

SUJETO Y HEROICIDAD EN LAS SAGAS ISLANDESA¹

TORFI TULINIUS
(HÁSKÓLI ÍSLANDS, ISLANDIA)

tth@hi.is

Resumen

El artículo intenta entender el modo en el que las sagas medievales islandesas representan sus personajes como la expresión de un conflicto de normas dentro de la sociedad que las produce, es decir, Islandia en el siglo XIII. Dos sagas contemporáneas muestran cómo tal conflicto de normas forma parte de la realidad que enfrentan los jefes, en una sociedad donde deben usar la violencia para preservar su poder y protegerse a sí mismos y a los suyos, pero donde el destino de sus almas también está en juego en una visión del mundo cristiana promovida a la fuerza por una Iglesia militante. Se estudian entonces dos sagas sobre islandeses en las que ese choque se visualiza como un encuentro difícil entre cristianismo y paganismo. El conflicto de normas en cuestión es instrumental al producir una imagen de sí misma que es generada por las fuerzas presentes en la cultura medieval.

PALABRAS CLAVE: Subjetividad – Heroicidad – Islandia – Sagas

Summary

In this paper an attempt is made to understand the way medieval Icelandic sagas stage their characters as an expression of a conflict of norms within the society which produced them, i.e. Iceland in the thirteenth century. Two contemporary sagas show how this conflict of norms is part of the reality facing chieftains in a society where they must use violence to preserve their power and protect themselves and their kinsmen but where the fate of their souls is also at stake in a Christian world-view forcefully promoted by a militant Church. Two sagas of Icelanders are then studied in which this conflict of norms is thematized as one between Christianity and paga-

¹ [Nota del Editor] Parte de este artículo fue publicado en lengua francesa con el título de “Le personnage de saga et le sujet médiéval” en la revista *Etudes Germaniques*, 74/2 (2019), 151-170. Otros aspectos fueron enunciados en las conferencias dictada por el autor en el marco del congreso cuyos trabajos se publican en este *dossier*.

nism. The conflict of norms in question is instrumental in generating an image of the Self which is the generated by the forces in presence in medieval culture.

KEY WORDS: Subjectivity - Heroicity - Iceland - Sagas

Introducción

Desde sus inicios, un problema ha acechado el estudio de la cultura nórdica medieval y la literatura en antiguo nórdico-islandés. Se refiere al grado en el que las sagas tratan sobre una sociedad ligada a la tradición con raíces en una cultura pagana vikinga, y en qué medida tales sagas son una expresión de autores y audiencias que pertenecen a la cristiandad occidental de la Alta Edad Media. No tenemos suficiente espacio en estas páginas para describir las distintas formas que ha adoptado este debate a través del tiempo². Se podría decir, sin embargo, que los términos en oposición que lo enmarcan son, por un lado, “antiguos, autóctonos y paganos” y, por el otro, “recientes, foráneos y cristianos”. La idea que subyace es que la sociedad y la cultura de Islandia y Noruega en el siglo XIII todavía se hallaban bajo la influencia de su herencia pagana, aunque estaban siendo gradualmente transformadas por la Iglesia y una cultura aristocrática proveniente de partes más hacia el sur de Europa.

En este artículo se intentará replantear esta problemática a la luz de estudios recientes sobre el yo medieval. Hacia principios del siglo XIII, cuando se considera que fueron escritas las sagas más antiguas estudiadas en este capítulo, ya habían transcurrido más de doscientos años desde la conversión, que tuvo lugar en el año 1000 de la era cristiana. La Iglesia era una institución esencial y bien organizada en las vidas de los islandeses y noruegos, quienes no eran ni más ni menos cristianos que sus contemporáneos en otras partes de la cristiandad occidental³.

El argumento que se desarrollará en este trabajo entenderá que estas sagas expresan un conflicto de normas: entre aquellas que rigen las vidas de la población laica, más precisamente hombres laicos pertenecientes a la clase dominante, y aquellas instituidas por la Iglesia cristiana, que se había vuelto más militante en este período debido al movimiento de la *libertas Ecclesiae*. Normas seculares destinadas a incrementar o preservar el estatus social.

²Theodore ANDERSSON, *The Problem of Icelandic Saga Origins. A Historical Survey*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1964; Carol CLOVER y John LINDOW (eds.), *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*. Toronto, Medieval Academy, 2005; Else MUNDAL, *Sagadebatt*, Oslo, Universitetsforlaget, 1977

³Orri VESTEINSSON, *The Christianisation of Iceland: Priests, power and social change 1000-1300*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Normas cristianas involucradas en el cuidado del alma en preparación para la otra vida.

Ambos grupos de normas tienen que ver con el yo y su conducta en el espacio social nórdico en el siglo XIII. En este período, hubo una tensión importante entre estos dos grupos distintos de reglas. Esta era particularmente fuerte entre la élite laica, el grupo social para el parecen haber sido producidas que las sagas, lo que se relaciona con un dinámico y continuo proceso de cambio que ocurría en la sociedad medieval en ese momento, proceso no menos importante en Islandia. Por un lado, el Estado monárquico se construye como una institución que ejerce poder sobre la sociedad; por el otro, la Iglesia intenta reforzar su poder pastoral sobre el laicado. Las sagas expresan esta tensión, como se mostrará en las siguientes páginas.

La primera sección va a presentar los desarrollos históricos que llevaron a esta tensión entre normas sociales y cómo esto impactó en el sentido del yo. Cada una de las secciones subsiguientes hará foco en el texto de una saga determinada y describirá el conflicto de normas que se expresan en su interior. En la conclusión, el artículo discutirá cómo este conflicto es constitutivo para el sujeto medieval y está dramatizado en la representación de los personajes de las sagas, especialmente aquellos pertenecientes al género conocido como Íslendingasögur o sagas sobre los primeros islandeses.

Dos grupos de normas

Una norma social es un modo de pensar y comportarse, definido y sancionado por la sociedad y basado en un sistema de referencias que es tanto explícito como implícito. Para los sociólogos, como Elster, existen dos tipos: normas formales, codificadas por una ley o una regla oficial, o normas informales, conductas opcionales que la mayoría de los miembros de una determinada sociedad considera necesarias para que dicha sociedad funcione correctamente⁴. Las normas no están necesariamente codificadas o incluso expresadas en palabras. En este sentido se relacionan con el concepto de *habitus* elaborado primeramente por Pierre Bourdieu, que explica cómo la socialización moldea las percepciones, actitudes y valores y, por lo tanto, la práctica⁵.

El primer grupo de normas que son relevantes para Islandia, alrededor del año 1200, tiene que ver con aquellas que rigen una comunidad carente tanto de rey como de cualquier forma de milicia o gobierno organizado. El bienestar de los individuos se asegura a partir de su habilidad de defenderse a sí

⁴ Jon ELSTER, "Social norms", en *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 347-364.

⁵ Pierre BOURDIEU y Loïc WACQUANT, *An invitation to reflexive sociology*, Cambridge, Polity Press, 1992; Torfi H. TULINIUS, *The Enigma of Egill: The Saga, the Viking Poet, and Snorri Sturluson*, Ithaca, Cornell University Library, 2014, pp. 188-190.

mismos de los ataques. Para ello deben depender no solamente de su capacidad física y militar, sino también de una red de parientes, amigos y aliados, obligados a apoyarlos a la hora de obtener compensación por cualquier daño que hubieran podido recibir o, en caso contrario, exigir venganza. De esto podría depender la seguridad del individuo, pero también su honor⁶. Las sagas medievales, sobre todo las referidas a los primeros islandeses, se estructuran frecuentemente a partir de estas dinámicas sociales de venganzas encadenadas. Sin embargo, estas dinámicas también se pueden observar en sagas que tienen lugar en tiempos mucho más cercanos al momento de su escritura y que, por lo tanto, describen eventos en los que sus autores y su audiencia pudieron haber participado o presenciado⁷. Este tipo de sociedad, entonces, genera determinadas normas sociales, y el respeto que el individuo goza, tanto a los ojos de los otros como en los propios, depende de su habilidad para ajustarse a esas normas. Es probable que tales normas ya estuvieran vigentes, al menos en parte, en la sociedad gentil que precedió a la conversión al cristianismo.

