hubo unos primeros intentos de cristianización que no llegaron a tener éxito, principalmente debido a la lejanía con el continente y el rechazo de los reyes a convertirse al cristianismo. Tras la cristianización de los pueblos escandinavos en el siglo X⁷, el latín se convirtió en la lengua utilizada para fines intelectuales como, por ejemplo, leer la misa o escribir documentos en las cancillerías de las cortes. Hay que

⁷ Ver el capítulo de Renan Birro en este volumen.

recordar que hasta la llegada de esta lengua, no se escribieron documentos manuscritos, ni siquiera en la lengua vernácula. Solo se grababan inscripciones rúnicas en piedra, madera u otro material. En Escandinavia se conservan unas 250 inscripciones rúnicas con textos latinos.

Las inscripciones rúnicas escandinavas posteriores a la introducción del cristianismo muestran la influencia del alfabeto latino en la separación de palabras mediante signos de puntuación y el uso de las runas dobles para representar consonantes geminadas. Debieron existir diferencias funcionales. Las runas se utilizaron para mensajes cortos y cartas personales y de negocios, mientras que el alfabeto latino se utilizó para escribir documentos de carácter histórico y literario. La escritura rúnica declinó finalmente en Escandinavia a partir del siglo XV.

En los territorios escandinavos, las inscripciones rúnicas con influencia latina son más numerosas que en Inglaterra. Hasta la fecha se han encontrado textos latinizados, inscripciones bigráficas e incluso inscripciones rúnicas con textos latinos. Un claro ejemplo de textos latinizados es una inscripción descubierta en Lödöse en el siglo XIV. El texto dice:

§ A erikus a mik
§ B (g)ihō(r)þ

§ A “Ericus me posee
§ B (?)”

Como puede observarse, el nombre propio germano Erik (*Eiríkr*) ha sido latinizado añadiéndole la terminación latina *-us*.

También se han encontrado inscripciones bigráficas, es decir, combinando runas y letras del alfabeto latino. Una de esas inscripciones aparece en una tablilla descubierta en 1998 en una iglesia de Östergötland (Suecia), que data de finales del siglo XIII o principios del XIV. En ella aparecen Jesús crucificado, María y San Juan. En la cruz se lee un texto basado en el Evangelio de San Juan (19:19-22). Las letras mayúsculas corresponden a letras del alfabeto latino y las minúsculas a runas:

IES"NA/ZAREN"
ReXiude/orum

“Jesús Nazareno
Rey de los judíos”

Runica manuscripta

Aunque se cree que las runas se inventaron para ser utilizadas en inscripciones epigráficas, también llegaron a emplearse en manuscritos. Estas *runica manuscripta* son de gran valor, pues constituyen una importante fuente secundaria de información sobre el sistema rúnico. Además, aportan datos que no se recogen en las fuentes epigráficas como, por ejemplo, información sobre los nombres de las runas y el uso epigráfico de las mismas.

A pesar de este doble uso de las runas, la mayoría de los estudios runológicos han estado enfocados hacia la práctica epigráfica, debido a que para muchos runólogos el uso de las runas en manuscritos constituyó un simple pasatiempo para anticuarios. Sin embargo, algunos autores como Derolez (1954)

mantienen que se debería reconocer y valorar la importancia de las *runica manuscripta*. Dinamarca, por ejemplo, posee el llamado *Codex Runicus*, un manuscrito escrito completamente con runas a principios del siglo XIV y que hoy forma parte de la colección del Instituto Arnamagneano de la Universidad de Copenhague. Es un documento legal e histórico que fue escrito en Skåne, ahora provincia sueca, pero parte de Dinamarca en la Edad Media. Según Page (1999), fue un intento fallido de desarrollar una escritura rúnica tanto para escribir manuscritos como para grabar inscripciones.

POESÍA ESCÁLDICA

EDEL PORTER

Orígenes, función y transmisión

El término “escáldico” deriva del islandés *skald*,¹ sustantivo de controvertida etimología que originariamente tenía ciertas connotaciones negativas, y que con toda seguridad está relacionado con el alemán *schelten* (regañar, reprender) y con el inglés *scold*. Su origen aparece reflejado en una de las funciones que la poesía escáldica tenía en la sociedad escandinava medieval, la de calumniar o difamar en verso a los enemigos. Una vez compuesto, el poema podía aprenderse y repetirse y así dañar gravemente la reputación de una persona, especialmente con el uso de las estrofas denominadas *niðvísur*, versos calumniosos que pretendían poner de relieve la impotencia del rival y que a menudo conllevaban la acusación de *ergi*, perversión sexual y afeminamiento. A pesar de que las

¹ N. de los Ed.: “poeta”; *skáld* en la ortografía moderna, ocasionalmente utilizado también para la forma antigua.

leyes medievales intentaron restringir su práctica mediante la imposición de rigurosas penas, los escaldos no parecen haberse dado por aludidos y continuaron con la composición y la difusión de este tipo de poesía.

Del mismo modo que un escaldo podía dañar el honor de una persona por medio de versos calumniosos, también tenía el poder de agrandar su reputación con la ayuda de poemas laudatorios. De hecho, una de las principales funciones de la poesía escáldica, además de la de procurar a los escaldos un honrado medio de subsistencia, era la de conmemorar por medio de largos poemas panegíricos, *drápur*, y de grupos de estrofas o *flokkur*, las hazañas de sus reyes y señores. A cambio de la composición y recitación de dichos poemas laudatorios, no era raro que los escaldos recibieran su premio en oro y objetos valiosos, aunque también podían contraprestar con un poema un regalo recibido de su señor. Un ejemplo de ello lo encontramos en el poema del escaldo Þjóðólfr de Hvinir² denominado *Haustlǫng* en el que éste describe las escenas mitológicas pintadas sobre un escudo que había recibido como regalo. Por el hecho de que el oficio de poeta no parece haber sido una ocupación a jornada completa en la Escandinavia Medieval, los escaldos también eran granjeros, comerciantes o incluso vikingos, aunque había ocasiones en las que pasaban largas temporadas en la corte al servicio de reyes y nobles. Los reyes noruegos eran conocidos por albergar en sus cortes a un buen número de escaldos. De acuerdo con el *Skaldatal*, el rey

² Actual Kvinesdal, Noruega.

Haraldr *harðráði* (“el severo”), por ejemplo, tuvo a su servicio en diferentes épocas a más de una docena de escaldos de los que conservamos poemas laudatorios en su honor.³

Los primeros escaldos conocidos eran noruegos, como es el caso de los semi-míticos Bragi *enn gamlí* (“el viejo”) Boddason (a quien se le atribuye el poema *Ragnarsdrápa*) y el citado Þjóðólfr, sin embargo fueron los escaldos islandeses los más numerosos en la corte noruega, dado que los poetas oriundos pronto abandonaron la poesía escáldica en favor de géneros provenientes de la Europa continental. Los islandeses eran famosos por su talento para la poesía, aunque por desgracia desconocemos cómo obtenían sus conocimientos o si recibían algún tipo de formación regulada. No es imposible que el buen hacer poético pudiera haber pasado de generación en generación, como es el caso de Arnórr *jarlaskald* (“el escaldo de los *jarlar*^{4m}”), cuyo padre Þórðr Kolbeinsson también era poeta, o el caso de Snorri Sturluson y sus sobrinos Sturla y Óláfr, todos activos durante el siglo XIII. También tenemos una tradición que relata el caso del escaldo Sighvatr Þórðarson cuyo don poético habría a florado tras la ingesta de la cabeza de cierto pez (Clunies Ross 1999). La mayoría de los escaldos, sin embargo,

³ *Skaldatal* es un catálogo de reyes escandinavos acompañado por los nombres de los poetas que compusieron poemas en su honor. De esta obra existen dos versiones, de las que la más extensa llega hasta el año 1300. En ella se nombran un total de 110 poetas islandeses.

⁴ N. de los Ed. : *jarl* (plural *jarlar*) se refiere a figuras aristocráticas escandinavas. Si bien suele traducirse al castellano por “conde” (debido al parentesco entre el primer término y el inglés *earl*), la equivalencia entre ambas figuras es inexacta.

creían que su talento provenía del “licor de la poesía” que, de acuerdo con la leyenda, tenía el poder de convertir a cualquiera que lo bebiera en un poeta o en un sabio. Tal y como nos cuenta Snorri en su tratado sobre el lenguaje de la poesía *Skáldskaparmál* (literalmente, “El lenguaje de la poesía”), dicho licor fue elaborado por los enanos Fjalarr y Galarr usando miel y la sangre de Kvasir, que era el más sabio de los seres. El gigante Suttungr obtuvo el licor de los enanos como compensación por la muerte de su padre, pero pronto fue robado por el dios Óðinn, quien sedujo a la hija de Suttungr y consiguió engullirlo antes de escapar en dirección a Ásgarðr en forma de águila. Cuando el resto de los dioses vieron que se aproximaba, no tardaron en preparar enormes recipientes sobre los que Óðinn vomitó el preciado licor, aunque en el fragor de la persecución una pequeña parte se le escapó “por detrás”. Esta pequeña porción contaminada es la que suele conocerse como “la porción de poetastros”, mientras que Óðinn reservó lo mejor del licor para los *Æsir* y los escaldos. En el contexto de la poesía escáldica, la mención a la poesía y a la inspiración poética suele enmarcarse en referencias a este mito. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en el *Sonatorrek* (“La ausencia de los hijos”) del guerrero y poeta Egill Skalla-Grímsson, un lamento en forma poética que escribió tras la pérdida de sus hijos. En él, el poeta se queja de que el dolor no le permite sacar “el precioso hallazgo que la progenie de Frigg trajo del Mundo de los *jǫtnar*⁵”. Frigg

⁵ N. de los Ed.: *jǫtunn* (plural *jǫtnar*) refiere a figuras de los mitos nórdicos, a veces llamadas “gigantes” (lo que resulta inexacto) o “etones” (adaptando el término nórdico) en castellano.

era una de las diosas y su progenie es, por lo tanto, también dioses, de modo que esta frase es simplemente un *kenning* para “dioses”, y el precioso hallazgo no es más que el licor de la poesía que Óðinn trajo de la tierra de los gigantes.

Egill Skalla-Grímsson, el más prolífico y acaso el mejor de todos los escaldos, se cuenta entre los más de 250 poetas nombrados de los que se conservan sus versos. Muchos de estos poetas llevaban el sobrenombre de *skald* u otra referencia a su actividad creadora, tal es el caso de Arnórr *jarlaskald*, Gunnlaugr *ormstunga* (“lengua de serpiente”), Eyvindr *skaldaspillir* (“el expoliador de poetas”), Jórunn *skaldmær* (“la poetisa”), Hallfreðr *vandræðaskald* (“el poeta problemático”), o Þórarinn *loftunga* (“lengua elogiosa”). Existen muchos poemas recogidos en las obras pertenecientes al género literario de las sagas de islandeses⁶, que han sido atribuidos a personajes solo conocidos como poetas, aunque la autenticidad de esta atribución presenta muchos problemas, como veremos más abajo. De este modo, la poesía escáldica no suele considerarse como un género anónimo, aunque algunos de los poemas que han llegado hasta nosotros no tengan autor conocido.

Uno de los ejemplos más famosos de poema escáldico anónimo está conservado en la inscripción rúnica de la piedra de Karlevi, situada en la isla de Öland en la actual Suecia. De acuerdo con la inscripción, este gran bloque de piedra fue erigido en memoria de “Sibbi el Bondadoso” por “su vasallo” y contiene el siguiente poema laudatorio de ocho versos:

⁶ Ver el capítulo de Teodoro Manrique Antón.

Folginn liggr hinns fylgðu
 — flestr vissi þat — mestar
 dæðir, dolga Þrúðar
 draugr í þeimsi haugi.
 Munat reið-Viðurr ráða
 rógstarkr í Danmarku
 Endils jarmungrundar
 ørgrandari landi.

El *árbol del Þrúðr de la Guerra* [*i.e.* el GUERRERO], oculto yace en este túmulo, el que realizó las más grandes proezas; la mayoría lo saben. Uno más honorable y combativo del *Viðurr del carro de la tierra de Endill* [*i.e.* el CAPITÁN] no gobernará nunca sobre Dinamarca.

Parece razonable asumir que estos versos fueron grabados después de la muerte de Sibbi, o por lo menos antes de la muerte de su siervo, con lo que una fecha aproximada de su factura sería el año 1000, que es cuando pensamos que la piedra fue erigida. La autoría del poema, sin embargo, es imposible de determinar. Podría haber sido compuesta para la ocasión por el fiel seguidor o por algún otro poeta, o quizás solo es un resto de un poema desconocido y de mayor extensión sobre Sibbi. Sea como fuere, el poeta conocía su oficio. Como la inmensa mayoría de la poesía escáldica, este poema está compuesto en el metro denominado *dróttkvætr hátt*, o *dróttkvætt*, un término derivado del sustantivo *drótt* que hace referencia a los seguidores de un rey y del verbo *kvæða*, que significa “recitar”, con lo que con él se haría referencia al estilo apropiado a la corte o para celebrar a grandes personajes. El *dróttkvætt* está compuesto por un intrincado sistema de modelos de acentuación, de cómputo de sílabas, de aliteración, rimas internas, y que estaba caracterizado por una expresión poética abundante en los denominados *heiti* (sinónimos poéticos) y en

los perífrasis poéticas llamados *kenningar* como el ejemplo ya mencionado “árbol del Þrúðr de la guerra” o “el carro-Viðurr de la tierra de Endill”. Para entender el primer *kenning*, debemos saber que Þrúðr (que es el nombre de una diosa) funciona como sinónimo de diosa y que en el lenguaje de los *kenningar* la “diosa de la guerra” siempre hace referencia a una valquiria. Del mismo modo, el “árbol” (que a veces puede ser un “poste” o un “roble”) de la valquiria (o de la espada, o de cualquier otro objeto relacionado con la guerra) debe ser entendido como “el guerrero”. En el segundo ejemplo, “Endill” se refiere a un rey del mar mitológico cuyos dominios, obviamente, son el mar. En este *kenning*, “el carro” (o cualquier otro medio de locomoción como un caballo) “del mar” debe entenderse como “el barco”. Viðurr por su parte es uno de los nombres de Óðinn, y aquí significa simplemente “dios”, de modo que “el dios del barco” es el hombre que gobierna el barco, es decir “el capitán”. Aunque más adelante discutiremos con más detalle el *dróttkvætt*, ya en esta breve introducción se puede entrever el porqué de que esta forma poética fuese la considerada más adecuada para personajes de rango. Gracias al vasallo anónimo, la fama del desconocido Sibbi habría sobrevivido durante más de mil años. Lo más importante es, sin embargo, que en la piedra de Karlevi se conserva un ejemplo auténtico de una estrofa escáldica de la época Vikinga que, al haber sido grabada en piedra, ha permanecido inalterada hasta nuestros días. Por desgracia este no es el caso de la mayoría de la poesía escáldica que ha sobrevivido en otros formatos.

Las fuentes manuscritas en las que se ha transmitido la poesía escáldica son de un origen variado, aunque la mayoría se ha preservado en las narraciones en prosa del siglo XIII que recogen las vidas de las principales familias islandesas de la llamada Época de los Asentamientos, las sagas de islandeses, y en las biografías reales conocidas como las sagas de reyes. La mayoría de las primeras, aunque no todas, contienen poesía escáldica, especialmente del tipo denominado *lausavísur*, o poemas sueltos, como el contenido en la piedra rúnica de Karlevi. En estos textos los poemas están en estilo directo o incluso en forma dialogada, compuestos y recitados para la ocasión y habitualmente introducidos por fórmulas del tipo *þá kvað han vísu* (entonces él recitó este poema), *han kvað þá*, (entonces dijo), o *hon kvað* (ella recitó). A continuación el personaje en cuestión expresaba sus pensamientos en forma poética, a menudo extremadamente compleja, cuyo significado incluso en aquella época no era fácil de desentrañar, por lo que no debe resultarnos extraño que los autores de las sagas, varios siglos después, también tuvieran problemas para entenderlos. La inclusión de estos poemas en *dróttkvætt* en estilo directo servía, pues, a propósitos no solo de tipo estético, sino también funcional. El orden dislocado de los versos del *dróttkvætt*, así como sus extravagantes *kenningar* e imagería surrealista, contrasta a la perfección con el estilo lacónico y realista de la prosa de las sagas en las que se enmarcan, y no es casualidad que esto suceda en momentos de una alta carga emotiva. La poesía escáldica dotaba de una intensidad especial a las amenazas,

predicciones, acusaciones, insultos, relatos de sueños, etc. que la prosa no podía igualar.

En *Heimskringla*, así como en otras colecciones de sagas de reyes, las *lausavísur*, y otras estrofas de mayor extensión, suelen incluirse para corroborar lo que dice la prosa, como lo reconocen explícitamente sus autores. Snorri Sturluson, por ejemplo, menciona los *fornum kvæðum* (antiguos poemas) como una de las fuentes para su *Heimskringla*:

Cuando Harald el de la Hermosa Cabellera era rey de Noruega se colonizó Islandia. Con Harald había poetas y hombres sabios con sus poemas y poesías de todos los reyes que ha habido en Noruega, y de donde más noticias tomamos nosotros es de lo que se dice en estos poemas que eran recitados ante los mismos nobles o sus hijos; nosotros consideramos verdadero todo eso que se halla en las poesías sobre sus viajes o batallas; pues es costumbre de los escaldas alabar más a aquel ante quien están; y nadie osaría decirle a ése que las obras que conocen todos los que oyen, así como el mismo, son chismes y mentiras; eso sería burla y no alabanza (Ibáñez Lluch, 2002, 46-47).

Una de las principales intenciones al incluir poesía escáldica en las sagas era la de justificar la versión de los hechos que ofrece el autor de la prosa. En este sentido la relación de los escaldos con los autores de las sagas era similar a la que tenían los *auctores* de los escritos religiosos latinos para los escritores medievales. El hecho de que sus poemas se hubieran compuesto y se hubieran transmitido en forma oral no suponía una merma de su *auctoritas*. En una sociedad donde no había libros, la función de la poesía escáldica era la de preservar información y, por lo

menos en teoría, la estricta métrica utilizada por los poetas islandeses contribuían a que los contenidos casi se conservasen palabra por palabra.

Sin embargo, y aunque es cierto que la mayoría de la poesía escáldica se ha conservado relativamente intacta, no hay una sola estrofa del corpus que no haya sufrido algún tipo de modificación en el proceso de transmisión. Evidencias de ello encontramos en las múltiples variantes de los versos contenidos en los manuscritos de las sagas que, aunque en lo esencial no son demasiado significativas y no interfieren en la interpretación del contenido, en otros casos sí hay palabras y frases enteras tan corrompidas que apenas son inteligibles. En ocasiones el origen debemos hallarlo en el deterioro material de los pergaminos, ya que los daños son parte de la normalidad tras siete u ocho siglos en los que estos no se conservaron de forma adecuada. También es cierto, sin embargo, que en el proceso de transmisión oral o escrita, especialmente en periodos de tiempo tan dilatados, el significado de una palabra o de un párrafo entero puede resultar cuando menos controvertido. No es extraño, además, que cierto deterioro hubiera ya ocurrido en el siglo XIII; en la última frase del prólogo a su *Heimskringla*, el mismo Snorri reconoce la posibilidad de cierto grado de corrupción, pero afirma que

los poemas no me parecen en absoluto poco fiables si están correctamente compuestos y son interpretados razonablemente (Ibáñez Lluch, 2002:48).

También en el *Skáldskaparmál* el autor da a entender que el conocimiento de la *lexis* de la poesía escáldica, especialmente el vocabulario de tipo más arcaico y los *kennningar* basados en la antigua mitología y las leyendas germánicas, se estaba perdiendo poco a poco, o por lo menos que debía ser enseñado

a los jóvenes escaldas que se aplican en aprender el lenguaje de la poesía y aumentar su vocabulario con los nombres poéticos (heiti) o que tratan de comprender lo que en este arte se encuentra dicho de un modo oscuro [...] (Lerate, 2004, 106)

Si incluso los poetas “profesionales” tenían dificultades con la dicción y el vocabulario poético no es sorprendente que algunas estrofas escáldicas fueran malinterpretadas o mal transcritas por copistas con conocimientos no demasiado abundantes.

Otra de las cuestiones que surge en la discusión sobre la transmisión de la poesía escáldica es la de su autoría y autenticidad. Tal y como hemos apuntado más arriba, la poesía escáldica no es, por norma general, de carácter anónimo y a menudo suele atribuirse a escaldos “profesionales”, o a personajes más o menos históricos mencionados en las sagas. En el caso de los poemas laudatorios más conocidos, corroborados en más de una fuente, no es difícil aceptar su autoría, a pesar de las obvias reticencias de algunos investigadores. En las sagas de islandeses, sin embargo, las dudas sobre la veracidad y la exactitud en la transmisión son más complicadas de resolver, ya que entre la fecha de

composición de la poesía y la del marco en prosa en la que se incluye pueden haber pasado más de dos siglos.

Un buen ejemplo de ello lo tenemos en la *Njáls saga*. En el capítulo 34 asistimos a un incidente entre Þórhildr *skaldkona* (“la poetisa”) y su marido durante la boda de Hallgerðr y Gunnarr. En la saga se dice que Þórhildr era una mujer de lengua afilada que disfrutaba ridiculizando e insultando a la gente con sus versos, y que cuando sorprendió a su marido Þráinn mirando de manera lasciva a Þorgerðr, la hija de catorce años de Hallgerðr, recitó el siguiente *kviðlingr* (pareado difamatorio):

Esa gargriplar

No es correcto mirar boquiabierto.

Gægr es þér í augum

Vicioso, se te salen los ojos de las órbitas.

La respuesta de Þráinn es nombrar testigos para divorciarse de su mujer inmediatamente, aduciendo que estaba harto de soportar sus indirectas e insinuaciones maliciosas. Insiste en que la expulsen de la celebración sin ningún miramiento, y tan pronto como lo hacen, solicita la mano de la joven en matrimonio. Desgraciadamente no ha llegado a nosotros ningún otro verso de su autoría, pero el solo epíteto *skaldkona* y la referencia a sus versos parece prueba suficiente de que era considerada como tal en su época. De todos modos, y dado que habrían transcurrido más de doscientos años desde este suceso,

si es que llegó a ocurrir, al momento en que se puso por escrito,⁷ es justo que nos preguntemos si es posible que las indirectas de Þórhildr se hubieran podido grabar en la memoria palabra por palabra y transmitido de forma oral hasta ser recogidas en el pergamino. La respuesta no puede ser otra que la duda, ya que aunque en ocasiones un análisis exhaustivo del metro, de las características formales del poema o del vocabulario puede utilizarse para datar un poema, los detalles de su transmisión no siempre son fáciles de delimitar y conllevan, a su vez, un estudio pormenorizado de los cambios sufridos por la prosa que lo contiene.

A este respecto, Guðrún Nordal pone especial énfasis en el hecho de que los diferentes manuscritos de la *Njáls saga* contienen diferentes combinaciones de los versos y que, además, a lo largo de los siglos XIII y XIV podrían haberse añadido algunos más como respuesta a las demandas del público de la época (Nordal 2008). El *kviðlingr* de Þórhildr está contenido en las versiones más antiguas de la saga (c. 1350) y por lo tanto no debe considerarse un añadido posterior, aunque eso no excluye la posibilidad de que fuera añadido en algún punto intermedio. Por todo esto, y aunque este episodio podría haber ocurrido tal y como se recoge en la saga, no podemos descartar que los dos versos se hubieran tomado prestados de otra fuente o que su autor fuera el propio autor de la saga para

⁷ Basándose en la cronología de la saga, Finnur Jónsson piensa que el pareado de Þórhildr fue compuesto en el año 977 y que la composición de la *Njáls saga* debía datarse aproximadamente en el 1250.

corroborar lo expuesto en la prosa. Del mismo modo, el autor de la saga podría haber inventado dicha anécdota basándose en algún poema que conocía o recordaba que tenía alguna relación con la *Njáls saga*.

Aunque un análisis más detallado del uso del *prosimetrum* en la literatura nórdica medieval está fuera del objetivo del presente trabajo, no podemos dejar de mencionar que la relación entre la prosa y el verso, por lo menos del conservado en las sagas, no es todo lo estable que parece. Las ediciones y traducciones más tradicionales, en su intento por ofrecer las versiones de las sagas más completas y coherentes, a menudo no hicieron otra cosa que maquillar los defectos y empañar las imperfecciones de las diferentes variantes de los manuscritos.

Lengua y métrica

Los siglos XII y XIII fueron testigos de la aparición de un número de tratados en lengua vernácula sobre el lenguaje y la prosodia de la poesía nórdica antigua. Las secciones segunda y tercera de la *Edda en Prosa* de Snorri, las denominadas *Skáldskaparmál* y *Háttatal*, son especialmente interesantes, a pesar de que medio siglo antes de su aparición los poetas Rognvaldr Kali, conde de las Orcadas, y el islandés Hallr Þórarinnsson también habían compuesto un tratado de métrica, *Háttalykill*, basado en la *clavis métrica* latina. Otra obra digna de mención es la segunda parte del *Tercer Tratado Gramatical*, conocida como *Málskrúðsfræði* o “Ciencia del Ornamento del Lenguaje”, escrita por Óláfr Þórðarson *hvítaskald* (el poeta

“brillante” o “blanco”, †1259). En ella nos ofrece Óláfr una buena disquisición sobre el lenguaje poético nórdico antiguo comparándolo con el del latín, y la relación entre la poesía escáldica del siglo XIII y el estudio formal de la gramática en los centros de enseñanza de la época ha sido ya estudiada en profundidad por Guðrún Nordal (2001). Estos tratados no solo serían interesantes por su percepción del carácter artístico de la poesía escáldica, sino también una fuente privilegiada de este género literario, dado que conservan multitud de citas de poemas escáldicos.

La métrica era considerada una parte fundamental de la composición de un buen poema, y aunque no conocemos la forma en que se recitaba, podemos estar seguros de que la colocación de los acentos y la rima interna jugaron un papel primordial en su ejecución. La poesía escáldica podía componerse en diferentes tipos de estrofas, todas ellas basadas en el recuento de sílabas y la aliteración. En el *Háttatal* Snorri enumera más de cien diferentes metros, aunque, a decir verdad, muchas de ellas más que tipos diferentes no son más que variaciones de un modelo.

La forma métrica denominada *fornyrðislag* (estrofa de los antiguos cuentos), aunque más bien relacionada con la poesía éddica y las formas poéticas germánicas más comunes, también era utilizada en la poesía escáldica, como es el caso de los poemas contenidos en las *fornaldarsögur*⁸, en el *Merlinusspá* de

⁸ Literalmente sagas de los tiempos antiguos, también conocidas como sagas legendarias. Al respecto, ver el capítulo de Philip Lavender

Gunnlaugr Leifsson o en el poema funerario, *erfíkvæði*, dedicado por el escaldo Gísli Illugason al rey Magnús *berfætr* (“piernas desnudas”). Este tipo de estrofa suele asociarse más bien a insultos o versos difamatorios, *níðvisur*, que a poesía laudatoria, y no se consideraba muy apropiado para reyes y aristócratas, dado que su aparente simplicidad no exigía demasiado al poeta. La estrofa denominada *kviðuhátr* es la que suele considerarse la más antigua en los poemas escáldicos que conservamos, como el *Ynglingatal* de Þjóðólfr de Hvinir, o *Sonatorrek* y *Arinbjarnarkviða* de Egill Skalla-Grímsson. Aunque es bastante similar al *fornyrðislag*, el cómputo de las sílabas y el uso de *kenningar* lo hacen más cercano al *dróttkvæðr hátr*. El *runhent* es un tipo de estrofa con rima final, innovación atribuida al mencionado Egill Skalla-Grímsson y utilizada, por ejemplo, en su poema *Höfuðlausn* (“Rescate de la cabeza”), un famoso poema laudatorio que Egill compuso y recitó para salvar la cabeza en la corte del rey Eiríkr *blóðøx* (hacha sangrienta) en la ciudad de York (Nordal 1933, 185-192). La estrofa 18 de este poema, en la que Egill alaba la generosidad y valentía en la batalla del rey Eiríkr (dos de las cualidades esenciales de un rey), está compuesta en una estrofa que el mismo Snorri denomina *in minzta runhenda* (la *runhenda* menor), en la que cada par de versos tiene una rima diferente (indicada en cursiva):

Verpr broddfleti
af baugseti
hjørleiks hvati,

El que ejecuta el juego de la espada =
GUERRERO arroja
de la tierra de la lanza = ESCUDO
del asiento del anillo = BRAZO,

<p>hann's baugskati; þróask hér sem hvar, hugat mælik þar, kunt's austr of mar, Eiríks of far.</p>	<p>Es un hombre generoso con los anillos; La fama de Eiríkr aumenta por doquier, Estoy hablando con el corazón, Así se ha contado al este del mar.</p>
--	--

El tipo de estrofa utilizado con más asiduidad tanto en poemas extensos como en *lausavísur* era, sin embargo, el *dróttkvætt*. Éste parece haber sido cultivado y apreciado en toda Escandinavia durante la época vikinga, aunque la mayoría de los poemas conservados proceden de Noruega, de las Orcadas y de Islandia. Al igual que buena parte de la poesía escáldica, esta estrofa repite el esquema de ocho versos, o para ser más exactos, ocho medios versos. Por ello cada verso aparece dividido en dos partes llamadas *helmingar*, que son completamente independientes incluso desde el punto de vista sintáctico, y que se utilizan tanto en *lausavísur* como en poemas de más entidad.

Como en otros metros islandeses antiguos, en el *dróttkvætt* los versos mantienen la unidad interna por medio de la aliteración de dos sonidos, llamados *stuðlar*, en cada verso impar, y con una aliteración (el *höfuðstafr* o poste principal) en la primera sílaba acentuada de cada verso par. Las vocales y los diptongos aliteran entre sí (o con una “j” seguida de vocal), aunque preferiblemente con vocales y diptongos diferentes. Algunos versos contienen pares de rimas internas o *hendingar*, que unen la penúltima sílaba con otra sílaba acentuada. En los versos impares la rima normalmente es *skothending*, o media rima, en la que las vocales y los diptongos son diferentes, pero

las consonantes postvocálicas o grupos consonánticos deben ser iguales. Los versos pares (aunque en ocasión también los impares) tiene un *aðalhending* (“rima principal”) en la que las vocales, diptongos y consonantes postvocálicas son iguales.

En las estrofas en *dróttkvætt* el número de sílabas está limitado a seis por verso, aunque la neutralización, la elisión o la resolución formaban parte de un sistema de licencias poéticas que permitía a los poetas incluir más de seis sílabas. La penúltima sílaba del *dróttkvætt* siempre estaba formada por una raíz larga seguida por un sufijo breve con el objetivo de formar un ritmo en disminución (\sqrt{x}). Eduard Sievers (1893) consideraba el *dróttkvætt* como una extensión del *fornyrðislag* con la parte del verso que precedía al ritmo disilábico final adecuada a su sistema de clasificación del verso aliterativo germánico. En consecuencia, el tipo A de Sievers que, en su forma básica, está formado por cuatro elementos ($\sqrt{x} : \sqrt{x}$), en el que “/” representa un acento primario y “x” una sílaba no acentuada, produce un ritmo trocaico en el *dróttkvætt* como podemos observar en los versos 2, 3, 6 y 7 del ejemplo más abajo. Los versos 1 y 8 se corresponden con el tipo E de Sievers, y el verso 5 al tipo D. A pesar de las limitaciones de este modelo, y de los intentos de otros investigadores por mejorarlo usando enfoques más detallados (Kuhn, 1983; Gade 1995), el sistema de cinco tipos de Siever sigue siendo el modelo de referencia en nuestros días.

La estrofa en *dróttkvætt* que vamos a analizar está tomada de la *Egils saga* y pertenece a un grupo de dos estrofas con las que Egill maldice a sus enemigos, el rey Eiríkr y la reina

Gunnhildr de Noruega, invocando a los dioses para que su ira caiga sobre ellos y sean expulsados del país. En este ejemplo, las aliteraciones están marcadas en negrita y los patrones de rima en cursiva.

Svá skyldi g oð g jalda,	<i>Λ: x / : / x</i>
g ram reki b o nd af l o ndum,	<i>/x : / x : / x</i>
r eið sé r o gn ok Óðinn	<i>/x : / x : / x</i>
r án míns féar hán u m;	<i>/x : / x : / x</i>
f olkmygi lát flý j á,	<i>// : \ x : / x</i>
F reyr ok Nj o rðr, af j o rðum,	<i>/x : / x : / x</i>
leiðisk lo f ða strí ð	<i>Λ : x / : / x</i>
landá s s, þann s vé grandar.	

Traducido literalmente, y manteniendo la peculiar sintaxis, nos da:

“Así deberían dioses pagar / príncipe arrojen dioses de las tierras / qué se enojen dioses y Óðinn / robó mis propiedades a él / opresor de la gente hagan huir / Freyr y Njörðr de las tierras / odie el enemigo de la gente / dios de la Tierra quien viola santuarios.”

El origen de la sintaxis tan retorcida del *dróttkvætt* suele buscarse en la adherencia de los poetas a las reglas métricas. Tal y como podemos observar, para encontrar el objeto *hánum* (a él) de la frase del primer verso *svá skyldi goð gjalda* tenemos que mirar al final del cuarto verso, donde el poeta lo ha colocado

para que rime con *rán* (robo)⁹. Dada la dificultad que este tipo de sintaxis supone para el lector medio, los editores de estas obras suelen ofrecer versiones en prosa de las estrofas como la que ofrecemos a continuación:

Sintaxis en prosa: *Svá skyldi goð gjalda hánum rán féar míns. Þond reki gram af lǫndum: Rogn ok Óðinn sé reið. Freyr ok Njǫrðr lát folkmygi, þanns grandar vé, flýja af jǫrðum. Landáss leiðisk stríði lofða.*

“Así deben los dioses pagarle por robar mis propiedades. Que los dioses le expulsen de sus tierras. Que Óðinn y los dioses se enfurezcan. Freyr y Njǫrðr haced que el opresor, el violador del santuario, huya de sus estados. Que el dios de la tierra odie al enemigo de la gente.”

En la poesía escáldica los recursos más efectivos para conseguir un efecto artístico y evitar la repetición monótona son los *heiti*, un tipo de sinónimos de carácter poético, y los *kenningar*. Los *heiti* aparecen habitualmente en la poesía escáldica, en contadas ocasiones en la poesía éddica y casi nunca en prosa. En la estrofa arriba mencionada, el sustantivo *þond* (nom. sg. *band*) del verso 2 tiene el sentido de “ataduras”, “cadenas” o “confederación” en el lenguaje de cada día, pero cuando se usa en poesía su significado pasa a ser el de “dioses”. Algo similar sucede con *gram(r)*, también en el verso 2, que

⁹ Para el tema del sistema sintáctico de este tipo de poesía y los numerosos intentos por desentrañarlo, cf. Gade (1995).

habitualmente significa “enemigo”, “espíritu maligno”, aunque en un contexto poético pasa a significar “guerrero”, “príncipe” o incluso “rey”. Los *kenningar* constituyen uno de los distintivos del estilo de la poesía escáldica. En sus formas más simples consisten en dos sustantivos, uno de ellos en genitivo, o en dos sustantivos combinados para formar un compuesto, lo que da origen a un tercer significado, el llamado “referente” o “palabra clave”. Los dos elementos suelen denominarse “palabra base” (alemán *Grundwort*, islandés moderno *stofnord*) y el “determinante” (alemán *Bestimmung*, islandés *kenniorð*). En los casos de un *kenning* de dos sustantivos, es el que va en genitivo el que constituye el “determinante”, mientras que cuando se trata de un *kenning* formado por un sustantivo compuesto, es el primer elemento el que cumple esa función.

En la estrofa que analizamos más abajo, *jötunn vandar*, *kenning* para “tormenta”, está formado por dos sustantivos, Por una parte *jötunn* que significa “gigante”, y por extensión, dado que los gigantes eran enemigos de los dioses, también podía significar “enemigo” en general; por otra parte tenemos el sustantivo *vöndr* o *vandar*, que es la forma de genitivo que aparece en el texto, y que significa “poste” o “vara”. *Jötunn* como la palabra base del *kenning*, es la palabra que toma el lugar de “palabra de sentido” del *kenning*, en este caso “tormenta”, y por consiguiente también el caso que requiere la oración, el nominativo. *Vandar* (del poste/de la vara) actúa como determinante y califica al tipo de enemigo al que se refiere. El enemigo de un poste que está erguido, probablemente un mástil, es el viento o una tormenta, dado que ambos podrían

derribarlos. En el verso 7 *Gestils ǫlpt*, es un *kenning* para “barco”, donde el sustantivo *ǫlpt*, cisne, es la palabra base. *Gestill* es un rey marino de la mitología, de modo que el “cisne de Gestill”, no es otro que el “barco”. En lo que se refiere a *kenningar* formados por un compuesto podemos tomar como ejemplo *landáss*. Aquí *áss*, dios, es la palabra base y *land-* (tierra, país) es el determinante, si bien el significado de este *kenning* es un poco ambiguo, dado que puede hacer referencia tanto a “espíritu del país”, como a Þórr, el dios habitualmente asociado a la tierra y a la agricultura.

Los *kenningar* sencillos contenían un referente, pero los había que podían contener dos, *tvíkent*, tres o más, *rekit*. El primer *kenning* de la inscripción en la mencionada piedra de Karlevi (*Þrúðr de la batalla* = VALQUIRIA, > *árbol de la VALQUIRIA* > GUERRERO) es por tanto *tvíkent*, mientras que el segundo es un *rekit* ya que contiene tres referentes (*la extensa planicie de Endill* > MAR, *el carro del MAR* > BARCO, *Viðurr del BARCO* > CAPÍTAN). Snorri recomendaba que un *kenning* no debería contener más de cinco elementos, aunque algunos tienen más, como *nausta blakks hlémána gífrs drífu gimsløngvir*, o el que blande de la tormenta de la mujer troll de la luna protectora del caballo de los cobertizos navales > GUERRERO. Este *kenning* puede dividirse del siguiente modo:¹⁰

¹⁰ Como se puede ver en la página del proyecto “Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages” donde hay más ejemplos de “big kennings” (*kenningar* grandes). Estas son accesibles a través de: www.abdn.ac.uk/skaldic/m.php?p=kennings&v=big

El caballo de los cobertizos navales > BARCO
La luna protectora del BARCO > ESCUDO
La mujer troll del ESCUDO > HACHA
La tormenta del HACHA > BATALLA
El fuego de la BATALLA > ESPADA
El que blande de la ESPADA > GUERRERO

Mantener el mismo tipo de metáfora en el mismo poema era un fenómeno que Snorri denominaba *nygjörvingr*, nueva creación, y era un signo de que el poeta poseía un talento extraordinario. El hecho de mezclar varias metáforas era algo que se consideraba de poco valor y se conocía como *nykrat*, “monstruosidad”. Egill era muy aficionado al uso de *nygjörvingr* como podemos ver en el siguiente ejemplo:

Þélhöggr stórt fyr stáli
stafnkvígs á veg jafnan
út með éla meitli
andærr jötunn vandar,
en svalbúinn selju
sverfr eirar vanr þeiri
Gestils ǫlpt með gustum
gandr of stáli ok brandi.

Sintaxis en prosa: *Andærr jötunn vandar hóggr stórt Þél með meitli éla á jafnan veg stafnkvígs fyr stáli, en svalbúinn gandr selju - vanr eirar - sverfr þeiri ǫlpt Gestils fyr brandi of stáli með gustum*

“El *adverso gigante del árbol* [gigante = enemigo, *el enemigo del árbol* > VIENTO, que es adverso > TORMENTA] talla a gran escala una lima con el cincel de las nevadas en el *suave camino del toro de la proa* [el toro de la proa > BARCO, su suave camino > MAR] en frente de la proa y el *enemigo del sauce* > TORMENTA vestido de frío, araña sin piedad (con la lima) *el cisne de Gestill* > BARCO con sus ráfagas en frente de los adornos de la proa.”

A diferencia de los ejemplos incluidos más arriba, esta estrofa constituye una reflexión introspectiva sobre la escena de un barco en medio de una tormenta en altamar. El poeta concibe a la tormenta como un enorme artesano que utiliza las nevadas como un cincel para hacer una lima del mar cortando y arrugando su superficie. Con esta “lima” rasga la proa del barco. Además podemos observar cómo se añade una nueva dimensión por medio de las alusiones a dos figuras del mundo sobrenatural, como son el gigante y el dios marino, para a continuación incluir las nociones de fuerza y elegancia por medio de la comparación del barco con un toro y luego con un cisne. De este modo, el poeta consigue crear una multiplicidad de alusiones, como si fuera un holograma en el que cambia constantemente la perspectiva. La estrofa se constituye así en una obra única de expresión artística, por lo que no nos resulta extraño que Egill Skall-Grímsson suela considerarse entre los mejores escaldos de la historia, habida cuenta de las dificultades que entraña la aplicación exacta de los requisitos métricos de su poesía.

Recepción posmedieval

El florecimiento de la poesía escáldica tuvo lugar entre los siglos IX-XII. Tras esa época fue poco a poco decayendo y ya los poetas de finales del XIV evitaban las formas y los metros tradicionales por considerarlos decadentes, pasados de moda y poco accesibles. En ese siglo, el autor del poema cristiano *Lilja* parece que se refiere al lenguaje de la poesía escáldica cuando dice:

Sá, er óðinn skal vandan velja,
velr svá mǫrg í kvæði að selja
hulin fornyrðin; trautt má telja;
tel eg þenna svá skilning dvelja.
Vel því að hier má skýr orð skilja,
skili þjóðir minn ljósan vilja;
tal óbreytiligt veitt að vilja;
vil eg, að kvæðið heiti Lilja.

“Quiquiera que decide escribir poesía rebuscada, opta por tal cantidad de antiguas y oscuras palabras que apenas pueden contarse. Aquí declaro que eso dificulta su comprensión. Por ello yo he elegido palabras que puedan ser entendidas y expresiones de acuerdo con esta intención para que todos puedan comprender mi deseo; y yo quiero que este poema se llame Lilja (lirio).”

De este modo y después de haber estado vigente por un periodo de casi cinco siglos, el arte de la poesía escáldica cayó en

el olvido, aunque no dejó de existir completamente ya que siguió presente en el entramado de las sagas y en ocasiones de forma independiente fuertemente influenciado por el género denominado *rímur*. En éste seguían presentes algunos de los rasgos definitorios de la poesía escáldica, como los *heiti*, los *kenningar* o la aliteración. En el siglo XVIII, con el desarrollo del movimiento romántico, el interés por la poesía de los escaldos volvió a la primera plana como se desprende de la aparición de publicaciones como *Five Pieces of Runic Poetry* (1763) de Thomas Percy (una colección inspirada en el *Ossian* de McPherson) que contenía el poema *Höfuðlausn* de Egill Skalla-Grímsson o el *Hákonarmál* de Eyvindr skaldaspillir. A medida que aumentó el interés por la literatura medieval del Norte, muchas de las sagas islandesas fueron traducidas y con ellas la poesía escáldica incluida en ellas. Los primeros traductores de las sagas, sin embargo, se mostraron displicentes y en ocasiones optaban por eliminarla aduciendo que de algún modo interrumpían el ritmo de la narración. Esta actitud reflejaba los gustos literarios del público decimonónico que encontraba este tipo de poesía algo barroca en comparación con el estilo más “puro” de la poesía éddica.

Sea como fuere, con el tiempo el área de la Filología Nórdica fue ganando adeptos, con lo que aumentó el número de publicaciones especializadas en este tipo de poesía, como el *Lexicon Poëticum* (1854) de Sveinbjörn Egilsson, un diccionario latín-antiguo noruego que fue revisado y publicado de nuevo en danés entre los años 1913-16 por Finnur Jónsson. En esa misma época (1912-15) Finnur Jónsson publicó asimismo su edición

monumental de poesía escáldica llamada *Den norsk-Islandske skjaldedigtning*¹¹, una obra de enorme influencia y que hasta nuestros días está considerada como la edición estándar de la poesía escáldica existente, pero que pronto será superada por el *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages* (2005-), una obra de carácter internacional cuyo propósito es la reedición del corpus total de poesía escáldica tanto en el formato tradicional como en el digital. Otro de los avances del siglo XX para los estudios sobre la poesía escáldica llegó de la mano de las ediciones de las sagas del *Íslenzk fornrit*. Una de las principales características de estas ediciones es la de proporcionar detallados comentarios e interpretaciones de las *lausavísur* contenidas en las sagas, así como paráfrasis en islandés moderno, lo que es especialmente útil para los traductores de estas obras. Después de años de olvido, al menos desde el punto de vista de su valor literario, el género de la poesía escáldica ha vuelto a ponerse de moda en ciertos círculos académicos de los que están surgiendo un buen número de artículos y libros especializados sobre el tema. Por razones obvias, en el presente trabajo no podemos dedicar más espacio a una enumeración exhaustiva de todo lo escrito sobre este tipo de poesía, aunque para los interesados ofreceremos en el apartado de bibliografía un pequeño listado de las obras que consideramos más importantes.

¹¹ Cf. también la edición sueca revisada por Ernst Albin Kock (1946-49) y sus *Notationes Norræne* (1923-41), que son una serie de veintiocho volúmenes de notas y comentarios sobre poesía escáldica y éddica.

Los estudios sobre poesía escáldica en castellano son más bien escasos, aunque hay algunas excepciones dignas de mención, como el artículo de 1936 de Jorge Luis Borges sobre los *kenningar*, o sus *Literaturas germánicas medievales* de 1965, donde estudió los paralelos entre los *kenningar* y dos de los recursos estilísticos más usados en la literatura de corte barroco del siglo XVI español, el culteranismo y el conceptismo, en la obra del poeta Luis de Góngora y Argote. Además, la influencia de la poesía escáldica en la propia obra de Borges fue muy significativa (Sigrún A. Eiríksdóttir 1996; José A. Fernández Romero 1999). El profesor Enrique Bernárdez Sanchís también ha publicado algunos estudios sobre la problemática de la traducción de los *kenningar* y el verso escáldico (1980) y fue el primero en traducir una saga islandesa completa al castellano, poesía incluida (*La saga de Egil Skalla-grímsson*, 1983). Otras sagas traducidas que contienen un buen número de estrofas escáldicas son *La saga de Kormak* (Dimas, 1985), *La saga de Níal* (Bernárdez, 1986) o *La saga de Gísli Súrsson* (Fernández Romero, 2001). Junto a estas, los lectores en lengua española pueden servirse de la traducción de Luis Lerate de la Edda de Snorri (*Edda Menor*, 2004), así como a su *Poesía antiguo-nórdica: Antología Siglos IX-XII* (1993). En la introducción a la *Antología de la Literatura Nórdica Antigua* (Fernández Álvarez y Manrique Antón, 2002) los lectores pueden encontrar una breve visión de conjunto sobre la poesía escáldica de la mano de Else Mundal. Asimismo, la tesis doctoral de Teodoro Manrique Antón contiene una amplia discusión sobre las estrofas escáldicas de la *Saga de Gísli Súrsson* (2008).

El resto de las obras académicas que hacen mención de la poesía escáldica en castellano, portugués o gallego se han centrado en las referencias a los (supuestos) viajes y peregrinaciones a España de ilustres personajes como San Óláfr, incluido en el poema *Vikingasrvisur* del poeta Sigvatr Þórðarson (Almazán, 2002; Pires, 2015) o como Hrafn Sveinbjarnarson, un cabecilla y doctor islandés cuya devoción al apóstol Santiago se recoge en el poema *Hrafnsdrápa* del poeta Guðmundr Svertingsson (Fernández Romero, 1982; Barreiro, 2015).

Conclusión

En total se conservan unos 25000 versos de poesía escáldica, diseminados en más de quinientos manuscritos, además de en inscripciones rúnicas en madera, piedra, hueso y metal, y producidos en un periodo de tiempo superior a los cinco siglos. El origen preciso de la poesía escáldica, a pesar de ser un tema muy debatido, sigue siendo incierto, lo mismo que las figuras semi-legendarias de los primeros escaldos. De lo que sí tenemos constancia es que en el siglo IX surgió una nueva forma de hacer poesía que siguió practicándose en Escandinavia hasta el siglo XIV. Los relatos que conservamos sobre la composición y representación de este tipo de poesía coinciden en que eran poemas compuestos para la ocasión, por poetas conocidos y en situaciones muy puntuales con fines específicos, habitualmente relacionados con la celebración de reyes y aristócratas, pero que también podía utilizarse en insultos,

imprecaciones o incluso para hacer la corte a una dama. La función de la poesía escáldica en el marco de la prosa del siglo XIII era la de corroborar los sucesos del pasado, este era el caso de las Sagas de Reyes, también se utilizaba como un recurso narratológico en las Sagas de Islandeses y como una herramienta didáctica en libros de enseñanza seculares y religiosos. A pesar de que su popularidad fue decreciendo en favor de nuevos metros y géneros literarios, la poesía escáldica nunca perdió su prestigio, e incluso en tiempos modernos cualquier lector dispuesto a tomarse la molestia de adentrarse en ella y desentrañar sus secretos no se verá decepcionado por el ingenio y sofisticación de esta forma artística.

POESÍA ÉDDICA

MARION POILVEZ

Definición general

La poesía éddica, junto a la poesía escáldica, es el género literario más antiguo de la Europa nórdica. Pero a diferencia de la escáldica, la poesía éddica pertenece a la larga tradición poética germánica que produjo *Beowulf* en inglés antiguo o *El Cantar de Hildebrando* en alemán antiguo, aunque, en proporción, el islandés antiguo preservó el corpus más amplio de todos. En general, poesía éddica refiere a un grupo de poemas anónimos de los siglos IX-XIII, compuestos con metros similares y que elaboran temáticas de mitología nórdica o relatos heroicos del pasado legendario germánico. Se preservan principalmente en un manuscrito solo, el *Codex Regius* o *Konungsbók eddukvæða* (c.1275), el único manuscrito medieval islandés que reúne una compilación pensada y organizada de poemas de este tipo. Algunos poemas datan probablemente de la era precristiana, y en consecuencia sus estudios no son solamente importantes para la historia de la literatura, sino también para la historia de las religiones, la folklorística, la lingüística y en general la historia de Escandinavia.

¿Que es *Edda*? Etimología, origen y manuscrito

El *Codex Regius*, que contiene la mayoría de los poemas éddicos, fue descubierto en el monasterio Benedictino de Pingeyrar en 1643 por Brynjólfur Sveinsson, obispo en Skálholt en el sur de Islandia. Es un manuscrito de tamaño pequeño (formato *quarto*) y oscuro, sin iluminación, pero por su contenido es hoy en día considerado como un tesoro nacional en Islandia¹. De hecho, fue uno de los dos primeros manuscritos devueltos a Islandia por Dinamarca en 1971. El manuscrito mismo, también llamado GKS 2365 4to, no tiene portada con título, ni *incipit*, así que no tenemos indicaciones sobre el autor/compilador o la intención detrás de su creación. Sin embargo, su descubrimiento fue un gran evento para la comunidad erudita islandesa del siglo XVII. Fue llamado “Edda” por su relación con la *Edda en Prosa* de Snorri Sturluson (c.1220) que contiene, en prosa acompañada por fragmentos de verso, material mitológico similar. En el siglo XVII, se suponía que el material mitológico que Snorri Sturluson usaba en su manual escáldico debería existir en otro manuscrito en forma poética, más cercano a la oralidad precristiana. Los letrados islandeses soñaban con su existencia ya antes el descubrimiento del *Codex Regius*:

¹ Se puede ver una versión digitalizada en el *Stafrænt handritasafn* www.am.hi.is:8087

A partir de los poemas de los antiguos, y también de ciertos nombres de los Æsir, y especialmente Óðinn, y ciertamente otras cosas también, pareciera que ha habido otra *Edda* más antigua, o libro de relatos, recopilado por los Æsir mismos o sus nietos, quienes han muerto, y de la cual nuestra *Edda* es, en cierto modo, un epítome.²

Para distinguir entre la *Snorra Edda* (La *Edda* de Snorri) y el nuevo manuscrito con un material poético relacionado, el obispo empezó a referirse al manuscrito como la *Sæmundar Edda* (La *Edda* de Sæmundr), pensando que su compilador debería ser Sæmundr *fróði* (“el sabio”. 1056-1133), sacerdote y erudito del siglo anterior, y fundador de la escuela de Oddi donde se educó Snorri Sturluson. Sæmundr es una figura mayor (aunque semilegendaria) de los primeros pasos eruditos islandeses, pero no se conserva ninguna de sus composiciones escritas, y no tenemos ninguna prueba firme de su contribución al *Codex Regius*. Así que hoy en día, la distinción entre las dos obras se hace por su forma, entre *Edda poética* y *Edda en prosa* (o *Snorra Edda*).

