

RORY McTURK

La realeza sagrada escandinava

(traducción de César González Ochoa)

En un artículo reseña publicado en 1975-76 (p. 56), definí la realeza sacra como sigue: “un rey sagrado es aquel marcado por sus propios hombres por un aura de particularidad que puede o no tener su origen en asociaciones más o menos directas con lo sobrenatural”. Puesto que esta definición fue presentada como una definición general de la realeza sagrada, debe acentuarse que surgió en su mayor parte de una discusión de la realeza específicamente escandinava, antigua y medieval, como era de hecho la definición de Ström de 1967, sobre la cual se basó la mía.

Mientras que mi propia definición en general fue generosamente recibida por los subsecuentes escritores sobre la realeza escandinava temprana (cf., Lindow 1988, 273-74; Martin 1990, 378), algunos de ellos (principalmente Mazo 1985, 754; Steinsland 1991, 312, n. 7) la han encontrado como demasiado amplia para ser útil. Incluso mis críticos, sin embargo, parecen reconocer que la naturaleza incierta de la evidencia para la realeza germánica temprana, sea en Escandinavia o en otro lugar, hace difícil una definición precisa; uno de ellos (Steinsland 1991, 312) implica de hecho que la definición de la realeza sagrada variará de acuerdo con la naturaleza o el alcance de la eviden-

cia examinada. Esto puede ser ilustrado por una comparación de dos listas de características definidoras de la realeza sagrada recientemente publicadas en un contexto germánico y escandinavo respectivamente: en el libro de Eve Picard *Germanisches Sakralkönigtum?* (1991), y en un artículo de enciclopedia que publiqué en 1993 sobre la realeza medieval escandinava. Las dos listas fueron preparadas independientemente una de la otra; aunque mi artículo apareció mucho después del libro de Picard, de hecho fue entregado para publicación en 1989. Picard (cuya propia posición sobre la realeza sacra germana es muy escéptica, como se mostrará adelante) tiene cuidado en enfatizar que los escritores sobre la realeza sacra rara vez la definen tan decisivamente como podría estarlo en su lista, y que de ninguna manera todos los escritores sobre el tema aceptarían todos los puntos de la lista como parte de su definición.

La lista de Picard, que debe notarse que cubre la realeza germana en general, más que la realeza escandinava específicamente, es como sigue: 1) se piensa que el rey es un descendiente divino; 2) se cree que un elemento esencial de la naturaleza divina está vitalmente presente en el rey; 3) el rey se considera como el representante de la deidad sobre la tierra, ya sea en perpetuidad o en las ocasiones que conduce el culto; 4) el rey es un sacerdote; 5) se cree que la 'fortuna' o 'santidad' del rey (*Königsheil[igkeit]*) constituye la base de su poder; 6) la sociedad a la cual el rey pertenece tiene una orientación fundamentalmente religiosa, de la cual la santificación de su gobierno es sólo un aspecto. Consideraciones relacionadas son aquellas como 7) la temprana ley germánica también tiene sus bases en la religión en la medida en que castiga los crímenes porque ofenden el orden divino más que los intereses de los individuos o los de la comunidad; y 8) las comunidades germanas tempranas se definen a sí mismas en términos religiosos, cada grupo político expresa sus fundamentos en la religión ya sea por su conducta pública en el culto o a través de las tradiciones de descendencia divina. Finalmente, 9) la realeza germana muestra una con-

tinuidad de las épocas precristianas a las cristianas en consideración a las nociones precedentes.

El hecho de si la realeza escandinava muestra una continuidad del tipo referido en el punto 9 de Picard es algo que he puesto en cuestión al principio de mi artículo de enciclopedia al introducir mi propia lista. La realeza sacra precristiana escandinava, sugiero allí, si de hecho existió, involucra uno o más de los siguientes puntos: 1) la creencia en que los reyes descendían de los dioses; 2) la dedicación de príncipes para propósitos de venganza a los dioses o reyes semideificados; 3) la educación ritual de los reyes en el conocimiento numinoso; 4) el matrimonio ritual del rey con una novia que personifica el bienestar de su reino; 5) la función sacerdotal de los reyes; 6) la atribución a los reyes de la cualidad de fortuna tipo *mana*, y también de poderes sobrenaturales, y 7) la muerte sacrificial de los reyes para restaurar la fertilidad.

Mientras que mi lista consistía sólo de siete puntos y la de Picard de nueve, debe decirse que tomo en cuenta el noveno de Picard en la anotación con la cual introduzco mi lista, que en cualquier caso se refiere solamente a la realeza precristiana, como lo hacen los puntos 1-8 de la lista de Picard. Si nos concentramos en el periodo precristiano y comparamos los puntos 1-8 de Picard con los puntos 1-7 de mi lista, encontramos que la lista de Picard tiene sólo tres puntos que corresponden precisamente a tres míos y son los 1, 4 y 5 de Picard, que corresponden respectivamente a los míos 1, 5 y 6. Si el libro de Picard y mi artículo de la enciclopedia se toman como tratamientos razonablemente comprensivos de sus respectivos temas, la diferencia entre su lista y la mía seguramente indica que el problema de definición no es más fácil de resolver ahora que cuando publiqué mi artículo anterior, a mediados de los años setenta.