Islandia se convirtió al cristianismo en el año 1000 E.C. Desde entonces, particularmente después de que dos sedes episcopales fueran fundadas respectivamente en Skálhot y Hólar a mediados del siglo XI y principios del XII, y de que la Iglesia fuera dirigida por miembros de la clase dominante local, la de los *goðar* o jefes, un grupo distinto de normas sociales comenzó a ser progresivamente integrado por los islandeses. Esto fue particularmente relevante en el período que inicia a finales del siglo XI, con el comienzo del movimiento de la *libertas Ecclesiae* en el oeste cristiano. Impulsado por el papa Gregorio VII, esta tendencia pretendía liberar a la Iglesia de la autoridad de los gobernantes laicos para ejercer mayor poder en la sociedad.

Entre las consecuencias de ese importante movimiento podemos mencionar las llamadas “paz y tregua de Dios”, que fue el esfuerzo de la Iglesia por frenar la violencia dentro de la sociedad al instaurar días o períodos del año durante los cuales se prohibía pelear y se autorizaba a los líderes de la misma Iglesia a abrir procesos de excomunión en caso de transgresión. Estrechamente ligado a esto estuvo el llamado a las Cruzadas en Tierra Santa, también parte de un intento del clero para “domesticar” la caballería, tendencia que se puede apreciar igualmente en la literatura en lengua vernácula que estaba emergiendo en ese mismo período y que ofrece la idea de que la caballería es una especie de vocación, comparable a la clerecía⁸. En el mismo

⁶ Jesse BYOCK, *Viking Age Iceland*, Londres, Penguin, 2001, pp. 77-80; William Ian MILLER, *Bloodtaking and peacemaking: Feud, law, and society in saga Iceland*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, pp. 179-189.

⁷ Helgi PORLÁKSSON, “Hvað er blóðhefnd?”, *Sagnþing helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum*. Reikiavík, Hið íslenska bókmenntafélag, 1994, pp. 389-413.

⁸ Suzanne VERDERBER, *The Medieval Fold. Power, Repression, and the Emergence of the Individual*, Londres, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 4-60. Es imposible describir en detalle

período, la Iglesia se involucró en muchos conflictos con reyes y líderes laicos en lo que respecta a su autoridad para dirimir sus propios asuntos. Un ejemplo clásico es la querella de las investiduras, que puso al Papa en contra del emperador en una pelea acerca del poder de designar a los miembros del alto clero, o el conflicto respecto al *privilegium fori*, esto es, el reclamo de la Iglesia por la jurisdicción exclusiva en asuntos legales relacionados con clérigos⁹. Al mismo tiempo, la institución eclesiástica comenzó a tomar más seriamente el rol pastoral de los clérigos como guías espirituales de los laicos. Nuevos desarrollos en el pensamiento religioso, como la teología de la intención de Abelardo, o el “nacimiento del purgatorio”, descrito por Jacques Le Goff, incrementaron el poder de la Iglesia sobre las mentes y las almas¹⁰. Efectivamente, la generalización de la confesión desde finales del siglo XII en adelante, obligatoria para cada cristiano desde el concilio lateranense de 1215, demanda a los laicos que examinen su propia vida interior. Un libro reciente de Suzanne Verderber ha demostrado que todos estos desarrollos eran parte de un cambio mayor, esto es, el surgimiento de lo que Michel Foucault llamó el “poder pastoral”. La Iglesia capturó los corazones y mentes de cada individuo, forzándolo a integrar nuevas normas, que podrían ser considerablemente contrarias a las preexistentes y, por lo tanto, se crearon conflictos dentro de las sociedades e, incluso, dentro de los propios individuos. Foucault llamó a este proceso “subjetivación” y hay quienes sostienen que el “sujeto moderno”, preocupado por su sexualidad y propenso al autoexamen, se originó en este período¹¹.

Los cristianos en el siglo XIII se encuentran, entonces, integrando nuevas normas y los islandeses no son la excepción. Tanto las sagas laicas contemporáneas como las sagas de los obispos exhiben numerosos ejemplos de guerreros que piden confesar sus pecados antes de morir, van a Roma a buscar absolución y entregan bienes a la Iglesia para la redención de sus propias almas o las de miembros de su familia¹². En Islandia, también vemos conflictos entre el alto clero y los jefes laicos, conflictos que revelan que los

este desarrollo histórico presentado por Verderber en su importante libro. Entre los autores que considera se encuentran Jacques Le Goff, Michel Foucault, Walter Ullmann, Colin Morris, Peter Haidu y varios más.

⁹ Richard SOUTHERN, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Londres, Penguin, 1970, pp. 34-41.

¹⁰ Jacques LE GOFF, *The Birth of Purgatory*, Londres, Scholar Press, 1984.

¹¹ VERDERBER, *op. cit.*

¹² La gente y los eventos del siglo XIII están descritos en la compilación de sagas contemporáneas llamada *Sturlunga saga*. Aquí hay algunos ejemplos de la saga que demuestran la importancia de la cristiandad en la vida de las clases dominantes: Sturla Sighvatsson pide confesarse ante un sacerdote en sus momentos finales (424). Antes, había ido a de peregrinaje a Roma para expiar un ataque a miembros del clero (351). Algunos años después, su hermano Þórðr entregó una rica granja al obispado de Skálholt por las almas de sus parientes (548). En este trabajo usaremos la ed. de Örnólfur THORSSON *et al.*, *Sturlunga saga I-II*, Reikiavík, Svart á hvítu, 1988 (en adelante, citado como *Sturlunga saga*).

primeros perseguían los mismos objetivos, en tanto los segundos oponían la misma resistencia hacia ellos como en otras partes de Europa¹³. Documentos que han sobrevivido, como estatutos sinodales y registros de cambios legales muestran que la Iglesia de Islandia se estaba acomodando entonces a los decretos de la Iglesia universal¹⁴.

Como en otras partes de Europa, la sociedad islandesa se encuentra inmersa en un proceso continuo y dinámico. Al mismo tiempo, los jefes islandeses se ven arrastrados progresivamente hacia la órbita del Estado real noruego, que había estado en crisis durante la mayor parte del siglo XII, pero se había vuelto más estable y duradero en el XIII¹⁵. De manera paralela, la Iglesia está extendiendo su poder sobre los laicos e imponiendo nuevas normas que ellos deben interiorizar, aunque esto no ocurre sin resistencia ni disputas.

En los siguientes capítulos se analizarán cuatro sagas. Dos sagas contemporáneas muestran cómo este conflicto de normas es parte de la realidad que enfrentan los jefes en una sociedad donde ellos deben usar la violencia para preservar su poder y protegerse a sí mismos y a sus hombres, pero en donde el destino de sus almas también se enmarca en una visión cristiana del mundo. Un análisis de dos sagas de los islandeses expondrá de qué manera este conflicto de normas se visualiza como un enfrentamiento entre cristianismo y paganismo. El conflicto de normas en cuestión es instrumental para generar una imagen de sí mismo que es el producto de las fuerzas presentes en la cultura medieval.

Diferencias de estatus de los personajes en distintos géneros de saga

Como antesala al estudio de los cuatro textos señalados, es importante destacar que el estatus de los personajes que aparecen en las sagas contemporáneas es distinto al de los personajes representados en las sagas sobre los primeros islandeses o Íslendingasögur. Los personajes de los relatos contem-

¹³ *Sturlunga saga* (pp. 214-227) describe el conflicto entre el obispo Guðmundr Arason y los jefes laicos respecto al *privilegium fori*, además de otras cuestiones. La biografía del obispo Þorlákr narra el conflicto entre el obispo y el jefe más poderoso del país, Jón Loftsson, en lo concerniente a la autoridad sobre la propiedad eclesiástica y los intentos del clero de controlar la conducta sexual del laicado (Ásdís EGILSDÓTTIR (ed.), *Biskupasögur* II, Reikiavík, Hið Íslenszka Fornritafélag, 2002, pp. 175-180).

¹⁴ Ver, por ejemplo, los estatutos sinodales que el obispo Magnús Gizurarson había aprobado en el parlamento (*Alþingi*) en 1224. Claramente está aplicando algunas de las decisiones tomadas en el concilio lateranense en 1215 (Jón SIGURÐSSON, *Diplomatarium Islandicum*. Íslenszkt fornbréfasafn, Copenhague, Hið íslenszka bókmenntafélag, 1857, I, pp. 436-437).

