

LA ALTERIDAD EN LA RELIGIÓN  
ESCANDINAVA:  
LOS JQTNAR



**Trabajo de Fin de Grado**

Grado de Historia

Curso Académico 2020/2021

Trabajo realizado por Eduardo Acha Évora

Dirigido por Dra. Ana del Carmen Viña Brito y Dr. Francisco Díez de Velasco Abellán

## **Resumen**

La mitología nórdica es popularmente conocida por sus numerosos dioses y su lucha contra los gigantes. Sin embargo, en los últimos años los investigadores han comenzado a apuntar hacia la posibilidad de que estas criaturas no sean solamente imaginarias. A través del estudio de las fuentes primarias y las distintas investigaciones, se evalúa la posibilidad de que los jǫtnar sean la alteridad de los samis, una cultura que ha tenido un gran contacto con los escandinavos.

**Palabras clave:** jǫtunn, sami, Escandinavia, mitología, alteridad.

## **Abstract**

Norse mythology is commonly known because of the numerous gods and their fight against giants, Lately researcher had been trying to prove the possibility that these creatures are something more than folk tales. Through the primary sources and some researchers' studies, we here look on the possibility of otherness of the Saami upon the jǫtnar. A culture that has had a great influence in the Scandinavian people, and that had been influenced by them.

**Keyword:** jǫtunn, Saami, Scandinavia, mythology, otherness.

Agradecimientos a mis tutores, quienes me han dado la posibilidad de llevar a cabo ese trabajo, al igual que el personal de la biblioteca, que aún bajo los efectos de la pandemia me ha facilitado un lugar para desarrollarlo y el acceso a la información

## Índice

1.	Objetivo e hipótesis.....	1
2.	Fuentes y metodología.....	1
3.	El desarrollo del mundo escandinavo .....	3
3.1	Edad de Hierro Primitiva.....	3
3.2	Edad de Hierro Romana.....	4
3.3	Periodo de las migraciones.....	5
3.4	Periodo de <i>Vendel</i> .....	6
3.5	Periodo de las incursiones nórdicas.....	6
4.	Las Fuentes.....	8
4.1	Las <i>Eddas</i> .....	8
4.1.1	<i>Edda</i> Mayor.....	8
4.1.2	<i>Edda</i> Menor.....	10
4.2	<i>Sagas</i> .....	10
4.3	Runas.....	11
4.4	Poesía escáldica.....	12
4.5	Otras fuentes.....	13
5	Recorrido historiográfico.....	13
5.1	Historiografía nórdica.....	13
5.2	Estado de la Mitología Nórdica.....	16
5.2.1	Cómo es la religión y nociones básicas.....	17
5.2.2	El origen del cosmos, el ser humano y el fin de los tiempos.....	19
5.3	Las principales figuras de la mitología nórdica.....	24
5.3.1	Los <i>Æsir</i> .....	25
5.3.1.a	<i>Óðinn</i> .....	25
5.3.1.b	<i>Loki</i> .....	27
5.3.1.c	<i>Pórr</i> .....	28
5.3.1.d	<i>Týr</i> .....	29
5.3.1.e	<i>Heimdallr</i> .....	30
5.3.2	<i>Vanir</i> .....	31
5.3.2.a	<i>Njǫrðr</i> .....	32
5.3.2.b	<i>Freyr-Freyja</i> .....	33
6	La alteridad y los <i>jǫtnar</i> .....	35
6.1	Los <i>jǫtnar</i> y su relación con los dioses.....	35
6.2	Relación entre samis y nórdicos y la posible alteridad del <i>jǫtunn</i> .....	39
7	Conclusiones.....	46
8	Bibliografía.....	49
9	Anexo.....	56

## 1. Objetivo e hipótesis

En este trabajo se busca plasmar las competencias adquiridas en el Grado de Historia, a la par que las personales dedicadas al análisis del mundo nórdico, tema que en nuestra Facultad no tiene cabida dado el plan de estudios vigente. En especial trataré la mitología nórdica, exponiendo un repaso general a la evolución en su investigación y la situación actual en cuanto al análisis de esta. Asimismo, se revisan las implicaciones sociales que esta pudo tener durante la época precristiana (del siglo VIII al siglo X) y el cambio religioso. El objetivo es analizar qué relación existe entre los imaginarios que componen dicha mitología y las poblaciones con las que tuvieron contacto durante este periodo. El fin último no es llegar a confirmar, o desmentir, la existencia de dicha relación, sino, más bien, proponer las claves que han llevado a diversos profesionales a plantear las principales líneas de investigación y cuáles son las ideas centrales.

Para acometer dicho objetivo parto de la hipótesis inicial de la relación entre el imaginario del *jötunn* (*jötnar* en plural) y las poblaciones samis. Esto nos plantea la necesidad de hacer una breve revisión histórica del desarrollo de la Península Escandinava desde el siglo IV a. e. hasta el X. El análisis de la cosmovisión lo realizamos a través de las *Eddas*, *sagas* y demás fuentes, además de estudios previos de varios autores. En la parte final del trabajo, se pone en relación lo expuesto con la percepción de los escandinavos respecto a los samis, durante la época precristiana y parte de la cristiana y la relación que mantenían con ellos. Posteriormente, se relaciona la información con respecto al imaginario del *jötunn* y cómo se relacionan entre ellas. Esto requiere de un estudio multidisciplinar, donde no sólo se analicen los aspectos históricos, sino también filológicos, antropológicos y la aplicación de la runología, entre otros. No obstante, lo que aquí impera es un análisis histórico.

## 2. Fuentes y metodología

Para poder estudiar la cosmovisión nórdica, la referida como “religión vikinga<sup>1</sup>”, las fuentes a las que se debe atender son diversas y completas. Debido a esto, previo a tratar el tema en mayor profundidad se debe hacer un ejercicio de cribado en lo referente

---

<sup>1</sup> Como está demostrado, el significado de *viking* (palabra de la que deriva el término vikingo) hace referencia a una actividad. En cambio, religión nórdica o escandinava es más acertado para referirnos a la cultura en general. Esto se explica en detalle en el epígrafe 3.5.

a tres aspectos fundamentales: la cronología, el espacio y la temática. La primera diferencia son las narraciones de influencia cristiana de los relatos previos a la cristianización, la segunda es la diferenciación entre las poblaciones germánicas y los pueblos escandinavos (es decir, de la península de Escandinavia, las tierras colonizadas por estos, así como de sus áreas de influencia). A esto, se le añade el tercer “filtro”, donde se deben diferenciar los tratados mitológicos de las crónicas familiares (como es el caso de *Heimskringlasaga*, *La saga de los Reyes Noruegos*) y heroicas (por ejemplo, *Beowulf*). Si no se hiciera este cribado previo, se accedería a una densidad documental que puede, en gran medida, dificultar cualquier intento de estudio al respecto de esta materia.

Al tratarse de una religión comunal no doctrinal, no contamos con una versión oficial, o un libro canónico, para el estudio de esta (Hultgård 2008, 212). Por lo general, las fuentes escritas datan del periodo de cambio cultural y religioso, siendo la mayor parte de la información con la que contamos fuentes que pasaron por manos de los copistas medievales cristianos y, por ende, presentan una influencia cultural que no podemos negar (Hultgård 2008, 212). No obstante, las similitudes entre las distintas versiones de un mismo mito se sobreponen a las diferencias y las imágenes de los dioses son bastante consistentes (Lindow 2001, 15). Cabe resaltar, sin embargo, los planteamientos de Stefan Hedeager (Hedeager 2008, 11) respecto de las fuentes, donde apunta a su alto valor sobre la mentalidad y la cognición precristiana. Señala que las estructuras de la representación colectiva son estables y de cambios lentos, comprendiendo así los planteamientos de Fernand Braudel (*la longue durée*) y el de Pierre Bourdieu (*habitus*).

En conjunto, *Eddas* y *sagas* componen el más completo tratado mitológico para el análisis de la cosmovisión nórdica, siendo en consecuencia una fuente esencial, aunque esto no quiere decir que esté libre de controversias y deban tratarse con sumo cuidado. Si bien se señalaba la influencia de la transmisión oral de la cosmogonía del periodo precristiano nórdico, no se puede afirmar tampoco que sean una fiel reconstrucción de esta. A diferencia de las posturas más romancistas, es reconocida la influencia del autor en la narración (Hultgård 2008, 212) y la mayoría parecen haber sido diseñadas para transmitirse mediante la escritura y no la oralidad. Sin embargo, esto no implica que pierda su importancia como fuente histórica esencial para el estudio de la religión nórdica.

También debemos resaltar que, en muchas ocasiones, dichos relatos se ven apoyados en los grabados rúnicos de entre finales del siglo VIII y XI. Y es que la epigrafía escrita en *futhark* (el nombre viene dado por las cinco primeras letras) y de aceptada influencia latina (Díez de Velasco 1994, 506; Knirk 2017, 634), es otra de las fuentes fundamentales para estudiar la mitología nórdica, a la par que la mentalidad escandinava precristiana.

Junto a esto está la poesía escáldica. Se trata del producto artístico surgido entre los siglos IX y XII (McTurk 2005, 479) que destaca por los juegos léxico-metafóricos (*kenningar*) y sinónimos para los sustantivos más comunes (*heiti*) (Clunies Ross. 2008, 232).

A su vez, tal y como señala Patxi Lanceros (2001), o Edward Oswald Gabriele Truville-Peter (1964), se debe evitar predisponer una influencia exógena en los casos mitológicos expuestos en las *Eddas*. Muchos de los elementos internos que la componen carecerían de sentido si fueran planteados desde esta óptica. Es el caso, entre otros, de *Baldr*, que como bien señala Lanceros (2001, 70), numerosas veces se le atribuye una fuerte influencia cristiana (entre muchas otras) en la elaboración de su deidad, al igual que los sucesos en los que se ve envuelto. Tal y como justifica, aun siendo una figura similar a las evidenciadas en las religiones orientales, trasciende a estas por las implicaciones intrínsecas, la comprensión destinal en el mundo escandinavo, la estructura mitológica nórdica y las relaciones entre los diversos personajes. (Lanceros, 2001; 70).

### **3. El desarrollo del mundo Escandinavo**

Para comprender los esquemas sobre los que se construye la cosmovisión nórdica, se debe estudiar su desarrollo desde la Edad de Hierro primitiva, o prerromana, hasta alcanzar el punto donde asumimos que tuvo lugar el culto a los dioses escandinavos. Para ello, no solo contamos con fuentes arqueológicas, sino también con los testimonios de escritores clásicos como Orosio o Tácito.

Para la periodización de este epígrafe seguiremos las investigaciones realizadas por varios autores, que señalaremos en cada uno de los epígrafes correspondientes.

#### **3.1 Edad de Hierro Primitiva (s. IV a. e. – I a. e.)**

Las referencias que tenemos de este periodo se caracterizan por su relativo

desconocimiento y la escasez de asentamientos, altamente dependientes de la agricultura, campos y pastizales (Cunliffe 2011, 348-349). Sin embargo, durante este periodo tiene lugar un enfriamiento climático global, que genera una pérdida en la fertilidad de las tierras (Cunliffe 2011, 349).

La anterior ruta de intercambio conocida como “Ruta del ámbar”, donde las comunidades bálticas estaban conectadas con los pueblos de la cuenca mediterránea europea (Delgado 1999, 261-262), se ve interrumpida por la expansión de los celtas y escitas (Cunliffe 2011, 349). Aun dándose esta ruptura, al norte siguen llegando productos fabricados en la Península Itálica (Delgado 1999, 264-265, Lindow 2001, 3; Cunliffe 2011, 349).

Conocemos asimismo los patrones respecto del asentamiento. Los edificios alcanzaban cerca de 72 metros cuadrados, rodeados de una empalizada propia, e incluían las cuadras en el interior y a su vez rodeado por una valla comunal (Løvscha et.al. 2015, 3). Progresivamente irá desapareciendo en favor de asentamientos unifamiliares, con núcleos diferenciados entre sí mediante cercos (Løvscha et.al. 2015, 1). De esta época datan sacrificios humanos, tales como los narrados por Orosio en *Historiarum* (V, 16, 5-6), o Tácito en su obra *Germania* (Díez de Velasco 1994, 541).

### 3.2 Edad de Hierro Romana (s. I a. e. – IV d. e.)

De este periodo datan las primeras runas, tanto escandinavas como germánicas (Lindow 2001, 3). También se evidencian muestras de armamento romano en el norte, posiblemente debido a escaramuzas entre los diversos grupos culturales y los intercambios (Hedeager 2011, 145).

Lo más destacable de este periodo es que se comienza a dar una organización sociopolítica más notable respecto a la fase anterior. Emplazamientos como *Gudme* (Hogar de los Dioses), en Dinamarca, sugieren el inicio de un proceso de centralización política, donde posiblemente los jefes comienzan a desarrollar algún tipo de papel preponderante en la ritualidad de dichos pueblos (Hedeager 2011, 152-155). Esta centralización generó la posibilidad de poseer las tierras. Destaca que en las inmediaciones del propuesto núcleo se encontraron elementos de oro y plata, lo que reforzaría la idea de que no era un simple centro agrícola (Hedeager 2011, 155).

### 3.3 Periodo de las migraciones (s. V – VI)

A raíz de las presiones de la expansión de los hunos, los diversos grupos germánicos asentados en la Europa continental comienzan a moverse a través del continente, ocasionando las primeras migraciones. Aunque podemos atestiguar que varios de estos grupos provenían de Escandinavia, como era el caso de los godos, jutos o sajones, la mayoría de las poblaciones asentadas en el territorio nórdico no sufrieron del modo que lo hizo el resto de Europa, sino que fueron emisoras de distintos grupos germánicos (Lindow 2005, 3). Es más, en este periodo vemos como se consolidan las estructuras sociopolíticas que venían desarrollándose desde la Edad de Hierro Romana. En el asentamiento en Helgö, los materiales hallados apuntarían hacia estos planteamientos (Cunliffe 2011, 435-436).

Se atestigua una recuperación de la productividad agrícola en esta zona, a la par que un aumento de núcleos de población (Cunliffe 2011, 435). Aunque a primera vista pueda plantearse que se debe a un aumento de la conflictividad, suele apuntarse a una mayor tendencia a la organización en torno a los centros religiosos y de poder. Es a finales del siglo IV cuando aparece una nueva estructura política en Escandinavia, que trae consigo el desarrollo de una nueva mitología, genealogías reales de origen divino, cuentos y leyendas que reforzarán la consolidación de este poder y el imaginario colectivo (Hedeager 2008, 17). El mito será vital para la creación de una mentalidad política entre los señores de la guerra germanos (Hedeager 2008, 16). Asimismo, tiene lugar el inicio de las prácticas características de la convivencia con diversos núcleos de poder (Hedeager 2008, 16). Una de estas es la práctica del *gift-giving*, que genera vínculos entre centros políticos (Hedeager 2008, 14) ya relatada a través de las *sagas* y *Eddas* como en fuentes nórdicas antiguas (regalos entre jefes, o incluso el intercambio de miembros de la familia, que puede asemejarse a los hechos posteriores a la guerra entre Vanes y Ases).

También resalta el desarrollo de un arte e iconografía animal, que con la cristianización de los territorios escandinavos se verá envuelto en el proceso de sincretismo. Esto mostraría la fuerte influencia de la fauna en la mentalidad de esta época, pudiendo ya relacionar estas prácticas pre-vikingas con los siguientes estadios del desarrollo del mundo nórdico (Hedeager 2008, 13). Los materiales para su producción



son mayormente importados. Gran parte de los productos de oro (Lindow 2001, 3) o materiales exóticos, como figurillas de Buda y monedas bizantinas (Cunliffe 2011, 436) son exógenos y se destinaban a la fundición y labores de orfebrería, actividades que, sin duda, están dotadas de un alto carácter simbólico y ritual (Brink. 2008, 3).

#### 3.4 Periodo de *Vendel* (s. VII – VIII)

Este periodo anterior a la etapa vikinga es denominado por los suecos como periodo de *Vendel*, debido al enterramiento situado en Suecia central (Cunliffe 2011, 437), en las inmediaciones del templo de *Gamla Uppsala*. Esta fase es el culmen de las anteriores. Las dinastías reales nórdicas se configuraron y sustentaron por mitos (Hedeager 2011, 42-43). Ejemplo de esto es la *saga Ynglinga*, donde los monarcas *svear* (nombre atribuido por Tácito a los que habitaban Suecia) decían ser descendientes de *Yngvi* (nombre alternativo del dios *Freyr*). En este enterramiento destacan las sepulturas barquiformes, una indudable prueba del rango del difunto, en relación con expediciones marítimas (Cunliffe 2011, 438).

Varios de los asentamientos antes ocupados son abandonados, como es el caso de Ribe en Dinamarca, y otros se verán fortalecidos, como Ahus en Skåne. Pero desde luego, lo que más destaca es la elaboración de *virken* (murallas de madera) tanto en Dinamarca como en Suecia (Beltrán, 2013). En el caso del *Danevirke* (la muralla danesa), en Dinamarca, se trata de un levantamiento de tierra revestido de madera, con 10 metros de ancho y un foso, que se extiende un total de 30 kilómetros de largo, dejando totalmente separada la península de Jutlandia respecto del continente (Beltrán, 2013). Datada del 737, esto nos da dos indicios fundamentales; el primero, el poder político y centralismo necesario para desarrollar una infraestructura de estas dimensiones (Beltrán, 2013) y, en segundo lugar, cómo los nórdicos asentados en Jutlandia se alejaban del desarrollo europeo y de la influencia del creciente imperio carolingio. Recordemos que la toma de Sajonia por parte del imperio es entre el 777 y el 779 d. e.

En el caso de *Götavirke*, en Suecia, se extiende de norte a sur en Östergötland, sirviendo de defensa de los ataques procedentes del Mar Báltico. Esta, sin embargo, data del 800 d. e. (Beltrán, 2013).

#### 3.5 Periodo de las incursiones nórdicas.

La denominamos de esta forma puesto que, como ya es bastante conocido a nivel general, la palabra *viking* no representa a la totalidad de la población que vivió en ese tiempo y que procedía de Escandinavia. Tal y como expone la *saga Orkneyinga*, esta era una actividad periódica realizada en primavera y otoño, donde no solo participaban mercenarios dedicados al completo a estas actividades, sino que también era complementaria de cualquier trabajador de las tierras (Cunliffe 2011, 464). En lo que a la etimología de la palabra se refiere, se suele traducir *viking* como “saqueador”, aunque su significado último aún no está claro (Lindow 2001, 5). Sin embargo, esta actividad, por la cual conocemos en la actualidad a estas poblaciones, no significó en ningún momento que se abandonaran otras actividades económicas o las estrategias comerciales, a través de las rutas que ya habían desarrollado durante el periodo de *Vendel* (Cunliffe 2011, 460).

Además, durante este periodo se intensifica la jerarquización y el poder que ejercían los jefes, acabando en el surgimiento de Suecia, Dinamarca y Noruega como reinos unificados, e independientes entre ellos, bajo un rey (Cunliffe 2011, 459). Un ejemplo de esto es la unificación de Noruega por parte de *Harald Hårfagri* en el 872.

A la par que se llevaban a cabo las diversas incursiones tanto en las Islas Británicas, como en el reino Franco y las costas de la Península Ibérica, hacia el interior del Atlántico se realizaron unas expediciones que acabaron por generar la ocupación nórdica de las Islas Feroe, Islandia, las Islas Orcadas y Shetlands. Hacia oriente se realizaron las expediciones a Finlandia, Rusia, Constantinopla y el Mar Negro (Lindow 2001, 5).

El proceso de cristianización y abandono de las prácticas “paganas” es bastante dispar en el conjunto. Si bien Suecia lo hace entre los siglos XI y XII, Noruega aboga por la nueva religión entre el 995 y el 1001, siendo un cambio forzoso por parte de *Olaf Tryggvasson* (964-1000) (Lindow 2001, 7).

En cuanto a Dinamarca, *Harald Blåtand* (958-988) estableció el cristianismo como religión oficial, siendo la región escandinava más temprana en abandonar el paganismo (Lindow 2001, 7). Por su parte, Islandia, ante las presiones noruegas por adscribirles a sus dominios en base a su fe aún pagana, congrega el *Alþingi*, o consejo anual, en el año 1000 para determinar cuál sería la religión oficial. Durante esta época Islandia no contaba con un monarca, formaban un Estado Libre (Lindow 2001, 6). En esta asamblea se abogó por que el *lögsögumaþr* (el encargado de recitar un tercio de la

ley antes de cada asamblea) decidiera cual sería la religión oficial de toda la isla, abogando este por el cristianismo (Lindow 2001, 9). Como es evidente, este cambio fue progresivo, dando lugar a algunos sincretismos, debido a que las prácticas paganas eran permitidas en secreto, al menos durante un tiempo, y se conservaban aún las historias sobre los antiguos dioses (Lindow 2001, 6).

