

La espada, el árbol y el rey. Ritual y mitología germánica en España¹

The sword, the tree and the king. Ritual
and Germanic mythology in Spain

VÍCTOR MANUEL BAÑUELOS AQUINO

Universidad de Guadalajara, México

banuelosaquino[at]gmail.com

Impossibilia. Revista Internacional de Estudios Literarios. ISSN 2174-2464. No. 21
(mayo 2021). Monográfico. Páginas 63-86. Artículo recibido 16 julio 2020, aceptado
10 enero 2021, publicado 30 mayo 2021

¹Este artículo se inserta en el marco del programa del Doctorado en Historia Iberoamericana de la Universidad de Guadalajara, México.



RESUMEN: El presente ensayo es un ejercicio comparativo entre diversas tradiciones sobre el árbol, como símbolo de la soberanía, y en particular sobre paralelismo entre mitos y rituales de toma de poder de los germanos y algunos habitantes de la península ibérica. Para este análisis se partirá del episodio de Sigmundr y la espada que se describe en la *Saga de los Volsungos*, donde el héroe se reviste de gloria al poder sacar una espada de un árbol sagrado tocado por el dios Odín, una solemnidad que se representa en este pasaje literario y que está inspirado en una práctica religiosa de diversas zonas de Europa. Este trabajo se realiza desde una propuesta metodológica inspirada en la historia de las religiones y la teoría de la literatura popular con la finalidad de mostrar un paralelismo entre las tradiciones de la mitología germana y de la cultura ibérica.

PALABRAS CLAVE: mitología germana, mitología comparada, folclor religioso, historia de las religiones, ritos de soberanía

ABSTRACT: This essay is a comparative exercise between various traditions about the tree, as a symbol of sovereignty, and especially the parallelism between myths and rituals of taking power by the Germans and some inhabitants of the Iberian Peninsula. For this analysis, we will start from the episode of Sigmundr and the sword, which is described in the *Saga of the Volsungos*, where the hero is clothed in glory by being able to draw a sword from a sacred tree touched by the god Odin, a ritual that is represents in this literary passage and that is inspired by a religious practice from various areas of Europe. This work will be carried out from a methodological proposal inspired by the history of religions and the theory of popular literature, to show a parallel between a tradition of Germanic mythology and another of the Iberian culture.

KEYWORDS: German mythology, comparative mythology, religious folklore, history of religions, sovereignty rituals



Los volsungos todavía somos fieles al águila y al roble.
Andrés Ibáñez, *La duquesa ciervo*

A MODO DE INTRODUCCIÓN

La historia de las religiones de España es rica en matices. Su posición geográfica, cercana e inmediata al mar Océano, la convirtió en territorio muy apreciado por diversos pueblos que, de una u otra manera, buscaron apoderarse de esta zona estratégica. Destacan en ese empeño el etrusco, el griego, el romano, el visigodo y el árabe. Esto provocó que en la península ibérica se desarrollara una religiosidad rica en matices gracias a la combinación de diferentes culturas, en un inicio de origen indoeuropeo y, más tarde, de otros grupos etnolingüísticos (García Quintela, 2001: 19-20).

Gracias a la lingüística y la arqueología sabemos de diversos procesos indoeuropeizantes, de migraciones de hablantes de lenguas derivadas del protoindoeuropeo, que concurrieron en la península ibérica. Las incursiones de griegos, romanos y germanos pusieron la huella de su proceso migratorio en los topónimos, santuarios, rituales y ofrendas votivas que dejaron y fundaron en estos territorios (2001: 11-12). En esta investigación pondremos principal atención a las incursiones germanas.

El caso de los germanos en España es bastante particular puesto que estos llegaron a través de constantes oleadas de invasiones a lo largo de varios siglos. La abundancia de topónimos y antropónimos escandinavos en la parte noroeste de España se debe a dichas

incurSIONES germánicas, tanto terrestres como marítimas. A su vez, la profusión de nombres derivados de raíces germánicas en la región leonesa se debió a la costumbre neogótica, tardomedieval, que propulsaron sus reyes para perpetuar el nexo con su pasado visigodo (Riesco Chueca, 2014: 330). Llegó a ser tan común esta nomenclatura en la península que fue utilizada incluso por otros grupos culturales como el árabe (2014: 332).