No será asunto de este ensayo discutir todos los aspectos de la realeza sagrada cubiertos por esas dos listas, que reproduzco aquí simplemente para dar una idea de la extensión y complejidad del tema. Mi principal propósito es discutir tres libros re-

cientes sobre ese tema, todos publicados en 1991: *Germanisches Sakralkönigtum?*, de Eve Picard; *Ynglingatal og Ynglingesaga: en studie i historiske kilder*, de Claus Krag; y *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi*, de Gro Steinsland. (El segundo y tercero de ellos, ambos en noruego, proporcionan un resumen en inglés). Antes que nada, sin embargo, será necesario dar algún espacio a una discusión del libro *Yngvi und die Ynglinger: eine quellenkritische Untersuchung über das nordische Sakralkönigtum*, de Walter Baetke (1964), el cual ha influido en los tres libros de diferentes maneras, y que también ha influido en mi propia definición de la realeza sacra de 1975-76 citada antes.

El libro de Baetke se ocupa principalmente de un examen crítico de una de las más importantes de las supuestas fuentes de la realeza sacra escandinava precristiana, el poema escáldico *Ynglingatal* ('la lista de los Ynglingar'), adscrito por el islandés Snorri Sturluson (1178-1241) en su *Ynglinga saga* (ver más abajo) al poeta noruego de fines del siglo noveno Þjóðólfr de Hvinir, una adscripción que Baetke acepta, aunque con alguna reserva. Este poema da cuenta en orden cronológico del linaje de los reyes de Vestfold en la Noruega oriental, y los presenta como descendientes directos de los antiguos reyes de los suecos que gobernaban en Uppsala. El *Ynglingatal* ha sido preservado como resultado de haber sido citado sistemáticamente por Snorri Sturluson en el curso de su *Ynglinga saga*, la cual forma la primera sección mayor de su historia enciclopédica de los reyes de Noruega (conocida como *Heimskringla*), y consiste principalmente de una exposición de la información dada en la *Ynglingatal*. En su forma presente, el poema comienza contando la muerte de un cierto Fjölfnir, quien, de acuerdo con lo que cuenta la prosa de Snorri, pero no de acuerdo con la *Ynglingatal*, fue un hijo de Yngvi-Freyr. Aunque el último nombre no aparece en *Ynglingatal*, aparece en otros dos poemas escáldicos anteriores a la época de Snorri, en el *Haustlög*, también atribuido a Þjóðólfr de Hvinir, y el *Háleygjatal* de Eyvindr skádaspillir, del

siglo diez, en ambos aplicado al dios Freyr. En la *Ynglinga saga* en prosa de Snorri, el nombre Yngvi-Freyr se explica a través del informe de que Freyr, un antiguo gobernante de los suecos que era venerado como un dios, también era conocido por su segundo nombre, Yngvi, y como resultado de lo cual sus descendientes fueron llamados Ynglingar. Antes de la época en que Baetke hubiera escrito su libro, muchos supusieron que se habían perdido varias líneas al principio del *Ynglingatal*, en las cuales se señalaban todos los ancestros de los reyes “hasta el principio, llegando a Ingunar-Freyr, a quien los paganos llamaban su dios”, como el mismo Snorri parece confirmar en el prólogo a otra de sus mayores obras en prosa, la saga separada de san Óláfr. La significación precisa del nombre Ingunar-Freyr, aplicada al dios Freyr en el poema édico *Lokasenna*, que data muy probablemente de cerca del año mil, es incierta, pero Baetke (p. 109) no tiene dificultad en verlo como una variante de la forma Yngvi-Freyr tal como se usa en la poesía escáldica, y en tomarlo, consecuentemente, como un nombre alterno del dios Freyr. No cree, sin embargo, que el principio del *Ynglingatal* se haya perdido, o que el poema proporcione cualquier evidencia de una creencia precristiana en la descendencia de los reyes de dioses (debe notarse que Noruega se convirtió efectivamente en cristiana en el primer tercio del siglo once; el *Ynglingatal*, si de hecho fue compuesto a fines del siglo nueve, dataría sin duda del periodo pagano). En la visión de Baetke, el poema empieza, tanto en su forma original como en su forma preservada, con la reseña de la muerte de Fjölfnir, un ancestro puramente humano de los Ynglingar, y la idea de Snorri de que este último fuera descendiente de Yngvi-Freyr, a quien los paganos vieron como un dios, ha surgido bajo la influencia del historiador islandés Ari Þorgilsson (1067-1148), quien en un apéndice a su *Íslendingabók (Libellus Islandorum)*, escrito en la primera mitad del siglo doce, encabeza su propia genealogía con las siguientes figuras: Yngvi, rey de los turcos; Njóðr, rey de los suecos; Freyr; y Fjölfnir. Así, al presentar a Freyr como