## 4. Las Fuentes

### 4.1 Las *Eddas*

Antes de nada, hay que tener en cuenta la etimología del término, pues resulta interesante comprenderlos ya que apunta ciertas claves sobre con que material estamos trabajando. *Edda* se significa “bisabuela” en islandés antiguo, aunque no se ha llegado a un consenso en cuanto a cuál pudo ser realmente el significado. También, se sugiere que haga referencia al topónimo Oddi, lugar donde Snorri Sturluson vivió durante su juventud (Simek 1996, 69).

Como adelantaba, el compendio de las *Eddas* es dividido en dos; La *Edda* Poética, formalmente conocida como *Sæmund's Edda* o *Edda Mayor*, es un corpus documental que recoge la mayor información al respecto de los aspectos mitológicos y heroicos escandinavos, documentados en el *Codex Regius* en torno al siglo XIII (Sigurðsson 2020, 2); y la *Edda Menor*, o prosaica, elaborada por Snorri Sturluson a mediados del siglo XIII (1220-1230).

#### 4.1.1 La *Edda Mayor*

Se trata de un conjunto de cantos anónimos, que como ya mencionamos, procede del *Codex Regius* (s. XIII). Se compone de 45 hojas escritas, a falta de las 8 que no se han documentado, la “gran laguna” (Lerate 1986, 11). Si atendemos a las temáticas tratadas a lo largo de este compendio, podemos diferenciar una primera parte donde se tratan asuntos mitológicos y una segunda de carácter épico (Lerate 1986, 12).

Hay que señalar también que, aunque el *Codex Regius* date de la segunda mitad del siglo XIII, este es una copia de uno anterior, datado normalmente en torno al año 1200, por lo que se suele establecer que los poemas que este contiene datan del siglo XII, sino anteriores (Lerate, 1986; 17-18).

En este conjunto se recoge la *Vǫluspá* (La visión de la vidente, Fig. 1), el poema *eddicó* de mayor importancia para tratar la cosmovisión nórdica, la batalla escatológica, además de enumerar las diversas criaturas que componen el imaginario colectivo y diversos dioses que jugarán un papel central. También se recoge el poema *Vafþrúðnismál* (Los dichos de Vafþrúðnir), que mediante un duelo de sabiduría entre *Óðinn* y el *jǫtunn* *Vafþrúðnir*, respondiendo a diversas preguntas en relación con la creación del mundo, el *Ragnarøk* y la muerte de *Baldr*. El resto de los poemas, como *Hávamál* o *Grimnismál*, giran en torno a *Óðinn*, o por el contrario en torno a otros dioses, como *Pórr* o *Loki*. La mayoría de ellos son datados en torno al siglo X (Lerate 1986, 18).

Las versiones que usaremos para este trabajo serán, para el caso de la *Vǫluspá*, la versión sueca de Henrik Williams (2010) y la de Luis Lerate (1984, 23-36), apoyándonos en la versión de Enrique Bernárdez (2016, 105-114). Dado que el primero de los autores es especialista en la lengua escandinava y la runología, será acompañado por los otros dos para poder alcanzar una mayor profundidad en el análisis.

Esto responde fundamentalmente a que Bernárdez hace uso del término *troll*, que si bien puede ser considerado una acepción del término *jǫtunn*<sup>2</sup>, preferimos no emplearla ya que trae consigo unas ideas inculcadas por la cultura popular y el folclore escandinavo de la Plena Edad Media (Simek 1996, 335), siendo una criatura totalmente independiente y caracterizada por realizar emboscadas desde su escondite bajo puentes y robar niños, por lo que acaba dotándose de características malignas y demoníacas. Como veremos en el epígrafe al respecto del *jǫtunn*, la relación que estos tienen con el mundo que les rodea y los seres que lo habitan es bastante neutra (Hultgård 2008, 213), o si bien se prefiere, ambivalente. Por ello haremos uso del término *jǫtunn*, además de que es el término original empleado para referirse a estas criaturas (Simek 1996, 107).

No obstante, cabe mencionar que Lotte Motz (1984, 83-108) estima oportuno el término *troll* para referirnos tanto a gigantes como gigantas de acuerdo con el lenguaje inclusivo. Sin embargo, como ya explicamos, *jǫtunn* es el término menos peyorativo (Simek 1996, 180) además de que en la traducción de Henrik Williams (2010) designa tanto masculino como femenino, por lo que no tendremos en consideración la diferencia terminológica que Motz señala.

---

<sup>2</sup> Tanto el término *jǫtunn*, *purs*, *risi* y *troll* son usados en el nórdico antiguo para referirse a la misma criatura de la mitología nórdica.

De cara a abordar el resto de los poemas, usaremos esencialmente las versiones de Lerate (1984) y Bernárdez (2016), donde para este último autor, las veces que se refiera al *troll* lo interpretaremos como *jötunn*.

#### 4.1.2 La *Edda* Menor

Compuesta por Snorri Sturluson, es un manual de técnica de la poesía escáldica de carácter pedagógico (Lerate 1986, 10). Además, aprovecha para introducir una panorámica de las antiguas creencias y una recopilación de mitos y leyendas (Lerate 1986, 10). No obstante, hay que tener en cuenta que es redactada en época cristiana (s. XIII), aunque al mismo tiempo es el único texto sistemático y coherente en torno a estos temas (Lerate 1986, 10).

Esta se compone a su vez de tres partes; La Alucinación de Gylfi (*Gylfaginning*); el Lenguaje del Arte Escáldico (*Skáldskaparmál*) y el Recuento de Estrofas (*Háttatal*). El primero es una conversación entre el rey *Gylfi* y tres dioses: *Har*, *Jafnhar* y *Thridi*, que en sí mismo son uno, *Óðinn*. A través de esta conversación el autor muestra los mitos de los antiguos pueblos escandinavos. El segundo es una conversación entre Bragi, dios de la poesía y *Egir* (*Ægir*), divinidad marina, donde explica las metáforas y nombres poéticos más comunes en la tradición nórdica. Por último, en *Háttatal*, Snorri expone diversos versos y estrofas escáldicas, a la par que las comenta con textos intercalados y redactados en prosa. Para el trabajo que aquí se desarrollará, nos centraremos en el *Gylfaginning*, dado su alto valor mitológico. Cabe destacar que en su obra entremezcla diversas versiones de un mismo mito, al igual que muchas veces se muestra fuertemente influenciado por el cristianismo (Hultgård 2008, 214).

Esto ejemplifica con claridad como no existía un canon mitológico (Hultgård 2008, 212). Por ello, el trabajo de esta fuente debe ser siempre contrastado con la *Edda* Mayor, la poesía escáldica, las runas y las *sagas*.

Al igual que la *Edda* Mayor, haremos uso de las versiones traducidas de Luis Lerate (1984) y Enrique Bernárdez (2016).

#### 4.2 *Sagas*

En cuanto al término *saga*, este significa “relato” o “lo contado” (Sigurðsson 2020, 2), denotando su carácter narrativo con fin de transmitir los sucesos acaecidos en

el pasado. Son un tipo de prosa larga de carácter épico-cortesano en nórdico antiguo, similar a *El cantar de Mio Cid* para el caso de la prosa española, basadas en las tradiciones orales antiguas y que de manera general surgen entre el siglo X y el XII (Lönnroth 2008, 304). A su vez, la temática de esta prosa es diversa, donde se tratan temas relacionados con el origen divino de los jefes de los núcleos de poder, las mítico-heroicas y familiares (Lönnroth 2008, 304). La gran mayoría se conservaron en manuscritos del siglo XII, generalmente en Islandia.

Dada la amplia variedad que estas presentan, solo podemos señalar que emplearemos varias de estas *sagas* a lo largo del trabajo, pero que, no obstante, enumerarlas solamente entorpecería la redacción y opacaría el tema central que aquí queremos tratar. Es por ello por lo que emplearemos las *sagas* que hagan tanto referencia a las figuras mitológicas como a los orígenes divinos de algunas familias.

#### 4.3 Runas

Las runas son las letras del alfabeto desarrollado y empleado por los germanos, empleadas en distintas épocas y por diversos grupos culturales (Knirk 2008, 634). El origen de estas se remonta a un sistema alfabético compuesto por veinticuatro caracteres (*futhark*) y data entorno a la primera mitad del siglo I antes de la era (Knirk 2008, 634) y derivan, como ya señalamos, del alfabeto latino, aunque adaptado (Díez de Velasco 1994, 503).

Cada una de estas runas tenía su nombre, de importancia en el nórdico antiguo (Knirk 2008, 636) y eran grabadas tanto en soportes duros como blandos, aunque solo nos queda constancia de que se grabaron en los primeros. Su finalidad era recordar versos en textos conmemorativos, pero por lo general las inscripciones no suelen ser muy extensas.

Aunque su lectura sea compleja, es esencial ya que si se hace correctamente se puede retrotraer la datación de la inscripción (Williams 2008, 285). Y es por ello por lo que podemos decir que constituyen la única fuente original de este periodo, dando a conocer aspectos mentales y culturales de vital importancia (Williams 2008, 286). Asimismo, muchas de estas inscripciones pueden ser una clave para contrastar la veracidad de las fuentes escritas.

Ejemplo de esto es la piedra rúnica de Tullstorp, en Skåne, donde la representación principal de la roca, además de su contenido, es una imagen clara de lo que Snorri narra en *Gylfaginning* y lo que dice la *Völuspá* referente al *Ragnarøk*, donde el Lobo Fenrir está a bordo del barco Nagflar (Källström 2016, 269). De igual forma, en Ledberg, Östergöteland län (Suecia), la piedra rúnica Ög 17 muestra otra imagen del *Ragnarøk*, no solo narrado en la *Edda* de Snorri, sino que también en *Völuspá*, donde *Óðinn* es devorado por *Fenrir* (Källström 2016, 269). Asimismo, los replanteamientos sobre la piedra rúnica de Rök evidencian que poemas *eddicos* como la *Völuspá* y *Vafþrúðnismál* presentan un contenido que ya era conocido en el 800 d. e., si bien esto no implica que la estructura de los poemas ni los hechos narrados fueran exactamente los mismos, al igual que ocurre con diversas *sagas* como *Sigrdrífumál* o *Hákonarmál* (Per Holemborg, 2020).

Otra referencia a *Gylfaginning*, en específico el relato en el que *Þórr* pesca a la serpiente de *Miðgarðr*<sup>3</sup>, es la piedra rúnica de Altuna, en Suecia, que data del año 1000, periodo de transición al cristianismo (Gräslund 2008, 254).

#### 4.4 Poesía Escáldica

Claramente diferenciadas de las poesías *eddicas*, al igual que de la poesía antiguogermánicas, son un producto artístico que generalmente trata temas encomiásticos guerras, expediciones marítimas y remuneración (Clunies Ross 2008, 232). Se trata de una poesía estricta en su métrica y es en *Skáldskaparmál* donde podemos estudiar con más claridad esta arte tan particular.

Su punto de partida suele ser un hecho contemporáneo, donde su autor impregna los versos con elogios y alabanzas y no tanto con poesía épica (Simek 1996, 287). Asimismo, este arte es relacionado con un don divino, que encuentra su explicación a través de los mitos, donde *Óðinn*, tras haber robado el hidromiel custodiado por los *jotnar*, obtiene esta facultad y se la cede al mundo.

Su extrema dificultad radica en la gran diferenciación con respecto al lenguaje común, haciendo uso de *kenningar*, cambios en los ritmos internos y, en definitiva, otorgando poca libertad compositiva (Simek 1996, 287). Esto no solo complica su empleo, sino que también su entendimiento, ya que la mayoría de estos juegos léxicos se

---

<sup>3</sup> Literalmente, la tierra cercada. Es la oposición de *Utgardr*: la tierra fuera el cerco (Simek 1996, 214, 343).

relacionan con las antiguas tradiciones nórdicas, por lo que conocerlas a fondo es esencial para poder interpretarla.

#### 4.5 Otras fuentes

En este epígrafe mencionamos diversas fuentes que, si bien no serán las principales con las que trabajaremos, deben enunciarse, pues serán en alguna ocasión nombradas. Tales obras son *Germania* de Tácito, la historia de Jordanes, la *Historia del Obispo de Hamburgo* de Adam de Bremen e incluso la *Gesta Danorum* de Saxo Gramático. Estas fuentes han quedado fuera de este trabajo dado. En el caso de Saxo Gramático, los cambios en los mitos hacen que el mito tenga una versión distinta. Es por esta razón que consideramos que su complejidad tan solo entorpecería el presente trabajo.

Respecto a las otras fuentes nombradas, su exclusión reside en que los temas que tratan poco tienen que ver para el planteamiento de la hipótesis propuesta, por lo que profundizar en el análisis de estas sería ocupar un espacio excesivo. No obstante, hemos querido dejar constancia de su existencia y de nuestro conocimiento sobre la importancia, no solo para el estudio de la mitología nórdica, sino que también para el estudio de la Historia de los países escandinavos.

### **5. Recorrido historiográfico y estado de la mitología nórdica**

De cara a enfrentar el objetivo planteado, primero debemos hacer un breve repaso al desarrollo de los estudios nórdicos, ya que las que datan de principios del siglo pasado presentan ciertas diferencias con las nuevas y, en consecuencia, el estudio mitológico se ve altamente afectado, quedando muchas veces en cotas superficiales y que no llegarían a trascender los recopilatorios y síntesis de las hazañas divinas, o incluso justificadores de supremacía racial, lo que queda fuera de toda posibilidad en la actualidad, a la par que no debe ser reproducido en ningún trabajo salvo para mostrar que se ha superado dicho escollo.

#### 5.1 Historiografía nórdica

En el caso del Romanticismo alemán del siglo XIX y principios del siglo XX, hay que señalar el intento de construir una identidad a partir de los pueblos germánicos, donde no se hace una diferenciación alguna de ellos, sino que se los considera un mismo grupo cultural, ignorando los regionalismos que, hasta ahora, hemos ido demostrando.



Uno de sus temas centrales es la superioridad racial, donde se trata de ennoblecer la “raza gótica”. Esto es llevado a cabo a través de la contraposición con las culturas del mundo clásico mediante la descalificación de este último y el ennoblecimiento de la cultura germánica en base a los hechos mostrados tanto en *sagas* como en las *Eddas*.

Estas ideas irán apoyadas por la concepción de una continuidad étnica desde la Edad de Bronce hasta el surgimiento de los alemanes en la historia (Todd 1987, 6). Es la idea básica para autores como Kossinna, que se apoyaba sobre la idea que la sociedad se mantenía culturalmente estática durante siglos (Todd 1987, 6). Actualmente, se sabe que estas ideas se ajustaban al trasfondo racial de Europa del norte a principios del siglo XX, especialmente durante el III Reich y aunque ya recibía críticas en su tiempo, influyó en los estudios de la Prehistoria hasta los años 40 (Todd 1987, 6).

Se exalta el carácter conquistador y se apoya en la aceptación de los relatos mitológicos por ciertos, donde se defiende la idea del *Óðinn* histórico, se niega la existencia de lazos con el mundo mediterráneo europeo y se justifica la diferenciación racial en base a la figura de *Loki*, siendo el pecado que debe redimirse. Por otro lado, no es más que una síntesis de los relatos medievales, donde no se ahonda en las implicaciones culturales de las divinidades en la sociedad que las veneraba, sino que más bien se buscaba de este modo un resurgir de estas. Autores que han tratado estos temas son Otto Höfler o Heinrich Niedmer, acompañados por Wagner y su obra *El anillo de los Nibelungos*.

Desde los años 50 la historiografía modifica los planteamientos raciales y abandonó la exaltación nacional en pro de un estudio más detenido de las fuentes, donde se comenzó a analizar su veracidad sin una intencionalidad concreta. Autores como Truvillat-Petre recogían el conocimiento anteriormente producido, aunque esta vez dotándolos de un mayor análisis en cuanto al trasfondo cultural se refiere. Revisa las teorías al respecto del esquema trifuncional propuesto por Dumézil, a la par que se ahonda en conectar el norte de Europa con los pueblos indoeuropeos, entrando a estudiar los mitos y las similitudes que estos presentaban respecto a otras culturas asentadas en Europa durante la Antigüedad. Asimismo, se comienzan a plantear las implicaciones socioculturales de la religión nórdica, cómo esta pudo afectar la visión del mundo de los pueblos escandinavos del periodo de las incursiones y la diferencia de cultos según la región.

Hay que destacar que, igualmente, se mantenían algunos de los problemas anteriores, donde los análisis de los imaginarios de los dioses no trascendían la recopilación de hazañas de los dioses. Por otra parte, se comenzaba a comparar la religión nórdica con el cristianismo, relacionando en diluvio universal con la creación del mundo según las *Eddas*, aunque muchos otros autores también señalan las diferencias entre ambas religiones, donde por ejemplo se expone que *Helheim* (el mundo de los muertos) no es un paralelismo al infierno cristiano, o atribuir un carácter demoníaco a ciertas entidades mitológicas que, en la actualidad, son vistas con una gran ambigüedad.

Autores como René Guichard caían en la barbarización nórdica, donde asumían que los grabados de las piedras tenían que estar hechos con sangre, pero por otro lado avanza en los planteamientos de cómo pudieron afectar los contactos culturales, abriendo así nuevas líneas de investigación, al igual que buscaba comprender cómo la aceptación del cristianismo fue relativamente rápida entre las poblaciones escandinavas.

En la actualidad, si bien se reconocen las influencias que recibió el mundo nórdico, también se establece que los esquemas religiosos tienen una coherencia interna predominante que, en caso de ignorarse o asumir una influencia exógena, la descontextualizarían. Por su parte, se tiende a un estudio a partir de las fuentes primarias, es decir *Eddas* y *sagas*, apoyadas por las evidencias arqueológicas y los poemas escáldicos. Para aquellos aspectos para los cuales las fuentes previamente citadas no aporten información, se tiende a recurrir a los escritos cristianos medievales, como es el caso de la reconstrucción de la ritualidad o los sacrificios.

También queda aceptada la desconexión con los planteamientos de Orosio y Tácito al respecto de los germanos y su relación con el mundo nórdico, aunque no se ignora la información que aportan, ya que es necesaria para el estudio de la continuidad y desarrollo de las divinidades que conocemos actualmente. Por otro lado, se reconoce la gran laguna informativa que hay al respecto de esta religión, ya sea por la escasa información en cuanto a diversos temas (tanto en las fuentes arqueológicas como escritas), como el impacto que tuvieron los autores de las fuentes medievales que nos han llegado a la actualidad.

A diferencia de periodos anteriores, los estudios sobre las divinidades no se enfocan tanto en sus hazañas como en el impacto social que tuvieron, ahondando también en temas como la toponimia y los sacrificios que han sido hallados en contextos arqueológicos, a la par que se reconoce el amplio regionalismo de la religión y la diferencia entre la práctica comunal y la práctica privada, donde queda atestiguada una veneración, o consagración a un dios en específico, evidenciado por la adquisición del nombre de la divinidad y recuperados a través de *sagas* y libros de asentamiento.

Finalmente, una de las líneas de investigación más novedosas es la inclusión de los grupos culturales periféricos, es decir, las regiones del Báltico, los reinos anglosajones, las poblaciones nómadas samis, etc., donde se argumenta que las influencias que los pueblos nórdicos tuvieron sobre ellos debió ser hasta cierto punto similar a las influencias ejercidas hacia ellos, donde como ejemplo claro se toman figuras como *Óðinn* o los *jotnar* para el caso de los samis, las rutas comerciales y los ataques a las costas bálticas eslavas, los asentamientos en Rusia o la incorporación de mercenarios nórdicos a la guardia imperial de Constantinopla.

Como es de suponer, esto requiere de una labor de trabajo multidisciplinar, que solo ha podido darse durante los últimos años del siglo XX y en la actualidad. No prima una disciplina sobre la otra, sino que la labor analítica que todas llevan a cabo es fundamental para acercarnos a lo que pudo haber sido la religión pagana del norte de Europa entre los siglos IX y XI, donde ya está más que aceptado la gran dificultad que esto supone, la subjetividad que permea la temática y la imposibilidad de saber a ciencia cierta como pudo ser.

## 5.2 Estado de la Mitología Nórdica

Para poder profundizar en la jerarquización de las divinidades, sus implicaciones sociales y las relaciones con el resto de los seres mitológicos que componen la mitología nórdica, primero debemos explicar las bases religiosas que, dentro del desconocimiento que genera la falta de una doctrina, servirán para comprender a grandes rasgos cómo se les rendía culto, cómo servían para organizar socialmente la comunidad y establecer un orden, además de cómo se origina el mundo y como va a terminar.