¹⁵ Ármann JAKOBSSON, *A Sense of Belonging. Morkinskinna and Icelandic Identity c. 1220*, Odense, University Press of Southern Denmark, 2014.

poráneos vivieron al mismo tiempo que los miembros de la audiencia para quienes esas sagas fueron compuestas. Los actores y eventos representados eran, por ende, conocidos por esa audiencia. Esto naturalmente restringía la libertad de los autores para permitir a su imaginación transformar a esos protagonistas. Estas limitaciones fueron mucho menores para aquellos que compusieron las sagas agrupadas con el nombre de Íslendingasögur. Redactadas también en el siglo XIII, como las sagas contemporáneas, esas narraciones sobre los primeros islandeses describen personajes que pertenecían a las generaciones que se establecieron en Islandia y sus descendientes inmediatos hasta poco después de la conversión del país al cristianismo, personas que vivieron *más de dos siglos antes de volverse* el objeto de estos relatos. Es probable que estas historias estuvieran basadas en recuerdos auténticos sobre los eventos y la gente de este período temprano que fueron transmitidos oralmente durante generaciones. Sin embargo, tal como muestran los estudios sobre la memoria, la memoria colectiva reconstruye y transforma esos recuerdos para adaptarlos a las necesidades del presente¹⁶. También es probable que los autores de estas sagas se hayan permitido una cierta cuota de licencia artística para construir sus personajes de acuerdo al significado que pretendían darle a sus relatos.

Las características particulares de las *épocas en las* que tienen lugar dichas sagas dieron aún más libertad a los autores. Fue el tiempo en el que se originó su sociedad, así como las instituciones que la gobernaban y las relaciones de poder que la estructuraban, al menos hasta cierto grado. Pero también era el período durante el cual los islandeses todavía eran paganos o en transición desde el paganismo al cristianismo. El resultado fue que el mundo ficcional de los personajes de las Íslendingasögur permitió la expresión de cierta ambigüedad. Tal ambigüedad era religiosa pero también moral, social y psicológica¹⁷ y debió haber resonado para los islandeses del siglo XIII, atrapados en conflictos que llamaban a ejercer la violencia o a consumir la venganza, pero que iban en contra de los preceptos de la Iglesia, que también tenía un asidero profundo en sus corazones y mentes.

¹⁶ Los *Memory Studies* comienzan con el libro fundacional de Maurice HALBWACHS, *La mémoire collective*, París, Presses universitaires de France, 1950. Para los *Memory Studies* en el ámbito nórdico ver el reciente texto de Jürg GLAUSER, Pernille HERMANN y Stephen MITCHELL (eds.), *Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches*, Berlín, De Gruyter, 2018.

¹⁷ Torfi H. TULINIUS, "The Matter of the North. Fiction and Uncertain Identities in Thirteenth-Century Iceland", en Margaret CLUNIES ROSS (ed.), *Old Icelandic Literature and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 242-265.

El poder pastoral de Hrafn Sveinbjarnarson

La saga del jefe islandés Hrafn Sveinbjarnarson (fallecido en 1213), *Hrafns saga Sveinbjarnarsonar*, probablemente fue compuesta cerca de 1240¹⁸. Es la única de las sagas contemporáneas dedicada a un jefe laico que ha sido preservada como una composición independiente. Si bien existen otras obras biográficas similares, estas solo han sobrevivido como partes de una compilación del siglo XIV conocida como *Sturlunga Saga*. La *Saga de Hrafn* tiene muchos aspectos destacables. Como otras sagas contemporáneas, narra la pugna entre jefes laicos, en este caso entre el personaje principal, Hrafn, y los otros jefes importantes de la península de los Fiordos occidentales, Þorvaldr Snorrason. El conflicto culmina con el asesinato de la familia de Hrafn por parte de los hombres de Þorvaldr durante la cuaresma del año 1213¹⁹.

La saga contiene muchos detalles biográficos concernientes a Hrafn, sobre todo en lo que atañe a su servicio como jefe de la comunidad. Hrafn brindaba hospitalidad a todos y comida a los que la necesitaran, mantenía barcos que transportaban personas a través del fiordo donde vivía, Arnarfjörður, e incluso a través del mayor fiordo vecino, Breiðafjörður. Pero lo más destacable fue la atención médica que ofreció a los enfermos. La descripción del método de curación de Hrafn es lo que más atención ha recibido por parte de los estudiosos, que han mostrado que estaba muy en consonancia con los desarrollos en conocimiento médico de la Europa cristiana contemporánea²⁰.

Además, y esto es importante para el argumento desarrollado en este artículo, cabe destacar que el autor anónimo de la saga usa un vocabulario para describir el liderazgo de Hrafn distinto al de otros autores de sagas. La palabra usada para designar su autoridad sobre la gente de la región es un *hápaX legómenon*; el término es *mannavarðveizla*, que significa preservar a la gente, defenderla e incluso cuidarla²¹. En cambio, las demás sagas emplean *mannaforráð*, que denota autoridad, pero sin la dimensión de preservación o cuidado. Resulta tentador relacionar la elección de este término con una dimensión religiosa más importante de su saga en comparación con lo que sabemos de otras narraciones sobre jefes laicos de este período²². Efectiva-

¹⁸ En el prefacio a su edición de la saga, Guðrún P. Helgadóttir muestra la compleja transmisión manuscrita de esta narración, con información sobre los manuscritos individuales. Estos son considerablemente más nuevos respecto al período de composición, por lo que Helgadóttir presenta argumentos convincentes: Guðrún P. HELGADÓTTIR (ed.), *Hrafns saga Sveinbjarnarsonar*, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. LXXXVIII-XCI y CVIII-CXVI. En adelante, citamos esta edición como *Hrafns saga*.

¹⁹ *Hrafns saga*, 43.

²⁰ *Ibid.*, XCI-CVIII.

²¹ *Ibid.*, 4.

²² *Ibid.*, xxv; Ásdís EGILSDÓTTIR, “Hrafn Sveinbjarnarson, Pilgrim and Martyr”, en *Fræðinæmi. Greinar gefnar út í tilefni 70 ára afmælis Ásdísar Egilsdóttur*, Reikiavík, Hið

mente, *Hrafn saga* comienza con un pasaje que explica la doctrina cristiana del libre albedrío, lo que es algo único en una saga sobre un laico.

La conducta de Hrafn es ejemplar y no lo es menos su muerte, que en muchos aspectos recuerda a la del mártir santo Tomás Becket, arzobispo de Canterbury asesinado por hombres de Enrique II Plantagenet, en uno de estos conflictos característicos del período entre miembros del alto clero y aristócratas laicos. Otros aspectos de tal conducta, como la reticencia a ejercer la violencia o la forma en que se comporta antes de su ejecución, recuerdan a san Magnús de las Orcadas, un personaje bien conocido de la literatura de sagas que era venerado como santo en toda la región del Atlántico norte²³.

Aunque de manera implícita, esta comparación ubica a Hrafn en el contexto de los conflictos entre la Iglesia y los jefes laicos que eran prominentes en este período de la historia de Islandia. Hrafn fue uno de los pocos miembros de la clase de los jefes que apoyó al obispo Guðmundur Arason en su enfrentamiento con la mayor parte de los otros jefes del país. Por otro lado, los rivales de Hrafn por el poder para controlar su región de origen, los Fiordos occidentales, participaron de manera entusiasta en un ataque contra la sede del obispado en 1209²⁴. El obispo y Hrafn habían sido amigos por un largo tiempo. Hrafn había organizado y dirigido el viaje de Guðmundr a Noruega, donde fue consagrado. Además, podía hacer alarde de su amistad con el obispo Bjarni Kolbeinsson de las Orcadas. Hrafn visitó las islas al menos dos veces durante su vida²⁵.