padre de Fjölfnir, Ari podría parecer que le da sostén a la visión de que las líneas iniciales del *Ynglingatal* se han perdido; pero este punto de vista, de acuerdo con Baetke, es innecesario. Baetke considera el nombre Yngvi como finalmente relacionado al de los *ingaevoles*, un grupo de tribus germánicas cuyo ancestro epónimo es referido, aunque realmente no nombrado, en el capítulo dos de la *Germania* de Tácito (ver más abajo), como uno de los tres hijos de Mannus, a su vez hijo del dios nacido en la tierra Tuisto. Este nieto de Tuisto, cuyo nombre, tanto de Tácito como de otras fuentes, parecería emerger como *Ing, nunca fue considerado, de acuerdo con Baetke, más que un ancestro humano de los ingaveones, y nunca fue reverenciado como un dios, no más de hecho de lo que lo fue Yngvi, el cual, como lo nota Baetke, no fue incluido entre los dioses descritos en la parte de la *Edda* en prosa de Snorri conocida como *Gylfaginning*, una fuente tardía mayor para la mitología y religión cristiana escandinava. Al hacer a Yngvi rey de los turcos, Baetke argumenta, Ari traiciona la influencia de una noción que deriva de la crónica latino-franca del siglo séptimo atribuida a Fredegar: que los ancestros de los francos procedían de Asia Menor. Esta idea ha conducido a Ari a presentar a Njörðr, un dios del viejo panteón escandinavo, como rey de los suecos, una consideración evemerística en el sentido de que Ari, desde su perspectiva como un escritor del periodo cristiano, trata a Njörðr como un personaje histórico, a quien los paganos en su ignorancia adoraban como un dios; su inclusión de Freyr en la genealogía puede explicarse de la misma manera. Snorri, por tanto, ha tomado prestado el nombre de Yngvi de Ari, y por similares razones evemerísticas lo ha combinado con el de Freyr para dar Yngvi-Freyr como el nombre del padre fundador de los Ynglingar.

Así, mientras que Baetke da la impresión de que Snorri fue el primero en crear la forma Yngvi-Freyr a partir de dos nombres propios, parece dejar sin explicación las formas Yngvi-Freyr e Ingunar-Freyr que sobreviven (de lo cual Baetke está muy cons-

ciente, cf., el párrafo precedente) desde antes de la época de Snorri, en la poesía escáldica y édica respectivamente. En lo que concierne a Yngvi-Freyr, Picard (pp. 209-19) sugiere que Yngvi fue originalmente un nombre común el cual, como la palabra latina *pater*, podía indistintamente aplicarse a un dios, a un dirigente social, o a un miembro de una clase, y de hecho podía ser usada en conjunción con un nombre propio, con significados tales como, por ejemplo, 'nuestro señor Freyr', o 'Freyr el padre'; según Picard, sólo en las manos de historiadores islandeses tales como Ari y Snorri, llegó a usarse como un nombre propio. Ella aduce por comparación la aplicación por autores romanos del término *Silvius* a los reyes de Alba Longa, y el uso en latín del término *Cæsar*, sugiriendo que Snorri fue influido por ideas derivadas de fuentes latinas en su uso del término Yngvi. Como Baetke, sin embargo, parece que también deja sin explicación el término Ingunar-Freyr.

La orientación romana de los señalamientos de Picard en este contexto es típica de su libro como un todo, el cual trata más de la *Germania* de Tácito que de la literatura escandinava antigua como fuente supuesta de evidencia para la realeza sacra precristiana. Picard argumenta que Tácito (c. 55-c. 120 dC), autor romano que escribió para un público romano, estuvo profundamente influido por preocupaciones romanas en su ambivalente retrato de la vida social y política de la antigua Germania, de la cual da una impresión predominantemente 'republicana', en el sentido romano aristocrático del término, al mismo tiempo que la presenta como 'bárbara' en su cercanía no domada a la naturaleza. Tácito no parece haber tenido una visión unificada de la realeza germana, o haberla considerada como un tema de la *Germania*, donde se refiere a ella sólo incidental, y algunas veces contradictoriamente. Su presentación de las tribus germánicas del norte y del este conocidas colectivamente como los *suebi*, excepcionales por tener diferentes grados de autoridad monárquica (caps. 44 y 45), está estimulada probablemente por una visión de los estadios primitivo y prerrepublicano en la his-