Pese a creerse que germanos, nórdicos y sajones formaban parte de una masa uniforme, por compartir rasgos lingüísticos y culturales, la realidad es que eran bastante autónomos unos de otros al poseer características distintivas (Boyer, 2018: 17-18), de manera que hubo diversas incursiones de los oriundos del norte hacia la península ibérica, como las de los visigodos en la Alta Edad Media y las de los vikingos hacia los siglos IX-X.

De acuerdo con Régis Boyer, es la razón por la cual han surgido muchas conclusiones erradas, por parte de lingüistas, sobre el origen y naturaleza de los grupos germánicos que arribaron a España, al interpretar de modo equivocado los vocablos utilizados en topónimos tanto por unos grupos como por otros (2018: 23-25).

Las nomenclaturas germanas que existen en la península nos dan un sólido indicio de la compenetración que tuvo esta cultura con esta región europea. Sin lugar a dudas las religiones en la península ibérica ofrecen una historia muy compleja, razón por la que en nuestro ensayo nos centraremos en el caso particular de los visigodos, ya que lo que nos interesa remarcar son las similitudes entre las culturas germana y peninsular hispana.

En este estudio estableceremos el paralelismo que hay entre los mitos registrados en la literatura del norte de Europa —por ejemplo, la *Saga de los Volsungos*— y ciertos rituales de soberanía practicados tanto en esa área como en Vizcaya y Navarra, en los que el motivo recurrente es el de la extracción o elevación de una espada, por parte de un noble, de un árbol considerado sagrado y representativo del poder del rey, y la transformación de dicha ceremonia en una de toma de poder por parte del futuro monarca.

La recurrencia del árbol como figura sagrada en este tipo de rituales, común en diversas regiones de Europa, obedece a su simbología del orden del mundo, por su enorme tamaño y la manera en que hunde sus raíces en la tierra (Gubernatis, 2002: 52-53).

Se cree que la extracción de la espada era una solemnidad indoeuropea compartida por griegos, romanos e irlandeses (García Quintela & Delpech, 2013: 221-223), pero también por otros grupos etnolingüísticos como el vasco. No se puede asegurar que este rito fuese introducido de modo directo por los germanos en la península, pero sí que existieron de modo similar, en forma y contenido, y que gozaron de prestigio en varias partes de la península y el norte de Europa.

El árbol como elemento sagrado entre los germanos era un motivo muy recurrente en su mitología y en algunos ceremoniales, incluso en aquellos de sacrificios humanos. En su cosmovisión existía el Yggdrasil, el árbol cósmico o *axis mundi*, que sostenía las bóvedas celestes y conectaba el inframundo, el mundo de los humanos y el plano celestial (Eliade & Couliano, 2018: 168). También mantenía unidos los nueve reinos en los que se dividía el universo y fungía como sitio ante el cual los dioses se reunían para impartir justicia. Por lo general solía ser representado como un fresno, aunque también se sabe que llegó a aparecer en el arte plástico y en la tradición oral como un tejo (Bernárdez, 2019: 51-57).

Se conocen numerosos rituales arbóreos llevados a cabo por pueblos germanos. Aunque se especula que no se contaba con una casta sacerdotal como tal y se carecía de libros sagrados, sí realizaban celebraciones en torno a fechas y acontecimientos importantes y hacían sacrificios, llevados a cabo por los jefes de familia, en solsticios y equinoccios (Boyer, 2000: 60-61). Diversos restos se han encontrado cerca de distintos árboles en regiones habitadas por guerreros vikingos como Dinamarca, Suecia y Reino Unido. Los individuos sacrificados mostraban señales de haber sido decapitados, colgados o apuñalados (Gracia Alonso, 2017: 171).