La elección de la palabra *mannavarðveizla* para caracterizar el tipo de autoridad que Hrafn tenía sobre sus hombres podría interpretarse como una indicación de que la Iglesia en los países nórdicos de ese tiempo estaba promoviendo un modelo de jefe laico basado en un ideal de servicio que era común a todo el clero de la cristiandad medieval. Este ideal ha sido estudiado recientemente por el historiador francés Jacques Dalarun en su libro *Gouverner, c'est servir*²⁶. Estrechamente conectado a los esfuerzos de la Iglesia, bastante recientes en ese momento, para tener un mayor control sobre los laicos, tal ideal fue legitimado por la parábola del hijo pródigo²⁷, además de por otros pasajes de las Escrituras. Jesús explica que así como el buen pastor está más preocupado por la oveja perdida que por aquella que permanece en el rebaño, Dios se regocija más por el pecador que se arrepiente que por los otros noventa y nueve que no han pecado. Como el buen pastor, aquellos que hacen el trabajo de Dios deben preocuparse tanto por la comunidad en su conjunto

islenska bókmenntafélag, 2016, pp. 79-89.

²³ EGILSDÓTTIR, *op. cit.*, p. 82.

²⁴ *Hrafn saga*, 29.

²⁵ *Ibid.*, 2.

²⁶ Jaques DALARUN, *Gouverner, c'est servir. Essai de démocratie médiévale*, París, Alma, 2012.

²⁷ Lucas 15: 3-7.

como por cada pecador en cuanto individuo. Michel Foucault sostiene que esta idea se encuentra dentro de una serie de conceptos y representaciones que se han acumulado durante siglos en nuestra cultura. Juntos, forman lo que el mismo Foucault llama “gobernabilidad” occidental, un dispositivo o sistema de poder con consecuencias diversas, siendo una de ellas los procesos de subjetivación que crearon al individuo occidental²⁸.

Hrafn no era solamente un buen jefe sino también un “buen pastor”. Narrar la vida de Hrafn desde esta perspectiva aclara la manera en que el autor de la saga califica a otros dos personajes: la prima de Hrafn, Ragnheiðr Aronsdóttir, que es una viuda rica e influyente dentro de su comunidad, y Þórðr Snorrason, un buen jefe que muere muy joven y deja el control de su área a su hermano menor, Þorvaldr, quien se convertirá en el rival de Hrafn y eventualmente hará que lo asesinen. La misma expresión se usa para describir a estos individuos: *hversmannsgagn*, esto es, de uso y al servicio de todos y cada uno²⁹. Esto confirma la existencia de normas sociales en la Islandia del siglo XIII que proponen un modelo de conducta que difería de aquel que mostraban otros representantes de las clases dominantes de la sociedad³⁰.

Resistir el poder pastoral: Gizurr venga a su familia

Una de las secciones más memorables de *Sturlunga saga* describe el ataque e incendio de la extensa granja de Flugumýri en el norte de Islandia, en 1253. Era la residencia de Gizurr Þorvaldsson, uno de los principales jefes del país y miembro de la corte del rey de Noruega, que le había dado autoridad sobre esta región de Islandia. También era descendiente de muchos históricos arzobispos del país, así como el tataranieta de un rey noruego. Nacido en el seno de una familia pudiente y talentoso como líder, había participado en muchos de los enfrentamientos de este período problemático de la historia de Islandia. Quince años antes, en 1238, había asesinado con sus propias manos al líder de la prominente familia de los Sturlungar, Sturla Sighvatsson, después de una batalla en la que Gizurr y sus aliados habían obtenido una victoria decisiva sobre el ejército de Sturla. En los siguientes

²⁸ Philippe Büttgen brinda un panorama reciente sobre este aspecto del pensamiento de Foucault con muchas referencias útiles sobre los escritos de Foucault. Paola Rebughini discute en detalle los conceptos de “sujeto”, “subjetividad” y “subjetivación”. Véase Philippe BÜTTGEN, “Théologie politique et pouvoir pastoral”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 62/5 (2007), pp. 1130-1133; Paola REBUGHINI, “Subject, subjectivity, subjectivation”, *Sociopedia.isa*, 2014, 1-10.

²⁹ *Hrafn saga*, 17.

³⁰ En un trabajo ya publicado, presenté mi análisis de *Hrafn saga* con más detalle que el que permite el espacio en este artículo. Véase Torfi H. TULINIUS, “Hvers Manns Gagn. Hrafn Sveinbjarnarson and the Social Role of Icelandic Chieftains Around 1200”, *Saga-Book of Viking Society for Northern Research*, 40 (2016), 91-104.

años, el rey de Noruega incrementó su influencia sobre la clase dominante de Islandia, aunque tendría que pasar todavía una década hasta que los jefes de Islandia y los principales terratenientes le juraran lealtad³¹. En 1253, regresó a Islandia después de haber morado en la corte de Noruega y completado un peregrinaje a Roma para expiar los pecados que había cometido, pero sobre los cuales, por lo demás, las fuentes no nos informan. A partir de allí se ocupa en hacer la paz con sus antiguos enemigos³². En aras de consolidar nuevas alianzas, arregla un matrimonio entre uno de sus tres hijos, Hallr, e Ingibjörg, la hija de Sturla Þórðarson, que para entonces se había convertido en uno de los jefes más prominentes de los Sturlungar. El propio Sturla es también el presunto autor de la narrativa que nos habla de los eventos dramáticos que sucedieron³³.

Algunos de los últimos seguidores más cercanos de Sturla Sighvatsson no querían una reconciliación con Gizurr, en particular una de sus hijas sobrevivientes, que estaba casada con Eyjólfr Þorsteinsson. Este era guerrero notable que se había destacado particularmente en la batalla que tuvo lugar en 1240, cuando el hermano de Sturla, Þórðr *kakali*³⁴, lideró el ataque a Gizurr y sus aliados, que resultó en una mejora temporal de la posición de los Sturlungar. Luego de haber sido provocado por su esposa y su suegra de una manera particularmente humillante debido a su falta de hombría, aquel dispuso que un grupo de hombres atacaran la propiedad de Gizurr, dos noches después de la boda de su hijo Hallr con Ingibjörg. La mayoría de los invitados ya se habían ido, por lo tanto, solo los hombres inmediatos a la familia de Gizurr estaban allí para defenderlo, junto a su esposa, tres hijos y su nueva nuera. Estos lograron, sin embargo, mantener a raya a los asaltantes hasta que estos últimos decidieron incendiar el salón de Gizurr. Los hombres que escaparon de la casa en llamas fueron asesinados, mientras que se perdonó a las mujeres, en tanto quienes permanecieron dentro murieron quemados. Gizurr fue el único sobreviviente de su familia que logró escapar, en contra de todas las posibilidades. A la mañana siguiente, cuando regresó a su casa en ruinas, encontró muertos a su esposa y a sus tres hijos.

Su nuera, Ingibjörg Sturludóttir, también había escapado con la ayuda de uno de los atacantes, primo cercano suyo, quien había corrido a la casa en llamas para salvarla. El padre de la joven había estado presente en la boda y acababa de abandonar la región. El es quien narra la historia, pareciendo tener un interés particular en la resiliencia demostrada por Gizurr en medio de esas trágicas circunstancias. Ante los restos carbonizados de su esposa y

³¹ Sverrir JAKOBSSON, *Auðnaróðal. Baráttan um Ísland 1096-1281*, Reikiavik, Sögufélagið. 2016.

³² *Sturlunga saga*, 568.

³³ *Ibid.*, 628-650.

³⁴ Apodo que probablemente signifique “el tartamudo”.

uno de sus hijos, este último pronuncia sus nombres, como si quisiera devolverles su humanidad. A pesar de su dolor, mantiene la compostura y logra dormir. Algunas semanas después compone una estrofa escáldica en la que dice que no conocería la felicidad de nuevo hasta que su esposa y sus tres hijos fueran vengados:

*Enn mank bōl þats brunnu
Bauga Hlín ok mínir,
-- skaði kennir mér minni
minn --, þrír synir inni.
Glaðr munat Göndlar röðla
gnýskerðandi verða,
-- brjótr lifir sjá við sútir
sverðs --, nema hefndir verði³⁵.*

Sin embargo, el alto clero local impuso una tregua entre las facciones en guerra. Los enemigos de Gizurr, cuya mayoría vivía en el fiordo vecino, comenzaron a sentirse seguros. Fue entonces cuando el propio Gizurr lanzó su ataque y asesinó a varios de sus agresores, especialmente a un miembro importante de la familia de los Sturlungar. Entonces sintió que había obtenido una venganza adecuada y compuso otra estrofa en la que decía que ahora podía despedirse de su dolor:

*Borg lét brennuvarga
Bjórstofnandi klofna
Sónar sex ok einum
(sák deili þess) heila;
Bergstjóra gleðr báru
blikstriðanda síðan
hregg, en hafna kmuggu
heldr, síst Kolbein feldum³⁶.*

El obispo, sin embargo, estaba furioso por el hecho de que Gizurr hubiese roto la tregua y lo excomulgó a él y a sus hombres. Esto constituía, por su-

³⁵ “Todavía recuerdo el mal cuando mi esposa y mis tres hijos fueron quemados dentro. Mi pérdida me enseña a recordar. El guerrero [lit. “el que rompe espadas”] que vive en pena no tendrá alivio a menos que la venganza tenga lugar” (*Sturlunga saga*, 644, traducción del autor).