### 5.2.1 Cómo es la religión y nociones básicas

Tal y como enunciamos al comienzo del trabajo, se trata de una religión no doctrinal comunal, siendo la veneración a las divinidades dispar a lo largo del territorio, tal y como muestra la toponimia escandinava. Pero, además de esto, hay que diferenciar el culto público del privado.

En el caso del culto público, generalmente el encargado de dirigirlo es el *goði* (Díez de Velasco 1994, 535). Este término no significa exactamente “sacerdote”, sino que más bien es un rol social de suma importancia por ejercer de jefe en distintos aspectos tales como la guerra, el comercio, el oficio del culto y encargarse de recitar las leyes en el *þing* (Simek 1996, 313). Es importante aclarar esto ya que, a diferencia de lo que muestran fuentes como Tácito<sup>4</sup>, Adam de Bremen<sup>5</sup> o la *saga Hrafnkels*<sup>6</sup>, no podemos afirmar que existiera la figura del sacerdote como tal (McTurk 2005, 303).

Por lo general los rituales públicos eran organizados y llevados a cabo por parte de los monarcas<sup>7</sup> y así queda atestiguado en gran variedad de fuentes, como es el caso de la *Ynglingasaga* (Sundqvist 2008, 224-226). Esto responde en esencia a la figura del rey sacralizado. Tal como ya mencionamos, muchos de estos reyes se consideraban descendientes de una divinidad, lo que suponía que otorgaba prosperidad a la comunidad no solo por ser descendiente de un dios, sino por ser conocedor de los *blót* (sacrificios, tanto de animales como de humanos) necesarios para asegurar el futuro de la comunidad (Sundqvist 2008, 224-226). Entre los *blót* más importantes están los establecidos por *Óðinn*, según cuenta Snorri, que son tres; uno a comienzos de invierno (*álfablót*), otro en la noche más larga de invierno (que suele ser a mediados de la estación) y un tercero relacionado con la victoria, que coincidiría con la marcha a las incursiones, o en casos más generales cualquier tipo de travesía (Lindow 2001, 35). A razón de esto, cuando la comunidad no gozaba de prosperidad o se negaban a cumplir con los sacrificios (como es

---

<sup>4</sup> En el caso de Tácito, hay que señalar que el culto a *Nerthus* que es descrito en *Germania* corresponde a los anglos y para el periodo al que hacen referencias las *Eddas*, esta tribu ya se encontraba asentada en las Islas Británicas desde el periodo de migraciones germánicas. No obstante, no desestimamos su importancia y la relación existente entre *Nerthus* y las divinidades *Vanir*.

<sup>5</sup> En el caso de Bremen, que relata en el siglo XI el culto en *Gamla Uppsala*, diversos investigadores no se encuentran a favor de tomar literalmente su testimonio, dada la influencia cristiana de los informantes suecos, que desde hacía siglos habían dejado de practicar dicha religión.

<sup>6</sup> En específico respecto al culto a *Freyr*, que también es de periodo cristiano y muchos autores prefieren no depender de esta fuente.

<sup>7</sup> Hay que señalar también que, durante el periodo de *Vendel*, muchas de las ofrendas se encontraban en torno a los edificios que presumiblemente se asocian a las familias que generaban núcleos de poder.

el caso de la transición al cristianismo), el objeto de sacrificio era el rey en sí mismo (Díez de Velasco 1994, 534).

El lugar donde se desarrollaba el *blót* es un tema bastante complejo, ya que no está claro el carácter del emplazamiento, aunque los problemas vienen más bien dados por la terminología empleada por las fuentes. El término en cuestión es *hörgr*, traducido como pila de piedras sagradas, altar y, en última instancia y con muchas dudas, templo (Díez de Velasco 1994, 537; Simek 1996, 156 ; Lindow 2001, 34) y es denominado *hof* si la estructura es de madera (Díez de Velasco 1994, 537). El interior de los templos es algo más complejo, sin saber a ciencia cierta las interrelaciones entre los textos y las evidencias arqueológicas. Prueba de esto es el templo de *Hofstaird*, descrito en la *Eyrbyggjasaga* y el templo de *Gamla Uppsala* (Díez de Velasco, 1994). En ambos casos, sabemos que existieron en base a los restos materiales que han pervivido, pero las descripciones hechas exceden a las evidencias reportadas, no pudiendo asumirse con su totalidad la descripción de los templos, sobre todo para el caso de *Gamla Uppsala* (McTurk 2005, 306). Lo que es asumido es la posibilidad de la representación de divinidades en madera, tal y como nos describe Adam de Bremen (Díez de Velasco 1994, 539).

Por otra parte, los espacios naturales al aire libre son bastante más aceptados para el culto tanto nórdico como germánico, con nombres indicativos y señalando a que divinidad se destinaba (McTurk 2005, 306). Estos espacios podían ser turberas, cuevas, colinas, un conjunto rocoso, etc.

Sobre como se desarrollaba un *blót*, contamos con la descripción de uno en *Heimskringla*, en *Hákonarsaga góða*, la *saga* de Hákon el bueno (Lindow 2001, 36). En esta se destaca la relación del *blót* con la tradición sami del *luotte* (cantos mágicos) (Lindow 2001, 35), el papel que jugaba el rey (*konnung*) y el conde (*jarl*) y la importancia del banquete ritual, donde se repartía parte del alimento sacrificado entre las divinidades y los comensales, al igual que el brindis en honor a los dioses bajo la fórmula *til árs ok friðar* (Sundqvist 2008, 224). A continuación, reproducimos el fragmento de *Hákonarsaga góða* respecto a esto (Lindow 2001, 36):

*Era una Antigua costumbre, cuando un blót iba a tener lugar, que todos los granjeros debían asistir a donde se encontraba el templo y llevar allí los suministros que iban a necesitar durante lo que durase el banquete. En el banquete todos bebían cerveza, todo tipo de ganado y caballos eran sacrificados y toda la sangre de ellos era llamada hlaut y los recipientes donde se depositaba*

*hlaut-bowls y los hlaut-twigs eran hechos como los aspergillum. Con él se debía enrojecer el pedestal junto con las paredes del templo por dentro y por fuera y también para rociarlo sobre la gente, mientras la carne del sacrificio era cocinada para el disfrute de todos. Una jarra era llevada a la hoguera y quien hacía el banquete y era el jefe debía bendecir la jarra y la comida sacrificada y debía brindar por Óðinn -por quien se bebía para la victoria y por el reino de su rey- y después un brindis por Njörðr y Freyr para la paz y prosperidad. La gente también brindaba por sus antepasados que fueron enterrados en túmulos; esto era llamado minni [memorial].<sup>8</sup>*

Como ya explicamos en el epígrafe del desarrollo del mundo escandinavo, desde el periodo de *Vendel* se generarían núcleos de poder en torno a una familia sacralizada, por lo que lo más común es que se rindiera culto al antepasado divino, además de Óðinn que era el dios principal de las clases dominantes (Steinsland 2008, 227-230). Esto implica la aceptación por parte de la comunidad de un conjunto de divinidades, pero no significa que en la vida privada todas ellas fueran veneradas.

El culto privado debe entenderse desde el termino *höpt*, que además de referirse a las divinidades significa literalmente “aquellos que atan” (Hultgård 2008, 213). Esto muestra con claridad los lazos que unían al individuo a una determinada divinidad, a la que se consagraban dependiendo de la situación en la que se encontrase (Hultgård 2008, 213). Esto era hecho mediante la consideración de *fulltrúi* (confidente) o *ástvinr* (amigo cercano) respecto a un individuo, tal y como muestran las fuentes escritas (Hultgård 2008, 213).

En la célula básica de la organización germánica, el *aett* (la familia), es el *husbondi* (el padre o cabeza de familia) el encargado de dirigir estos ritos (Boyer 2000, 78), lo que ya de por sí nos muestra una diferencia respecto al culto público, si bien se sigue manteniendo una estructura patriarcal. Un ejemplo que evidencia este culto y el de algunas divinidades veneradas en ámbitos privados, puede encontrarse en los nombres personales, abundantes en runas y textos medievales, con los prefijos *Þór-*, *Freyr-*, *Óðin-*, *Tý-*, entre otros (Peterson 2008, 747).

### 5.2.2 El origen del cosmos, el ser humano y el fin de los tiempos

Antes de entrar a ver cuáles son los principales dioses escandinavos, primero tenemos que analizar cómo se origina el mundo, cuál es su lazo con este y como está evocado a su final en una batalla escatológica. Para ello, vamos a usar las traducciones de

---

<sup>8</sup> Traducción propia del inglés.

la *Völuspá* de Enrique Bernárdez (2018), de Luis Lerate (1986) y Henrik Williams (2010). De igual forma, en cuanto al origen cósmico, el poema *Vafþrúðnismál* también responde ciertas dudas que se complementan con la *Völuspá*.

Por otro lado, también recogemos el relato de *Gylfaginning*, escrito por Snorri Sturluson y traducido tanto por Bernárdez (2016) como Lerate (1986). Como se puede apreciar, no hay una única fuente que narre estos hechos y en cierta manera esto puede darse por los regionalismos y la inexistencia de un dogma, tal y como ya hemos analizado en el punto anterior. Es por ello por lo que aquí se presenta una reconstrucción a partir de diversas fuentes y siguiendo los esquemas más comunes para tratar dicho tema, ya usado por Díez de Velasco (1994) o John Lindow (2001) entre otros.

En el origen del mundo solo existía el *Ginnungagap*, el vacío cósmico primigenio (Simek 1996, 109). Antes de que aparecieran los *jotnar*, dioses, humanos y demás seres, existía *Múspelheim*, un mundo ardiente donde habita *Surt*, que está destinado a quemar el cosmos. Mas tarde apareció *Niflheim*, un mundo de hielo y frío, donde se encuentra la fuente de *Hvergélmir*. De esta fuente nace el proto-mar *Élivágar* (Simek 1996, 73), del que a su vez nacen once ríos<sup>9</sup>.

El contacto entre el calor y las chispas desprendidas por *Múspelheim* y el frío del proto-mar dan origen al primer ser, el *jotunn Ymir*. Hay que recordar que, tal y como señala la *Völuspá*, aún no existe mar, ni tierra, ni cielo, ni hierba, etc., solo existen *Ymir*, *Niflheim*, *Múspelheim* y *Surt*, además de la fuente *Hvergélmir*, el proto-mar *Élivágar* y los once ríos que salen de él. De *Ymir* nacen los *jotnar*. Cuando él estaba durmiendo salieron de su sudor, tanto desde sus sobacos como sus pies

*Ymir* se alimentaba de cuatro ríos de leche que surgían de las ubres de *Auðumla*. Esta vaca cósmica surgió de la misma forma que *Ymir* y se alimentaba de la escarcha. Mientras que la lamía, día tras día descubría a un hombre, *Brúni*. Él es el padre de *Bórr*, quien junto a *Bestla*, hija del *jotunn Bólþorn*, tuvo como hijos a *Óðinn*, *Vili* y *Ve*.

Los tres hijos de *Bórr* matan a *Ymir* y de sus restos crean el cosmos: de su carne la tierra, de los huesos las montañas, el mar y los lagos de su sangre. Con los dientes, muelas y huesos rotos, las piedras y rocas y de sus cejas la muralla que rodea *Miðgarðr*.

---

<sup>9</sup> Estos son: *Svol*, *Gunntra*, *Fiorm*, *Fimbultul*, *Slid*, *Hrid*, *Sylg*, *Ylg*, *Vid*, *Leipt* y *Giol*.

Del cráneo *Ymir* crean la bóveda celeste y crean la raza de los enanos de los restos que quedaron de *Ymir*. Cuatro de ellos fueron destinados a sujetar el cielo; *Norði*, *Suðri*, *Austri* y *Vestri*<sup>10</sup>.

Con la muerte de *Ymir*, su sangre crea una inundación que supone la muerte de los *jǫtnar* a excepción de *Bergelmir* y su esposa. Ellos sobrevivieron y dieron continuidad a la estirpe en *Jǫtunheim*, el reino de los *jǫtnar*, situado en *Utgardr*.

Con las chispas de *Múspelheim* crean las estrellas, que colocarán en el cielo. *Sól* y *Máni*<sup>11</sup>, hijos del *jǫtunn Mundilfaeri*, son encomendados a tirar de unos carros recorriendo la bóveda celeste siguiéndose el uno al otro, para así marcar el paso de los años. Estos serán perseguidos por *Skoll* y *Hati*, dos *jǫtnar*-lobos hijos de *Fenrir*<sup>12</sup>, que los devorarán en la batalla escatológica.

Tras esto, los dioses *Æsir*<sup>13</sup> dieron nombre a todas las cosas y posteriormente crearon las herramientas, joyas y palacios de *Ásgarðr*<sup>14</sup>. Después de estas hazañas, tres de los *Æsir* viajan a *Miðgarðr*. Estos son *Óðinn*, *Hónir* y *Lódur*<sup>15</sup>. De un fresno y un olmo crean al primer hombre y a la primera mujer, *Óðinn* les dotará de alma, *Hódur* de inteligencia y *Lódur* les dotará de buen color, de sangre y vida.

Ya hemos narrado brevemente la creación del mundo, pero aún nos falta nombrar un elemento fundamental para la cosmovisión nórdica: el *Yggdrasil*<sup>16</sup>.

En la *Völuspá* se indica que, mientras *Ginnungagap* es lo único existente, el *Yggdrasil* no es más que un retoño, aún no desarrollado. Luego debe interpretarse que el *Yggdrasil* ya existía. Sin embargo, el desarrollo de este no se narra de una forma tan clara como ocurre con el origen del mundo, sino que está diseminado a lo largo del poema.

---

<sup>10</sup> Los nombres de los enanos corresponden a los puntos cardinales. Por orden: Norte, Sur, Este y Oeste.

<sup>11</sup> La sol y el luna. En la cosmovisión nórdica los géneros del sol y la luna están invertidos.

<sup>12</sup> *Jǫtunn*-lobo hijo de *Loki* y la *jǫtunn Angraboda*.

<sup>13</sup> Los dioses nórdicos pertenecientes a la familia de *Óðinn*.

<sup>14</sup> La tierra de los *Æsir*.

<sup>15</sup> Gracias a diversos *kenningar* se ha establecido la relación entre *Lódur* y *Loki*, siendo ambos el mismo ser. Además, lo que se narra en este párrafo puede entenderse como el pacto de sangre que une a *Óðinn* y a *Loki* (Lanceros, 1999; Lanceros, 2001).

<sup>16</sup> Entre sus interpretaciones encontramos la aquí propuesta, además de ser la horca de *Óðinn*, en relación con el *blót* realizado por él hacia él, descrito en el *Hávamál* y que coincide con los testificados por Orosio y por Tácito.



Si atendemos a las estrofas que lo componen, vemos que *Yggdrasil* se desarrollará a la par que lo hace el mundo, al mismo tiempo que cuando él muera será el fin del mundo. Esto es porque el *Yggdrasil* es el mundo en sí mismo, como *Grimnismál* ejemplifica al especificar que la totalidad del mundo, del espacio existente, se encuentra ocupado por el *Yggdrasil* (Lanceros 2001, 124; Hultgård 2008, 215), pero también es el tiempo y el destino.

En *Völuspá* 2-3, la *völva*<sup>17</sup> que recita su visión comienza el relato con el retoño del *Yggdrasil*, a la par que esto supone tanto el origen propio como el de los 9 mundos y la palabra que usa para hacer referencia a él es *mjotvid* (medida), palabra que implica la idea de destino en relación con la muerte, esclareciendo la idea del *Yggdrasil* como árbol-medida-destino (Lanceros 2001, 124-125). Además, muchas veces suele definirse como *mjotudr*, que evoca una relación destinal con la muerte, entonado también en *Völuspá* 46 (Lanceros 200, 124-125).

Luego, la concepción del mundo está lejos de ser estática, sino que concibe un principio y un fin (Lanceros 2001, 126). Desde que nace, el *Yggdrasil* está siendo continuamente destruido, pues el dragón *Niðhoggr* roe sus raíces a la par que cuatro ciervos<sup>18</sup> se alimentan de él. Esto nos lleva a una idea esencial; si el árbol tiene una medida, no solo física, sino temporal (nacimiento, vida y muerte), el destino toma estas condiciones, teniendo límites y, por tanto, siendo un proceso vital al que nadie puede escapar (Lanceros 2001, 126). El destino, al igual que la vida, deben llegar a su fin y culminarse un ciclo.

Tampoco debemos olvidar que el *Yggdrasil* es donde los dioses llevan a cabo el *þing*, que como ya hemos visto es el órgano central de la vida social y política de la comunidad nórdica, por lo que también vemos que es el centro del cosmos, a la par que es el cosmos y el destino que simboliza es el centro de la cosmovisión nórdica (Lanceros 2001, 129).

Ya explicado el *Yggdrasil*, podemos continuar con la narración. Y es que, tras la creación de *Ásgarðr*, llegan tres figuras que son fundamentales para la cosmovisión

---

<sup>17</sup> Adivina.

<sup>18</sup> *Dáinn* (muerto), *Dvalinnk* (que permanece), *Duneyr* (el que camina con estrepito sobre la grava), *Durathrór* (la traducción no es clara, aunque basándonos en el diccionario de Simek, la traducción literal sería verraco durmiente).

nórdica, las *nornir*<sup>19</sup>. Estas tres mujeres-*jotnar*<sup>20</sup> serán las encargadas de mantener y cuidar del *Yggdrasil* (y por ende todo lo que él implica) y del destino. Ya la *Völuspá* señala que son las figuras encargadas de llevar esta labor a cabo y que habitan en la fuente de *Urdr*<sup>21</sup>, pero también serán quienes, desde el nacimiento de cada individuo, marquen cuál será su dinámica de vida y la sentenciarán a un fin (Lanceros 2001, 133). Esto será inquebrantable y permea en toda la cosmovisión nórdica, donde no sólo afecta a los seres humanos, sino que también a todos los dioses, como muestra el *Ragnarøk*<sup>22</sup> (Lanceros 2001, 119-156).

El *Ragnarøk*, la batalla escatológica nórdica, se gesta desde la muerte de *Baldr* en el poema *Baldrs draumar*<sup>23</sup> por una flecha de muérdago y no siendo llorado por *Loki*, lo que le lleva a ser encerrado y atado, estando condenado a la “tortura de la gota” con las gotas de veneno de una serpiente. Sus hijos *Fenrir*<sup>24</sup>, *Miðgarðsormr*<sup>25</sup> y *Hel*<sup>26</sup> fueron condenados antes; *Fenrir* siendo atado con unos hilos mágicos, *Miðgarðsormr* lanzada al mar y *Hel* enviada a presidir *Helheim*.

El *Ragnarøk* comenzará cuando *Sköll* y *Hati* devoren respectivamente a *Sól* y *Máni*. Entonces *Fenrir* se desatará de sus cadenas, *Loki* se libera y *Miðgarðsormr* abandonará las aguas donde habitaba. Desde *Helheim* parte *Nagflar*, el barco de los muertos y hecho de uñas. Desde *Múspelheim* vendrá *Surt* con su espada de fuego. En *Miðgarðr* se impone el caos y los dioses se preparan para la batalla. Las fuerzas del caos, al tratar de acceder a las tierras donde vivían los dioses, rompen el *Bifröst*, el puente arcoíris que lleva a *Ásgarðr* (Simek 1996, 36-37). Los dioses pelearán y en su

---

<sup>19</sup> *Urðr* (lo que ha ocurrido), *Verðandi* (lo que ocurre ahora), *Skuld* (lo que debe ocurrir, lo que es necesario que ocurra).

<sup>20</sup> Al igual que ocurre con otras figuras de la mitología nórdica, son consideradas *disir* (divinidades femeninas), aunque si tenemos en cuenta las fuentes, una definición más apropiada sería *jömnar-disir*, pues a fin de cuentas son *jotnar* que se han divinizado. Y dada la hipótesis que estamos barajando, este detalle, por muy técnico que pueda parecer, es esencial de cara a entender las relaciones entre *Jotnar* y *Diar* (dioses). Asimismo, cabe destacar que Karen Bek-Pedersen, en su tesis doctoral *Nornir in Old Norse Mythology* (2008) expone que tanto *disir* como *nornir* son seres distintos, que, si bien muchas veces se solapan, muestran también diferencias entre sí, lo que nos impide aceptar que ambas figuras sean una sola.

<sup>21</sup> Otro término para referirse al destino.