Al no haber fuentes escritas directas sobre el tema, se cree que estos sacrificios humanos se realizaban en honor al dios Odín, quién se colgó del Yggdrasil durante nueve noches, herido en uno de sus costados por su propia lanza. Se ha considerado que este mito representa una suerte de solemnidad de iniciación, ya que el dios adquirió conocimientos secretos tras su realización, en este caso particular, los de la poesía y la lectura de las runas (Eliade, 2011a: 194).

Aunque el árbol es representativo del *axis mundi* en diversas culturas, entre los germanos encarnaba la existencia del cosmos desde una perspectiva trágica. Yggdrasil muestra la consciencia de su propia finitud, de la decadencia y la ruina finales pues, por su naturaleza vegetal, es un ser imponente que está condenado a perecer. La importancia del elemento arbóreo es capital en este sistema de creencias ya que se contaba que Odín creó la primera pareja humana a partir de un árbol: *Askr* (fresno) y *Embla* (olmo). A la par se especulaba en la tradición escatológica de los germanos que, tras el *Ragnarök* (el fin del mundo de los antiguos escandinavos) una pareja se salvaría al esconderse en las entrañas del Yggdrasil, y sería la que repoblaría la nueva tierra tras la batalla universal entre las fuerzas del bien y del mal (Eliade, 2011a: 192-193).

A continuación, se abordará algunos casos particulares de ritos existentes en la península ibérica que compartían distintos rasgos con los de los germanos, principalmente aquellos registrados en su poesía heroica, como veremos más adelante con el ejemplo de la *Saga de los Volsungos*. Será por lo tanto menester ver el caso del rito de soberanía de Navarra.

LOS RITUALES ARBÓREOS DE SOBERANÍA EN ESPAÑA

Uno de los temas más importantes de la historia de las religiones en España, por causa de la invasión musulmana del año 711, es el de la persistencia del cristianismo católico, incluso por encima de las demás religiones de la región, sobre todo del islam, que sin embargo

fue capaz de impregnar y reinar en otras regiones donde se extendió, como sucedió en Egipto (Rodríguez-Moñino, 2002: 19).

No existe una explicación única, pero la más factible se encuentra en la manera como esta doctrina se fundió con las tradiciones autóctonas de la zona, dadoras de una identidad en oposición al islam, convirtiéndose así en elemento unificador de la cultura hispana. Ésta última, a su vez, se sentía vinculada a un pasado heroico e idealizado visigodo en contraposición a la cultura árabe, lo cual dio como resultado la proliferación de textos de carácter épico-hispánico, con una notable influencia germánica, como el *Cantar de Mio Cid* (s. XIII), *Los siete infantes de Lara* (s. XIII) y los numerosos relatos legendarios del rey don Rodrigo (Menéndez Pidal, 1955: 40). Ese pasado germano de orgullosos guerreros fue el que en parte contribuyó a crear una identidad hispánica de reconquista e impregnó las letras españolas. Por lo tanto, valdrá la pena mencionar cómo se dio dicho proceso de germanización de la Hispania en la Alta Edad Media.

Los germanos se diseminaron por los territorios que conformaban el imperio romano entre los siglos IV y V, no siempre a través de invasiones; al ser acogidos por Roma para engrosar sus mermadas líneas militares, se facilitó a la nobleza germana su instalación en distintas zonas de lo que ahora conocemos como Europa.

Al tomar posesión de la tierra, los nobles germanos, lejos de intentar implantar su cultura y sus tradiciones sobre sus dominados, buscaron acoger y adaptar como propia lo mejor de la tradición romana, a la que consideraban más civilizada y con muchas enseñanzas, principalmente en cuestiones de cultura escrita y desarrollo de leyes (Pirenne, 1993: 30-31). Esta mezcla creó una cultura nueva, de reyes cristianos, pero conscientes de las tradiciones de sus antepasados. Por lo tanto, los duques y reyes hispánicos de este período eran germanos del grupo de los visigodos que, aunque habían acogido elementos de la tradición del cristianismo romano, estaban orgullosos de sus tradiciones (1993: 58).