³⁶ “El poeta [lit. “el fundador de la cerveza de Són”; Són es uno de los recipientes míticos donde se guarda el hidromiel que inspira a los poetas] hizo una hendidura en los cráneos [lit. “fuertes de cerebros”] de los incendiarios. Yo lo vi. La poesía [lit. “nieve del gobernante de las montañas”] reconforta al guerrero [lit. “el que rompe el oro”], ya que Kolbeinn fue exterminado. Me niego a la tristeza [lit. “nevada”]” (*Sturlunga saga*, 649, traducción del autor).

puesto, un castigo serio para un cristiano, pues sin absolución de la Iglesia se tenían aseguradas las llamas del infierno. La decisión de Gizurr de buscar venganza fue, entonces, un hecho grave que involucraba un alto riesgo. Uno se puede preguntar por qué no esperó el juicio del rey noruego Hákon, como dictaban los términos de la tregua, y que sus atacantes habían solicitado³⁷.

También es posible invertir la pregunta y plantearse qué hubiera significado para Gizurr el hecho de no haberse vengado. Es bastante probable que, ante la abundante cantidad de asesinatos que habían tenido lugar en la pasada década y media, la mediación del rey hubiera tomado en cuenta las numerosas muertes infligidas por Gizurr a los Sturlungar. Su sed de venganza, extremadamente importante dadas las circunstancias, no habría quedado satisfecha³⁸. Más importante incluso, de no haber aceptado vengar a su familia, el jefe habría ido en contra de las normas de la sociedad en la que creció y en la que se volvió quien era. Habría perdido el respeto de sus hombres, muchos de los cuales también habían sido heridos o perdieron amigos y parientes en el ataque. Por otro lado, pudo haber pensado que sus enemigos no le temerían tanto como en el pasado si no tomaba represalias. Finalmente, su autoestima habría resultado severamente dañada, no sólo al reprimir su inclinación natural a vengar un golpe tan traumático, sino también por no actuar en consonancia con las normas sociales a las que adhería profundamente.

Para hacerlo, Gizurr estaba obligado a ir en contra de otra serie de normas que habían sido impuestas por la Iglesia, a las cuales él también adhería. Es en este contexto que se puede entender su uso de la poesía. Como muestra Jonathan Groove, las estrofas escáldicas que circulaban en las residencias de los jefes y otros islandeses prominentes del siglo XIII eran parte de lo que podríamos llamar “comunicación política” en términos modernos. Los autores de estas estrofas comentaban eventos recientes, algunas veces tomando posiciones en el conflicto subyacente³⁹. Es por esto que las dos estrofas de Gizurr no solo deberían ser entendidas como expresiones de dolor personal, sino como actos públicos de comunicación en los que hacía evidente su pena para obtener simpatía y apoyo a sus acciones antes y después de los hechos.

Nuestras fuentes no nos indican si Gizurr logró reconciliarse con la Iglesia. Es probable, pues de otro modo el rey no le habría otorgado el título de *jarl* de Islandia tan solo unos pocos años después⁴⁰. Lo interesante en el

³⁷ *Sturlunga saga*, 644.

³⁸ Eric JAFFE, “The Complicated Psychology of Revenge”, *Association for Psychological Science*, 2011. Disponible en <https://www.psychologicalscience.org/observer/the-complicated-psychology-of-revenge> [consultado el 29-5-2019].

³⁹ Jonathan GROVE, “Skaldic Verse-Making in Thirteenth-Century Iceland. The Case of the *Sauðafellsferðarvísur*”, *Viking and Medieval Scandinavia*, 4 (2008), 85-131.

⁴⁰ *Sturlunga saga*, 780. *Jarl* es un término nórdico de difícil traducción, que indica un aristócrata de alto rango. Es usualmente más poderoso que su equivalente etimológico inglés, *earl*.

contexto de este artículo es la decisión que tomó Gizurr entre dos series de normas. Por razones políticas, fue obligado a elegir aquellas que primaban en la sociedad laica. Esto no significa, sin embargo, que se pudiera librar de las restricciones del proceso de subjetivación, que ya había estado activo por varias generaciones a mediados del siglo XIII. Al contrario, Gizurr expresa la “interioridad” que la religión le ha enseñado que tiene o, en términos más foucaultianos, su subjetividad. Efectivamente, las estrofas destacan su dolor, pero también el efecto casi terapéutico que la venganza ejercía sobre él. Su pesar le hacía imposible olvidar la muerte de su esposa y sus hijos. Para aliviarlo, la venganza era necesaria y, una vez que la obtuvo, quedó liberado de su dolor. La hipótesis de que este modo de pensar se encuentra más bajo la influencia de desarrollos recientes de la sociedad y la cultura, en vez de ser consubstancial a la cultura del honor y la venganza, está apoyada en el hecho de que Gizurr toma de Cicerón un verso crucial en una de sus estrofas. Efectivamente, el verso “*skaði kennir mér minni minn*” (“mi pérdida me enseña a recordar”) resulta bastante semejante a un aforismo ciceroniano, “*qui doluit, meminit*” (“quien sufre, recuerda”), bien conocido en los círculos clericales de este período⁴¹.

Podemos ver que los dos personajes de las sagas contemporáneas, Hrafn y Gizurr, eligen comportarse de acuerdo a series de normas opuestas. Gizurr elige la venganza contra sus atacantes por su pérdida, mientras que Hrafn muestra clemencia con su antagonista, Þorvaldr Snorrason, en varias ocasiones. Þorvaldr, sin embargo, no cambia su conducta y finalmente asesina a Hrafn. Es probable que el retrato casi hagiográfico que el autor de *Hrafn's saga* dio a su protagonista, unas pocas décadas después de su muerte, no se corresponda totalmente con la realidad. Hrafn bien pudo no haber seguido los preceptos de la Iglesia de manera tan escrupulosa como se muestra en la saga. Es bastante probable que también se haya comportado frecuentemente de acuerdo con las normas de los jefes laicos. Sin embargo, la saga menciona varias ocasiones en donde los hombres de Hrafn lo critican por no haber asesinado a Þorvaldr cuando tuvo la oportunidad⁴². Además, otras fuentes nos informan que, una vez que crecieron, los hijos de Hrafn vengaron a su padre asesinando a Þorvaldr⁴³. Tal como Gizurr, Hrafn debió haber sentido frecuentemente la presión de dos series de normas opuestas.

⁴¹ Hermann PÁLSSON: “Eftir Njálsbrennu”, *Andvari*, 118 (1983), 47–50. Un análisis más detallado de este episodio se encuentra en, Torfi H. TULINIUS, “Honour, sagas and trauma. Reflections on literature and violence in 13th century Iceland”, en Aasta Marie BJØRVAND BJØRKØY y Thorstein NORHEIM (eds.), *Literature and Honour*, Oslo, Universitetsforlaget, 2017, pp. 81-94.

⁴² *Hrafn's saga*, 32 y 36.

⁴³ *Sturlunga saga*, 307-309.

Egill Skalla-Grímsson: resistir el poder real y negociar con el poder pastoral

Egils saga Skalla-Grímssonar puede ser la primera representante importante del género de sagas acerca de los primeros islandeses⁴⁴. Probablemente fue compuesta en el período 1230-1240. Es una obra larga, ambiciosa y compleja. Los eventos representados abarcan más de un siglo, aunque la mayoría de la atención se centra sobre su enigmático personaje principal, el poeta y guerrero Egill Skalla-Grímsson.