<sup>22</sup> El destino final de los dioses, la batalla escatológica compuesta de tres eventos: el incendio del cosmos por parte de *Surtr*, la inundación de la tierra por el océano, el oscurecimiento del sol (Simek 1996, 259-260).

<sup>23</sup> No entramos a profundizar en este poema ya que, no siendo el fin último narrar los sucesos sino como estos afectan, engrosarían el trabajo evitando centrarnos en la hipótesis y el objetivo. No obstante, estos son añadidos al anexo y es resumido en el análisis del dios *Baldr*.

<sup>24</sup> El lobo.

<sup>25</sup> La Serpiente de *Miðgarðr*.

<sup>26</sup> La Señora de *Helheim*.

mayoría mueren tanto los de un bando como los del otro<sup>27</sup>.

Después de que *Yggdrasil* sea destruido, este renace y de él salen dos humanos que serán los nuevos fundadores y junto a ellos está *Baldr*, que renacerá reinando en un mundo de paz pura y junto a *Høðr*. Además, *Sól*, antes de ser devorada por *Skoll*, da a luz a una hija, que con el renacimiento del mundo ocupará el lugar de su madre, dando paso así a un nuevo estadio en el ciclo destinal del mundo nórdico.

### 5.3 Las principales figuras de la mitología nórdica

Ahora que hemos ahondado en la realidad de la cosmovisión nórdica, sus dificultades y la diversidad de versiones interrelacionadas, debemos presentar los principales personajes de los mitos, que de una forma u otra representan los valores que una sociedad pudo reflejar en un diverso elenco de divinidades.

Antes de nada, debemos mencionar a las dos familias de dioses existentes en la cosmovisión nórdica; los Ases y los Vanes. En conjunto hacen muestra de la tensión y conexión entre el polo celeste-solar y el ctónico-lunar, con las implicaciones que cada ámbito acarrea (Lanceros 2001, 19-61). Los Ases por su lado, son el reflejo del ámbito solar, los dioses relacionados con la guerra, la virilidad, la valentía y por ende con la casta guerrera, mientras que, por el otro lado, los Vanes representan la tierra, la fertilidad, la paz y el amor, con una clara conexión con el ámbito lunar-nocturno, la feminidad y los grupos de campesinos (Lanceros 2001, 19-61; Bernárdez 2018, 81-86). Esta división se menciona claramente no solo en la *Völuspá*, sino que también en *Gylfaginning* y en la *Ynglingasaga* y se muestra a través de la primera gran guerra del mundo, la guerra entre ambas familias.

En este conflicto y a modo de resumen, la diosa *van Gullevig* (diosa de la cual no se hacen más menciones) visita a los Ases, quienes la intentan asesinar mediante las armas y el fuego. Nada surte efecto y da comienzo una guerra donde no queda claro quién gana, pero si se especifican las armas de cada bando; los Ases usaron las armas y los Vanes hicieron uso de su magia. Tras la guerra, ambas familias se reconcilian escupiendo en un caldero, de donde nacerá *Kvasir*, el ser más inteligente (posteriormente es asesinado por dos enanos y crearán con su sangre el *mjød*, el hidromiel, que otorga la habilidad de la

---

<sup>27</sup> El único dios que sobrevive, aparentemente y con una sola referencia a esto, es *Njörðr*, aunque carece de importancia ya que no volverá a ser uno de los venerados en el renacimiento.

poesía e inteligencia) y el pacto queda sellado con el intercambio de rehenes. Por su parte, los Vanes ceden a *Njǫrðr*, *Freyr* y a *Freyja* y los Ases a *Mimir* y a *Hónir*.

Tras estos sucesos, en las fuentes cuando se hace referencia a los Ases (*Æsir*), no es en exclusiva a los dioses de esta familia propiamente dicha, sino a ambos, esclareciendo esa tensión entre los dos polos de la cosmovisión. No obstante, dada las diferencias existentes entre ambas familias y siguiendo los modelos tradicionales para definir e interpretar a los dioses, nos referiremos a cada familia por su nombre, generando una sección apartada para cada una.

Asimismo y dada la hipótesis planteada para este trabajo, se tocarán aspectos generales sobre los distintos dioses que sugerimos, pero nos centraremos en su relación con los *jǫtnar*. De la misma forma, los dioses que no presentan ninguna relación con estos a través de las fuentes no serán nombrados.

### 5.3.1 *Los Æsir*

Como ya mencionamos, los dioses *Æsir* son la representación del polo solar-masculino-guerrero de la mitología nórdica, a la par que son la familia predominante dentro del conjunto de dioses nórdicos (Lanceros 2001, 25-43). Surgidos de la relación entre *Bórr* y *Bestla*, la mayoría de los dioses descienden de relaciones de parentesco que emulan a esta, a excepción de algunos dioses menores que serán nombrados al final de esta sección. Para poder generar un esquema coherente, debemos comenzar exponiendo a *Óðinn*, el dios central de esta religión (al menos en cuanto a la jerarquía interna de la mitología se refiere), el cual es uno de los dioses más complejos. Seguidamente, trataremos a *Loki*, ya que de igual forma es tan complejo, o más. Posteriormente seguiremos con los dioses principales de esta familia para acabar dando paso a la familia de los *Vanir*.

#### 5.3.1.a *Óðinn*

*Alfǫrd*<sup>28</sup>, el dios de la batalla o *Hangagud*<sup>29</sup>, etc. Los nombres de *Óðinn* son varios según nos muestran los mitos (Díez de Velasco 1994, 516; Bernárdez 2018, 131-160) y *kenningar*, lo que nos demuestra la gran complejidad que envuelve a esta figura. El culto

---

<sup>28</sup> Tradicionalmente se traduce como “El Padre de Todos”. No obstante, su traducción del islandés al inglés es “All-Father”, que se traduciría al español como “El Padre de Todo”.

<sup>29</sup> Dios de los ahorcados (Velasco, 1994; 541).

a este dios podría remontarse hasta la Edad de Bronce, del periodo que datan los primeros petroglifos que nos recuerdan sus atributos (un hombre de gran estatura con lanza), aunque no podemos confirmar que sea así (Díez de Velasco 1994, 541). Las referencias contrastadas más antiguas datan del siglo I a. e., donde Tácito habla sobre *Wotan*, la etimología germana equivalente (Bernárdez 2018, 131-160).

Es el rey de los dioses, el más sabio, conquistador y creador del mundo, lo que puede relacionarse con por qué era popular entre las elites y no entre la generalidad escandinava. Este miedo puede ser comprensible si tenemos en cuenta que es el único *Æsir* capaz de usar la magia y el ser el dios de la batalla, que la otorga con aleatoriedad, como muestra Pablo Diácono en su *Historia de los Longobardos* (Bernárdez 2018, 144).

Asimismo, se relaciona con la muerte, a través del *Valhöll*, salón donde acoge a la mitad de los muertos en batalla para que luchen a su lado en el *Ragnarøk*, los *einherja*. Sin embargo, lo que aquí nos interesa son sus relaciones con los *jǫtnar*. Uno de los puntos de unión principales es la magia *seiðr*<sup>30</sup> y la sabiduría, atributos propios del ámbito ctónico-lunar y, en consecuencia, a los *Vanir* y los *jǫtnar*, además de las divinidades femeninas. Que un hombre poseyera esta habilidad era razón de desprecio, tal y como muestra la *Ynglingasaga* 7 y *Lokasenna* 24. Reproducimos la estrofa de este último a continuación (Lerate 1986, 120):

“Loki dijo:  
Que hechizaste en Sámsey dicen de ti  
como bruja tocando el pandero;  
haciendo de brujo les fuiste a los pueblos,  
cosa en verdad de maricas.”

Han sido varios los autores que relacionan esta habilidad mágica de *Óðinn* para justificar que se trata de un chamán, aunque no podemos olvidar que, en la herencia indoeuropea, el *Varuna* védico presenta también estas características (Díez de Velasco 1994, 518), además de que no presenta todas las características necesarias para ser considerado tal (no es intermediario entre una divinidad superior y seres inferiores. El es el dios superior).

Tanto la sabiduría como la magia las consigue mediante un intermediario, eso sí. En cuanto a la magia, se la enseña *Freyja*, diosa a la que sí le es natural controlarla. Sobre la sabiduría, en específico el saber rúnico, esto se relata en *Hávamál* 138, donde cuenta

---

<sup>30</sup> El nombre que toma la magia en el mundo nórdico (Simek, 1996).

como estuvo colgado del *Yggdrasil* durante 9 noches, con su lanza *Gungnir*<sup>31</sup> clavada, ofrecido en sacrificio a sí mismo. A continuación, la mencionada estrofa de *Hávamal* (Lerate 1986, 57; Bernárdez 2016, 135):

“*Sé que pendí           nueve noches enteras  
del árbol que mece el viento;  
herido de lanza           y a Óðinn ofrecido  
-yo mismo ofrecido a mí mismo-  
del árbol colgué           del que nadie sabe de  
cuáles raíces arranca”*

Por último, otra conexión con los *jǫtnar* es su genealogía. Al igual que muchos otros dioses, desciende de la relación entre un dios y una *jǫtunn*. En su caso, su padre es *Bórr*, hijo de *Brúni* y su madre *Bestla*, hija de *Bǫlþorn*. Además, algunos de sus hijos los tendrá con *jǫtnar*, como es el caso de *Bórr*. Por otro lado, también mantiene una relación amistosa con uno de ellos, *Mimir*, quien le ofrece de la fuente de su nombre (la fuente de la sabiduría) a cambio de que dejase su ojo como prenda.

#### 5.3.1.b *Loki*

Como *Óðinn*, es una de las figuras más complejas del panteón nórdico, especialmente por no mostrar competencias claras y la inexistencia de un culto dedicado (Bernárdez 2018, 207-216), llegando a plantearse que fuera la reinterpretación de Lucifer en la cosmovisión nórdica (Lanceros 1999, 27). Sin embargo, el estudio de la etimología apuntaría a que, además de ser un dios nacido en el seno de la cosmovisión nórdica, tiene unas competencias básicas claras. Es el dios-cierre (*Lúka/Ljúka* → *Loki* → *Lok* → *Lock*), ya que es él quien lleva un fin al ciclo donde la mitología toma lugar, para que así se pase a un ciclo renovado, aunque Lanceros se muestra en desacuerdo (1999, 20). Su propuesta es la de dios destructor y disolutor, pues sus actos desencadenan la batalla escatológica (Lanceros 1999, 22). No obstante, ambas propuestas son similares, aunque claro está, con sus matices.

En cuanto a sus conexiones con los *jǫtnar*, él es uno, pues sus dos padres (*Fárbauti* y *Laufey*) son *jǫtnar* (Lanceros 2001, 90; Lindow 2001, 216; Bernárdez 2018, 204-206). Esto le aporta los atributos que ya dijimos eran característicos de estas criaturas: la sabiduría y la magia. Un ejemplo de estas aptitudes se muestra en *Gylfaginning* 42, donde se convierte en yegua para así distraer a *Svaðilfari*, el caballo del *jǫtunn Hrimþurs* y que

---

<sup>31</sup> Tembladora.

le ayudaba a construir la muralla de *Ásgarðr*; a cambio de *Freyja*, *Sól* y *Máni*. Como resultado, da a luz a *Sleipnir*, el caballo más veloz y que le regala a *Óðinn*. Además de la magia, apunta a la polisexualidad de *Loki* (Lanceros 1999, 19).

Sobre su sabiduría, queda más que justificada ya que, en la mayoría de los mitos donde participa, acaba encontrando una forma de solucionar el enredo que sus actos producen. Cuando le corta la cabellera a *Sif*, la mujer de *Þórr*, consigue que unos enanos elaboren una de oro que le regalará en compensación, además de las armas mágicas que les otorga a varias divinidades.

### 5.3.1.c *Þórr*

Se conocen referencias a este dios desde periodos anteriores a las incursiones nórdicas. Primero en los petroglifos que representan a un individuo de gran tamaño portando un hacha o martillo (Díez de Velasco 1994, 505; Bernárdez 2018, 182) y posteriormente en las referencias hechas por Tácito, en *la Germania*, donde equipara al dios germano *Donner* con Hércules (Díez de Velasco 1994, 519; Bernárdez 2018, 182). Su imagen evoca rápidamente a la función guerrera que expone Dumezil en su esquema trifuncional de las religiones indoeuropeas, teniendo equivalencias como es *Indra* en el mundo védico (Díez de Velasco 1994, 520). Analizando la etimología, nos evoca rápidamente a la competencia principal del dios y es que es el señor del trueno, tanto en la mitología nórdica como en otras culturas germánicas e incluso en la cosmovisión de los pueblos samis (Bernárdez 2018, 182).

Hijo de *Óðinn* y *Fjörgyn/Jord* (la Tierra) (Díez de Velasco 1994, 519; Lindow 2001, 287; Bernárdez 2018, 185) *Þórr* es el campeón que lucha contra los *jötnar* y defensor del pueblo mediante la acción violenta, a diferencia de su padre. Sin embargo, no parece que el culto a su figura esté relacionado con la casta de los guerreros (Schjødt 2008, 220), sino más bien con los campesinos, sobre todo en base a su competencia sobre la fertilidad dado el control meteorológico (Díez de Velasco 1994, 519; Bernárdez 2018, 184), aunque otros autores lo entienden desde el punto de vista de que procura el orden establecido y por ello es un dios de la fertilidad (Schjødt 2008, 221).

La mayor parte de información con la que contamos son relatos sobre sus hazañas contra los *jǫtnar*. Para estas hazañas hace uso de su martillo/maza *Mjǫlnir*<sup>32</sup>. Su violenta actitud contra los *jǫtnar* le vale la consideración de protector de la humanidad, además de sus competencias respecto a la fertilidad.

No obstante, los poemas de la *Edda Mayor* muestra una imagen de doble cara para este dios, pues si bien se refieren a él como el protector y defensor, también es llamado proscrito. Esto lo vemos en la estrofa 9 del *Hárbardljjóð* (Lerate 1986, 99), que a su vez se relaciona con la estrofa 39 de la *Vǫluspá* (Lerate 1986, 31; Williams, 2010). Sin embargo, las investigaciones al respecto no abundan y en el desarrollo de este trabajo tampoco hemos encontrado ningún autor que lo sugiera, por lo que no podemos profundizar en su análisis, más allá de cuales son las acciones susceptibles de la denominación de proscrito a lo largo de las narraciones mitológicas. Con este estatus social se despojaba al individuo de todo derecho por asesinar, especialmente cuando el oponente estaba desarmado o era por la espalda (Lerate 1986, 39). El análisis pormenorizado de por qué podría ser considerado así, esta en estrecha relación, por lo que parecen señalar los poemas, con los *jǫtnar*. En consecuencia, será estudiado en el apartado correspondiente a estas criaturas.

#### 5.3.1.d Týr

Junto a *Þórr* y *Óðinn*, es el tercer dios de herencia indoeuropea nombrado por Tácito y equiparado con Marte. Si analizamos su etimología, podemos apreciar que la raíz de *Týr-Tiwaz* significa deidad, lo que en periodos anteriores al de las incursiones nórdicas lo situaría como deidad central (Díez de Velasco 1994, 518; Lindow 2001, 297-298; Bernárdez 2018, 125) y en los petroglifos de la Edad de Bronce se puede interpretar a *Týr* como dios del Cielo (Bernárdez 2018, 125).

No obstante, en el periodo que aquí tratamos, parece ser un dios venido a menos, una figura secundaria (Díez de Velasco 1994, 518). Sus competencias quedan reducidas a la guerra y a los pactos, donde la primera puede relacionarse con los desafíos de índole jurídico y amparado por el derecho (Díez de Velasco 1994, 519), aunque puede que en la

---

<sup>32</sup> Ni el cinturón *megingjörðir* ni los guantes *járngreipr* son nombrados en la *Edda Mayor*, por lo que no los tomamos en consideración, en base a los planteamientos de Rudolf Simek (1996, 210). No obstante, señalamos que el cinturón le aportaba el doble de su fuerza y los guantes le permitían no perder la sujeción de su martillo (Simek 1996, 210).



época de los ataques nórdicos a Europa pueda estar relacionado de manera general con cualquier acto bélico (Bernárdez 2018, 127). En cuanto a los pactos, esto se da a entender mediante el quebrantamiento de uno en el *Gylfaginning* 33 (Díez de Velasco 1994, 519; Bernárdez 2018, 124), donde para poder encadenar a *Fenrir*, el dios introduce sus manos en las fauces del lobo para asegurar que no es una trampa y cuando este queda apresado, *Týr* pierde su mano como prenda, o castigo, por faltar a su juramento. Esto nos daría a entender la existencia de un castigo, o mutilación, por quebrantar un juramento (Díez de Velasco 1994, 519).

Poco más sabemos acerca de esta divinidad, o al menos a ciencia cierta, pues en *Lokasenna* se menciona una esposa, que no tiene ninguna aparición en el resto de las fuentes y de sus padres solo podemos intuir que como mínimo uno de ellos era *jǫtunn*, pero nada más allá de esto y nada que no sea similar al resto de dioses de la familia de *Óðinn*. Una interpretación sugerida por Enrique Bernárdez (2018, 127) es que, mediante la desvalorización de este dios, podríamos atestiguar el impacto evolutivo de la religión germánica en Escandinavia, sobre todo en relación con la formación de los centros de poder y religiosos, además de la complejización social.

### 5.3.1.e *Heimdallr*

Snorri hace en *Gylfaginning* una descripción del dios, caracterizado por su tez blanquecina, sus dientes de oro, que no necesita dormir más que un pájaro y que tiene una vista y oído prodigiosos y esto último se vé refrendado en *Völuspá* 26 (Velasco, 1994; McTurk, 2005; Bernárdez, 2018). Además, se apunta a que es hijo de nueve doncellas (McTurk, 2005; Bernárdez, 2018) y en *Skáldskaparmál* se especifica que estas son nueve hijas de *Ægir* y *Rán*<sup>33</sup>, pero sea como fuere, no hay más referencia al respecto de su genealogía.

En cuanto a sus funciones principales, en base a los poemas ya citados, se hace referencia a su labor como guardián de los dioses, protector del *Bifrost*, que su tarea más importante es avisar de la llegada de las huestes del caos y el comienzo del Ragnarøk y esto mediante su cuerno *Gjallarhorn* (Lindow 2001, 231; Bernárdez 2018, 220). Evidencias sobre cómo podría entenderse este cuerno nos quedan tanto en los petroglifos

---

<sup>33</sup> Divinidades marinas. Varios autores señalan que se trata de *jǫtmar* (Turville-Petre 1964, 148; Bernárdez 2018, 219).

de la Edad de Hierro, como los conservados de los sacrificios en turberas (Bernárdez 2018, 220). En el Ragnarøk será quien mate a *Loki*, falleciendo en el combate.

Respecto a sus competencias, normalmente y dadas las dificultades y escasez de fuentes, se le suele relacionar con *Jano*, siendo un dios limítrofe (Bernárdez 2018, 220) y algunos autores proponen que esto se deba al mito del surgimiento de la diferenciación social<sup>34</sup> (Bernárdez 2018, 230). Sin embargo, más allá de todo lo que ya hemos señalado son hipótesis y en muchos casos no se ahonda lo suficiente en estas ideas como para producir un corpus de mayor densidad respecto a esta enigmática figura.

Debido a la poca información con la que contamos, o su papel secundario del resto de divinidades *Æsir*, como son *Bragi* o *Ullr*, estos son los principales dioses nórdicos que componen la familia, los dioses de la guerra (*sigttva*), el polo solar-masculino de la mitología, los que están destinados a luchar contra las fuerzas destructoras del cosmos y a fallecer en la lucha.

### 5.3.2 *Vanir*

Como ya enunciamos, se trata de la familia de dioses que se relaciona con la fertilidad, la paz y la magia *sejðr* y si analizamos la etimología, se relaciona estrechamente con la palabra “amigo” (Lindow 2001, 311). Representan el polo ctónico-femenino-lunar y son la contraposición de los *jotnar* dentro de este (Lanceros 2001, 42-43), además de representar, según plantea, el tercer grupo entre *Æsir* y *jotnar*. Los miembros de esta familia de los que tenemos constancia son tres, los únicos que fueron absorbidos por los *Æsir* tras la batalla entre los dioses, aunque están estrechamente relacionados con *Nerthus*, la “Madre Tierra” que describe Tácito en su libro *La Germania* (Díez de Velasco 1994, 522; Lanceros 2001, 36; Bernárdez 2018, 89-92).