Pero, más allá de su realidad material, ¿qué significa el término “Edda”? La palabra aparece como título de dos

² *Ex veterum rhythmis, ut etiam appellationibus Asarum nonnullis ac imprimis Odini et aliarum deniqve rerum, apparet, aliam fuisse Eddam antiquiorem avt volumen fabularum ab ipsis Asis confectum avt eorum nepotibus qvod interierit, et cujus hæc nostra Edda aliqvale sit compendium.* Magnús Ólafsson, citado por Guðbrandur Vigfússon y York Powell (1883, vol. 1, xxxi). Las traducciones son nuestras.

manuscritos medievales de *Snorra Edda*³ (el *Codex Upsaliensis* c. 1300). Se puede leer: *Bók þessi heitir Edda* (“Este libro se llama Edda”) y precisa que *hana hefir saman setta Snorri Sturlu sonr* (“fue compilado por Snorri hijo de Sturla”). También reaparece como nombre de *Snorra Edda* en anotaciones marginales de manuscritos de los siglos XVI y XVII⁴. Pues, ante todo, *Edda* está asociado a la obra de Snorri Sturluson. Como palabra común, “Edda” aparece en el poema *Rígsþula* como nombre de una mujer con quien Rígr engendró el linaje de esclavos.⁵ Siguiendo la lógica narrativa del poema, “edda” sería una palabra para “bisabuela”, en este contexto. Así, “edda” fue interpretada como un saber oral antiguo que se transmitiera de generación en generación, de abuela a hijos y nietos. También, “edda” es mencionada como *heiti* (sinónimo poético) para “mujer” en un sentido más amplio y es usada como nombre individual en *Bósa saga* (del siglo XIV). Era costumbre en la tradición islandesa dar apodos a los manuscritos, y la palabra “edda” también fue interpretada desde este punto de vista. “Edda” vendría del latín *edo* (escribo/edito) que Snorri habría modelado desde el nombre nórdico para el Credo cristiano (*Kredda*), así describiendo su actividad de escritor. Otra posibilidad sería que “edda” fuese una derivación de “Oddi”, un

³ El *Codex Upsaliensis* DG 11, c. 1300 y AM 757 4to, c. 1400, que contiene partes de *Skáldskaparmál*.

⁴ Para una lista completa y un análisis de la palabra “edda”, ver Faulkes (1977).

⁵ Se preserva en *Snorra Edda* (*Codex Wormianus*, c. 1350) únicamente, no en el *Codex Regius*.

centro de aprendizaje importante donde se podría haber producido el libro mismo y donde se educó Snorri Sturluson. Además, llamar a un manuscrito según su lugar de producción era lógico en el mundo medieval. Podemos decir que ninguna interpretación excluye la otra. De hecho, no sería sorprendente que la palabra *Edda* misma tuviera más de un sentido a propósito y fuera un juego de palabras en estilo poético, un *heiti*, así guardando hasta el título el espíritu poético del material.

Entonces, tenemos pocas pruebas que pueden dar una definición firme del término. Lo importante es recordar que la denominación *Edda* hacía referencia originalmente al trabajo en prosa de Snorri Sturluson y luego fue extendida a una compilación poética más antigua descubierta en el siglo XVI. No tenemos pruebas de que la palabra haya sido usada durante la Edad Media para el material que hoy llamamos poesía éddica y menos al momento de composición o compilación de los poemas éddicos en sí. En resumen, podemos concluir que es un término construido a través de los siglos, una herramienta práctica, erudita y más tardía que usamos para clasificar y entender un material poético en nórdico antiguo. Además, sirve para distinguir entre éste y el otro género poético nórdico, la poesía escáldica⁶.

⁶ Ver el capítulo de Edel Porter, en este mismo volumen.

Métrica éddica

Como la poesía escáldica, los poemas éddicos usan una métrica con base aliterativa y rimas internas, aunque más simples y más flexibles que en el primer caso. Los metros éddicos se diferencian generalmente de los metros escáldicos aunque pueden a veces compartir rasgos.⁷ Ambos se encuentran en versos grabados en piedras rúnicas, lo cual demuestra un origen anterior a la introducción del alfabeto latino⁸. Otra vez, el entendimiento del material éddico está conectado con Snorri Sturluson en su *ars poetica* (la *Snorra Edda*), en particular la sección llamada *Háttatal* donde Snorri enumera diferentes metros y variaciones métricas, y así nos da claves cruciales para decodificar la poesía nórdica. Tradicionalmente, los metros éddicos se dividen en tres grupos principales, el *fornyrðislag*, el *málaháttr*, y el *ljóðaháttr*.

El *fornyrðislag*, literalmente “metro de palabras antiguas” o “metro de los antiguos cuentos”, llamado también “el metro poético germánico” (ya que era popular también en otros idiomas germánicos), es el tipo de verso dominante de la *Edda Poetica*. Su forma más común y estricta consiste en:

⁷ Por ejemplo, la formación de *kenningar* en poesía escáldica depende en un saber mitológico presente en los poemas éddicos, como “Cráneo de Ýmir” para “cielo”.

⁸ Por ejemplo, el verso en la Piedra de Karlevi en Suecia en *dróttkvætt*, o la de Kjula en *fornyrðislag*.

- 1) Dos sílabas acentuadas en cada línea (de cuatro o cinco sílabas).
- 2) Dos sílabas de línea aliteran con una de la siguiente (subrayadas en el ejemplo siguiente)
- 3) Cada estrofa tiene en general ocho líneas (o bien, cuatro líneas dobles), pero a veces posee más.

Como ejemplo clásico, tenemos el famoso primer poema éddico del *Codex Regius*, *Völuspá*, que cuenta la historia del mundo mitológico escandinavo desde su creación hasta su destrucción (*Ragnarök*) a través la voz de una *völva* (adivina nórdica). La primera línea, pidiendo por la atención del público, es la única irregular en su aliteración:

Hljóðs bið ek allar	Atención pido a todas
helgar kindir	Las gentes sagradas
meiri ok minni	Grandes y pequeñas
moðu Heimdalar.	Parientes de Heimdallr
Vildu at ek, Valføðr,	Quieres, Padre de los Caídos,
vel fram telja	que yo bien relate los cantos
forn spjöll fira,	antiguos que conciernen al
þau er fremst um man.	hombre.

El *fornyrðislag* mismo tiene su propia evolución histórica. Se supone que fue muy irregular en su forma más antigua, pero desarrolló más regularidad y rigidez con el tiempo. Se encuentra también en fragmentos poéticos en sagas legendarias (*fornaldarsögur*), en poemas de insulto (*níð*), traducciones de

material continental (*Merlínússpá*) o elogios (*Darraðaljóð en Njáls saga*).

El *málaháttur* (“forma o disposición del discurso”) es similar al *fornyrðislag* pero menos usado. Tiene una forma fija de cinco sílabas, mínimo por media línea. Se ve principalmente en el poema heroico *Atlamál in grænlenzku* (75):

Lokit því létu, lagat var drykkju,
sú var samkunda við svorfun ofmikla;
ströng var stórhuguð, stríddi hon ætt Buðla,
vildi hon ver sínum vinna ofrhefndir.

Así lo dejaron, se preparó la bebida;
Este fue un banquete con gran tumulto;
Fiero era su gran temperamento, mutiló a la familia de Buðli,
Quería ella sobre su hombre obrar gran venganza

El *ljóðaháttur*, o “forma de canto”, que existe solamente en el nórdico antiguo occidental, consiste en:

- a) Seis líneas por estrofa.
- b) Tercera y sexta línea más largas.
- c) Primera y segunda líneas que aliteran entre sí, así como la cuarta y quinta, mientras que la tercera y la sexta línea tienen su propia aliteración independiente

Se encuentra a veces alternado con el *fornyrðislag* en el mismo poema, como en *Grímnismál* o *Hávamál*, porque se usaba cuando personajes (dioses o héroes) empezaban un

discurso. Se usa también para un material gnómico, como en *Hugvinnsmál*, o en *Hávamál* (77) que contiene consejos declarados por Óðinn mismo:

<u>D</u> eyr fé,	Muere ganado/riqueza
<u>d</u> eyja frændr,	Mueren parientes
deyr <u>s</u> jálfir it <u>s</u> ama,	Uno mismo también muere
<u>E</u> k veit einn	Yo se una cosa
<u>a</u> t aldri deyr,	Que nunca muere
<u>d</u> ómr um <u>d</u> auðan hvern.	El juicio sobre cada muerto.

El *ljóðaháttir* tiene una variante que se llama *galdralag* o “metro de encantamiento”. Añade una línea larga entera después de la tercera, que la varía un poco. Se usa para fórmulas o recitaciones formales, como en el principio de *Hávamál* (1):

<u>G</u> áttir allar,	Todas las puertas
áðr gangi fram,	antes de franquearlas
um <u>s</u> koðask <u>s</u> kyli,	deben ser observadas
um <u>s</u> kyggnast <u>s</u> kyli,	deben ser vigiladas
því at <u>ó</u> víst er at vita,	porque no es fácil saber
hvar <u>ó</u> vinir	dónde se sientan enemigos
sitja á <u>f</u> leti fyrir.	en el siguiente salón.

Es importante notar que estas reglas no son siempre sistemáticas en todos los poemas (en particular el *fornyrðislag*) y que siguen en debate en el mundo académico. Esta clasificación de metros es el producto de eruditos y académicos tratando de dar sentido y racionalidad a un material antiguo.

Fueron usadas por académicos como Finnur Jónsson (quien editó una primera edición popular de la *Edda poética* en 1905) para identificar interpolaciones y/o alteraciones y así datar a los poemas, y, especialmente, identificar un origen en el periodo precristiano o cristiano. Pero estos versos tienen un estilo que cambiaba según los siglos y la geografía, por lo cual no siempre siguen el estilo rígido establecido *a posteriori* por el mundo académico. El estudio de la métrica puede dar indicaciones sobre la edad y la proveniencia del poema, pero de ninguna manera irregularidades significan automáticamente que un poema haya sido corrompido o una estrofa interpolada. Además, la flexibilidad de los versos éddicos (en contraste con los versos escáldicos) daba lugar a alteraciones y cambios que no se pueden rastrear con certeza en su historia.

La métrica es un arte técnico y formal, pero además de su lógica interna y su estética, en la práctica, la métrica nos demuestra también el aspecto oral y performativo de la poesía éddica. La elección de un estilo de verso daba información a su público sobre la temática del poema, o una indicación sobre el principio de un diálogo o de una encantación. Por eso, se podría encontrar un principio en *fornyrðislag*, usado para la narración impersonal y la historia de eventos antiguos y/o épicos, que cambiaba por un *ljóðahátt* o *málahátt* cuando un personaje empezaba a hablar de forma directa. De hecho, el poema gnómico *Hávamál* contiene en sus 164 estrofas un panorama de todos los versos éddicos presentados (*fornyrðislag*, *málahátt*, *ljóðahátt* y *galdralag*), además de algunos irregulares. Considerando la oralidad tras los poemas éddicos, Terry

Gunnell (1995) desarrolló la idea de la teatralidad y actuación de la poesía éddica durante la Edad Media, usando *marginalia* en el *Codex Regius* y otro manuscrito (AM 748) para apoyar a su hipótesis sobre la poesía éddica como un drama rudimentario en Escandinavia medieval.

La métrica éddica aparece, entonces, como más simple que la métrica escáldica. Demuestra un interés por el contenido mitológico/heroico que quiere transmitir, al contrario de la poesía escáldica donde la forma superaba el contenido mismo, creando un cuasi-bien de lujo que no se puede alterar (o puede modificarse muy poco). El metro anónimo éddico deja, en su métrica misma, un espacio para lo que se puede ver como “alteraciones”, pero que se pueden tal vez representar como “adiciones” o “creaciones” efecto de siglos de transmisión oral y/o escrita.

Poemas mitológicos

Además de la métrica, los poemas éddicos se pueden identificar por sus temáticas. El *Codex Regius* tiene una organización interna que muestra una cierta coherencia temática. En total, el manuscrito contiene 29 poemas, los 10 primeros de mitología (historia del mundo y de los dioses) y los 19 siguientes clasificados como poemas heroicos, protagonizados por personajes humanos del pasado legendario.

Vǫluspá, “la profecía [*spá*] de la adivina [*vǫlva*]”, es el primer poema de la compilación éddica. En primera posición a propósito, el poema cuenta la historia del mundo mitológico

nórdico, dando así un contexto general e introducción al mundo éddico en el cual los otros poemas del manuscrito van a ocurrir. También, *Völuspá* es considerado como poema “odínico” pues *Valfǫðr* (“El padre de los caídos”) es quien solicita la profecía a la adivina. Está compuesto como un monólogo de una adivina en *fornyrðislag*, que tiene un público (dioses y/o humanos) de quien la *vǫlva* requiere toda la atención al principio *Hljóðs bið ek allar*, (“Pido a todos que me escuchen...”). La lectura del poema se puede hacer difícil, porque la adivina refiere a ella misma alternativamente en primera persona (*ek*) y en tercera (*hún*). Fue interpretado como con dos adivinas profetizando: una muy antigua que se estaría comunicando con otra, contemporánea al monólogo. También, podría formar parte de la representación poética de la experiencia extática de la sibila nórdica. El poema se divide en tres partes sencillas: la creación del mundo, la historia y guerra de los dioses, y el fin de mundo junto a su renacimiento, demostrando una concepción cíclica del tiempo. Las primeras estrofas (1-20) cuentan una cosmogonía, de los gigantes primordiales, del vacío *Ginnungagap* a partir del cual el mundo es creado por los hijos de Búrr, la creación del tiempo, y una edad de oro en que los dioses se reúnen en asamblea para jugar al ajedrez nórdico, llamado *tafl*. El oro es abundante hasta la llegada de un elemento perturbador, tres mujeres gigantes, que marcan el fin de la tranquilidad primordial de los dioses (estrofa 8). Durante una asamblea, los dioses crean un progenitor de los enanos, Mótsoǵnir, con la sangre de Brímír y la pierna de Bláin, de quien descienden todos los enanos (*dvergar*). Luego, son los

enanos mismos quienes crean desde la tierra figuras humanas sin vida. En este momento, la adivina recita una lista larga -casi un catálogo- de nombres de enanos, el *dvergatal* (estrofas 11-16), que ha generado muchos debates en el mundo académico. La enumeración sorprende porque corta radicalmente el estilo narrativo y cosmológico de las primeras estrofas, por lo que fue interpretada como una posible interpolación al poema. Pero también, revela en parte uno de los usos de la poesía éddica como material para la creación escáldica, buscando cada vez más nombres para formar *heiti* o *kennningar* que aliteran⁹. Después de este momento de sabiduría enana, el poema regresa a su tono cosmológico y nos informa finalmente sobre la creación de los dos primeros seres humanos, Askr y Embla, figuras de tierra creadas por los enanos, pero a quienes los tres dioses hermanos Óðinn, Hœnir y Lóðurr dieron aire, espíritu y sangre (estrofas 17-18). La cosmología termina con la descripción de Yggdrasill, el árbol que sostiene al mundo, y de las tres nornas que viven al lado del pozo de Urðr: la propia Urðr, Verdandi y Skuld (estrofas 20-21)¹⁰.

En este punto, empieza la primera guerra de los dioses (st. 22-31), entre los Æsir, grupo de líderes, guerreros y magos (Óðinn, Þórr, Heimdallr, Týr...), y los Vanir, grupo más bien asociado a la agricultura y la fertilidad (Freyr y Freyja, Njǫrðr). Todos ellos luchan contra la violencia salvaje de los gigantes

⁹ Ver la tabla de comparación entre éddico y escáldico (apéndice 1).

¹⁰ N. de los Ed. : Las representaciones mitológicas del destino y el tiempo. Sus nombres significan, aproximadamente, “lo que ocurrió”, “lo que está ocurriendo”, “lo que ocurrirá”.

(Jǫtnar)¹¹. Con la evolución dramática de los eventos, la *vǫlva* aparece más agresiva y reticente a dar más información, repitiendo cada vez con más intensidad *Vitud̄ ér enn, eða hvat?* (“¿Quieren saber más, o qué?”) hasta el final del poema. Las hostilidades culminan con la muerte del dios Baldr, hijo de Óðinn (st. 32-34; episodio no presente en la versión de *Hauksbók*) y la descripción del mundo subterráneo de Hel que se prepara para el Apocalipsis (st. 35-42).

Allí empieza la mejor descripción preservada de lo que se llama normalmente Ragnarǫk (“destino de los dioses”) o Ragnarǫkr, como lo escribe Snorri Sturluson en la *Edda* en Prosa (“ocaso de los dioses”). La narración indica un caos en el mundo de los dioses (hermanos pelearán contra hermanos), una batalla final contra fuerzas salvajes liberadas (los hijos de Loki como Fenrir, y los gigantes comandados por Surtr), y la destrucción del mundo. Al final, todos los dioses mayores mueren, y una nueva tierra aparece por la segunda vez (estrofa 56). La generación sobreviviente de los Æsir (incluyendo Baldr y su hermano Hǫðr, que regresan a ese momento del Hel), constituye una nueva asamblea. En el *Hauksbók*, donde falta el episodio de la muerte de Baldr, Ragnarǫk ocurre sin motivo claro, al contrario de la versión en el *Codex Regius* que conecta ambos eventos. A la vez, *Hauksbók* tiene una última estrofa que cambia el tono del poema:

¹¹ Estos grupos de dioses, sus luchas e intercambios de mujeres y rehenes fueron interpretados a través de un contexto indoeuropeo (entre los dumezilianos) o mediante la antropología estructuralista (por ejemplo, Clunies-Ross, 1994-1998).

Þá kemr inn ríki	Allí viene el poderoso
at regin dómi	Al poderoso reino
øflugr ofan	Desde arriba
sá er øllu ræðr	Aquél quien sobre todo reina

Ese “aquél, quien sobre todo reina” fue muchas veces asimilado a Dios, y por ende, considerado una interpolación cristiana al final de un poema inicialmente pagano, aunque no haya pruebas contundentes del hecho. Pero de todas formas, con o sin esta última estrofa, esta versión preservada de *Vølusþá* fue compilada y articulada en tiempos cristianos (hacia fines del siglo X)¹², aunque por supuesto el contenido general es resultado de una tradición oral más antigua y compleja. Se supone que *Vølusþá*, en una de sus redacciones, fue una fuente mayor de Snorri Sturluson en la realización de su *Edda en Prosa*, especialmente considerando las citas frecuentes al poema en *Gylfaginning*. Este poema se mantiene como la fuente más antigua y precisa sobre la visión general del mundo mitológico nórdico, y su “Apocalipsis”.

Hávamál, literalmente “poema del alto” que existe únicamente en el *Codex Regius*, forma parte también de los poemas “odínicos”. Después de la presentación cosmológica de *Vølusþá* que daba un contexto geográfico y temporal a la colección éddica, *Hávamál* nos presenta el mundo ético nórdico, o al menos según lo ve Óðinn, quien presenta su sabiduría en discurso directo. Posiblemente una combinación de poemas

¹² Sobre la cristianización, ver el texto de Renan Birro en este volumen.

anteriores, *Hávamál* se puede dividir en seis partes: *Gestaþáttir* (“el episodio del huésped”, estrofas 1-79), las aventuras de Óðinn y la doncella de Billingr (*95-102*), Gunnlōð y la hidromiel de la poesía (103-110), *Loddfáfnismál* (111-137), *Rúnatal* (138-145), *Ljóðatal* (146-164), más una estrofa de conclusión general que da un cierre unificado al poema.

La temática principal de la primera parte puede resumirse en consejos de comportamiento social y mentalidad para los invitados a un banquete o para los viajeros. Esta visión del mundo, a veces llamada “realista”, se puede sintetizar en la idea de *mannvít*, traducido como “sentido común”, un rasgo que cada hombre debe usar para guiar su propio comportamiento. Son consejos muy prácticos, sin una ética bien-mal en el sentido clásico (pero tampoco con cinismo), que revelan la idea según la que, si cada uno se comporta con moderación y sentido común, se puede formar una sociedad pacífica donde vivir feliz. Las secciones siguientes cambian a un tono narrativo y aparecen como una ilustración (quizás irónica) de los consejos odínicos. Óðinn, en su emprendimiento en búsqueda de conocimiento, idea engaños contra mujeres e incluso comete un auto-sacrificio para ganar finalmente el conocimiento de runas y de conjuros. A excepción de *Loddfáfnismál*, donde se nota una ética más abstracta (es decir, donde ser bueno en sí mismo es bueno y falta el tono práctico de la primera parte), el resto de *Hávamál* retoma una enumeración donde Óðinn comparte su nuevo conocimiento mágico. La compilación gnómica tiene una progresión clara de temáticas universales y sociales, hacia temáticas más oscuras y secretas. Tiene además una cierta

ironía, en que los consejos de Óðinn se enfocan en la importancia de la amistad y de la convivencia social, pese a que el propio Óðinn sea solitario y un quebrantador de juramentos. Finalmente, *Hávamál* es más bien una antología secular de lo que los eruditos del siglo XIII consideraban como “sabiduría”, y donde se nota más el trabajo del compilador. Usa de manera didáctica al dios Óðinn quien, como se nota en toda la poesía éddica, busca acumular conocimiento más como comerciante o mercader que como filósofo.

Con *Vafþrúðnismál* y *Grímnismál*, empieza una serie de poemas más cortos y episódicos, pero con la misma intención didáctica de enumerar y transmitir un cierto conocimiento. En *Vafþrúðnismál*, Óðinn empieza una “competencia de conocimiento” hasta la muerte con el gigante Vafþrúðnir, a pesar de las advertencias de su esposa Frigg (estrofas 1-5). Óðinn, alegre, llega la sala del gigante y debe demostrar su valor contestando cuatro preguntas sobre saber mitológico (estrofas 6-19). Prueba al gigante con otras preguntas sobre cosmología y cosmografía (estrofas 20-43) haciéndole nombrar formulaciones. Las últimas seis interrogaciones refieren al futuro y Ragnarøk (estrofas 44-53).

Para ganar este competencia, Óðinn decide hacer una pregunta que solamente él puede contestar: ¿qué susurró Óðinn a su hijo muerto Baldr, en su pira funeraria? (st. 54-55). Haciendo eso, Óðinn gana pero a la vez revela su identidad al

gigante¹³. Muestra que lo que estaba en juego no era *quién* iba a ganar la competencia, sino *cómo* Óðinn iba a engañar a sus enemigos una vez más. *Grímnismál* tiene una estructura menos clara, pero también revela una especie de competencia. Después de una introducción en prosa (que revela que la poesía éddica necesitaba un contexto explicativo para el público del siglo XIII), Óðinn (llamado Grímnir) y su esposa Frigg, compiten a través sus humanos protegidos respectivos, Geirrǫðr y Agnarr. En una experiencia chamanística, Óðinn enumera un conocimiento cosmográfico después de ocho noches atado entre dos fuegos por el protegido de Frigg. Da también una descripción de Valhøll (usualmente llamado Valhalla) y nombres de ríos mitológicos, Yggdrasill y sus animales, y también la creación del mundo a partir del gigante Ýmir (diferente de la historia en *Völuspá*). Finalmente, Óðinn enumera los nombres con los cuales viaja incógnito, revelando así otra vez su identidad. Así, los dos poemas son fuentes cruciales para la cosmografía nórdica.

Con *Skírnismál* se acaban los poemas odínicos, ya que la compilación se dedica al dios de la fertilidad Freyr, hijo de Njǫrðr y Skaði. Freyr, desde la silla de Óðinn *Hliðskjálf* (donde se pueden ver todos los mundos) se enamora de una de los *jötnar*, Gerðr. En forma de diálogo y *Ijóðaháttir*, Freyr manda a su sirviente, Skírnir, al mundo de los *jötnar*. Skírnir trata de convencer a Gerðr de unirse a Freyr, primero con sobornos,

¹³ Su truco final (es debatible si Óðinn hizo trampa o no) es claramente similar a la famosa competencia de acertijos en *El Hobbit* de J.R.R. Tolkien entre Bilbo y Gollum, con su “¿qué tengo en mi bolsillo?”

pero al final con amenazas y maldiciones. Gerðr finalmente acepta darse a Freyr por nueve noches. El poema concuerda con Ragnarøk y lo anticipa, pues explica cómo Freyr, que dio su espada a Skírnir, se encontrará sin arma cuando empiece el “Apocalipsis nórdico”. El poema no da mucha información cosmológica como los anteriores, pero es importante por su relación con *Ynglinga saga*, la introducción evemerística¹⁴ de Snorri Sturluson a la historia de los reyes de noruega, *Heimskringla*. Según Snorri, Freyr y Gerðr tuvieron un hijo, Fjölfnir, la figura real que empieza el linaje de los *Ynglingar* y así otorga a los reyes de Noruega una genealogía mítica.

Los cuatro poemas siguientes tienen al dios Þórr como personaje central, o al menos como personaje clave. *Hárbarðsljóð* cuenta una pelea codificada en forma de diálogo entre Þórr y Hárbarðr (Óðinn disfrazado de barquero). Esta forma codificada se llama *mannjafnaðr*, una comparación formal de cualidades y hazañas entre dos personajes. El poema, de tono claramente cómico, demuestra la debilidad del ingenio de Þórr en comparación con su padre Óðinn el sabio. *Hymiskviða* (El poema de Hymir), es un texto más narrativo en *fornyrðislag*, del mito famoso de la expedición de Þórr a pescar con el gigante Hymir, y de su pelea con el Miðgarðsormr, la serpiente que rodea el mundo. El poema siguiente, *Lokasenna*, es clave en la mitología nórdica. Todos los dioses mayores (y otras figuras mitológicas como los elfos que aparecen raramente) se reúnen

¹⁴ N. de los Ed. : En referencia a Evemero, pensador antiguo que explicaba la existencia de los dioses paganos como grandes magos del pasado.

en un banquete. Loki, el *trickster*¹⁵ de la mitología, ha sido rechazado del banquete de los dioses por matar a uno de los sirvientes de Ægir, el *jötunn* anfitrión. En venganza, Loki vuelve al evento y empieza su *senna*, una enumeración de insultos. Cada dios recibe acusaciones de comportamientos reprochables: Óðinn no sabe seleccionar a los ganadores en las batallas, Freyja cometió incesto con su hermano y promiscuidad con todos los presentes, Freyr perdió su espada, Bragi (dios de la poesía) es un mal poeta, Týr (dios de la justicia) no puede impartir justicia, Heimdallr el guardián no puede vigilar el Ásgarðr, etc. A través de los insultos, el poema refiere a la historia (preservada o no) de cada dios y así da un resumen de la mitología nórdica, confirmando el valor mnemotécnico y el estilo de catálogo de la compilación éddica. Además, los dioses no niegan las acusaciones, y así el panteón aparece a una luz bastante traviesa, aunque la lógica de la *senna* es hacer insultos, no contestarlos. La llegada de Ragnarøk también está presente, ya que cada dios es atacado por su función principal, explicando su debilidad al momento del Apocalipsis. Þórr es el único dios que no está presente durante la cena/*senna* (¿quizás porque es demasiado simple como para tener vicios?), pero llega al final del poema: es el único que puede callar a Loki con la amenaza de su martillo Mjöllnir. Un párrafo en prosa nos explica que luego de la cena, Loki está atado en Hel con gotas de veneno

¹⁵ N. de los Ed. : Se refiere al tipo de figura mitológica, usual en varios pueblos, cuyo rol es el de causar problemas a los demás, pero en cuya resolución se generan cambios, en muchos casos positivos, del orden establecido.

cayendo en su boca. Su esposa Sigyn trata de ayudarlo con una copa recuperando las gotas, pero cuando ella debe vaciar la copa llena de veneno, gotas caen en la boca de Loki y él grita tan fuerte que crea terremotos en el mundo humano.

El último poema de Þórr es el más cómico de todos. El gigante Þrymr robó Mjöllnir, el martillo de Þórr, y solicita intercambiarlo por que le concedan a Freyja en matrimonio. Los dioses debaten, y Loki sugiere que Þórr vaya con el *jötunn* vestido de novia y recupere así a su martillo. El poema describe en un tono humorístico a Þórr disfrazado de novia y a Loki tratando de convencer al gigante de que esa persona es la bella Freyja. Al final, Þórr da fin al engaño matando al gigante con su martillo ya recuperado. Todos los poemas de Þórr tienen un tono cómico como si fuera parte de las aventuras del dios, un tono que sigue en la *Edda en Prosa*. Pero también surge la cuestión de la compatibilidad entre creencias en un panteón pagano y burlas a dioses poderosos, pero también ridículos. El tono cómico puede dar la impresión de una parodia cristiana (y así datando de la era cristiana), pero podría también ser parte de la concepción pagana de la deidad; se puede concluir, como hacía Gurevich, que el humor no es incompatible con las creencias religiosas.

Los dos últimos poemas mitológicos tienen criaturas menores (enanos y elfos) como protagonistas. *Völundarkviða* empieza en *fornysðislag* (irregulares) con la historia de Völundr, el príncipe de los elfos (*álfar*), quien perdió al amor de su vida, una valquiria. Desesperado, Völundr es apresado y confinado en una isla por el rey sueco Níðuðr, quien quiere aprovecharse

de sus excepcionales habilidades de herrero. Vǫlundr es forzado a forjar tesoros para el rey, pero en seguida planea su venganza: mata a los hijos del rey y con sus cráneos hace copas, con sus ojos broches. Al final, emborracha a la hija del rey y se acuesta con ella. El poema termina abruptamente con la hija anunciando su embarazo al rey y Vǫlundr escapando volando, riéndose del éxito de su cruel venganza. *Vǫlundarkviða* es particular en que la historia excede el contexto nórdico de los otros poemas¹⁶.

El último (y tardío) poema mitológico, *Alvíssmál*, es decir “el discurso del sabelotodo”, vuelve a un estilo más específico del género éddico con una competencia de conocimiento entre Þórr y un enano, en *ljóðahátttr*. El enano *Alvíss* raptó a la hija de Þórr; el dios empieza a cuestionarle sobre nombres de criaturas, objetos y fenómenos naturales. El enano demuestra con alegría su sabiduría, pero a Þórr no le importa: él quiere extender el diálogo hasta la llegada del día, que torna al enano en piedra. Por única vez, Þórr no soluciona el problema con una demostración de fuerza, sino con un cierto nivel de astucia.

Poemas heroicos

En este momento de la compilación empiezan los poemas heroicos, con un estilo más narrativo y héroes semilegendarios

¹⁶ En la tradición germánica existe Wayland, maestro herrero (anglosajón *Weland*, antiguo nórdico *Vǫlundr* y *Velentr*, antiguo altoalemán *Wiolant*). Es mencionado en *Beowulf*, y la historia se encuentra claramente representada en varios objetos de la época vikinga (piedras de Ardre en Gotland, Suecia, el cofrecillo de Franks anglosajón)

del pasado nórdico. El contenido de los poemas heroicos no se restringe al contexto nórdico, sino que aparece en otras fuentes medievales como el *Cantar de los Nibelungos* alemán, y así pertenece a una tradición literaria europea más amplia que la primera parte de la *Edda*. Algunos personajes se pueden identificar como personajes históricos en crónicas fiables. Por ejemplo, Jormunrekr, con Ermanarico, rey de los ostrogodos; Gunnarr con Gundahario, rey de los burgundios y Atli con Atila, rey de los hunos. Los tres primeros poemas heroicos, *Helgakviða Hundingsbana I*, *Helgakviða Hjorvarðssonar* y *Helgakviða Hundingsbana II*, cuentan, de manera cronológicamente desordenada, la juventud, hazañas y muerte del héroe noruego Helgi. En su mayoría, los versos en *fornysðislag* incorporan la temática de la juventud y del amor a una valquiria y presenta una *senna* central (en *ljóðahátt*) antes de una batalla. Los dos últimos poemas son particularmente fragmentarios, aunque repitan un contenido similar. Terminan con una escena en la tumba de Helgi donde Sigrún, su valquiria, se recuesta, esperando el retorno de su amado por una noche.

Los poemas siguientes cuentan la larga historia de tres familias semilegendarias en la edad de grandes migraciones, con un personaje clave: Sigurðr Fáfnisbani. Las tres familias tienen un destino trágico y entrelazado: los volsungos (Sigurðr Fáfnisbani), los burgundios (el rey Gunnarr Gjúkason y su hija, la esposa de Sigurðr, Guðrún) y los hunos (Atli/Attila el rey y su hermana Brynhildr, esposa de Gunnarr).

Grípisspá, probablemente una composición tardía (del siglo XIII), introduce los poemas, y presenta a Sigurðr

recibiendo una profecía sobre su vida y el desarrollo trágico que vendrá a continuación. En este sentido, tiene la misma función narrativa que *Völuspá* tenía al principio de los poemas mitológicos: dar un panorama temporal y dramático que los poemas siguientes van a desarrollar en más detalle. *Reginismál*, *Fáfnismál* y *Sigrdrífumál*¹⁷ se enfocan en la juventud de Sigurðr, su relación con el artesano enano Reginn (su padre adoptivo) y su combate contra el famoso dragón Fáfnir. En sus últimos momentos, Fáfnir transmite su conocimiento mitológico, y después de comer su corazón asado, Sigurðr recibe la habilidad de entender el canto de los pájaros. Al fin, Sigurðr transmite su sabiduría a Sigrdrífa, una valquiria dormida. Se supone que estos poemas tuvieron formas y versiones más tempranas, como sugiere la mezcla de métrica (*fornyrðislag* y *ljóðahátt*).

En esta parte del *Codex Regius* empieza una laguna de ocho folios por lo que, se supone, faltarían aproximadamente 200 estrofas. Como la mayor parte de la leyenda está rescrita en prosa en *Völsunga saga* (c.1270), se pueden deducir al menos los eventos siguientes: Sigurðr se compromete con la valquiria, pero después se enamora de Brynhildr¹⁸. Pero luego Sigurðr acepta que Gunnarr corteje a Brynhildr y se casa con Guðrún, la hija de Gunnarr. Llena de ira, Brynhildr pide a sus hermanos que maten a Sigurðr. El *Codex Regius*, con el *Brot af Sigurðarkviðu* (“fragmento del poema de Sigurðr”) retoma la

¹⁷ Los tres poemas aparecen sin interrupción o título en *el Codex Regius*. Los títulos aquí dados son convenciones académicas.

¹⁸ La valquiria y Brynhildr son la misma persona en *Völsunga saga*, donde la historia ha sido simplificada en su reescritura.

historia en este momento. Sigurðr ha sido asesinado por el hermano de Guðrún, y el poema se centra en describir los sentimientos de culpa y aflicción de Brynhildr y Gunnarr por la muerte del héroe que ellos mismos orquestaron.

Guðrúnarkviða I elabora con cierta fuerza narrativa la pena de Guðrún, frente al cuerpo de su esposo, y de las mujeres que pierden seres queridos en batallas en general. *Sigurðarkviða in skamma* reitera los eventos dramáticos que llevaron a la muerte de Sigurðr desde la perspectiva de Brynhildr, relatando la complejidad de sus sentimientos contradictorios, tanto sus risas como sus lágrimas, y finalmente su suicidio. Pero la muerte de Brynhildr no termina su historia. El poema siguiente, *Helreið Brynhildar* (“El viaje de Brynhildr a Hel”), cuenta su llegada al mundo de los muertos. En el camino, un gigante la desafía, y así Brynhildr cuenta de nuevo su vida, y su esperanza de unirse a Sigurðr en la muerte¹⁹. Un pasaje en prosa, escrito por el compilador del *Codex Regius*, nos explica cómo la muerte de Brynhildr empieza un feudo entre los burgundios y los hunos. Se narra que Guðrún debe casarse con Atli, con quien luego tiene dos hijos. Los cinco poemas siguientes (*Guðrúnarkviða II*, *Guðrúnarkviða III*, *Oddrúnargrátr*, *Atlakviða*, *Atlamál*) tratan del casamiento de Guðrún con Atli, y de su fin trágico: Atli ejecuta a los hermanos de su esposa, Gunnarr y Högni, y en venganza Guðrún mata a sus propios hijos y los sirve como cena al rey huno. Notablemente, el poema *Atlamál* está calificado como groenlandés (*in grænlenzku*) en el

¹⁹ El poema se encuentra también en el *Nornagests þáttur* en el *Flateyjarbók*.

manuscrito mismo, probablemente porque el compilador del *Codex Regius* pensó que provenía de Groenlandia. De hecho, el estilo del poema es bastante diferente del resto. Está escrito en *málaháttir* (una métrica adecuada a un contenido más entretenido) y exhibe un paisaje menos aristocrático que encaja con la idea de una composición y contexto groenlandés.

Los últimos dos poemas del códice tratan del tercer y último matrimonio de Guðrún con el rey Jónakr. La hija de Guðrún y Sigurðr, Svanhildr, fue pisoteada hasta la muerte por caballos a pedido de su esposo, el rey Jormunrekr, quien la acusó de adulterio. En ambos poemas, Guðrún exhorta a sus últimos hijos sobrevivientes a tomar venganza. *Guðrúnarhvöt* en particular es interesante dado que parece pertenecer a una tradición femenina de lamentos y rememoración de los muertos, destinado a estimular la venganza y el feudo de sangre.

¿Un *corpus* más amplio?

Aunque el *Codex Regius* contiene la mayoría del corpus éddico, es costumbre añadir algunos poemas aislados de estilo o temática similares. Por ejemplo, *Baldrs draumar* (El sueño de Baldr), que se encuentra en otro manuscrito²⁰, tiene versos en *fornyrðislag*, y cuenta la historia en que Óðinn convoca a una adivina reluciente, en un estilo similar al de *Völuspá*.

²⁰ AM 748 I 4to (c.1300) aparece como un mini *Codex Regius*, o compilación éddica alternativa: contiene también *Grímnismál* (completo), *Hymiskviða* (completo), *Skírnismál* (parcial), *Hárbarðsljóð* (parcial), *Vafþrúðnismál* (parcial) y parte del prólogo en prosa de *Völundarkviða*.

Hyndluljóð, preservado en el *Flateyjarbók*, códice del siglo XIV. También en *fornyrðislag*, contiene una conversación entre una gigante y Freyja, que pide la genealogía de su protegido Óttarr. En general, se considera que *Hyndluljóð* está formado por dos poemas: el poema mismo y *Völuspá in skamma* (“*Völuspá* abreviada”) en su segunda parte, por el contenido y el estilo similares a *Völuspá*, demostrando una relación clara con el corpus del *Codex Regius*. *Rígsþula* (“La lista de Rígr”) se encuentra en una versión de la Edda en Prosa de Snorri Sturluson (*Codex Wormianus*, c. 1400). El poema, escrito en *fornyrðislag*, presenta a Heimdallr (llamado Rígr) viajando por el campo, visitando y acostándose con varias mujeres, y así dando luz a grupos de estatus sociales diferentes: primero el esclavo (*þræll*), luego el granjero (*karl*), y al final el jefe (*jarl*), cuyo hijo menor es llamado Rey (*konungr*). El poema es conocido porque muestra desde una mirada nórdica su organización social, y la evolución de esta hasta la Edad Media. Falta saber si el poema refleja una percepción general del mundo nórdico medieval, o una legitimación poética de la clase aristócrata y de la llegada “natural” de la realeza.

Gróttasöngur, en *fornyrðislag*, ha sido preservado en dos manuscritos de la Edda en Prosa. Un rey danés pide a dos esclavas que muelan para él todo lo que desee, con un molino mágico, Grótti. Al final, el molino produce un ejército destinado a matar al rey, siendo así una advertencia a los reyes para que no caigan en un exceso de avaricia. *Fjölsvinnsmál* (o *Svipdagsmál*), esta vez un poema en *ljóðaháttur*, se conserva solamente en un manuscrito post-medieval del siglo XVII. Trata de Svipdagr y

de su travesía para encontrar a Menglǫð, la única mujer que puede hacerle feliz, en un estilo similar a Freyr en *Skírnismál*.

Además de estos cinco poemas (publicados la mayoría de las veces con el resto del *Codex Regius*), algunos poemas insertados y preservados en las sagas se pueden sumar al corpus éddico, por las mismas razones de estilo y contenido. El más famoso es probablemente el *Despertar de Angantýr* que, junto con *Hlǫðskviða*, están preservados en *Hervarar saga*. *Darraðarljóð* viene de *Njáls saga* y *Bjarkamál* en *Gesta Danorum*. Fueron llamados *Eddica minora* en una edición de 1903 de Heusler y Ranisch, y luego, esta clasificación fue criticada porque daba al *Codex Regius* un privilegio en los estudios éddicos. Obviamente, poemas preservados en él o por Snorri Sturluson en su *Edda* parecieron más auténticos que poemas interpolados en obras en prosa más tardías, que consecuentemente no fueron tomados en cuenta. Pero aunque sigue en debate, todos los poemas éddicos, particularmente los heroicos, por su contenido, forman parte de lo que Torfi H. Tulinius llamó “la materia del norte”: un grupo de historias legendarias que fueron escritas y rescritas por siglos en Europa del Norte. La presencia de poemas o temas éddicos en prosa más tardía, hasta manuscritos post-medievales, demuestra un uso y reescritura constante de una materia anterior al establecimiento de la cultura literaria escrita en Escandinavia.

Los estudios éddicos

Estudios lingüísticos, literarios, religiosos, folclóricos e históricos de la edad vikinga serían más bien limitados si no fuera por la preservación y descubrimiento del *Codex Regius* en el siglo XVII, y luego la ampliación del corpus éddico como género a poemas más aislados. Sin embargo, sus estudios tuvieron muchas ramas, y como lo precisa Bjarne Fidjestøl en su ya clásico estudio de la edda poética,

Los textos éddicos no son conocidos en un estado incorrupto; llegan a nosotros tras generaciones de lectores y comentaristas diligentes, sin cuya ayuda nuestra comprensión de estos textos sería ciertamente muy rudimentaria; pero estos lectores han, a cambio, dejado rastros de ellos mismos en tales textos. (Fidjestøl, 1999:8)

En los siglos del Renacimiento y la Ilustración, los eruditos y académicos europeos tenían una formación clásica; entonces, el material nórdico se veía como periférico al mundo clásico mediterráneo. La primera edición impresa de Peder Resen (1665) compiló *Snorra Edda* con dos poemas éddicos y sus traducciones al latín, la “Ethica Odini” (*Hávamál*) y la “Sibyllæ Vaticinium” (*Völuspá*). Los dos poemas son los que más se podrían relacionar con una mentalidad o un género griego o latino, como tratados clásicos de ética o profecías de una sibila. También en esta época, el evemerismo de Snorri Sturluson era entendido al pie de la letra: los poemas éddicos

habrían sido compuestos durante la edad de migraciones por los Æsir mismos, una tribu que luego fue adorada como dioses, antes de la llegada del cristianismo. Los debates giraban alrededor de cuestiones de autenticidad de los poemas y la historicidad de los dioses, y también del valor estético de los poemas en comparación con el corpus clásico.

Con el advenimiento del romanticismo en el siglo XIX, las ediciones se hacen más completas. Los poemas mitológicos fueron impresos por la Comisión Arnamagnæana de Copenhague (*Edda Sæmundar hinns fróða 1787-1818-1828*), y los famosos hermanos Grimm editan los poemas heroicos con traducciones al alemán en 1812. La comparación se aleja del mundo mediterráneo y se concentra en los enlaces con el material anglo-sajón, especialmente del punto de vista de la filología, que refuta la idea de una composición en la era de las migraciones. Se hace más debatible la cuestión de la religión pagana presente en los poemas, y de la influencia (o intervención) cristiana en los textos mismos. Emerge la idea de que la poesía éddica no es lo mismo que la religión nórdica, o sea que la Edda poética no fue la “Biblia de los paganos”, aunque tiene rasgos de creencias y rituales precristianos. Pero a mediados del siglo XIX, el nacionalismo se expande en toda Europa, y el material histórico y cultural nórdico, antes pensado como periférico, se vuelve un tema central y poderoso en las construcciones nacionales en marcha. El “escandinavismo” y la escuela noruega de Keyser afirman que los poemas fueron compuestos en Noruega misma, y que los islandeses únicamente copiaron y preservaron poemas noruegos. Contra

este punto de vista, se sostuvo el origen islandés de los poemas éddicos, teniendo en cuenta su aislamiento geográfico y poca vida política (especialmente sostenido por Konrad von Maurer y Theodor Möbius). También se desarrolla la idea de una “edad de oro” de los poemas éddicos, de los cuales los poemas preservados por monjes cristianos ya estaban en estado de “decadencia” (Grundtvig 1867). En 1883, Guðbrandur Vigfússon edita el *Corpus Poeticum Boreale*, una edición completa de poesía nórdica que adjudicaba al periodo 800-1100. Finnur Jónsson sugería que todos los poemas fueron compuestos entre 875 y 1200, pero rechazaba la idea de un origen islandés. Según él, en Islandia en la edad vikinga había demasiada agitación e inestabilidad política, y no había tiempo para poesía. En resumen, el siglo XIX nos deja con un debate sobre el derecho de posesión de los poemas éddicos, y la idea de una edad de oro de la literatura nórdica antes de su decadencia e influencia exterior. Sin embargo, establece también una datación más realista de los poemas éddicos, basados en el desarrollo de argumentos filológicos.

En el siglo XX empieza la edad de especialización de disciplinas en la academia, y también en los estudios éddicos. Birger Nerman sugirió que los poemas éddicos pueden ser datados con una combinación de pruebas filológicas y arqueológicas. La idea misma del poema éddico como unidad se hace más compleja, y empieza el debate (que sigue en la actualidad) entre oralidad y escritura de la Edda. Gustav Neckel comparó con versos en alemán antiguo y deduce así partes más primitivas/orales o recientes/literarias en los poemas mismos.

Andreas Heusler llegó a la conclusión de que los poemas, transmitidos por memoria, son por definición no datables, solo se pueden clasificar por temáticas y estilo. También, Jan de Vries argumenta que diferentes estilos pueden surgir en el mismo periodo, y que lo importante es identificar periodos generales en la larga historia de la poesía. Las dudas metodológicas se hicieron cada vez más fuertes. Por ejemplo, Steblin-Kamenskij (1982) concluye que es imposible saber con seguridad algo por fuera de la forma escrita que preservamos: toda forma anterior posible es pura especulación. Finalmente, se hizo una división nítida entre forma y contenido: el poema mitológico no es lo mismo que el mito sino que solamente alude al mito (Meulengracht Sørensen, 1993). De esta manera, se puede concentrar en el contenido de los poemas (historia de las religiones, folklórica) o el texto como producto del siglo XIII (historia, estudios literarios). Los estudios éddicos, así, se destacan por su dinamismo: desde cuestiones de autenticidad hasta problemas de datación, desde un juicio estético y valor cultural hasta cuestiones técnicas y dudas metodológicas. Se nota también una evolución hacia estudios más y más específicos de cada poema, con particular interés en el estudio de la influencia literaria europea sobre la composición de algunos de ellos (por ejemplo, *Hávamál* y los *Dísticos de Catón*). Hasta los años 2010, la edición de Neckel fue la más usada. Hoy en día, existe una nueva edición estándar en la serie *Íslensk Fornrit*. Es también útil la edición de los poemas realizada por Gísli Sigurðsson en islandés moderno. Las

traducciones al inglés más usadas son las de Carolyne Larrington y Andy Orchard; al castellano, la de Luis Lerate.

Finalmente, podemos concluir que la poesía éddica, como género literario, fue construida a través de siglos de preservación y edición, uso y re-uso. Es un género diferente de la poesía escáldica aunque comparten similitudes y conserva rasgos antiguos de la oralidad (métrica, tendencia a listas y enumeraciones mnemotécnicas, rasgos de actuación). Además, su preservación se hizo por medios escritos y eruditos, y su “materia” fue luego desarrollada en otros géneros, las sagas y obras en prosa de los siglos XIII a XV. Pero su función misma a su tiempo de composición y/o de preservación sigue poco clara. Al contrario de la poesía escáldica que tenía una función clara en la corte del *jarl* o luego del rey, la poesía éddica nos deja con preguntas irresolubles sobre su contexto, su actuación oral, su grado de reflejo de las creencias precristianas, su uso ritual o su nivel de parodia y sentido de humor. Pero, más allá de estos debates, quizás la cuestión más relevante hoy en día sería preguntarse las razones sociales y culturales que llevaron monjes islandeses del siglo XIII, 300 años después de la conversión de Islandia al cristianismo, a considerar importante copiar, preservar y a veces crear poemas sobre dioses paganos y héroes antiguos.

Apéndice 1.

Poesía éddica y poesía escáldica: rasgos característicos

	Poesía éddica	Poesía escáldica
Autoría	anónima	numerosos autores conocidos
Métrica	<i>fornyrðislag</i> , <i>málaháttr</i> <i>ljóðaháttr</i>	<i>dróttkvætt</i>
Estilo	<i>kenningar</i> sencillas irregularidad, flexibilidad múltiples voces	<i>kenningar</i> complejas regularidad, rigidez expresión personal
Tiempo	pasado mítico-legendario	cercana al evento (poeta testigo)
Tema	mitológico, gnómico, heroico	encomio, elegía, guerra.
Función	¿creencia, parodia, drama?	poesía de corte, otorga fama.
Uso posterior	<i>Edda</i> de Snorri <i>Ynglinga saga</i> “Materia del norte”	sagas (prosimetro) autentificador (sagas de reyes) dramático (sagas de islandeses)

Apéndice 2.

Listado de poemas éddicos y sus manuscritos principales

En el *Codex Regius (GKS 2365 4º)*

Mitológicos: *Völuspá*, *Hávamál*, *Vafþrúðnismál*, *Grímnismál*, *Skírnismál*, *Hárbarðsljóð*, *Hymiskviða*, *Lokasenna*, *Þrymskviða*, *Völundarkviða*, *Alvíssmál*.

Heroicos: *Helgakviða Hundingsbana I*, *Helgakviða Hjörvarðssonar*, *Helgakviða Hundingsbana II*, *Grípisspá*, *Reginmál*, *Fáfnismál*, *Sigrdrífumál* *Guðrúnarkviða I*, *Brot af Sigurðarkviða*, *Helreið Brynhildar*, *Guðrúnarkviða II*, *Guðrúnarkviða III*, *Oddrúnargrátr*, *Atlakviða*, *Atlamál hin groenlenzku*, *Guðrúnarhvøt*, *Hamðismál*

En otros manuscritos

Mitológicos: *Baldrsdraumar* (AM 748 I 4to), *Rígsþula*, *Gróttasongr* (Codex Regius de Snorra Edda, GKS 2367 4º), *Hyndluljóð* (Flateyjarbók), *Grógaldr*, *Fjölvinnsímál* (a veces llamados *Svipdagsmál*; varios manuscritos en papel tardíos).

LA TRADICIÓN MANUSCRITA

SEBASTIÁN MORTENSEN MARINÉ

Introducción

Las fuentes históricas nos cuentan que cuando llegaron los noruegos a Islandia por primera vez a finales del siglo IX encontraron la tierra ocupada por unos monjes irlandeses. Fueron denominados *papar* (del latín *papa*). No sería sorprendente que los *papar*, oriundos de una tierra ya fuertemente cristianizada en aquella época, llevaran consigo el material necesario para practicar la escritura de libros de carácter religioso. Sin embargo, parece ser que la incursión vikinga ahuyentó del todo a estos clérigos irlandeses puesto que no quedó de su presencia ningún resto, ni de su religión ni de los manuscritos, elemento indispensable en la práctica del cristianismo. De hecho, su presencia en la isla deberá aún ser confirmada por estudios arqueológicos y pruebas más fiables que las de un relato escrito siglos después de lo ocurrido. En cambio, sí es posible afirmar con más certeza que el comienzo

de la cultura escrita latina¹ tanto en Islandia como en los demás países nórdicos empezó a manifestarse siglos más tarde y que su llegada siguió las huellas del cristianismo. Es gracias a su aparición que hemos tenido la posibilidad de conocer la rica literatura de entonces, tal como se conocía en su tiempo después de siglos de transmisión oral. Por este motivo, es preciso presentar las fuentes escritas del norte de las que disponemos, pero antes habrá que dar una breve introducción a la definición de esta práctica.

Codicología

Por manuscrito se entiende, así como lo indica su etimología latina proveniente de *manū* y *scriptum*, todo documento escrito a mano sobre un soporte flexible, ya sea en rollos o códices de papiro, pergamino o papel. Lo que lo define como tal y lo diferencia de las inscripciones esculpidas sobre piedra, madera, metal o demás es también el uso de tinta. A pesar de ello, el término técnico para un libro manuscrito sigue siendo *codex*, “tronco” en latín, el cual sugeriría el uso de placas de madera para esculpir el texto. De este nombre deriva el término codicología.