A esta conjunción de elementos del cristianismo romano y la cultura de los paganos germanos se le conoce como *interacción dinámica*, un proceso cultural que dio origen a la cultura de la cristiandad, misma que tuvo su punto más álgido en la proliferación del feudalismo hacia el siglo XIII y la creación de distintas instituciones derivadas de las condiciones de vida materiales que producía este modelo económico y social, como lo son las órdenes de caballeros y sus códigos de honor (Dawson, 2006: 18-26).

Los godos llegaron a España en el año 411 a través del imperio romano aun como paganos. En el 448 se convirtieron al catolicismo por influencia del rey Rekhiario (siglo V), para abandonarlo poco después por decantarse hacia la propuesta, considerada herética, del arrianismo. Este grupo retomó el catolicismo hacia el año 559 (García Quintela, 2004: 13), al oficializarse dentro de la realeza y entre los obispos godos tras el III Concilio de Toledo (Rodríguez-Moñino, 2002: 16).

Esta suerte de epopeya histórica por la cual el pueblo godo se extendió por Europa, distinguido entre visigodos del oeste y ostrogodos del este, se relata en la obra *Origen y gesta de los godos*, también conocida como *Getica*, escrita hacia el año 551 por Jordanes (2009).² Este documento ha sido relevante para filólogos e historiadores a lo largo de los siglos debido a que es uno de los pocos textos conocidos sobre las migraciones de los pueblos germanos en Europa. En esta obra se tratan dos temas que nos resultan de suma importancia: la instauración de los visigodos en los reinos de Toledo y Tolosa (Jordanes, 2009: 148-149); y las constantes luchas que tuvieron contra los hunos (2009: 126-129 y 161-164).

Las guerras entre germanos y hunos van a ser significativas para entender tanto la necesidad de los primeros por migrar a otras regiones como para conocer la naturaleza de algunas de sus divinidades más coléricas. Cabe recordar que el avance de las tropas de Atila, desde las estepas del este europeo hasta los confines del imperio romano, originó la migración

²Para esta investigación hemos hecho uso de la edición a cargo de José María Sánchez Martín.

de las tribus germanas a los territorios que habían pertenecido a los romanos, puesto que los guerreros nortefios huyeron por años de las invencibles huestes del rey huno.

Por otro lado, se ha especulado que la figura de este aterrador amo de la guerra es la que dio origen a la figuración de Odín, ya que, a partir de un ejercicio de evemerismo,³ se ha argumentado que la caracterización de guerrero invencible, común en la representación de este dios durante la era vikinga (793-1066), montado a caballo e investido de poderes chamánicos, nació a partir de la divinización que se hizo del poderoso señor de los hunos (Bernárdez, 2019: 160).

De esta manera, el miedo y respeto que generó Atila en el imaginario de los hombres y mujeres del norte de Europa, hizo que se convirtiera en un personaje influyente y recurrente en la literatura germánica, por lo que apareció en numerosos poemas épicos del siglo XIII, tales como: *El libro de los héroes* (Borges & Vázquez, 2005: 83), *La saga de Grettir* —bajo el nombre de Atli— (2004: 120-121) y en *El cantar de los nibelungos* —con el nombre de Etzel— (Anónimo, 2009: 175-200), lo cual da indicio de la manera en que este personaje cuasi-legendario penetró en esa cultura.

Gracias a las mencionadas expediciones germanas por la Europa occidental fue que llegó lo visigodo a la península. Ramón Menéndez Pidal, detecta la aparición de temas y motivos de esa literatura del norte en la actual España, mismos que se cree fueron introducidos por los visigodos. A su vez, el investigador señala la influencia gótica en la obra de Alfonso X el Sabio, así como que otros poetas hispánicos se habían inspirado en crónicas, como la de Jordanes, y en la literatura épica de los godos (Menéndez Pidal, 1955: 13-19).