toria de Roma, marcados por los diferentes estadios de desarrollo de la realeza romana. Tácito da nombres germanos (Tuisto y Nerthus) sólo para dos deidades germánicas, y se refiere a otras por los nombres de las deidades romanas, lo cual origina preguntas acerca de la identificación, e incluso la existencia, de las deidades así referidas. Su uso de la palabra *nobilitas* en conexión con reyes en su famosa distinción entre reyes y jefes guerreros en el capítulo 7 (*reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt*) no necesita en el contexto tener algo que hacer con descendientes de los dioses, e incluso si ésa fuera su implicación, sería una visión más bien romana que germana de la realeza la que Tácito expresa, como se sugiere por una distinción comparable en *De re publica* II, 12 (23), de Cicerón, en la cual se presenta claramente la descendencia divina como el criterio espartano para calificar el gobierno real, y es degradantemente contrastada con el criterio romano de elección por méritos. Es verdad que Tácito presenta a los pueblos germánicos como colectivamente descendientes de un dios, Tuisto (a través del hijo de éste, Mannus, cuyo nombre parece identificarlo como humano más que como divino), pero no dice lo mismo acerca de los descendientes de las tribus individuales o de otros grupos, y no establece alguna asociación de la descendencia divina con la realeza. Su presentación de Tuisto como un dios nacido en la tierra (*terra editum*), lo cual subraya el carácter autóctono de los pueblos germánicos, puede de hecho estar destinada a contrastarlos con los romanos, quienes se veían a sí mismos como de origen mixto (*gens mixta*).

Picard discute después lo contado por Tácito en la *Germania*, cap. 39, sobre la muerte sacrificial de una víctima humana por los miembros de las tribus suebas conocidos como semnones, en un bosque en el cual nadie podía entrar a menos que estuviera atado por una cadena (*vinculo ligatus*). Höfler (1952, 1959) ha relacionado esto con los tres poemas édicos conocidos como los poemas Helgi, que datan de los siglos nueve a once, preservados en el Codex Regius de la segunda mitad del trece, y que tratan

de dos reyes heroicos, ambos llamados Helgi, uno de los cuales es desposado por una cierta Sváva, un nombre que recuerda a los suebos, mientras que el otro muere cerca de un lugar llamado *Fjöturlundr* ('bosque de Fetter'). Picard argumenta en contra de Höfler acerca de estos puntos, y también en contra de su visión de que el relato de Tácito y los poemas en escandinavo antiguo reflejen prácticas rituales en las cuales un rey o príncipe primero se case con, y después se sacrifique por, una sacerdotisa que representa a su tribu, significando originalmente el matrimonio su dedicación como una persona sagrada (Helgi = sagrado), tal vez a una deidad de la fertilidad, pero en la época de Tácito a un dios de la guerra y la muerte conocido en antiguo escandinavo como Óðinn; de acuerdo con Tácito, el bosque de los semnones era el lugar de residencia del dios supremo (*regnator omnium deus*), a quien todas las cosas obedecen y están sometidas (*cetera subiecta atque parentia*). En la visión de Picard, este relato de Tácito está fuertemente influido por los recuerdos romanos del culto latino de *Jupiter Latiaris*, y su referencia a una cadena probablemente sirve para acentuar el carácter relativamente primitivo de los semnones al recordar el carácter disciplinado de los romanos por la religión en los días prerrepúblicanos del reinado de Numa Pompilio.

No se mencionan los reyes ni en los relatos de Tácito de los semnones ni en lo que cuenta en el capítulo 40 acerca del culto de la diosa Nerthus, o Tierra Madre; ésta es pertinente para la discusión de la realeza sagrada sólo en tanto que el nombre 'Nerthus' se relacione claramente con el dios escandinavo antiguo Njörðr, que aparece, como se ha visto, justo abajo del de Yngvi en la genealogía de Ari Þorgilsson, escrita en el siglo doce. Picard defiende a Tácito contra aquellos que, al reclamar que la conexión entre Njörðr e Yngvi es antigua y pagana (más que evemerística y de anticuario, como reclama Baetke) han argumentado que Tácito se equivoca al situar el culto de Nerthus entre un grupo de tribus suebas, en lugar de entre los ingaevones. Ella también sugiere que al presentar a Nerthus como una

diosa que inspira tanto alegría como terror y que aparentemente es sometida a un baño ritual, Tácito está bajo la influencia de distintos aspectos del culto romano de Cibeles o *Magna Mater*, una diosa frigia cuyo culto se adoptó en Roma alrededor del año 200 aC. En ningún lugar de la *Germania* de Tácito —repetidamente señala Picard— se dice que los reyes tengan funciones sacerdotales.

Es claro, entonces, que Picard, con su visión escéptica de la realeza sagrada germana precristiana, escribe en gran medida en la misma tradición que Baetke, incluso si el foco de su atención es diferente del de Baetke, y aunque ella no concuerde con él en numerosos puntos. En lo que concierne a la realeza sacra, Claus Krag escribe también claramente dentro de la misma tradición escéptica, aunque el foco de su atención no sea en primera instancia la realeza sacra, sino más bien el propio *Ynglingatal*.