Los tres dioses que aquí se analizan están estrechamente relacionadas en cuanto a la genealogía se refiere, siendo *Njörðr* el padre de *Freyr* y *Freyja* y estos últimos, repitiendo el esquema de sus padres, son hermanos-amantes (Díez de Velasco 1994, 522; Lanceros 2001, 33-53; Bernárdez 2018, 107). Es por ello que tomaremos el esquema más lógico, explicando primero al padre y posteriormente a los dos hermanos.

---

<sup>34</sup> En el poema *Rígsþula* se cuenta que viaja por la tierra, hospedándose en diversas casas. En cada una tendrá descendencia, que reciben los nombres de los distintos grupos sociales, a la par que se relaciona a la nobleza con la magia.

### 5.3.2.a *Njǫrðr*

Como ya adelantamos, es el padre de *Freyr* y *Freyja* y su descripción se encuentra en *Gylfaginning* 23, donde se señala que es un dios sabio que vive en *Nóatún* (embarcadero, nótese la relación con el ámbito marino), que controla el viento y calma las aguas y el fuego, además de ser el dios que invocar para solicitar protección durante la navegación, la pesca y para alcanzar fructíferos acuerdos comerciales (Díez de Velasco 1994, 519; Lanceros 2001, 33-56; Lindow 2001, 243; Bernárdez 2018, 87-93). Snorri señala que sus hijos reproducen el mismo esquema de parentesco que él, quien tenía una relación amorosa con su hermana, donde sus dos hijos son fruto de ello (Díez de Velasco 1994, 519; Lanceros 2001, 33-56; Bernárdez 2018, 107). Sin embargo, en ningún momento se hace mención a su hermana, aunque varios autores apuntan a que pudiera ser *Nerthus* (Lanceros 2001, 36; Bernárdez 2018, 89-92).

Sus competencias como puede apreciarse se alejan bastante de las propias de un miembro de la familia *Æsir*, estando dedicado a la riqueza de las tierras, a la actividad en las costas y a la paz. Esta última idea es de destacar, pues es bajo este pretexto que *Njǫrðr* es entregado dos veces (Lanceros 2001, 33-56). El primer caso de esto lo analizamos ya con la guerra entre ambas familias de dioses. En cuanto al segundo, este se narra en *Skáldskaparmál* y se da después de que los dioses matasen al *jǫtunn Þjazi* (Díez de Velasco 1994, 519; Lindow 2001, 242; Bernárdez 2018, 92). En compensación a la muerte de su padre, la *jǫtunn Skaði* solicita se le compense contrayendo matrimonio y los dioses acceden, pero con la condición de que sea elegido tan solo mirando los pies de los dioses (hay que señalar que, según diversos autores, los pies eran el elemento más humillante y motivo de vergüenza en el mundo nórdico (Lindow 2001, 242; Bernárdez 2018, 93) y escogiendo los más bellos pensando que eran los de *Baldr*, acaba casada con *Njǫrðr*.

No obstante, este matrimonio falla y en *Lokasenna* 34, *Loki* ridiculiza al anciano *van* diciendo que este, mientras vivió entre *jǫtnar*, se dejó orinar en la boca por la hija de *Hymir*. Esta idea, en conjunto con la elección en base a sus pies y su rol pasivo en el matrimonio con *Skaði* (pues es ella quien desarrolla las labores relacionadas con el hombre nórdico, como la caza y la guerra) sugieren un carácter feminizado para este dios (Lindow 2001, 242; Bernárdez 2018, 93), aunque al no ser partícipe prácticamente de

ningún relato mítico (Lindow 2001, 242), es difícil acertar la razón de esta caracterización más allá de su relación con la fecundidad y la fertilidad.

### 5.3.2.b *Freyr-Freyja*

Los hijos de *Njǫrðr* y su hermana-amante, de los cuales no conocemos los nombres reales, pues *Freyr* significa “El Señor” y *Freyja* “La Señora” (Lanceros 2001, 33-53; Bernárdez 2018, 114). Ambos, al igual que su padre, se relacionan con la fecundidad y la fertilidad, además de estar ligados con la guerra de alguna manera, pero especialmente a través de la magia (Lanceros 2001, 33-56), a parte de repetir el esquema endogámico ya mencionado.

Sobre *Freyr*, en *Gylfaginning* se apunta a que es el dispensador de las cosechas y los bienes, que es bello y poderoso, gobernante de la luz del sol y la paz (Díez de Velasco 1994, 529; Lanceros 2001, 33-56; Lindow 2001, 121-125; Bernárdez 2018, 94-95). El primer aspecto está bien atestiguado dada la abundancia de topónimos, sobre todo referentes a campos de cultivo, que derivan del nombre del dios, preponderantes en el Este de Suecia (Lindow 2001, 121-125; Lanceros 2001, 33-56; Bernárdez 2018, 95). Otra clara referencia a su competencia sobre la fertilidad y la riqueza de las cosechas es su animal, el jabalí. Este, al igual que *Mjǫlnir* y *Gungnir*, fue elaborado por dos enanos, siendo un jabalí de oro (*Gullinborsti*) y le fue entregado junto con el barco *Skíldblandir*, que tenía la capacidad de tener siempre el viento a su favor y poder ser guardado en un bolsillo (Bernárdez 2018, 95).

Es partícipe en tres narraciones míticas; la lucha entre *Vanir* y *Æsir*, el poema *Skírnismál* y en el *Ragnarök*. Las consecuencias del primero ya han sido varias veces expuestas a lo largo de este trabajo y en el último, *Freyr* muere a manos de *Surtr*, pues había regalado su espada mágica para poder contraer matrimonio con la *jǫtunn Gred*. Según Lanceros (2001, 33-56), es evidente que este último evento muestra la preponderancia de la cualidad pacífica del dios, sobre todo porque la narración de *Gylfaginning* muestra al *Freyr* desorientado, como si estuviera fuera de su lugar, lo cual tendría sentido visto que pertenece a los *Vanir*, siendo la paz y la fertilidad su campo de actuación y no la guerra.

En cuanto a *Skírnismál*, es el poema en el que se relata como *Freyr* convence a la *jǫtunn Gerd* para que se case con él. Primero, la observa desde el trono de *Óðinn*,

quedando enamorado de ella. Manda a *Skínir*, su sirviente, a que la convenza, primero sobornándola con oro y con el anillo *Draupnir*, pero rehúsa, luego amenazándola con la violencia y finalmente la convence a cambio de entregar su espada mágica. Según Lanceros (2001, 49), que es quien más ahonda en este mito, *Freyr* consigue convencer a *Gred* ya que el *sejðr* es la conexión entre *Vanir* y *jǫtnar* y no el oro ni la violencia, por lo que sería una evidencia más para atestiguar la conexión bipolar entre ambos grupos.

En lo relevante a *Freyja*, al igual que vemos con el resto de los dioses, se da una descripción en *Gylfaginning*, donde se resalta que es la mejor de todas las diosas, propietaria del *Folkváng*<sup>35</sup>, que posee un carro tirado por gatos y es la diosa más accesible a la gente, sobre todo por ser la diosa del amor. Es además maga, pues de forma natural práctica el *sejðr*, por lo que Lanceros (2001, 50-56) establece una relación entre la magia y la fertilidad y fecundidad (Díez de Velasco 1994, 522-523; Lanceros 2001, 50-56; Lindow, 2001 126-128; Bernárdez 2018, 115).

Como ya dijimos, el amor es una de sus competencias, pero además también comprende la muerte, la guerra y la fecundidad. La muerte y la guerra esencialmente en relación al *Folkváng*. Al igual que vimos con *Óðinn*, es la sala a donde van a parar la otra mitad de los muertos en combate, aunque a diferencia del *Valhöll*, no tenemos ninguna referencia a que sucede en esa sala ni cómo afecta a los fallecidos. Respecto a la fecundidad, además de pertenecer a la ya nombrada familia *Vanir*, donde hemos expuesto de forma clara la relación con la tierra, la fecundidad y la luna, la promiscuidad, o si se prefiere, la alta sexualidad de *Freyja* nos evidencia este aspecto, a parte de otros factores.

Sobre su alta sexualidad, el poema *Lokasenna* lo deja bastante claro cuando *Freyja* recibe los insultos de *Loki* por haber tenido relaciones con todos los presentes, además de con cuatro enanos para poder así obtener su collar de oro (Lindow 2001, 127; Lanceros 2001, 50-59). Además, es quien levanta los ánimos de lujuria de los *jǫtnar*, pues en la gran mayoría de mitos es solicitada por estos para contraer matrimonio (vease *Hrugnir* o *Hrimþurs*), lo que reforzaría la idea de ser una diosa de la fertilidad, la sexualidad y el amor.

Su popularidad durante el periodo final del paganismo nórdico es evidente, encontrando abundancia de *kenningar* para referirse a las mujeres, ya que al igual que

---

<sup>35</sup>Similar al *Valhöll*, pues es a donde van a parar la mitad de los muertos en batalla que le corresponden.

*Óðinn* posee variedad de nombres y, por otro lado, su nombre es hoy en día la base para muchos nombres de mujer (Lindow 2001, 128).

Ya tratados los *Vanir* solo nos resta hablar de los *jǫtnar*, criaturas que al igual que esta familia, comparten el ámbito ctónico-lunar en la cosmovisión nórdica, además de las estrechas relaciones, mayoritariamente pacíficas, que tienen estos dos grupos.

## 6. La alteridad y los *jǫtnar*

De cara a afrontar la hipótesis y tema central de este trabajo, primero hemos decidido plantear cual es la relación que, en base a los poemas *eddicos* y *sagas*, establecen los dioses nórdicos con los *jǫtnar*, donde no solo nos centraremos en la relación de enemistad, sino que plantearemos como muchas veces estas son más bien ambivalentes, con relaciones de parentesco e incluso sin matices violentos. Posteriormente, analizaremos la relación de los samis con los pueblos nórdicos para tratar de discernir hasta qué punto esta hipótesis no fuerza los esquemas para ajustarse a un resultado.

### 6.1. Los *jǫtnar* y su relación con los dioses

Antes de adentrarnos en este tema debemos analizar etimológicamente la palabra *jǫtunn* y es que, en base a Simek (1996, 188) y Bernárdez (2018, 44), entre otros, la traducción tradicional de “gigante” estaría bastante alejada del significado original. Y es que los *jǫtnar* que aparecen en la poesía del nórdica antigua son raramente representados como seres gigantescos (Perabo 2016, 65). *Jǫtunn* en nórdico antiguo se traduce al inglés como “the eater”, en relación con su apetito, de ahí que la designación más acertada en castellano sea la adaptación de esta traducción: etón (Bernárdez 2018, 44). Sin embargo, normalmente son referidos en las *Eddas* como *hundviss* (muy sabios), por lo que tal vez ni siquiera esta traducción sea correcta (Koersen 1996, 58). Lo que queda claro es que no significa gigante, ya que además este término es empleado en las *Eddas* en norreno mediante los términos *risi* o *trollkona* (Koersen 1996, 57).

Una vez aclarado esto, entramos a analizar en primera instancia las dotaciones que estas criaturas presentan en la literatura nórdica. Tal como apunta Lanceros (2001, 42-43), es evidente la posible relación con el polo ctónico-lunar, ya que como bien argumenta, sus habilidades suelen estar relacionadas con la magia (sobre todo en materia de fuerzas naturales primordiales) y la sabiduría (recordemos, *hundviss*) y estas son

cualidades que comparten con la familia *Vanir*, por lo que, a primera vista, parecería estar justificado este planteamiento. Esto nos muestra que, además de las principales características negativas que, en primera instancia, se atribuyen a los *jötnnar*, presentan al mismo tiempo valores positivos (Mundal 2009, 30), muchas veces envidiados. Esto se muestra en *Vafþrúðnismál* 1, donde la sabiduría del *jötunn* lleva a *Óðinn* a visitarle para atestiguarlo en persona.

Aunque la gran mayoría son vistos como seres caóticos o violentos, en la práctica, si analizamos la densa colección de poemas *eddicos* y algunas de las *sagas*, podemos advertir que cada *jötunn* presenta una relación distinta con respecto a los dioses. Casos, por ejemplo, como *Ægir* y *Rán* (aunque no todos los investigadores se encuentran de acuerdo en esta afirmación) muestran cómo pueden mantener una relación cordial con los dioses, pues en el poema *Lokasenna*, el palacio donde tiene lugar la reunión no es otro que el palacio de *Ægir*. Otro ejemplo que muestra esta relación de no-violencia es el *jötunn* *Hymir*, con el que *Bórr* se embarca para pescar y acabar sacando de las aguas a *Miðgarðsormr*.

En el mismo sentido, de relaciones no violentas, tenemos las relaciones amorosas entre dioses y *jötnar*. Como ya hemos nombrado, tanto *Gred* como *Skadði* contraen matrimonio con algún dios (*Skadði* primero se casa con *Njörðr* y posteriormente con *Ullr* y en última instancia con *Óðinn*), lo que hace ver que, al contrario de los planteamientos más tradicionales, la relación entre ambos grupos es capaz de trascender incluso las relaciones de amistad. Caso similar, aunque no mediante un matrimonio, es la relación de la que es fruto *Bórr*; *Óðinn* y la *jötunn* *Jörd*. Este último ejemplo es más que acertado para poder presentar otra relación esencial en la genealogía: todos los dioses (o la gran mayoría) descienden de un dios y un *jötunn*.

En el caso de *Óðinn*, *Vili* y *Ve*, los tres descienden de la relación entre *Bórr* y *Bestla*, él siendo dios y ella siendo *jötunn*, esquema que es aplicable a *Týr* (*Hymiskvida*, 5) y según varios autores también a *Heimdallr*, pues sería hijo de las nueve olas hijas de *Ægir* y *Rán*. Luego, si bien es evidente que las relaciones violentas existen entre ambos colectivos, no podemos ignorar las relaciones de amorío e incluso las que rozan la amistad.

Respecto a las relaciones violentas, en la mayoría de los relatos queda clara esta relación. No obstante, quien lleva a cabo estas hazañas numerosas veces es *Pórr*, pero al mismo tiempo y como ya habíamos mencionado, el dios del trueno podría haber tenido una calificación de proscrito. Si atendemos a la estrofa 9 de *Hárðbarðzljöð*, *Pórr* afirma tener este estatus social (Lerate 1986, 98) :

*“Pórr dijo  
Mi nombre diré      aunque soy un proscrito  
y origen completo:    Soy hijo de Óðinn  
hermano de Meili,    el padre de Magni  
el dios de la fuerza    ¡Ante mi te encuentras!  
Ahora soy yo          quien tu nombre pregunta.”*

Lo curioso es la relación de este poema con la *Völuspá*, que en la estrofa 39 dice lo siguiente (Lerate 1986, 31; Williams 2010, 8):

*“Por tan mala corriente    vio que cruzaba  
la gente perjura          y proscrita  
Y aquel que seduce        mujeres casadas  
[...]”*

Estos versos parecen ser una clara referencia al poema *Hárðbarðzljöð*, donde *Pórr* comienza a fanfarronear frente a *Óðinn* y viceversa, en torno a un río que el primero pretendía cruzar. Si quedase alguna posible duda de esta relación, el mismo poema *Hárðbarðzljöð* hace referencia en la estrofa 20 de como *Óðinn* sedujo a mujeres casadas (Lerate 1986, 100; Bernárdez 2016; 174):

*“Hárðbarð dijo:  
Grandes tuve yo      amoríos con brujas  
que yo a sus maridos quitaba.  
Por recio jötunn    tenía yo a Hlébarð  
Vara hechicera él me dio  
Le quite yo su fuerza con ella.”*

Lo curioso es que la piedra de *Rök*, como ya mencionábamos al comienzo del trabajo, muestra que el contenido de *Völuspá*, si bien no tal y como lo conocemos hoy, era conocido en el mundo nórdico en torno al año 800 d. e. (Per Holemborg, 2020), por lo que esta interrelación entre ambos poemas no puede pasarse a la ligera. Obviamente, con esto no planteamos que sea totalmente veraz esta relación, ni que fuera *Pórr* un proscrito, pero concebimos que es de importancia trabajar sobre estos planteamientos ya que podrían sugerirnos alguna información a como pudo entenderse la relación entre *jötnar* y dioses.



Primero debemos entender que es un proscrito en el mundo nórdico, para después poder evaluar qué hecho es el que pudo relacionar a *Pórr* con este estatus social. Como ya anunciamos en la sección dedicada a este dios, el proscrito era un asesino expulsado de la comunidad, generalmente relacionado con asesinatos por la espalda o a víctimas desarmadas (Lerate 1986, 39). En este sentido tenemos la muerte del enano *Litr*, pero teniendo en cuenta que la única referencia a esto es en *Gyfalginning* y no ignorando la posible influencia de Snorri en la narración de los hechos, este suceso debe tomarse con sumo cuidado. Por otra parte, en el mito de la formación de la muralla de *Ásgarðr*, en nombre del resto de dioses *Pórr* es solicitado a matar a *Hrimþurs*, donde el mito no narra en ningún momento que este armado. No obstante, el dato de interés radica en la promesa que todos los dioses hacen con el *jǫtunn*, de concederle a *Freyja*, *Sól* y *Mani* y es *Pórr* quien virtualmente rompe este trato.

Como ya vimos en el caso de *Týr* y adscribiéndonos a los mismos esquemas que en el mito donde *Fenrir* le devora la mano, podría darse el caso de adquirir este carácter de proscrito al haber roto la promesa. Además, teniendo en cuenta el valor de los pactos hablados en las culturas germánicas, e incluso la existencia de un dios cuya competencia central sean los tratos, nos puede dirigir hacia este planteamiento. Por otro lado, no es extraño que un dios pierda cierto estatus social, dentro de esta cosmovisión, en pro de defender a la comunidad divina. Esto lo vemos con *Loki*, que al transformarse en yegua para evitar que *Hrimþurs* termine la muralla, acaba siendo montado por *Svaðilfari* y posteriormente es ridiculizado por *Oðinn* en *Lokassena* 137. Obtiene el honor de salvar a los dioses, pero pierde su estatus social debido a las acciones a las que se ve obligado a tomar.

Esta podría ser una explicación, entendida dentro de los esquemas cosmogónicos nórdicos, de por qué adquiere este carácter, aunque como ya adelantamos, solo tratamos de dar coherencia a las estrofas y en ningún momento sugerimos que sea totalmente real. Sin embargo, en caso de que así fuese, plantearía que, dentro de las leyes del mundo nórdico, los *jǫtnar* disfrutaban de cierta protección pasiva (pues es el cómo actúan los dioses lo único que los protege), aun siendo tratados numerosas veces como seres inferiores.

Por último, debemos analizar también el papel de las *nornir*, pues, aunque no lo nombra Snorri en *Gylfaginnig*, *Vǫluspá* 8 apunta que son *jǫtnar* (Lerate 1986, 25; Williams 2010, 4). Es interesante tener esto en cuenta, pues como vimos las *nornir* están

al cargo tanto del *Yggdrasil* como de todo lo que esto significa; el mundo y el destino. Esto podría situarlas en una posición equiparable, sino superior, a *Óðinn* ya que son quienes determinan, a fin de cuentas, cuáles son los tiempos de vida de todo individuo humano, *jötunn*, enano y dios. Este argumento nos sirve para mostrar completamente como los *jötunn* están lejos de ser la figura antagónica de la cosmovisión nórdica, sino que su rol dentro de la mitología es bastante más complejo de lo que a primera vista nos pueda resultar.

## 6.2 Relación entre samis y nórdicos y la posible alteridad del *jötunn*

En este último epígrafe analizaremos cuales son las relaciones entre los nórdicos y los samis, en base a textos y fuentes arqueológicas, para después contraponer los datos que hemos obtenido del apartado anterior con las conclusiones al respecto de la interrelación entre ambos grupos culturales.

Lo primero que debemos dejar en claro es la diferencia cultural existente entre ambos. Mientras que los nórdicos provienen de bloque indoeuropeo, los samis proceden del bloque ugrofinés, procedentes del Este de Europa y esto es palpable no solo en el idioma, sino también en muchos de los rasgos culturales que comparten (Zachirsson 2008, 32-38). No obstante y como es evidente en sociedades nómadas y seminómadas, los regionalismos entre comunidades son notables, pero, aun así, los investigadores conciben una base pan-sami (Zachirsson 2008, 32).

Durante el periodo comprendido entre los siglos VIII al X, la población sami ocupaba gran parte de la península de Fenoscandia<sup>36</sup>, especialmente la zona central de Escandinavia y el norte de Noruega (Zachirsson 2008, 32). Entre ambos bloques culturales existía una frontera denominada *finnmørk*, es decir, “el bosque” o “el límite” (Zachirsson 2008, 32; Aalot 2017, 11) lo que deja patente la diferenciación territorial entre ambos grupos. Es más, en las fuentes clásicas del siglo I, caso de Tácito<sup>37</sup>, ya se hacía referencia a la presencia de samis, o proto-samis, en el norte de Fenoscandia (Perabo 2016, 67).