La elaboración del pergamino, material hecho a partir de piel de animal, suponía un tratamiento cuidadoso de estas pieles que variaba según dónde se hacía y de qué animal se trataba. En

¹ Para la escritura rúnica, ver el capítulo de Inmaculada Senra Silva en este mismo volumen.

el Imperio Romano y en el resto de Europa se usaba sobre todo la piel de cabra, borrego, asno o cerdo; mientras que el pergamino para los manuscritos de mayor calidad solía provenir de piel de ternero joven, también conocido como *vellum* o papel vitela, y a veces, en casos más exclusivos aún, se daba usar la piel del animal no nacido. Estas pieles, después de haber sido removidas cuidadosamente del animal, se remojaban en agua, con o sin cal, proceso que facilitaba la eliminación de la epidermis y masa pilosa. A continuación, se tendía la piel en un bastidor para rasparla nuevamente y pulir del todo la masa pilosa. Como último tratamiento se usaba una piedra pómez para alisar la piel y, en el caso de las pieles más oscuras, se usaba una piedra caliza para aclararla. Se dejaba secar en el bastidor hasta que fuera posible cortarla con un cuchillo.

La piel resultante del corte sería a continuación doblada sobre sí misma formando de tal manera un *bifolio*. Un solo doblez resultaba en el denominado formato *folio* (fol. o 2°), dos dobleces en el formato *quarto* (4to o 4°), tres en *octavo* (8vo u 8°) y cuatro o más daban los formatos *duodecimo* (12mo o 12°) y *sedecimo* (16mo o 16°). En las definiciones actuales de los formatos se toma sobre todo en cuenta el tamaño del resultado, cuyas medidas serían respectivamente más de 20 centímetros para un formato en folio, entre 18 y 29 cm. para un cuarto, de 9 a 20 cm. el octavo y de 7 a 14 cm. el duodécimo. Tras doblar la piel hasta el formato deseado, se compilaban los *bifolios* en cuadernos y el escriba podía empezar la inscripción.

Al haber terminado la escritura e iluminación, cuyos responsables eran respectivamente el escriba y el iluminador, se

entregaba el libro a otro miembro del claustro para ser cosido en cuadernos. El escriba podía haber escrito en los rincones de las páginas unos llamados *reclamos* que señalaban la primera palabra de la página siguiente para facilitar y asegurarse de esta manera que se mantuviera el orden correcto. Estos cuadernos serían luego cosidos entre ellos y, para finalizar la preparación del manuscrito, se cosía un empastado de piel o madera para proteger su contenido. En ciertos casos se le podía agregar un bucle de metal al empastado para mantener el libro cerrado. El famoso manuscrito llamado *Biblia de Hamburgo* (GKS 4 fol.) nos muestra en la iluminación de sus iniciales cada etapa de este proceso.

La escritura de los manuscritos ocurría en sitios llamados *scriptoria* (escritorios), cuya descripción exacta no se ha podido hallar en ninguna fuente más que en los comentarios insertados al margen por escribas o en la iconografía de los manuscritos que, sin embargo, nos trazan la imagen de sitios oscuros, aislados y fríos.

Los manuscritos se identifican asignándoles un número, un formato y añadiéndole el nombre, por lo general las iniciales, de la biblioteca en la que se encuentra o de la colección de la que proviene. Así, un manuscrito en el Instituto Arnماغneano de Copenhague o de Reykjavík se llamaría, por ejemplo, AM 45 fol., y uno en la biblioteca real de Estocolmo Holm D4.

Lo enunciado hasta ahora son las características generales de la elaboración de los manuscritos. Los manuscritos nórdicos son, contrariamente a sus pares continentales, oscuros y pobremente decorados. Esto se debe a que se usaba, por lo

general, piel de ternero y una tinta negra hecha a base de agalla de roble, mientras que las tintas de colores debían en gran parte de ser importadas del sur. Las condiciones climáticas, en particular en Islandia, dificultaban la obtención de las pieles de estos animales, lo cual también caracteriza la explotación al máximo del espacio disponible para escribir. Sin embargo, la cultura escrita fue usada desde los primeros siglos con relativa frecuencia y con fines muy particulares, los cuales serán presentados en los párrafos siguientes. Si bien se estima que los manuscritos conservados solo constituyen del 5 al 10% de los que se disponía anteriormente, aun así podemos hacernos una idea de lo que fue considerado de importancia en aquella época.

La cultura escrita en el norte

El uso de la escritura como método para fijar la memoria fue siguiendo los pasos de la expansión del cristianismo por toda Europa. Se hizo importante difundir la producción de textos de carácter religioso para su lectura en las iglesias, cuyas bibliotecas contenían gran número de versiones de la Biblia, misales y hagiografías así como los *scriptoria* se iban estableciendo como cámaras anexas a los monasterios y claustros para la redacción de estos textos (de ahí el proverbio *claustrum sine armario quasi castrum sine armamentario*, “un claustro sin biblioteca es como un castillo sin arsenal”). De esta manera, el códice de pergamino, formato de manuscrito

predilecto por esta institución a partir del siglo V, fue también adoptado por los pueblos que se iban uniendo al cristianismo².

A continuación, se presentarán los manuscritos más conocidos y de mayor importancia en los países del norte empezando por el país más meridional, Dinamarca, y acabando con el más septentrional, Islandia.

Dinamarca

El impacto del continente fue muy notable en Dinamarca y, por tanto, fueron predominantes los textos en latín durante gran parte del medioevo. De hecho, fue solo a partir del siglo XV que la producción de manuscritos en lengua vernácula llegó a su auge con un número que llega a los 160 manuscritos disponibles, comparado con los apenas 30 del siglo precedente, y 4 en el siglo XIII. En el siglo XVI fue, sin embargo, disminuyendo la cantidad de manuscritos en general con la llegada de la impresión y se hallan de esta época tan solo 50 manuscritos.

Los *scriptoria* mejor conocidos que produjeron manuscritos identificados hoy como daneses son los de Lund y de Sorø, al suroeste de la isla de Selandia. El manuscrito más antiguo que conocemos de este país proviene del claustro de Dalby, cerca de Lund: el *Dalbybogen* (“libro de Dalby”: GKS 1325 4to), de mediados del siglo XI, que contiene el texto de los

² Para la cristianización del Norte, ver el capítulo de Renan Birro en este volumen.

cuatro evangelios escritos plenamente en latín. Por lo general, los textos que se encuentran escritos en latín son textos religiosos o registros de nombres como el *Necrologium Lundense* (MS. 6). Una excepción a eso es la crónica de reyes *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus, escrita alrededor del año 1200 y modelada según los hábitos continentales de glorificar la historia del país y las hazañas de sus reyes. De este texto no se ha conservado ningún original más que un posible fragmento (NKS 869 g 4to), conocido como el fragmento de Angers, escrito supuestamente por mano del mismo autor.

Un género en lengua vernácula que forma gran parte de los manuscritos medievales daneses conservados hoy en día es el de los textos de leyes. De hecho, de los dos primeros siglos de escritura conocemos en lengua vernácula prácticamente solo textos de leyes, mientras que en el siglo XV los mismos constituyen tres cuartos de los manuscritos conocidos. Tanto el texto de *Skånske lov* (“ley de Escania”) como el de *Jyske lov* (“ley de Jutlandia”), ambos del siglo XIII, han contribuido al estudio de las leyes de la época y su importancia se constata por el número de manuscritos que contienen estos textos, por los tamaños y por el cuidado que se les ha puesto. Un manuscrito de la ley de Jutlandia de los entornos del año 1300, el AM 4 4to de Copenhague, por ejemplo, se ha conservado en estado impecable y los amplios márgenes, así como la utilización ubicua de iniciales rojas y azules, nos señalan que este manuscrito fue probablemente comisionado y utilizado por alguien de mucho poder financiero. Otro que ha llamado mucho la atención es el llamado *Codex Runicus* (AM 28 8vo,

Copenhague) del siglo XIV, cuyo nombre fue dado por su texto de la ley de Escania escrito plenamente en alfabeto rúnico.

Otro género que ha supuesto una fuente importante para el estudio de la lengua danesa en época medieval son los textos medicinales del siglo XIV, mejor conocidos como los escritos de *Harpestreng*. El nombre lo llevan por su autor, Henrik Harpestreng, quien supuestamente fue doctor y recogió los remedios medicinales, incluyendo aquellos de carácter supersticioso, en un manual escrito que luego sirvió como ejemplo para transcribirlos en otros manuscritos. De la copia original no se ha conservado ningún fragmento, pero entre los manuscritos que parecen haber basado sus textos sobre estos remedios se pueden nombrar los manuscritos NKS 88 8vo de principios del siglo XIV y el AM 187 8vo de Copenhague de principios del siglo XV.

A partir del siglo XVI, con la llegada de la impresión, se hicieron más frecuentes los manuscritos de oraciones personales, por lo general pertenecientes a mujeres de la nobleza. Estos suelen ser en formato duodécimo, así como, por ejemplo, el libro de Marine Jespersdatter AM 421 12mo de Copenhague. Asimismo, empiezan a aparecer los libros de propiedad privada que contienen las baladas danesas (en danés: *folkeviser*) de origen medieval y transmitidas oralmente durante siglos. Uno de los más famosos de este tipo es el *Hjertebogen* (“libro de corazón”; Thott 1510 4to) de la mitad del siglo XVI que, además de ser el más antiguo libro de baladas, tiene forma de corazón cuando se abre, tomando como ejemplo un formato que ya se encontraba en Francia y Alemania.

La letra en la mayoría de los manuscritos medievales daneses sigue con un corto retraso la evolución paleográfica del continente, en particular la de Alemania, siendo así principalmente gótica o cursiva gótica, letras caracterizadas por la unión de ciertas letras y trazos ornamentales, aunque ciertos caracteres como la *y* sugieren una influencia anglosajona. La letra carolingia de curvas suaves y anchas, introducida en Francia durante la reforma intelectual de Carlomagno en el siglo IX, se encuentra en unos pocos manuscritos escritos en latín entre los años 1050 y 1250, por ejemplo, en el ya mencionado libro de Dalby (GKS 1325 4to).

Suecia

La situación en la Suecia medieval es parecida a la de Dinamarca con su literatura principalmente en latín. Aquí también se produjeron varios textos religiosos y la literatura vernácula fue al principio dedicada a los textos de leyes. Los números en porcentajes de manuscritos en lengua vernácula nos revelan este patrón, con, sin embargo, un número de manuscritos conservados bastante más abundante: del siglo XIII se hallan tan solo 3 manuscritos, mientras que en el siglo XIV los números conservados aumentan a 70 y en el siglo XV a 200. El dominio de los textos de leyes pasa de aproximadamente el 100%-80% en el siglo XIV a un promedio del 50% durante el siglo XV. Al igual que en Dinamarca, llega en el siglo XVI la imprenta, lo cual significa que los manuscritos conservados de este siglo disminuyen a un número aproximado de 70.

Las leyes en Suecia llegaron a tener mucha importancia para la historia del país. Anteriormente dividido en regiones, cada una con su propia ley, la ley de Magnus Eriksson de mediados del siglo XIV llegó a unificar el país entero reemplazando así las leyes regionales.

La fuente escrita más antigua del país se encuentra en el fragmento Cod. Holm. B 193 de mediados del siglo XIII que contiene la ley de la región de Västergötland (en sueco: *Äldre Västgöotalagen*). Esta ley fue más tarde reemplazada por una versión modernizada, el *Yngre Västgöotalagen*, conservada por ejemplo en el Cod. Holm. B 58 de finales del siglo XIII, el cual también contiene *Bjärkoarätt*, un código legal usado en los pueblos de los alrededores de Estocolmo. Asimismo, tenemos el Cod. Ups. B 12 de principios del siglo XIV que contiene en buen estado el texto de la ley de Uppland (en sueco: *Upplandslagen*) y el Cod. Holm. B 50 de la misma época, uno de los dos únicos manuscritos que contienen la ley de Östergötland, notable por sus abundantes iluminaciones. Estas, y las leyes de las demás regiones, fueron invalidadas por la ya mencionada ley para el reino de Magnus Eriksson (en sueco: *Magnus Erikssons landslag*), aproximadamente del año 1350, gracias a la cual se unificó el país y, de esta manera, se abrió al contexto europeo. Ciertamente, uno de los más antiguos entre los cientos de manuscritos que contienen esta ley es el AM 51 4to de mediados del siglo XIV. Otro manuscrito con este texto que vale la pena mencionar, importante sobre todo desde el punto de vista de su riqueza en iluminaciones, es el Cod. Holm. B 10 de finales del siglo XIV.

Los porcentajes mencionados arriba nos dejan, sin embargo, un margen considerable de textos en lengua sueca que no son únicamente leyes y, en efecto, se halla en Suecia una literatura relativamente variada. El *Legendarium suecanum* (“legendario sueco”, en sueco: *Fornsvenska legendariet*) de finales del siglo XIII, una traducción libre de la *Legenda aurea*, contiene las historias de reyes y santos. Éste se encuentra en un estado fragmentario en el Cod. Holm. A 34 de mediados del siglo XIV.

Siempre en el registro religioso, se halla la importante obra original de las revelaciones de Santa Brígida de Vadstena (en sueco: *Birgittas uppenbaringer*) del siglo XIV, supuestamente escrita inicialmente en sueco, más tarde traducida al latín y nuevamente traducida al sueco. Hoy se encuentra el texto conservado en varios manuscritos, entre los cuales se puede mencionar el Cod. Holm. A 65, cuyos autógrafos fueron probablemente escritos por la misma Brígida.

Una iniciativa literaria de apertura al contexto europeo se encuentra en las *Eufemiavisor*, tres baladas, originalmente de origen francés y alemán, traducidas por comisión de la reina Eufemia de Arnstein (reina consorte en 1299-1312) para un matrimonio entre un duque sueco y una princesa noruega, hija de la misma Eufemia, a principios del siglo XIV. Estos textos llegaron a tener mucha popularidad, lo cual significa un número abundante de manuscritos conservados que contienen estos textos, pero la fuente más antigua que tenemos se encuentra en el Cod. Holm. D 4 de principios del siglo XV. Esta misma inspiración continental se encuentra en la crónica del rey Erik

(en sueco: *Erikskrönikan*), también de principios del siglo XIV, en la que la narración en versos de las hazañas de reyes fue inspirada por las tradiciones del continente y que llegó a tener la misma popularidad que las baladas. Esta se encuentra por ejemplo en el manuscrito Holm. D 2 de finales del siglo XV.

La evolución de la paleografía en Suecia es muy parecida a la de Dinamarca, que, a pesar de empezar su cultura escrita un siglo más tarde con la letra carolingia en 1150, particularmente en el fragmento Cod. Holm. B 193 del *Äldre Västgötalagen* en lengua vernácula, usa a partir de mediados del siglo XIII principalmente la letra gótica o gótica cursiva para la escritura de manuscritos medievales. Sin embargo, no se puede saber con certeza cuáles fueron los centros de producción de manuscritos más importantes ni bajo qué condiciones se producían, aunque sí es posible reconocer en la paleografía diferentes grupos de rasgos comunes que nos pueden llevar a pensar que ha habido varias escuelas literarias.

Noruega e Islandia

Los casos de Noruega e Islandia son difíciles de mantener del todo separados por motivos no solo políticos e históricos, sino también lingüísticos. En efecto, durante los dos primeros siglos de cultura escrita, es difícil diferenciar una lengua de la otra, y la dependencia islandesa de la corona noruega a partir de 1262-4 hizo que gran parte de la producción de manuscritos por mano de escribas islandeses llegara a depender de esa monarquía.

Notamos como primera característica que los primeros manuscritos conservados provienen de un siglo antes que en Suecia y Dinamarca, concretamente de la segunda mitad del siglo XII, sumando un total de diez manuscritos. Un siglo después, esta cifra se eleva a 120 y en el siglo XIV culminan con un total de 520 aproximadamente. La cifra baja a 220 en el siglo XV y a 170 en el siglo XVI. Por tanto, estos números, aunque sean una representación incierta de los números originales, nos sugieren una asiduidad de producción bastante más elevada en estos dos países que en los otros dos vecinos escandinavos.

En los siguientes párrafos se intentará separar los manuscritos por país según la relevancia que tuvieron para cada uno de los países.

Noruega

Las ya mencionadas escasas diferencias lingüísticas que se podían encontrar entre Noruega e Islandia fueron probablemente disimuladas por los escribas islandeses que tenían la intención de exportar los manuscritos a Noruega para venderlos, con lo cual no siempre es fácil determinar dónde fueron escritos. De haber sido con certeza noruegos, la producción de estos habría ocurrido principalmente en los centros literarios de Oslo, Bergen y Niðarós.

Los primeros manuscritos conservados en lengua norrena, de los cuales solo se encuentran fragmentos y que con certeza se pueden atribuir a Noruega son de la segunda mitad del siglo XII. Estos narran principalmente vidas de santos y sermones y

son traducciones de textos latinos. El manuscrito más antiguo conservado íntegramente es el AM 619 4to de principios del siglo XIII, libro de homilias escrito enteramente en lengua norrena y conocido como el *Gammelnorsk Homiliebog*. Asimismo, contiene este libro el interesante recuento de los milagros del rey Óláfr Haraldsson. Estos parecen ser idénticos a la leyenda de este rey en la saga del rey Óláfr el santo (*Óláfs saga hins helga*), de la cual se dispone el manuscrito De La Gardie 8 fol. en la biblioteca de Uppsala de mediados del siglo XIII. En este mismo manuscrito se hallan varios textos de leyes, entre los cuales está la ley del Frostaping (*Frostapingslög*) del reinado del rey Magnus *lagabætir* de 1263 a 1280, escrita por mano del mismo escriba. La compilación del manuscrito actual fue realizada por el mismo coleccionista, el aristócrata sueco Gabriel De La Gardie, en el siglo XVI.

Parecidos a las crónicas de reyes que encontramos en Dinamarca y Suecia, tenemos los textos en latín *Historia Norwegiæ* e *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*, posiblemente de la segunda mitad del siglo XII, con una traducción más tardía al noruego, el *Ágrip af Noregs konungasögum* (“Sinopsis de las historias de los reyes de Noruega”)³. Este último texto se halla solo en el manuscrito AM 325 II 4to cuyo lenguaje, a pesar de que el manuscrito sea de origen islandés, apunta a que fue copiado de un original noruego, más precisamente de Niðarós (hoy Trondheim).

³ Sobre las sagas de reyes, ver el texto de Santiago Barreiro en este volumen.

Aquí también fueron importantes los textos de leyes. Uno de los fragmentos más antiguos de ellos es del principio del siglo XIII y contiene parte de la ley de Gulaping (*Gulapingslög*) en el fragmento AM 315 f fol.

En el género religioso se encuentra la traducción del antiguo testamento a lengua norrena en tres partes, *Stjórn*, que, a pesar de que la mayoría de los manuscritos conservados parece ser de origen islandés, fue comisionado por el rey noruego Hákon Magnússon a principios del siglo XIV. Los más importantes de estos manuscritos son los AM 225-229 fol.

Como último ejemplo se puede mencionar el AM 666 b 4to que contiene un fragmento de los *Strengleikar*, cuentos cantados cuya traducción del francés a mediados del siglo XIII fue comisionada por el rey Hákon Hákonarson (rey entre 1217-63). Este fragmento de aproximadamente la misma época fue encontrado por el coleccionista Árni Magnússon en el siglo XVII como forro en la mitra de un obispo.

Es posible, en ciertos casos, distinguir la paleografía de los manuscritos noruegos de la de los islandeses. La caligrafía carolingia insular usada en el manuscrito noruego AM 619 4to, es decir, con la inclusión de caracteres originalmente anglosajones como la fricativa dental sonora *ð* y la fricativa dental sorda *þ*, nos indica que en este país la influencia anglosajona fue temprana y de mucho peso, mientras que la letra de los manuscritos islandeses parece haber tenido más influencia de la letra continental. Estos datos nos permiten, por consiguiente, suponer que varios manuscritos de las islas británicas fueron importados a Noruega entre los siglos X y

XII, de los cuales se recibieron estas características. Sin embargo, el contacto cercano entre Noruega e Islandia resulta en la creación de un híbrido común a los dos países en el siglo XIII con la presencia de letras insulares y la adición de caracteres especiales para adaptar la letra latina a la lengua antiguo nórdica.

Islandia

Los manuscritos islandeses han sido fuente de mucho interés, por varios motivos. Para empezar, los materiales de producción de estos manuscritos han llamado la atención por haberse ajustado a las condiciones de esta isla de clima inhóspito. Las pieles, generalmente de ternero, suelen ser más oscuras, probablemente debido a las condiciones más húmedas en las que fueron conservados los manuscritos y/o a la falta de creta para aclarar la piel, método que se usaba regularmente en el continente. Asimismo, se dan ocasiones en las que pieles de borrego fueron usadas como soporte para la escritura. Las cubiertas de los libros, como en el continente, podían ser o de piel o de madera y, frecuentemente, de madera envuelta en piel. Es dudoso que estas pieles expuestas a las condiciones poco propicias para su conservación se hallen conservadas en su estado original, salvo en unos pocos casos, como por ejemplo en el caso del *Gráskinna*, “piel gris” (GKS 2870 4to), uno de los primeros manuscritos de la *Saga de Njáll*, que posiblemente mantenga su empastado de principios del siglo XIV.

Podemos saber más sobre las condiciones bajo las cuales se escribían estos manuscritos gracias a los comentarios marginales en varios de ellos. En estos márgenes, los escribas se quejan de las duras condiciones de los *scriptoria* y del cansancio inducido por la labor de copista. Tenemos, por ejemplo, en el AM 604 4to el comentario de un escriba que nos informa que “es difícil escribir en el noroeste” (*Ílt er að skrifá í útnyrðingi*), supuestamente por culpa de la intemperie de esta región.

Estos manuscritos suelen estar iluminados modestamente y raras veces son decorados más que por el texto escrito en tinta negra. Esta (a diferencia del continente, Escandinavia inclusive, donde se usaba principalmente agalla de roble), se preparaba por cocción de una mezcla de uva de oso y de gayuba y frecuentemente se oxidaba con el tiempo, tomando así el color verde-marrón que es característico a estos manuscritos islandeses. La falta de iluminaciones se debía a que los ingredientes básicos para preparar tintas de colores no se hallaban en la isla. En los casos en que un manuscrito fuera iluminado, los colores tenían que ser importados del continente. Sin embargo, no son inexistentes los manuscritos iluminados en Islandia, particularmente los que contienen textos de género religioso o textos de leyes. Este modelo nos lo sugiere la existencia del manuscrito AM 673a III 4to, conocido como el *Teiknibókin* (“libro de dibujos”), en el que se encuentran patrones para la iluminación de manuscritos religiosos.

En la Islandia medieval es notable la producción relativamente elevada de manuscritos, sobre todo provenientes de los claustros de Viðey, Helgafell y Þingeyrar. Sin embargo, la

cultura escrita, contrariamente al continente donde los escribas pertenecían únicamente al orden monástico, llegó en Islandia a ser accesible también a los laicos, generalmente de rango moderadamente elevado, lo cual supuso una contribución importante a la producción de manuscritos. Entre estos se cuentan los hombres ricos o granjeros con acceso a educación y deseosos de procurarse más material para leer. Es interesante e inusual notar que entre los manuscritos más antiguos que conocemos encontramos los textos didácticos *Elucidarius* en el AM 674a 4to y *Physiologus* en el AM 673a I 4to, ambos de la segunda mitad del siglo XII, que se usaban para la enseñanza escolar. Por estos mismos motivos, es sorprendente notar que entre los textos más antiguos figuren los cuatro *Tratados Gramaticales* en el *Codex Wormianus*, AM 242 fol., de los alrededores del año 1350 que sin embargo reproduce textos provenientes de la mitad del siglo XII. Lo más notable para la cultura escrita fue la propuesta en el *Primer tratado gramatical* de una reforma de las normas ortográficas para poder reproducir por escrito los diferentes sonidos de las vocales islandesas. Asimismo es notable el interés temprano por el pasado de la isla con la redacción de textos como el *Landnámabók*, supuestamente escrito por Ari el sabio en el siglo XII en un manuscrito perdido del cual solo se conservan copias como el libro de Haukr Erlendsson (*Hauksbók*, AM 371 4to) de casi dos siglos más tarde. Del mismo Ari se halla el *Íslendingabók* que también sobrevive en manuscritos copiados de un original perdido.

Los textos de leyes también tuvieron su debida importancia en la isla. El más interesante de estos por su lenguaje ya muy acostumbrado a las formas literarias (comparado con las demás leyes escandinavas que todavía muestran muchos restos de una transmisión oral), nombrado el *Grágás*, fue redactado hacia el año 1250 y lo hallamos, por ejemplo, en el AM 334 fol., también conocido como el *Staðarhólsbók* (“libro de Staðarhóll”).

El primer testimonio de una saga de islandeses lo encontramos en un fragmento del siglo XIII en el fragmento AM 162 A fol. θ, que contiene una pequeña parte de la *Saga de Egill*. Hay que tener en mente que la mayoría de estas sagas las encontramos en manuscritos del siglo XIV, lo cual hace este fragmento particularmente interesante. El primer manuscrito en ser dedicado íntegramente a este género es el *Mǫðruvallabók* (AM 132 fol.), “libro de Mǫðruvellir”, de mediados del siglo XIV, que contiene una compilación de sagas de islandeses⁴.

La dependencia de la corona noruega durante más de un siglo también supuso una importante producción de manuscritos con interés noruego por mano de escribas islandeses. Un ejemplo muy importante entre estos es el *Codex Regius*, también llamado *Konungsbók* (“libro del rey”, GKS 2365 4to), que es la única fuente para algunos poemas escáldicos que conocemos hoy en día, así como el recopilado de sagas de reyes en el *Morkinskinna* (“piel podrida”, GKS 1009 fol.), ambos de la segunda mitad del siglo XIII. La *Edda* del famoso

⁴ Sobre ese género, ver el capítulo de Teodoro Manrique Antón.

erudito islandés Snorri Sturluson (1173-1241) se puede hallar en el otro *Konungsbók* (GKS 2367 4to) de la primera mitad del siglo XIV. También de Snorri Sturluson tenemos su grandiosa colección de sagas de reyes, el *Heimskringla*, cuyos manuscritos más antiguos, los cuales Árni Magnússon había cuidadosamente ido juntando en su colección, fueron obliterados por el incendio de Copenhague en 1728. Afortunadamente, otros escribas los habían copiado y nos dejaron así, entre otros, dos manuscritos conservados en estado ejemplar con este texto: el *Codex Frisianus* (AM 45 fol.) y el *Jǫfraskinna* (AM 47 fol.). Los estudios lingüísticos nos permiten deducir que los manuscritos de los que fueron copiados debieron haber sido de la primera mitad del siglo XIII, mientras que estos dos otros manuscritos datan de principios del siglo XIV.

Más tardíos fueron los manuscritos que contienen las sagas de tiempos antiguos. Un interés por el pasado de las naciones nórdicas (particularmente la sueca y la danesa) llevó a la inclinación literaria hacia estas sagas con contenido mitológico. Se dispone por ejemplo de una compilación de estas sagas en el manuscrito Rask 32, producido en Islandia en el siglo XVIII. Se puede notar que la producción de manuscritos con este contenido en Islandia entre los siglos XVII y XIX es elevada, en relación con el valor monetario de estas sagas.

Como fue el caso en los manuscritos de los demás países nórdicos, la letra en los manuscritos islandeses más antiguos es la minúscula carolingia. Esta fue más tarde reemplazada por las variedades góticas que caracterizarían la letra de la mayoría de los manuscritos islandeses del medioevo. En un principio, esta

letra carolingia tenía rasgos continentales a diferencia de la noruega, que mostraba una clara influencia anglosajona (insular), lo cual indica un modelo para la escritura islandesa con orígenes de las sedes archiepiscopales de la época, Hamburgo-Bremen y Lund, y a partir de 1152-3, la sede de Niðarós. Después de este acercamiento a Noruega, se crea el mencionado híbrido entre los dos países con la presencia de letras insulares.

La llegada de la impresión en el siglo XVI no significó la muerte de los manuscritos islandeses. Como en los demás países del norte, la reforma protestante llevó consigo la destrucción de muchos manuscritos católicos, pero la producción de libros impresos con fines religiosos llegó a dominar gran parte del material impreso. Esto tuvo como consecuencia que, a causa del interés y la necesidad de tener una literatura más narrativa para entretenerse durante los inviernos oscuros a luz de *lýsi* (“aceite de pescado”), se intensificara la redacción de manuscritos para un uso personal. Gracias al hecho de que el idioma islandés se haya visto casi inalterado por el tiempo desde la época medieval, se mantuvo vivo el interés por estos textos medievales y se siguieron copiando hasta las primeras décadas del siglo XX. La producción de manuscritos de sagas llega así a su auge en los siglos después de la llegada de la imprenta.

Del medioevo a la posteridad

El interés por el pasado se ha manifestado también en la infatigable labor de ciertos coleccionistas que fueron acopiando

manuscritos por toda Escandinavia, gracias a quienes conocemos hoy gran parte de la literatura. Sin duda alguna, el más importante entre estos coleccionistas a nivel de toda Escandinavia es el gran erudito Árne Magnússon (1663-1730), a quien fueron dedicadas las mayores colecciones de manuscritos nórdicos: los institutos Árne Magnússon de Copenhague (Det Arnemagnæanske Institut) y el de Reykjavík (Stofnun Árnemagnússonar). Éste, nacido en Islandia y educado por el abuelo materno y copista Ketill Jörundsson, se mudó a la capital danesa para completar sus estudios en la Universidad de Copenhague. Durante sus estudios llegó a conocer a Thomas Bartholin, un famoso anticuario en su época, para quien trabajó copiando recopilaciones de fuentes históricas. Más tarde viajó por todo el norte juntando manuscritos y documentando, en ciertos casos, detalladamente los orígenes de estos. Desgraciadamente, muchos de ellos fueron quemados en el gran incendio de Copenhague en 1728 que afectó la biblioteca universitaria donde se conservaba la colección de Árne Magnússon. Por suerte, este último pudo, gracias a la ayuda de unos compañeros, rescatar gran parte de esta colección. Exactamente cuántos manuscritos se perdieron nunca se podrá saber, ya que este coleccionista, por más minucioso que fuera en su documentación de cada manuscrito, nunca hizo una lista exhaustiva de la colección. Sin embargo, se ha encontrado una carta en la que reconoce que la mayoría de los manuscritos más antiguos se salvaron de la destrucción.

En nuestros tiempos de alta tecnología, se ha estudiado el clima ideal para prevenir el deterioro de estos manuscritos y,

así, se han diseñado cámaras especiales, con poca iluminación y acondicionadas para impedir el ataque provocado por la humedad. Las cuidadosas técnicas de restauración de los daños ya causados nos permiten tener hoy artefactos en un estado que, con suerte, podrán ser conservados para los estudios y la admiración de generaciones por venir.

LAS SAGAS DE ISLANDESES

TEODORO MANRIQUE ANTÓN

El subgénero de las *Islendingasögur*, sagas de islandeses, constituye, a decir de algunos, el punto álgido en el desarrollo de la literatura islandesa medieval en lengua vernácula. En él se engloba un grupo bastante heterogéneo de obras cuyo valor estilístico las ha hecho merecedoras de un lugar privilegiado en la historia de la literatura medieval europea. Las casi cuarenta sagas anónimas que lo componen supusieron el florecimiento de un género literario cuya función principal era la de reflejar y glorificar la historia de Islandia y de sus personajes más destacados, en algunos casos desde la perspectiva de las clases dominantes del país. Los manuscritos más antiguos de sagas individuales datan del periodo comprendido entre la segunda mitad del siglo XIV y principios del XVI, aunque también contamos con compilaciones de sagas de islandeses en un solo manuscrito, como es el caso del llamado *Mǫðruvallabók*, de la primera mitad del siglo XIV, que contiene once sagas. Entre ellas destacan *Njáls saga* y *Egils saga*, algunas sagas sobre poetas como *Kormáks saga* o *Hallfreðar saga*, además de *Laxdæla saga*,

una de las llamadas sagas de distrito, o la última del volumen, *Fóstbræðra saga*, que versa sobre las aventuras de los hermanos de sangre Þorgeirr y Þormóðr, prototipo de los guerreros y poetas islandeses que emigraban a Noruega en busca de fortuna.

En este tipo de sagas se conjugan elementos pertenecientes a lo que en islandés se denomina *fræði*, conocimientos o sabiduría normalmente asociados al pasado, y *skemmtan*, que englobaba tanto el entretenimiento como la edificación. Dado que en ellas encontramos reflejados no solo la vida de los primeros colonizadores de la isla (870-1030), sino también algunos acontecimientos del periodo en que estas fueron puestas por escrito, a la hora de valorar su mérito literario o su contenido político, religioso o social, cada saga en particular debe analizarse según las características particulares del texto o de su transmisión, cuando sea posible. Aunque su individualidad es su característica principal, todas comparten ciertos rasgos comunes originados tanto en el discutido proceso de transmisión oral, como en el de fijación en el pergamino.

Los autores anónimos de las sagas de islandeses intentaron enmarcar la historia de sus personajes dentro del contexto de la historia de Islandia y, aunque en algunos casos reinterpretasen la realidad, dependían no obstante de las fuentes en las que se basaban para dar forma a sus relatos, ya fueran tradiciones orales, poemas u otros escritos más antiguos.

Muchas de estas historias comienzan con un breve relato de la emigración desde Noruega, para pasar inmediatamente al proceso de asentamiento en Islandia con las muchas luchas de poder surgidas entre individuos, entre familias enteras e incluso

entre grupos de poder de diferentes distritos. En este primer estadio es donde más referencias pueden hallarse a antiguas costumbres y rituales precristianos. En muchas de las sagas se cita la conversión del país al cristianismo y es bastante habitual que en los últimos capítulos de algunas de ellas sus personajes principales realicen peregrinaciones o decidan llevar una vida apartada de la violencia característica de la sociedad islandesa de aquellos tiempos. Esto no es óbice, sin embargo, para que buena parte la crítica especializada siga considerando a las sagas de islandeses como el último baluarte de un tipo de moral precristiana presidida por la omnipresencia de ciertos ideales heroicos, como el honor o la lealtad familiar. Algunas de las sagas, como la *Gísla saga*, comparten con la poesía heroica de la *Edda Mayor* su interés en resaltar el carácter guerrero e indómito de unos hombres expuestos a los reveses del destino y, en muchos casos, a la arbitrariedad de los cabecillas que ostentaban el poder político y religioso en una sociedad en proceso de formación, en la que todos se veían obligados a buscar mecanismos de convivencia con sus vecinos.

En las sagas de islandeses es difícil encontrarse con modelos puros. En algunas de las más significativas no es extraño que, para explicar el comportamiento de sus personajes, debamos acudir a diferentes códigos éticos, como en la *Egils saga*, cuyo protagonista, Egill Skalla-Grímsson, albergaba en su pecho la fuente de la más refinada poesía, pero también era capaz de la mayor crueldad. En otras sagas, como es el caso de *Njáls saga*, asistimos al intento del autor de mostrar la supremacía de valores como la moderación y la justicia, en

detrimiento de otros más tradicionales, como el honor o la venganza. Esto no quita, sin embargo, que su autor armonice sin problemas la muerte casi cristiana de Njáll, con su resuelta réplica al ofrecimiento de que abandonara la casa en llamas: “No quiero salir, pues ya soy viejo y mal podría vengar a mis hijos, y no quisiera vivir con esa vergüenza”.¹

En lo que se refiere a la estructura interna de las sagas, la mayoría de ellas contiene un buen número de estrofas en forma de *prosimetrum*, no sabemos si influenciados por un debatible estadio oral en el que prosa y verso aparecían entremezclados, o bien siguiendo los modelos latinos típicos de la literatura europea de corte eclesiástico. Esto es más que evidente si analizamos por ejemplo las sagas que tratan sobre poetas, las mencionadas *Kormáks saga Ögmundarsonar* y *Hallfredar saga vandræðaskálds* o la *Gunnlaugs saga ormstungu*, aunque también está presente en otras obras como la mencionada *Gísla saga*, una de las sagas de desterrados, en las que dichos poemas sueltos o *lausavísur* constituían una de las principales fuentes a las que acudían sus autores para probar la veracidad de sus relatos, además de como vehículo de expresión de creencias y sentimientos.²

¹ *Njáls saga*, *Íslensk Fornrit*, XII, 1954, p. 330. *Eigi vil ég út ganga, því at ek em maðr gamall ok lítt til búinn at hefna sona minna, en ek vil eigi lifa við skömm.*

² El uso de las *lausavísur*, o el *prosimetrum* encuentra su justificación en prólogo a *Heimskringla*. En él afirmaba Snorri que las historias sobre los antiguos reyes y sus familias procedían de antiguos registros familiares, pero también *eptir fornum kvæðum eða söguljóðum*, “a partir de antiguos poemas

En las *sagas de islandeses*, debemos contar, pues, con que sus autores nos están ofreciendo una versión, más o menos ajustada al original, de lo que Vésteinn Ólason denomina *collective memories* (recuerdos colectivos) del pasado. Las primeras sagas que se trasladaron al pergamino entre los siglos XIII-XIV, a pesar de estar basadas en esa memoria colectiva, tuvieron que adaptarse a las exigencias del nuevo medio de transmisión, es decir, a la escritura, gracias a la cual pudieron adquirir una forma artística más definida. En lo que se refiere a ese proceso de transmisión, no debemos perder de vista que ante nosotros tenemos historias que estaban pensadas para ser recitadas o leídas ante una audiencia para la que no eran desconocidas buena parte de sus referencias temáticas. El narrador ponía más énfasis en ofrecer diversos puntos de vista del relato, optando en ocasiones por eliminar o reformular algunos motivos con una determinada intención. Esta reelaboración habría contribuido al desconocimiento que, en ocasiones, los autores de esos siglos tenían de sus fuentes y a la consiguiente dificultad de no estar siempre en condiciones de plasmar de forma adecuada el material que tenían a su alcance. Sus causas nos parecen claras si tenemos en cuenta que, al ser cristianos, a veces tenían que enfrentarse a temas que podrían resultar muy controvertidos desde un punto de vista religioso. Del mismo modo, habiendo transcurrido más de trescientos años desde que vivieron los protagonistas de sus historias, en

y baladas”. Sobre la poesía, ver los capítulos de Edel Porter y Marion Poilvez.

algunas ocasiones no podían ofrecer una correcta interpretación de un tipo de motivación que ya no estaba presente en la cultura de su tiempo. En lo social y político, la sociedad islandesa, que no había estado sometida a cambios considerables desde sus orígenes, aparte de la cristianización, se vio inmersa ya desde finales del siglo XII en un proceso de lucha por el poder que desembocó en la pérdida de la independencia en favor de la corona noruega. En este momento de agitación socio-política es cuando las sagas empiezan a ponerse por escrito y cuando, como en todos los momentos de crisis, cualquier tiempo pasado empieza a considerarse bajo una perspectiva diferente que suele conducir a su idealización.

El origen de las sagas

Las consideraciones sobre el valor histórico de las *Íslendingasögur*, así como su interpretación en el contexto sociocultural de la época en la que se originaron, deben estar enmarcadas en la discusión sobre su origen como género literario. Es decir, a efectos de responder a la pregunta sobre la historicidad de los relatos, será de suma importancia constatar si estos pueden ser considerados testimonios fidedignos de las ideas y creencias de la sociedad islandesa de los siglos X y XI, o si por el contrario surgieron como una reelaboración literaria de ficción basada en antiguas tradiciones. En este sentido, las *Íslendingasögur* constituyen un documento literario y, a decir de algunos, histórico para investigar las características de la sociedad islandesa tanto de la época de sus personajes como de

la de sus autores anónimos. En el marco de la literatura escandinava medieval las sagas ocupan un lugar destacadísimo, no solo en virtud de su número, sino también de su probada calidad literaria. A diferencia de la literatura de corte eclesiástico, escrita en latín en buena parte de la Europa de los siglos X-XIV, los islandeses se las ingenjaron para crear un género literario propio en su lengua vernácula. Por supuesto que la explicación a este fenómeno literario no puede buscarse en el talento de unos pocos islandeses para plasmar en el pergamino las historias de sus antepasados, aunque ya desde el siglo XII se viniera reconociendo su especial aptitud para recordar la historia y las antiguas tradiciones.³

La explicación del surgimiento de estas obras ha de buscarse más bien en la suma de todos los factores antes citados, más otros de tipo socio-político, como la aislada situación geográfica del país, la peculiar asimilación de las corrientes culturales y literarias del continente, o la ausencia de un poder central integrador al estilo europeo y alrededor del cual solían reunirse los intelectuales de la época. Junto a estos, los motivos de tipo religioso, como la problemática derivada del cambio de religión o los intentos de preservar la herencia precristiana de sus antepasados, sirvieron a sus autores para presentar unos

³ Escritores de esa época (siglos XII y XIII) como Theodoricus monachus en su obra *Historia de antiquitate regum norwagiensium* (1180) o Saxo Grammaticus en el prefacio a sus *Gesta Danorum* (1200) ya alaban su inteligencia, su afición por la literatura y el conocimiento que demuestran del pasado.

personajes inmersos en conflictos vitales y sociales de muy diverso orden.

Como venimos diciendo, cada saga debe, por lo tanto, ser analizada atendiendo a su singularidad: en algunas el componente histórico se mezcla con el fantástico, como en la *Eyrbyggja saga*, en otras prima el componente legal, como en la *Njáls saga*, y en otras predomina el heroísmo y estilo aristocrático, como en la *Egils saga*. Las diferencias estructurales y temáticas responden tanto a una decisión consciente de los autores, como posiblemente a las limitaciones del material que estaba a su disposición. Es decir que cada saga en particular es una obra de arte única que depende de factores tan variados como el talento del que la escribe, los “ingredientes” que estaban a su alcance al elaborar la trama, sus intenciones y su especial sensibilidad respecto a los diferentes temas que aparecían en ella.⁴

A la discusión en torno al origen de las sagas como obras literarias, se le ha asociado la no menos controvertida de su valor como fuentes para el estudio de la historia de los países nórdicos. Al igual que en los estudios clásicos del siglo XIX en torno a los poemas homéricos, los expertos en el campo de las sagas se han dividido en dos escuelas de pensamiento que conceden muy desigual importancia al componente oral que está detrás de ellas. Es decir, uno de los aspectos esenciales de la

⁴ Está demostrado que algunas sagas fueron escritas con el propósito de apoyar las pretensiones de determinadas familias a ciertas propiedades o de ensalzar la importancia de algunos colonizadores en la creación del estado libre islandés o en la adopción del cristianismo.

discusión gira en torno a si estas son fruto de una tradición oral puesta por escrito en los siglos XII-XIV, o si, por el contrario, estaríamos ante el fruto del talento creador de unos pocos autores que, aunque basándose en la susodicha tradición oral, imprimieron a sus obras su sello personal y de alguna manera rescribieron las historias. Dado que cualquier intento de interpretación de un texto medieval, como pueden ser las sagas de islandeses, pasa por una toma de postura respecto a sus orígenes, no estaría de más lanzar una mirada retrospectiva a las diferentes teorías sobre la problemática de cómo se originaron.

Las primeras aproximaciones al universo literario de las sagas para establecer su valor histórico como fuentes de la historia y la religión de los países nórdicos datan del siglo XVII, época en la que los anticuarios de las monarquías escandinavas adquirieron un gran número de manuscritos islandeses para sus reales bibliotecas. Else Mundal define esta primera toma de posicionamiento de la siguiente manera:

“La idea sobre el género literario de las sagas que supone el punto de partida para el debate sobre las mismas puede resumirse de la siguiente manera: todos los (sub)géneros dentro de las sagas son narraciones históricamente fiables sobre acontecimientos pasados, y estas narraciones históricas han sido transmitidas por medio de una tradición oral fija e invariable”⁵

⁵ Mundal (1977:11). Mi traducción.

La creencia en la absoluta veracidad histórica de las sagas impregna la postura de los primeros historiadores nórdicos, quienes, además, no creían necesario establecer una división entre los diferentes tipos de sagas⁶ (*Konungasögur*, *Biskupasögur*, *Íslendingasögur*, etc.), tal y como ahora los conocemos. Los estudios de esos primeros siglos tomaron parte en una discusión, más política que literaria, entre Suecia y la unión entre Dinamarca y la todavía sometida Noruega. Los más interesados en apropiarse de la herencia literaria islandesa fueron los noruegos, quienes, tras lograr su independencia de Suecia (1905), intentaron recuperar su literatura medieval perdida recurriendo a las sagas. No en vano los primeros colonizadores de Islandia habían partido de suelo noruego y sobre ellos y sus reyes trataban muchas de las *Konungasögur e Íslendingasögur*. Las investigaciones de la escuela noruega se unieron al debate entre alemanes y daneses sobre los orígenes de la literatura islandesa antigua. La escuela alemana defendía las raíces germánicas comunes del material islandés, especialmente la poesía éddica, mientras que los daneses reivindicaban el espíritu nórdico que subyacía en cada uno de los poemas. Los noruegos, por su parte, no aceptaban la teoría del pasado germánico común y en cierta medida compartían la tesis del origen nórdico, aunque defendiendo que las sagas y las *Eddas* eran producto del espíritu y la cultura de los islandeses, que en definitiva eran los de los noruegos. En cuanto al

⁶ Sobre otros géneros de saga, consultar los capítulos de Santiago Barreiro y Philip Lavender en este volumen.

problema de su verdad histórica, y a pesar de que no se establecían divergencias entre sus diferentes clases, los noruegos sostenían que la ratio de verdad dependía no tanto del genio del poeta que transmite la saga, como de los más sabios y versados de entre las familias que llegaron a Islandia y que habrían colaborado en preservar y dar forma a la tradición oral. La reacción de daneses y alemanes no se hizo esperar, aunque esta vez también los islandeses, todavía bajo soberanía danesa, vieron en este debate la oportunidad de reivindicar tanto su literatura medieval como su independencia.

La postura de Keyser y sus discípulos fue, no obstante, la postura dominante hasta casi mediados del siglo XIX,⁷ cuando la escuela alemana, por iniciativa del alemán Konrad von Maurer, entre otros, propone las primeras objeciones serias al uso de las sagas como fuentes históricas fiables, además de defender la procedencia islandesa en contra de los que sostenían que las sagas se habrían originado en Noruega. En las primeras décadas del siglo XX surgió la figura de Andreas Heusler que estableció la terminología en torno a la cual iba a desarrollarse la disputa sobre los orígenes de las sagas hasta nuestros días. A Heusler le debemos los dos términos *Freiproza* (“prosa libre”) y *Buchprosa* (“prosa literaria”) con los que pretendió arrojar un

⁷ Sin embargo, ya en el siglo XVII se habían alzado las primeras voces contra esta postura en la persona del anticuario islandés Árne Magnússon (1663–1730), quien sobre todo en su intercambio epistolar con Þormóðr Torfæus, historiador de la corte danesa, nos dejó constancia de sus dudas sobre el uso de las sagas, de modo especial de las *fornaldarsögur*, para el estudio de la historia.

poco de luz a dicha disputa, y que han sido desde entonces utilizados para diferenciar las corrientes opuestas que afirman y niegan, por una parte la historicidad de las sagas, y por otra el hecho de que sean producto de la tradición oral. Estos términos, a pesar de su posterior utilización, no pretendían englobar la totalidad de las diferentes posturas sobre el tema, por lo que muchos autores, entre ellos el mismo Heusler, no los consideraban completamente antagónicos. La intención de Heusler no era, en principio, la de utilizarlos como arma arrojadiza en la discusión sobre la historicidad de las sagas, sino la de apoyar su convencimiento de que la tradición oral constituía un elemento decisivo en su génesis.

Es a partir de este momento, pues, cuando el problema de los orígenes y el de la validez histórica de las sagas adquirió un nexo indisoluble. Buena prueba de ello es la actitud del noruego Knut Liestøl, máximo exponente de la teoría de la *Frejprosa* de aquella época. Liestøl intentó demostrar que historias de considerable longitud pueden conservarse y transmitirse en la tradición oral durante siglos. Las sagas se habrían así originado en el seno de la sociedad noruega y habrían sido trasplantadas a Islandia, donde habrían adquirido forma escrita. Entre los que siguieron la obra de Maurer, arriba citada, destacaron poco después los integrantes de la denominada “Escuela Islandesa” de Björn Ólsen, primer rector de la Universidad de Islandia, Einar Ól. Sveinsson o Sigurður Nordal, abanderados de la *Buchprosa*. En su estudio sobre el origen de la *Gunnlaugs saga ormstunga* afirma Ólsen que algunas de las estrofas de la saga podrían haber sido compuestas por el autor anónimo de la misma, lo que

echaba por tierra la idea preponderante hasta ese momento de que las estrofas incluidas en las sagas eran prueba irrefutable de su origen en la tradición oral.

La disputa entre las escuelas que defendían la *Buchprosa* y la *Freiprosa* afectaba incluso a la elección de los temas de estudio y a la metodología utilizada por cada corriente. Entre los defensores de la *Buchprosa*, la investigación se centraba en la datación y la crítica textual, es decir, en la comparación de los diferentes manuscritos de una obra con el fin, a menudo inalcanzable, de restituir el texto a su forma originaria. La búsqueda de influencias cultas de la cultura latina y de las obras de determinados autores debía servir al único objetivo de demostrar que las sagas nacieron de la pluma de los escritores de los siglos XII-XIV, aunque estos hubieran utilizado la tradición oral como punto de partida. La investigación de los miembros de la *Freiprosa* tendía, sin embargo, a concentrarse en la historicidad de las sagas y a explicar las relaciones y coincidencias entre algunos pasajes de diferentes sagas por la referencia a una tradición oral latente en ellas y sin la cual no existirían tal y como las conocemos. Los defensores de la *Buchprosa* han dominado la escena de los estudios en torno a las sagas desde mediados del siglo XX. Su punto de vista se resume en la afirmación de que las sagas, aunque basadas probablemente en una larga tradición oral, solo pueden ser consideradas obras literarias desde el momento en el que autores anónimos se decidieron a darles una forma escrita. El autor habría así enmendado, completado o mejorado la materia prima de la que disponía, adaptándola a las exigencias de una

sociedad y de una cultura en algunos aspectos muy diferente de aquella en la que se habían originado las historias. Las sagas, siguiendo este punto de vista, no deben ser consideradas crónicas al estilo de las que se hacían en la Europa de aquella época, ni tampoco utilizarse como base para ningún estudio de carácter histórico.

El nuevo giro emprendido por la opinión especializada de los años sesenta y principios de los setenta, denominada por algunos “continentalista” y todavía influenciada por la corriente de la *Buchprosa*, aunque desarrollada en diferentes términos, sigue dos vías diferentes de aproximación. La primera de ellas intenta comparar las informaciones que se extraen de las sagas con otras fuentes consideradas tradicionalmente de mayor valor histórico, como las obras literarias de la Edad Media Latina, las *Konungasögur*, las *Biskupasögur*, el *Landnámabók* o las antiguas leyes de Islandia. La segunda vía se centra en el estudio de temas muy particulares, como el papel de la mujer en las sagas, la recepción de las mismas a los ojos de la audiencia a la que estaban dirigidas, etc.

Los resultados de las investigaciones sobre el tema de la interacción entre la cultura escrita latina y la vernácula en el surgimiento del género literario de las sagas han supuesto un gran avance respecto a las férreas posturas de décadas anteriores. De acuerdo con esta nueva interpretación, las sagas serían el resultado de un proceso en el que su contenido, su ideología y su estructura se habrían forjado a la sombra tanto de la cultura escrita de procedencia europea introducida por la Iglesia, como de las tradiciones orales específicas de la cultura

islandesa. Con la teoría de Anderson sobre la existencia de una estructura común en muchas de las sagas islandesas comienza una nueva época en la que se rescatan algunos de los postulados de la *Freiproza*. Anderson defiende que las sagas se habrían originado en una tradición oral, en la que con un simple sistema de reglas se habría recreado una serie de temas comunes que aparecen en muchas de estas obras. Sus esfuerzos por recuperar el componente oral encontraron eco en los estudios de Lönnroth o del islandés Óskar Halldórsson, quienes han sido englobados en una nueva corriente denominada “Nuevo Tradicionalismo”.

Los neo-traditionalistas no se ocupan de la validez histórica de las sagas, sino que asumen que las historias originales tienen su base en hechos reales de aquella época. Las narraciones, afirman, fueron racionalizadas y contemporaneizadas en el proceso de transmisión oral y escritas de acuerdo con las nuevas leyes narrativas de la sociedad en cuyo seno vieron la luz. A este respecto debemos mencionar la teoría de Steblin-Kamenskij (1973), quien sostuvo la opinión de que los autores de las sagas no hacían distinción entre la verdad histórica y la verdad poética de las obras que escribían. Este autor introdujo en la discusión el término “verdad sincrética”, posicionado entre “lo verdadero” y “lo ficticio”, y que supone una tercera entidad independiente. De acuerdo con sus postulados, la ficción era lo que él denomina una *latent fiction*⁸ dentro de los límites de la verdad. La crítica que recibió su obra,

⁸ N. de los Ed. : quizás traducible por “ficción latente” o “ficción subyacente”

especialmente de la pluma de especialistas islandeses como Sverrir Tómasson, no parece dejar lugar a duda de que la diferencia estaba clara, a juzgar por la propia afirmación de Snorri en el prólogo a su *Heimskringla*, de que en la época había algunas obras basadas en antiguos poemas de muy escasa veracidad.