Quizá el tema, convertido en motivo literario, más trascendente que encontró fue el de la venganza como ley, un aspecto jurídico utilizado por los godos, incluso ya cristianizados y

³Doctrina hermenéutica desarrollada por Evémero (330-250 a.n.e.) por la cual explicaba que los dioses no eran más que una suerte de reyes divinizados (Diez de Velazco, 2005: 75-78).

que claramente estaba en discordancia con el derecho romano que se buscaba aplicar en las regiones cristianizadas (Menéndez Pidal, 1955: 21-22). Este móvil es medular en los relatos y poemas de *Los infantes de Lara* (1955: 217-240).

Sobre la persistencia y difusión de los temas y motivos literarios de la épica medieval, investigadores como Victor Millet establecen que los provenientes de costumbres como la anglo-germana eran bien conocidos por el público medieval gracias a la enorme capacidad de divulgación de la tradición oral. Al ser narrados aquí y allá por viajeros, se puede percibir una mezcla de distintas tradiciones en los relatos, incluso en la literatura erudita. Esta capacidad de la narrativa oral también se verá en otros ejemplos, por lo que no será raro que en relatos que se piensan netamente europeos como el de *Tristán e Isolda* existan muchos paralelismos con usanzas lejanas como la árabe, como puede apreciarse en la narración persa de Vis y Rāmin (Millet, 2015: 10-13).

Con la caída del reino visigodo de Toledo, en 711, la cultura visigoda no desapareció, sino que se vio revestida de una capa de idealismo y nostalgia. Este pasado germánico se reinterpretó y se llenó de un sentido heroico y dador de la identidad hispana (Rodríguez-Moñino, 2002: 13-17), de un tiempo magno de orígenes;⁴ lo cual será muy evidente en los numerosos relatos del rey don Rodrigo, de quien se creía era el último de los señores visigodos y quien fuera derrotado por el poderío musulmán (Menéndez Pidal, 1955: 40).

El ceremonial que queremos exponer es muy peculiar, aparece en la historia de diversos pueblos europeos y se cree que es una tradición con orígenes celtas y germanos (García Quintela, 2004: 38). Existió también en la península ibérica, ya que en la zona de Vizcaya se realizaba un complejo rito de soberanía muy similar, en el que el futuro rey tomaba posesión

⁴Se identifica a estos tiempos magnos, dentro de la narración de la mitología, con unos espacios temporales llenos de gloria y virtud a los que se desea volver (Eliade, 2011b:12-16).

de la tierra y de sus subordinados al sacar una espada de un árbol sagrado. Esta práctica ha sido estudiada por historiadores de las religiones y folcloristas como Julio Caro Baroja, Marco V. García Quintela y François Delpech.

En España, esta ceremonia de soberanía se llevaba a cabo en diversos árboles considerados sagrados por su importancia en la toma de poder, por su trascendencia en los ámbitos político y religioso. El futuro rey de la región tenía que efectuar una compleja *performance* para ser considerado como tal por sus súbditos. El más conocido y estudiado de estos árboles es el de Guernica, en la región del País Vasco, el cual es mencionado en el “Fuero de Vizcaya”, texto jurídico, que en su redacción de 1526 menciona una ley que explica cómo debe realizarse la toma del Señorío por el nuevo rey, los juramentos a recitar y cuáles los lugares a visitar (Caro Baroja, 1989: 355-356).

Este rito tiene su aparición, ya sea de modo análogo o similar, en diversas tradiciones de Europa, como las de Roma e Irlanda, llegándose a sospechar de un origen común que explicaría la recurrencia de este tipo de ceremonias (García Quintela & Delpech, 2013: 90-123).