No obstante, la relación entre ambos grupos culturales es evidente. En cuanto a los restos arqueológicos, se han encontrado objetos metálicos a lo largo de los territorios

---

<sup>36</sup> Esto es el territorio que comprende Suecia, Finlandia, Noruega y parte del Norte de Europa.

<sup>37</sup> *Tácito III-VI*.

ocupados por samis (Zachirsson 2008, 32-39), pero, además, contamos con fuentes escritas que nos revelan el tipo de relación que tenían con ellos, a la par que las costumbres más características y temidas. Alfred de Wessex (890) y Adam de Bremen hablan de los *Skridefinnas/Skritefini*, relacionando el esquí con los samis, al igual que hace Snorri y en *Historia Norwegie* (ca 1150-1175) se hace referencia a la rapidez que toman usando este método de desplazamiento, al igual que su habilidad para cazar (Zachirsson 2008, 36). Esta última fuente nos aporta, además, valiosa información respecto al chamanismo sami y la división de Noruega en zona costera, montañas y los bosques de los fineses (Zachirsson 2008, 32).

En cuanto a las relaciones entre ellos, sabemos que existió una relativa convivencia. Esto gracias a los registros de la fundación de Islandia (*Landnámabók*) y las estelas funerarias (Zachirsson 2008, 34; Aalot 2017, 19) y aunque rara vez se narra algún conflicto entre samis y nórdicos (era mal visto maltratar a un sami), sabemos que no gozaban de un mismo estatus social, donde si ya era bastante asfixiante para los samis la relación con los nórdicos, para cuando Noruega comenzó a ejercer un mayor control en la península (s. X), más se endureció la relación con los samis (Zachirsson 2008, 35). Sin embargo, esto no significa que no existiera una convivencia entre ambos, e incluso que se pueda plantear que coexistieron en regiones limítrofes a ambos territorios (Komenko, 2009).

Asimismo, se evidencian redes de intercambio entre ambas comunidades, donde los nórdicos aportaban sus excedentes de la producción agrícola a cambio de pieles y productos obtenidos por los samis a través de la caza (Zachirsson 2008, 34). Los productos samis no siempre eran conseguidos mediante intercambios, pues en base a los informes del rey *Ottar* al rey Alfred de Wessex (ca 890), los samis que vivían entre ellos y al Este debían entregar impuestos, sobre todo materiales obtenidos de la caza (pieles de oso, foca, ballenas, etc.) al rey en base a su estatus social (Zachirsson 2008, 33-35). Sin embargo, también se evidencia el matrimonio de reyes nórdicos, como es el caso de *Harald Harfrági*, con hijas de *finnkönung* (reyes fineses), en este caso *Snæfríðr* (Zachirsson 2008, 36). En cuanto a su religiosidad, los samis compartían algunas creencias con los nórdicos. Una de ellas era la magia (*sejðr*) y los objetos con esta habilidad. Además, se identificaba a los samis con la magia curativa, como consejeros y maestros de la magia de alta reputación (Zachirsson 2008, 36; Aalot 2017, 12-14).

Una vez hecha esta breve síntesis, podemos comparar la relación entre los samis y los *jǫtnar*. En primer lugar, Zachirsson (2008, 36) sugiere que, dentro de los esquemas cosmogónicos, tanto *Miðgarðr* como *Utgarðr* podrían entenderse como la división que ejerce el *finnmǫrk*, siendo el primero el territorio habitado por los nórdicos y el segundo por los samis. Esto se ve sustentado a través de diversas *sagas* heroicas, donde para que el héroe demuestre su honor y valía viaja más allá del *Finnmǫrk*, encontrándose *jǫtnar* con los que tendrá que enfrentarse para poder superar el reto y alcanzar su meta. Un caso de estas *sagas* es *Örvar Odds saga*, del siglo XIII. Odd viaja más allá del *Finnmǫrk* para matar *jǫtnar* (Ólason 2020, 104).

De la misma manera, Saxo Gramático (VIII) narra el viaje de *Þorkil* a *Bjarmaland* (otra región situada tras la división territorial), que acaba en una isla donde se encuentra un gigante devorador de hombres. Como apunta Perabo (2016, 53), aunque el mito muestra una clara influencia por parte del poema homérico *La Odisea*, lo que aquí interesa es que, este suceso, se asocia directamente con las regiones del norte de Fenoscandia, donde parece que tradicionalmente se ha situado el hábitat de estas criaturas mitológicas y es que el norte es el lugar mítico donde todo puede ocurrir (Ólason 2020, 102).

A partir de aquí podemos comparar el matrimonio entre *Harald Harfrági* y *Snæfríðr* con los matrimonios que ya hemos visto, es decir, el de *Njǫrðr* y *Skadi* y el de *Freyr* y *Gerd*. Esto podría bien explicarse a través de la sacralización de los reyes, que buscando asemejarse a los dioses y justificar su unión con ellos, se enlazan con los samis, generando una descendencia más fuerte, algo nuevo (Zachirsson 2008, 36; Steinsland 1991, 311 en Aalot 2017, 15), que será el descendiente de los dioses y quien absorba las cualidades de las fuerzas de la naturaleza (Koersen 1996, 60), pero que al mismo tiempo imita del esquema el origen de los dioses *Æsir*, descendientes de la unión entre un *as* y un *jǫtunn*, además de correlacionarse con la tradición germánica de favorecer la unión entre los enemigos (Motz 1996, 33-35). Al mismo tiempo, esto no solo se relaciona con los reyes, sino que también con los *jarlar*, pero en este caso entroncándose con *Skadi* y con *Óðinn*, como muestra el poema *Háleygjatal* (Motz 1996, 4; Mundal 2009, 27).

Sin embargo, la unión entre miembros de un grupo social fuera de las elites era visto con menor importancia, bajo el pseudónimo de *half-troll*, pero que en consecuencia nos muestra que hay cierta importancia en este tipo de uniones (Mundal 2000, 350). Casos como este no son extraños, pues *sagas* como *Ketilssaga* o *Grimssaga* muestran como los

protagonistas de estas aventuras (*Ketil* y *Grim*) mantienen relaciones con *jǫtnar* (Ólason 2020, 105-109), además de que muchos de los colonos de Islandia muestran ser descendientes de estos, o de uniones con el mismo carácter, como parece señalar el *Landnámabok*.

Si analizamos las características destacadas en las fuentes sobre las habilidades de los samis, rápidamente nos podemos dar cuenta que, en gran medida, se corresponden a las habilidades que, a lo largo de los poemas *eddicos*, muestran los *jǫtnar*. Como apuntábamos, lo que más les hacía destacar era su habilidad con el arco, la capacidad de esquiar y, sobre todo, la magia (Pálsson 1999, 29). Esto mismo se lo vemos a diversos personajes míticos.

Por un lado, la diosa *Skadi*. Representa estos valores, siendo una diestra cazadora y una notable esquiadora (Zachirsson 2008, 36, ; Mundal 2009, 29). Además, la forma en la que se presenta ante los dioses, con yelmo, armada y montando, refleja la imagen de la *skjoldmær* (escudera), que como ya habíamos mencionado anteriormente, le confiere unas características propias de un hombre, al menos dentro del entendimiento del nórdico y respecto a su sociedad. Según Mundal (200, 353), el hecho de que los samis no presentaran una división del trabajo tan clara, donde la mujer desarrollaba las actividades del hogar, podría favorecer a esta imagen de la mujer *jǫtunn* guerrera. Por otro lado, el matrimonio que desarrolla con *Njǫrðr* concuerda con las tradiciones nórdicas para zanjar conflictos interfamiliares (Mundal 2000, 353), que como ya decíamos, proviene de la herencia germánica (Motz 1996, 33-35).

Y si, por otra parte, contamos con la descripción que se hace de *finnmǫrk* en *Egilssaga*, nos damos cuenta de que coincide con la descripción del hogar the *Þjazi* y *Skadi* (Mundal 2009, 27). A continuación, el fragmento de *Egilssaga* recogido por Pálsson (1999, 46):

*Finnmǫrk is a vast country, with great fjords cutting deep into it right down to the western seaboard, as well as to the north and as well as way east. To the south lies Norway, but Finnmǫrk stretches sothwards through the mountains as much as Halogaland soes by coast. East of Namdalen lies Jamtland, then Hlsingland, Kveland, Finland, and finally Karelia. But Finnmǫrk, lying beyond, is more mountainous than any of these other lands and there are plenty of highland settlements there, some in valleys and others along the lakes. In Finnmǫrk there are some amaizingly big lake with vast forests between them. A high mountain range called Kjolen stretches right through the country.*

En cuanto a la magia, como ya expusimos, se les relaciona con ella y con la sabiduría para dar consejos, al igual que con la clarividencia (Aalot 2017, 12-15). Esto podría relacionarse con las habilidades ya mostradas por *Vafþrúdnir*, que conoce lo que pasará en el poema en el que se le dedica, o *Þjazi*, que se transforma en ave para perseguir a *Loki*. Además, recordamos que, entre los nórdicos, que un hombre practicara la magia estaba mal visto, a diferencia de lo que parece ocurrir en el mundo sami. Otra evidencia de esto podría ser el relato narrado por en *Heimskringlasaga*, donde *Haraldr Blátǫnn* envía a un brujo a Islandia (presumiblemente sami) que se transforma en ballena para llegar hasta allí, aunque no es la única referencia a esta capacidad inherente a los samis (Lindow 1995, 19). Nuevamente la idea de la metamorfosis y el chamanismo ligados a la magia.

Otras referencias al *sejðr* se encuentran en sagas como *Ketilssaga* o *Grimssaga*. En el primero, *Ketil* recibe de su anfitrión, sami, tres flechas mágicas que le servirán para protegerse en su viaje de regreso desde el *Finnmark* (Ólason 2020,106-109). Grim por su parte, al ir en busca de su amada, se encuentra con una *jötunn* que, a cambio de salvarle la vida, le pide que mantenga relaciones con ella. Después de esto, se revela que es la mujer a la que buscaba, sólo que esta fue hechizada por su madrastra *jötunn* (Ólason 2020,106-109).

Esto debe de conectarse igualmente con el hecho de que, muchas veces, los samis son relacionados con la sabiduría y parte de ella también está ligada a la enseñanza. Esta idea la tenemos también reflejada en las *Eddas*. Por un lado, el *jötunn Vafþrúdnir*. En el comienzo de este poema se dice que es el ser más sabio y que *Óðinn* necesita verlo para comprobarlo y, en gran medida, para aprender de sus conocimientos. De un modo similar, estos casos se reproducen en las sagas. En *Haralds saga hins hárfagra*, en *Heimskringlasaga*, *Gunhildr* es enviada a los samis, más allá del *finnmörk*, para que adquiriera las habilidades del *sejðr* (Perabo 2016, 64). Como vemos, en ambos casos, son quienes guardan la sabiduría y quienes pueden transmitirla.

Esta idea, además, es defendida en la *Eddas* a través del origen del cosmos. Si recordamos, el primer ser en originarse es el *jötunn Ymir*. Con ellos se origina la vida (Mozt 1996, 10) y es esto, su ancestral conexión con el ámbito terrestre y lunar, lo que les dota de la sabiduría.

Por otro lado y en la misma línea de la magia, encontramos la figura de la *vǫlva*, o adivina. Si bien, tal como plantea Kusmenko (2009, 70), en dos iglesias se puede apreciar una ley bastante particular, datada en torno al siglo XIII. En esta se especifica que quedaba prohibido ir a los *samis*, ni creer en ellos, ni ir a pedirles profecías (Kumenko 2009, 70). Esto realza la importancia que, en época precristiana, tenía la figura de la adivina y su relación con la magia. Tal como señala Díez de Velasco (1994, 528), la adivinación en el mundo tanto germánico como escandinavo es esencial, primero por las implicaciones que tiene esta actividad con el destino y después por ser un elemento cohesionador y de consenso comunal.

De igual manera que en casos anteriores, podemos ver que esta actividad se relaciona con los *jǫtnar*, con mujeres en el mundo escandinavo y, además, que es un imaginario recurrente para la narración de las *Eddas*. En cuanto a la conexión con los *jǫtnar*, parece ser evidente en la estrofa 13 del poema *Baldrs draumar* que señala lo siguiente (Lerate 1986, 145; Bernárdez 2016, 168):

“*¡No eres tú Végtam,      aquel que creí:  
Óðinn eres tu,            el viejo gauta”*  
“*¡No eres tu vǫlva,       ni sabia mujer:  
madre de jǫtnar,         de tres, tú eres!”*

Por otro lado, tanto en este poema como en la *Vǫluspá*, la narración es cantada por una adivina y en el caso del cual citamos ya una estrofa es *Óðinn* quien asiste a ella por una profecía. Otra aparición relevante ocurre con los tres hijos de *Loki*, cuando es una *vǫlva* quien advierte a los dioses del peligro de los tres. Asimismo, si analizamos las competencias de algunas de las diosas nórdicas, tanto *Freyja* como *Frigg* presentan esta misma habilidad, tal y como muestra el poema *Lokasenna* 29, donde se refiere específicamente a *Frigg*.

Esto podría cobrar más sentido si tomamos como base la sugerencia de Karl Bernhard Wiklund (Kumenko 2009, 65-66):

“[...] El lapón presenta una gran cantidad de préstamos del nórdico, de los cuales los más antiguos debieron tomarse prestado indudablemente ya en la época del nórdico antiguo, es decir, antes del 700 después de Cristo. La cantidad de préstamos nórdicos demuestra que los lapones debían haber estado en contacto muy íntimo con los escandinavos para ese momento, tan íntimo que los dos pueblos debieron haber vivido muy cerca el uno del otro y no solo entrar en contacto mediante algunos viajes comerciales y similares”<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Traducción propia del sueco.

Luego, si tenemos en cuenta el intercambio lingüístico y la evidente influencia intercultural, podemos sugerir que la magia *sejðr* es un elemento central y los conecta (Pierce 2008, 2; 247-248), si bien la connotación es negativa si es practicada, como ya dijimos, por parte de los hombres dentro del mundo escandinavo. Con esto podría apuntarse hasta qué punto llegaba la convivencia que ya hemos mencionado y serviría también para poder evaluar el grado de aceptación de los samis en el seno de las comunidades escandinavas.

Respecto a Islandia, el *Landnámabók* no hace referencias a los *finnar*, sin embargo, abundan los apelativos *jötunn*, *tröll* y *þurs* (Perabo 2016, 67), que como ya hemos analizado, al no ser seres concebidos de la misma forma que los dioses, sino inferiores, pueden ser indicativo de un menosprecio a esos individuos. Por ello, Pálsson (1997: 62-84, en Aalot, 2017, 18) asocia estas designaciones a los samis que emigran a Islandia ya que muchas veces su procedencia corresponde con el Norte de Noruega. Y esto se relaciona claramente con los planteamientos de Mundal (2009, 29) de que, en los mitos nórdicos, lo que se refleja es la interacción entre samis y nórdicos, dos culturas que viven en contacto, pero que, a fin de cuentas, constituyen dos bloques culturales bien diferenciados, aunque influenciados entre sí.

Algo también curioso de mencionarse, aunque no se relacione directamente con los samis, es la asunción de la nobleza de la colonia de Orkneys de no ser descendientes de los dioses, sino que, por el contrario, descienden de “los *jötnar* del Norte” (Ellis 2021, 3). Es curioso ya que, dentro de la cosmovisión nórdica, los *jötnar* habitan al Este, tal como hace *Þórr* para ir hacia *Jötunheim* y, sin embargo, se refieren a que habitan en el norte, que a su vez se corresponde con las narraciones que aportan secciones de la *Edda* Prosaica (Perabo 2016, 60). Esto apuntaría a que los samis que habitan el Norte de Fenoscandia sean los que en la mitología nórdica se refleja como los *jötnar*.

Otro dato que puede resultar interesante es la dicotomía entre orden y caos. Por su parte Ólason (2020, 109-111) plantea que esta diferenciación sea, además de Norte y Sur, en base a la organización social de cada grupo cultural. Por un lado, tenemos a los nórdicos, agrupados en reinos y comunidades agrícolas y por ende productoras, mientras que más al Norte encontramos a una población que carece de esta organización, que aboga



por estilo de vida nómada o seminómada y no práctica la agricultura, sino que se dedica a la caza y al intercambio con las poblaciones del Sur para adquirir alimentos adicionales. Esto llevaría a modificar los planteamientos caos/orden, a Norte/naturaleza contrapuesto al Sur/Cultura (Ólason 2020, 109).

Por último y en relación con la sugerencia aportada al respecto del estatus de proscrito de *Bórr*, como expone Zachirsson (Zachirsson 2008, 34), el hecho de que no estuviese bien visto maltratar a un sami, además de la convivencia que aparentemente parece darse, podría explicar por qué es calificado de esta forma, pues recordemos que es él quien mata a los *jǫtnar* y que rompa el juramento con *Hrimþurs* agravaría (ya vimos la importancia que tienen los pactos en los pueblos germánicos) aún más su degradación social, a pesar de ser el defensor de los humanos y de *Miðgarðr*<sup>39</sup>. Esto podría ayudarnos a ahondar en la inclusión de los samis dentro de la organización social de los escandinavos.

## 7. Conclusiones

Ante el análisis realizado, las primeras conclusiones que se plantean son que, indudablemente, la sociedad nórdica comprendida entre los siglos VIII al X se encontraba fuertemente arraigada en sus creencias y al igual que ocurre en muchas otras culturas, las elites tendían a emparentarse con algún dios para legitimar su poder. Asimismo, como esto se relaciona con el surgimiento de los núcleos de poder, es algo que recalca la idea de la justificación divina para establecerse en la cúspide social. Sin embargo, para el caso de miembros que estén fuera de los grupos de poder, esta relación no se construía de la misma forma, como muestra la diferenciación de culto y, en consecuencia, la relación que mantenían con los dioses era distinta, aunque se compartían aspectos básicos, como estar ligados a ellos. Esto nos sugiere un replanteamiento respecto a otros aspectos potencialmente susceptibles de ser un reflejo de su cosmovisión en el mundo que les rodea.

Las dificultades para tratar este tema son evidentes. En primer lugar, las fuentes primarias se encuentran escritas en islandés antiguo, lo que nos fuerza a estudiarlas desde traducciones e interpretaciones. Esto no es el mayor de los problemas, ya que muchas de las versiones en español o inglés, e incluso sueco, nos permiten suplir el desconocimiento

---

<sup>39</sup> Esta idea del defensor de *Miðgarðr* podría bien relacionarse con sus acciones contra los *jǫtnar* o, por el contrario, con el *kennin* que le conecta a *Loki*, que le establece como “el destructor de la insidia de *Loki*”, tomando como punto de partida la idea de que *Loki* es el dios destructor y disolutor.

del idioma. Por otro lado, la “gran laguna”, la falta de poemas e incluso la influencia cristiana en muchas de las fuentes son otra barrera para poder estudiar la religión nórdica. En consecuencia y aun contando con runas, poesía escáldica y fuentes documentales, es una labor compleja reconstruir de manera general dicha cosmovisión.

A esto cabe añadir las diferencias regionales. Es evidente, para el tema que aquí tratamos, que la relación con los samis y el *Finnmørk* no son iguales para las poblaciones que habitaban la península de Fenoscandia como lo serían para los que habitasen la península de Jutlandia. En ese sentido, las fuentes a la que hemos asistido son mayoritariamente noruegas o islandesas (que fue poblada esencialmente por colonos de Fenoscandia), por lo que tenemos en primer lugar la visión delimitada en base a la situación geográfica. Y, en segundo lugar, la mayoría de los relatos que encontramos en las *sagas* y *Eddas* se refieren a las elites y no al conjunto de la sociedad. Si bien hay *sagas* donde los protagonistas son campesinos, vemos que acaban adquiriendo un papel social preponderante y que al final es en base a ese rol que se construyen las relaciones con los *jǫtnar*. A esto hay que añadir la dificultad que supone sintetizar, de acorde a los límites establecidos, un tema tan complejo como es la cosmovisión nórdica.