Las nuevas perspectivas en el enfoque de los orígenes de las sagas en los últimos veinte años muestran una nómina de investigadores interesados en acometer el estudio de la literatura islandesa medieval poniendo especial énfasis tanto en descubrir los mecanismos que regulan la cultura oral en el seno de la sociedad, como en la importancia del papel del autor y de su cultura en el resultado final. Obras como la de Vésteinn Ólason sobre la forma narrativa en las *Íslendingasögur* son un buen ejemplo de la nueva estrategia con la que se acometen los interrogantes del cómo y el porqué del surgimiento del género literario de las sagas:

“Las *Íslendingasögur* son tradicionales en un doble sentido: en primer lugar, porque están basadas en una materia tradicional y en maneras tradicionales de contar una historia; y en segundo lugar porque adhieren a una tradición literaria que, en principio, no asignaba papel alguno al talento individual. Que la individualidad de un escritor o de las fuerzas históricas que forman su narrativa será en alguna medida detectable se da por supuesto”.⁹

⁹ *The Íslendingasögur are traditional in a double sense: firstly, because they are based on traditional matter and traditional ways of telling a story; and*

De entre los trabajos más relevantes de los últimos años citaremos el interesante estudio de Gísli Sigurðsson sobre la tradición oral en las sagas. En él, el autor islandés alaba los últimos avances de los neo-traditionalistas en pos de la reafirmación de la importancia del elemento oral en el proceso de creación de las sagas, a la vez que profundiza sobre lo adecuado de los métodos utilizados para investigar la tradición oral y la manera en la que estos pueden modelar nuestra interpretación de cada saga en particular. La visión de este autor sobre el verdadero objetivo en el estudio de la literatura medieval islandesa y los peligros de menospreciar la interdisciplinariedad y ceñirse únicamente a las fuentes escritas puede resumirse en las siguientes palabras:

“Hay peligro de solipsismo en este caso, si no tenemos constantemente en mente que las historias y poemas existieron sin escritura, que los individuos y las sociedades tenían una imagen mental particular de sus pasados; que las cosmovisiones eran construídas, las leyes establecidas, los juicios emitidos, y las religiones practicadas. Y que la gente se interesaba en genealogía, navegación, astronomía, poética y retórica; todo eso sin saber leer ni escribir”.¹⁰

secondly, because they adhered to a literary tradition which, in principle, assigned no role to the individual talent. That the individuality of a writer or the historical forces forming his narrative will always be to some extent detectable goes without saying. Ólason (1998: 21).

¹⁰ *There is the danger of solipsism here unless we bear constantly in mind that stories and poems existed without writing that individuals and societies*

La principal conclusión que podemos sacar de este recorrido por las diferentes vías de aproximación al origen de las *sagas de islandeses* es que en nuestras investigaciones sobre aspectos determinados de este tipo de literatura no podemos perder de vista el hecho de que estos deben ser integrados en lo que se ha denominado el *total system of meanings* (“sistema de sentidos global”) representado en estas obras. Las sagas, que en principio fueron consideradas verdades históricas sobre la Islandia de los colonizadores y que luego pasaron a interpretarse como obras casi de ficción, son, de acuerdo con las últimas tendencias, una descripción y una interpretación de la realidad histórica del siglo X.

Apéndice. Listado de las *sagas de islandeses*

<i>Bandamanna saga</i>	Saga de los confederados
<i>Bárðar saga Snæfellsáss</i>	Saga de Bárðr, el dios de Snæfell
<i>Bjarnar saga Hítðalakappa</i>	Saga de Björn, campeón de los hombres de Hítardalr
<i>Droplaugarsona saga</i>	Saga de los hijos de Droplaugr
<i>Egils saga Skalla-Grímssonar</i>	Saga de Egill, hijo de Grímr el calvo
<i>Eiríks saga rauða</i>	Saga de Eiríkr el rojo
<i>Eyrbyggja saga</i>	Saga de los habitantes de Eyr
<i>Færeyinga saga</i>	Saga de los faroeses

had a particular mental image of their pasts, that world views were constructed, laws established, judgments passed, and religions practiced, and that people engaged in genealogy, navigation, astronomy, poetics, and rethoric- all without being able to read or write. Sigurðsson (2004:44).

EL MUNDO NÓRDICO MEDIEVAL

<i>Finnboga saga ramma</i>	Saga de Finnbogi el forzudo
<i>Fljótsdæla saga</i>	Saga de los habitantes de Fljótsdalr
<i>Flóamanna saga</i>	Saga de los hombres de Flói
<i>Fóstbræðra saga,</i>	Saga de los hermanos jurados
<i>Gísla saga Súrssonar</i>	Saga de Gísli, hijo de Súrr
<i>Grettis saga Ásmundarsonar</i>	Saga de Grettir, hijo de Ásmundr
<i>Grænlandinga saga</i>	Saga de los Groenlandeses
<i>Gull-Þóris saga</i>	Saga de Þórir del oro
<i>Gunnlaugs saga ormstungu</i>	Saga de Gunnlaugr lengua-de-serpiente
<i>Hallfreðar saga vandræðaskálds</i>	Saga de Hallfreðr, el poeta problemático
<i>Harðar saga ok Hólmverja</i>	Saga de Hørðr y los habitantes de Hólmr
<i>Hávarðar saga Ísafirðings</i>	Saga de Hávarðr de Ísafjörðr
<i>Heiðarvíga saga</i>	Saga de los asesinatos del brezal
<i>Hrafnkels saga Freysgoða</i>	Saga de Hrafnkell, el goði de Freyr
<i>Hænsa-Þóris saga</i>	Saga de Þórir, el de las gallinas
<i>Kjalnesinga saga</i>	Saga de los habitantes de Kjalarnes
<i>Kormáks saga</i>	Saga de Kórmakr
<i>Króka-Refs saga</i>	Saga de Refr el astuto
<i>Laxdæla saga</i>	Saga de los habitantes de Laxardalr
<i>Ljósvetninga saga</i>	Saga de los habitantes de Ljósavatn
<i>Brennu-Njáls saga</i>	Saga de Njáll el quemado
<i>Reykðæla saga</i>	Saga de los habitantes de Reykjardalr
<i>Svarfdæla saga</i>	Saga de los habitantes de Svarfaðardalr
<i>Valla-Ljóts saga</i>	Saga de Ljótr de Vellir
<i>Vatnsdæla saga,</i>	Saga de los habitantes de Vatn
<i>Víga-Glúms saga</i>	Saga de Glúmr el matador
<i>Víglundar saga</i>	Saga de Víglúndr
<i>Vápnfirðinga saga</i>	Saga de los habitantes de Vápnafjörðr
<i>Þórðar saga hreðu</i>	Saga de Þórðr espanto

LAS SAGAS POLÍTICAS: SAGAS DE REYES Y SAGAS CONTEMPORÁNEAS

SANTIAGO BARREIRO

Introducción

Los representantes del género saga que tratamos en esta sección son, generalmente, menos conocidos que las llamadas sagas de islandeses (*Íslendingasögur*)¹ para el lector no especialista, quizás con la excepción de la compilación llamada *Heimskringla* (“El orbe del mundo”). Las obras que discutimos aquí suelen agruparse en dos subgéneros por la crítica moderna: por un lado, las llamadas sagas de reyes (*konungasögur*) y por otro, las sagas contemporáneas (*samtíðarsögur*). El tema general de las primeras, como sugiere su nombre, son los hechos y vida de diversos monarcas, en su mayoría pertenecientes al Reino de Noruega y, en menor medida, a Dinamarca. El segundo subgénero agrupa, a grandes rasgos, dos tipos de obras. Por una parte, las sagas sobre obispos islandeses (*biskupasögur*) y por otro, los textos incluidos en una compilación conocida como

¹ Consultar el texto de Teodoro Manrique Antón en este volumen

Sturlunga saga. En dicha colección, se narran los conflictos entre jefes (*hofdingjar*) islandeses durante los turbulentos años del fin del periodo conocido como *þjóðveldisöld*, término de difícil traducción, habitualmente conocido en lengua inglesa como *Commonwealth* o *Free State* y que podemos llamar en castellano “Estado Libre” o “mancomunidad”. Como sugiere el nombre de sagas contemporáneas, se agrupa a ambos subgéneros porque tratan sobre personas y hechos generalmente cercanos a la fecha en que se compusieron las obras. Esto las distingue claramente de las sagas de islandeses, pero también de la mayor parte de las sagas de reyes.

Sin embargo, existe un punto en común entre las sagas contemporáneas y las sagas de reyes. Todas ellas son historias centradas en figuras (sean individuos o linajes) de importante peso político e institucional: son esencialmente “sagas políticas”². El grado de verosimilitud de las mismas es muy variable, pero en general los personajes principales son personas históricas reales. Los reyes eran las cabezas de las nacientes monarquías escandinavas a partir de la llamada Era Vikinga (el periodo c. 750-1050), primero en Dinamarca, poco después en Noruega y finalmente en Suecia. Islandia, como las otras islas atlánticas de población nórdica, carecía de reyes. La autoridad, sin embargo, se concentró progresivamente a lo largo de los siglos XII y XIII. El mundo pagano (o de conversión reciente)

² Retomamos el término utilizado por Melissa Berman (1985) para referirse principalmente a *Jónsvíkinga saga*, *Orkneyinga saga* y *Færeyinga saga*, aunque nuestro uso es mucho más amplio.

de los *goðar* (jefes de pequeña escala, sin control territorial) representado en las sagas de islandeses dio paso a un mundo con menos líderes, a veces conocidos como “grandes jefes” (en islandés, *stórgoðar*), más poderosos y que controlaban territorios definidos bajo la forma del dominio (*ríki*). Ese mundo es el que aparece representado literariamente en las sagas contemporáneas, un mundo de magnates de ideas y vida aristocrática, pero también de obispos poderosos, de séquitos guerreros y granjeros enriquecidos. Y es, a la vez, un espacio cercanamente conectado a los poderes continentales: el arzobispado de Niðarós (hoy Trondheim) y, más lejos, el papado, pero principalmente las monarquías escandinavas (especialmente la noruega, muy activa en los conflictos islandeses). En síntesis, podemos decir que las sagas aquí tratadas son, ante todo, sagas centradas en la vida política. Pasemos ahora a presentar el *corpus* de textos.

Las sagas de reyes

El texto más temprano del que tenemos noticia en lo que hace a las obras que versan sobre reyes escandinavos es conocido como *Hryggjarstykki*, lo que significa algo así como “vértebra”. No es el único texto con un nombre de difícil explicación en el *corpus*: recordemos los casos del código legal *Grágás* (literalmente “ganso gris”) o el manual de arte poético *Edda*, cuyo nombre no ha sido explicado satisfactoriamente. *Hryggjarstykki* fue compuesta por un tal Eiríkr Oddson a mediados del siglo XII. Sabemos poco del autor y la obra no se

ha conservado directamente, pero sabemos de su existencia pues ha sido usada como fuente por Snorri Sturluson en *Heimskringla* y por el autor de *Morkinskinna*, quienes mencionan la obra y a su autor. Resulta probable que el compilador de *Fagrskinna* también la haya utilizado, aunque no refiere a ella de modo explícito.

Hryggjarstykki fue quizás antecedida por obras sobre reyes compuestas por los letrados Sæmundr y Ari (ambos apodados *fróði*, “el sabio”), pero lo que conocemos sobre esos textos es en gran medida de carácter especulativo. Sobre la obra de Eiríkr, en cambio, sabemos que se centraba en los reyes noruegos cercanos temporalmente al autor, en especial el pretendiente a la corona Sigurðr *slembir* (“el ruidoso”), que murió en 1139 tras ser derrotado en batalla. Es posible que, a diferencia de las obras de Sæmundr y Ari, *Hryggjarstykki* ya estuviera escrita siguiendo el estilo prosaico de las sagas, por lo que podría ser la obra fundacional del género.

Algunas décadas después aparecen dos textos latinos que versan sobre reyes noruegos y daneses respectivamente: *Historia de Antiquitate Regum Norwagiensium* (“Historia Acerca de la Antigüedad de los Reyes Noruegos”), compuesta por un monje llamado Teodorico c. 1180 y la *Brevis Historia Regum Daciae* (“Breve Historia sobre los reyes de Dacia” [en este caso refiere a Dinamarca]) escrita c. 1190 por un magnate danés, Sven Aggesen. Estas obras muestran influencia del género crónica, que presenta un ejemplar temprano en la llamada *Crónica de Roskilde* (c. 1140) danesa, que probablemente usó Aggesen como fuente. Poco después,

aparecen otras dos obras latinas: La anónima *Historia Norwegiæ* y la extensa *Gesta Danorum* (“Historia Danesa”) de Saxo Grammaticus, escrita en un lenguaje refinado y conocida especialmente por preservar la versión más antigua de la historia de Hamlet, así como versiones alternativas de los mitos recopilados en ambas *Eddas*. Casi contemporánea a estas obras es *Ágrip af Nóregskonungasögum* (“Resumen sobre la historia de los reyes de Noruega”), un texto anónimo compuesto cerca del cambio de siglo. Escrito en Noruega usando la lengua vernácula, *Ágrip* representa el tercero y último de los sinópticos noruegos, que se caracterizan por presentar breves resúmenes de las vidas de muchos reyes.

El cambio estilístico se hace notable en un grupo de sagas de temática política que aparece c. 1200. *Orkneyinga saga* (“Saga de los habitantes de las Orcadas”), *Jómsvíkinga saga* (“Saga de los vikingos de Jónsborg”) y *Færeyinga saga* (“Saga de los faroeses”). A estas sagas de temática regional habría que sumarles quizás una saga hoy perdida, *Hlaðjarla saga* (“Historia de los *jarls* de Lade”), sobre la aristocracia de esa región noruega. Otro texto perdido de la misma época también se centraba en una única dinastía: *Skjöldunga saga* (“Saga de los descendientes de Skjoldr”), que versa sobre la dinastía danesa a la que se alude en el poema anglosajón *Beowulf*. Poseemos una idea razonable sobre el contenido de este texto, pues se conserva una reescritura latina abreviada (conocida como *Rerum Danicarum fragmenta*), compuesta por el obispo islandés Arngrímur Jónsson en 1596 y la misma materia se trata

en el texto medieval *Sögubrot af nokkrum fornkonungum* (“Fragmento de la historia de algunos reyes antiguos”).

También durante el siglo XII aparecen las primeras obras que se centran en un único rey. Entre ellas podemos distinguir algunas de fuerte influencia hagiográfica, que se ocupan de la vida de los dos reyes cristianizadores de Noruega, Óláfr Tryggvason y Óláfr Haraldsson *inn helgi* (“el santo”). En contraste con estas obras, la *Sverris saga* (“Saga de Sverrir”) presenta un tono político y propagandístico. Esta saga fue compuesta c.1180 por el abad Karl Jónsson del monasterio de Þingeyrar en Islandia, a instancias del propio rey Sverrir. El debate sobre qué parte de la obra compuso el abad es extremadamente complejo, así como sobre la posibilidad de que el propio rey tuviera influencia directa en parte del texto. *Sverris saga* introduce el tema de la comparación entre buenos y malos reyes, que será reutilizado ampliamente en los textos posteriores y que puede entreverse también en algunos poemas éddicos. Otro tema central es la relación entre Iglesia y monarquía, aspecto crucial durante el ascenso y reinado de Sverrir, que fue largamente resistido por el poder eclesiástico. La Iglesia apoyaba a la facción opuesta a la suya en las luchas por el trono. Las llamadas *Böglunga sögur* (“Sagas de los baglar”) funcionan como una continuación de *Sverris saga*. Su autoría es anónima.

Un monje de Þingeyrar, Oddr Snorrason, produjo en la segunda mitad del siglo XII, una obra latina perdida sobre el rey Óláfr Tryggvason. De esta historia se conservan, sin embargo, tres redacciones en lengua vernácula, dos completas y una

fragmentaria, de datación incierta. Oddr construyó su texto, bastante extenso, siguiendo fuentes orales así como textos escritos, pues refiere a las obras perdidas de Sæmundr y Ari. Es un texto desperejo en su calidad literaria. Otro monje de Þingeyrar, Gunnlaugr Leifsson, compuso (probablemente expandiendo el trabajo de Oddr) otra saga latina sobre Óláfr a principios del siglo XIII; esta obra se encuentra perdida. Su obra, sin embargo, influyó en la sección sobre Óláfr en la *Heimskringla* de Snorri Sturluson. Además, partes de la misma fueron traducidas e incorporadas en un texto posterior, la *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* (“La mayor saga de Óláfr Tryggvason”), compilada a partir de distintas fuentes c.1300 y que existe en dos versiones distintas. Es un texto farragoso y que demuestra la tendencia, también común en la literatura bajomedieval continental, de generar grandes compilaciones sobre un personaje famoso, tales como el *Tristán en prosa* o el ciclo de la *Vulgata* sobre Lanzarote.

El otro rey cristianizador de noruega, Óláfr el santo, es también protagonista de varias sagas biográficas. A mediados del siglo XII, el Arzobispo Eysteinn de Niðarós (actual Trondheim, Noruega) compuso la *Passio et miracula beati Olavi* (Pasión y Milagros de Óláfr el Bendito). Esta obra, de tonalidad hagiográfica, existe en dos versiones, latina y vernácula. La segunda, conservada en el *Libro de Homilías* noruego, es más extensa que el texto latino. Un texto fragmentario de la segunda mitad del siglo XII, conocido como *Elsta saga Óláfs helga* (“Saga más antigua de Óláfr el santo”) es la primera saga propiamente dicha sobre tal rey de la que

tenemos noticia. Una obra muy cercana a aquél, aunque posterior (datado c. 1210), es la *Helgisaga Óláfs konungs* (“Saga legendaria del rey Óláfr”), que se preserva completa. Ambas parecen haber sido compuestas en Noruega. La *Elsta saga* es quizás el primer texto del género en incorporar *þættir* (“historias cortas” o “cuentos”, singular *þáttir*), que sirven para ilustrar el carácter y personalidad del protagonista. La *Helgisaga*, de prosa más escueta y pobre, también incluye *þættir*, así como numerosas estrofas de verso escáldico, dando lugar a la forma de prosímetro que caracteriza a los ejemplares clásicos del género saga. La popularidad del rey santo, patrono de Noruega, impulsó la creación de todavía más textos sobre su vida y obra. El letrado y prior islandés Styrmir Kárason compuso una saga sobre el rey, que se encuentra perdida, quizás c. 1210. Algunos años después, el magnate laico Snorri Sturluson compuso su *Óláfs saga helga*. Esta obra existe en una redacción independiente, pero también constituye el núcleo de *Heimskringla*, una de las tres grandes compilaciones que tratamos a continuación.

La más antigua de dichas compilaciones es el texto conocido como *Morkinskinna* (“pergamino podrido”), nombre que describe la condición del manuscrito en que se encuentra. Es un texto que recibió relativamente poca atención por parte de la crítica, hasta los últimos años. Está datado c. 1275, pero la redacción original (perdida) debió realizarse c. 1220 en Islandia. La tradición manuscrita es muy compleja, así como su interrelación con otros textos, tanto anteriores como posteriores. *Morkinskinna* es conocido por el gran número de

þættir que incluye, entrelazados con la vida de los diferentes reyes noruegos. Los dos reyes que más atención reciben son Magnús Ólafsson y Haraldr Sigurðarson, cuyas vidas transcurren en paralelo y el autor las narra entremezcladas. Tradicionalmente, se suponía que los *þættir* eran interpolaciones en la versión conservada y que estaban ausentes en el original, aunque estudios recientes indican que su presencia es constitutiva del estilo narrativo de la obra, lo que sugiere que estaban presentes desde un principio.

Ligeramente posterior, la obra conocida como *Fagrskinna* (“pergamino bello”) está construida indudablemente reacomodando textos previos. Aunque el texto original (que existía en dos redacciones) pereció en el fuego de Copenhague de 1728, se conservan copias de ambas versiones realizadas en el siglo XVII. El autor se basó en *Ágrip*, la versión de la *Saga de Óláfr Trygvason* de Oddr Snorrason y la versión original de *Morkinskinna*. Compuesta en la década de 1220, quizás fue encargada por el rey Hákon el viejo a comienzos de su extenso reinado (1217-1263). Es difícil determinar su origen: aunque tradicionalmente se pensó un compilador noruego, recientemente la posibilidad de un autor islandés ha cobrado nuevo vigor. Estilísticamente, *Fagrskinna* tiene una prosa generalmente compacta y pocos *þættir* (a diferencia de *Morkinskinna*), pero abundante poesía escáldica. El tema central es el papel de los reyes en la cristianización.

La más conocida de las compilaciones, *Heimskringla* (“El orbe del mundo”), es generalmente atribuida al magnate islandés Snorri Sturluson. Habitualmente se la data c. 1230-1235, por lo

que sería posterior a su *Edda* (que dataría de la década anterior) y posiblemente anterior a *Egils saga* (quizás compuesta c. 1240) una sagas de islandeses frecuentemente atribuida a él. Snorri utilizó, como mínimo, la *Óláfs saga* de Oddr, la *Helgisaga*, *Fagrskinna* y *Morkinskinna*. El núcleo de la obra es una extensa *Óláfs saga helga*. Es posible pensar la compilación como una expansión de la ya mencionada primera versión de dicha historia compuesta por Snorri algunos años antes. La obra demuestra una visión verosímil de la vida política y remarca favorablemente el papel de aquellos reyes moderados que favorecen a la aristocracia local. Esto probablemente se relacione con las ambiciones del propio Snorri de convertirse en *jarl* de Islandia con apoyo del rey Hákon o del jarl Skúli en el contexto de la lucha por el poder entre familias prominentes islandesas. Pese al fracaso del proyecto político de Snorri, quien murió asesinado por otro agente del rey en 1241, *Heimskringla* posee una enorme calidad literaria y constituye para muchos el cénit del subgénero.

Tres obras posteriores aparecen asociadas a los sobrinos de Snorri. *Knyttlinga saga*, sobre la dinastía danesa, quizás haya sido compuesta por Óláfr *hvítaskald* (“el poeta blanco”), hijo de Þórðr Sturluson. Semejante en estilo a *Heimskringla*, aunque mucho más breve. Nuevamente, el énfasis se pone en la ideología regia, presentada a través de reyes duales. Su hermano Sturla compuso dos obras sobre reyes noruegos contemporáneos a él, *Hákonar saga* (c. 1260) y *Magnús saga* (c. 1280). Sturla, autor además de una de las principales sagas contemporáneas, *Íslendinga saga*, era un granjero prominente

que pasó al servicio de los reyes de Noruega tras la sumisión de la isla a dicha monarquía. Ambas obras son generalmente favorables a Hákon y su hijo Magnús, ensalzando sus roles como pacificador y reformador de las leyes respectivamente.

Las sagas de reyes tienen su culminación como género en la obra conocida como *Flateyjarbók* (“Libro de Flatey”), realizada a finales del siglo XIV a pedido de un potentado islandés. El manuscrito es lujoso y profusamente ilustrado, lo que es inusual en el contexto de la isla atlántica. Compila versiones expandidas de las sagas presentes en *Heimskringla*, así como sagas reales de otro origen (como las sagas compuestas por Sturla y fragmentos de otras redacciones de las sagas compiladas), así como textos de otros géneros, como la fantástica *Eiríks saga víðförla*, una serie de anales, o el poema éddico *Hyndluljóð*³.

Las sagas contemporáneas

Las sagas contemporáneas se pueden dividir, a grandes rasgos, en dos grupos. Comencemos por las llamadas *biskupasögur* (“sagas de obispos”). Este subgénero oscila entre dos polos. Algunos de los textos son de estilo verosímil, semejante a las sagas compiladas en *Sturlunga*, a las “sagas de islandeses” o a muchas “sagas de reyes”, mientras que otras poseen un carácter religioso, semejante al de las traducciones de material bíblico y hagiográfico. Algunos de los representantes

³ Sobre la poesía éddica, ver el capítulo de Marion Poilvez

más tempranos del género saga pertenecen a este grupo, que resultó productivo hasta bien entrado el siglo XIV.

Gunnlaugr Leifsson, un monje benedictino, compuso a principios del siglo XIII *Jóns saga helga* (“Saga de Jón el santo”) sobre el primer obispo de Hólar, la sede episcopal del norte islandés. De tono hagiográfico, y compuesta originalmente en latín, se conserva en tres versiones vernáculas. Aproximadamente en la misma fecha la anónima *Þorláks saga* trata sobre el obispo Þorlákr el santo, patrono de Islandia⁴. La saga traza la vida del obispo de la sede meridional, Skálholt y su narrativa es más verosímil; se conserva en cuatro versiones. El sinóptico *Hungrvaka*, c. 1210 (“Que despierta el hambre [por el saber]”) y su continuación, *Páls saga* (“Saga de Páll”, sobre la vida del sucesor de Þorlákr) también tratan sobre los obispos de la misma sede y tienen un tono verosímil, aunque son claramente parciales en favor de las figuras eclesiásticas. Quizás todas estas obras pertenecen a un mismo autor, aunque su atribución sigue siendo incierta.

La figura más renombrada de la Iglesia medieval islandesa, el obispo Guðmundr Arason, protagoniza la *Prestsaga Guðmundar góða* (“Saga del sacerdote Guðmundr el bueno”). Preservada en la compilación *Sturlunga* y de tono verosímil, narra la vida del clérigo, obispo de Hólar desde 1203 hasta su muerte en 1237, detallando sus conflictos con los jefes seculares. Fue compuesta (c. 1240) probablemente por Lambkár

⁴ Aunque oficialmente no fue canonizado hasta el siglo pasado, era popularmente venerado por los isleños desde época muy temprana.

Porgilson, discípulo del obispo. En base a este texto y a la información sobre el protagonista que ofrecen otras fuentes (como *Íslendinga saga* y *Hrafns saga Sveinbjarnarsonar*), se elaboraron tres versiones de *Guðmundar saga* escritas c. 1300, progresivamente más extensas; la tercera de ellas sale del estilo terso característico de las sagas clásicas y posee un estilo florido. Una última *Guðmundar saga*, también de estilo florido, fue compuesta c. 1350 por el abad de Þingeyri, Arngrímur Brandsson.

Árna saga biskups (“Saga del obispo Árni”) funciona como continuación de *Sturlunga saga* y trata sobre el papel de ese obispo de la sede de Skálholt en los conflictos de finales del siglo XIII. Está incompleta, pues no llega a la muerte del obispo en 1298 y fue escrita en la primera parte del XIV. Resulta particularmente importante como fuente para entender las transformaciones legales y burocráticas de la isla tras la sumisión a la corona noruega en 1262-1264. Por último, *Laurentius saga* (“Saga de Laurentius”) trata la vida del longevo obispo de Hólar, a cargo de la sede desde 1324 a 1331, tras numerosos conflictos con otros hombres de la Iglesia. Compuesta a mediados del siglo XIV por su discípulo, Einarr Hafliðasson, se preserva en dos versiones.

Las sagas de obispos han recibido comparativamente menos atención que el otro grupo de sagas contemporáneas, centrado también en líderes prominentes, aunque en este caso jefes (*hofðingar*) de carácter secular. Estas obras se encuentran

en un texto conocido como *Sturlunga saga*⁵. Esta es una compilación comparable en su estructura a *Heimskringla*: la extensa *Íslendinga saga* (“Saga de los Islandeses”) ocupa un lugar de centralidad análogo a la *Óláfs saga helga* en la obra de Snorri. A diferencia de dicha obra de Snorri, las sagas de la compilación *Sturlunga* son generalmente anónimas, aunque el texto central está firmemente atribuido a Sturla Þórðarson, sobrino de Snorri y autor, como vimos, de dos *konungasögur*.

Se conservan dos manuscritos principales de *Sturlunga*: *Króksfjarðarbók* (c. 1360) y *Reykjarfjarðarbók* (c. 1380), además de numerosas copias en papel hechas a partir de ellos en la era moderna. La compilación parece haberse realizado c. 1300, pero las sagas individuales que la componen son en ocasiones anteriores. El primer manuscrito incluye los siguientes textos:

- 1) *Geirmundar þáttur heljarskinns* (“El relato de Geirmundr piel infernal”), un texto breve que ocurre en la era de la colonización, fue probablemente compuesta por el compilador original (c. 1300) y sirve como prólogo para la compilación.
- 2) *Þorgils saga ok Hafliða* (“Saga de Þorgils y Hafliði”) que trata un conflicto entre islandeses prominentes de la primera

⁵ Otra saga contemporánea pero de materia secular, *Arons saga Hjørleifssonar* (“Saga de Aron, hijo de Hjørleifr”), se preserva por fuera de *Sturlunga*. Este texto, compuesto a mediados del siglo XIV, relata la vida de un seguidor del obispo Guðmundr que resulta proscrito y sobrevive en esa situación. En este sentido, se inserta en un subgénero de historias sobre hombres fuera de la ley, cuyos ejemplares más conocidos pertenecen al género de Sagas de Islandeses: *Gísla saga* y *Grettis saga*.

mitad del siglo XII, lo que es infrecuente en el género saga. Fue compuesta bien a finales del siglo XII o c. 1240.

3) Una serie de genealogías, de composición temprana pero probablemente expandidas por el compilador.

4) *Sturlu saga* (“Saga de Sturla”) que narra el ascenso de Hvamm-Sturla, fundador del linaje de los Sturlungar durante la última parte del siglo XII. El texto fue compuesto en la primera mitad del siglo XIII.

5) *Prestsaga Guðmundar goða*, que ya discutimos como una de las sagas de obispos.

6) *Guðmundar saga dýra* (“Saga de Guðmundr el rico”) sobre conflictos entre el protagonista y su rival Qnundr Þorkelsson en el norte de la isla a finales del XII. La saga fue compuesta poco después, quizás c. 1215.

7) *Íslendinga saga* (“Saga de los Islandeses”), compuesta por Sturla Þórðarson c. 1280, cuando ya se encontraba al servicio de los reyes noruegos y en su vejez. Es la parte principal de la compilación y nuestra principal fuente sobre los acontecimientos de los años finales de independencia islandesa. La saga muestra con una inusual crudeza la violencia del periodo; este énfasis sugiere que Sturla buscaba contrastar la situación caótica de esos años con los beneficios de la paz y el orden que acarrearía el gobierno monárquico.

8) *Haukdæla þáttur* (“Relato sobre los Haukadælir”) que cuenta sobre dicho linaje, poderoso en el sur de Islandia, desde la colonización hasta c. 1200. Fue probablemente obra del compilador (c. 1300).

9) *Hrafn's saga Sveinbjarnasonar* (“Saga de Hrafn, hijo de Sveinbjörn”), compuesta a mediados del siglo XIII, sobre la vida y martirio de un piadoso jefe del norte de la isla. A diferencia de

la mayor parte de las obras compiladas en *Sturlunga*, esta saga existe en una versión independiente más extensa.

10) *Þórðar saga kakala* (“Saga de Þórðr olla de barro”), sobre ese jefe de mediados del XIII y compuesta poco después (c. 1270), uno de los protagonistas de la vida política islandesa de los últimos años de independencia.

11) *Svínfellinga saga* (“Saga de los Svínfellingar”), cuenta la participación de este linaje del oriente islandés en los conflictos del siglo XIII, centrándose en los enfrentamientos entre los hermanos Sæmundr y Guðmundr de Svínafell contra el granjero Ogmundr Helgason. Fue compuesta quizás c. 1300.

El compilador del segundo manuscrito, *Reykjarfjarðarbók*, añade otros cuatro textos. Dos son sagas de obispos que ya hemos comentado arriba (una versión de *Guðmundar saga* y *Árna saga*). Los otros son:

12) *Þorgils saga skarða* (“La saga de Þorgils labio leporino”), sobre otro de los jefes de los años finales del Estado Libre, compuesta c. 1275.

13) *Sturlu þáttur* (“Relato sobre Sturla”), sobre la vida de Sturla Þórðarson después de la sumisión de Islandia a los reyes noruegos y hasta su muerte en 1284. De fecha incierta, fue quizás compuesta (o concluida) por el compilador del manuscrito a finales del siglo XIV.

Como puede verse, la mayoría de las sagas en *Sturlunga* fueron compuestas en fecha relativamente cercana a los acontecimientos que narran, lo que ha llevado a la consideración

tradicional de la compilación como una de las fuentes históricamente más fiables para el medioevo islandés, contrastando con las *Íslendingasögur* (a las que se veía como piezas fundamentalmente literarias, sin valor historiográfico). Quizás por la misma razón, *Sturlunga saga* y las demás sagas contemporáneas recibieron poca atención en términos literarios hasta las últimas décadas. Afortunadamente, su reciente revalorización como obras de carácter artístico e ideológico ha contribuido a eliminar una interpretación simplista de estas sagas como una fuente transparente y objetiva. Al mismo tiempo, la revalorización de las sagas de islandeses como fuente historiográfica a partir del desarrollo del llamado “enfoque antropológico” ha contribuido a acercar ambos subgéneros en términos analíticos. Este mismo enfoque, desde ya, se aplica a la mayor parte de las sagas de reyes, particularmente interesantes como fuentes para la historia de las ideas. Si bien los acontecimientos relatados por las sagas contemporáneas son en muchos casos verídicos, estas son hoy vistas como reconstrucciones del pasado orientadas por valores estéticos y programas ideológicos, que sin embargo representan en términos verosímiles las estructuras sociales, económicas y culturales de la sociedad que las creó.

LAS SAGAS LEGENDARIAS Y LOS ROMANCES

PHILIP LAVENDER

Introducción a los géneros

Las *sagas legendarias* y los *romances* constituyen una porción significativa de la producción literaria medieval de Islandia, y de Escandinavia en general, pero siguen siendo subrepresentados en los estudios académicos, por ejemplo en comparación con las *sagas de islandeses*. En este capítulo, presentaré una discusión sobre cómo se definen estos subgéneros, sobre por qué hablamos de las *sagas legendarias* y los *romances* en conjunto, sobre la historia de su recepción y sobre los debates críticos que se han desarrollado en torno a estas narrativas. Dado que estas sagas suman más de cien, no habrá espacio para hablar de muchos ejemplos particulares. Después de los comentarios generales, sin embargo, cuatro sagas en particular se tratarán de forma más detallada.

Como punto de partida cabe preguntar, ¿cómo podemos hablar de las *sagas legendarias* y los *romances* como si fueran una sola categoría? Margaret Clunies Ross explica que “muchas veces es difícil hacer una distinción neta entre los *romances* autóctonos y ciertas *sagas legendarias*, y de hecho hay algunos casos, por ejemplo *Hrólfs saga Gautrekssonar* (“Saga de Hrólfr, hijo de Gautrekr”), que algunos académicos clasifican como *romances* mientras otros las tratan principalmente como *sagas legendarias*”.¹ Heather O'Donoghue concuerda diciendo que “la distinción entre las *sagas legendarias* y los *romances* es muy difícil de trazar. Ambos géneros están caracterizados por la ficcionalidad, la aventura, los ambientes exóticos y los acontecimientos sobrenaturales”.² Otro ejemplo que coincide con esta opinión es el de Geraldine Barnes: “considerados como grupo, los *romances* y las *sagas legendarias* constituyen una categoría de la literatura islandesa de sagas que funciona dentro de un marco temporal, social y geográfico fuera del conocimiento empírico de su audiencia”.³ Entonces, comparados con las *sagas de islandeses*, ambos géneros se

¹ “It is often difficult to make a clean distinction between the indigenous *riddarasögur* and certain *fornaldarsögur*, and in fact some sagas, such as...*Hrólfs saga Gautrekssonar*, are classified by some scholars as *riddarasögur* while others treat them primarily as *fornaldarsögur*” (2010: 84).

² “The distinction between the *fornaldarsögur* and the *riddarasögur*...is a very difficult one to draw. Both genres are characterized by fictionality, adventure, exotic settings and supernatural incident” (2004: 102).

³ “Considered together, *riddarasögur* and *fornaldarsögur* form a category of Icelandic saga literature which operates in a temporal, social and geographic framework outside the experiential knowledge of its audience” (2014: 10).

desarrollan en sitios lejanos, es decir, fuera de Islandia y muchas veces a una distancia temporal significativa. Adicionalmente, estas sagas pueden parecer menos serias y fatalistas, con una tendencia a ser más divertidas y ligeras. Se puede afirmar, además, como lo ha hecho Marianne Kalinke, que varias sagas de ambos géneros (aunque de ningún modo todas) presentan la misma estructura narrativa, la de la misión nupcial (*bridal quest*. Kalinke, 1990), en la cual un héroe tiene que superar varios obstáculos a fin de casarse. Pero de todos modos, y a pesar de sus similitudes (algunos ejemplos de sagas que están en la frontera entre estos géneros serán tratados más adelante), hay algunas reglas claras que distinguen los núcleos de ambos géneros.

Las *sagas legendarias* (en islandés las *fornaldarsögur*, también traducido como las “Sagas de los tiempos antiguos”) toman su nombre de la colección editada (1829-30) por el danés Carl Christian Rafn, aunque él tomó inspiración del trabajo de Peter Erasmus Müller (*Sagabibliothek*, 1819). El criterio de inclusión en el *corpus*, que Müller especifica y que Rafn traduce casi palabra por palabra, es que las sagas “contengan cuentos sobre lo que ha pasado en el norte antes de la colonización de Islandia”.⁴ El resultado es una mezcla heterogénea de historias sobre reyes y vikingos en Suecia, Noruega y Dinamarca antes de que estos países tomaran las formas que conocemos. Aunque muchas de las sagas contienen poesía, los textos son en prosa y

⁴ “Indeholder Sagn om hvad der er skeet i Norden for Islands bebyggelse” (1819: I, xvi).

Müller y Rafn solo incluyen textos medievales (escritos antes de la Reforma en Islandia, c. 1550). Sabemos que algunas sagas que habrían cumplido estos requisitos se han perdido, pero su contenido se ha preservado en forma de reinterpretaciones poéticas posmedievales, a las que normalmente se llaman *rímur* (sg. *ríma*) en Islandia.

Algunos investigadores han intentado subdividir el género aún más, por ejemplo Helga Reuschel (1933), cuyas ideas se condensan en las tres categorías de Kurt Schier: *Heldensagas* (“sagas de héroes”), *Wikingersagas* (“sagas de vikingos”) y *Abenteuer-/Märchensagas* (“sagas de aventura/cuentos de hadas”. Schier 1970: 73). Las primeras son trágicas y toman material de origen antiguo y compartido por todas las regiones germánicas, como la historia de Sigurðr/Sigmund/Sigfried, mencionada en el poema anglosajón *Beowulf* y el poema épico alemán el *Cantar de los Nibelungos* (y que posee numerosas representaciones pictóricas medievales). Las segundas tienen énfasis en expediciones de saqueo y su tono es menos trágico. Su material no aparece en otras formas en otras literaturas germánicas. Las terceras y últimas no tienen raíces históricas, sino que adornan el material folclórico con detalles antiguos. Sin embargo la división no funciona del todo, pues la mayoría de las *sagas legendarias* se pueden subsumir bajo al menos dos de los tres subgéneros en momentos distintos.

Los *romances* generalmente se dividen en dos ramas principales: los traducidos y los autóctonos. Los traducidos se basan en varias formas de la literatura francesa antigua: *roman courtois*, *lai*, *chanson de geste* e incluso *fabliau*. Los autóctonos

(también llamados “originales” o *lygisögur*, es decir “sagas mentirosas”) toman muchos rasgos de los romances traducidos, como la suntuosidad de la corte y los lugares exóticos y mediterráneos, pero no siguen un texto en lengua extranjera específico. Además, se toman la libertad de mezclar en diversos grados material más típico de otros géneros de la literatura islandesa. Aún así, la división entre estas dos ramas no es siempre clara: hay sagas que se consideran traducciones, a juzgar por el estilo y por ciertos personajes conocidos, pero para las que no tenemos un texto original putativo, como en el caso de *Klári saga* (“Saga de Klári”). Ahora bien, sin el original resulta imposible decir si la saga que tenemos es una traducción más o menos fiel de un original, o una reinterpretación con más afiliación a los romances autóctonos.

También hay muchas otras obras que son traducciones, pero que no necesariamente se incluyen entre los romances: *Þiðreks saga af Bern* (“Saga de Þiðrekr de Berna”), que parece ser una traducción de varias tradiciones escritas y orales alemanas, a veces se incluye y a veces no. Muchos *ævintýri* (anécdotas morales o cuentos cortos folclóricos) contienen elementos reconocibles en los romances. Hay finalmente obras historiográficas, como *Alexanders saga* (“Saga de Alejandro”), basada en la *Alejandro* de Gautiller de Châtillon, que son traducciones algo caballerescas con secuencias fantásticas que toman lugar en países lejanos.

Los romances de ambas ramas aparecen en los siglos XIII y XIV. Muchos de los traducidos parecen ser parte de un programa de traducción llevado a cabo en la corte del rey Hákon

Hákonarson de Noruega (reinó entre 1217-63, y su nombre está mencionado en los prólogos de varias de ellos). Esta corte y la sociedad anglonormanda de las islas británicas eran cercanas, y es muy probable que la introducción de la literatura de la corte y continental en el ámbito noruego jugara un papel importante en un esfuerzo más general de desmarginalizar el mundo boreal y adquirir “capital cultural”. Irónicamente el origen de estas sagas en tradiciones no autóctonas es la razón por la cual desde el siglo XIII han sido obviadas como objeto de investigación. Los expertos han querido estudiar la cultura del norte a través de una literatura puramente nórdica. Durante este tiempo los islandeses siguieron copiando, modificando y entreteniéndose con estas sagas, pero ediciones impresas (en o fuera de Islandia) no aparecen hasta el siglo XIX: una edición de *Flóres saga ok Blankiflúr* (“Saga de Flóres y Blankiflúr”) aparece en 1847 y otra en 1850, ambas probablemente inspiradas en la edición del texto análogo sueco en 1844. Una edición de *Karlamagnus saga* (“Saga de Carlomagno”) en 1860 y otras dos preparadas por Gustaf Cederschiöld en 1879 y 1884 (*Klári saga*, “Saga de Klári”, y su colección *Fornsögur suðurlanda*, respectivamente).

En el siglo XX se desató un debate en el mundo de estudios de sagas entre dos escuelas de pensamiento que se denominan *freeprose* (la prosa libre) y *bookprose* (la prosa literaria). La última, representada por personas como Hermann Pálsson, proponía que la literatura islandesa tenía mucha influencia de los círculos eruditos continentales, pero no por eso debía restarse valor a los logros literarios escandinavos. Aunque los seguidores de la escuela de la prosa libresca se han

preocupado principalmente por las *sagas de islandeses*, esta aceptación de lo continental como parte integral de la literatura del norte ha hecho más aceptable el estudio de los *romances*. En las últimas décadas muchos estudios han comparado las traducciones con sus originales a través del lente de las teorías modernas de la traducción.

Las *sagas legendarias*, aunque escritas aproximadamente en la misma época que los *romances*, suscitaron el interés de académicos desde mucho antes. Después del nacimiento de la imprenta, la Reforma, y la Paz de Westfalia (1648), todas las piezas necesarias estaban reunidas para el crecimiento del nacionalismo cultural en Escandinavia. Dinamarca y Suecia competían por la supremacía, de modo que las historias de los daneses y suecos de los tiempos antiguos, héroes y reyes, podían servir para hacer casos corroborativos para la importancia de cualquiera de los dos lados. Los daneses eran en ese entonces los gobernantes de Islandia, y aprovecharon esta posición de poder para coleccionar manuscritos. Los suecos también consiguieron manuscritos, aunque furtivamente, y publicaron una serie de ediciones, la mayoría sagas legendarias. Las primeras fueron *Gautreks saga* y *Hrólfs saga Gautrekssonar* (“Saga de Gautrekr” y “Saga de Hrólfr, hijo de Gautrekr”), preparadas por Olaus Verelius en 1664. Desde ese momento y hasta la edición colectiva de Rafn ya mencionada, las sagas legendarias fueron tratadas como la fuente más importante de la historia antigua de Escandinavia. Pero desde ya antes de que saliera la edición de Rafn se vivía un cambio de paradigma, y el valor histórico de las sagas legendarias cedía

terreno a otras ciencias, como la arqueología. De ahí, en el siglo XIX, cuando el interés en las novelescas sagas de islandeses estaba en su apogeo, la llamada teoría del *Verfall* (“deterioro”, “decadencia”) era aplicada a muchas de las sagas legendarias y romances. Se suponía que estos cuentos de aventura eran una forma de escapismo para los islandeses de los siglos XIII, XIV y XV, después de haber perdido su independencia a Noruega (1262-64) y después a Dinamarca, y con eso haber caído en la pobreza económica. La teoría del *Verfall* no es particularmente halagadora, pero en el siglo XX el aspecto divertido de estas sagas, que las llevo a ser utilizadas por escritores de fantasía, como J.R.R. Tolkien, les aseguró una audiencia continua. Otra aproximación, en este caso saliendo del estructuralismo, razonaba que si no se podía confiar en la historicidad de los sucesos contados, al menos se podrían identificar los motivos más comunes y relacionarlos con sus reflejos en otras literaturas indoeuropeas. Más recientemente, muchas personas se han interesado por el contexto social de la composición de estas sagas. Refutando la teoría de la decadencia, y aplicando la perspectiva de los estudios culturales, algunos estudiosos contemporáneos aceptan que estos productos imaginativos y entretenidos nos pueden enseñar mucho sobre sus autores.

Como ya se ha dicho, hay más de cien sagas que se pueden considerar románticas o legendarias (o una mezcla de las dos cosas). Aquí describiremos solo cuatro en mayor detalle, con la intención de ilustrar la diversidad de estas sagas y la diversidad de las preguntas que provocan en el lector y el estudiante.

La saga de la capa (*Mottuls saga*)

Hay varias sagas que tratan de los caballeros de la mesa redonda: *Ívens saga* (“Saga de Yvain”), *Parcevals saga* (“Saga de Perceval”) y *Erex saga* (“Saga de Erec”), todas basadas en las obras de Chrétien de Troyes. *Mottuls saga* (“Saga de la capa”) también tiene lugar en un mundo artúrico y es también una traducción de una obra francesa, en este caso el *fabliau* (cuento corto picaresco) *La Lai du cort mantel*. Esta última saga, a diferencia de las otras, es muy irreverente y de humor bastante crudo, como veremos a continuación.

En el domingo de Pentecostés, muchos caballeros y sus amadas se reúnen en la corte del rey Arturo. Un banquete espléndido ha sido preparado, pero el rey no quiere comenzar a comer antes de recibir alguna noticia interesante, motivo común en el mundo caballeresco. En este momento aparece un joven montado a caballo. Éste cuenta que su maestra lo ha mandado a pedirle un favor al rey: el monarca dice que le concederá cualquier favor que le pida. Con esto el joven saca una capa extremadamente fina de una bolsa y le dice que esta capa fue tejida por una mujer elfa, y que cuando una mujer infiel se la ponga, la prenda se deformará y no le quedará bien a la mujer en cuestión. El rey se ve obligado a poner a todas las mujeres de la corte a prueba, y los resultados son decepcionantes y algo vergonzosos. La reina es la primera en no pasar la prueba, si bien las otras mujeres no tienen mejor suerte y algunas sufren una ignominia bastante explícita: por ejemplo, a una de ellas la capa le queda muy corta en la parte de atrás, lo que es

interpretado como una señal que a ella le gusta que los hombres se le acerquen desde este ángulo. Al final solo queda una mujer que no se ha probado la capa, la novia de Karadin, la cual ha estado enferma en su cuarto. Cuando la buscan, ella los acompaña, se prueba la capa y termina siendo la única a la cual la capa le queda bien, con lo que se la puede quedar. El joven se va y los comensales de la corte comienzan su banquete, aunque ahora algo bajos de ánimo después de la humillación a la que han sido sometidos.

Igual que con otros romances, éste nos confirma en su prólogo su origen en la corte de Noruega del siglo XIII: “y este relato verídico que vi en francés, he traducido a la lengua nórdica para entretener y deleitar a la audiencia, así como el rey Hákon, hijo del rey Hákon, me lo ha pedido”.⁵ Parece que la intención detrás del programa de traducciones era no solo emular la alta cultura y refinamiento de los círculos cultos franceses, sino también demostrar la misma capacidad de reírse y gozar de lo bajo y voluptuoso de un contexto cortesano. Quizás otro propósito era llevar la narrativa a un nivel aún superior. Aunque la saga es tomada como un romance traducido, Marianne Kalinke ha sugerido que no es “una traducción en el sentido moderno, sino una ‘re-creación’... caracterizada por la amplificación”.⁶

⁵ *En þvílík sannindi sem valskan sýndi mér norrænaða ek yðr áheyrendum til gamans ok skemtanar svá sem virðuligr Hákon kóngr, son Hákonar kóngrs bauð* (Kalinke 1999: 6).

⁶ *A translation in the modern sense but a ‘re-creation’...characterized by amplification* (1979: 239).

El deseo de modificar el material del cuento se ve en las otras versiones y narrativas que se basan en esta saga. Las *Skikkju rímur* (“Rimas de la capa”) son una versión poética de la historia en prosa. Hay cambios sutiles, como por ejemplo prestamos literarios en el prólogo con origen en *Erec et Enide* de Chrétien de Troyes, la omisión de las reacciones y conjeturas de la corte durante las pruebas, y el final alternativo, en el cual el rey Arturo destierra a las mujeres de la corte y les ordena a sus caballeros que busquen mujeres nuevas y mejores. También hay una conexión con otra saga romántica, *Samsons saga fagra* (“Saga de Samson el bello”). La primera parte de esta saga parece estar basada, al menos parcialmente, en unos cuentos del caballero Lanzarote. Rudolf Simek, por ejemplo, menciona la importancia de la carreta en las dos narrativas (Lanzarote es “el caballero de la carreta”. 1982: 207). La trama básica de esta primera parte cuenta los problemas a los que Samson y su amada Valentína se enfrentan por cuenta de Kvintalín. En la segunda parte Kvintalín recibe como castigo ir a recuperar la capa “que cuatro mujeres elfas han tejido durante 18 años”⁷ del rey Sigurðr. Esta resulta ser la misma capa que la que aparece en la saga del mismo nombre, así como se revela en la boda del rey Sigurðr y en la última frase de la saga, cuando nos cuenta que la última dueña de la capa, “una dama poderosa y envidiosa,

⁷ *Sem fjórar álfkonur hafa orðið um átján vetur* (Bjarni Vilhjálmsson 1954: III,380)

llamada Elída, la mandó al rey Arturo en Inglaterra, y de ahí salió la saga de la capa”.⁸

La saga de Jón de la Lima (*Þjalar-Jóns saga*)

Þjalar-Jóns saga (“Saga de Jón de la Lima”) narra la historia del príncipe Eiríkr de Ruan, en el norte de Francia, quien se hace amigo de un desconocido misterioso y de gran estatura. Este desconocido es Jón de la Lima, quien recibe su sobrenombre de la herramienta impresionante con la que ha limado una carretera a través de una meseta rocosa que hasta ese entonces no podía atravesar ni hombre ni animal. Eiríkr, de naturaleza curiosa, intenta descubrir los detalles de la vida anterior de Jón. Encuentra entonces una muñeca muy bella entre las pertenencias del otro y se enamora y jura encontrar la mujer en cuya semejanza la muñeca fue hecha. Jón le ofrece su ayuda, y juntos viajan a Garðaríki,⁹ donde Jón le confiesa que la mujer es su hermana, quien ahora es rehén del malvado Roðbert, el cual mató a su padre, usurpó el reino e intentó varias veces asesinarlo a él. Eiríkr se instala como invitado en la corte de Roðbert, y con Jón traman un plan para derrocar al enemigo. Eiríkr invita a Roðbert, con todo su ejército, a un llano al pie de una montaña para una presentación pública de obsequios. En el momento en que los va a entregar, la montaña se abre y sale un torrente de agua, hasta entonces represado

⁸ “*Ein rík frú öfundsjúk, er Elída hét, sendi hana í England Artús konungi, og rís þar af Skikkju saga*” (Bjarni Vilhjálmsson 1954: III,401).

⁹ En el territorio ruso. Al respecto, ver el capítulo de André Muceniecks.

dentro de la montaña por la destreza técnica de Jón, quien también sale de la montaña en un barco sobre ruedas con su hermana y madre. Muchos en el ejército de Roðbert mueren, mientras Eiríkr, Jón y su familia escapan, pero Roðbert sobrevive. El año siguiente, Jón y Eiríkr vuelven con un ejército de tamaño considerable, asedian la fortaleza y al fin logran penetrarla y matar a Roðbert.