Krag encuentra huellas de evemerismo (en el sentido explicado antes) realmente en el *Ynglingatal*, no sólo en la prosa que lo rodea; hace notar que los nombres de los primeros dos reyes mencionados en el poema, Fjölfnir y Sveigðir, aparecen en muchos lugares de la poesía en escandinavo antiguo como nombres de Óðinn, y argumenta que los nombres del tercero y cuarto reyes, Vanlandi y Vísburr, pueden de manera similar tomarse como nombres alternos para Freyr y Oðinn respectivamente. *Ynglingatal*, entonces, como Krag lo ve, presenta estos reyes como figuras históricas a quienes los ingenuos paganos consideraban como dioses. Otro rasgo notable para Krag de estos cuatro dioses es que cada una de sus muertes, tal como se describe en el poema, parece involucrar uno de los cuatro elementos: Fjölfnir se ahoga, Sveigðir desaparece en una roca, Vanlandi es sofocado y Vísburr es quemado. El conocimiento de la doctrina de los cuatro elementos (que difícilmente llegó a Escandinavia antes de fines del siglo once) también parece estar detrás de dos de las circunlocuciones poéticas (o *kennings*) usadas en *Ynglingatal* para 'fuego', esto es, *Fornjóts sonr* (hijo de Fornjótr) y *sævar niðr* (pariente del mar); una versión de la

doctrina era que el elemento 'tierra' contenía a los otros tres elementos dentro de sí mismo como la primera etapa de la creación del mundo, y pudiera entonces ser vista como su padre —una idea aparentemente reflejada en la corta narración en prosa *Hversu Nóreg byggðisk*, preservada en el *Flateyjarbók*, de fines del siglo catorce, en el cual Fornjótr, un rey de Finlandia, se dice que ha tenido tres hijos, que gobiernan el fuego, los vientos y el mar respectivamente. Por estas y otras razones, incluyendo el hecho de que el poema a veces parece presentar el paganismo en una luz demoniaca, Krag concluye que fue compuesto no en el siglo nueve noruego precristiano, sino en un ambiente educado en Islandia alrededor de 1200, unos dos siglos después de la conversión de Islandia. Sólo la estrofa final del poema, la que trata del rey noruego Rögnvaldr heiðumhæri, quien vivió en el siglo nueve, puede, de acuerdo con Krag, haber sido compuesta por el poeta noruego del siglo noveno Þjóðólfr de Hvinir (acerca de quien muy poco se sabe, en cualquier caso), y su preservación junto con lo restante del poema puede haber conducido a Snorri a adscribir el poema como un todo a Þjóðólfr, lo cual parece haber hecho de buena fe. Krag de hecho no cree (no más que Baetke, ver arriba) que cualquier línea del principio del poema se haya perdido, pero su visión de cuándo y cómo fue concebido el poema plantea la pregunta de si esto no es casi impertinente para la presente discusión.

El examen de Krag de *Ynglingatal*, *Ynglinga saga*, y textos relacionados lo llevan a la conclusión de que el estímulo original para las tradiciones de los Ynglingar llegó de dos obras de Ari Þorgilsson: la genealogía añadida a su *Íslendingabók*, ya referida antes, y a una obra que ya no existe a la cual se refiere en *Íslendingabók*, su *Konunga ævi*, o 'Vidas de reyes'. De esta fuente combinada, Krag traza tres líneas de descendencia: primero, una línea que lleva directamente a la anónima *Historia Norvegiæ* de finales del siglo doce o principios del trece; en segundo lugar, a una que conduce a un grupo de textos interrelacionados de los cuales el más joven es *Ynglingatal* (c. 1200) y

los otros son sagas en prosa, con el anónimo del siglo doce *Af Upplendingakonungum* (preservado en el Hauksbók de principios del catorce) como su único representante existente; y en tercer lugar, una que lleva directamente a la *Ynglinga saga* de Snorri, escrita en el siglo trece antes de 1241, año de la muerte de Snorri. De estas tres líneas, la primera, que lleva a la *Historia Norvegiæ*, es totalmente independiente de las otras. La *Ynglinga saga*, por otro lado, a la cual conduce la tercera línea, ha sido muy claramente influida por el grupo de textos al cual conduce la segunda línea, como es especialmente evidente del *Ynglingatal*, pero también del *Af Upplendingakonungum*; y el *Ynglingatal* mismo fue compuesto sobre la base de una o más de las sagas dentro de ese grupo, tal vez como un embellecimiento al texto de una saga.