Asimismo y en base a la información de la que disponemos, la hipótesis propuesta parece razonable. Tanto los *jǫtnar* como los samis destacan en la visión escandinava por su habilidad con los esquíes y la caza (razonable si además tenemos en cuenta que la mayoría de los productos derivados proceden del comercio con ellos). Luego, el *sejðr* es otro elemento fundamental, ya que como se ha expuesto, es un elemento que conecta a los escandinavos con los samis y aunque sería necesario exponer en mayor profundidad la visión de la magia en ambas culturas, vemos que es fundamental en las dos. Por un lado, se reconoce la preponderancia de los samis en estas prácticas y su destreza, que en muchas ocasiones se desarrolla de manera muy similar a la magia expuesta en las *Eddas* y *sagas* y ejercida por los *jǫtnar*. Al mismo tiempo, vemos como entre los nórdicos existe una predilección en asistir a rituales adivinatorios en los terrenos de los samis, que emularía las prácticas que llevaban a cabo los dioses, como es el caso de *Óðinn* en *Baldurs draumar*.

Además, debemos contar con las relaciones matrimoniales, que conocemos no solo a partir de *Heimskringla saga*, para el caso del *könung Harald Hárfagri*, sino que a través de *sagas* heroicas e incluso el *Landnámabok* y las estelas funerarias, sabemos de la existencia de estas relaciones matrimoniales exógenas, caracterizadas por tener una

descendencia denominada *half-troll*.

No obstante, aquí solo se ha analizado la alteridad desde la perspectiva del nórdico y sería de gran utilidad ahondar en las influencias sami en el imaginario escandinavo. Pero lo que queda claro es las relaciones entre pueblos geográficamente cercanos, que se influyen directamente en la visión propia y la del otro; *du ut des*. Como es evidente, existen luces y sombras en la relación entre samis y nórdicos y no podemos ignorar la asimilación de conceptos exógenos por parte de cada una de las culturas y los elementos comunes que las mantiene unidas.

Como ya decíamos, es razonable plantear que los *jotnar* sean la alteridad de los samis en la cosmovisión nórdica, pues es evidente la gran cantidad de datos que señalan dicha relación. Sin embargo, la mayoría de los datos con los que contamos respecto a los samis son precisamente los redactados por otros y algunas investigaciones al respecto de este tema están dotados de una cierta subjetividad. Por ello, no podemos asegurar que así sea, pero sí confirmar que la línea de las investigaciones no erra en sus planteamientos. Cabría, sin embargo, hacer un análisis profuso de las poblaciones samis durante el periodo que aquí presentamos. Con ello, la relación entre *jotunn*-sami sería más completa, ya que es, a fin de cuentas, el sujeto de estudio esencial que permitirá afirmar tal cosa.

Es evidente que una cultura afecta a otra con la que está directamente en contacto. No podemos negar la influencia intercultural, sobre todo en los momentos de construcción de los centros de poder en Escandinavia. De la misma forma que los monarcas se entroncan con los dioses, estos podrían generar unos esquemas mentales que relacionase a sendos grupos culturales, lo cual puede acabar generando alteridades tales como la aquí analizada. En este sentido, cabrá a profundizar en las relaciones entre los distintos colectivos mitológicos y los pueblos en conexión con el mundo nórdico, asistiendo no solo a la prosa y poesía mitológica, sino también en los estudios de las culturas en cuestión.

## 8. Bibliografía

Bek-Pedersen, K. (2008). *Nornir in Old Norse Mythology*. The University of Edimburgh. Recuperado de Eidinburgh Research Archives: <http://hdl.handle.net/1842/29143>

Beltrán, L. S. (19 de Septiembre de 2013). *The Valkyries Vigil*. Obtenido de <https://www.thevalkyriesvigil.com/danevirke-la-gran-muralla-danesa/>

Bernárdez, E. (2018). *Mitología Nórdica*. Madrid: Alianza Editorial.

Boyer, R. (2000). *La vida cotidiana de los Vikingos. 800 - 1050*. Palma de Mallorca: Medievalia.

Brink, S. (2008) *Introduction* en S. Brink, N. Pierce, L. Hedeager, I. Zachirsson, A.G. Magnúsdóttir, L. Jørgensen, D. Skre, B. Ambrosiani, V. Hilberg, T. Christensen, C. Feveile, D. Carlsson, J. N. Nielsen, J. Ros, B. Hårdh, A. Hultgård, S. M. Sindbæk, S. H. Gullbekk, J. Bill, A. Larsson, J. Ljungkvist, G. Williams, A. Pedersen, J. P. Schjødt, O. Sundqvist, G. Steinsland, M. Clunies Ross, C. Raudvere, A. Gräslund, M. P. Barnes, H. Williams, J. Jesch, T. Gunnell, L. Lönnroth, A. Faulkes, G. Nordal, S. Mitchell, D. M. Wilson, C. Downham, D. N. Dumville, J. D. Richards, D. M. Hadley, R. Hall, G. Fellows-Jensen, M. Redknap, J. H. Barrett, D. Ó Corráin, P. F. Wallace, J. Callmer, J. Renaud, T. Edgren, H. Valk, J. Shepard, F. Androschuk, E. Mikkelsen, J. E. Montgomery, G. Sigurðsson, J. V. Sigurðsson, S. V. Arge, J. Arneborg, P. Buckland, B. Wallace, P. Sutherland, L. Lager, C. Krag, E. Roesdahl, N. Lund, T. Lindkvist, *The Viking World*. Abingdon. Routledge, introducción, 1-3.

Clunies Ross, M. (2011). *The creation of Old Norse mythology* en S. Brink, N. Pierce, L. Hedeager, I. Zachirsson, A.G. Magnúsdóttir, L. Jørgensen, D. Skre, B. Ambrosiani, V. Hilberg, T. Christensen, C. Feveile, D. Carlsson, J. N. Nielsen, J. Ros, B. Hårdh, A. Hultgård, S. M. Sindbæk, S. H. Gullbekk, J. Bill, A. Larsson, J. Ljungkvist, G. Williams, A. Pedersen, J. P. Schjødt, O. Sundqvist, G. Steinsland, M. Clunies Ross, C. Raudvere, A. Gräslund, M. P. Barnes, H. Williams, J. Jesch, T. Gunnell, L. Lönnroth, A. Faulkes, G. Nordal, S. Mitchell, D. M. Wilson, C. Downham, D. N. Dumville, J. D. Richards, D. M. Hadley, R. Hall, G. Fellows-Jensen, M. Redknap, J. H. Barrett, D. Ó Corráin, P. F. Wallace, J. Callmer, J. Renaud, T. Edgren, H. Valk, J. Shepard, F. Androschuk, E. Mikkelsen, J. E. Montgomery, G. Sigurðsson, J. V. Sigurðsson, S. V. Arge, J. Arneborg, P. Buckland, B. Wallace, P. Sutherland, L. Lager, C. Krag, E. Roesdahl, N. Lund, T. Lindkvist, *The Viking World*. Abingdon. Routledge, cap. XVI 231-234.

Cunliffe, B. (2011). *Europe Between The Oceans. 9000 BC - AD 1000*. Yale: Yale University Press.

Delgado, J. A. (1999). *La Gran Ruta del Ámbar en época imperial romana. Vía de intercambio comercial y contacto cultural*. Est. Mus. Cienc. Nat. De Álava, no 14, 261-237.

Díez de Velasco, F. (1994). *Religiones de los pueblos del centro, norte y este de Europa* en J.M. Blázquez, J. Martínez Pinna, S. Montero, M.P. García Gelabert, F. Marco, J. J. Sayas, G. López Monteagudo, F. Díez de Velasco, *Historia de las religiones de la Europa Antigua*. Madrid, Catedra, 1994, cap. XII, 503-585.

Ellis, C. (26 de marzo de 2021). *Remembering the Vikings: Ancestry cultural memory and geographical variation*. Recuperado de Wiley Online Library: <http://doi.org/10.1111/hic3.12652>

Gräslund, A. (2008) *The material culture of Old Norse religion* en S. Brink, N. Pierce, L. Hedeager, I. Zachirsson, A.G. Magnúsdóttir, L. Jørgensen, D. Skre, B. Ambrosiani, V. Hilberg, T. Christensen, C. Feveile, D. Carlsson, J. N. Nielsen, J. Ros, B. Hårdh, A. Hultgård, S. M. Sindbæk, S. H. Gullbekk, J. Bill, A. Larsson, J. Ljungkvist, G. Williams, A. Pedersen, J. P. Schjødt, O. Sundqvist, G. Steinsland, M. C. Ross, C. Raudvere, A. Gräslund, M. P. Barnes, H. Williams, J. Jesch, T. Gunnell, L. Lönnroth, A. Faulkes, G. Nordal, S. Mitchell, D. M. Wilson, C. Downham, D. N. Dumville, J. D. Richards, D. M. Hadley, R. Hall, G. Fellows-Jensen, M. Redknapp, J. H. Barrett, D. Ó Corráin, P. F. Wallace, J. Callmer, J. Renaud, T. Edgren, H. Valk, J. Shepard, F. Androschuk, E. Mikkelsen, J. E. Montgomery, G. Sigurðsson, J. V. Sigurðsson, S. V. Arge, J. Arneborg, P. Buckland, B. Wallace, P. Sutherland, L. Lager, C. Krag, E. Roesdahl, N. Lund, T. Lindkvist, *The Viking World*. Abingdon. Routledge, cap. XVIII, 249-256.

Hedeager, L. (2011). *Iron Age myth and materiality. An archaeology of Scandinavia AD-400-1000*. Routledge.

Hedeager, L. (2011). *Scandinavia before the Viking Age* en S. Brink, N. Pierce, L. Hedeager, I. Zachirsson, A.G. Magnúsdóttir, L. Jørgensen, D. Skre, B. Ambrosiani, V. Hilberg, T. Christensen, C. Feveile, D. Carlsson, J. N. Nielsen, J. Ros, B. Hårdh, A. Hultgård, S. M. Sindbæk, S. H. Gullbekk, J. Bill, A. Larsson, J. Ljungkvist, G. Williams, A. Pedersen, J. P. Schjødt, O. Sundqvist, G. Steinsland, M. C. Ross, C. Raudvere, A. Gräslund, M. P. Barnes, H. Williams, J. Jesch, T. Gunnell, L. Lönnroth, A. Faulkes, G. Nordal, S. Mitchell, D. M. Wilson, C. Downham, D. N. Dumville, J. D. Richards, D. M. Hadley, R. Hall, G. Fellows-Jensen, M. Redknapp, J. H. Barrett, D. Ó Corráin, P. F. Wallace, J. Callmer, J. Renaud, T. Edgren, H. Valk, J. Shepard, F. Androschuk, E. Mikkelsen, J. E. Montgomery, G. Sigurðsson, J. V. Sigurðsson, S. V. Arge, J. Arneborg, P. Buckland, B. Wallace, P. Sutherland, L. Lager, C. Krag, E. Roesdahl, N. Lund, T. Lindkvist, *The Viking World*. Abingdon. Routledge, cap. I, 11-22.

Hultgård, A. (2008). *The Religion of the Vikings* en S. Brink, N. Pierce, L. Hedeager, I. Zachirsson, A.G. Magnúsdóttir, L. Jørgensen, D. Skre, B. Ambrosiani, V. Hilberg, T. Christensen, C. Feveile, D. Carlsson, J. N. Nielsen, J. Ros, B. Hårdh, A. Hultgård, S. M. Sindbæk, S. H. Gullbekk, J. Bill, A. Larsson, J. Ljungkvist, G. Williams, A. Pedersen, J. P. Schjødt, O. Sundqvist, G. Steinsland, M. C. Ross, C. Raudvere, A. Gräslund, M. P. Barnes, H. Williams, J. Jesch, T. Gunnell, L. Lönnroth, A. Faulkes, G. Nordal, S. Mitchell, D. M. Wilson, C. Downham, D. N. Dumville, J. D. Richards, D. M. Hadley, R.

Hall, G. Fellows-Jensen, M. Redknap, J. H. Barrett, D. Ó Corráin, P. F. Wallace, J. Callmer, J. Renaud, T. Edgren, H. Valk, J. Shepard, F. Androshchuk, E. Mikkelsen, J. E. Montgomery, G. Sigurðsson, J. V. Sigurðsson, S. V. Arge, J. Arneborg, P. Buckland, B. Wallace, P. Sutherland, L. Lager, C. Krag, E. Roesdahl, N. Lund, T. Lindkvist, *The Viking World*. Abingdon. Routledge, cap. XVI, 212-218.

Källström, M. (2016). *Bär den norska Vangstenen ett Ragnaröksmotiv?* Fornvännen 111, 4. Oppland. Recuperado de Samla Riksantikvarieämbetet: [http://kulturarvsdata.se/raa/fornvannen/html/2016\\_268](http://kulturarvsdata.se/raa/fornvannen/html/2016_268)

Knirk, J. E. (2008). *Runes: Origin, development of the futhark, functions, applications*. En G. Mouton, *The Nordic Languages. An International Handbook of the History of the North Germanic Languages*, 634-648. Dinamarca.

Koersen, R. (1996). *Ambiguity in the relationship between heroes and giants*. Arkiv för nordisk filologi, Vol. 11, 57-71. Lund.

Kumenko, J. K. (2009). *Sámis and Scandinavians in Viking Ages*. Scandinavistica Vilnensis, (2), 65-94. <https://doi.org/10.15388/ScandinavisticaVilnensis.2009.2.5>. Vilnius University Press.

Lanceros, P. (1999). *Loki: la sombra diabólica*. Páginas de Filosofía, 14-29. Universidad de Deusto.

Lanceros, P. (2001). *El destino de los dioses. Interpretación de la mitología nórdica*. Madrid, Editorial Trotta.

Lerate, L. (1986). *La Edda Mayor*. Madrid: Alianza Editorial.

Lindow, J. (1995). *Supernatural others and ethnic others: A millennium of world view*. Scandinavian Studies, 67(1), 8-31.

Lindow, J. (2001). *Norse mythology. A guide to the Gods, Heroes, Rituals and Beliefs*. New York, Oxfords University Press.

Lönnroth, L. (2008). *The Icelandic sagas* en S. Brink, N. Pierce, L. Hedeager, I. Zachirsson, A.G. Magnúsdóttir, L. Jørgensen, D. Skre, B. Ambrosiani, V. Hilberg, T. Christensen, C. Feveile, D. Carlsson, J. N. Nielsen, J. Ros, B. Hårdh, A. Hultgård, S. M. Sindbæk, S. H. Gullbekk, J. Bill, A. Larsson, J. Ljungkvist, G. Williams, A. Pedersen, J. P. Schjødt, O. Sundqvist, G. Steinsland, M. C. Ross, C. Raudvere, A. Gräslund, M. P. Barnes, H. Williams, J. Jesch, T. Gunnell, L. Lönnroth, A. Faulkes, G. Nordal, S. Mitchell, D. M. Wilson, C. Downham, D. N. Dumville, J. D. Richards, D. M. Hadley, R. Hall, G. Fellows-Jensen, M. Redknap, J. H. Barrett, D. Ó Corráin, P. F. Wallace, J.

Callmer, J. Renaud, T. Edgren, H. Valk, J. Shepard, F. Androshchuk, E. Mikkelsen, J. E. Montgomery, G. Sigurðsson, J. V. Sigurðsson, S. V. Arge, J. Arneborg, P. Buckland, B. Wallace, P. Sutherland, L. Lager, C. Krag, E. Roesdahl, N. Lund, T. Lindkvist, *The Viking World*. Abingdon. Routledge, cap. XXIII, 304-322.

Løvschal, M. *et al.* (2015). *Repeating boundaries – repertories of landscape regulations in southern Scandinavia in the Late Bronze Age and Pre-Roman Iron Age*. Danish Journal of Archaeology. Routledge.

McTurk, R. (2005). *A companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Blackwell Publishing Ltd. Oxford.

Mónica Hinojosa, I. M.-G. (2017). *La furia vikinga, el cáñamo y la amanita muscaria*. Cannabis magazine, 96-103. Recuperado de Researchgate: [https://www.researchgate.net/publication/313083795\\_La\\_furia\\_vikinga\\_el\\_canamo\\_y\\_la\\_amanita\\_muscaria](https://www.researchgate.net/publication/313083795_La_furia_vikinga_el_canamo_y_la_amanita_muscaria)

Motz, L. (1984). *GIANTS AND GIANTESSES: A study in Norse mythology and belief*. En G. Kroonen, *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, 83-108. Amsterdam.

Motz, L. (1996). *Kingship and the Giants*. *Arkiv för nordisk filologi*, 111: 78-88.

Mundal, E. (2000). *Coexistence of Saami and Norse culture -reflected in and interpreted by Old Norse myths*. En *Old Norse Myths, Literature & Society: Papers of the 11<sup>th</sup> International Saga Conference*, 346-355.

Mundal, E. (2009). *The Relationship between Sami and Nordic peoples Expressed in Terms of Family associations*. *Journal of Northern Studies*, 2009, no 2, 25-37.

Ólason, V. (2020) *The marvellous North and authorial presence in the Iceland fornaldasaga*. En Eriksen, R. T. *Contexts of Pre-Novel Narrative: The European Tradition*, 101-134. De Gruyter Mouton.

Pálsson, H. (1999). *The Sami People in Old Norse Literature*. Nordlit, 29-53.

Per Holemberg, B. G. (2020). *The Rók Runestone and the End of the World*. Futhark: International Journal of Runic Studies.

Perabo, L. D. (2016). *Here be Heathens: The Supernatural Image of Northern Fenno-Scandinavia in Pre-Modern Literature*. University of Iceland (Doctoral dissertation).

Peterson, L. (2008). *Developments of personal names Ancient Nordic to Old Nordic*. En G. Mouton, *Ancient Nordic to Old Nordic*, 747. Göteborg.

Pierce, N. (2008) *Sorcery and circumpolar traditions in Old Norse belief* en S. Brink, N. Pierce, L. Hedeager, I. Zachirsson, A.G. Magnúsdóttir, L. Jørgensen, D. Skre, B. Ambrosiani, V. Hilberg, T. Christensen, C. Feveile, D. Carlsson, J. N. Nielsen, J. Ros, B. Hårdh, A. Hultgård, S. M. Sindbæk, S. H. Gullbekk, J. Bill, A. Larsson, J. Ljungkvist, G. Williams, A. Pedersen, J. P. Schjødt, O. Sundqvist, G. Steinsland, M. C. Ross, C. Raudvere, A. Gräslund, M. P. Barnes, H. Williams, J. Jesch, T. Gunnell, L. Lönnroth, A. Faulkes, G. Nordal, S. Mitchell, D. M. Wilson, C. Downham, D. N. Dumville, J. D. Richards, D. M. Hadley, R. Hall, G. Fellows-Jensen, M. Redknap, J. H. Barrett, D. Ó Corráin, P. F. Wallace, J. Callmer, J. Renaud, T. Edgren, H. Valk, J. Shepard, F. Androshchuk, E. Mikkelsen, J. E. Montgomery, G. Sigurðsson, J. V. Sigurðsson, S. V. Arge, J. Arneborg, P. Buckland, B. Wallace, P. Sutherland, L. Lager, C. Krag, E. Roesdahl, N. Lund, T. Lindkvist, *The Viking World*. Abingdon. Routledge, cap. XVII, 244-248.

Schjødt, J. P. (2008). *The Old Norse gods* en S. Brink, N. Pierce, L. Hedeager, I. Zachirsson, A.G. Magnúsdóttir, L. Jørgensen, D. Skre, B. Ambrosiani, V. Hilberg, T. Christensen, C. Feveile, D. Carlsson, J. N. Nielsen, J. Ros, B. Hårdh, A. Hultgård, S. M. Sindbæk, S. H. Gullbekk, J. Bill, A. Larsson, J. Ljungkvist, G. Williams, A. Pedersen, J. P. Schjødt, O. Sundqvist, G. Steinsland, M. C. Ross, C. Raudvere, A. Gräslund, M. P. Barnes, H. Williams, J. Jesch, T. Gunnell, L. Lönnroth, A. Faulkes, G. Nordal, S. Mitchell, D. M. Wilson, C. Downham, D. N. Dumville, J. D. Richards, D. M. Hadley, R. Hall, G. Fellows-Jensen, M. Redknap, J. H. Barrett, D. Ó Corráin, P. F. Wallace, J. Callmer, J. Renaud, T. Edgren, H. Valk, J. Shepard, F. Androshchuk, E. Mikkelsen, J. E. Montgomery, G. Sigurðsson, J. V. Sigurðsson, S. V. Arge, J. Arneborg, P. Buckland, B. Wallace, P. Sutherland, L. Lager, C. Krag, E. Roesdahl, N. Lund, T. Lindkvist, *The Viking World*. Abingdon. Routledge, cap. XVI, 219-222.

Sigurðsson, G. (2020). *The Eddas and Sagas of Iceland*. Oxfor Research Encyclopedias, 31.

Simek, R. (1996). *Dictionary of Northern Mythology*. Cambridge. D.S. Brewer.