Esta saga, que nunca ha tenido la suerte de ser traducida, se encuentra en la zona gris entre romance y saga legendaria. Aunque no tiene lugar en Escandinavia, exactamente, sino en el norte de Francia y la Rusia del norte, estas zonas fueron lugares de gran colonización escandinava. Cronológicamente, la saga es imposible de localizar: los reyes nombrados no son históricos, pero precisamente por esta razón podrían ser considerados como personajes olvidados de los tiempos antiguos. Einar Ól. Sveinsson dice que el estilo de la saga “tiene poco en común con el de los romances, y con respecto a su contenido se puede llamar con tanta justificación saga heroica como romántica”.¹⁰ Su afirmación no es del todo justificada (la saga comparte mucho con los otros romances autóctonos), pero puede radicar en el hecho de que la temática de la misión nupcial, considerada por muchos como elemento inseparable del género, no está presente de manera significativa.

¹⁰ “*Has little in common with that of the romances, and as regards its matter it may with as much justification be called a Heroic saga as a romance*” (1964: cxxxiii).

Lo que la saga sí comparte con los demás romances es su interés por el conocimiento técnico. Geraldine Barnes ha sostenido que las sagas románticas están tan influenciadas por Chrétien de Troyes y Marie de France como Pedro Comestor y Vicente de Beauvais: es decir que tenemos que reconocer “el componente considerable de material ‘libresco’, y su derivación de tradiciones medievales del conocimiento cosmográfico, histórico y enciclopédico, en muchos de los romances”.¹¹ En el caso de *Þjalar-Jóns saga*, el autor repetidamente se enfoca en construcciones fantásticas: la vía que se construye a través de las montañas, la nave que se expande para contener una tripulación más grande, sótanos accesibles por túneles con sus aperturas escondidas bajo las aguas de un estanque y un castillo con una torre provista de una escalera de caracol. Algunas de estas cosas no parecen tan maravillosas hoy en día, pero para los autores islandeses del siglo XIII (donde no había ni castillos ni torres) la idea de una escalera serpenteando hacia el cielo podría asombrar y encantar.

La saga contiene otro enlace con los romances en su antagonista, el duque Roðbert. Este personaje parece ser el mismo malvado que logra escabullirse al fin de *Konráðs saga keisarasonar* (“Saga de Konráðr, hijo del emperador”). El escape de Roðbert en la saga de Konráðr sucede tras que él utilizara sus talentos lingüísticos para frustrar los acercamientos románticos

¹¹ “*The sizeable component of ‘bookish’ material and its derivation from medieval traditions of cosmographical, historical and encyclopaedic learning in many of the riddarasögur*” (2014: 17).

de su supuesto amigo a la princesa de Constantinopla y encima casi causado su muerte. Al fin de *Þjalar-Jóns saga*, los héroes visitan a Konráðr en Constantinopla, y se cierra el círculo. Muchas de estas sagas comparten personajes: el mundo en el que habitan, sea considerado como ficticio o libremente basado en algo histórico, existía más allá de los márgenes de cada historia individual y a veces llegaba a tener una coherencia plausible.

La saga de Heiðrekr y Hervor (*Heiðreks saga ok Hervarar*)

Völsunga saga (“Saga de los Volsungos”), *Hrólfs saga kraka* (“Saga de Hrólfr kraki”), *Ragnars saga loðbrókar* (“Saga de Ragnar Calzas Peludas”) y *Qrvar-Odds saga* (“Saga de Odd Flechas”) son algunos de los ejemplos del género de las *sagas legendarias* más conocidos y frecuentemente citados. Otra narrativa larga que se puede mencionar es *Heiðreks saga ok Hervarar* (“Saga de Heiðrekr y Hervor”), compuesta por varias partes conectadas por un hilo narrativo algo tenue; esta es una de las *sagas legendarias* más famosas y a la vez es muy entretenida.

La espada Tyrfingr, que lleva consigo una maldición, pasa de mano en mano y de generación en generación en una familia durante la época heroica. La saga se puede dividir en partes: aquí describo cuatro, aunque otros han hablado de cinco o más. En la primera parte conocemos a doce hermanos, entre ellos Angantýr y Hjorvarðr. El rey de Suecia rechaza la propuesta de matrimonio que uno de los hermanos hace a su hija: el resultado

es un duelo que se desarrolla en la isla de Sámsey (hoy Samsø en Dinamarca) entre los doce hermanos y el pretendiente exitoso, Hjálmar, con su amigo Oddr Flechas a su lado. Solo Oddr Flechas sale con vida. La segunda parte describe el viaje de Hervor, hija de Angantýr, para recuperar la espada Tyrfingr del montículo sobre Sámsey, donde su padre fue enterrado. Angantýr, muerto pero aún no listo para tomar un rol pasivo, no le hace la tarea fácil a Hervor, y a ella le cuesta toda su valentía y astucia poder salir con su herencia y su vida. La tercera parte sigue al hijo de Hervor, el rey Heiðrekr, quien es cruel y combativo, pero tiene las artimañas para lograr conquistar Jutlandia. Sin embargo su soberbia termina siendo su talón de Aquiles: el dios Óðinn lo visita disfrazado de Gestumblindi, un hombre humilde. Luego hay un concurso de acertijos, el cual el dios tuerto, con su sabiduría, naturalmente gana. Heiðrekr muere poco después, en manos de sus propios esclavos. La cuarta y última parte narra los conflictos entre los hijos de Heiðrekr, principalmente Angantýr (el segundo de este nombre) y Hlōðr. La batalla épica está intercalada con estrofas de apariencia muy antigua. Hlōðr, que pelea con los hunos, muere ante su hermano y el ejército de los godos. Angantýr le otorga el golpe mortal con la espada maldita, Tyrfingr.

En el texto de esta saga hay mucha información que no puede ser asociada con hechos históricos, al menos desde el punto de vista moderno. Los dioses paganos no han podido andar entre simples mortales y los muertos no regresan de ultratumba para enfrentar a los vivos. Por otro lado, hay muchos detalles que vinculan el mundo de la saga con el mundo que las

audiencias medievales conocieron: Sámsey y Jutlandia son lugares reconocibles, por ejemplo, y algunos de los reyes aparecen en las genealogías aceptadas por los escritores de la Edad Media. La intertextualidad de la saga también sirve para hacerla parecer más verosímil o al menos integrarla en un mundo antiguo reconocible. La batalla con Hjalmar y Oddr Flechas también aparece en *Orvar-Odds saga* (“Saga de Oddr Flechas”), que por su lado se conecta con *Gríms saga loðinkinna* y *Ketils saga hængs* (“Saga de Grímr Mejillas Peludas”, “Saga de Ketill Salmón”, respectivamente el padre y abuelo de Oddr). Además, esta saga es rica en poesía, que los estudiosos de antaño tanto como los contemporáneos han considerado como un estrato aún más antiguo dentro de la prosa. Las sagas de islandeses tienden a contener poesía escáldica, mientras que las sagas legendarias son pobladas por estrofas éddicas. No hay consenso acerca de la edad de la poesía éddica, ni de su capacidad de transmitir información sin diluirla a través de los siglos. Sin embargo hay quienes dicen que, por ejemplo, la poesía de la cuarta parte (a veces llamada *Hlǫðskviða*) es un recuerdo cultural de las batallas entre los godos y de los hunos del siglo V.

De ser esto cierto, esta saga contendría tradiciones muy antiguas. Pero los manuscritos que tenemos de *Heiðreks saga* no aparecen antes del comienzo del siglo XIV (los manuscritos más tempranos que contienen sagas legendarias son del siglo XIII), de modo que una buena parte de su contenido puede haberse cambiado durante este intervalo de tiempo. Vale la pena recordar también que cada copia de una saga (y hay más de 90

copias de esta) es distinta: hay cambios, adiciones y omisiones, realizados con o sin intención. Hay al menos tres formas del texto de *Heiðreks saga* que son lo suficientemente distintas como para llamarse “versiones”, y una lectura comparativa nos puede enseñar mucho acerca de las variaciones que han surgido a través del tiempo y ante distintas audiencias. Torfi Tulinius ha sostenido que deberíamos leer estas sagas como reflejo del contexto histórico en que se escribieron, no solo del pasado antiguo. Si tomamos en cuenta las variaciones entre versiones, cada saga individual como consecuencia nos manifiesta múltiples reflejos de varias audiencias. Finalmente, la mera abundancia de ejemplares de la misma nos confirma que su mirada fatalista ha atraído un amplio espectro de lectores desde su aparición hasta nuestros días.

La saga de Illugi, ahijado de Gríðr (*Illuga saga Gríðarfóstra*)

Según la división de Reuschel y Schier, *Illuga saga Gríðarfóstra* (“Saga de Illugi, ahijado de Gríðr”) tiene claramente las características del subgénero de las *sagas legendarias*, denominadas *Abenteuersagaer*. Esta saga cuenta la historia de Illugi, amigo del príncipe Sigurðr de Dinamarca. Como es costumbre los héroes jóvenes llevan a cabo expediciones vikingas juntos, pero un día una tormenta se los lleva hacia el norte lejano y los deja varados en una ensenada helada. Un consejero malvado, llamado Björn, está presente entre la tripulación y amenaza a Illugi ordenándole encontrar fuego. Illugi va en búsqueda del fuego, aunque solo porque

quiere ayudar a sus compañeros. Llega a una cueva donde vive una ogresa fea que se llama Gríðr, y queda sorprendido por la belleza de su hija, de nombre Hildir, quien también habita la gruta. Illugi le pide a Gríðr el fuego, y ella se lo concede a cambio de que él le cuente tres verdades, lo cual hace: la gruta es grande, la ogresa repugnante y la diferencia entre ella y su hija muy chocante. La ogresa madre le dice entonces que puede pasar la noche con su hija, una proposición que Illugi acepta felizmente, pero durante su noche de pasión es interrumpido tres veces por la madre, quien intenta matarlo con un cuchillo espantoso. Él no se inmuta y su estoicismo lo salva: después del tercer ataque violento, Gríðr le revela que su falta de miedo les ha librado a ella y a su hija de una maldición. Ella en realidad es una princesa, obligada a vivir como ogresa por una maldición conjurada por su madrastra malvada. Un hombre sin miedo era la condición necesaria para romper la imprecación, e Illugi con su valentía ha logrado dicho fin. Al término de su explicación, llegan las hermanastras malvadas de Gríðr, pero Illugi le ayuda a matarlas. Luego, Illugi y la hija salen de la cueva y regresan a donde sus compañeros con el fuego, pero Bjørn, con envidia y sospechas, tilda a Hildir de ogresa. Poco después, como resultado de su calumnia, Bjørn desaparece en la noche y lo encuentran muerto, colgado del mástil por Gríðr. Cuando consiguen un viento favorable vuelven a Dinamarca donde Illugi se casa con Hildir y el príncipe Sigurðr con Gríðr.

Comparada con *Heiðreks saga*, en la saga de Illugi hay muy pocos puntos de referencia históricos a los cuales se pueda recurrir para “datar” la saga en los tiempos antiguos. Los

personajes, reales y no reales, no son conocidos en otras fuentes. La ubicación geográfica es, por la mayor parte, Escandinavia, pero en términos frecuentemente muy generalizados. Dinamarca se nombra, así como las Orcadas y Escocia (donde los héroes llevan a cabo sus correrías), pero la mayor parte de la acción tiene lugar en Gandvík, un lugar semi-mítico de magia y monstruos en el norte lejano. De todos modos en los siglos XVII y XVIII, cuando el interés por la historia antigua alcanzó su apogeo en Escandinavia (gracias a fuertes corrientes nacionalistas), los historiadores estaban muy abiertos a usar cualquier texto como fuente, sin importar la escasez de su contenido histórico. En ese entonces, más precisamente en 1695, sale una edición de esta saga en Suecia, y después cada libro sobre el pasado lejano encontró un lugar en las genealogías reales para el príncipe Sigurðr y su padre.

En realidad la narrativa de un héroe que salva a una princesa que vive bajo una maldición, para después casarse con ella, tiene mucho más en común con los cuentos de hadas (y con las misiones nupciales de Kalinke, aunque sin toques caballerescos en este caso). La inclusión de una ogresa, una madrastra malvada y tres verdades también nos hace entrar en territorio folclórico. El último motivo de las verdades se vislumbra en obras más viejas como el libro VIII de Saxo Grammaticus y un *exemplum* (anécdota moral) del *Gesta Romanorum*. *Illuga saga Gríðarfóstra* nos muestra que, a pesar de los deseos de los académicos del pasado de ver historia pura y heroísmo en estas narrativas, muchas de ellas tienen también un lado lúdico y subversivo. Hay muchos juegos de palabras y

rompecabezas (muchas veces con origen en la literatura continental). También hay héroes bufones y mujeres monstruosas que se destacan. En el caso de Illugi, vemos al protagonista masculino salvar a Gríðr y a Hildir de la maldición, pero Gríðr es la que se ocupa de Björn, aún después de haber vuelto a ser princesa. ¿Será esto un error? ¿Habrá Gríðr engañado a Illugi con la historia de la maldición? ¿O podríamos más bien ver a Gríðr como una mujer que, después de haber probado el poder y la otredad, no está dispuesta a volver a ser una mujer callada y controlada?

SEGUNDA PARTE

CONTACTOS CULTURALES

LOS ESCANDINAVOS EN INGLATERRA

ELTON O. S. MEDEIROS

Introducción

En su renombrada obra, *Anglo-Saxon England*, publicada por primera vez en 1943, Frank M. Stenton iniciaba el capítulo octavo con las siguientes palabras:

“En el fin del siglo VIII, cada uno de los tres pueblos escandinavos de los tiempos históricos formaba una nación, con sus propias tradiciones y una noción clara de sus diferencias con sus vecinos. Los geatas, el pueblo de *Beowulf*, están ahora unidos a los suecos; sus nombres son recordados, pero su dinastía hace tiempo llegó a su fin”¹

Desde entonces, muchos elementos alteraron esta afirmación. Sabemos, por ejemplo, que no se puede decir con certeza que los geatas citados en el poema *Beowulf* sean

¹ “*At the end of the eighth century each of the three Scandinavian peoples of historic times formed a nation, with its own traditions and a clear sense of its difference from its neighbours. The Geatas, Beowulf’s people, were now united with the Swedes; their name was remembered, but their dynasty had long since come to an end.*” (Stenton 1943: 239).

realmente suecos, sino quizás otra denominación para los jutos. Otro punto a observar es que las poblaciones escandinavas no estarían tan bien organizadas como se podría imaginar a partir de las palabras de Stenton. En verdad, de forma general, hasta mediados del siglo IV los nórdicos no poseían grandes diferencias entre sí. Vivían en pequeñas comunidades lideradas por jefes guerreros, seguían las mismas leyes y hablaban un mismo idioma, el antiguo nórdico. Con el tiempo, debido a diversas circunstancias, como condiciones geográficas y políticas, acabaron dividiéndose en tres grupos que, de forma general, actuaron en diferentes regiones de Europa: los daneses predominantemente en Inglaterra y el continente; los noruegos en el norte de Inglaterra, Escocia, Irlanda y el Mediterráneo; y los suecos en el este europeo y en el Imperio Bizantino. En el final del siglo VIII, Inglaterra -lugar de origen del poema sobre el héroe Beowulf y del monstruo Grendel- estaba dividida en diversos reinos anglos y sajones que luchaban constantemente entre sí, como Wessex, Kent, Mercia, Nortumbria y Anglia Oriental.

Sus habitantes, los anglosajones, eran pueblos oriundos del norte de la Europa continental (la península de Jutlandia y el noroeste alemán), que durante el siglo V migraron a la antigua provincia romana de Britania. Según nos relata el monje Beda el Venerable, en su obra *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (“Historia eclesiástica de los pueblos ingleses”), también del siglo VIII, ellos fueron en principio aceptados por los britanos bajo la condición de que los auxiliasen contra la amenaza de los irlandeses y especialmente la de los pictos, que moraban más

allá del muro de Adriano (en lo que hoy es Escocia), especialmente tras la retirada de las tropas romanas de la antigua provincia. Esos pueblos (es decir, anglos, sajones y jutos) inicialmente habrían auxiliado a los britanos, pero en tanto los pictos no fueron más un problema, ellos mismos se tornaron hostiles. Pasaron entonces a ocupar las regiones de Britania, empujando a los britanos cada vez más hacia el oeste, a Gales y Cornualles, tomando sus tierras hasta que conquistaron toda la región.² Crearon nuevos reinos, siendo uno de los primeros Kent, supuestamente fundado por el legendario Hengest, (quien, junto a su hermano Horsa, enfrentó al mítico rey Vortigern³) y Wessex, fundado por Cerdic. A partir de ese entonces comienza el periodo conocido como Inglaterra anglosajona, que se extiende desde 449 hasta 1066 de nuestra era, es decir desde las primeras oleadas invasoras anglosajonas hasta la muerte del rey Harold (Haroldo) Godwinson en la batalla de Hastings. A la vez, la segunda mitad de este periodo coincide con otro momento directamente relevante para la historia inglesa: la llamada “Era Vikinga”.

Como los anglosajones habían hecho en los siglos V y VI, los escandinavos pasaron a atacar Inglaterra desde el final del siglo VIII. Uno de los primeros relatos conocidos está datado en 789 en el sur inglés, cuando un grupo de vikingos había llegado a la costa. Un emisario del rey, creyendo que serían mercaderes,

² Beda, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, lib. I, cap. XV.

³ Así es relatado en el año 449, siguiendo a la *Crónica Anglosajona*. Ver Whitelock (1961:10).

fue a exigirles que lo acompañasen junto a su señor. La respuesta de los vikingos fue ejecutarlo y saquear la región.⁴ De cualquier modo, el más famoso por haber causado mayor impacto fue el ataque de 793 al monasterio nortumbrio de Lindisfarne, a partir del cual se fecha convencionalmente el inicio de la “era vikinga” que se extiende hasta 1066, con la muerte del rey invasor, el noruego Haraldr *harðráði* (“el severo”), en la batalla de Stamford Bridge.

Como dijimos, en 793 los invasores saquearon e incendiaron el monasterio: los monjes que no murieron fueron probablemente raptados para ser vendidos como esclavos. Las nuevas del ataque impresionaron a los cristianos de la época. Alcuino de York, residiendo en la corte de Carlomagno, escribió a Æthelred (Etelredo), rey entonces de Nortumbria:

“Ved, hace casi trescientos cincuenta años que nosotros y nuestros antepasados vivimos en esta bella tierra y nunca antes apareció en Inglaterra horror como el que acabamos de sufrir por parte de los paganos (...) Mirad la iglesia de san Cutberto manchada con la sangre de los padres de Cristo, robada de todos sus ornamentos (...)”⁵

Los pueblos escandinavos de los siglos VII y VIII posiblemente enfrentaban condiciones muy similares a los anglosajones de doscientos años antes. Todavía hoy este es un asunto muy debatido, pero se cree que Escandinavia tal vez

⁴ Citado en Whitelock (1961:35).

⁵ Citado en Whitelock (1955:775); *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae IV*, Epístola 129, p. 183.

pasase por un momento de escasez y de un aumento exagerado de población, sin olvidar que la geografía de la región, compuesta por muchos pantanos y montañas, dificultaba todavía más la vida de sus habitantes. De esta forma, ellos habrían sido impulsados a buscar nuevas regiones, con mejores tierras donde pudiesen prosperar. A pesar de que es una de las teorías más aceptadas entre los estudiosos del tema, presenta una contradicción, ya que los primeros ataques de los escandinavos buscaban apenas el saqueo y el pillaje. De hecho, solamente en fecha posterior comenzarían las ocupaciones. Tampoco se descartan razones políticas y ni siquiera podemos ignorar que fueran motivados por cierto “espíritu aventurero”.

Entre las diversas regiones de Europa de la misma época que serían objetivo de las expediciones de los escandinavos, Inglaterra siempre se mantuvo como una de las que más sufrió con tales embates, principalmente debido a su posición geográfica. Inclusive, frente a las demás partes de las Islas Británicas, la tierra inglesa siempre fue la más buscada por los ataques vikingos. Una de las principales razones de tal atracción por parte de sus invasores sería la prosperidad del área respecto del resto del archipiélago, proporcionada principalmente por el legado de la dominación romana. Como provincia imperial, la región atravesó por un proceso de organización institucional y, lo que sería más importante para su futuro desarrollo, por la producción monetaria.

En tiempo de las primeras invasiones, Inglaterra mantenía comunicaciones con otras regiones de Europa, principalmente con el reino de los francos. Pero con las invasiones, los lazos se

expandieron, surgiendo una mayor red de comunicación entre todas las regiones bañadas por el Mar del Norte. Es justamente en este periodo que tendremos una renovación de la acuñación de moneda en el país y, con las invasiones de los noruegos, la introducción de emisión en Irlanda. Esto puede ser fácilmente comprendido dado que los vikingos eran famosos mercaderes que fundaron o convirtieron ciudades en centros de comercio. Como ejemplo, en las Islas Británicas, podemos citar entre otras a Londres, York y Dublín.

En la transición del siglo VIII al IX, los ataques comenzaron a ser más intensos y frecuentes, especialmente en Inglaterra. Podemos verificar esto leyendo una de las principales fuentes de la época, la *Crónica Anglosajona*. En un principio, los ataques ocurrían en periodos más espaciados de tiempo, pero poco después se hicieron ininterrumpidos. El primer ataque registrado es, como vimos, de 789 y el segundo de 793, pero el tercero solo ocurrió en 832-835. A partir de allí las embestidas pasan a ser frecuentes: 833-836, 837-840, 838-841, 839-842, 845, 851-853 y así continúa hasta mediados del siglo IX, en tiempos del rey Ælfred (Alfredo) el Grande.

La justificación religiosa cristiana

En el ámbito religioso, la principal argumentación era que las desgracias ocurridas en Inglaterra y que los ataques de los vikingos serían obra de Dios. Del mismo modo que los pensadores cristianos del siglo V (como Salviano de Marsella y san Agustín, quienes alegaban que las invasiones al Imperio

Romano occidental eran debidas a los pecados de Roma y de su pueblo, siendo los bárbaros el instrumento del castigo divino) el Señor habría enviado a los vikingos sobre ellos para punirlos, pues se habían apartado de Cristo y porque persistieron con la práctica de cultos paganos. Podemos citar, aunque sea de un momento ligeramente posterior, a Wulfstan, arzobispo de York y Worcester (c. 1002). Responsable del sermón conocido como “*Sermo Lupi ad Anglos*”,⁶ en el cual argumenta que la culpa de lo que ocurría era de todos los ingleses, ya que se habían alejado de la religión cristiana destruyendo y arruinando algunos monasterios y permitiendo que los asesinos de Eduardo el Mártir (hermano del rey Etelredo II) quedasen impunes. Este tal vez sea el documento histórico donde podemos encontrar con mayor claridad la visión religiosa del momento en relación con los vikingos.

Wulfstan nos dice que todo lo que está aconteciendo -las desgracias, calamidades y conflictos- no es nada más que señales del Juicio Final y la venida del Anticristo. A lo largo del texto, establece diversos paralelos entre la fe de los cristianos y la de los paganos (escandinavos), insinuando una mayor dedicación de estos últimos a su fe. Según el autor, ellos serían más devotos y fieles a sus creencias que los cristianos y por eso el Señor estaría concediéndoles la victoria, incluso aunque no fuese cristianos.

⁶ “Sermón del lobo a los ingleses”. Aquí Wulfstan hace un juego de palabras con su propio nombre, dado que en inglés antiguo *wulf* significa precisamente “lobo”.

Wulfstan concluye con una advertencia de lo que podría ocurrirle a ellos, los anglosajones, a partir de lo dicho por el monje bretón Gildas (s. VI), en su *De Excidio et Conquestu Britanniae* (“Sobre la ruina y la conquista de Bretaña”), respecto del fin de los bretones. Estos se habían alejado de la fe cristiana y cometido los más diversos pecados, por lo cual Dios los castigó enviándoles a los anglosajones, que los conquistaron y luego dominaron toda Britania. Ahora estaría ocurriendo exactamente lo mismo, aunque los anglosajones eran ahora punidos con las agresiones de los vikingos.

Otro punto importante en la elaboración de esa visión religiosa de los ataques de los nórdicos estaría vinculado con la Biblia, a partir del arquetipo del “enemigo que viene del norte”. Aparece en las cartas de Alcuino de York y también en los sermones religiosos que se basan en libros bíblicos como el de Jeremías y el de Isaías. Cuando leemos a ese profeta queda claro cómo sería posible su influencia en la construcción del discurso del periodo en relación con los vikingos:

“Y me dijo el Señor: Desde el norte irrumpirá el mal sobre todos los habitantes de esta tierra. (Jeremías 1, 14). “Declarad en Judá y proclamad en Jerusalén, y decid: Tocad la trompeta en la tierra; clamad en alta voz, y decid: “Reuníos y entremos en las ciudades fortificadas.” Izad bandera hacia Sion; buscad refugio, no os detengáis; porque traigo del norte la calamidad, una gran destrucción” (Jeremías 4, 5 - 6). “Así dice el Señor: He aquí, viene un pueblo de tierras del norte, y una gran nación se levantará de los confines de la tierra. Empuñan arco y jabalina, crueles son, no tienen misericordia; sus voces braman como el mar, y montan a caballo como hombres dispuestos para la guerra contra ti, hija de Sion.” (Jeremías 6, 22 - 23).

Dentro de los libros de las Sagradas Escrituras, los de profetas estaban entre los más apreciados. Esto ocurría posiblemente debido a la temática y forma del texto bíblico, que permitían encontrar paralelos con las idealizaciones del mundo anglosajón en que vivían: la idea de un mundo centrado en tribus, una sociedad de estructura patriarcal, de perfil aguerrido y en conflicto con sus vecinos, entre otros elementos.

La ocupación escandinava y la formación del reino inglés

Como abordamos anteriormente, Inglaterra fue el primer objetivo de las incursiones escandinavas y permaneció así hasta el fin de la época vikinga. Las primeras embestidas se restringían a ataques rápidos sin gran interés en establecerse, pero esto cambió a partir del siglo IX. Tras 865, grupos de escandinavos pasaron a llegar en cada vez mayor número, estableciéndose en los territorios conquistados en los reinos de Nortumbria, Anglia Oriental y buena parte de Mercia. Avanzaron sobre varias partes de la isla, extinguiendo casas regias (o forzándolas al exilio, así como a parte de las aristocracias locales) y nombraban “reyes marioneta” para gobernar los territorios conquistados. En 874, el último reino libre de ocupación era Wessex, gobernado por el rey Alfredo. Fue en sus tiempos que ocurrió la mayor ola invasora vikinga vista hasta entonces en Inglaterra. Algo semejante solo sucedería nuevamente en el siglo XI, bajo el rey Etelredo II.

Un elemento importante, presente en la historia de Inglaterra desde el inicio de las invasiones, son las constantes disputas internas entre los diversos reinos insulares. En el principio las confrontaciones eran entre anglosajones y bretones, obviamente porque los últimos habitaban la región durante la época romana. Una vez que la presencia bretona había perdido su fuerza, los enfrentamientos pasaron a ser entre los propios invasores. Esto fue ciertamente uno de los factores que favorecerían la ocupación por parte de los vikingos, dado que mientras luchaban entre sí no daban la importancia necesaria a los ataques, y también mostraban a los vikingos un contexto inestable en donde podían actuar fácilmente.⁷

Al ascender al trono, Alfredo había conseguido expandir las fronteras de su reino, que entonces se extendía por todo el sur inglés y enfrentado a los daneses, impidiendo que conquistaran al reino de Wessex. Para ello, más allá de los conflictos militares, realizó tratados de paz y acuerdos. En su acuerdo de 886 con el rey Guthrum, por ejemplo, año en que reconquistó Londres, fue acordado que los daneses no atacarían más, fue establecido el *wergeld*⁸ para evitar los ataques de ambas

⁷ Un ejemplo de eso fue la disputa por el trono de Nortumbria en York de 866, entre Osbert (heredero legítimo) e Ælla (un líder elegido por al población). Se instauró un clima de guerra civil en York que solamente terminó cuando los vikingos, que se aprovecharon de la situación, tomaron la ciudad y mataron a ambos reyes. Esto provocó que la población hiciera la paz con los invasores e instalaran en el trono a un rey títere indicado por los escandinavos.

⁸ N. de los Ed.: el término significa “pago por un hombre” e indica la compensación monetaria que se entregaba originalmente por dañar o matar a

partes y fueron establecidas también las fronteras del Danelaw (el territorio ocupado por los escandinavos).

El “gran ejército pagano”, siendo así llamado el ejército escandinavo, actuó aproximadamente de 865 a 874 en Inglaterra. Desde 874 a 892 se quedaron en el continente y regresaron en torno de 892, permaneciendo hasta 896. A partir de entonces pasaron a tener más derrotas que victorias y muchos de sus miembros resolvieron afincarse en los territorios conquistados, en la Danelaw. Poco a poco fueron dispersándose y el gran ejército desapareció.

El primer punto que debemos observar respecto a este momento es que, si no fuese por las acciones de Alfredo, toda Inglaterra hubiese caído en manos de los escandinavos. El rey debe parte de su éxito a la táctica utilizada y que tuvo continuidad con sus descendientes, principalmente Eadweard (Eduardo) I y Æþelstan (Atelstán), que la expanden por toda Inglaterra: el uso de *buhrs*,⁹ de tal eficiencia que gracias a ellos los vikingos no consiguieron tomar Wessex y permitieron a los anglosajones contraatacar.

Un segundo punto es que, a pesar de la enemistad contra los invasores, fue gracias a ellos que Wessex pudo consolidar su

un individuo medida en relación con su posición social. En términos amplios, puede indicar cualquier tipo de pago monetario cuyo fin sea mantener la paz.

⁹ Los *buhrs* consistían en fortificaciones creadas por todo Wessex durante el gobierno de Alfredo. Eran enormes fortalezas que servían para abrigar a las poblaciones cercanas contra los vikingos, siendo así focos de resistencia contra los escandinavos. Se cree que un sistema semejante, pero de menor escala, también se utilizó en la misma época en el continente.

poder y, yendo más allá, promover la unificación de Inglaterra bajo la corona del linaje de Cerdic.¹⁰ Al enfrentar a los escandinavos durante la década de 880, Alfredo establece la resistencia, lidera lo que restaba de la sociedad anglosajona, reorganiza la aristocracia (que estaba fragmentada), y refuerza la política estableciendo un gobierno más centralizante, pues las demás casas reales anglosajonas habían sido extintas por los vikingos.

En los años siguientes, el poder e influencia de Alfredo el Grande aumenta, iniciando un proceso de expansión hegemónica y conquista de todo el territorio que hoy corresponde a Inglaterra. En 899, Alfredo es sucedido por su hijo el rey Eduardo, que (re)conquista las tierras ocupadas en la región del Danelaw. Alrededor de 924, el nieto de Alfredo, Atelstán, es coronado rey y en 937 unifica todo el país como un único reino, tras la batalla de Brunanburh en la que derrota al rey de Escocia y su aliado, un rey vikingo de Irlanda.

De esta forma, Alfredo, al consolidar el poder de Wessex (aprovechando el vaciamiento político anglosajón causado por los ataques escandinavos) posibilita que su hijo inicie la transformación del reino local en un “Reino de Inglaterra”. Sin embargo, sería solamente con Atelstán como rey de todo el país que esta situación se cimentaría, proporcionando así el futuro éxito del rey Eadgar (Edgar) el pacífico. En su reinado, el país

¹⁰ Cerdic fue rey de Wessex y fundador de la dinastía a la que pertenecían Alfredo y Etelredo II.

disfrutaría de un periodo de tranquilidad y organización administrativa.

Aspectos de la influencia escandinava en la Inglaterra prenormanda

A pesar de la reconquista del Danelaw por los descendientes de Alfredo, señales de la ocupación escandinava estaban más que presentes por toda Inglaterra. Por ejemplo, incluso en la actualidad, los nombres de muchas regiones del centro-norte y noreste del país poseen raíces de origen escandinavo o son híbridos anglo-nórdicos o hiberno-nórdicos. Este carácter queda reforzado por los descubrimientos arqueológicos de cementerios de origen escandinavo en estas regiones.

En la escultura y en el arte también encontramos influencia nórdica. Un buen ejemplo son algunas cruces que combinan elementos célticos, anglosajones y escandinavos. La cruz de la iglesia de Gosforth, en la región de Cumbria al noroeste de Inglaterra, fue esculpida en un estilo característicamente céltico y posee imágenes que llaman nuestra atención. Dentro de ellas, encontramos a una mujer cuyo estilo de cabello es muy semejante a la de obras escandinavas. Además, retrata probablemente un trecho del *Ragnarøk*¹¹: la venganza de

¹¹ Literalmente “Destino de los dioses”. Episodio apocalíptico de la mitología nórdica, descrito principalmente en el poema éddico *Völuspá* (“La visión de la adivina”). Sobre ese poema, consultar el capítulo de Marion Poilvez.

Víðarr, hijo de Óðinn, sobre el gran lobo Fenrir. Un caso semejante es la cruz de la iglesia de Middleton, North Riding, en Yorkshire, datada en el siglo X. Podemos encontrar en ella esculpida la figura de un guerrero que utiliza yelmo y espada, muy semejantes a las de un invasor vikingo del mismo periodo.

Muchas veces no tan evidente, pero extremadamente importante, es la influencia escandinava en el campo político-administrativo. Podemos ver eso, por ejemplo, en el uso del título *earl* (nórdico *jarl*)¹² en Inglaterra a partir del siglo X. Tal título era concedido a todos los oficiales responsables por la administración de las regiones del reino, principalmente en las áreas iniciales de ocupación escandinava (Atelstán, por ejemplo, había nombrado *earls* para la administración de Nortumbria). Esta práctica pervivió hasta el reinado de Canuto (*Knútr*) el Grande, quien era también rey de Dinamarca, cuando el título se generalizó a todos los oficiales de Inglaterra de ascendencia escandinava y anglosajona. En tiempos de Cnut (Canuto), el más famoso *earl* fue Godwine de Wessex, padre de Haroldo Godwinson, último rey anglosajón.

Sería un error creer que solamente con la llegada de los escandinavos dicho título surge en la sociedad anglosajona, pues preexiste en la lengua inglesa antigua, cercanamente emparentada con el antiguo nórdico. Sin embargo, es

¹² El título de *earl* (o incluso aún *eorl*) era concedido a los oficiales del rey, los hombres miembros de la aristocracia y convencionalmente corresponde a nuestro “conde”. Entre los escandinavos el título (etimológicamente) equivalente era *jarl*, que constituía la categoría más alta en la sociedad escandinava (exceptuando en algunos casos el *konungr*, “rey”).

principalmente a partir del periodo de Canuto que el término *earl/eorl* pasa a ser aplicado a todos los nobles de Inglaterra, debido a la semejanza de su importancia y significado para ambas culturas. Antes de eso, solemos encontrar la figura del *ealdorman*. Ese término era aplicado a todos los hombres de origen elevado, incluso a veces a algunos pertenecientes al linaje real. Este grupo conformaba la base, el corazón del poder regio, pues difícilmente sin el apoyo y la lealtad de los *ealdormen* locales el rey hubiese tenido la capacidad de mantener su poder con firmeza. Más allá de eso, la figura del *ealdorman*, al menos hasta el siglo XI, no estaba necesariamente relacionada con el rey y, particularmente, no era dependiente de éste. Su significado pasó a estar asociado en la documentación del periodo con equivalentes latinos como *princeps*, *dux*, *comes*, *praefectus*. Por ejemplo, en uno de los documentos del rey Offa de Mercia, Ealdred, líder de una población identificada como los *hwicces*, está descrito como “*subregulus (...) et dux*” (o sea, “sub-rey y *ealdorman*”); en la segunda mitad del siglo IX, el *ealdorman* Oswulf de Kent está descrito como “*dei gratia dux atque princeps provinciae Orientalis Cantiae*” (“por la gracia de Dios *dux* y *princeps* de la provincia de Kent occidental”). Lo que nos lleva a suponer que el *ealdorman* sería una posición de liderazgo local, aproximada a la de “gobernadores provinciales”, siguiendo el antiguo modelo romano.

A partir del gobierno del rey Alfredo, la figura del *ealdorman* pasa a tornarse más ligada a la del rey. Todavía poseen gran poder, pero ahora con una clara subordinación a la figura regia y ejerciendo la función de líder del ejército local (el

fyrd). Con el periodo de la reconquista de los territorios de la Danelaw y la unificación inglesa bajo los reyes de Wessex, la figura del *ealdorman* como líder militar y representante del poder real en la administración de las provincias del reino se torna cada vez más fuerte, principalmente a partir de Atelstán. Esto culminará en el siglo XI con la figura de los grandes *earls*, como Godwine y su hijo Haroldo, quien como vimos llegará a rey.

Otra cuestión relevante es el control de tierras. El *hundred*, unidad administrativa del siglo X, funcionaba bajo la responsabilidad de aproximadamente doce hombres, los *thegns*,¹³ en general escogidos por el *earl* local. La importancia del *hundred* sería semejante a la de un consejo regional, responsable en el auxilio de la administración de la *shire* (o condado) o *earldom* (provincia). Habría cierta ligación entre *hundred* y el *fyrd* (el ejército local) surgida de la obligación de reclutamiento de hombres que el *hundred* tenía para componer el ejército inglés. Lo que es importante resaltar es que el *hundred*, a pesar de parecer una forma política típicamente anglosajona, en realidad tiene un origen escandinavo, quizás relacionado con el modelo de la asamblea escandinava (*þing*).

¹³ *Thegn* (“aquél que sirve a otro”) era más una condición que una distinción social. Refería a hombres que mantenían una relación de obediencia respecto de un señor. La importancia de los *thegns* dependía del poder de sus superiores (a veces *earls*), siendo aquellos ligados al rey los más importantes. En tiempos de Alfredo los *thegns* eran quienes lo mantenían informado de los acontecimientos del reino y lo auxiliaban en la administración.

Esto sirve como ejemplo del modo en que la Inglaterra de los siglos X y XI había pasado por un proceso sincrético de elementos de origen escandinavo y anglosajón. Del mismo modo, no resultan raros los casos de documentos oficiales de las cancillerías de reyes como Atelstán que confirman la presencia de aristócratas de nombres tanto anglosajones como escandinavos. En una donación de tierras a la iglesia de York hecha por ese mismo rey hacia 934, por ejemplo, entre los testigos presentes (más allá de los miembros del clero), se identifican los nobles. Queda muy clara la composición de esta nueva sociedad inglesa a partir de sus nombres y títulos:

- + Yo, Ælfwold, *ealdorman*, consentí.
- + Yo, Osferth, *ealdorman*, consentí.
- + Yo, Atelstán, *ealdorman*, consentí.
- + Yo, Oswulf, *ealdorman*, consentí.
- + Yo, Uhtred, *ealdorman*, consentí.
- + Yo, Ælfstan, *ealdorman*, consentí.
- + Yo, Uhtred, *ealdorman*, consentí.
- + Yo, Ragnald, *earl*, consentí.
- + Yo, Ivar, *earl*, consentí.
- + Yo, Hadder, *earl*, consentí.
- + Yo, Scule, *earl*, consentí.
- + Yo, Thurferth, *earl*, consentí.
- + Yo, Halfden, *earl*, consentí.
- + Yo, Odda, *earl*, consentí.

En el reinado de Edgar (959-975) tenemos importantes cambios en el campo político y, principalmente, en el religioso. En su gobierno prácticamente no hubo ataques vikingos. Para

ese momento, los conflictos internos en Escandinavia, como la disputa por el trono danés entre Haraldr *diente azul* y su hijo Sveinn *barba bifurcada*, aquejaban a Dinamarca y terminarían por extenderse a Noruega. Ocupados en batallas y disputas propias, los escandinavos se mantuvieron alejados de Inglaterra, y los pocos ataques ocurridos fueron fácilmente repelidos por el ejército bajo Edgar. Pese a ello, en este periodo de paz fue que se inició la crisis que acabaría explotando en las inestabilidades de la época de Etelredo II, resultando en el ascenso de un escandinavo al trono inglés: Canuto el Grande.

En los estudios sobre la Inglaterra anglosajona, la figura de Etelredo II es frecuentemente vista con cierto desprecio debido a su incompetencia para lidiar con los vikingos, en exacta oposición a la figura de Alfredo el Grande, quien debe toda su gloria militar a su acción para resistir a los escandinavos. Sin embargo, pocos consideran el hecho que las raíces del fracaso de Etelredo II se encuentran en el gobierno de su padre, irónicamente reconocido como un gobierno próspero y libre de amenazas externas.

Varios factores importantes influyeron para la victoria de los escandinavos sobre Etelredo II. Tres parecen ser los principales: en primer lugar, podemos partir del principio de que el rey no habría estado preparado para recibir un ataque de las proporciones del ocurrido. El contingente del ejército inglés había disminuido mucho desde los tiempos de Atelstán, cuando aún había amenazas considerables para preocuparse: habían pasado más de treinta años desde los últimos ataques vikingos, e incluso esas incursiones habían sido de poca cuantía. Ahora, los

nuevos invasores, con el cuadro de una Escandinavia estabilizada, se tornaron una vez más hacia el reino inglés. Lo que nos llama la atención sobre un segundo punto importante, que es la naturaleza de los atacantes.

En tiempos de Alfredo y del “gran ejército”, los atacantes que llegaban al país eran simples guerreros, en general de origen campesino en sus tierras natales o mercenarios. En cambio, los vikingos enfrentados por Eitelredo II tenían dos características que los distinguen de sus antecesores: muchos ya eran cristianos y de origen noble. Ya no estaban liderados por jefes guerreros o capitanes de navío, sino por reyes y príncipes. La única excepción del periodo fue un cierto Þorkell *el alto*, tal vez último jefe al viejo estilo vikingo comandando una banda. Su figura es interesante, ya que no provenía de un origen noble y sus hombres le eran leales, siendo una especie de ejército exclusivo, una fraternidad de guerreros.

Una cuestión que estaría directamente ligada a esta nueva ola de ataques (y en cierta forma al propio Þorkell) es la que concierne a los sucesivos pagos hechos a los vikingos. El más famoso, orientado a lograr que los invasores partieran de modo pacífico, es el *danegeld*, que cabe aclarar solo fue llamado de esta forma en fuentes posteriores a la conquista normanda. El origen del término estaría en el llamado *heregeld* (“dinero del ejército”) utilizado para pagar a los hombres de Þorkell, por sus servicios en el bando de los anglosajones. El monto de estos tributos era recaudado en general por un funcionario de alto rango de la *shire* (quien más tarde recibió el nombre de *sheriff*). Resulta claro que anteriormente, desde los ataques del siglo IX, ya

ocurrían ciertos pagos a los nórdicos, pero estos no era de un carácter tan sistemático. De hecho, respecto a los pagos del *danegeld*, algunas fuentes nos hacen preguntarnos si Inglaterra no habría de hecho pagado por ser invadida. Podemos pensar esto debido a los hallazgos arqueológicos hechos en la isla de Gotland (hoy en Suecia), donde fueron encontradas cientos de monedas de varias partes de Europa, principalmente de la Inglaterra de Etelredo II. Más allá de eso, los propios relatos de la *Crónica Anglosajona* muestran una progresión en los montos de la *danegeld* (desde en torno a 10000 libras en 991 hasta 72000 libras para 1017 - 1018).

En base también a indicios arqueológicos, podemos ver que los ejércitos no estaban exclusivamente formados por noruegos y daneses. Las piedras rúnicas suecas poseen inscripciones que hablan de hombres que recibieron pagos de varios gobernantes y señores. En especial, una piedra en Yttergårde (en Uppland, Suecia) erigida en honor de un hombre llamado Úlfr de Borresta, quien había recibido tributos en Inglaterra durante su vida, en tres ocasiones, bajo el liderazgo de Tosti, Porkell y Canuto.

Finalmente, el tercer punto de importancia para la crisis del gobierno de Etelredo II habría sido la serie de conflictos que involucraron a la Iglesia durante el reinado de su padre, debido a la reforma religiosa inglesa del siglo X. Antes de esa era, la mayor parte de las tierras eclesiásticas eran de propiedad de familias aristocráticas, que usualmente interferían en el desarrollo de la comunidad cristiana. La nobleza anglosajona estuvo directamente ligada a la Iglesia, que puede ser descrita

con el término alemán *Adelskirche*, “Iglesia nobiliaria”. Así, tenemos un grupo eclesiástico de cuño aristocrático que, incluso dentro de la Iglesia, mantiene prácticas y costumbres de la nobleza secular. Este cuadro solamente sufriría alteraciones tras las reformas de los siglos X y XI. Ya existía interés en la introducción de la Regla Benedictina en los tiempos de la hegemonía de Mercia sobre la comunidad de Canterbury, pero fue con Edgar que el movimiento tomó fuerza. Esto generó un clima de disputas y revueltas en toda Inglaterra, no solamente en el campo religioso, sino también entre los nobles de las distintas regiones del reino, dado que muchas familias poseían fuertes lazos con ciertas comunidades y se negaban a perder su incidencia directa en el mundo eclesiástico. Debido a la crisis de la reforma religiosa, el final del reinado de Edgar resultó en un escenario de inestabilidad.

La crisis se agravó con la sucesión del trono. Edgar muere en 975 dejando como herederos a sus dos hijos, Eduardo y Etelredo. En este momento se hace clara la situación, causada por la reforma, pues Eduardo tenía el apoyo de la corriente monástica, liderada por Æthelwine (Etelvino), *ealdorman* de Anglia Oriental. Por otro lado, Etelredo tenía el amparo de la corriente antimonástica, cuyo líder, Ælfhere de Mercia, fue probablemente responsable por el asesinato del hermano mayor, quien es por eso conocido como “Eduardo el Mártir”.

Las rivalidades que aparecieron durante este periodo de ascenso de Etelredo II al trono son fundamentales para que podamos comprender la cantidad de supuestos equívocos y traiciones durante la resistencia contra los vikingos. Lo que

tenemos es más bien una disputa entre dos grupos rivales que acabó afectando la resistencia anglosajona contra la nueva ola invasora de los escandinavos. Esto en cierta forma explicaría la posición de personajes como el *ealdorman* Eadric Streona, por ejemplo, quien a veces apoyaba a los anglosajones y a veces a los escandinavos, esperando apenas el momento adecuado para alinearse definitivamente con el bando vencedor.

El resultado final de los conflictos internos de la política inglesa contra los escandinavos será la derrota de los primeros y coronación del danés Canuto en 1017. Hasta mediados del siglo XI, Inglaterra permanecerá como parte de una gran región administrativa que incluía también a Dinamarca, Noruega y parte de Suecia. Sin embargo, tras la muerte de Canuto, este “imperio dinamarqués” desaparecería y nuevamente un rey de origen anglosajón se sentaría en el trono inglés hasta 1066. En ese año, llegó el fin no solamente del periodo histórico de la llamada Era Vikinga (con la muerte de Haraldr de Noruega en la batalla de Stamford Bridge, en la región de York) sino también de la “Inglaterra Anglosajona”, con la muerte de Haroldo Godwinson, sucesor de Eduardo el Confesor, derrotado en Hastings por los normandos.

RUS. LOS ESCANDINAVOS EN EL ESTE

ANDRÉ SZCZAWLINSKA MUCENIECKS

El estudio de las relaciones entre el este y Escandinavia en el Medioevo fue afectado por las décadas de aislamiento mutuo entre las academias bajo la “cortina de hierro” entre la Unión Soviética y Occidente. En el oeste, la escandinavística se enfocó principalmente en los movimientos nórdicos en las Islas Británicas¹. A la vez, la presencia escandinava en el este fue considerada un hecho, aunque sea como ligado apenas a los varegos (los vikingos suecos) y el tema fue tratado usualmente de forma periférica.

En la Unión Soviética y en los países a ella incorporados la situación fue diferente. En la historiografía rusa el debate veía el surgimiento de Rusia en términos principalmente endógenos, posición adoptada con particular énfasis durante los gobiernos zarista y soviético, y en la era Putin-Medvedev (1999 hasta hoy), a través de retornar al lema de que el normanismo² sería una

¹ Ver al respecto el texto de Elton Medeiros.

² Por *normanismo* se entiende la posición teórica que acepta un papel escandinavo relevante en la formación de la Rus medieval.

ideología “dañosa” al estado ruso (o soviético, según corresponda).

Presentaremos en este capítulo un panorama de los movimientos escandinavos en el este y la formación del reino de Rus. Para ello, iniciaremos con una descripción cronológica y geográfica fundada en la evidencia arqueológica. Luego, presentaremos las visiones vehiculadas en las fuentes del siglo XIII sobre la relación entre Escandinavia y Rus, cerrando este capítulo con un breve comentario sobre el contacto de los mismos con el mundo islámico.

Cronología de la expansión: El Báltico

La expansión escandinava en el este en el periodo vikingo rumbo a Eurasia puede ser considerada como un subproducto de la actividad escandinava en el Báltico Oriental que asumió importancia mayor que los eventos y contextos que la originaron. Esta actividad, iniciada en los siglos anteriores a esa era, incluía expediciones de saqueo y comercio, pero también movimientos de poblamiento y ocupación, mientras que el movimiento colonizador en sí es objeto de disputa académica.

El Báltico oriental, vía el Golfo de Finlandia (o el río Daugava), permitía el acceso tanto a las áreas septentrionales finougrias del lago Ladoga y el río Volga, como al sur rumbo a Bizancio y los mundos islámico y jázaro. *Austrvegr* puede ser traducido como “ruta del este” o “camino hacia el este”, y el término puede ser aplicado a las rutas en sí mismas o a la región del Báltico Oriental. En los siglos V y VI, la mayor parte del

comercio con el este era efectuado por las propias poblaciones del Báltico, circunstancia observada principalmente en los estudios de depósitos monetarios encontrados en la antigua Prusia y en las poblaciones de eslavos occidentales.

El acceso a las colecciones de *dirhams* encontradas en las regiones del *Austrvegr* y *Garðaríki*³ se hace difícil por las décadas de aislamiento entre la Unión Soviética y Occidente. La principal forma de acceso a esta información es por medio de autores que transitan tanto en los mundos académicos orientales como occidentales, como Thomas Noonan y, más recientemente, Matheus Bogucki.

En el siglo VI, grupos escandinavos posiblemente habrían residido en la boca del Daugava, en las proximidades de o en la propia Daugmale, fortificación en el curso del río que también asumió el papel de puesto comercial fortificado. Dominaba el trecho de la navegación más ardua del Daugava, y a pesar de sus fortificaciones, el sitio fue quemado cuatro veces.

Los *svear* (antiguos habitantes de la región de Svealand) eran atraídos al este por esta circulación inicial de *dirhams*; la región de Kúrland, hoy región occidental de Letonia, y la parte de la costa noroeste lituana centralizó parte considerable de la atención inicial escandinava, fomentando iniciativas de poblamiento en las proximidades de Grobiņa (actual Letonia) y Apuole (actual Lituana). Gran cantidad de hallazgos de origen o conexión escandinava en Kúrland fueron encontrados en sitios

³ N. de los Ed. : “Dominio de las ciudades”, nombre escandinavo para las zonas urbanizadas de lo que es hoy Rusia y Ucrania.

en las proximidades de Grobiņa como Priediens II, Porāni e Rudzukulns II, datados del periodo de Vendel (c. 550-750) y que poseen lazos con la región actual de la península de Kaliningrado.

Nerman demostró el establecimiento de *svear* y gotlandeses en la región aproximadamente entre los años 600-800, defendiendo el establecimiento de los primeros como marcadamente militar. Los vestigios de los inmigrantes de Gotland, en cambio, presentan características de establecimientos comerciales de largo plazo, incluyendo la presencia de mujeres y posiblemente, familias. La *Vita Anskarii* (“Vida de Ansgario”) de Rimberto, arzobispo de Bremen, se refiere a la localidad en el periodo, afirmando presencia sueca allí. Según él, los *kurs* se rebelaron y expulsaron a los *svear*, siendo conquistados y hechos tributarios posteriormente por los daneses. La crónica no ofrece las fechas, utilizando términos genéricos como “un largo tiempo atrás”: los estudios arqueológicos dan crédito a, al menos, parte de su información, tornando la hipótesis de que reyes suecos hayan tenido posesiones en Kúrland en el siglo VII al menos verosímil.

En ese siglo, la región del Ladoga ya había presenciado contacto entre sus nativos, de composición mayormente finougria, y extranjeros de origen escandinavo, báltico e incluso saami. Los eslavos orientales, en cambio, todavía no habitaban esos sitios.