La discusión de Krag del término *yinglingr* (la forma singular del plural *Ynglingar*) puede ser comparada con resultados interesantes con la discusión de Picard de *Yngvi*, referida antes. La ocurrencia de 'yinglingr' en la poesía escáldica del siglo noveno en adelante obviamente necesita ser explicada si, como sostiene Krag, no se usó específicamente en conexión con una dinastía de reyes hasta después de la época de Ari. Él nota que en la poesía escáldica nunca se usó el término en plural, no se aplicaba exclusivamente a los miembros de la familia que llegó a llamarse los Ynglingar, y parece haber sido una expresión normal para 'gobernante'. Además, los reyes de Uppsala, de los cuales los Ynglingar noruegos llegaron a considerarse como descendientes, fueron originalmente llamados no 'Ynglingar' sino 'Skilfingar', tal como parece confirmar el término 'Scylfingas', aplicado a los reyes suecos en el poema en inglés antiguo *Beowulf*. Sólo en el curso del siglo doce, cuando llegó a construirse la genealogía de la dinastía sueca y noruega sobre la base de la genealogía de Ari, tal como se describe en el *Ynglingatal*, el término llegó a aplicarse a los miembros de esa dinastía, y actuó como estímulo a unir los nombres propios Yngvi y Freyr usados en la última genealogía —una conjunción

que, como Krag parece sugerir, ocurrió antes de la época en que escribió Snorri.

La remoción del *Ynglingatal* del siglo noveno al siglo doce, y su subsecuente colocación en una tradición anticuaria y educada, obviamente implica que no pueda ser usado como fuente segura para cualquier tipo de realeza sacra precristiana, sea que ésta se defina en términos de una creencia en la herencia divina de los reyes, o ya sea en términos de ciertas prácticas religiosas que involucran reyes para lo cual el poema ha sido pensado como una evidencia, principalmente en su relato de la muerte del rey Dómaldi, el que Ström (1967) vio como un acto sacrificial realizado porque la 'fortuna' de Dómaldi como rey se creía que le había fallado. Aquellos quienes están reticentes a abandonar la idea de la realeza sacra escandinava cristiana, incluso después de leer a Baetke, Picard y Krag, pueden, sin embargo, tomar aliento de la obra de Gro Steinsland, quien en un útil artículo publicado en 1992 ha reconfirmado el argumento mayor de su libro publicado un año antes.

Puesto que los libros de Picard y de Krag aparecieron en el mismo año que el de Steinsland, ella naturalmente no los tomó en cuenta. No obstante, está muy consciente de los argumentos de Baetke, y de la naturaleza del evemerismo como se discutió antes. Ella mantiene firmemente el *Ynglingatal* en el siglo nueve y, como Baetke, no cree que alguna de sus partes se haya perdido. Sin embargo, tiene más respeto que Baetke por la prosa del siglo trece del *Ynglinga saga* como almacén de información que data de épocas precristianas; no busca evemerismo en cualquier lugar, como parece ser la tendencia de Baetke y de Krag. Además, presta particular atención a la información de Snorri en el *Ynglinga saga* de que Fjölfnir era el hijo de Freyr y su esposa Gerðr, y la relaciona con el poema édico *Skírnismál*, preservado en el Codex Regius y en AM 748 4to., de finales del siglo catorce.

Este poema describe cómo el dios Freyr envía su mensajero Skírnir a la giganta Gerðr a pedir su mano en matrimonio en su

nombre, y le prestó para este propósito su espada y su caballo mágico. Skírnir comunica a Gerðr los deseos de Freyr, y le ofreció como incentivo once manzanas y un anillo. Cuando Gerðr rechaza los regalos y la oferta de matrimonio de Freyr, Skírnir la amenaza con la espada de Freyr y su bastón mágico, y procede a maldecirla tan vehementemente que ella al final concuerda en encontrarse con Freyr en un plazo de nueve noches en un bosque. Una breve introducción en prosa al poema describe a Freyr como observando a Gerðr desde un lugar, sentado en el Hliðskjálf —descrito en otro lugar como el trono del dios Óðinn. Aunque Steinsland no data de manera precisa el *Skírnismál*, lo considera como un poema que encierra ideas principalmente paganas mientras que al mismo tiempo muestra una conciencia de las cristianas, y de hecho tiende a oponer las primeras a las últimas; al terminar, como lo hace, con el encuentro planeado de un hombre y una mujer en un bosque, el poema puede verse como una inversión de la historia del Edén. Por tanto, habría sido compuesto en el siglo once o más tarde.

De acuerdo con Steinsland, el *Skírnismál* trata esencialmente sobre la realeza. El trono, el anillo, las manzanas y el bastón son todos símbolos de realeza, los dos últimos simbolizan el orbe y el cetro respectivamente. El proyectado matrimonio de Freyr y Gerðr simboliza un matrimonio sagrado, el del rey con su reino, y las dificultades para obtener su consentimiento simbolizan las dificultades del rey para someter la tierra a su control. Snorri muestra relativamente poco interés sobre este aspecto del *Skírnismál* en su *Edda* en prosa, aunque muestra allí claramente que conocía el poema. En la *Ynglinga saga*, sin embargo, al presentar a Fjölfnir como el hijo de Freyr y Gerðr, parece ser consciente de una tradición precristiana de acuerdo con la cual su matrimonio ocurrió y dio frutos, una tradición que, de acuerdo con Steinsland, subyace el *Ynglingatal*, aunque no esté de manera explícita en el poema mismo. Detrás de esta tradición, argumenta Steinsland, está la concepción de que el rey o gobernante prototípico es el descendiente de un dios y una gi-

ganta, una concepción que, aunque latente en el *Ynglingatal*, está manifiesta en el *Háleygjatal* del siglo diez, que parece estar modelado sobre el *Ynglingatal* y claramente presenta al primero en la línea de los nobles noruegos de Hlaðir como el hijo del dios Óðinn y la giganta Skaði.