Sirpa Aalot, V.-P. L. (2017). *The Sami Representations Reflecting the Multi-Ethnic North of the Saga Literature*. Journal of Northern studies, Vol. 11, N° 2, 7-30. Obtenido de DiVA.

Steinsland, G. (2008) *Rulers as offspring of gods and giantesses: on the mythology of pagan Norse rulership* en S. Brink, N. Pierce, L. Hedeager, I. Zachirsson, A.G. Magnúsdóttir, L. Jørgensen, D. Skre, B. Ambrosiani, V. Hilberg, T. Christensen, C. Feveile, D. Carlsson, J. N. Nielsen, J. Ros, B. Hårdh, A. Hultgård, S. M. Sindbæk, S. H. Gullbekk, J. Bill, A. Larsson, J. Ljungkvist, G. Williams, A. Pedersen, J. P. Schjødt, O. Sundqvist, G. Steinsland, M. C. Ross, C. Raudvere, A. Gräslund, M. P. Barnes, H.



Williams, J. Jesch, T. Gunnell, L. Lönnroth, A. Faulkes, G. Nordal, S. Mitchell, D. M. Wilson, C. Downham, D. N. Dumville, J. D. Richards, D. M. Hadley, R. Hall, G. Fellows-Jensen, M. Redknap, J. H. Barrett, D. Ó Corráin, P. F. Wallace, J. Callmer, J. Renaud, T. Edgren, H. Valk, J. Shepard, F. Androshchuk, E. Mikkelsen, J. E. Montgomery, G. Sigurðsson, J. V. Sigurðsson, S. V. Arge, J. Arneborg, P. Buckland, B. Wallace, P. Sutherland, L. Lager, C. Krag, E. Roesdahl, N. Lund, T. Lindkvist, *The Viking World*. Abingdon. Routledge, cap. XVI, 227-230.

Sundqvist, O. (2008) *Cult leaders, rulers and religion* en S. Brink, N. Pierce, L. Hedeager, I. Zachirsson, A.G. Magnúsdóttir, L. Jørgensen, D. Skre, B. Ambrosiani, V. Hilberg, T. Christensen, C. Feveile, D. Carlsson, J. N. Nielsen, J. Ros, B. Hårdh, A. Hultgård, S. M. Sindbæk, S. H. Gullbekk, J. Bill, A. Larsson, J. Ljungkvist, G. Williams, A. Pedersen, J. P. Schjødt, O. Sundqvist, G. Steinsland, M. C. Ross, C. Raudvere, A. Gräslund, M. P. Barnes, H. Williams, J. Jesch, T. Gunnell, L. Lönnroth, A. Faulkes, G. Nordal, S. Mitchell, D. M. Wilson, C. Downham, D. N. Dumville, J. D. Richards, D. M. Hadley, R. Hall, G. Fellows-Jensen, M. Redknap, J. H. Barrett, D. Ó Corráin, P. F. Wallace, J. Callmer, J. Renaud, T. Edgren, H. Valk, J. Shepard, F. Androshchuk, E. Mikkelsen, J. E. Montgomery, G. Sigurðsson, J. V. Sigurðsson, S. V. Arge, J. Arneborg, P. Buckland, B. Wallace, P. Sutherland, L. Lager, C. Krag, E. Roesdahl, N. Lund, T. Lindkvist, *The Viking World*. Abingdon. Routledge, cap. XVI, 223-226.

Todd, M. (1987). *The Northern Barbarians. 100 BC - AD 300*. Oxford. Basil Blackwell.

Turville-Petre, E. O. (1964). *Myth and Religion of the North*. Westport, Connecticut. Greenwood Press.

Williams, H. (2008) *Runes* en S. Brink, N. Pierce, L. Hedeager, I. Zachirsson, A.G. Magnúsdóttir, L. Jørgensen, D. Skre, B. Ambrosiani, V. Hilberg, T. Christensen, C. Feveile, D. Carlsson, J. N. Nielsen, J. Ros, B. Hårdh, A. Hultgård, S. M. Sindbæk, S. H. Gullbekk, J. Bill, A. Larsson, J. Ljungkvist, G. Williams, A. Pedersen, J. P. Schjødt, O. Sundqvist, G. Steinsland, M. C. Ross, C. Raudvere, A. Gräslund, M. P. Barnes, H. Williams, J. Jesch, T. Gunnell, L. Lönnroth, A. Faulkes, G. Nordal, S. Mitchell, D. M. Wilson, C. Downham, D. N. Dumville, J. D. Richards, D. M. Hadley, R. Hall, G. Fellows-Jensen, M. Redknap, J. H. Barrett, D. Ó Corráin, P. F. Wallace, J. Callmer, J. Renaud, T. Edgren, H. Valk, J. Shepard, F. Androshchuk, E. Mikkelsen, J. E. Montgomery, G. Sigurðsson, J. V. Sigurðsson, S. V. Arge, J. Arneborg, P. Buckland, B. Wallace, P. Sutherland, L. Lager, C. Krag, E. Roesdahl, N. Lund, T. Lindkvist, *The Viking World*. Abingdon. Routledge, cap. XXI, 281-290.

Williams, H. (2010). *Völuspá-R. Valans spádom enlig Codex Regius-samlingen av mytdikter*. Pre-print version.

Zachirsson, I. (2008) *The Sámi and their interaction with Nordic People* en S. Brink, N. Pierce, L. Hedeager, I. Zachirsson, A.G. Magnúsdóttir, L. Jørgensen, D. Skre, B. Ambrosiani, V. Hilberg, T. Christensen, C. Feveile, D. Carlsson, J. N. Nielsen, J. Ros, B. Hårdh, A. Hultgård, S. M. Sindbæk, S. H. Gullbekk, J. Bill, A. Larsson, J. Ljungkvist, G.

Williams, A. Pedersen, J. P. Schjødt, O. Sundqvist, G. Steinsland, M. C. Ross, C. Raudvere, A. Gräslund, M. P. Barnes, H. Williams, J. Jesch, T. Gunnell, L. Lönnroth, A. Faulkes, G. Nordal, S. Mitchell, D. M. Wilson, C. Downham, D. N. Dumville, J. D. Richards, D. M. Hadley, R. Hall, G. Fellows-Jensen, M. Redknap, J. H. Barrett, D. Ó Corráin, P. F. Wallace, J. Callmer, J. Renaud, T. Edgren, H. Valk, J. Shepard, F. Androshchuk, E. Mikkelsen, J. E. Montgomery, G. Sigurðsson, J. V. Sigurðsson, S. V. Arge, J. Arneborg, P. Buckland, B. Wallace, P. Sutherland, L. Lager, C. Krag, E. Roesdahl, N. Lund, T. Lindkvist, *The Viking World*. Abingdon. Routledge, cap. III, 32-39.

## 9. Anexo

Figura 1. *Völuspá*. A continuación, la traducción del poema, elaborada por Luis Lerate (1986, 23-36).

1                    ¡Silencio a los dioses,      a todos, pido,  
                         a los grandes o humildes,    hijos de Héimdal!  
                         Quieres, oh Válford      que yo bien cuente  
                         mis primeros recuerdos      de antiguos dichos.

2                    Gigantes recuerdo      en remotos tiempos;  
                         de ellos un día,              yo misma nací,  
                         yo los anchos mundos,      los nueve, recuerdo  
                         bajo tierra tapado      el árbol glorioso.

3                    No había en la edad      en que Ýmir vivió  
                         ni arenas ni mar              ni frescas olas;  
                         no estaba la tierra      ni arriba el cielo;  
                         se abrió un vacío,              hierba no había.

4                    Más los hijos de Bur      sacaron el mundo,  
                         ellos crearon      el Miðgarðr glorioso;  
                         desde el sur el sol      la tierra alumbró  
                         y brotaron del suelo      plantas vedes.

5                    Por el sur el sol,              de la luna pareja,  
                         su diestra asomó      por el borde del cielo;  
                         no sabían las estrellas      qué puesto tenían,  
                         no sabía la luna              que poder tenía

6                    Todas las fuerzas,      los santos dioses,  
                         se reunieron entonces      en alto consejo:  
                         a la noche y lo oscuro      nombre dieron,  
                         se los dieron al alba      y al medio día,  
                         al almuerzo y la tarde,      y por años contaron.

7                    Se encontraron los ases      en el campo de Idi;  
                         aras y templos,              altos alzaron,  
                         fraguas pusieron,      joyas fojaron

fabricaron tenazar y avíos se hicieron.  
 8 Al tablero en su prado jugaron felices  
 -todas de oro sus cosas tenían-  
 hasta el día en que, tres, las gigantas vinieron,  
 las muy poderosas, del Jotunheim.  
 9 Todas las fuerzas, los santos dioses,  
 se reunieron entonces en alto consejo:  
 que quién crearía la raza de enanos  
 con sangre de Brímir y huesos de Balin.  
 10 Mostógnir fue de la raza de enanos  
 el más principal, Durin segundo;  
 con figura de hombres enanos hicieron,  
 muchos, de tierra, como Durin dijo.  
 11 Nyi y Nidi Nordri y Sudri,  
 Austri y Vestri, Áltiof, Dvalin,  
 Nar y Nain, Níping, Dain,  
 Bifur, Báfur, Bómbur, Nori,  
 An y änar, Ai, Miodvintir.  
 12 Veig y Gándalf, Vindalf, Train,  
 Tekk y Torin, Tror, Vit y Lit,  
 Nar y Nýard -así los enanos  
 -Regin y Rádsvid- bien enumero.  
 13 Fili, Kili, Fundin, Nali,  
 Hepti, Vili, Hánar, Svíur,  
 Frar, Hórnbori, Freg y Loni,  
 Áurvang, Jari, Eikinskialdi.  
 14 Ahora a los hombres dichos serán  
 Los parientes de Dvalin nacidos de Lófar;  
 éstos dejaron sus salas de piedra  
 y marcharon a Aurvángar, en Joruvéllir.  
 15 Allá estaban Dráupnir y Dolgtrásir  
 Har, Háuspori, Hlévang, Gloi,

Skírfr, Vírfir, Skáfid, Ai.  
 16 Alf e Yngvi, Eikinskialdi,  
 Fiálar y Frosti, Finn y Gínnar;  
 nunca olvide en tanto haya hombres  
 la línea de enanos que lleva hasta Lófar.  
 17 Mas luego a la casa, potentes y afables,  
 tres ases vinieron de aquella familia;  
 por tierra encontraron, con poco vigor,  
 a Ask y a Embla, faltos de suertes.  
 18 Ni ánimo entonces ni genio tenían,  
 ni vida o palabra ni buen color;  
 les dio ánimo Odín, les dio Hónir el genio,  
 les dio Lódur palabra y el buen color.  
 19 Yo sé que se riega un fresno sagrado,  
 el alto Yggdrásil, con blanco limo;  
 es eso el rocío que baja el valle;  
 junto al pozo de Urd siempre verde se yergue.  
 20 Vienen de allá muy sabias mujeres,  
 tres, de las aguas que están bajo el árbol:  
 una Urd se llamaba, la otra Verdandi,  
 -su tabla escribían- Skuld la tercera;  
 los destinos regían les daban sus vidas  
 a los seres humanos, su suerte a los hombres.  
 21 La guerra primera que sabe en el mundo  
 fue cuando a Gúllveig le hincaron lanzas  
 le echaron al fuego en la sala de Har;  
 la quemaron tres veces y tres renació,  
 muchas y más, pero viva que sigue.  
 22 Casa a que iba, Heid la llamaban,  
 bruja adivina con artes de vara;  
 hechizó cuanto quiso, hechizó a su placer,  
 por delicia quedó de las hembras malignas.

23           Todas las fuerzas,    los santos dioses,  
               se reunieron entonces    en alto consejo:  
               si tributo quizás       pagarían los ases  
               o si todos los dioses       habrían ofrendas.

24           Odín a la horda       su lanza arrojó;  
               fue ésta en el mundo       la guerra primera;  
               brecha en la cerca       se abrió a los ases;  
               con magias los vanes       tomaron el campo.

25           Todas las fuerzas,    los santos dioses,  
               se reunieron entonces,    en alto consejo:  
               que quién todo el aire       llenó de veneno  
               y la espada de Od       prometió a los ogros.

26           Con ira, él solo,       Tor peleó  
               -¡no se queda él sentado       ante cosas así!-;  
               rompiéronse acuerdos,       palabras y tratos,  
               los pactos solemnes       que entre ellos tenían.

27           Oculto ve ella    el cuerno de Héimdal  
               bajo el árbol sagrado    que alumbra el cielo;  
               ve correr sobre él    la limosa cascada  
               del pago de Válfod.    -¿O mejor lo sabéis?

28           Sola y aparte    el viejo la halló,  
               le buscó la mirada    el Ygg de los ases.  
               “¿Qué me queréis?    ¿Qué me buscáis?  
               yo, Odín, lo sé todo,    donde guardas tu ojo:  
               en la fuente de Mímir,    gloriosa, lo tienes;  
               hidromiel bebe Mímir    cada mañana  
               del pago de Válfod.”    - ¿O mejor lo sabéis?

29           Hérfod le dio    collares y anillas;  
               saberes tenía    y ocultas magias,  
               veía y veía    en todos los mundos

30           Vio las valkirias,    de lejos venidas  
               Dispuestas a entrarle    al pueblo de godos;

Skuld con su escudo,      la segunda con Skógul,  
 Gunn, Hild, Góndul      y Geirskógul.  
 Ya dichas están      las doncellas de Herian,  
 dispuestas a entrarle,      valkirias, al mundo.  
 31 De Bálder vi,      del dios malherido,  
 del hijo de Odín,      el oculto destino;  
 descollaba en el llano      y crecida se erguía  
 la rama de muérdago,      fina y muy bella.  
 32 Salió de esta planta      de frágil aspecto  
 el maléfico dardo      que Hod arrojó;  
 al instante nació      el hermano de Bálder,  
 con un día lucho      el hijo de Odín.  
 33 Ni sus manos lavó      ni peinó su cabeza  
 hasta echar en la pira      al que a Bálder mató;  
 pero Frig en Fensáilir      llorando estuvo  
 el dolor del Valhalla.      - ¿O mejor lo sabéis?  
 34 De Vali los dioses      sacaron las cuerdas,  
 Las recias maromas      trenzadas con tripas.  
 35 Cautivo vio      bajo Hveralund  
 a un pillo ruin      con la hechura de Loki;  
 allá está Sigyn      poco contenta  
 viendo a su esposo.      - ¿O mejor los sabéis?  
 36 Con dagas y espadas      las aguas de Slid  
 desde el esta bajan      por pútridos valles.  
 37 Al norte se alzaba,      en Nidavéllir,  
 la dorada mansión      de los hijos de Sindri;  
 otra morada      se alza en Okólnir,  
 donde bebe cerveza      el gigante Brímir.  
 38 Vio ella una sala      lejos del sol;  
 en Nástrond está,      con la puerta al norte;  
 veneno le entra      a través del humero,  
 lomos de sierpes      la sala ensamblan.

- 39 Por tan mala corriente vio que cruzaban  
la gente perjura y proscrita por muertes  
y aquel que seduce mujeres casadas;  
Nídhogg allí se sorbía a los muertos,  
El lobo se hartaba - ¿O mejor lo sabéis?
- 40 Al este la vieja, en el Bosque de Hierro;  
pariendo estaba hijos de Fenrir;  
uno entre todos un día será,  
quien en forma de monstruo a la luna debore.
- 41 Con la vida se sacia que saca a los muertos.  
de sangre él tiñe el sitial de los dioses;  
sol negro después brillará en verano,  
hará muy mal tiempo - ¿O mejor lo sabéis?
- 42 Arriba en la loma gozoso su arpa  
Éggdér tañía, el guardián de las brujas;  
por encima de él cantaba en el árbol  
el gallo encarnado que Fiálar se llama.
- 43 Allá entre los ases cantó Gullinkambi”,  
a los héroes despierta de Herjafödr;  
hay otro que canta allá bajo tierra:  
un gallo cobrizo, en las salas de Hel.
- 44 Feroz ladra Garm ante Gnipahéllir,  
va a romper la cadena, va a soltarse la fiera;;  
mucho sé yo, más lejos yo veo  
la hora fatal de los fuertes dioses.
- 45 Surgirán entre hermanos luchas y muertes,  
cercanos parientes discordias tendrán;  
un tiempo de horrores, de mucho adulterio,  
de hachas, de espadas -escudos se rajan-,  
de vientos, de lobos anuncio será  
del derrumbe del mundo; todos se matan..
- 46 Los de Mímir rebullen, se echa la suerte  
al tiempo que suena el Giallarhorn;  
Héimdal llama, por alto su cuerno;  
la cabeza de Mímir a Odín le canta.



- 47 El fresno Yggdrásil, el viejo, vacila;  
gime el gran árbol, y el ogro se suelta;  
tiemblan todos por la senda del Hel,  
que el pariente de Surt luego devora.
- 48 ¿Qué hay de los ases? ¿Qué hay de los elfos?  
Jotunheim resuena, deliberan los ases;  
los enanos sollozan, los sabios del risco,  
al umbral de sus rocas. -¿O mejor lo sabéis?
- 49 Feroz ladra Garm ante Gniphállir,  
va a romper la cadena, va a soltarse la fiera;  
mucho sé yo, más lejos yo veo: l  
a hora fatal de los fuertes dioses
- 50 Viene Hrym por el este, en alto el escudo;  
se revuelve el reptil con furor de gigante;  
chapotea la sierpe y el águila grazna,  
la que muertos destroza; Naglfar se desata.
- 51 Por el mar en el barco vienen del este  
los hijos del Múspel, Loki al timón;  
los monstruos todos avanzan con él,  
el lobo los trae, el hermano de BYleist
- 52 Del sur viene Surt con el mal de ramas  
resplandece la espada del dios de los muertos;  
rechocan los riscos, rebullen las brujas,  
al Hel van todos, el cielo se raja.
- 53 Llégame a Hlin su segundo dolor  
cuando Odín ya corre a la lucha con el lobo  
y el que a Beli mató, el brillante, con Surt  
¡Allá ha de caer de Frigg la alegría!
- 54 Feroz ladra Garm ante Gniphállir,  
va a romper la cadena, va a soltarse la fiera;  
mucho sé yo, más lejos yo veo:  
la hora fatal de los fuertes dioses.
- 55 Acude el excelso, el hijo de Sígfoð,  
al que come carroña Vidar se enfrenta;  
hasta el puño la espada en el pecho clava

del hijo de Hvédrung; ya a su padre vengó.

- 56 Abre su boca el cinto del mundo,  
la sierpe terrible, arriba hasta el cielo;  
con el monstruo pelea el hijo de Odín  
después que ha muerto la gente de Vídar
- 57 Acude el glorioso el hijo de Hlodyn,  
a la bestia se enfrenta el nacido de Odín;  
con rabia la mata el guardian de Mídgard;  
dejarán el mundo los hombres todos  
¡No oprobio se espera el hijo de Fiogryn  
cuando él nueve pasos, exhausto, se aparta!
- 58 El sol se oscurece, se sumerge la tierra,  
saltan del cielo las claras estrellas;  
furiosa humareda las llamas levantan,  
alto, hasta el cielo, se levanta el ardor.
- 59 Feroz ladra Garm ante Gnipahéllir,  
va a romper la cadena, va a soltarse la fiera;  
mucho sé yo, más lejos yo veo:  
la hora fatal de los fuertes dioses.
- 60 Ve ella que luego de nuevo el mundo  
resurge del mar con perenne verdor;  
bajan cascadas, por altas cumbres  
el águila vuela y peces atrapa.
- 61 Vuelven los ases al campo de Idi,  
del lazo del mundo, el horrible, se cuentan  
y allá rememoran los grandes sucesos,  
las viejas runas de Fimbultyr.
- 62 Allá en la hierba después allarán  
los tableros de oro de gran maravilla  
que tiempo atrás su gente tenía.
- 63 Sin siembra los campos cosecha darán,  
se reparan los males, Bálder regresa;  
en paz vivirán Bálder y Hod  
en prados de Hropt. -¿O mejor lo sabéis?

- 64                   Hónir entonces ramillas echa;  
                      habita los hijos de ambos hermanos  
                      la casa de viento. -¿O mejor lo sabéis?
- 65                    Ve ella una sala más bella que el sol,  
                      en Gimle se alza, con techos de oro;  
                      morada será de las gentes de bien,  
                      que allá gozarán hasta el fin de los días.
- 66                    Volando baja de Nidafíol  
                      el dragón tenebroso, el reptil fulgurante;  
                      las plumas de Nídhogg -sobre llano planea-  
                      van llenas de muertos. ¡Y ahora se hunde!