A comienzo del siglo VIII, Livonia y Estonia conformaban supuestamente parte del reino de Ívarr, rey en el sur de Suecia y Dinamarca. Tras la consolidación de poder en el

litoral, gradualmente los escandinavos exploraron el interior. En las primeras dos décadas de ese siglo el comercio entre los mundos islámico y báltico sufrirá transformaciones, incluyendo aumento de la demanda de productos septentrionales, conectadas al crecimiento de los mercados islámicos y jázaros al sur. Los artículos más deseados eran pieles, pero la venta de esclavos gradualmente adquirió prominencia. De estas décadas provienen los depósitos más antiguos de plata en Rusia, Suecia, Pomerania y Mecklenburgo; la mayor concentración de monedas en esta fase se encuentra en las regiones de eslavos occidentales.

La ruta del Daugava fue desde el inicio una opción razonable para la exploración del este, a causa del gran número de cargas acarreadas. Sus habitantes baltos y fineses que habitaban de forma dispersa en organizaciones tribales de poca unidad política ofrecían pocos impedimentos a los varegos para trabar comercio o extraer tributos.

En el curso superior del río, a partir de Polotok, la expansión eslava ya se hacía sentir, aunque todavía en sus etapas iniciales, y las tribus que allí habitaban estaban poco organizadas políticamente. El acceso al área de Novgorod probablemente se diera inicialmente por la región de las nacientes tanto del Daugava como del Dnieper, próximas también a las nacientes del Volga. Teniendo en cuenta el curso del Dnieper, una expansión inicial de poca monta y organización tuvo escaso efecto en este periodo inicial debido a la capacidad de resistencia ofrecida por las tribus lituanas y

eslavas, lideradas por elites en estadios más próximos a gobiernos centralizados.

El Volga vía Ladoga

Sea debido a las dificultades con los nativos o por especificidades geográficas, la ruta septentrional, atravesando el Golfo de Finlandia, adquiriría preferencia y mayor relevancia; de hecho, se pueden observar puntos de contacto en distintos niveles con Escandinavia en la región desde tiempos prehistóricos.

La plata de los *dirhams* islámicos como motor comercial contribuyó a la formación de un sistema económico propio en la región, que sería posteriormente llamada Garðaríki. Paulatinamente, los escandinavos fueron apropiándose de las rutas y medios propios a ese comercio, disminuyendo cada vez más la necesidad de intermediarios en el Báltico y en las regiones fino-ugrias.

Su penetración en Rusia a través de su sistémico hídrico sería gradual; los primeros puestos comerciales serían formados en las proximidades del Golfo de Finlandia, Lago Peipus/Pskov, Lago Ladoga y en la ciudad llamados por los escandinavos de Aldeigja, más conocida como Staraia Ladoga por los eslavos, en la que existen vestigios de contactos con los escandinavos, aunque en menor grado, desde la Edad de Hierro. Otra localidad relevante a florecer en esta fase sería Gniozdovo, próxima a Smolensk y a la región de encuentro de la fuente de los grandes ríos (Daugava, Dniepr y Volga).

Staraja Ladoga es el único poblamiento de cierta importancia de todo el noroeste ruso en el periodo medieval primitivo. Su surgimiento ocurrió en algún momento a partir de mediados del siglo VIII. La arqueología soviética databa la presencia escandinava en Ladoga a partir de los años entre 840 y 850, pero el registro arqueológico sugiere la ocupación del estrato más antiguo entre 750 a 830. El hallazgo más pertinente es una colección de 26 herramientas de herrero, de origen escandinavo o noreuropeo (tal vez báltico) en un taller datado por dendrocronología a la década de 760. Por lo tanto, es más plausible que un emporio estacional escandinavo haya sido fundado c. 750, y que la ocupación por un grupo permanente de nórdicos se haya dado a partir del inicio del siglo IX, cuando un cementerio puramente escandinavo pasó a funcionar en los alrededores de Ladoga. Los escandinavos llegaron al área con intereses comerciales amplios e incluso con interés de asentamiento a finales del siglo VIII, aumentando luego su número y regularidad. Dejaron vestigios arqueológicos como peines, calzados, textiles, broches, un cayado con inscripciones rúnicas y juegos.

Los *dirhams* llegaron a Rusia para pagar productos locales del Volga y el Dniepr, principalmente pieles. Un porcentaje significativo de esas monedas, cerca del 36%, era reexportado al área báltica. El tráfico regular de *dirhams* entre Rusia y Escandinavia por vía del Ladoga se inició a principios del siglo IX, constituyendo evidencia adicional de la presencia escandinava en Ladoga bien antes de 840.

El Volga vía Rostov, Suzdal y Murom

Partiendo tanto del corredor de la *Austrvegr* del Daugava como de la región del Ladoga, la próxima área alcanzada sería la de Rostov, Suzdal y Murom, donde se encuentran hallazgos típicamente escandinavos como fíbulas ovales y espadas. El acceso inicial a esta área se daba a través del río Kotorosl, tributario del Volga que llegaba hasta las proximidades de Iaroslav.

La etapa siguiente alcanza el lago Nero, donde se sitúa Rostov. Hay allí un pasaje para el Nerl, tributario del Kliazma, a su vez tributario del Oká. A través de esa ruta los varegos habrían llegado a la cuenca del Oká y podrían haber ejercido dominio sobre los fineses de la región de Rostov y Suzdal ya en el siglo VIII. De hecho, Sarskoie Gorodichtche contiene los vestigios más antiguos de la presencia escandinava en la región del Volga.

Poblados pareados

Existen pares de poblaciones o puestos comerciales con dos capas o agrupamientos de substratos arqueológicos distintos en el mismo sitio, o que demuestran haber sucedido uno al otro en una localidad geográfica próxima. Esto sugiere la existencia de poblados autóctonos, finougrios o bálticos, en los que ya se nota influencia escandinava, sucedidos por poblados eslavos, demostrando así el proceso de expansión eslava hacia las tierras del norte, que se dio a partir de la segunda mitad del siglo X.

Como ejemplos de esos poblados pareados citamos Gniozdovo/Smolensk, Timerevo/Iaroslav y Sarskoie Gorodichtche/Rostov. Las excavaciones en este último se iniciaron en 1854, realizadas por Alieksiei Uvarov. Se encontraron objetos de origen escandinavo y europeo occidental, como una espada carolingia con la inscripción latina *lun fecit*, además de dos depósitos de *dirhams*; otro hallazgo cercano incluía inscripciones rúnicas.

Los hallazgos escandinavos datan del siglo IX en adelante: el registro indica también la coexistencia de pueblos finougrios (llamados *mería*) y varegos en los siglos IX y X, el predominio de las inhumaciones y que la ciudad entró en declive a partir del siglo X. Por datación dendrocronológica, se sabe que el pavimento más antiguo de Rostov data de 963; el declive de Sarskoie Gorodichtche fue, entonces, muy próximo al inicio del florecimiento de Rostov, que presenta un carácter mucho más eslavo. En cuanto a Gniozdovo/Smolensk, el declive de la primera coincide con la emergencia de la segunda en el inicio del siglo XI. Hay un número considerable de hallazgos arqueológicos típicamente escandinavos en Gniozdovo, incluyendo espadas y vestigios funerarios de cremaciones en barcos.

La ruta del Dniepr: rumbo a Bizancio y Serkland

La red económica escandinava iniciada en la región báltica y finougria se expandió hacia el sur y hacia el este. Eliminando gradualmente la necesidad de intermediarios menores, los

varegos desarrollaron contacto directo con los jázaros, que, habitando la región al norte del Cáucaso, eran la última frontera anterior al mundo musulmán, productor de los *dirhams*.

El escaso número de los escandinavos no podía vencer al poderío de los jázaros, quienes fueron derrotados solo en siglos posteriores, por una Rus ya bastante eslavizada. De esa forma, la principal vía comercial establecida por los escandinavos desde el norte los llevaba directamente al comercio con los jázaros, partiendo de la región del Ladoga rumbo al Volga. En el área de Bulgar (o Bolghar) se intercambiaban cera y pieles por *dirhams*.

El acceso directo a las regiones productoras de mercancías boreales fomentó a la vez el desarrollo simultáneo de otra ruta comercial, dirigida al sur, por vía del Dniepr y a la región de las fuentes de los grandes ríos. En esa área la relación escandinavo-eslava proveyó más tarde el impulso formador de la Rus medieval.

A fin de obtener materia prima necesaria para intercambiar con los jázaros por *dirhams*, los escandinavos también crearon una extensa red de obtención de tributo de las poblaciones locales en el este, fuesen finougrias, bálticas o eslavas. Como vimos, las tribus eslavas orientales gradualmente asimilaron o sustituyeron a las poblaciones nativas finougrias y bálticas, a medida que se expandían hacia el norte. Los estratos más antiguos excavados en los emporios comerciales muestran fuerte presencia escandinava y finougria. En cambio, los estratos más recientes consignan una presencia cada vez mayor del elemento eslavo.

A través de un análisis más estrictamente económico,

fortalecido por el estudio numismático, es posible delinear una red compleja de rutas comerciales y de atractivos para los escandinavos en el Este. Un movimiento modesto al principio, pleno de intermediarios, fue gradualmente convertido en una estructura que incorporaba las rutas desde Escandinavia por vía del Golfo de Finlandia, el Ladoga y el Daugava, la del Volga rumbo a los territorios jázaros y la del Dniepr rumbo a Bizancio. Este sistema desarrolló una fuerte estructura social y económica de carácter étnico mixto, con predominio inicial del control escandinavo, seguido de una rápida eslavización.

Para 839 los varegos estaban tan familiarizados con el interior de Rusia y sus ríos que llegaron por allí hasta Constantinopla. Esto indica que apenas tomó una generación, entre 800 y 840, para que los nórdicos descubrieran cómo viajar al sur a través de Rusia usando las grandes vías acuáticas de Europa Oriental. De allí en adelante, se desarrollaría una nueva fase de expansión a través del reino de la Rus kievana.

Ese sistema generó un imaginario persistente en la memoria escandinava, que atraería muchos aventureros y guerreros, proveyendo tema para una amplia formulación intelectual, en particular de los siglos XIII y XIV (periodo en el cual la Rus kievana, sin embargo, ya estaba en decadencia). El poderío jázaro fue destruido por los Rus, y las estepas del sur ruso serían barridas por movimientos de los nómades esteparios, ya no más bloqueados por la fuerza jázara.

La escritura histórica y la narrativa del siglo XIII

Fuentes islandesas y noruegas del siglo XIII aportan información sobre el contacto con el este, o elaboran sus narrativas empleando el mismo como escenario. Algunos especialistas alegan cierto desconocimiento e ignorancia de parte de los autores islandeses y noruegos sobre el mundo oriental. No podemos concordar del todo con esa afirmación, aunque en comparación con el conocimiento de los daneses y, principalmente, los suecos, su grado de familiaridad y precisión resulta bastante menor.

Dividamos la información ofrecida por estas fuentes en dos categorías: (a) informaciones dinásticas, contextuales, étnicas y geográficas; (b) narrativas sobre reyes y héroes como Óláfr Tryggvason, Óláfr Magnússon, Magnús el bueno y Haraldr el severo, que obtuvieron exilio y refugio en Garðaríki, pasaron parte de su vida allí y, en algunos casos, participaron de la guardia varega bizantina.

Por ejemplo, *Heimskringla*⁴ presenta nombres de reyes, relaciones dinásticas y de parentesco, sitios de gobierno, información geográfica, comercial y económica, todas no necesariamente acertadas. Se dan allí los nombres de gobernantes de Garðaríki como Valdimarr/Valdamarr, Allogia e Jarisleifr, Vissavaldr, e información de parentesco de los mismos, con nombres de esposas e hijos: Ingigerðr, Ellisif, Valdemarr, Vissivaldr, Holte e Boldr. Encontramos también

⁴ Ver el capítulo de Santiago Barreiro en este mismo volumen.

nombres de localidades bastante específicos como *Austrvegr*: Aðalsýsla, Eysýsla, Bálagarðssiða, el río Vína, así como datos sobre las rutas comerciales con Garðaríki y con los *finnar*⁵, así como de los productos intercambiados en tales rutas y el modo en que se daba tal comercio. Entrelazados en la narrativa se muestran estereotipos étnicos sobre los finougrios y una descripción de las costumbres religiosas de los *bjarmar*⁶.

El renombre de la guardia varega se trasluce en esas narrativas, usado muchas veces como medio para enaltecer la carrera de algunos reyes. En la *Óláfs saga Tryggvasonar* (“Saga de Óláfr, hijo de Trggvi”) resulta imposible desvincular al protagonista de la región oriental. El inicio de su historia es contado en los capítulos quinto a séptimo: capturado por vikingos estonios a los tres años de edad, Óláfr pasó seis años como esclavo en *Eistland* hasta que su tío, Sigurðr Eíriksson, al servicio de Valdimarr (Wladimir) de Holmgarðr (Novgorod) llegó a Estonia a recaudar impuestos, lo descubrió, compró y llevó consigo a Novgorod, ocultando su parentesco con el niño.

Óláfr reconoce en el mercado de Novgorod a Klerkon, el vikingo estonio que lo compró, y que luego mató a su padre adoptivo. Tras matarlo, pide ayuda a su tío Sigurðr, que lo deja al cuidado de la reina Allogia. Sigurðr le revela a ella la genealogía y linaje regio de Óláfr, así como la necesidad de

⁵ N. de los Ed. : Es decir, los hablantes de lenguas fénicas, como los modernos fineses y saami. En ocasiones, puede referirse a otros pueblos de la zona.

⁶ N. de los Ed. : Los habitantes de la península de Kola y las orillas del Mar Blanco, en el extremo norte de Rusia.

protección que el mismo tiene a causa de los conflictos de poder en su tierra natal. Siguiendo el pedido de la reina, el rey “Valdimarr” acoje a Óláfr por nueve años.

El autor regresa con el monarca solamente en el capítulo vigésimo primero. Aparece como estimado por la reina y por el rey, afamado como guerrero y convertido en un jefe. Hombres envidiosos lo difaman ante el rey, que pasa a tratarlo peor, razón por la que Óláfr decide partir hacia Escandinavia. En el capítulo 31, se convierte al cristianismo y es bautizado en Syllingar (Sicilia), tras la predicción de un vidente y su milagrosa cura en batalla. El capítulo 90, finalmente, nos provee de algunos otros nombres: el *jarl* Eiríkr hizo una expedición en la *Austrvegr*, alcanzó los dominios del rey Valdamarr y tomó Aldeigjuborg (Ladoga). Pasó cinco años en esta expedición y, según la saga, cuando dejó Garðaríki saqueó Aðalsýsla e Eysýsla⁷.

Los nombres de las sagas, tanto personales como topónimos, son bien conocidos a partir de otras fuentes. Su elaboración en *Heimskringla* muestra la existencia de contactos cercanos entre las aristocracias Rus y las escandinavas, Noruega incluida. El autor, sin embargo, posee un conocimiento de los eventos limitado: Allogia, en clara referencia del nombre Olga, en la saga es consorte del “rey” Valdimarr, luego escrito en la saga como “Valdamarr”. Éste es Vladímir I, príncipe de Novgorod entre 970-978 y gran príncipe de Kiev de 978 a 1015. En realidad, es hijo de Olga. Su sitio de gobierno tampoco es mencionado por el autor. Hay que notar, en cambio, cierta

⁷ N. del. T.: “Comarca principal” y “Comarca de la isla”, respectivamente.

precisión geográfica en los lugares ligados a la ruta oriental: Aðalsýsla e Eysýsla son los nombres ubicables (en la costa occidental estonia y en la isla de Saaremaa).

A partir de la *Saga de Óláfr el santo* la información del autor se torna más firme. En esta saga y en las siguientes (la de Magnús el bueno y Haraldr el severo), el gobernante de Rus es Iaroslav, en antiguo nórdico Jarsisleifr. Él se casa, en el capítulo 95, con Ingigerðr, hija del rey sueco Óláfr, lo que de hecho ocurrió en 1019. Se listan a los hijos de la pareja (Valdemar, Vissivaldr, Holte y Bold) y la *Saga de Haraldr el severo* menciona una hija, Ellisif, habitualmente conocida como Elizabeth. Iaroslav I, el sabio, tuvo con la princesa sueca los siguientes hijos: Vladimir, Iziaslav I, Anastasia, Sviatoslav II, Vsevolod I, Elizabeth, Anne, Viatcheslav e Igor. Este rey fue hijo del mencionado Vladimir: a la muerte de su padre, en 1015, se hizo regente de Novgorod, cuando su hermano Sviatopolk tomaba el poder en Kiev (sus otros hermanos habían muerto). Iaroslav venció a Sviatopolk en 1019 con ayuda varega, tomando el poder tanto en Novgorod como en Kiev, iniciando también la primera codificación legal de Rus (*Russkaia pravda*). En 1030 construyó en Estonia el fuerte de Iuriev en la antigua villa de Tarbatu, luego conocida como Tartu, como base para coleccionar tributos de las tribus estonias vecinas.

Retornando a la saga, en el capítulo 191 el rey Óláfr el santo se dirige hacia Rus con su hijo Magnús en busca de refugio, huyendo de las revueltas contra él en Noruega. Iaroslav y su esposa los reciben, y el rey le ofrece el reino de Bulgaria, pero Óláfr decide volver a Noruega tras un sueño premonitorio.

Su hijo, en cambio, permanece en Rus con los reyes locales, que le proveen caballos y otros recursos. De hecho, se sabe que Iaroslav refugió a Óláfr en 1028.

La saga cierra con la muerte del rey. Iaroslav recibe mensaje del hecho, y pide a Magnus volver a Noruega y ascender al trono, e invita al heredero a encontrarse en Novogorod. Tras esto, la *Saga de Magnus el bueno*, narra brevemente su regreso al reino escandinavo, saliendo de Novgorod por vía de Ladoga.

El ciclo se cierra con la saga de Haraldr el severo. Medio hermano de Óláfr el santo, Haraldr escapó de la batalla de Stiklestad, en la que muriera aquél. Tenía quince años, habiendo encontrado refugio en la Rus, nuevamente bajo la protección de Iaroslav. Haraldr pasó varios años allí, viajó e hizo expediciones en las regiones circundantes e incluso llegó a Constantinopla.

La saga nos da el nombre de más de un emperador, empezando por Miguel “Catalactus” y la emperatriz, “Zoe”. El contexto bizantino es complejo, llamado por Vryonis el “interludio burocrático del siglo XI”, marcado por una sucesión de gobernantes. Miguel IV *el paflagonio* estaba casado, de hecho, con Zoe *porfirogéneta*, y gobernó el imperio de 1034 a 1041. El apodo dado por la sagas, sin embargo, se refiere a Miguel V *kalaphates*, sobrino del anterior e hijo adoptivo de Zoe, que gobernó apenas cuatro meses entre 1041 y 1042. Luego el gobierno se dio con la co-regencia de Zoe y su nuevo marido, Constantino IX *monomachos*, mencionado en la treceavo capítulo de la saga.

Según la saga, Haraldr participó tres veces de la costumbre de *poluta-svarf*, que permitía que la guardia varega tomase parte del tesoro del emperador cuando este moría, lo que implica obviamente que Haraldr estuvo en Bizancio en vida de tres emperadores: su llegada al imperio oriental tuvo que darse con Romano III, muerto en 1034, ya que Constantino IX murió solo en 1055.

Haraldr se unió a la guardia varega, de la que fue elegido jefe. Realizó expediciones en Serkland, que la saga equipara con África, enfatizando que es tierra sarracena. Pasó años allí y enviaba la riqueza que adquiría a Iaroslav. Haraldr efectuó muchos ataques a castillos sicilianos, información coherente con el periodo, en el cual los gobernantes bizantinos intentaban retomar el control de la isla, tomada por los musulmanes.

El capítulo noveno cita a dos islandeses que estaban con Haraldr en la guardia varega. Uno de ellos, Halldórr, fue ancestro de Snorri Sturluson. El futuro rey retorna con ellos y los demás varegos a Constantinopla y después sigue rumbo a Jerusalén. Al oír que su sobrino Magnús se volvió rey de Noruega, desea regresar, pero (a causa de intrigas en la capital imperial) es apresado por el emperador. Tiene una visión de san Óláfr, y huye milagrosamente. Finalmente, vuelve a Novgorod, y se casa con la hija del rey, la mencionada Elizabeth.

En todos estos pasajes relacionados a la época de Iaroslav hay lugares como visiones, sueños y artificios. Los nombres en general concuerdan con los de otras fuentes conocidas, habiendo pocas discrepancias: en lo narrado hasta ahora, la única dificultad es Iaroslav en Novgorod al momento del retorno de

Haraldr a Rus, pues en ese entonces el primero ya gobernaba en Kiev.

En todas estas sagas hay una repetición del tema de un noruego de sangre regia que huye o es llevado a Garðaríki, donde encuentra abrigo, protección y oportunidades. La actitud del autor en relación al país oriental es generalmente benévola, y podemos arriesgarnos a sugerir que a veces asume el papel de extensión de la propia Escandinavia.

Por el contrario, en la *Óláfs saga Tryggvasonar*, el distanciamiento es mayor: Sigurðr, al encontrar a Óláfr en el mercado de esclavos, percibe “que él debía ser extranjero”⁸; en el capítulo vigésimoprimer, ya adulto y habiendo adquirido respeto y mando, es aún llamado *útlendr* (extranjero). El propio Óláfr, a su vez, en sus viajes tras salir de Garðaríki usa el seudónimo “Óli” y afirma ser ruso (*gerzkr*). El mismo subterfugio, en parte justificado por el deseo de ocultarse de sus enemigos, se repite en cuatro ocasiones más; este tipo de artificio no es inusual en el género.

En las sagas subsiguientes, sin embargo, no hay referencias similares. Lo que en cambio encontramos son estereotipos sobre los pueblos finougrios, que también están presentes en la *Óláfs saga Tryggvasonar*. En la batalla final del protagonista, hay un arquero saami que se llama *Finnr* (que significa precisamente “saami” o “finés”): “Entonces el jarl habló al hombre que algunos llamaban Finn, que algunos decían era

⁸ (...) *at sá myndi þar útlendr. Óláfs saga Tryggvasonar*, cap. 7.

finskr - este era el mejor arquero”⁹. La vinculación de ambas ideas (buen arquero y *finskr*) podría ser casual, pero aparece también en la Saga de Óláfr el santo, en donde Fiðr *el pequeño* de Uppland, de familia *finzkr*, es descrito como habilidoso con el arco y como un corredor veloz. Otra asociación usual en las fuentes es entre los *finnar* y la magia, que también se hacen visibles en esta saga: así, en el capítulo séptimo, aparecen conjurando espíritus contra los noruegos. En el capítulo 83, el mencionado Fiðr añade hierbas en la bebida de los hombres del rey, potenciando su efecto. Y un poema del skald Sighvatr referido a la muerte del rey dice que éste probó *fjolkunnigra finna*, es decir, “la magia de los *finnar*”.

Los Rus, los musulmanes y el choque cultural

A diferencia de los cronistas europeos, occidentales y bizantinos, pero también de los sagamenn escandinavos, los autores musulmanes traen relatos menos afectados por la imaginación narrativa aunque más atentos a una descripción casi “etnográfica” de los escandinavos en el este con los que tuvieron contacto.

Comerciantes y viajeros del mundo musulmán aportan información fuertemente filtrada por la visión religiosa de sus autores, pero nos transmiten algunas características sobre prácticas, creencias y hasta rituales religiosos de los Rus. Se

⁹ “*Pá mælti jarl við þann mann, er sumir nefna Finn, em sumir segja, at hann væri finzkr. Sá var inn mesti bogmaðr.*” (*Óláfs saga Tryggvasonar*, cap. 108.)

destacan Ahmad ibn Fadlān ibn al-Abbās ibn Rāšid ibn Hammād más conocido como Ibn Fadlān, y Aḥmad ebn Roste Eṣfahānī, usualmente llamado Ibn Rustah.

Ibn Fadlān escribe en su *Risāla* sobre eventos que acontecieron cerca del año 922, en el cual aprecia la apariencia física de los Rus, aunque resulta disgustado con su higiene y hábitos sexuales. Según él, tenían relaciones sexuales con sus esclavas en público y no se lavaban tras el coito, ni se limpiaban tras orinar o defecar. Además, los hombres se lavaban cada mañana el rostro en la misma agua en la que se sonaban la nariz y escupían, comenzando por los de mayor estatus social, sin reemplazar el agua. Se ha cuestionado la verosimilitud de estas informaciones, argumentándose que son representaciones deformadas por las costumbres musulmanas de purificación y una caricatura hostil de otros pueblos de la región, como los búlgaros del Volga. De hecho, la descripción contrasta con otros relatos de extranjeros y hallazgos arqueológicos que demuestran preocupación por la higiene personal.

Más allá de las fuertes opiniones de Ibn Fadlān, la información por él transmitida sobre costumbres religiosas es semejante a otras narrativas de autores islámicas. Una de ellas describe procedimientos de los comerciantes Rus: al aproximarse la fecha del mercado, el negociante se arrodillaba delante de un poste-ídolo, hacía ofrendas y oraba pidiendo buenos negocios.

La cremación de los cadáveres constituye otro punto común a todos los autores musulmanes que se refieren a las prácticas religiosas de los Rus y está también atestiguada

arqueológicamente. Cabe notar que mucho de lo que se dice sobre sus prácticas funerarias también se aplica genéricamente a los *saqāliba* (eslavos), quienes practicaban la cremación, lo mismo que los baltos.

Ibn Fadlān detalla que los Rus ponían el cadáver de un hombre pobre en un pequeño bote junto con una esclava, que se inmolaba voluntariamente. Si el finado tenía más bienes, estos se dividían en tres pilas: una para la familia, una para proveer recursos al ajuar funerario y otras para conseguir toda la bebida necesaria en el rito. Durante el tiempo en que se hacían las preparaciones previas, el cuerpo era enterrado en el suelo frío, en un cajón de madera. Con él se ponían bebida, frutos y un tambor (lo que sugiere una conexión con el shamanismo). Se sacrificaban animales (un perro, un caballo, una vaca y un gallo), que eran despedazados y lanzados en el bote que sería incinerado.

Ibn Rustah, activo en el siglo X, trae relatos similares, subsecuentemente copiados y alterados por otros cronistas. Istakhrī describe (en 951) la costumbre de la cremación entre los Rus y el sacrificio voluntario de las esclavas. Su obra parece independiente de las de Ibn Fadlān e Ibn Rustah, derivando de la de Balkhī, quien escribiera hacia 934. Sin embargo, su definición de Rus no permite una diferenciación clara entre escandinavos y eslavos. De hecho, él emplea el término “salāwīya” para una de las supuestas “tres tribus” de los Rus. El término es hoy usualmente visto como referencia a los *sloviani*, una de las tribus orientales eslavas.

Marwazī (c. 1130 AD) repite la conocida descripción de Ibn Rustah de que los Rus vivían en una isla y que la espada era la única herencia de sus hijos. Menos conocida es una historia de su propia autoría, que refiere a la conversión de algunos Rus al Islam. Según él, la conversión al cristianismo (en 912) habría “cegado sus espadas”, dejando las puertas de sus vecindarios cerrados, trayendo pobreza y dificultades. Tras esto, algunos Rus desearon convertirse al Islam, para así continuar con sus asaltos y hacer la “guerra santa”, retornando así a sus “prácticas anteriores”. Sin embargo, es importante aclarar que Marwazī cita costumbres de los *saqāliba*, que si bien puede referirse genéricamente a los pueblos de piel rosada y complexión clara del norte (principalmente usados como esclavos)¹⁰, en su texto se trata explícitamente de eslavos, de donde deriva el término árabe. Las distinciones religiosas entre los varios tipos de saqāliba no son claras. El cronista destaca la cremación y añade que adoraban al fuego. *Majūs* (“adoradores del fuego”, “paganos”) y *urdumānīyīn*, (“hombres del norte, normandos”), es como el cronista andaluz Ibn Hayyān, llama a los vikingos que atacaron Sevilla en 844, derivando el primer término del nombre islámico para los zoroastrianos¹¹. Marwazī es muy similar a Ibn Rustah, describiendo a los saqāliba como adoradores del fuego, sus instrumentos musicales y la incineración de los cadáveres, aunque el segundo también añade

¹⁰ Ibn Khurrādādhbih dice, por ejemplo: “los Rūs, uno de los pueblos de los saqāliba”.

¹¹ Para el caso ibérico, consultar el capítulo de Helio Pires en este volumen.

información sobre las esposas que acompañaban al fallecido en la cremación.

En cualquier caso, respecto de los pueblos del norte (sean llamados *rus* o *saqāliba*, y fuesen escandinavos, eslavos, baltos, finougrios o alguna combinación de ellos), la unión de costumbres crematorias y sacrificio de mujeres generó una fuerte impresión entre los cronistas musulmanes. Lamentablemente, no poseemos narrativas tan ricas y de primera mano venidas de otras esferas culturales, lo que limita ampliamente la precisión de nuestro conocimiento: así, sabemos por vía arqueológica que tanto cremación como inhumación eran practicadas entre los Rus, pero la cremación causó mayor impresión a los autores árabes, quienes dicen poco y nada sobre los enterramientos.

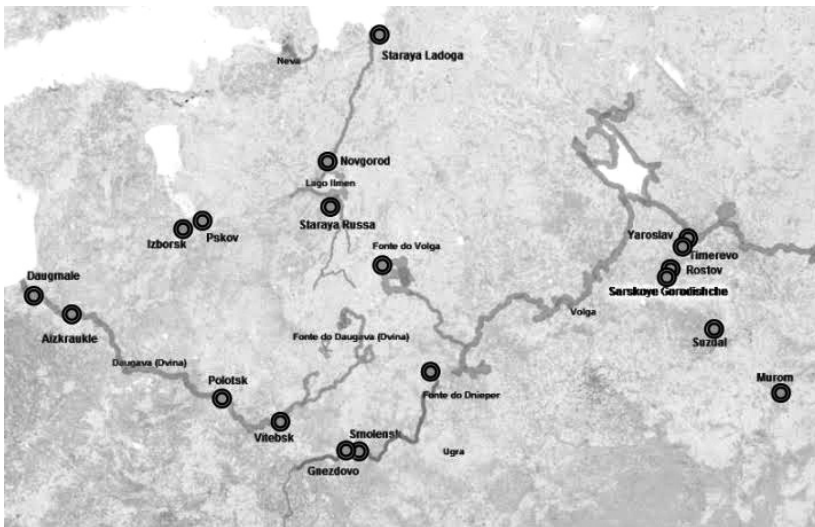
Conclusiones

Al margen de las controversias normanistas, queda claro que la presencia escandinava en el Este, en el periodo vikingo, fue real y fomentó la creación de un complejo sistema socioeconómico de largo alcance, y proveyó material para cronistas y autores en los siglos posteriores. El inicio de ese sistema se dio cuando otros pueblos del Báltico, más allá de los escandinavos, fueron atraídos hacia la región del Ladoga y su plata de origen islámico. Los mayores responsables de muchos depósitos de *dirhams* del inicio del siglo IX de las costas hoy alemanas y polacas fueron eslavos occidentales, y, aunque la evidencia sugiere que los baltos también fueron atraídos hacia la

zona, la evidencia disponible sugiere que los escandinavos fueron los únicos que se aventuraron en el interior de Rusia en busca de la fuente del metal precioso.

Como dijimos, para 839 los varegos estaban ya familiarizados con el interior de Rusia y sus ríos, hasta Constantinopla. Apenas una generación después los nórdicos ya cruzaban las grandes rutas acuáticas rusas hacia el sur. De allí en adelante se desarrollaría no solamente una nueva fase expansiva, sino el propio proceso de formación del reino de Rus. La memoria de estos hechos primordiales se transmitió en las generaciones siguientes en Escandinavia y más allá, fomentando una extensa producción escrita y cultural.

Apéndice 1. Mapa de la Ruta Oriental



LOS ESCANDINAVOS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

HÉLIO PIRES

Debido a la distancia geográfica que separa a Escandinavia de la Península Ibérica, el contacto directo entre ambas regiones fue por mucho tiempo escaso o incluso inexistente. Pero durante la Edad Media, esa situación se alteró a causa de dos fenómenos: el Periodo Vikingo, época en que la expansión y los viajes nórdicos afectaron a los territorios del extremo occidental de Europa, y las cruzadas, las que, por obvia necesidad geográfica, implicaban la navegación a lo largo de la costa ibérica cuando los ejércitos cristianos del norte de Europa se aproximaron a Tierra Santa por vía marítima.

La Era Vikinga

El primer ataque nórdico del que conservamos registro en la península ibérica ocurrió en el año 844. La noticia se encuentra en las crónicas *Albeldense*, *Profética* y de *Alfonso III*.

Esta última añade que los “normandos”, nombre dado a los vikingos en el mundo latino, eran hasta entonces desconocidos en el norte ibérico. Una fuente franca conocida como los *Anales de San Bertín* también registra ese mismo hecho para el año 844.

El recorrido exacto de esta primera banda de piratas no es conocido con certeza, pues se sabe apenas aquello que se cuenta en las crónicas ibéricas: llegaron a la península el primer día de agosto, siendo avistados en la zona de Gijón, pero solamente desembarcaron en un sitio llamado Farum Brigantium, que corresponde a la región cercana a La Coruña, en Galicia. Acabaron siendo derrotados por un ejército real, no se sabe cuánto después de su desembarco ni después de saquear cuántos sitios. Sin embargo, a pesar de haber sido vencidos, siguieron su viaje hacia el sur. Según el *Muqtabis* de Ibn Hayyan, que retoma a su vez un texto de Ahmad al-Razi, el 20 de Agosto llegaron a la región de Lisboa, donde permanecieron durante trece días y confrontaron con las fuerzas locales en tres batallas, sin que se indique exactamente el lugar donde ocurrieron las mismas.

Después, según la misma fuente, navegaron todavía más al sur, con la población costera alertada pues el gobernador de Lisboa había informado al Emir de Córdoba de lo sucedido. Atacaron Sidonia y Cádiz, donde lucharon contra los ejércitos musulmanes, pero fue en Sevilla (ya en octubre) que provocaron los mayores estragos. Desprotegida, la ciudad fue capturada y saqueada después de que los incursos entrasen por el Guadalquivir, saqueando los márgenes del río y ocupando una

pequeña isla por un breve lapso, llevando consigo cautivos a los que solamente liberaron tras el pago de rescates. Isa al-Razí, según un extracto preservado en el *Muqtabis*, dice que los ejércitos del califa finalmente tomaron la iniciativa, derrotando y expulsando a los nórdicos de la región.

Según la *Crónica Profética*, los vikingos regresaron apenas en el verano de 858, cuando en julio de ese año atacaron Lisboa y provocaron una gran matanza. Si llegaron al Tajo, debieron pasar por Galicia, motivo por el que el ataque de ese año debe ser el mismo referido en la *Crónica Albeldense*, que dice que en el reinado de Ordoño I (850-866) los vikingos fueron derrotados en la costa gallega por un conde llamado Pedro. La identidad exacta de ese noble y el sitio de la batalla son sin embargo inciertos. Y tal como en 844, después de pasar por Galicia y Lisboa, los invasores volvieron a seguir rumbo sur hacia el Guadalquivir. Esta vez fueron derrotados por las fuerzas del emir Muhammad, que gobernó de 852 a 886, según relata al-Qutiya. La referencia cronológica es en este caso vaga, pero el mismo autor árabe confirma la fecha luego, al referirse una leyenda según la cual, después de su derrota en el año 230 de la Hégira (es decir, el año cristiano 844), los vikingos vagaron por el Mediterráneo y regresaron catorce años después, es decir, en 858.

En realidad, debió haber sido apenas al año siguiente que los nórdicos avanzaron más allá del Estrecho de Gibraltar. Según la *Crónica de Alfonso III*, saquearon la costa ibérica, sin que el texto indique lugares en concreto, antes de que avanzaran sobre el norte africano y las Islas Baleares, ya en pleno

Mediterráneo. La fuente ofrece como única referencia cronológica el reinado de Ordoño I, conociéndose el año exacto gracias a un trabajo de Ibn Idhari. Según este autor árabe, los vikingos navegaron a lo largo de la costa alentejana en el 245 de la Hégira (el cual tuvo inicio en abril de 859), continuando luego para la boca del Guadalquivir, atravesando el estrecho de Gibraltar. Llegaron a Tadmír o Murcia y finalmente al sur de Francia, donde pasaron el invierno. La información encuentra eco en los *Anales de San Bertín*, que en la entrada de 859 registran la presencia de vikingos en el Ródano, río al que ingresaron tras un largo viaje marino. Si creemos lo narrado por Ibn Idhari, el grupo (o parte de él) regresó a la entrada del Mediterráneo en los primeros meses de 860, tras perder algunas embarcaciones en un enfrentamiento con una flota musulmana.

Todavía en el siglo noveno (en 862), de nuevo según los anales bertinianos, un grupo de vikingos activo en el norte francés se unió con otro que había estado en Iberia (no queda claro si la noticia se refiere a una embestida ocurrida en ese año o algún evento anterior. Ver Nelson 1991: 99). Más problemática es incluso la narración preservada en fragmentos de anales irlandeses, según la cual dos de los hijos de un cierto Ragnhall partieron en una expedición pirata que los llevo a tierras hispanas y África. En este caso, no queda claro siquiera si estamos ante un texto histórico o un relato legendario. Además, el texto no ofrece ni siquiera años exactos de la expedición, dando apenas como referencia la conquista de la ciudad inglesa de York por los nórdicos. A partir de allí, podríamos

imaginarnos que los hijos de Ragnhall tal vez hayan estado (de existir) en el territorio ibérico en la década de 860.

La información es más abundante para el siglo décimo, tal vez porque más fuentes han sobrevivido hasta nuestros días o porque hubo efectivamente un mayor número de ataques. Surge un patrón interesante cuando comparamos el caso hispánico con la actividad vikinga en otras partes de Europa. Juzgando a partir de los datos existentes, el número de ataques llegó a un punto alto cerca de 970, precisamente entre la retirada nórdica de Bretaña (en 939) y una nueva ola de invasiones a Inglaterra (a partir de c. 980). Y esto tras el momento (a mediados del siglo X) en que la cantidad de plata árabe que subía por los ríos rusos también llegó a su cenit, lo que tal vez estimuló a algunos incursos nórdicos a buscar otras fuentes de riqueza durante las décadas inmediatamente posteriores. Lo que significaría que, durante varios años y como efecto de las condiciones en otras regiones del continente, la Península Ibérica tal vez habría sido uno de los principales escenarios de la actividad vikinga en Europa Occidental.

Un documento datado en 1112, conservado tardíamente y reproducido en el volumen 23 de *España Sagrada*, relata lo que habrían sido uno o más ataques en la primera mitad del siglo X. Según el texto, Nausto, obispo de la ciudad de Tuy, fue obligado a refugiarse en lo que hoy es el norte portugués, debido a la frecuente presencia de flotas musulmanas y nórdicas en el río Miño. No se nos dice con certeza en qué año, ni resulta tampoco establecer un *terminus ante quem* a partir de la fecha de muerte del obispo, sobre la que hay dos fechas posibles,

934 y 912. Resulta más importante notar el papel del río Miño como ruta de acceso: es posible que ese y otros cursos de agua ibéricos hayan sido usados por los vikingos aún en el siglo IX sin que hoy tengamos conocimiento fehaciente de esto. Esto da muestra de nuestro conocimiento fragmentario de la Era Vikinga en la península.

El verano de 966 trajo una nueva ola de incursiones. Según Ibn Idhari, los nórdicos saquearon la costa hasta que llegaron (nuevamente) a Lisboa, donde lucharon con un ejército musulmán en una batalla de desenlace desconocido. Hay incluso una referencia al avistamiento de una flota escandinava a lo largo de Alcácer do Sal y un enfrentamiento naval en el Algarve, quizás junto a la actual ciudad de Portimão o en alguna parte del río Arade, que sube hasta Silves. No es claro si estos acontecimientos fueron llevados a cabo por un único grupo de nórdicos o por varios que estaban activos en la costa ibérica a la vez. Ciertamente, habrán ocurrido más ataques de los que son referidos en el texto árabe, puesto que los vikingos debieron de navegar por toda la costa gallego-portuguesa. No es imposible que la banda de piratas que enfrentó a las tropas islámicas en Lisboa sea el mismo grupo que, según la *Historia de los Normandos* de Dudo de San Quintín, partió de Normandía rumbo a Iberia y chocó contra un ejército de “etíopes”, lo que tal vez sea una referencia a soldados árabes o bereberes.

En el inicio de la primavera de 968, un hombre a quien las fuentes latinas dan el nombre de Gunderedo llegó a Galicia con un gran ejército nórdico. Según la *Crónica de Sampiro*, que contiene el registro más extenso del episodio, así como

siguiendo al *Cronicón Iriense* y la *Historia Compostelana*, los vikingos desembarcaron en un lugar llamado Juncaria, hoy de localización incierta. Después saquearon el territorio alrededor de Santiago de Compostela. El obispo local, Sisnando, marchó con sus tropas a su encuentro, pero fue derrotado y muerto en la batalla subsiguiente, que tuvo lugar en un sitio llamado Fornelos, de ubicación también desconocida. Tras un año en el que continuaron saqueando Galicia, el conde Guillermo Sánchez derrotó a los nórdicos, mató a su líder y quemó sus navíos. Ese es uno de los episodios más remarcables de la Era Vikinga en Hispania, inusual no solamente por la duración del ataque, sino también por su alcance geográfico. Además, el hecho de que conocemos el nombre del líder nórdico sugiere un impacto profundo en la vida local, en la medida que Gunderedo¹ no habría sido un personaje pasajero, sino parte del paisaje cotidiano gallego por varios meses, lo que permitió que su nombre fuese conocido y entrase en el registro escrito de la región. Sin embargo, no resulta claro si su objetivo era saquear o conquistar el territorio. Tampoco se sabe si su objetivo principal era la tumba del apóstol. La idea de que los vikingos eran atraídos por las riquezas del santuario jacobeo es en parte un anacronismo, debido a que Santiago de Compostela solamente adquirió gran relevancia a partir del siglo X y es apenas en el siglo subsiguiente que consigue el estatuto de gran centro de peregrinación europeo.

¹ N. de los Ed. : latinizado quizás a partir del antiguo nórdico *Guðrøðr*.

En 971, un conde gallego al que una fuente árabe llama *Gundisalb ibn Munio* envió un mensaje para Córdoba, avisando al califa al-Hakam II que un grupo de vikingos había entrado en el río Duero el 8 de Julio y atacado sin éxito el pueblo de Santaver. El informe es parte de un conjunto de pequeñas notas cuyo contenido sería parte de los registros palatinos del califa. Este documento nos ofrece un ejemplo de cooperación entre el norte cristiano y el sur musulmán de la península ibérica contra la amenaza común que representaban los escandinavos. Algo que quizás haya sido facilitado por la proximidad geográfica o incluso lazos mayores de facilidad, puesto que el noble gallego en cuestión probablemente haya sido Gonzalo Muñoz, a la fecha conde de Coimbra, cuyos dominios tenían frontera con el califato. En cuando a la población de Santaver, es posible que se refiera a la ciudad cántabra de Santander, lo que significaría que la localidad debió ser atacada en algún momento del fin de junio de 971, días antes de la entrada de los vikingos en el Duero.

También en el mismo año, y según la misma colección de notas palatinas, el califa recibió otro aviso sobre la presencia de los nórdicos en la costa, no siendo claro si se trata de un grupo distinto o si es el mismo referido en el mensaje enviado por el conde gallego. Y en 972 se advierte nuevamente alarma por la presencia de uno o varios grupos de vikingos en el occidente ibérico, lo que hizo a al-Hakam II enviar un ejército que, sin embargo, no parece haberse enfrentado a los invasores. Cabe notar, asimismo, el contraste entre lo sucedido en 844, en que los nórdicos tomaron y saquearon Sevilla y los acontecimientos de la década cercana a 970, en que las autoridades islámicas

parecen haber estado mucho mejor preparadas para enfrentar a los hombres del norte.

Hay referencias menos claras a otras embestidas en los documentos que, a semejanza del de 1112 sobre Tuy, dan cuenta de acontecimientos pasados, pero sin indicar una fecha precisa para lo acaecido. Es el caso del saqueo del monasterio de Santa Eulalia de Curtis, al sur de la ciudad gallega de La Coruña, de la que se da noticia en un documento redactado en 995. El centro religioso fue saqueado por los vikingos y sus clérigos muertos o capturados, aunque no sabemos si fueron rescatados o llevados para el norte europeo y vendidos como esclavos. Dado que el texto no refiere la fecha exacta del episodio, tenemos apenas el año en que el documento fue escrito como *terminus ante quem* y las referencias a personajes históricos, que permiten establecer como fecha hipotética para el ataque c. 970. Sin embargo, si fue o no llevado a cabo por el ejército de Gunderedo resulta incierto, no únicamente porque solo tenemos una fecha aproximada sino también porque pueden haber varios grupos de vikingos activos en la costa ibérica en la misma época. Y, tal como dijimos anteriormente, nuestro conocimiento se basa en un registro sobreviviente muy fragmentario.

El siglo XI presenta otra posibilidad de correlación entre los periodos de actividad vikinga en la península ibérica y en el resto de Europa, dado que los ataques parecen haber tomado fuerza a causa de la invasión de Inglaterra de Canuto (Knútr) *el grande*². Así, según un documento de 1018, en julio de 1015 un

² Al respecto, consultar el capítulo de Elton Medeiros.

gran número de nórdicos entró en el Duero y sometió la región entre ese curso de agua y el río Ave a nueve meses de pillaje. Una embestida que, al menos desde la perspectiva actual, tiene un aire de imposibilidad por la duración y el tamaño de la región saqueada. Habría como mínimo requerido alguna forma de control de aquello que era, para la época, el corazón del condado de Portucale, lo que sugiere que era un ejército nórdico excepcional, que las defensas portucalenses estaban debilitadas, posiblemente debido a las campañas de Almanzor a final del siglo X, o quizás una combinación de ambos factores. Y habrá ciertamente afectado la vida cotidiana de la población local: el documento que preserva el recuerdo del episodio registra incluso la captura de tres jovencitas por los vikingos y el rescate que su padre debió pagarles.

El 6 de septiembre de 1016, según la *Crónica de los Godos*, el castillo de Vermoim, en la región de Braga, fue atacado por los nórdicos en lo que es un registro breve y sin información alguna sobre cómo es que los atacantes llegaron al lugar, si saquearon otros sitios o cuál fue el desenlace del asalto a la fortaleza. Y varios años después, la ciudad de Tuy fue atacada y saqueada al punto de quedar abandonada y sin obispo propio por varias décadas. El episodio está referido en un documento de 1024 y, una vez más, pertenece a una narración sobre acontecimientos pasados sin fechas precisas. Motivo por el cual tenemos apenas el año del escrito como *terminus ante quem* y la conciencia de que, a juzgar por el texto, debió ser una incursión excepcionalmente violenta. Son varios los académicos que, desde el siglo XIX, han defendido que el ataque a Tuy fue

liderado por Óláfr Haraldsson, para esa época un vikingo entre muchos otros, pero rey de Noruega a partir de 1015 y, después de su muerte en 1030, santo patrono del país. El poema escáldico *Víkingarvísur* habla de hecho sobre un conjunto de lugares donde Óláfr batalló. Los compendios de sagas de reyes del siglo XIII, *Fagrskinna* y *Heimskringla*, refieren que el futuro rey santo viajó hasta cerca de Gibraltar, donde un sueño le anunció su estatuto de monarca perpetuo de Noruega. Pero no hay nada en *Víkingarvísur* que permita identificar claramente lugares en Galicia y la idea del viaje hasta Gibraltar, presente solamente en la prosa de las sagas, puede perfectamente ser apenas una leyenda cargada de simbolismo político y religioso. En realidad, es posible que Óláfr Haraldsson nunca haya pasado de los Pirineos o del norte de España, con lo que el ataque a Tuy pudo haber sido conducido por otro líder, del que no sabemos nada.

Tal vez en 1026, según un documento redactado ese mismo año, dos mujeres fueron capturadas por vikingos y posteriormente rescatadas por un hombre en la región de Santa María da Feira, en el actual distrito portugués de Aveiro. Probablemente no hayan sido las únicas personas apresadas, dado que el documento menciona la presencia de tres hombres del municipio durante la liberación, sugiriendo la intervención de las autoridades y, de esa forma, un impacto en la vida local superior al esperable para el rapto de apenas dos mujeres. Resulta también curiosa la composición del rescate, que no fue pagado en oro o plata (que podían ser fácilmente pesados), sino en bienes: una piel de lobo, una espada, una camisa, tres

bufandas, una vaca y tres cestas de sal. Esto sugiere que hubo alguna forma de regateo, que fue posiblemente conducido de modo rudimentario apuntando a los bienes disponibles o quizás por medio de intérpretes.

A mediados del siglo XI, cuando Cresconio era obispo de Iria-Compostela, entre 1037 y 1066, los vikingos fueron nuevamente expulsados de Galicia. Al menos así lo cuenta la *Historia Compostelana*, aunque el texto es vago, no indicando ningún ataque, batalla o siquiera una fecha concreta. Queda por eso la duda sobre el real valor histórico de la información. Igualmente imposible de verificar es la idea de que un nórdico llamado Úlfr lideró este ataque o protagonizó un episodio referido en un documento de 1032, cuando un conde gallego recurrió a “normandos” para tomar una fortificación local. Es cierto que Úlfr, en el capítulo 75 de la *Knýtlinga saga*, recibe el apodo de “el gallego” pues había sido pirata en Galicia, pero, de modo semejante al de la *Historia Compostelana*, la saga no indica fechas ni lugares y el nombre nórdico no figura en texto ibérico alguno. Así, a menos que surja una nueva fuente, toda teoría sobre su accionar no pasa de ser pura especulación. Una vez más, la información que llegó hasta nuestros días es fragmentaria y no tiene que estar necesariamente enlazada entre sí, ni referirse siquiera a los mismos acontecimientos.

Existe incluso un indicio de que, para mediados del siglo XI, la actividad vikinga había prácticamente cesado en Asturias y la costa leonesa, aunque era más significativa, o al menos reciente y causa de preocupación en la zona más occidental de la Península Ibérica. Esto se debe a que se conocen esencialmente

dos versiones de dos decretos del Concilio de Coiança, realizado en 1055: una que fue diseminada en León y otra que fue preservado en el llamado *Livro Preto da Sé de Coimbra* (“Libro Negro de la Catedral de Coimbra”). Y una de las diferencias entre ambas se encuentra en el capítulo VI, el cual lista las excepciones al descanso dominical: mientras que la versión Conimbricense incluye una referencia a la huída de ataques nórdicos, la versión leonesa solamente habla de las incursiones musulmanas. Lo que tal vez sea un reconocimiento de la amenaza vikinga para la costa gallego-portuguesa y de su inexistencia o irrelevancia para el resto de la Península Ibérica. En rigor, es posible que la diferencia se deba quizás al tipo de terreno, con los grandes ríos y rías occidentales siendo propicios para la piratería y también posiblemente a la atracción de Santiago de Compostela, que para el siglo XI (a diferencia de lo que sucedía doscientos años antes) era ya un centro religioso importante.

En cualquier caso, la Era Vikinga ya se encontraba en su fase final, por lo que si los piratas del Norte eran todavía una amenaza en 1055, no lo fueron por mucho más tiempo. En el siglo XII, llegaron a la península ibérica nuevamente, igualmente violentos pero ya cristianizados y con su agresividad filtrada por el espíritu de cruzada.

Las cruzadas

Alrededor de 1107, zarpó de Noruega una flota liderada por el rey Sigurðr Magnússon, llamado *jórsalafari*, es decir

“aquél que viajó a Jerusalén”, epíteto que le fue atribuido precisamente por el resultado de este viaje.

Después de pasar el invierno en Inglaterra y avanzar por la costa francesa, los cruzados noruegos llegaron a Galicia, donde según la segunda estrofa del poema *Sigurðardrápa I* de Einarr Skúlason, el monarca castigó con la fuerza de las armas la deshonestidad de un noble local. La información es críptica y sin datos concretos, pero *Morkinskinna*, el más antiguo de los tres compendios de sagas de reyes del siglo XIII³, el episodio está explicado como un acuerdo entre el rey y un aristócrata gallego para el establecimiento de un mercado en el que los cruzados pudiesen comprar comida. La posterior quiebra de promesas llevó a una respuesta noruega bajo la forma del saqueo de la fortaleza del noble local. La misma interpretación de los versos de Einarr Skúlason puede ser leída en otros dos compendios, *Fagrskinna* y *Heimskringla*, pero el episodio es muy semejante a otro contenido en la *Orkneyinga saga*, que también ocurre en Galicia, lo que sugiere que puede haber habido una transferencia de motivos narrativos.