Es imposible dar cuenta satisfactoriamente de esta gran saga en los límites de un artículo breve⁴⁵. La obra empieza contando la historia de una primera generación prominente de noruegos. Uno de los hijos de la familia decide ponerse al servicio del rey noruego Haraldr *hárfagri*⁴⁶. Para empezar, gana tanto gloria como riqueza, pero pronto los celos de los cortesanos y la naturaleza suspicaz del rey resultan en que se vea privado de su posición. Al adolecer de recursos para mantener sus estándares de vida, recurre al ataque de un barco de carga perteneciente al rey que, como respuesta, ataca su granja y lo mata. Su padre, Kveld-Úlfr, y su hermano, Skalla-Grímr, vengan este crimen con el asesinato de los primos del rey. Luego, ellos se ven obligados a dejar Noruega y deciden ir a Islandia, que para ese tiempo había sido recientemente descubierta. Skalla-Grímr reclama para él una gran porción de territorio deshabitado, el de la región de Borgarfjörður, y repartió la tierra entre sus parientes y seguidores.

Cuando la saga fue compuesta, este distrito estaba dominado por un descendiente suyo, Snorri Sturluson (1179-1241). Snorri no fue solamente el autor de las sagas de reyes por las que es hoy más conocido, sino que también era poeta y un jefe importante en su tiempo, además de ser un dignatario de alto rango de la corte noruega⁴⁷. Es probable que el mismo Snorri compusiera *Egils saga*, aunque esta tesis es difícil de probar con firmeza pues ninguna fuente medieval le atribuye dicho texto. Sin embargo, resulta bastante seguro que quien compuso la saga era bastante cercano a Snorri en el espacio y el

⁴⁴ Jónas KRISTJÁNSSON, “Var Snorri Sturluson upphafsmaður Íslendingasagna?”, *Andvari, nýr flokkur*, 32 (1990), 85-105. La transmisión manuscrita de la saga de Egils tiene tres textos medievales principales atestiguados (A, B y C). AM 132.fol es el mejor representante del texto A, Wolfenbüttel, Helzog August Bibliothek 9. 10. Aug. 4to contiene el texto B, en tanto que AM 462 4to y 453 4to son copias del siglo XVII de un manuscrito medieval ahora perdido.

⁴⁵ Todas las referencias al texto de la saga corresponderán, con la forma abreviada de *Egils saga*, a la siguiente edición: Bjarni EINARSSON (ed.), *Egils saga*, Londres, Viking Society for Northern Research, 2003.

⁴⁶ Apodo que significa “cabellera hermosa”.

⁴⁷ *Sturlunga saga* es la fuente principal sobre la vida de Snorri. Una discusión reciente sobre su trayectoria y obras se puede encontrar en Guðrún SVEINBJARNARDÓTTIR y Helgi ÞORLÁKSSON (eds.), *Snorri Sturluson and Reykholt. The Author and Magnate, his Life, Works and Environment at Reykholt in Iceland*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2018.

tiempo y que el momento de la escritura estuvo próximo al fin de la vida de Snorri⁴⁸. Un estudio comparativo reciente sobre el vocabulario que aparece en las obras atribuidas a este personaje provee argumentos adicionales a favor de su autoría de la saga⁴⁹. El fragmento manuscrito más antiguo de la saga está datado de mediados del siglo XIII y se considera copia del original⁵⁰. Snorri fue asesinado en 1241. En un libro publicado en 2014, propuse una lectura detallada de la saga, no solo respecto a su elaborada estructura, sino sobre cómo el significado está sugerido mediante alusiones intertextuales, de las que no son menos importantes las historias y temas de la Biblia⁵¹.

El personaje principal de la saga, Egil, es el hijo de Skalla-Grímr, uno de los primeros colonos en Islandia. El hermano mayor de Egill muere, por lo que el protagonista hereda la autoridad de su padre sobre la región. Egill también es un guerrero feroz y (lo que es incluso más importante) un practicante excepcionalmente talentoso de poesía escáldica. Tres extensos poemas suyos se encuentran en manuscritos de la saga, así como un gran número de *lausavísur* (“estrofas sueltas”). Dicha producción sería suficiente para incitar a Snorri y a su entorno social a celebrar la memoria de Egill. Efectivamente, Snorri había unificado varias jefaturas individuales y gobernaba el área donde se había establecido el padre de Egill, en asociación con primos cercanos, todos pertenecientes a una larga línea de jefes y poetas descendientes de Skalla-Grímr. Además, nadie cultivaba el arte de la poesía escáldica como lo hacía Snorri y su séquito. Recordemos que, a pesar de ser mejor conocida por la información mitológica que provee, la *Edda* de Snorri era, ante todo, un tratado sobre la poesía escáldica⁵².

Las pocas fuentes que mencionan a Egill, además de la saga, parecen depender de ella. Es por esto que resulta bastante probable que la historia de Egill y su familia refleje el punto de vista y las preocupaciones de los Sturlungar alrededor del año 1240, un período durante el cual sus miembros se encontraban inmersos en una profunda crisis. Como se dijo anteriormente, su líder, Sturla Sighvatsson, había sido derrotado y muerto en batalla en 1238, así como el padre de Sturla, Sighvatr, que era el hermano mayor de Snorri, así como varios de los otros hijos del mismo Sighvatr. En la década y media precedente, la solidaridad de la familia había sido duramente puesta a prueba por las ambiciones en conflicto de Snorri y su sobrino Sturla, ambos con fuertes vínculos con la corona noruega y en buena posición para domi-

⁴⁸ TULINIUS, *The Enigma of Egill...*, pp. 211-217.

⁴⁹ Haukur ÞORGEIRSSO. “How similar are Heimskringla and Egils saga? An application of Burrows’ delta to Icelandic texts”, *European Journal of Scandinavian Studies*, 48/1 (2018), 1-18.

⁵⁰ *Egils saga*, lix.

⁵¹ TULINIUS, *The Enigma of Egill...*

⁵² Guðrún NORDAL y Jon Gunnar JØRGENSEN, “The Literary Legacy of Snorri Sturluson”, en SVEINBJARNARDÓTTIR y ÞORLÁKSSON (eds.), *Snorri Sturluson and Reykholt...*, pp. 454-458.

nar Islandia en nombre del rey. Efectivamente, las tensiones entre estos dos parientes habían escalado tanto que la violencia había explotado en varias ocasiones, lo que culminó con la invasión de Sturla a los dominios de Snorri el Domingo de Ramos de 1236, obligando a su tío a escapar. Después de la batalla entre los seguidores de Sturla y Snorri, entre los cuales se encontraban sus primos cercanos maternos (que habían gobernado la parte sur del distrito de Borgarfjörður), Snorri decidió partir a Noruega en donde se quedó en la corte del *jarl* Skúli, padrastro del rey y antiguo regente del trono, pero que ahora competía con su hijastro, el rey Hákon, por el poder sobre el país⁵³.

Cuando llegaron noticias a Noruega sobre la derrota de Sturla en 1238, Snorri se apresuró en volver a Islandia, a pesar de que el rey Hákon le había ordenado quedarse. Durante los pocos años restantes de su vida, Snorri parece haber hecho todos los intentos posibles para reconciliar a los Sturlungar sobrevivientes, mientras que simultáneamente restablecía su autoridad sobre la parte oeste de Islandia. Esto supuso, entre otras cosas, arreglar un matrimonio entre uno de los dos hijos sobrevivientes de su hermano, Tumi Sighvatsson, con su propia hermanastra, Þuríðr Ormsdóttir, miembro de la prestigiosa familia de los Oddaverjar. La boda se celebró en Reykholt, principal residencia de Snorri⁵⁴. Las fuentes nos dicen que los festines de boda en los niveles jerárquicos superiores podían durar varios días, incluso una semana entera⁵⁵. En el libro sobre *Egils saga* mencionado antes, sugerí que la saga podría haber sido compuesta para ser leída en voz alta a fin de entretener a los invitados a la boda⁵⁶, pues se sabe que este tipo de narraciones era usado para divertir a los invitados en reuniones sociales de este período⁵⁷. Podían contarse o leerse en voz alta. *Egils saga* es adecuadamente extensa para ser leída en sesiones de una hora durante las cinco o siete tardes del festín de bodas. Como se mencionó antes, el relato narra la época que definió la identidad social del grupo social presente en la boda. Además, en la parte principal de la saga, dedicada a la vida de Egill, se hacen alusiones sutiles al conflicto fratricida que había despedazado al clan durante más de una década⁵⁸.