La naturaleza sagrada del rey consiste, entonces, en el hecho de que se piensa que es el producto de un ajuste entre dos extremos míticos, los dioses y los gigantes, que representan respectivamente el orden y el caos, una idea reflejada en un nivel más realista en frecuentes relatos en las sagas de reyes y héroes como resultado de matrimonios en los cuales los cónyuges son de extracción y clase social notablemente diferente. Otro aspecto de la naturaleza sagrada del rey es que éste está particularmente sujeto a su destino, el cual a menudo significa que las muertes de reyes son presentadas en las fuentes literarias no como heroicas sino como accidentales o como resultado de traición, incluso a veces como ligeramente cómicas. Las muertes de los primeros cuatro reyes, ya discutidas, proporcionan ejemplos de esto, pero el ejemplo arquetípico de tal muerte de la literatura en escandinavo antiguo, aunque no se trata de la de un rey, es el relato de Snorri en *Gylfaginning* sobre la muerte del dios Baldr, que ocurrió como resultado de que el dios Loki convirtió la comedia en tragedia por un subterfugio. *Skírnismál* constituye un eslabón explícito con la historia de la muerte de Baldr cuando Skírnir establece que el anillo ofrecido a Gerðr es el colocado en la pira del hijo de Óðinn (esto es, Baldr) llamado en otros lugares Draupnir; y Steinsland trata de establecer otro eslabón comparando las once manzanas en *Skírnismál* con los once dioses que se dice que estuvieron presentes en la muerte de Baldr en el poema édico *Hyndluljóð* (preservado en *Flateyjarbók*), un poema tradicionalmente considerado como tardío y mezclado, pero tratado por Steinsland como unidad y como una fuente genuina de tradición pagana, al menos en el énfasis que pone en la importancia de gigantes y gigantas en la pasada y futura historia del universo.

Finalmente, Steinsland sugiere a la luz de sus descubrimientos ciertas modificaciones a lo que ella ve como la visión tradicional de la realeza sagrada escandinava precristiana. Hasta ahora, la realeza sacra ha sido definida de tres formas principales: primero en términos de descendencia de los dioses; segundo en términos de la fortuna del rey; y tercero como realeza sacerdotal. Steinsland no está en desacuerdo con la primera de estas definiciones, pero cree que el papel de la giganta como ancestro mítico del rey es tan importante como la del dios, y que debe reconocerse como tal. Con respecto a la segunda definición, Steinsland cree que no es tanta la fortuna del rey como su carencia lo que tiene que acentuarse, puesto que se creía que sus orígenes excepcionales lo colocaban como particularmente sometido al destino, cuya acción podría aparecer algunas veces a una luz casi tan trágica como cómica. En lo que toca a la tercera definición, Steinsland no niega que los reyes pudieran en ocasiones funcionar como dirigentes del culto, pero no considera esto como una característica universal o definitoria de la realeza sacra escandinava precristiana. Además, el hecho de que el rey se pensara como una nueva especie de ser, el resultado de una pareja de opuestos, pero no idéntico a ninguno de ellos, significaba que no se consideraba como un dios y, por tanto, no podría ser objeto de algún culto, o sacrificado a la manera de un dios de la fertilidad que se creía que moría y surgía otra vez, un concepto que, de acuerdo con Steinsland, era desconocido en la mitología escandinava antigua.

Antes de concluir este ensayo me referiré brevemente a tres artículos recientes, pertinentes para la presente discusión, pero que no tengo espacio para tratar aquí, y que no fueron tomados en cuenta en mi artículo de la enciclopedia. Wormald (1986) argumenta que la realeza germánica e irlandesa temprana no eran tan diferentes una de la otra como las fuentes las hacen parecer, concentradas como están sobre diferentes aspectos de la realeza; Schjødt (1990) argumenta que los reyes cristianos escandinavos llegaban a ser sagrados por un ritual de iniciación en la pose-

sión de un conocimiento oculto; y Drobin (1991) mantiene que la presentación evemerística de figuras tales como Freyr y Fjöl-nir como reyes humanos depende en parte del conocimiento de las genuinas tradiciones paganas de la realeza sagrada.