Después de Galicia, las tropas de Sigurðr siguen viaje hacia el sur, cerca de 1109. En algún lugar de lo que hoy es la costa portuguesa, tuvieron una batalla naval con una flota que Halldórr *skvaldri* (“el hablador”) en la primera estrofa de *Útfarardrápa* describe como de “vikings”. Aquí el término parece estar usado en el sentido de piratas, sin que estos necesiten ser nórdicos sino posiblemente una de musulmanes

³ Al respecto, ver el capítulo de Santiago Barreiro en este volumen.

alertados por la presencia de cruzados en la costa local. Es hasta posible que la batalla naval haya ocurrido cerca de Cabo da Roca dado que tras vencer a los piratas, Sigurðr guió sus tropas hacia Sintra, cuyo castillo fue tomado y su guarnición masacrada. Pero Sintra no es una localidad costera, estando cerca de a nueve kilómetros del mar; además, la zona carece de buenos lugares para desembarcar. Lo que quiere decir que algo debió atraer al rey noruego tierra adentro, y quizás responder al ataque naval del que había sido objetivo puede ser el motivo. Otra hipótesis sugiere una alianza con el conde Enrique de Portugal, quien, según la *Crónica de los Godos*, conquistó Sintra en esa misma época (Herculano 1856: 11). Pero, a excepción de esa coincidencia, no hay ningún indicio de coordinación entre ambos hombres, por lo que Sigurðr bien podría haber actuado en forma independiente y el conde portugués haberse limitado a aprovechar la oportunidad de una ciudad debilitada en sus defensas por la incursión noruega.

El objetivo siguiente de los cruzados fue Lisboa, donde por lo menos uno de los barrios de extramuros fue escenario de conflicto y objetivo de saqueo, como sugiere la tercera estrofa del *Útfarardrápa*. Finalmente, se atacó a una población que las fuentes nórdicas llaman *Alkasse* y que sea probablemente la ciudad de Alcácer do Sal. El impacto real de esta incursión es incierto, puesto que las sagas regias citan media estrofa de Halldórr *skvaldri* sobre una ciudad destruida, pero no es seguro que esos versos se refieran a *Alkasse* o a otra población que los compiladores de las sagas confundieran con ella.

En 1147, un grupo de cruzados que navegaba rumbo a Tierra Santa fue reclutado por el rey portugués Alfonso I, quien conquistó con ellos la ciudad de Lisboa. Parte de este contingente estaba compuesto por normandos, lo que sugiere que no eran oriundos de Escandinavia, sino francoparlantes provenientes de Normandía e Inglaterra. Esto sirve como un buen ejemplo de la integración de los escandinavos en el mundo político y cultural de la Europa occidental, así como de su asimilación en los sitios donde se asentaron. Y los normandos de 1147 fueron a su vez sucedidos por otras olas de descendientes de vikingos que participaron en el espíritu de cruzada en la península ibérica.

Consecuencias

A diferencia de lo ocurrido en otras regiones de Europa, los nórdicos no dejaron rastros significativos de su presencia en el territorio ibérico. No se conoce colonia alguna o siquiera vestigios arqueológicos significativos de sus bases militares, puestos comerciales, túmulos o embarcaciones. Tenemos apenas la memoria escrita y la posibilidad de que, marginados de los textos, pequeños grupos fueran integrados en la población local de un modo u otro: como prisioneros, siervos o hasta en casos aislados como vikingos que decidieran asentarse en territorio gallego-portugués durante las estancias más prolongadas.

Incluso la idea de que los nórdicos dejaron vestigios (que serían visibles en el vocabulario) en la antroponimia y en la construcción naval debe ser encarada con cautela y bastante

escepticismo. Esto se debe a que, cuando la Edad Vikinga comenzó, la cultura ibérica ya tenía substratos germánicos desde el siglo V, gracias a las migraciones de poblaciones oriundas de más allá del Rin. Y también porque los ataques nórdicos no ocurrieron hace una década o un siglo atrás, sino hace un milenio. Desde entonces, la construcción naval ciertamente sufrió la influencia del norte, pero la de los ingleses, franceses y holandeses en los siglos que van del XII al XVI, no de los piratas de época vikinga. Un buen ejemplo de este proceso es la palabra quilla (portugués *quilha*), que proviene del antiguo islandés *kjǫlr*, pero que entró por la vía indirecta del francés, *quille*.

LAS RELIGIONES EN ESCANDINAVIA MEDIEVAL

RENAN BIRRO

Tratar aspectos religiosos de la Escandinavia en un arco cronológico de cuatrocientos años es una tarea hercúlea e ingrata, a causa de diversos factores. Todos ellos son igualmente capaces de agotar a cualquier investigador incauto, pretencioso o desatento a las dificultades que presenta este campo de estudio. Tales elementos pueden fácilmente lanzar a un interesado hacia lugares amigables a primera vista, pero pantanosos e infructuosos tras los primeros esfuerzos. El hecho es que, en la mejor de las hipótesis, es apenas posible trazar un panorama parcial y limitado de esa parte del pasado.

Dentro de estas complicaciones, resaltaré tres que hacen al esfuerzo particularmente complejo. Primeramente, la dificultad para recuperar el contexto anterior a la cristianización en términos sociológicos, derivada de la escasez de fuentes de la época producidos por los propios escandinavos. De los registros en cuestión, cabe notar que son principalmente signos rúnicos grabados en superficies rígidas de poca extensión, incapaces, en

la mayoría de los casos, de ser útiles para reconstruir el escenario de la vida social.

Por otro lado, los registros cristianos sobre los practicantes de otras religiones fueron usados con frecuencia con ese fin. Sin embargo, los autores medievales de tales textos muchas veces utilizan conceptos del pasado, principalmente tardoantiguos (s. IV-VI), para retratar a sus vecinos de los siglos IX a XI. Y tampoco es posible saber hasta qué punto el contacto con el cristianismo produjo “religiones a la sombra” o supersticiones que fueran entendidas como creencias opuestas a la fe cristiana. A partir de esos factores, varios autores acuerdan que las referencias de las creencias escandinavas paganas fueron abordadas por el filtro religioso cristiano en el momento en que los poemas éddicos y escáldicos fueron puestos por escrito, lo que dificulta sobremanera depurar si el autor retrató algo con conexiones con el pasado o recuerdos e ideas cristianas sobre el mismo que reflejan las ideas de los siglos XII al XIV. En síntesis, son testimonios dudosos y complejos.

Por otra parte, un abordaje que atrajo y atrae aún hoy a muchos interesados en el tema es el de matriz arqueológica. Sin embargo, es notable la dificultad interpretativa que presentan los sitios y artefactos de aquella época, lo que en ocasiones lleva a los investigadores a conclusiones diametralmente opuestas, en el ámbito de la religión y las interacciones religiosas, cuando abordan el mismo hallazgo, periodo y sociedad.

Más allá de las fuentes, es preciso considerar que las más abundantes y descriptivas, como las sagas, fueron producidas mayormente en el periodo en que el cristianismo ya se había

consolidado en Escandinavia, principalmente entre los siglos XII y XIV¹. De hecho, el papel del contacto cultural con la civilización latina fue fundante para el surgimiento de la narrativa histórica en Escandinavia. Dicho esto, la poesía escáldica (preservada típicamente en las sagas), considerada creíble a causa de las dificultades para alterar su contenido derivadas de la técnica de composición empleada, ofrece información que puede ser útil, pero en muchos casos ofrece más dudas que soluciones.

Así, recomponer todos los panoramas religiosos a partir de referencias parciales, fragmentarias, de carácter laudatorio y/o de difícil interpretación exige ponderarlas cuidadosamente, a fin de evitar generalizaciones excesivas o cuadros explicativos que no permiten comparaciones. De los escritos del periodo cristiano es naturalmente difícil extraer una creencia arcaica, depurada de influencias posteriores, tanto por la aplicación subjetiva de filtros cristianos, como por las limitaciones teóricas y metodológicas para hacerlo de forma eficaz. Algunos investigadores, incluso, han quitado las fuentes escritas del centro para intentar abordajes que partan de otro enfoque.

Otro problema, concerniente a los indicios, es la perspectiva tradicional, cada vez menos utilizada, de comparación entre textos y material arqueológicos, en la que se busca que el segundo elemento confirme al primero. Dado que la mayor parte de las fuentes escritas fueron escritas en un

¹ Sobre las sagas, consultar los capítulos de Manrique Antón, Barreiro y Lavender.

periodo tardío, hay una discrepancia esperable entre la información ofrecida por ambos recursos, lo que hipotéticamente fuerza a una adaptación interpretativa conforme a la conveniencia e interés del investigador. Es, por el contrario, preciso considerar cada evidencia separadamente en la identificación de factores comunes a fin de evitar problemas en el abordaje.

También resulta preciso tener en cuenta que, a pesar de las permanencias culturales y el relativo mantenimiento del conocimiento sobre el pasado, las transformaciones sociales, culturales y económicas en Escandinavia afectaron las concepciones religiosas, más allá de su percepción e interpretación del pasado, inclusive en lo que hace al campo religioso. Buena parte de las explicaciones tardías pasaron a considerar al tiempo bíblico y “global” como mecanismo interpretativo, gracias a recurrir al evemerismo. Entonces, comparar fuentes de periodos distintos y temática común suele implicar una ingenuidad interpretativa problemática. En consecuencia, un investigador que echase mano a un número cada vez mayor de fuentes paradójicamente tiende a alimentar la quimera interpretativa producida con aires de ciencia.

En segundo lugar, es preciso considerar el impacto de la erudición moderna sobre la religión nórdica. En el siglo XIX (e incluso antes) el proyecto era, en gran medida, equiparar la mitología con las antiguas creencias escandinavas, y estas a los legados grecorromano y cristiano, vistos como principales referencias occidentales. Para ello, las principales referencias fueron las *Eddas*. Tal esfuerzo produjo una recomposición de

los dioses, mitos y ritos hecha de manera estructural a la luz del pensamiento de Snorri Sturluson y otros eruditos escandinavos de los siglos XIII y XIV, situación que perduró hasta hace algunas décadas atrás.

El factor nacionalista también contribuyó en ese sentido, motivado por el interés por utilizar las evidencias textuales sobre mitología y religión de tiempos antiguos para recobrar la gloria y grandeza de los escandinavos, elementos necesarios en la construcción de una identidad nacional en el proceso de afirmación de las actuales Dinamarca, Islandia, Noruega y Suecia. En la búsqueda del “espíritu del pueblo”, era preciso retomar la religión “pura”, pretendidamente inalterada por el cristianismo como reflejo directo del pueblo escandinavo.

Más allá de que los estudios sobre el nacionalismo en la historiografía decimonónica se hayan consolidado en las últimas décadas y su impacto se busque cada vez con mayor ahínco, la influencia del primero aún alimenta deslices interpretativos ocasionales, aunque sean fruto de un contexto histórico e intelectual bastante distinto del nuestro. Por otro lado, las investigaciones recientes constataron que el contacto con el cristianismo, por ejemplo, se dio en Noruega a mediados del siglo VI.

El chauvinismo identitario, histórico, mitológico y religioso lanzó a investigadores de los últimos doscientos años, renombrados y desconocidos, a abrazar interpretaciones que, a la luz de la renovación científica de las últimas décadas, se muestran como insólitas y estériles. De manera sintética, como bien mencionó recientemente un investigador, se ha intentado

hacer de los vikingos más paganos de lo que ellos jamás fueron. Además, esas creencias nunca formaron una ortodoxia consistente como Snorri y sus coetáneos las intentaron presentar en la Edad Media, y ellas pueden no haber sido comprendidas como un sistema ni siquiera por sus practicantes.

Más allá de eso, es preciso considerar la presencia, subrepticia o explícita, de preceptos religiosos neopaganos en determinados trabajos recientes: ese problema ya fue resaltado para creencias más influyentes de nuestra era, los reflejos académicos del neopaganismo que influyen a una parte de los interesados en el pasado escandinavo son parcos e indirectos, y carecen de una visión más cuidadosa y aguzada.

En tercer lugar, se percibe un problema en cuanto a la interpretación de los indicios: sea cual sea su naturaleza, es preciso considerar el regionalismo de las prácticas y costumbres. De hecho, la centralidad del carácter local impedía la formación de una religión en el sentido estricto del término, o sea, una estructura institucionalizada, con texto sagrado, dogmas o una teología del “paganismo”, término que, a su vez, es fruto del contacto con el cristianismo.

El uso del término religión en el contexto explorado es por ende difícil, porque no había palabra comparable en los indicios históricos de la región. Las expresiones más próximas disponibles, *forn siðr* (“costumbre antigua”) e *heiðinn siðr* (“costumbre pagana”), no expresan de ningún modo el sentido que buscamos al usar la palabra religión y ciertamente nacieron en un contexto de alteridad e identidad frente a otros credos, específicamente los abrahámicos.

La dificultad para adoptar un término resultó en diversas soluciones. La expresión más común es la de retratar toda experiencia religiosa anterior a la institucionalización de cristianismo en la región como “paganismo”; es posible encontrar expresiones como “religiones nórdicas”, “paganismo nórdico”, “sistema de creencias” e incluso “paganismo vikingo”. También resulta posible decir que, a la luz de los estudios sobre los cristianismos originarios, la existencia de “paganismos”, o sea, una miríada de prácticas y ritos que alternaba convergencias y divergencias cuando se comparan entre sí. Por otro lado, algunos autores consideran términos como pagano o no-cristiano inadecuados exactamente porque no existieron o fueron usados en la época, y también son considerados como vagos, peyorativos y simplistas frente a la multiplicidad de creencias existentes en Escandinavia. Por esta razón, algunos autores sugieren la expresión “politeísmo nórdico” o “politeísmos nórdicos”. Los diferentes posicionamientos y la opción por alguno de los términos son consecuencia, claro está, de la investigación y las opciones de los académicos, pero, en mi opinión, cualquiera fuese la razón que compele al uso de éste o aquél término, el lector debe ser alertado de las dificultades terminológicas. Además, todas ellas ocultan una dificultad todavía mayor: los conceptos utilizados para manifestar experiencias religiosas son problemáticos y muchas veces metafóricos, pues expresan situaciones que son oscuras, incomunicables e intraducibles en las dimensiones oral y escrita. Algunos autores van incluso más allá y afirman que los registros históricos sobre tales cuestiones no son más que “ficciones

poéticas” de los fenómenos religiosos, con fines explicativos, antropológicos y eruditos.

Sea como fuere, la posibilidad de una religión nórdica, de varias o de su inexistencia en la Era Vikinga, fase en que los escandinavos probablemente mantuvieran creencias diversas, es un debate duradero. Uno de los posicionamientos sugiere, por ejemplo, que hay una diferencia entre religión “popular” y “universal”, donde la primera sería no dogmática, étnica y basada en la tradición, en cuanto que las “universales” serían transnacionales, dogmáticas y pautadas por el aprendizaje. La posible religión nórdica, en estos términos, sería totalmente opuesta a las religiones universales, como el cristianismo. Sin embargo, ese modelo parece poco práctico para reflejar una miríada de experiencias individuales y colectivas de la época.

Por otro lado, algunos prefieren llamar a la religión escandinava una “comunidad religiosa no-doctrinal”, un sistema denso, complejo, polifónico y “multimedial” de sistemas de símbolos en los rituales que se comunican con un denso mundo de seres, poderes y calidades que habitan esos reinos meta- e intra-empíricos. Otra característica de ese tipo de comunidad es su “pensamiento multientrelazado”, es decir, en que los tipos de pensamiento tienen funciones y significados aparentemente simples pero que en realidad resultan complejos y ligan diversos aspectos “religiosos” y “seculares” a través de los rituales.

A partir de esos ejemplos es posible notar que las explicaciones estructurales de la mitología y la religión nórdica favorecen presupuestos teleológicos y teóricos en detrimento de la evidencia disponible de la época en cuestión. En estos

términos, las discrepancias fueron consideradas durante bastante tiempo como excepciones, en nombre de una explicación general y global que simulase y equiparase la experiencia histórica y cultural escandinava a la romana, por ejemplo.

En todo caso, las investigaciones de los últimos cuarenta años han señalado otros panoramas de la esfera religiosa en la Europa nórdica medieval, principalmente en el periodo anterior al cristianismo. No es posible defender actualmente que en aquel tiempo existía un sistema de creencia uniforme, con una ideología fija, con una jerarquía establecida y un panteón común.

Las iniciativas colectivas recientes han evidenciado el contacto cada vez más temprano entre el paganismo y las otras creencias: hay indicios de influencias saami, bálticas, eslavas y de los pueblos esteparios de Asia. La indisociabilidad de tales lazos debe ser considerada en periodos que se extienden tanto como hasta el siglo V, cuando ocurrieron las grandes migraciones, que influenciaron una parte considerable de los mitos y presupuestos religiosos que fueron legados a la posteridad. Más allá de eso, es posible notar que las diferentes creencias y elementos mitológicos tienen sus propios orígenes e historia. No es posible asumir, de este modo, una “tradicción original pura”, en la periferia de Europa, sino un conjunto de creencias muy inclinado a la transculturación, es decir, en que elementos y motivos exteriores son incorporados y alteran la propia tradición continuamente.

A partir de esas ponderaciones, parece más promisor examinar las prácticas de los tiempos más antiguos que producir, a partir de referencias dudosas, un palimpsesto mitológico y religioso pagano anacrónico e irreal. Un relevamiento de esas prácticas, tal como el sugerido, ya fue emprendido para los pueblos más allá del Rin de los siglos V al IX. Y, para corroborar las opiniones aquí vertidas, recuerdo que el término usado en la época para designar la transición del paganismo al cristianismo, *siðaskipti* (“cambio de costumbre”), señala que la preocupación mayor eran las acciones y no las creencias.

Las prácticas: antes, durante y después

A diferencia de los presupuestos durkheimianos, no existía una separación clara entre sagrado y profano en las prácticas escandinavas: las fuentes sugieren que la guerra, la ley, la política, el intercambio y la agricultura se mezclaban frecuentemente con las deidades y otras entidades. Los dioses no exigían adoración, gratitud o aprobación sin reservas, sino el reconocimiento de su existencia como una parte integral e inmutable de la sociedad, de la naturaleza humana y del mundo natural.

Los cultos eran realizados en entornos naturales o en ambientes domésticos. Los rituales se llevaban a cabo en campos, fuentes y hogares, como parte de experiencias del día a día, como los nacimientos, muertes, libaciones y festines, cambios estacionales y fenómenos naturales. Es preciso recordar

que principios dicotómicos como sagrado/profano y público/privado transmiten de hecho aspectos de nuestra realidad y no de aquella. No había una compartimentalización en el ámbito de las creencias, sino que las acciones cotidianas conllevaban una gama de prácticas con inflexiones religiosas.

En el ámbito de esas experiencias cotidianas, parece natural que la participación involucrase a una familia o comunidad entera, según la importancia del compromiso social en determinada área. Así, algunos rituales que incluían sacrificios en los enterramientos no están fuera del horizonte de lo posible, pero hay considerables variaciones regionales considerables, que se notan si uno compara regiones como la Isla de Man, Dinamarca y Noruega. La presencia de materiales votivos en las diferentes formas de enterramiento atestiguan algún tipo de creencia en la vida más allá de la muerte, mientras que la utilización de tanto la cremación como la inhumación sugiere que en las ofrendas pudieron haber sido incorporadas por influencias de otras matrices culturales.

Algunos hallazgos arqueológicos recientes, así como la toponimia, sugieren que ciertos rituales pueden haber sido realizados en una región específica o en un sitio específico, antes que ser aplicables a la esfera escandinava como un todo. En algunos casos, alguna especie de complejo religioso parece haber sido edificado, con pequeñas construcciones y un área circunscrita en la que se realizaban los ritos. Otras prácticas estaban inscritas en el ámbito doméstico, para la protección de los recién nacidos, los niños y animales, o para propiciar la fertilidad, celebrar buenas cosechas y cría del ganado, entre

otras preocupaciones vinculadas al clima, la familia y las necesidades de la economía rural.

Es posible que algunos rituales también fuesen parte de la guerra o la resolución de conflictos, como en el caso de las ordalías: la esperanza radicaba en un juicio divino, donde una riña o querrela tendría como vencedor al que era elegido por la naturaleza justa de su causa. Auspicios y augurios, como en otras culturas de la Antigüedad y el Medioevo, también deben haber tenido cierto lugar, sea a partir de manifestaciones naturales, sueños o acontecimientos que apuntaban a la “suerte” de tal o cual individuo o familia.

Más allá de las informaciones obtenidas de la arqueología y de los textos de la época, que son escasas, parece razonable suponer el recurso a sortilegios y talismanes, que podrían incluir materiales orgánicos diversos (granos, huesos, madera) y/o inscripciones rúnicas. El uso amplio de las runas con fines religiosos y mágicos es sin embargo controversial y parece haber estado restringido a ciertos casos y áreas, bien por la naturaleza de las evidencias, bien por su ambigüedad.

Adentrándonos aun más en la esfera de los datos y las hipótesis nebulosas, parece poco creíble que los “paganismos nórdicos” se hayan organizado para hacer frente al cristianismo de manera deliberada como en un choque religioso. Más allá de la interpretación de algunos poemas y acciones de ciertos líderes en esa dirección (principalmente en el siglo X e inicios del XI) las resistencias parecen haber sustituido al abrigo de la religiosidad popular, recorte muy interesante pero de difícil observación y análisis a partir de los datos disponibles.

En cualquier caso, algunos habitantes se habrían convertido antes del establecimiento formal del cristianismo en tal o cual lugar y los indicios arqueológicos de funerales y templos sugieren que, en algunas zonas, como Islandia o la Isla de Man, los “paganismos” y el cristianismo coexistieron, lo que sugiere un contexto complejo y diversificado también en el ámbito de las relaciones, de la conversión de los individuos y de la cristianización de la sociedad. En suma, algunos elementos del mensaje cristiano parecían tener más apoyo y aceptación que otros, y en este periodo intermedio, varias formas de religiosidad estuvieron en boga.

Respecto a dioses y entidades, hay una tendencia (fomentada por las investigaciones del siglo XIX) a formar un panteón (término de origen y tradición grecorromana) venerado de modo más bien uniforme en toda Escandinavia. Como ya expuse, esta perspectiva me resulta errónea, pues propone una uniformidad inexistente en la época: al comparar la *Edda* de Snorri con la *Edda Poética*², las reminiscencias evocadas en las sagas, la toponimia y las referencias de viajeros foráneos y de otros contextos culturales, se percibe una diversidad que va mucho más allá de esa tentativa de síntesis iniciada en la “edad de oro” de la literatura medieval nórdica (siglos XII-XIV) y reafirmada en la esfera intelectual decimonónica.

Si bien algunos todavía utilizan sagas y cuentos que retratarían costumbres, cultos y ritos, es sin embargo preciso recordar la discusión sobre el carácter de las sagas: es decir, si

² Al respecto, ver el texto de Marion Poilvez.

ellas son retrato fiel de las narraciones antiguas o nuevos trabajos animados por los letrados de los siglos XII a XIV, lo que alimenta las dudas sobre si las descripciones en ellas de los paganismos tendrían alguna relación concreta con la realidad o estarían basados apenas en una visión posterior y cristianizada de fragmentos de historias de transmisión oral. Para intentar alcanzar un punto medio entre ambas posturas, algunos eruditos se apoyaron en el uso de versos escáldicos que entrecortan esos textos en prosa para afianzar un poco la veracidad de los testimonios. Sin embargo, sin la explicación resumida en prosa que ofrecen las sagas, muchas composiciones poéticas quedarían disconexas e incomprensibles. Además, no es posible garantizar que los contextos ofrecidos en prosa sean tan arcaicos como los versos, pues pueden ser un producto posterior.

Por eso, una mirada atenta a los diversos indicios apenas brinda referencias a entidades que lograron poco más que ser recordadas como nombres. Si recorremos la iconografía, la situación se torna todavía más problemática, pues la tendencia natural es comparar con personajes más conocidos en estos sistemas mitológicos con reflejos religiosos. Además, sea en el ámbito de la imagen o en los demás, hoy no es posible reconstruir cómo los contactos culturales con el cristianismo o con paganismos de otros contextos culturales (célticos, eslavos, saami, etc.) ayudaron a moldear lo que sabemos de esos seres.

Pese a que algunos investigadores utilizan a los mitos nórdicos como reflejos de prácticas iniciáticas y operacionales del pasado pagano, recuerdo que, simultáneamente, tenemos

una completa falta (o una fuerte escasez, al menos) de evidencia histórica sobre la naturaleza de los rituales realizados en la época. Una aproximación de tipo “mito y rito”, por lo tanto, exige un desprendimiento metodológico problemático, y las posibilidades de examinar las religiosidades practicadas antes del establecimiento del cristianismo son, en el mejor de los casos, bastante hipotéticas.

Mientras que el cristianismo se inmiscuía con los líderes y reyezuelos escandinavos, sea por la acción directa de los misioneros o indirectamente por vía comercial o de alianzas matrimoniales y políticas, como efecto de los asentamientos y ocupaciones territoriales o hasta motivada por botines y saqueos, una serie de transformaciones marcaron a la Escandinavia de la era vikinga y del periodo medieval. Aliado al deseo de centralización política y como aparato para ello, y también como fuente de ingresos en el caso de las parroquias erguidas por propietarios de tierras, sin que esto excluya casos de genuino interés y piedad, el cristianismo poco a poco creó una infraestructura y pasó a ser parte de la realidad social nórdica en el curso del siglo X.

Por eso, las posibles resistencias paganas a los “campeones de la fe”, como las que presenciaron (según las sagas) los reyes misionarios noruegos Óláfr Tryggvason y Óláfr Haraldsson, deben ser relativizadas. El contexto político apunta en esos casos a un conflicto entre grupos que disputaban el poder, transmutado siglos más tarde (durante la época de redacción de las sagas) a conflictos también de índole religioso.

Considerando las dificultadas detalladas, la poesía escáldica resulta en este sentido relativamente más fiel³, pues retrata un punto de vista de la propia época estudiada en vez de un registro posterior, y por ende ubicado dentro de una sociedad todavía pagana o en un contexto de cristianización. Cuestiones formales como aliteración, la métrica y el ritmo dificultaban las alteraciones profundas de la versificación, así como el uso intenso de recursos, de circunloquios metafóricos (*kenningar*), sinónimos poéticos (*heiti*) y alusiones directas a elfos, dioses, enanos, etc. Estos poetas todavía comparaban, en ciertas ocasiones, a los aristócratas a quienes servían con los propios dioses (como en *Hákonardrápa*), proponiendo elogios que enaltecían no solamente a sus patronos sino también a las divinidades. Es posible, así, extraer información importante de estos poemas pese a las dificultades de interpretación y traducción.

Sin embargo, como bien afirmó un célebre especialista de la literatura nórdica antigua, es preciso recordar que los encomios no eran himnos o textos sagrados, pues pretendían también entretener a la audiencia e involucraban *performances*. Ese elemento ya permitía, en rigor, adaptaciones y alteraciones que deben ser consideradas, en vez de creer en la “pureza” de las informaciones mitológicas “originales”.

En cualquier caso, al considerar el conjunto de las experiencias de cristianización de la Europa medieval, vale resaltar que el caso escandinavo es único, en tanto que los

³ Consultar el capítulo de Edel Porter.

conversos dejaron registro propio, lo que no ocurrió usualmente en otras regiones. A título ejemplar, parece crucial abordar el caso de Hallfreðr Óttarson *vandræðaskáld* (“el poeta problemático”, c.965-1007). Inicialmente un fervoroso pagano, se tuvo que convertir cuando Óláfr Tryggvason se volvió rey de Noruega. Para alcanzar el beneplácito del nuevo monarca, tuvo que abandonar a los dioses, los sacrificios y la creencia en las nornas:

“Puedo concebir odio por el *primer marido de Frigg* [Óðinn]: ahora sirvo a Cristo [...] en el último año abandoné a la prole de Njörðr [...] se acostarán furiosos, así como el poderoso Þórr. De Cristo apenas yo imploraré todo amor: odiosa para mí es la ira del Hijo [...] Toda la humanidad arroja a la parentela de Óðinn al viento. Y yo soy forzado a dejar a la familia de Njörðr y orar a Cristo” (Hallfreðr Óttarson *Vandræðaskáld. Lausavísur* 6-10).

A diferencia de las tradiciones religiosas del Norte, más inclusivas y permisivas, el poeta ya había percibido que el Dios cristiano y los dioses paganos eran incompatibles. En un primer momento, los paganismos practicados llevaron a los individuos a incorporar a Cristo al conjunto de los dioses y entidades nativos. Sin embargo, la condena de la asociación deífica era parte, en alguna medida, de la prédica de los misionarios que se aventuraban a la conversión de las tierras del Norte: la estrategia era aclamar la imagen de un *Christus victor* (“Cristo vencedor”), que conquistó Roma y ahora destronaba a Óðinn y

a los otros dioses nórdicos. Cabía a los hombres abandonar a las antiguas deidades a favor de un nuevo, único y poderoso dios. Por esas razones, la pena del poeta provocada por el cambio de creencia divide a los eruditos en cuanto al grado de compromiso con la nueva fe del versificador islandés.

Independientemente de esas disputas académicas, Hallfreðr debe ser considerado como un poeta de transición religiosa: su “conversión” ocurrió pocos años antes de su probable muerte, cuando el cristianismo todavía luchaba por conseguir adeptos y espacios en Escandinavia. El comportamiento inconstante y el pesar por librarse del paganismo, trazos característicos del poeta problemático, demostraron que incluso en el seno de una corte “cristiana” escandinava en el límite entre los siglos X y XI, todavía había una presencia considerable de la antigua creencia, al menos entre los poetas.

Pero la coexistencia no implicaba una actitud amistosa o contemplativa de ambas partes. Hallfreðr estaba aparentemente angustiado por la imposibilidad de conciliar creencias antiguas y nuevas: “nosotros debemos renunciar a los antiquísimos decretos de las nornas”, dice, en un testimonio de negación absoluta. Los dioses deberían ser dejados fuera a favor de un único Dios, que debía recibir su amor y devoción.

Se percibe, simultáneamente, un proceso de aculturación, adhesión y sincretismo que tiende a la transformación y transculturación. El modo forzado de esta, compelido por probables actos de violencia simbólica y física por parte de una audiencia que parece haber sido más cristiana, más allá de la

vertiginosa conversión espacial y del paisaje mediante la instalación de templos, atendían a las condiciones necesarias de la conversión completa individual y de la cristianización de determinadas sociedades.

Naturalmente, la conversión de los liderazgos y de sus correligionarios directos sugiere un modelo de transformación de arriba hacia abajo. Esa explicación se mantuvo como mayoritaria hasta hace unos años, pero ha sido revisada a partir de los cambios de la base en dirección a la cima, de larga duración y orgánicos, con el acostumbramiento de los practicantes de las costumbres antiguas y los rituales ante parientes y amigos, en vez de una mutación a partir de la brutalidad de una autoridad central. La acción regia y de los liderazgos, aunque haya permitido la estructuración de la Iglesia en la Europa nórdica y su protección, probablemente fue el paso final de un proceso más largo.

Por las mismas razones sería ingenuo admitir que la Iglesia durante esa expansión convirtió a la región y a las prácticas rápidamente. Es notorio que, hasta la institución del diezmo, el poder de acción e intervención de los clérigos era limitado. Hasta entonces, los feligreses, si querían, podían hacer que los sacerdotes locales vivieran miserablemente, dado que dependían de las ofertas espontáneas de los fieles. Consecuentemente, ellos moderaban la voz y el tono de las críticas, inspirados no solo por su propia necesidad de sobrevivir, sino también por lo relativamente tolerante (históricamente hablando) de la misión evangelizadora hasta el cambio de milenio.

Otros casos dignos de resaltar son los ofrecidos por el *Íslendingabók* y por las leyes de *Gulapíng* y *Frostapíng*. El primero lleva a creer que los cultos paganos en privado fueron tolerados por algún tiempo, así como la ingestión de carne de caballo, un gran tabú alimentario para los cristianos. En los otros dos, la exposición de los niños recién nacidos con deformidades estaba incluida entre las leyes de la Iglesia, siempre que la deformidad fuese significativa.

Los obispos, a su vez, estaban ligados al ámbito de los salones regios y los grandes liderazgos regionales, dependiendo de la suerte de estos para el avance de la actividad misionera. Cuando las cortes recibían a los terratenientes y hombres vinculados al rey o al líder regional, cabía al obispo convertirlo *in situ* o al menos llevar a un clérigo a casa, para su instrucción y conversión. No parece haber sido un trabajo sencillo y probablemente llevase algún tiempo obtener al menos la aceptación de la libertad de culto en determinada región, para luego avanzar hacia localidades vecinas.

Durante esa etapa de avance lento, algunos de estos hombres recién convertidos y atentos al mensaje transmitido luego se convierten en una oportunidad para ampliar su influencia y enriquecer. En Islandia, algunos propietarios de tierra construían sus propias parroquias y actuaban como clérigos responsables por ella, recibiendo una parte considerable del valor recaudado en donaciones y ofertas (en teoría 50%, pero en la práctica algo más). Naturalmente, la calidad del mensaje cristiano y de los oficios oficiados quedaba directamente comprometida. Tal cuestión provocó un gran embate con los

obispos islandeses hasta el siglo XIII, cuando finalmente los propietarios de las tierras cedieron el control de los templos a la esfera episcopal.

A pesar de ese escenario, parte considerable de los clérigos, al menos durante la frase inicial, venía de fuera de Escandinavia, principalmente anglosajones y francos, pero incluso armenios y cristianos ortodoxos, visitaron la región para predicar y convertir a los locales. También hay varios casos de escandinavos que optaron por la vocación religiosa y fueron formados en renombrados centros de cristianismo. Por fin, incluso laicos, como el poeta Sighvatr Þórðarson (†c. 1042), demostraban un conocimiento razonable de los principios de la fe. Él, por ejemplo, fue un intenso promotor del culto de San Óláfr; el rey Canuto el grande, construyó casas religiosas, hizo cuantiosas donaciones a los monasterios y templos en Inglaterra, e incluso visitó al papa en Roma. Rognvaldr Kali Kólsson, en el siglo XII, fue cruzado, construyó la catedral de Kirkwall en las Orcadas y se volvió posteriormente santo patrono de las islas.

Al mencionar a los santos, es perceptible cómo las monarquías y liderazgos adoptaron santos patronos provenientes de las propias filas de la aristocracia regional. Usando un término acuñado en otro contexto, practicaron una *hagiocracia*: Óláfr en Noruega, Canuto en Dinamarca, Rognvaldr en las Orcadas y Eíríkr en Suecia, todos ellos fueron ligados a las monarquías o jefaturas regionales y alcanzaron, por diversas razones, el status de santidad y el reconocimiento como santos de la Iglesia. En Islandia, a su vez, dada la ausencia de

estos perfiles monárquicos es notable el prestamo de santos noruegos, como Óláfr, más allá de la devoción de obispos santos, como Þórlákr de Skálholt, Jón de Hólar y Guðmundr Arason. Esos obispos, de todos modos, pertenecían a grandes familias de la aristocracia insular, una especie de equivalente *sui generis* de los liderazgos de las otras regiones nórdicas.

Ese crecimiento paulatino del interés en el cristianismo fue una consecuencia no solamente de la adopción de esa fe por las elites escandinavas, sino también de la organización de una estructura eclesiástica regional, impulsada por el interés papal en la región y por extensión de su zona de influencia: en 1087, Lund fue alzada a la condición de arquidiócesis del Norte. En 1152-1153, Trondheim obtuvo la cátedra arquiépiscopal para la esfera de influencia noruega, que incluía a la Isla de Man, las Hébridas, las Orcadas, Islandia y Groenlandia, además de los obispados noruegos. En 1164 la diócesis de Uppsala fue promovida con un acuerdo similar al del caso de Trondheim, pero para la zona oriental.

En este tiempo, el diezmo también fue institucionalizado en casi toda Escandinavia, con el caso sueco presentando la mayor resistencia (allí solo fue establecido en el siglo XIII). Sea como fuese, la institución de obispados y arzobispados permitía la formación de clérigos a partir de los fieles de la región, lo que propiciaba una oferta de agentes religiosos, con una instrucción más adecuada, hablantes de la lengua nativa y conocedores del escenario local. Simultáneamente, las órdenes monásticas con sede en los principales reinos de la cristiandad financiaron la creación de casas subsidiarias en Europa Septentrional,

complementando la red eclesiástica en la oferta de instrucción y oficios religiosos.

Desde el punto de vista sociológico, parece razonable admitir que el cambio del entorno es un signo considerable de la mudanza de fe de la comunidad local. Más allá del aspecto simbólico, tal transformación visual también tiene un impacto más amplio; de hecho, la conversión de las personas está incompleta sin la conversión del espacio, del sitio y del paisaje. Así, la transformación de uno mismo y del ambiente promueve, en última instancia, la producción de un futuro diferente y nuevo, más allá de la utilización de los espacios donde la nueva creencia puede ser articulada y demostrada.

Vale recordar también que la adopción del cristianismo, en tanto que había cambiado creencias y prácticas, no eliminó los recuerdos e historias de fases anteriores, incluyendo las deidades, los mitos y los ritos. De hecho, si bien los principales textos mitológicos, algunos poemas escáldicos y ciertas referencias en las sagas fueron colocados por escrito entre finales del siglo XII y el siglo XIV, fueron transmitidos, en alguna medida, gracias a la oralidad cotidiana de hogares y salones. Aunque esa literatura, poética y en prosa, disponía de algunos recursos que disminuían a las posibilidades de alteración de la versión original, lo que conocemos tal como lo conocemos es el esfuerzo de personas plenamente insertas en un contexto cultural cristiano.

En cualquier caso, es preciso considerar exactamente la coyuntura si queremos proponer una reflexión equilibrada del asunto. Al mismo tiempo que la transmisión oral es importante,

el cristianismo y el impacto de la tradición literaria no solamente cristiana sino también grecolatina, deben ser observadas con atención. En el prólogo de su *Edda*, Snorri Sturluson, por ejemplo, citó al dios Óðinn: pero al mismo tiempo, él admitía que tal deidad era, en esencia, un hombre divinizado por otros hombres. Además, mencionó el probable origen asiático de la stirpe odínica, en probable alusión al mito del origen troyano de los escandinavos. Incluso, en su relato de la migración de esos hombres a Escandinavia, los romanos no fueron olvidados y los acontecimientos de la Europa septentrional fueron colocados en un periodo concomitante con otros del continente e incluso asiáticos.

Como puede notarse en ese corto ejemplo, los acentos y propósitos de Snorri fueron proyectados sobre una larga tradición oral. Así, al mismo tiempo que rememoraba una tradición regional, el notable islandés señaló al antiguo dios desde una plataforma evemerista, desde una posición cristiana. Mientras tanto, a partir de otras producciones islandesas del periodo, es posible vislumbrar un deseo de insertar a la Europa nórdica en la historia del mundo, como parte integrante e importante de los acontecimientos pasados, destacados en la literatura grecolatina.

Metodológicamente, entonces, ¿cómo sería posible separar lo que proviene de la oralidad de aquello que es innato a las concepciones y el contexto de Snorri? Y, si es posible hacerlo, ¿cómo replicar ese método para composiciones de otra autoría? Y, por último, de ser ese método eficaz, ¿cómo saber si una tradición oral X o Y no estaba circunscrita a determinado

contexto regional y, al mismo tiempo, admitir que no sufrió transformaciones entre los siglos IX y XIII?

Al respecto, vale considerar algunos casos de la literatura latina, donde es usualmente perceptible mayor influencia bíblica y cristiana. En la *Historia Norwegiæ* (c.1160), el autor (que todo indica que fue el arzobispo de Niðarós, hoy Trondheim, Øysteinn Erlendsson) afirmó conocer las antiguas historias del periodo pagano, que se reclamaban descendientes de los dioses, incluyendo casos de reyes que murieron de forma particular: uno de ellos murió ahogado en un cuenco de gachas. Este carácter, aunque resulte curioso, coincide con los principios típicos de figuras híbridas de la unión entre dioses y hombres, capaces de grandes hazañas pero víctimas de muertes, como mínimo, curiosas. Hay también un capítulo exclusivo dedicado a los saami y sus prácticas chamánicas, la referencia textual más antigua que tenemos sobre el tema. Pero poco después, en otro texto, el autor afirma que el origen del mal era el Norte, por intervención de las tribus de Gog y Magog, en conformidad con el libro de Isaías. Por eso, afirmaba, la resistencia cristiana debería ser allí más intensa, para servir como bastión de la Cristiandad.

Otros ejemplos interesantes son los casos del héroe Sigurðr *Fáfnisbani* (“matador de Fáfñir”), personaje legendario bastante famoso y celebrado en Escandinavia, y su menos conocido homónimo Siward de Northumbria (s. XI). El primero fue evocado en los siglos XII y XIII como uno de los antepasados de la monarquía noruega incluso en tiempos y textos cristianos, a pesar de que su familia gozaba de la

protección de Óðinn e interactuaba con criaturas maravillosas como la valquiria Brynhildr y el dragón serpentino Fáfnir. En la “biografía” del segundo, escrita en el siglo XIII y disponible en la vida de santo escrita sobre su hijo, el autor afirma que su antepasado había sido generado por la cruce de un oso con una mujer noble, luchó contra dragones y recibió un regalo de un viejo en la cima de un monte, en una posible alusión al dios benefactor que protegía ocasionalmente a Sigurðr y a los suyos.

En casos así, ¿sería posible admitir permanencias paganas en un arco cronológico largo? En ambos casos, lo considero poco probable. Parece más pertinente asociar esos esfuerzos con construcciones de etnogénesis y leyendas en torno de los liderazgos regionales o regios de muy largo plazo, que apelan a tiempos inmemoriales con el fin de justificar y reforzar su posición en la sociedad. A través de un linaje con cualidades atávicas, esas construcciones culturales, sociales y textuales defendían que esas familias estaban elegidas para gobernar e insertaban sus hazañas en la escala global, aunque fuese en época pagana. Al adoptar la fe cristiana, mantenían su preferencia ante lo divino, independientemente del periodo en que vivieran. Su argumento, en síntesis, es que eran una cepa hecha para brillar y gobernar.

Al mismo tiempo que ocurría esa reapropiación del pasado pagano en aras de la legitimación de los grupos en el poder, ocurría una construcción de un pasado mítico cristiano. Cultos como el de santa Sunniva, una princesa perseguida, contribuían como mitos fundacionales de diócesis y veneraciones; nuevos milagros de san Óláfr surgían en los

textos con el paso del tiempo y, en algunos casos, beneficiaban a algún candidato al trono o líder eclesiástico. El privilegio de las apropiaciones, reapropiaciones y construcciones de los asuntos de la fe, no alcanzaba apenas a la memoria del periodo pagano, sino también a los propios objetos cristianos, dados los cambios de contexto y necesidades de los agentes históricos.

Por lo tanto, adoptar cierto escepticismo parece la postura científica más apropiada. Así, abandonar la dicotomía pagano-cristiano a favor de experiencias conducidas en la esfera laica puede no solamente generar un cuadro explicativo más adecuado, sino incluso oxigenar interpretaciones antiguas. A partir de esta perspectiva, Arnved Nedkvitne (2009) consiguió, a mi juicio muy satisfactoriamente, abordar las cuestiones de fe y religiosidad nórdica en un marco temporal extenso (c.1000-1350). La razón del éxito parece simple: la naturaleza multifacética de la experiencia humana hace que encerrar la mirada en una visión epistemológicamente enrarecida sea menos interesante que adoptar límites más fluidos, pero capaces de recuperar algo más próximo a las dinámicas sociales.

Para recobrar la tentativa de aproximarse al periodo pagano, pese a los factores expuestos, creo que la mejor salida es, en un principio, conocer bien el idioma para comprender la poesía escáldica, que - pese a su complejidad - es una de las fuentes más valiosas para comprender mitos y, posiblemente, costumbres y ritos antiguos. En segundo lugar, compararla con artefactos y sitios arqueológicos, sin dejar de lado un estudio de la historia de la arqueología, tanto en general como en la región particular, con el objetivo de trazar las diferentes corrientes y

tendencias interpretativas de cada época. Esto hace posible, creo, huir de lugares comunes, permite que evitemos hipótesis y teorías descartadas, razonamientos espúreos y fantasías con aires de ciencia.

BIBLIOGRAFÍA

El lector notará aproximaciones diversas a cada problema: algunas bibliografías siguen un estilo académico pleno, con referencias muy detalladas e incluso comentarios. Otras siguen un estilo de *further reading*. Otra diferencia, en este caso formal, es en el modo en que nos aproximamos a los nombres de autores islandeses. Algunos autores prefieren el formato occidental, colocando primero el patronímico (en el lugar ocupado por el apellido en otros casos) y luego el nombre de pila. Otros han preferido el sistema usual en Islandia, que coloca ambos en orden y reserva la forma apellido, nombre para los autores provenientes de otros países. Hemos respetado la elección de cada autor.

PRESENTACIÓN

PATRICIA PIRES BOULHOSA

Boulhosa, Patricia Pires (2004), “Breves Observações sobre a Edda em Prosa”, *Brathair*, 4:13-18

Frank, Roberta (1978), *Old Norse Court Poetry: The Dróttkvætt Stanza*, Islandica XLII, Ithaca: Cornell University Press.

INTRODUCCIÓN

SANTIAGO BARREIRO Y RENAN BIRRO

Ármann Jakobsson y Sverrir Jakobsson (eds.) (2017), *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*, Nueva York: Routledge.

- Bernárdez, Enrique (2002), *Los mitos germánicos*, Madrid: Alianza.
- Fernández Álvarez, María Pilar y Manrique Antón, Teodoro (2003), *Antología de la literatura nórdica antigua (edición bilingüe)*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Fernández Álvarez, María Pilar. (1999), *Antiguo Islandés. Historia y Lengua*, Madrid: Ediciones Clásicas.
- González Campo, Mariano (2002), “Bibliographia Normanno-Hispanica”, *Saga Book* 26:104-113.
- Langer, Johnni (2015), *Dicionário de Mitologia Nórdica. Símbolos, Mitos e Ritos*, São Paulo: Hedra.
- McTurk, Rory (ed.) (2005), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature*, Londres: Blackwell.

LENGUA Y ESCRITURA RÚNICA

INMACULADA SENRA SILVA

- Antonsen, Elmer H. (1975), *A Concise Grammar of the Older Runic Inscriptions*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Antonsen, Elmer H. (1989), “The runes: the earliest Germanic writing system” en Senner, Wayne M. (ed.), *The Origins of Writing*, Lincoln: The University of Nebraska Press, 137-158.
- Antonsen, Elmer H. (2002), *Runes and Germanic Linguistics*, Berlín: Mouton de Gruyter.
- Bammesberger, Alfred. (ed.) (1991), *Old English Runes and Their Continental Background*, Heidelberg: Carl Winter.
- Barnes, Michael. (2007), *A New Introduction to Old Norse. Part 1: Grammar*, Londres: Viking Society for Northern Research. University College Londres.
- Bureus, Johanes. (1599), *Runakänslanäs Läråspån*, Uppsala.
- Derolez, René. (1954), *Runica Manuscripta. The English Tradition*, Brugge: De Tempel.
- Faarlund, Jan T. (2004), *The Syntax of Old Norse*, Oxford: Oxford University Press.

- Fernández Álvarez, M^a Pilar. (1999), *Antiguo Islandés. Historia y Lengua*, Madrid: Ediciones Clásicas.
- Friesen, Otto von. (1933), *Runorna*, Estocolmo: Nordisk Kultur.
- Jansson, Sven B. F. (1987), *Runes in Sweden*, Gidlunds: Royal Academy of Letters. Trad. Peter G. Foote.
- Knirk, James E. (1993), 'Runes and runic inscriptions.' en Pulsiano, Phillippe (ed.) (1993), *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, Nueva York: Garland Publishing, 545-52.
- Knirk, James E. (ed.) (1994a), *Proceedings of the Third International Symposium on Runes and Runic Inscriptions*, Uppsala: Institutionen för Nordiska Språk/Uppsala Universitet.
- Knirk, James E. (1994b), 'Learning to write with runes in Medieval Norway.' en Lindell, Inger (ed.) (1994), *Medeltida skriff- och språkkultur. Nordisk medeltidsliteracy i ett diglossiskt och digrafisk perspektiv II. Nio föreläsningar från ett symposium i Estocolmo våren 1992 med eninledning av Barbro Söderberg. Sällskapet Runica et Medievælia*. Estocolmo s: Medelstidsseminariet och Institutionen för nordiska språk ved Estocolmo s Universitet, 169-212.
- Liestøl, Alan (1966), "The runes of Bergen: Voices from the Middle Ages", *Minnesota History* 40/2: 50-58.
- Marstrander, Carl (1928), 'Om runerne og runenavnene oprindelse.' *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* 1: 85-188.
- Moltke, Erik (1985), *Runes and their Origin: Denmark and Elsewhere*, Copenhagen: National Museum of Denmark.
- Page, Ray I. (1999), *An Introduction to English Runes*, Woodbridge: Boydell and Brewer.
- Senra Silva, I. (2003). *The Significance of the Rune-Names: Evidence from the Anglo-Saxon and Nordic Sources*, Sevilla: Universidad de Sevilla. Tesis Doctoral.
- Wimmer, Ludvig. (1887), *Die Runenschrift*, Berlín: Weidman. Trad. F. Holthausen.

POESÍA ESCÁLDICA

EDEL PORTER

- Barreiro, Santiago (2015), '*Hrafnsdrápa*: un poema cristiano islandés del siglo XIII y la peregrinación a Santiago', *Ad Limina* 6, 17-32.
- Bernárdez, Enrique (1980), 'Acerca de la traducción de los kenningar y otros aspectos de la poesía escáldica', *Filología moderna*, 68-70, 223-40.
- Bernárdez, Enrique (trad.) (1983), *Snorri Sturluson: Saga de Egil Skallagrimsson*, Madrid: Editora nacional.
- Borges, Jorge Luis (1936), 'Las kenningar', *Historia de la eternidad*, Buenos Aires: Vieu y Zona, 35-36.
- Borges, Jorge Luis, and María Esther Vazquez (1965), *Literaturas germánicas medievales*, Buenos Aires: Falbo Librero Editor.
- Clunies Ross, Margaret (1999), 'From Iceland to Norway: Essential Rites of Passage for an Early Icelandic Skald', *Alvíssmál*, 9, 55-72.
- Clunies Ross, Margaret (2001), *The Old Norse Poetic Translations of Thomas Percy: A New Edition and Commentary*, Turnhout: Brepols, 2001.
- Clunies Ross, Margaret (2005), *A History of Old Norse Poetry and Poetics*, Cambridge: Brewer.
- Faulkes, Anthony (trad.) (1987), *Edda: Snorri Sturluson*, Londres: Everyman.
- Faulkes, Anthony (ed.) (2000), *Snorri Sturluson: Edda. Prologue and Gylfaginning*, Oxford: Clarendon.
- Faulkes, Anthony (ed.) (1998), *Snorri Sturluson: Edda. Skáldskaparmál*, 2 vols, Londres: Viking Society for Northern Research.
- Faulkes, Anthony (ed.) (1991), *Snorri Sturluson: Edda. Háttatal*, Oxford: Clarendon.
- Fernández Romero, José Antonio (1982), 'A Península Ibérica en sagas e escaldas', *Grial* 76, 129-45.
- Fernández Romero, José Antonio (1999), 'Borges y la poesía escáldica', en Álvarez, Rosario y Vilavedra, Dolores (ed.), *Cinguidos por unha arela común: Homenaxe ó profesor Xesús Alonso Montero*, Santiago de

- Compostela: Servicio de Publicacións e Intercambio da Universidade de Santiago de Compostela, vol. II, pp. 495-507.
- Fidjestøl, Bjarne (1982), *Det norrøne fyrstediktet*, Øvre Ervik, Bergen: Alvheim and Eide.
- Jónsson, Finnur (1912-1915), *Den norsk-islandske skjaldedigtning*, 4 vols, Copenhagen: Gyldendal.
- Jónsson, Finnur (1931), *Lexicon Poeticum Antiquae Linguae Septentrionalis: Ordbog over det Norsk-Islandske Skjaldesprog Oprindelig Forfattet af Sveinbjörn Egilson*, Copenhagen: Møller, 1931.
- Frank, Roberta (1978), *Old Norse Court Poetry: The Dróttkvætt Stanza*, Ithaca: Cornell University Press.
- Gade, Kari Ellen (1995), *The Structure of Old Norse Court Poetry*, Islandica 49, Ithaca: Cornell University Press.
- Harris, Joseph (1997), 'The Prosimetrum of Icelandic Saga and some Relatives', en Harris, Joseph y Reichl, Karl (ed.), *Prosimetrum: Crosscultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*, Woodbridge: Brewer, 131-64.
- Ibañez Lluch, Santiago (trad.) (2002), *Snorri Sturluson: La saga de los Ynglingos*, Valencia: Tilde.
- Jesch, Judith (2001), *Ships and Men in the Late Viking Age: The Vocabulary of Runic Inscriptions and Skaldic Verse*, Woodbridge: Boydell & Brewer.
- Kuhn, Hans (1983), *Das Dróttkvætt*, Heidelberg: Carl Winter.
- Kock, Ernst Albin (1946-1949), *Den norsk-isländska Skaldediktningen*, Lund : Gleerup.
- Kock, Ernst Albin (1923-1941), *Notationes norrœnæ: Anteckningar till edda och skaldediktning*, Lund: Gleerup.
- Kuhn, Hans (1983), *Das Dróttkvætt*, Heidelberg: Carl Winter.
- Lerate, Luis (trad.) (1984), *Snorri Stúrluson [sic]: Edda Menor*, Madrid: Alianza Tres.
- Lerate, Luis (trad.) (1993), *Poesía Antiguo-Nórdica: Antología (Siglos IX-XII)*, Alianza Tres 273, Madrid: Alianza Editorial.