⁵³ El conflicto entre el rey Hákon y su padrastro, el duque Skúli, está descrito detalladamente en una obra compuesta por otro de los sobrinos de Snorri, Sturla Þórðarson, *Hákonar saga*. El asesinato de Skúli por los hombres de Hákon se describe en Sverrir JAKOBSSON y Þórður Ingi GUÐJÓNSSON (eds.), *Hákonar saga Hákonarsonar*, Reikiavik, Hið Íslenska Fornritafélag, 2013, pp. 113-115. Ver también el reciente análisis del problema en Hans Jacob ORNING, "Feud in the State: The Conflict between Haakon Haakonsson and Skule Baardsson", en Kate GILBERT y Stephen WHITE (eds.), *Emotion, Violence, Vengeance and Law in the Middle Age*, Leiden y Boston, Brill, 2018, pp. 202-224.

⁵⁴ *Sturlunga saga*, 433.

⁵⁵ Árni BJÖRNSSON, *Merkisdagar á mannsævinni*, Reikiavik, Mál og menning, 1996, p. 230.

⁵⁶ TULINIUS, *The Enigma of Egill...*, pp. 62-66.

⁵⁷ Torfi H. TULINIUS, "The Social Conditions for Literary Practice", en SVEINBJARNARDÓTTIR y ÞORLÁKSSON (eds.), *Snorri Sturluson and Reykholt...*, pp. 393-394.

⁵⁸ TULINIUS, *The Enigma of Egill...*, pp. 223-255.

Efectivamente, si bien Egill es pagano, la saga también sugiere que es un pecador en el sentido cristiano. Esto se logra con el desarrollo de una trama compleja que entrelaza el testimonio de dos conflictos. El más visible es aquel entre Egill y el rey noruego Eiríkr *blóðöx*⁵⁹, pero otro más disimulado opone a Egill con su padre y su hermano. El resultado indirecto de este conflicto es la muerte del hermano durante una batalla que se llevaba a cabo en Inglaterra. Esto le permite a Egill casarse con la viuda de su hermano, heredando su posición y riqueza. La responsabilidad de Egill se indica usando alusiones intertextuales a la Biblia, principalmente la historia del rey David, que tenía distintos significados para los cristianos medievales. David era uno de los justos del Antiguo Testamento, lo que suponía que su alma se salvaría el Día del Juicio. También era un gran poeta fundador, así como un pecador, porque conspiró para que asesinaran en batalla al esposo de la mujer que deseaba. Cabe recordar que David fue castigado por este pecado con la muerte de su primogénito. También compuso los siete salmos penitenciales, que eran recitados por los pecadores medievales después de la confesión y la expiación⁶⁰.

El autor de la vida de Egill entrelaza sutiles alusiones a la vida del rey David⁶¹. La audiencia pretendida de la saga, al menos muchos de sus integrantes, fomentaba la poesía escáldica, un arte basado fuertemente en la intertextualidad. Muchos de ellos también pertenecían al clero o habían recibido algún grado de instrucción clerical, por lo que seguramente habrían entendido las sutilezas de la exégesis bíblica. Ellos eran, entonces, capaces de percibir las alusiones subyacentes a David y de entenderlas en el contexto de la historia de la salvación. Como David, Egill tenía una oportunidad de ser admitido en el Paraíso, aunque toda su vida transcurrió antes de la conversión, el equivalente en la historia islandesa a la encarnación en la historia de la humanidad. Sus posibilidades de ir al Cielo eran aún mayores, pues había recibido la *prima signatio*, una especie de bautismo inicial y abreviado⁶². La narrativa al final de la saga sobre los tres lugares donde se depositan los restos de Egill da cuenta de su estatus de mediador en los términos del pensamiento cristiano medieval. Primero, es enterrado en un túmulo pagano y luego, cuando Islandia se convierte al cristianismo, se lo deposita en una iglesia recientemente construida. Un siglo y medio después, la iglesia es trasladada y se descubren los huesos de Egill debajo del altar. Dado que ese no era un lugar apropiado para alguien que solamente había recibido la *prima*

⁵⁹ Apodo que se traduce por “hacha sangrienta”.

⁶⁰ Catherine VINCENT, “Rites et pratiques de la pénitence publique à la fin du Moyen Âge: essai sur la place de la lumière dans la résolution de certains conflits”, en *Les règlements des conflits au Moyen Âge. Actes du 31e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. Angers, 2000, París, Publications de la Sorbonne, 2001, pp. 351-367.

⁶¹ TULINIUS, *The Enigma of Egill...*, pp. 97-110.

⁶² Joseph HARRIS y Thomas D. HILL, “Gestr’s prime-sign. Source and Signification in *Norna-Gests þátttr*”, *Arkiv for nordisk filologi*, 104 (1989), 103-122 (p. 116); TULINIUS, *The Enigma of Egill...*, pp. 66-67.

signatio, sus huesos se transportan nuevamente a las afueras del cementerio, que era el lugar de descanso estipulado para los huesos de aquellos que solamente habían recibido el bautizo, corto según la ley islandesa del siglo XIII⁶³.

Egill es, entonces, fundamentalmente ambiguo y es esa ambigüedad la que resulta de interés para el presente artículo. En la superficie, parece adherir exclusivamente a las normas que gobiernan la sociedad antes de que la Iglesia empezara a transformar las mentes y los corazones: honor, venganza, fidelidad hacia los propios. Sin embargo, el autor sugiere que la historia de Egill debería entenderse también en el contexto de las normas promovidas por la Iglesia. Esta ambigüedad debió haber apelado al entorno social de Snorri y, de manera más general, al grupo social al que pertenecía. Como el mismo Snorri, que bien podría haber conspirado para hacer que su sobrino fuera asesinado, muchos miembros de su grupo social se encontraban en una posición ambigua en relación a estos dos grupos de normas que gobernaban sus vidas⁶⁴.

Conflicto de normas y tragedia: Gunnarr y Flosi

Egill es un personaje literario, a pesar de que está basado en el recuerdo de una persona real que vivió dos o tres siglos antes de que la saga fuera compuesta. Sin embargo, no es un héroe trágico. Su vida estuvo llena de eventos dramáticos, pero vivió hasta una edad avanzada y murió pacíficamente. El mundo de las sagas está, no obstante, repleto de lo que podríamos llamar personajes trágicos. El más destacable de ellos es, sin duda, Gunnarr Hámundarson, uno de los personajes principales de *Brennu-Njáls saga*. Gunnarr y otras figuras de la saga serán el tema de esta sección de cierre⁶⁵.

Gunnarr murió a manos de sus enemigos después de una batalla heroica en la que peleó solo contra dieciocho hombres que habían rodeado su granja. El país todavía era pagano, por lo que fue enterrado en un túmulo funerario cercano. Como se mencionó antes, Egill había recibido una especie de bautizo corto y era al menos parcialmente cristiano, como lo indica su lugar de descanso final en las afueras del cementerio cristiano. En cambio, el entierro de Gunnarr en un túmulo funerario confirma que vivió toda su vida como pagano. Poco después de su muerte, se lo observa dentro de su túmulo, bañado en una luz sobrenatural mientras canta felizmente una estrofa escáldica donde declara su felicidad por haber luchado contra sus enemigos⁶⁶.

⁶³ TULINIUS, *The Enigma of Egill...*, pp. 2-7.

⁶⁴ *Sturlunga saga*, 316-318.

⁶⁵ Las citas de la saga corresponden a Einar Ólafur SVEINSSON (ed.), *Brennu-Njáls saga*, Reikiavík, Hið Íslenska Fornritafélag, 1954, en adelante *Njáls saga*.

⁶⁶ *Njáls saga*, 191-194.