En la definición citada al principio de este ensayo usé la palabra 'sobrenatural' en lugar de 'divina' en parte para permitir la posibilidad, no admitida por Baetke, que un rey pudiera llegar a ser sagrado por asociaciones mágicas, más que específicamente religiosas; y usé la frase 'asociaciones más o menos directas con lo sobrenatural' para hacer un espacio a los reyes sacerdotes como reyes sacros, incluso si no se pensara que su status sacerdotal les confería un status divino o sobrehumano, lo cual Baetke parece implicar que tiene que ser el caso si son calificados como sagrados. Hasta aquí yo mantendría mi definición original. Sugeriría, sin embargo, que se dice muy poco acerca de la realeza sagrada a menos que lo sobrenatural se involucre en algún lugar, aunque pueda ser más en primer plano en algunos casos de realeza sacra que en otros. El 'puede o no' de mi definición del 'aura de particularidad' del rey que lo señala como sagrado ('puede o no tener su origen en asociaciones más o menos directas con lo sobrenatural') es un intento de permitir la posibilidad de que su sacralidad pudiera pensarse que derivara de una fuente natural, tal como su familia o su personalidad, más que de una sobrenatural, tal como un dios o de supuestos poderes mágicos. Ahora sugeriría corregir la frase 'puede o no tener' por 'tiene' puesto que he llegado a pensar que las conexiones con la familia del rey (a menos que se piense que es divino) y su personalidad (a menos que recuerden la de un dios) no son suficientes en sí mismas para convertirlo en sagrado. Con ello en mente, tentativamente reescribiría mi definición original como sigue: "un rey sagrado es aquel marcado por sus hombres por un aura de particularidad que tiene sus orígenes en asociaciones más o menos directas con lo sobrenatural".

Bibliografía

- Baetke, Walter 1964: *Yngvi und die Ynglinger: eine quellenkritische Untersuchung über das nordische 'Sakralkönigtum'*, Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Band 109, Heft 3, Berlín.
- Drobin, Ulf 1991: "Mjödöt och offersymboliken i fornnordisk religion", en *Studier i religionshistoria tillägnade Åke Hultrantz professor emeritus den 1 juli 1986*, Louise Bäckman et al., eds., Malmö, pp. 97-141.
- Höfler, Otto 1952: "Das Opfer im Semnonenhain und die Edda", en *Edda, Skalden, Saga: Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer*, Hermann Schneider, ed., Heidelberg, pp. 1-67.
- 1959: "Der Sakralcharacter des germanischen Königtums", en *The sacral kingship. Contributions to the central theme of the viiih International Congress for the History of Religions (Rome, April, 1955)*, Leiden, pp. 664-701.
- Krag, Claus 1991: *Ynglingatal og Ynglingesaga: en studie i historiske kilder*, Studia humaniora 1, Oslo.
- Lindow, John 1988: *Scandinavian mythology: an annotated bibliography*, Garland folklore bibliographies, 13, Nueva York.
- McTurk, Rory 1975-76: "Sacral kingship in ancient Scandinavia: a review of some recent writings", *Saga-Book*, 19, pp. 139-69.
- 1993: "Kingship", en *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*, Phillip Pulsiano et al., eds., Garland Encyclopedias of the Middle Ages, 1, Nueva York, pp. 353-55.
- Martin, John Stanley 1990: "Some thoughts on kingship in the Helgi poems", en *Poetry in the Scandinavian Middle Ages, The Seventh International Saga Conference, Spoleto, 4-10 September 1988, Atti del 12. congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Spoleto 4-10 settembre 1988*, Spoleto, pp. 369-82.
- Mazo, Jeffrey Alan 1985: "Sacred knowledge, kingship and Christianity: myth and cultural change in medieval Scandinavia", en *The Sixth International Saga Conference 28.7-2.8.1985. Workshop papers II*, Copenhage, pp. 751-62.

- Picard, Eve 1991: *Germanisches Sakralkönigtum? Quellenkritische Studien zur Germania des Tacitus und zur altnordischen Überlieferung*, Skandinavische Arbeiten 12, Heidelberg.
- Schjødt, Jens Peter 1990: *Chaos, dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, 13, pp. 48-67.
- Steinsland, Gro 1991: *Det hellige bryllup og norrøn kondeideologi: en analyse af hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, HáleYGjatal og Hyndluljóð*, Oslo.
- 1992: "Myte og ideologi —bryllupsmyten i eddadiktning og hos Snorri— om det mytologiske grunnlaget for norrøn kongeideologi", en *Snorrastefna*, 25-27, julio de 1990, Úlfar Bragason, ed., Rit Stofnunar Sigurðar Nordals, 1, Reykjavík, pp. 226-40.
- Ström, Folke 1967: "Kung Domalde i Svitjod och 'kungalickan' ", *Saga och sed*, pp. 52-66.
- Wormald, Patrick 1986: "Celtic and Germanic kingship: some further thoughts", en *Sources of Anglo-Saxon culture*, Paul E. Szarmach y Virginia Darrow Oggins, eds., *Studies in medieval culture*, 20, Kalamazoo, MI, pp. 151-83.