- Manrique Antón, Teodoro (2008), 'Ecos literarios del paganismo nórdico: Estudios sobre los motivos precristianos en *la saga de Gísli Súrsson*' (Tesis doctoral inédita, University of Salamanca).
- Meissner, Rudolf (1921), *Die Kenningar der Skalden: Ein Beitrag zur Skaldischen Poetik*, Bonn/Leipzig: Schroeder.
- Meulengracht Sørensen, Preben (1983), *The Unmanly Man: Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society*, The Viking Collection 1, Odense: Odense University Press.
- Miller, William Ian (2014), 'Why is your axe bloody?': A Reading of *Njáls Saga*, Oxford: Oxford University Press.
- Nordal, Sigurður (ed.) (1933), *Egils saga Skalla-Grímssonar*, Íslenzk fornrit 2, Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Nordal, Guðrún (2001), *Tools of Literacy: The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Toronto: University of Toronto Press.
- Nordal, Guðrún (2008), 'The Dialogue between Audience and Text: The Variations in Verse Citations in Njáls saga Manuscripts' en Mundal, Else y Wellendorf, Jonas (ed.), *Oral Art Forms and Their Passage Into Writing*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, 185-202.
- O'Donoghue, Heather (2005), *Skaldic Verse and the Poetics of Saga Narrative*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Pires, Helio (2012), 'Sigurður's attack on Lisbon: Where Exactly?' *Viking and Medieval Scandinavia* 8, 199-205.
- Pires, Helio (2015), 'Nem Tui, nem Gibraltar: Óláfr Haraldsson e a Península Ibérica' *En la España Medieval* 8, 313-328.
- Poole, Russell (1991), *Viking Poems on War and Peace: A Study in Skaldic Narrative*, Toronto y Londres: University of Toronto Press.
- Poole, Russell (2005), 'Metre and Metrics', en McTurk, Rory (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Oxford: Blackwell, 265-84.
- Sievers, Eduard (1893), *Algermanische Metrik. Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte*, Halle: Niemeyer.

- Eiríksdóttir, Sigrún Á. (1996), “‘El verso incorruptible’”: Jorge Luis Borges and the Poetic Art of the Icelandic Skalds’, *Variaciones Borges 2*, 37-53.
- Egilsson, Sveinbjörn (1854), *Lexicon poëticum antiquæ linguæ septentrionalis*, Copenhagen.
- Tranter, Stephen (2000), ‘Medieval Icelandic *artes poeticae*’, en Clunies Ross, Margaret (ed.), *Old Icelandic Literature and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 140-60.
- Turville-Petre, E. O. Gabriel, *Scaldic Poetry* (1976), Oxford: Clarendon Press.
- Whaley, Diana (2005), ‘Skaldic Poetry’, en McTurk, Rory (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Oxford: Blackwell, 478-502.

POESÍA ÉDDICA

MARION POILVEZ

Fuentes Primarias

- Neckel, Gustav (ed.) (1962), *Edda: Der Lieder der Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, Heidelberg: Carl Winter
- Jónas Kristjánsson y Vésteinn Ólason (eds.) (2014), *Eddukvæði I-II*, Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag
- Gísli Sigurðsson (ed.) (1999), *Eddukvæði*, Reykjavík: Mál og menning
- Ranisch, Wilhelm y Heusler, Andreas (eds.) (1903), *Eddica Minora: Dichtungen eddischer Art aus den Fornaldarsögur und anderen Prosawerken*, Dortmund: Wilhelm Rufhus

Traducciones

- Lerate, Luis (trad.) (1986), *Edda Mayor*, Madrid: Alianza.
- Larrington, Carolyne (trad.) (1996), *The Poetic Edda*, Oxford: Oxford University Press
- Orchard, Andy (trad.) (trad.) (2011), *The Elder Edda: A Book of Viking Lore*, Londres: Penguin

Fuentes secundarias

- Clunies-Ross, Margaret (1994-1998), *Prolonged Echoes: Old Norse myths en medieval Northern society*, 2 vols., Odense: Odense University Press
- Clunies-Ross, Margaret (2005), *A History of Old Norse Poetry and Poetics*, Cambridge: D.S. Brewer, 1-28.
- Clunies-Ross, Margaret (2005), *Old Icelandic Literature and Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Faulkes, Anthony (1977) "Edda", en Gripla 2:32-39.
- Faulkes, Anthony (ed.) (1991), *Snorri Sturluson: Edda. Háttatal*, Oxford: Clarendon.
- Faulkes, Anthony (ed.) (1998), *Snorri Sturluson: Edda. Skáldskaparmál*, 2 vols, Londres: Viking Society for Northern Research.
- Faulkes, Anthony (ed.) (2000), *Snorri Sturluson: Edda. Prologue and Gylfaginning*, Oxford: Clarendon.
- Fidjestøl, Bjarne (1999), *The Dating of Eddic Poetry. A Historical Survey and Methodological Investigation*, Bibliotheca Arnamagnæana XV, Copenhagen: C.A.Reitzel.
- Guðbrandur Vigfússon y Frederick York Powell, Frederick (1883), *Corpus Poeticum Boreale*, Oxford: Clarendon Press.
- Gunnell, Terry (1995), *The Origins of Drama in Scandinavia*, Londres: Boydell and Brewer.
- Gunnell, Terry (2005), "Eddic Poetry", en McTurk, Rory (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature*, Londres: Blackwell.
- Gunnell, Terry y Lassen, Annette (2013), *The Nordic Apocalypse: Approaches to Völuspá and Nordic Days of Judgement*, Turnhout: Brepols.
- Gurevich, Aaron (1985), *Categories of Medieval Culture*, Londres, Melbourne and Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Gurevich, Aaron (2001), *Historical Anthropology of the Middle Ages*, Chicago: University of Chicago Press.

- Jónas Kristjánsson (1992), *Eddas and Sagas*, Reykjavík: Hið Íslenska Bókmenntafélag.
- Lindow, John, y Clover, Carol J. (ed.) (1985), *Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide*, Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Meulengracht Sørensen, Preben (1993), *Saga and society: an introduction to Old Norse literature*, Copenhagen: Studia borealia
- McKinnell, John (2007), "The making of Hávamál", *Viking and Medieval Scandinavia* 3, 75-115.
- Steblin-Kamenskij, Mikhail (1973), *The Saga Mind*, Odense: Odense University Press.
- Steblin-Kamenskij, Mikhail (1982), *Myth: The Icelandic Sagas & Eddas*, Ann Arbor: Karoma.
- Torfi Tulinius (2002), *The Matter of the North: The rise of literary fiction in Thirteenth-Century Iceland*, Odense: Odense University Press.

LA TRADICIÓN MANUSCRITA

SEBASTIAN MORTENSEN MARINÉ

- Åstrøm, Patrick (1993), 'Källorna till den fornsvenska språkhistorien. En översikt över det bevarade bokbeståndet', en Wollin, Lars (ed.), *Studier i svensk språkhistoria 3. Skrifter utgivna av Institutionen för nordiska språk vid Uppsala universitet 34*, Uppsala: Studier i svensk språkhistoria, 229-43.
- Åstrøm, Patrick (2005), 'Manuscripts and bookprinting in late Medieval Scandinavia and in early modern times', en Bandle, Oskar (ed.), *The Nordic Languages*, vol. 2, Berlín y Nueva York: de Gruyter, 1244-1252.
- Brown, Michelle P. (1994), *Understanding Illuminated Manuscripts*, Londres: British Library.
- Brown, Michelle P. (1998), *Writing and Scripts*, Londres: British Library.
- Brøndum-Nielsen, Johannes (1943), *Palæografi A: Danmark og Sverige*, Estocolmo, Oslo y Copenhagen: Nordisk kultur XXVIII:A.

- Brøndum-Nielsen, Johannes (1954), *Palæografi B: Norge og Island*, Estocolmo, Oslo y Copenhague: Nordisk kultur XXVIII:B.
- Frederiksen, Britta Orlík (1999), 'Medieval Books in Danish - in plain and less plain figures', en Petersen, Erik (ed.), *Living Words & Luminous Pictures, Essays*, Copenhague: Det Kongelige Bibliotek, 154-162.
- Sigurðsson, Gísli y Ólason, Vésteinn (2004), *The Manuscripts of Iceland*, Reykjavík : Árni Magnússon Institute in Iceland.
- Gunnlaugsson, Guðvarður Már (2005), 'Manuscripts and Palaeography', en McTurk, Rory (ed.), *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Oxford: Blackwell Publishing, 245-65.
- Haugen, Odd Einar (2002), "The development of Latin script I: in Norway" en Oskar Bandle (ed.), *The Nordic Languages vol. 1*, Berlín - Nueva York: de Gruyter, 824-32.
- Haugen, Odd Einar (2004), *Handbok i norrøn filologi*, Bergen: Fagbokforlaget.
- Holm-Olsen, Ludvig (1990) *Med fjærpenn og pergament*, Bergen: Cappelens Forlag.
- Nielsen, Herluf (2002), "The development of Latin script IV: in Denmark" en Oskar Bandle (ed.), *The Nordic Languages vol. 1*, Berlín - Nueva York: de Gruyter, 850-56.
- Nielsen, Lauritz (1937), *Danmarks middelalderlige Håndskrifter*, Copenhague: Gyldendal.
- Petersen, Erik (ed. 1999), *Living Words and Luminous Pictures, Medieval Book Culture in Denmark, essays*, Copenhague: Det Kongelige Bibliotek.
- Petersen, Erik (ed. 1999), *Living Words and Luminous Pictures, Medieval Book Culture in Denmark, catalogue*, Copenhague: Det Kongelige Bibliotek.
- Ruiz, Elisa (2002), *Introducción a la codicología*, Madrid: Fundación German Sanchez Ruipérez.
- Guðmundsdóttir, Soffía y Guðnadóttir, Laufey (2004), 'Book Production in the Middle Ages', en Sigurðsson, Gísli y Ólason, Vésteinn (ed.), *The*

- Manuscripts of Iceland*, Reykjavík : Árni Magnússon Institute in Iceland, 45-61.
- Karlsson, Stefán (2002), 'The Development of Latin Script II: in Iceland', en Bandle, Oskar (ed.), *The Nordic Languages*, vol. 1, Berlín y Nueva York: de Gruyter, 832-40.
- Svensson, Lars (1974), *Nordisk paleografi: Handbok med transkriberade och kommenterade skriftprov*, Lund: Lundastudier i nordisk språkvetenskap A 28.
- Vésteinn, Ólason (2004), "Society and Literature", en Sigurðsson, Gísli y Ólason, Vésteinn (ed.), *The Manuscripts of Iceland*, Reykjavík : Árni Magnússon Institute in Iceland, 25-41.
- Westlund, Börje (2002), 'The development of Latin script III: in Sweden', en Bandle, Oskar (ed.), *The Nordic Languages*, vol. 1, Berlín y Nueva York: de Gruyter, 841-49.

LAS SAGAS DE ISLANDESES

TEODORO MANRIQUE ANTÓN

Traducciones al castellano

- Bernárdez, E. (trad.) (1998), *Saga de Egil Skallagrimsson*, Madrid: Ediciones Miraguano.
- Bernárdez, E. (trad.) (2003), *Saga de Níal*, Madrid: Ediciones Siruela.
- Bernárdez, E. (trad.) (2011), *Saga de Eirík el Rojo*, Madrid: Nórdica Libros.
- Conde Álvarez, E. (trad.) (2013), *Sagas islandesas II: Gunnlaugs saga ormstungu (La Saga de Gunnlaug Lengua de Serpiente) y Kormáks saga (La saga de Kormak)*, Madrid: Madrilenian-Nora Gestión Creativo Literaria.
- Dimas, A. (trad.) (1985), *Saga de Kormak*, Barcelona: Teorema.
- Fernandez Álvarez, María Pilar y Manrique Antón, T. (trad.) (2000), *Saga de los Habitantes de Eyr*, Valencia: Ediciones Tilde.
- Lerate, L. (trad.) (1971), *Saga de Hrafinkel Godi de Freyr*, Revista de Letras Tomo III nr. 9, San Juan: Universidad de Puerto Rico/Mayagüez.

- Morales Soto, M. A. (trad.) (2013), *Sagas islandesas I: Bandamanna saga (Saga de los confederados). Víga-Glúms saga (Saga de Glum el Asesino)*, Madrid: Madrilenian - Nora Gestión Creativo Literaria.
- Romero, José A. Fernandez (trad.) (2011), *Saga de Gísli Súrsson*, Valencia: Ediciones Tilde.
- Sema Nuez, M.J. (trad.) (2015), *Saga de Laxdaela*, Madrid: Madrilenian-Nora Gestión Creativo Literaria.

Fuentes secundarias

- Andersson, Theodore (1964), *The Problem of Icelandic Saga Origins: A Historical Survey*, New Haven y Londres: Yale University Press.
- Andersson, Theodore (1967), *The Icelandic Family Saga: An Analytic Reading*, Harvard Studies in Comparative Literature, XXVIII, Cambridge: Harvard University Press.
- Clunies Ross, Margaret (2010), *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Saga*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jónsson, Már (1998), *Árni Magnússon: ævisaga*, Reykjavík: Mál og menning.
- Kristjánsson, Jónas (1978), *Íslendingasögur*, Reykjavík: Bókmenntafélagið.
- Kristjánsson, Jónas (1988), *Eddas and Sagas. Iceland's Medieval Literature*, Reykjavík: Bókmenntafélagið.
- Lindow, John, y Clover, Carol J. (ed.) (1985), *Old Norse-Icelandic Literature: A Critical Guide*, Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Lönnroth, Lars (1964), *Tesen om de två kulturerna. Kritiska studier i den isländska sagaskrivningens sociala förutsättningar*, Scripta Islandica, 15, Uppsala: Uppsala Universitet.
- Mundal, Else (1977), *Sagadebatt*, Oslo, Bergen y Tromsø: Universitetsforlaget.
- O'Donoghue, Heather (2005), *Skaldic Verse and the Poetics of Saga Narrative*, Oxford y Nueva York: Oxford University Press.

- Nordal, Guðrún (2001), *Tools of Literacy*, Toronto, Buffalo y Londres: Toronto University Press.
- Ólason, Vésteinn (1998), *Dialogues with the Viking Age: Narration and Representation in the Sagas of the Icelanders*, Reykjavík: Heimskringla.
- Sigurðsson, Gísli (2004) *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition: A Discourse on Method*, The Milman Parry Collection of Oral Literature, Cambridge: Harvard University Press.
- Steblyn-Kamenskji, Mikhaíl (1973), *The Saga Mind*, Odense: Odense University Press.
- Sveinsson, Einar Ól. (1937), 'The Icelandic Family Sagas and the Period in which their Authors Lived', *Acta Philologica Scandinavica*, 12: 70-90.
- Turville-Petre, Gabriel (1953), *Origins of Icelandic Literature*, Oxford: Clarendon.

LAS SAGAS POLÍTICAS: SAGAS DE REYES Y SAGAS CONTEMPORÁNEAS

SANTIAGO BARREIRO

Fuentes primarias

- Ármann Jakobsson y Þórður Ingi Guðjónsson (eds.) (2011), *Morkinskinna I-II*, Íslenzk Fornrit XXIV, Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Ásdís Egilsdóttir (ed.) (2002), *Biskupa sögur II*, Íslenzk fornrit XVI, Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Bjarni Aðalbjarnarson (ed.) (1941-1951), *Heimskringla I-III*, Íslenzk fornrit XXVI-XXVIII, Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Bjarni Einarsson (ed.) (1985), *Ágrip - Fagurskinna*, Íslenzk fornrit XXIX, Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Bjarni Guðnason (ed.) (1982), *Danakonunga sögur*, Íslenzk fornrit XXXV, Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Finnbogi Guðmundsson (ed.) (1965), *Orkneyinga saga*, Íslenzk fornrit XXXIV, Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.

- Friis-Jensen, Karsten (ed.) (2015), *Saxo Grammaticus: Gesta Danorum - The history of the Danes*, Oxford Medieval Texts, Oxford: Clarendon Press.
- Guðrún Ása Grímsdóttir (ed.) (2002), *Biskupa sögur III*, Íslensk fornrit XVII, Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Guðrún Helgadóttir (ed.) (1987), *Hrafns saga Sveinbjarnarsonar*, Oxford: Clarendon Press.
- Jón Jóhannesson, Kristján Eldjárn and Magnús Finnbogason (eds.) (1946), *Sturlunga saga I-II*, Reykjavík: Sturlunguútgáfan.
- Ólafur Halldórsson (ed.) (2006), *Færeyinga saga - Óláfs saga Odds*, Íslensk fornrit XXV, Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson y Peter Foote (eds.) (2003), *Biskupa sögur I*, Íslensk fornrit XV, 2 vols., Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Storm, Gustav (ed.) (1880), *Monumenta historica Norwegiæ: Latinske kildeskriver til Norges historie i middelalderen*, Kristiania [Oslo]: Brøgger.
- Þorleifur Hauksson (ed.) (2007), *Sverris saga*, Íslensk fornrit XXX, Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Þorleifur Hauksson, Sverrir Jakobsson y Tor Ulset (eds.) (2013), *Hákonar saga I-II*, Íslensk fornrit XXXI-XXXII, Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.

Fuentes secundarias

- Andersson, Theodore (2006), *The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180-1280)*, Ithaca: Cornell University Press.
- Andersson, Theodore (2012), *The Partisan Muse in the Early Icelandic Sagas*, Ithaca: Cornell University Press.
- Ármann Jakobsson (1997), *Í leit að konungi: Konungsmynd íslenskra konungasagna*, Reykjavík: Háskólaútgáfan.
- Ásdís Egilsdóttir (1992), “Eru biskupasögur til?”, *Skaldskaparmál* 2:207-20.

- Bagge, Sverre (1991), *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*, Berkeley: University of California Press.
- Bagge, Sverre (1996), *From Gang Leader to the Lord's Anointed: Kingship in Sverris saga and Hákonar saga Hákonarsonar*, Odense: Odense University Press.
- Berman, Melissa (1985), "The Political Sagas", *Scandinavian Studies* 57: 113-29.
- Boulhosa, Patricia (2005a), *Icelanders and the Kings of Norway*, Leiden: Brill.
- Boyer, Régis (1979), *La vie religieuse en Islande d'après la Sturlunga saga et les Sagas des eveques*, Paris: Fondation Singer-Polignac.
- Ciklamini, Marlene (1983), "Biographical Reflections in Íslendinga saga: A Mirror of Personal Values", *Scandinavian Studies* 55:205-21.
- Cormack, Margaret (2003), "Poetry, Paganism and the Sagas of Icelandic Bishops", en Svanhildur Óskarsdóttir y Anna Guðmundsdóttir (eds.), *Til heiðurs og hugbótar: greinar um trúarkveðskap fyrri alda*, Reykholt: Snorrastofa, 33-51.
- Cormack, Margret (1994), "The Saints in Iceland: Their Veneration from the Conversion to 1400", Bruselas: Société des Bollandistes.
- Ghosh, Shami (2011), *Kings' Sagas and Norwegian History: Problems and Perspectives*, Leiden: Brill.
- Guðrún Ása Grímsdóttir y Jónas Kristjánsson (eds.) (1988), *Sturlustefna*, Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar.
- Guðrún Nordal (1998), *Ethics and Action en Thirteenth Century Iceland*, Odense: Odense University Press.
- Guðrún Nordal (2000), "The contemporary sagas and their social context", en Clunies-Ross, Margaret (ed.), *Old Icelandic Literature and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 221-41.
- Højgaard Jørgensen, Jørgen (1982), "Hagiography and the Icelandic Bishop Sagas" *Peritia* 1:1-16.
- Jesch, Judith (1993), "History in the 'political sagas'", *Medium Ævum*. 62:210-220.

- Tranter, Stephen (1987), *Sturlunga saga: The rôle of the creative compiler*, Frankfurt, Berna y Nueva York: Peter Lang.
- Turville-Petre, Edward Oswald Gabriel (1953), *Origins of Icelandic Literature*, Oxford: Clarendon Press.
- Úlfar Bragason (2010), *Ætt og saga: um frásagnarfræði Sturlungu eða Íslendinga sögu hinnar miklu*, Reykjavík: Háskólaútgáfan.
- Whaley, Diana (1991), *Heimskringla: An Introduction*, Londres: Viking Society for Northern Research.
- Whaley, Diana (1994), “Miracles in the Sagas of Bishops: Icelandic Variations on an International Theme”, *Collegium Medievale* 7:155-84.
- Whaley, Diana (2005), “A useful past: Historical writing en medieval Iceland”, en Clunies-Ross, Margaret (ed.), *Old Icelandic Literature and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 161-202.

LAS SAGAS LEGENDARIAS Y LOS ROMANCES

PHILIP LAVENDER

A. Romances

Los *romances* no han tenido gran acogida en el mundo hispanohablante. Eso puede sorprender, dado que son las sagas con el vínculo más directo con las lenguas romances y la cultura que proviene de países donde estas se hablan. Sin embargo Mariano González Campo ha allanado el camino con unas traducciones y una bibliografía muy útil de la literatura nórdica-artúrica. Otra bibliografía muy valiosa es la de Marianne E. Kalinke y Phillip M. Mitchell, aunque, dado que fue escrita hace unas décadas, omite muchas de las contribuciones más recientes. Siguiendo los pasos de Kalinke, investigadores como Geraldine Barnes, Jürg Glauser y Karl Gunnar Johansen han promovido bastante el estudio de los romances, tanto traducidos como autóctonos. Una nueva generación de investigadores, entre los cuales se puede mencionar Sheryl McDonald Werronen, Sif Ríkhardsdóttur y Védis Ragnheiðardóttir, muestran que queda mucho trabajo por hacer en este campo.

Fuentes Primarias

- Vilhjálmsson, Bjarni (ed.) (1954), *Riddarasögur*, 6 vols., Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan.
- Kalinke, Marianne E. (ed.) (1999), *Norse Romance*, 3 vols., Cambridge:D.S. Brewer.
- Loth, Agnete (ed.) (1962-65), *Late Medieval Icelandic Romances*, 5 vols., Copenhagen: Munksgaard.
- Sanders, Christopher (ed.) (2000), *Tales of Knights: Perg. fol. nr 7 in the Royal Library Stockholm (AM 567 β 4to, NKS 1265 II c fol.)*, Copenhagen: C. A. Reitzel.

Traducciones en castellano

- Gunnlaugsdóttir, Álfrún (trad.) (1978), *Tristán en el norte*, Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar.
- González Campo, Mariano (trad.) (2010), *Historia de Campo Florido (Blómstrvalla saga)*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- González Campo, Mariano (trad.) (2010), *Saga de Teodorico de Verona*, Valencia: La Esfera de los Libros.
- González Campo, Mariano (trad.) (2011), *Sagas artúricas (Versiones nórdicas medievales)*, Madrid: Alianza Editorial.

Fuentes secundarias

- Barnes, Geraldine (2014), *The Bookish Riddarasögur: Writing Romance in Late Medieval Iceland*, Odense: University Press of Southern Denmark.
- Driscoll, Matthew (1997), *The Unwashed Children of Eve: The Production, Dissemination and Reception of Popular Literature in Post-Reformation Iceland*, Enfield Lock: Hisarlik Press.
- Sveinsson, Einar Ól. (1964), 'Viktors saga ok Blávus: Sources and Characteristics' en Kristjánsson, Jónas (ed.), *Viktors saga ok Blávus*, Reykjavík: Prentsmiðjan Hólar, cix-ccxii.

- Glauser, Jürg (1983), *Isländische Märchensagas: Studien zur Prosaliteratur im spätmittelalterlichen Island*, Basel: Helbing & Lichtenhahn.
- Glauser, Jürg y Kramarz-Bein, Susanne (ed.) (2014), *Rittersagas: Übersetzung, Überlieferung, Transmission*, Tübingen: A. Francke Verlag.
- González Campo, Mariano (2010), 'Bibliographia normanno-arturica. Textos y estudios sobre la traducción y adaptación de la literatura artúrica en la escandinavia medieval', *Hermēneus* 12: 1-22.
- Johansson, Karl G. y Flaten, Rune (ed.) (2012), *Francia et Germania: Studies in Strengleikar and Þiðreks saga af Bern*, Oslo: Novus Forlag.
- Johansson, Karl G. y Mundal, Else (eds.) (2014), *Riddarasögur: The Translation of European Court Culture in Medieval Scandinavia*, Oslo: Novus Forlag.
- Kalinke, Marianne E. y Mitchell, Phillip M. (1985), *Bibliography of Old Norse-Icelandic Romances*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kalinke, Marianne E. (1990), *Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kalinke, Marianne E. (2011), *The Arthur of the North: The Arthurian Legend in the Norse and Rus' Realms*, Cardiff: University of Wales Press.
- Lambertus, Hendrik (2013), *Von monströsen Helden und heldenhaften Monstern: Zur Darstellung und Funktion des Fremden in den originalen Riddarasögur*, Tübingen: A. Francke Verlag.
- Leach, H. G. (1921), *Angevin Britain and Scandinavia*, Cambridge: Harvard University Press.
- Schlauch, Margaret (1934), *Romance in Iceland*, Nueva York: Princeton University Press.

B. Sagas legendarias

Hace unos pocos años apareció la página web del proyecto 'Stories for All Time: The Icelandic Fornaldarsögur' (Historias para todos los tiempos: Las sagas legendarias islandesas, www.fasnl.dk). En esta página gratuita y de acceso abierto se encuentra una bibliografía general, casi completa, de

escritos sobre el tema de las *sagas legendarias*. También se puede navegar en páginas dedicadas a cada una de las 36 sagas individuales que constituyen el género literario. Para cada saga hay una lista de manuscritos, ediciones, traducciones y literatura secundaria. Se sugiere que el lector aproveche este recurso para ubicar material para profundizar. Como tal, aquí se dan solo las ediciones más importantes, una lista de traducciones en castellano (la gran parte realizada por Santiago Ibáñez Lluch) y los nombres de unos pocos libros que se consideran como los más influyentes sobre el tema.

Fuentes primarias

Jónsson, Guðni (ed.) (1954-59), *Fornaldar sögur Norðurlanda*, 4 vols., Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan.

Rafn, Carl Christian (ed.) (1829-30), *Fornaldar sögur Nordrlanda*, 3 vols., Kaupmannahöfn: Popp.

Traducciones en castellano

Díaz Vera, Javier E. (trad.) (1998), *Saga de los Volsungos*, Madrid: Gredos.

González Campo, Mariano (trad.) (2003), *Saga de Bósi*, Valencia: Tilde.

González Campo, Mariano (trad.) (2003), *Saga de Hervor*, Madrid: Miraguano.

Ibáñez Lluch, Santiago (trad.) (2003), *Sagas islandesas: Saga de Odd Flechas, Saga de Hrólfr Kraki*, Madrid: Gredos.

Ibáñez Lluch, Santiago (trad.) (2007), *Sagas Islandesas de los Tiempos Antiguos: Saga de Egil el Manco y Ásmund Matador de Berserkir; Saga de Gautrek; Saga de Ásmund Matador de Guerreros; Saga de Án el Arquero*, Madrid: Gredos.

Ibáñez Lluch, Santiago (trad.) (2009), *La saga de Fridthjóf el Valiente y otras sagas islandesas*, Madrid: Miraguano.

Ibáñez Lluch, Santiago (trad.) (2011), *La Saga de Yngvar el Viajero y otras sagas legendarias de Islandia*, Madrid: Miraguano.

Ibáñez Lluch, Santiago (trad.) (2014), *Saga de Sturlaug el Laborioso: Saga de Ragnar Calzas Peludas; Relato de los Hijos de Ragnar*, Madrid: Miraguano.

Ibáñez Lluch, Santiago (trad.) (2015), *Saga de Hrólfr el Caminante: Relato de Sörli; Fragmento de la historia de los reyes antiguos*, Madrid: Miraguano.

Fuentes secundarias

Jakobsson, Ármann, Lassen, Annette, y Ney, Agneta (ed.) (2003), *Fornaldarsagornas struktur och ideologi: Handlingar från ett symposium i Uppsala 31.8-2.9 2001*, Uppsala: Uppsala Universitet.

Lassen, Annette, Ney, Agneta, y Jakobsson, Ármann (ed.) (2012) *The Legendary Sagas: Origins and Development*, Reykjavík: University of Iceland Press.

Ney, Agneta, Jakobsson, Ármann, y Lassen, Annette (ed.) (2009), *Fornaldarsagaerne: Myter og virkelighed; Studier i de oldislandske fornaldarsögur Norðurlanda*, Copenhagen: Museum Tusulanum.

Mitchell, Stephen (1991), *Heroic Sagas and Ballads*, Ithaca: Cornell University Press.

Tulinus, Torfi H. (2002), *The Matter of the North: The Rise of Literary Fiction in Thirteenth-Century Iceland*, trad. Randi C. Eldevik, Odense: Odense University Press.

C. Las sagas mencionadas en este capítulo

Introducción

Müller, Peter Erasmus (1819), *Sagabibliothek*, 3 vols., Copenhagen: J.F. Schulz.

O'Donoghue, Heather (2004), *Old Norse-Icelandic Literature: A Short Introduction*, Malden, MA: Blackwell.

Reuschel, Helga (1933), *Untersuchungen über Stoff und Stil der Fornaldarsaga*, Bühl-Baden: Konkordia.

Ross, Margaret Clunies (2010), *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Saga*, Cambridge: Cambridge University Press.

Schier, Kurt (1970), *Sagaliteratur*, Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.

La saga de la capa (*Mottuls saga*)

Kalinke, Marianne (1979), 'Amplification in *Mottuls saga*: Its Function and Form', *Acta Philologica Scandinavica* 32: 239-55.

Simek, Rudolf (1982), 'Lancelot in Iceland' in Régis Boyer ed. *Les Sagas de Chevaliers: Actes de la Ve Conférence Internationale sur les Sagas: Toulon. Juillet 1982*, 205-13.

La saga de Jón de la lima (*Þjalar-Jóns saga*)

Gunnlaugur Þórðarson (1857), *Sagan af Þjalar-Jóni*, Reykjavík: Prentsmiðja Íslands.

Lavender, Philip (2015), 'Þjalar-Jóns saga: A Translation and Introduction', *Leeds Studies in English* 46: 73-113.

Tan-Haverhorst, Louisa Fredrika (1939), *Þjalar-Jóns saga, Dámusta saga*, Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon N. V.

La saga de Heiðrekr y Hervor (*Heiðreks saga*)

Hall, Alaric (2005), 'Changing style and changing meaning: Icelandic historiography and the medieval redactions of Heiðreks saga', *Scandinavian Studies* 77: 1-30.

Jón Helgason (ed.) (1924), *Heiðreks saga*, Copenhagen: J. Jørgensen & Co.

Love, Jeffrey Scott (2013), *The Reception of Hervarar saga ok Heiðreks from the Middle ages to the Seventeenth Century*, München: Herbert Utz Verlag.

Tolkien, Christopher (trad.) (1960), *The Saga of King Heidrek the Wise*, Londres: Thomas Nelson and Sons.

La saga de Illugi, ahijado de Gríðr (*Illuga saga Gríðarfóstra*)

- Erlingsson, Davíð (1975), 'Illuga saga og Illuga dans' *Gripla* 1:9-42.
Lavender, Philip (2014), '*Illuga saga Gríðarfóstra* in Sweden. Textual Transmission, History and Genre-Formation in the Seventeenth and Eighteenth Centuries', *Arkiv för nordisk filologi* 129: 197-232.
Lavender, Philip (2015), *Illuga saga Gríðarfóstra*, Londres: Viking Society.

LOS ESCANDINAVOS EN INGLATERRA

ELTON O. S. MEDEIROS

Fuentes primarias

- Beda (1990), *Ecclesiastical History of English People*, Londres: Penguin.
Beda (2006), *Ecclesiastical History of the English Nation: Books I - III* (Loeb Classical Library), Cambridge: Harvard University Press.
Beda (2006), *Ecclesiastical History of the English Nation: Books IV - VI* (Loeb Classical Library), Cambridge: Harvard University Press.
Bradley, S.A.J. (2003), *Anglo-Saxon poetry*, Londres: Everyman.
Campbell, Alistair (1962), *Chronicon Æthelweardi*, Londres: Thomas Nelson & Son.
Chickering Jr., Howell D. (1989), *Beowulf*, Nueva York: Anchor Books.
Godden, Malcolm y Irvine, Susan (2009), *The Old English Boethius: An Edition of the Old English Versions of the Boethius's De Consolatione Philosophiae*, 2 vol., Oxford: Oxford University Press.
Keynes, Simon (1998), *Encomium Emmae Reginae*, Cambridge: Cambridge University Press.
Keynes, Simon y Lapidge, Michael (1983), *Alfred the Great: Asser's life of King Alfred and other contemporary sources*, Londres: Penguin.
Klaeber, Frederick (1950), *Beowulf and the Fight at Finnsburg*, Boston: D. C. Heath.

- Stevenson, W. H. (1959), *Asser's Life of King Alfred, together with the annals of Saint Neots erroneously ascribed to Asser*, Oxford: Oxford University Press, 1959.
- Swanton, Michael (1997), *The Anglo-Saxon Chronicle*, Londres: Dent.
- Whitelock, Dorothy (1955), *English Historical Documents, c. 500 - 1042*, Nova York: Oxford University Press.
- Whitelock, Dorothy (1961), *The Anglo-Saxon Chronicle*, Londres: Eyre & Spottiswoode.

Fuentes secundarias

- Abels, Richard P. (1998), *Lordship and Military Obligation in Anglo-Saxon England*, Berkeley: UCLA Press.
- Abels, Richard P. (1998), *Alfred the Great: War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England*, Harlow: Longman.
- Bjork, Robert E. & Niles, John D. (1998), *A Beowulf Handbook*, Lincoln: Nebraska University Press.
- Blair, Peter Hunter (1959), *An introduction to Anglo-Saxon England*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Blair, Peter Hunter (1966), *Roman Britain and Early England 55BC-AD 871*, Nova York: W. W. Norton.
- Blair, Peter Hunter (1991), *The World of Bede*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Blair, Peter Hunter (2005), *The Church in the Anglo-Saxon Society*, Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, James (1991), *The Anglo-Saxons*, Londres: Penguin.
- Cavill, Paul (1999), *Anglo-Saxon christianity*, Londres: Fount.
- Chaney, William A. (1999), *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*, Manchester: Manchester University Press.
- Dumville, David N. (1992), *Wessex and England from Alfred to Edgar: Six Essays on Political, Cultural and Ecclesiastical Revival*, Woodbridge: Boydell Press.

- Godden, Malcolm y Lapidge, Michael. (1994), *The Cambridge companion to Old English Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Higham, Nicholas J. y Ryan, Martin J. (2013), *The Anglo-Saxon World*, Londres y New Haven: Yale University Press.
- Hill, John (2000), *The Anglo-Saxon Warrior Ethic: Reconstructing Lordship in Early English Literature*, Gainesville: Florida University Press.
- Jones, Gwyn (1972), *Kings, beasts and heroes*, Oxford: Oxford University Press.
- Jones, Gwyn (1984), *A History of the Vikings*, Oxford: Oxford University Press.
- Ker, Niel R (1957), *Catalogue of Manuscripts Containing Anglo-Saxon*, Oxford: Clarendon Press.
- Lapidge, Michael (2004), *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*, Oxford: Blackwell.
- Lavelle, Ryan y Roffey, Simon (2015), *Danes in Wessex: The Scandinavian Impact in Southern England, c. 800 - 1100*, Oxford: Oxbow Books.
- Lavelle, Ryan (2003), *Fortifications in Wessex c. 800-1066*, Oxford: Osprey.
- Loyn, Henry (1994), *The Vikings in Britain*, Oxford: Blackwell.
- Mayr-Harting, Henry (1994), *The coming of christianity to Anglo-Saxon England*, Avon: Penn State Press.
- Pratt, David (2007), *The Political Thought of King Alfred the Great*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reuter, Timothy (2003), *Alfred the Great: Papers from the Eleventh-Centenary Conferences*, Aldershot: Ashgate.
- Roesdahl, Else (1992), *The Vikings*, Londres: Penguin.
- Rumble, Alexander R (1999), *The Reign of Cnut*, Londres: Leicester University Press.
- Sawyer, P. H. (1982), *Kings and Vikings*, Londres: Routledge.
- Stenton, Frank M. (1989), *Anglo-Saxon England*, Oxford: Oxford University Press.
- Whitelock, Dorothy (1956), *The beginnings of English society*, Aylesbury: Penguin.

- Whitelock, Dorothy (1964), *The Audience of Beowulf*, Oxford: Clarendon Press.
- Williams, Ann (1999), *Kingship and Government in Pre-Conquest England c. 500-1066*, Londres: MacMillan Press.
- Yorke, Barbara (2002), *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*, Londres: Routledge.
- Yorke, Barbara (2006), *The Conversion of Britain: Religion, Politics and Society in Britain c. 600-800*, Harlow: Pearson.

RUS. LOS ESCANDINAVOS EN EL ESTE

ANDRÉ SZCZAWLINSKA MUCENIECKS

- Androschuk, Fjodor (2008), 'The Vikings in the East', en Brink, Stefan y Price, Neil (ed.), *The Viking World*, Londres y Nueva York: Routledge, 517-542.
- Angold, Michael (2002), *Bizâncio: a ponte da Antiguidade para a Idade Média*, Rio de Janeiro: Imago.
- Авгусин, Д.И. (1967). *К вопросу о происхождении Смоленска и его первоначальной топографии: Смоленску 1100 лет*, Смоленск: Смоленск.
- Barford, P.M. (2001), *The Early Slavs*, Ithaca y Nueva York: Cornell University Press.
- Bogucki, Mateusz (2010), 'The Beginning of Dirham Import to the Baltic Sea Zone and the Question of Early Emporia', en Lund Hansen, Ulla, Bitner-Wróblewska, Anna (ed.), *Worlds Apart? Contacts Across the Baltic Sea in the Iron Age, Network Denmark-Poland 2005-2008*, Det Kongelige Nordiske Oldskriftselskab Państwowe Muzeum Archeologiczne (Copenhagen (et al.)), 351-361.
- Duczko, Wladyslaw (2004), *Viking Rus: Studies on the presence of Scandinavians in Eastern Europe*, Leiden y Boston: Brill.
- Lunde, Paul y Stone, Caroline (trad.) (2012), *Ibn Fadlān and the Land of Darkness: Arab Travellers in the Far North*, Londres: Penguin Classics.

- Martin, Janet (1996), *Medieval Russia: 980-1584*, Cambridge: Cambridge University Press [1995].
- Montgomery, James (2000), 'Ibn Fadlan and the Rusiyyah', *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3, 1-25.
- Noonan, Thomas (1977a), 'Pre-970 dirham hoards from Estonia and Latvia, I: Catalog', *Journal of Baltic Studies* 8:3, 238-259.
- Noonan, Thomas (1977b), 'Pre-970 dirham hoards from Estonia and Latvia, II: General considerations', *Journal of Baltic Studies* 8:4, 312-323.
- Noonan, Thomas (1978a), 'Pre-970 dirham hoards from Estonia and Latvia, III: An examination of the ninth century hoards', *Journal of Baltic Studies* 9:1, 7-19.
- Noonan, Thomas (1978b), 'Pre-970 dirham hoards from Estonia and Latvia, IV: An analysis of the hoards buried between 900 and 970', *Journal of Baltic Studies* 9:2, 99-115.
- Noonan, Thomas (1982), 'Ninth-century dirham hoards from Northwestern Russia and the Southeastern Baltic', *Journal of Baltic Studies* 13:3, 220-244.
- Noonan, Thomas (1983), 'A dirham hoard of the early eleventh century from northern Estonia and its importance for the routes by which dirhams reached Eastern Europe CA. 1000 AD', *Journal of Baltic Studies* 14:3, 185-201.
- Noonan, Thomas (1992), 'Dirham hoards from medieval Lithuania', *Journal of Baltic Studies* 23:4, 395-414.
- Noonan, Thomas (1998a), *The Islamic World, Russia and the Vikings, 750-900: The Numismatic Evidence*, Variorum Collected Studies Series, 595, Farnham: Ashgate, 1998.
- Noonan, Thomas (1998b). *Ninth-Century Dirham Hoards from European Russia: a Preliminary Analysis*. En Noonan, Thomas (ed.), *The Islamic World, Russia and the Vikings, 750-900: The Numismatic Evidence*, Variorum Collected Studies Series, 595, Farnham: Ashgate.
- Noonan, Thomas (1998c). *Why the vikings came first to Russia?* En Noonan, Thomas (ed.), *The Islamic World, Russia and the Vikings, 750-900: The Numismatic Evidence*. Variorum Collected Studies Series,

- 595, Farnham: Ashgate.
- Riasanovsky, Nicholas (1947), 'The Norman Theory of the Origin of the Russian State', *Russian Review* 7:1, 96-110.
- Schjødt, Jens Peter (2007), 'Ibd Fadlan's account of a Rus funeral: To what degree does it reflect Nordic myth?', en Hermann, P., Schjødt, J., y Kristensen, R (ed.). *Reflections on Old Norse Myths*, Turhnout: Brepols, 133-148.
- Сэларт, А.(2009), *Начало городской жизни в средневековой Ливонии и Руси. Балтия в контексте Северного пространства. От Средневековья до 40-х годов XX века*, Институт всеобщей истории РАН, М.: Изд-во Института всеобщей истории РАН (ИВИ), 84-102.
- Vernadsky (1964), *Ancient Russia. A History of Russia*, Vol. 1, New Haven y Londres: Yale University Press [1943].
- Vryonis, Spero (1972), *Bizâncio e Europa*, Lisboa: Editorial Verbo.

LOS ESCANDINAVOS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

HÉLIO PIRES

Fuentes primarias

- Ali Makki, Mahmud y Corriente, Frederico, (ed.) (2001), *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahan II entre los años 796 y 847*, Zaragoza: La Aljafería.
- Andersson, Theodore M. y Gade, Kari Ellen (ed.) (2000), *Morkinskinna*, Ithaca y Nueva York: Cornell University Press.
- Borges Coelho, António, (ed.) (1972), *Portugal na Espanha árabe*, vol. 1, Lisboa: Seara Nova.
- Christiansen, Eric (ed.) (1998), *Dudo of St. Quentin. History of the Normans*, Woodbridge: Boydell Press.
- Falque Rey, Emma (ed.) (1994), *Historia Compostelana*, Madrid: AKAL.
- Fernández González, Francisco (ed.) (1999), *Ibn Idari Al Marrakusi. Historia de Al-Andalus*, Málaga: Ediciones Aljaima.

- Flórez, Enrique (ed.) (1798), *España Sagrada: teatro-geographico de da Iglesia de España*, Tomo XXII, 2ª edição, Madrid: Oficina de la viuda é hijo de Marin.
- García Álvarez, Manuel Rúbén (ed.) (1963), *El Cronicón Iriense*, Madrid: Maestre.
- García Gómez, Emilio (ed.) (1967), *Anales Palatinos del califa de Córdoba Al-Hakam II*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Gil Fernandez, Juan, Ruíz de la Peña, Juan Ignacio, y Moralejo, José L. (ed.) (1985), *Crónicas Asturianas*, Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Herculano, Alexandre (ed.) (1856), 'Chronica Gothorum', *Portugaliae Monumenta Historica, Scriptores I*, Olisipone: Typis Academicis, 5-17.
- Herculano, Alexandre (1868), *Portugaliae Monumenta Historica: a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum, Diplomata et Chartae*, volume 1, Olisipone: Typis Academicis.
- James, David, (ed.) (2009), *Ibn Al-Qutiya. Early Islamic Spain: the History of Ibn Al-Qutiya*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Lazcano, Rafael, (ed.) (2010), *Manuel Risco. España Sagrada*, Tomo XL: *Iglesia de Lugo (I)*, Madrid: Revista Augustiniana, Guadarrama.
- Lucas Álvarez, Manuel (ed.) (1998), *Tumbo A de la Catedral de Santiago*, Santiago: Seminario de Estudos Galegos, Cabildo de la S.A.M.I. Catedral.
- Nelson, Janet L. (ed.) (1991), *The Annals of St-Bertin*, Manchester: Manchester University Press.
- O' Donovan, John (ed.) (1860), *Annals of Ireland. Three Fragments*, Dublin: Dublin University Press. Edição facsímile por Nabu Public Domain Reprints.
- Pálsson, Hermann y Edwards, Paul (ed.) (1981), *Orkneyinga Saga. The History of the Earls of Orkney*, Londres: Penguin Books.
- Pérez De Urbel y Justo, Frei (ed.) (1952), *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, Madrid: Escuela de Estudios Medievales.

- Pinto de Azevedo, Rui (ed.) (1973) 'A expedição de Almançor a Santiago de Compostela em 997, e a de piratas normandos à Galiza em 1015-16', *Revista Portuguesa de História*, Tomo XIV: 73-93.
- Rodrigues, Manuel Augusto (ed.) (1999), *Livro Preto: cartulário da Sé de Coimbra*, Coimbra: Arquivo da Universidade.
- Sáez, Carlos, de la Peña, González, y del Val, Maria (ed.) (2004), *La Coruña: fondo antiguo (788-1065)*, vol. 2, Madrid: Universidade de Alcalá, Servicio de Publicaciones.

Fuentes secundarias

- Aguiar Cardoso, António Augusto (1929), *Terra de Santa Maria*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Almazán, Vicente (1986), *Gallaecia Scandinavica*, trans. A. Cidrás Escáneo, Vigo: Galaxia.
- Ferreiro Alemparte, Jaime (1999), *Arribadas de normandos y cruzados a las costas de la Península Ibérica*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales.
- García-Gallo, Alfonso (1950), 'El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del derecho canónico español en la Alta Edad Media', *Anuario de Historia del Derecho Español*, Tomo 20: 275-633.
- Houts, Elisabeth van (2000), *The Normans in Europe*, Manchester: Manchester University Press.
- Lixa Filgueiras, Octávio (1963) 'Entre Normandos e Árabes nas margens do Douro', *Studium Generale*, vol. 10: 5-49.
- Picard, Christophe (2000), *Le Portugal musulman (VIII^e - XIII^e siècle): L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique*, Paris: Maisonneuve & Larose.
- Pires, Hélio (2012), 'Sigurðr's attack on Lisbon: where exactly?', *Viking and Medieval Scandinavia* 8: 199-205.
- Pires, Hélio (2013), 'Viking attacks in western Iberia: an overview', *Viking and Medieval Scandinavia* 9: 155-172.

- Pires, Hélio (2014), 'Word from the south: a source for Morkinskinna', *Viking and Medieval Scandinavia* 10: 173-186.
- Pires, Hélio (2015), 'Nem Tui nem Gibraltar: Óláfr Haraldsson e a Península Ibérica', *En la España Medieval* 38: 313-328.
- Price, Neil (2010) 'The Vikings in Spain, North Africa and the Mediterranean', en Brink, Stefan y Price, Neil (ed.), *The Viking World*, Londres y Nueva York: Routledge, 462-469.
- Renaud, Jean (2010) 'The Duchy of Normandy', en Brink, Stefan y Price, Neil (ed.), *The Viking World*, Londres y Nueva York: Routledge, 453-457.
- Sánchez-Albornoz, Claudio. 1957. '¿Normandos en España durante el siglo VIII?', *Cuadernos de Historia de España*, vol. XXV-XXVI: 304-316.

LAS RELIGIONES EN ESCANDINAVIA MEDIEVAL

RENAN BIRRO

- Abram, Christopher (2011), *Myths of the Pagan North: the gods of the Norsemen*, Nueva York: Continuum.
- Andrén, Anders, Jennbert, Kristina, y Raudvere, Catharina (ed.) (2006), *Old Norse Religion in Long-term Perspectives: Origins, Changes, and perspectives*, Lund: Nordic Academic Press.
- Bagge, Sverre (2014), *Cross & Scepter: The rise of the Scandinavian kingdoms from the Vikings to the Reformation*, Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Antonsson, Haki (2007), *St. Magnús of Orkney: a Scandinavian martyr-cult in context*, Leiden: Brill.
- Davidson, H.R. Ellis (1988), *Early Scandinavian and Celtic Religions*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Davidson, H.R. Ellis (1993), *The Lost Beliefs of Northern Europe*, Londres: Routledge.
- DuBois, Thomas A. (1999), *Nordic Religions in the Viking Age*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- DuBois, Thomas A. (ed.), *Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia*, Toronto: University of Toronto Press.

- Garipzanov, Ildar (ed.) (2014), *Conversion and Identity in the Viking Age*, Turnhout: Brepols.
- Jennbert, Kristina (2011), *Animals and Humans: Recurrent Symbiosis in Archaeology and Old Norse Religion*, Lund: Nordic Academic Press.
- Mortensen, Lars Boje (ed.) (2006), *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000-1300)*, Chicago: Chicago University Press.
- Nedkvitne, Arned (2009), *Lay belief in Norse Society, 1000-1350*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Nordeide, S.W. (2011), *The Viking Age as a period of Religious Transformation: the christianization of Norway from AD 560 to 1150/1200*, Turnhout: Brepols.
- Price, Neil (2002). *Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History/Uppsala University.
- Raudvere, Catharina, Schjødt, Jens Peter (ed.) (2012), *More Than Mythology: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in pre-Christian Scandinavian religions*, Lund: Nordic Academic Press.
- Schjødt, Jens Peter (2008), *Initiation Between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Schjødt, Jens Peter; Ross, Margaret Clunies (ed.) (2003), *Old Norse Myths*, Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Tangherlini, Timothy R. (ed.) (2014), *Nordic Mythologies: Interpretations, Intersections, and Institutions*, Berkeley y Los Angeles: North Pinehurst Press.
- Turville-Petre, Gabriel (1975), *Myth and religion of the North: the religion of Ancient Scandinavia*, Westport: Greenwood Press.
- Vésteinsson, Orri (2000). *The Christianization of Iceland: priests, power, and social change 1000-1300*, Oxford: Oxford University Press.
- Winroth, Anders (2011), *The Conversion of Scandinavia: Vikings, Merchants and Missionaries in the Remaking of the Northern Europe*, New Haven: Yale University Press.

Sobre los autores

Santiago Barreiro es investigador del Área de Estudios Medievales del IMHICIHU-CONICET y Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires.

Renan Birro es profesor de Historia Medieval en la Universidade Federal do Amapá y Doctor en Historia Social por la Universidad de São Paulo.

Patricia Pires Boulhosa es Doctora en Historia por la Universidad de Cambridge e investigadora asociada honoraria del departamento de estudios anglosajones, nórdicos y célticos de esa universidad.

Philip Lavender realizó estudios en filología nórdica en la Universidad de Copenhague, donde se doctoró en el año 2015. Actualmente trabaja en la Universidad de Gotemburgo en un proyecto que estudia la falsificación de sagas y su uso en la propagación de ideas nacionalistas.

Teodoro Manrique Antón es profesor de la Facultad de Letras de la Universidad de Castilla-La Mancha y Doctor en Filología por la Universidad de Salamanca.

Elton Medeiros es profesor de Historia Medieval en la Facultad Sumaré y Doctor en Historia Social por la Universidad de São Paulo.

Sebastián Mortensen Mariné posee una Maestría en Literatura Nórdica Medieval en la Universidad de Copenhague. Además

de los manuscritos medievales, sus otras áreas de interés son las sagas legendarias y las más tardías *rímur*.

Hélio Pires Miembro del Instituto de Estudos Medievais da Universidad Nueva de Lisboa. Doctor en Historia Medieval por la Universidad Nueva de Lisboa (2012), donde presentó una tesis sobre las embestidas nórdicas contra el occidente ibérico (844-1147).

Marion Poilvez es doctoranda en literatura en Háskóli Íslands (Universidad de Islandia) preparando una tesis sobre las sagas de proscritos.

Edel Porter es profesora del Departamento de Filología Moderna, en la Universidad de Castilla-La Mancha, y Doctora en Filología Nórdica por la Universidad de Leeds.

Inmaculada Senra Silva es Doctora en Filología Inglesa por la Universidad de Sevilla y profesora de la Facultad de Filología de la Universidad Nacional de Educación a Distancia

André Szczawlinska Muceniecks es doctor en Historia por la Universidad de São Paulo, investigador asociado postdoctoral en la Universidad Estadual de Campinas y profesor de Historia Eclesiástica en la Facultad Teológica Bautista de São Paulo.