Esta escena paranormal podría interpretarse como un comentario hecho por el autor. Gunnarrf representa las normas de una sociedad que está regida por un código de honor que demanda que el individuo y todos aquellos a los que está ligado por lazos familiares o de otro tipo se alcen en armas contra sus enemigos mutuos. Así es interpretada la aparición por el hijo del amigo de Gunnarr, Skarphéðinn, quien ofrece su ayuda al propio hijo de Gunnarr en su búsqueda de venganza. En realidad, Gunnarr se presenta como un personaje mucho más complejo, pues en muchas ocasiones muestra una notable moderación y está dispuesto a perdonar a aquellos que lo han ofendido. En una ocasión, incluso se abstuvo de pedir compensación por el asesinato de un miembro cercano de su familia para no poner en riesgo su amistad con Njáll y sus hijos. Su primo había ofendido gravemente a sus amigos al componer y recitar versos injuriantes a sus expensas⁶⁷.

En este sentido, Gunnarr está lleno de contradicciones. A pesar de su destreza excepcional como luchador, también es introspectivo y llega a confesar a su hermano en un momento que, a veces, se pregunta si es menos hombre que otros porque le resulta doloroso asesinar personas⁶⁸. Es como si el autor hubiera buscado representar lo que el erudito sueco Lars Lönnroth ha llamado el “pagano noble”, esto es, alguien a quien la verdadera religión no le ha sido revelada, pero siente los murmullos de la consciencia cristiana⁶⁹. Empleando los conceptos que han sido propuestos en este artículo, Gunnarr sigue las normas de una sociedad basada en la venganza, pero siente oscuramente la presión de las normas propugnadas por la Iglesia.

Como muchas sagas sobre los primeros islandeses, *Njáls saga* incluye la narrativa de la conversión de Islandia al cristianismo, a la que dedica varios capítulos⁷⁰. El cambio de religión no conduce, sin embargo, a una disminución de la violencia. Por el contrario, los actos de violencia más graves de la saga tienen lugar después. Esto se ve particularmente en el incendio de la granja de Njáll, que resulta en la muerte de su esposa y sus tres hijos.

Njáls saga es una obra muy compleja que merecería ser analizada en más detalle pero, a fines de este artículo, tomaremos de ella un ejemplo más, el de Flosi, el jefe que ordenó el ataque y el incendio de la granja. Flosi no aparece hasta la segunda parte de la saga. Su papel al principio es secundario, pero se incrementa progresivamente y, cuando la saga termina, es uno de los dos protagonistas principales. El episodio final cuenta cómo desaparece en el mar, en su viaje de regreso a Noruega, ya cuando es anciano⁷¹.

⁶⁷ *Ibid.*, 118.

⁶⁸ *Ibid.*, 138-139.

⁶⁹ Lars LÖNNROTH, “The Noble Heathen. A Theme in the Sagas”, *Scandinavian Studies*, 41 (1969), 1-29.

⁷⁰ *Njáls saga*, 255-272.

⁷¹ *Ibid.*, 463. Sobre el motivo de la muerte aceptada en la saga, ver mi artículo Torfi H. TULLINIUS, “Seeking Death in Njáls saga”, en Jeffrey TURCO (ed.), *New Norse Studies*, Ithaca,

A medida que avanza la trama, Flosi enfrenta una terrible decisión. Él es el jefe más poderoso entre sus parientes. Los hijos de Njáll habían asesinado al esposo de su sobrina, por lo que las normas sociales dictaban que Flosi debía exigir una compensación o ejercer la venganza. Como hombre prudente, capaz de moderarse, prefiere la primera opción. Su sobrina, sin embargo, quiere que se derrame sangre en nombre de su esposo y no se abstiene ni siquiera de invocar la masculinidad de Flosi en un intento de obligarlo a actuar⁷². Él se resiste por un tiempo, pero durante una escena donde su hombría se ve nuevamente insultada no puede contenerse más, lo que resulta en la imposibilidad de un acuerdo entre las dos facciones⁷³. Flosi no tiene más opción que atacar la granja de Njáll, a la que los hombres e hijos del dueño defienden valientemente. El mismo Flosi percibe que no puede derrotar a estos últimos, quienes pronto recibirían ayuda de sus vecinos. La única manera en la que el atacante puede vencer a sus enemigos es quemar la granja con ellos dentro. De no hacerlo, sabe que él y sus hombres serán obligados a pagar caro por el ataque fallido. La saga presenta el dilema que tiene Flosi entre quemar la granja de sus enemigos o enfrentar una muerte segura. Flosi agrega: “es una gran responsabilidad ante Dios, pues nosotros mismos somos cristianos”⁷⁴.

La cadena de eventos ha puesto a Flosi ante esta elección trágica. A diferencia de Gunnarr, que todavía es pagano, él sabe lo que su religión lo llama a hacer y entiende que está a punto de cometer un pecado terrible. También entiende que su rol social como líder de hombres, y responsable de su seguridad, le demanda cometer ese pecado. Hay un paralelo sorprendente entre Flosi, que es un personaje ficcional, aunque una persona con su nombre probablemente existió, y la figura histórica de Gizurr Þorvaldsson que se discutió previamente⁷⁵. Él también tuvo que elegir entre dos series de normas, aquellas que debía seguir un laico líder de hombres y aquellas a las que un sujeto cristiano debía someterse. La diferencia entre Gizurr, que era una persona de carne y hueso conocida por el autor de la saga, y Flosi, que es un personaje imaginario en mayor o menor medida ubicado en un pasado relativamente distante, radica en que el autor de *Njáls saga* es capaz de sugerir más sobre la vida interna de sus personajes a través de su elección de lo que nos cuenta.

Cornell University Library, 2015, pp. 99-116.

⁷² *Njáls saga*, 291.

⁷³ *Ibid.*, 313-314.

⁷⁴ *Ibid.*, 328.

⁷⁵ Los numerosos paralelismos entre los eventos dramáticos de mediados del siglo XIII y aquellos descritos en *Njáls saga* han sido frecuentemente comentados. El estudio llevado a cabo con más detalle sobre este paralelismo sigue siendo Barði GUÐMUNDSSON, *Höfundur Njálu. Safn ritgerða*, Reikiavík, Menningarsjóður, 1958.

Observaciones finales

Estos cuatro ejemplos de dos tipos de sagas muestran que el antiguo debate entre elementos autóctonos e influencias foráneas, o paganismo y cristianismo, puede formularse en términos distintos con buenos resultados. Las historias compuestas por los autores de las sagas, tanto sobre el pasado como sobre el presente, fueron moldeadas por el conflicto entre las normas que ellos se sentían obligados a obedecer. Las sagas contemporáneas son una fuente única para aquellos interesados en el desarrollo del sujeto medieval, en el sentido de que presentan personajes de la vida real en sus intentos por negociar entre las demandas del mundo social al que pertenecen y las representaciones igualmente demandantes de la otra vida, en donde su conducta durante su existencia será juzgada en base a los valores promovidos por la Iglesia. Los miembros de la clase dominante de islandeses en el siglo XIII estaban, entonces, asediados por las contradicciones inherentes a este conflicto de normas. La fricción inherente a esta situación es constitutiva del sujeto medieval.

En cambio, las sagas sobre los primeros islandeses o Íslendingasögur, al contar eventos que tuvieron lugar en el período en el que su sociedad estaba siendo fundada, dieron a los autores del siglo XIII la posibilidad de comunicarse con su audiencia respecto a este conflicto de normas que muchos de sus contemporáneos debían haber experimentado. La imagen del pasado dibujada por estos autores creó un espacio ficcional en el que eran explorados los sentimientos ambivalentes que los islandeses tenían por estas normas. Los héroes de las sagas sobre los primeros islandeses son productos o expresiones de la actitud ambivalente que los islandeses medievales tenían acerca de ellos mismos dentro del espacio social, con todas sus demandas contradictorias. Sus narrativas sobre el período en el que se originó su mundo social les proveyeron un espacio mental novelístico en el que podían explorar estas contradicciones sin tener que experimentar el desagrado de observarse a sí mismos. En palabras del gran novelista moderno Milan Kundera, los autores de sagas han creado “un territorio en donde los juicios morales fueron suspendidos”⁷⁶.

(Traducción: Lucila Carrillo y Cristian Ortiz Ortega.)

Fecha de Recepción: 12 de diciembre de 2019

Fecha de Aceptación: 20 de marzo de 2020

⁷⁶ Milan KUNDERA, *Les testaments trahis*, París, Gallimard, 1993, p. 17.