El ritual de Vizcaya consistía en que el rey de Castilla debía de ir en persona a jurar los fueros y confirmar los privilegios, usos, costumbres, franquicias, libertades y mercedes. Para hacer válida su supremacía debía visitar tres árboles sagrados: el de Arechabala, el de Guernica y el de Malato; según lo describe el *Fuero viejo*, cada árbol representa uno de los tres estamentos de la Edad Media: los campesinos, los caballeros y la nobleza. De este modo el rey tomaba posesión y soberanía sobre los tres estratos (García Quintela, 2001: 30-35). El artículo tercero de este *Fuero viejo* dice lo siguiente, concerniente a los lugares a los que debe de ir el señor a rendir los juramentos:

Otrosí el dicho rey e sennor de Uiscaya, quando viniere a Uiscaya para facer el dicho juramento a las puertas de la villa de Bilbao, a de facer prometiendo en las manos de algunos

de los buenos de Bilbai, que el promete como rey e sennor de tener e guardar a las villas e tierras llanas de Vizcaya e durangueses e de las Encartaçiones e a los moradores en ellas e en cada vna de ellas todos sus priuilegios e franquezas [...]

E despues a de venir a Arechualaga (sic) e los vizcaínos an lo de reçiuir e besarle las manos por señor; e despues a de tornar a San Miter e Çeledon que es iglesia, e allí a de fazer juramento sobre el cuerpo de Dios consagrado y teniendolo el clerigo en las manos e estando revestido qual que bien e uerdaderamente guardara e terna e fara tener e guardar a los vizcaynos e a las Encartaçiones e durangueses así caualleros como escuderos, fijosdalgo e labradores, todas la franquezas e liuertades de fueros [...]

E despues uerna a Guernica, so el arbol donde se acostumbra fazer la Junta, las cinco bozinas tannidas e allí, con acuerdo de los vizcaynos, sí algunos fueros son buenos de quitar e otros de emendar, alli los a de quitar e dar otros de nueuo, si menester feziere, con el dicho acuerdo e confirmar todas las liuertades e franquezas e fueros [...]

E despues a de yr a Uermeo e ha de yr a Santa Vfemia e ante el altar de Santa Eufemia a de poner la mano sobre el cuerpo de Dios consagrado estando el clerigo revestido [...] (García Quintela, &Delpech, 2013: 49).

Aquí es evidente que nos encontramos ante un ritual con sentidos religioso y legislativo, mismo que es llevado a cabo a través de una performance, en la que los implicados, tanto el soberano, el clérigo y los espectadores subordinados, representaron una solemnidad, con mucha probabilidad inspirada en determinados pasajes de la mitología, como se verá más adelante.

Encontramos una ceremonia similar en Navarra, esta aparece en el *Códice Virgiliano* (s. x), una compilación de leyes de origen visigodo —a su vez inspiradas en el derecho germánico

—, mediante la cual el soberano obtenía tanto la *legitimidad jurídica* como la *legitimidad armada* (García Quintela, 2004: 40-41). Dicho código incluye una ilustración que muestra al rey Sancho (935-966), ataviado como campesino y con el bastón representativo de los pastores. Es decir una figura de la realeza asociada al campo y el campesinado, es decir que sobre sí mismo detenta tanto el poder real como el de la tierra, dos de las tres funciones indoeuropeas. Este no es el único rey visigodo asociado al campesinado ya que se sabe que también el rey Wamba (630-688) lo estaba.

El uso de este bastón no es azaroso, sino que vincula la soberanía de las personas con la de la tierra, un aspecto similar al del ceremonial caballeresco del *homenaje* por el cual el señor feudal tomaba posesión de sus vasallos y los campos. El rito descrito en el *Código Virgiliano* tiene su punto álgido en el hecho de que se debe de arrojar una lanza sobre el árbol sagrado o bien alzar una espada depositada en él (García Quintela, 2004: 39-47). Este ejemplo nos da una idea de las prácticas simbólicas de soberanía entre los visigodos.

Existen otros ejemplos que comparten las características del ceremonial antes mencionado, en este caso en un territorio germano, el del pueblo de San Vito, emplazado en Carintia, en la región que ahora se conoce como Austria. En este lugar, el futuro rey debía acercarse a las ruinas de lo que parecía ser una columna, sobre estas rocas subía un anciano ataviado de campesino y comenzaba a hacerle una serie de preguntas, que recuerdan a los juramentos descritos en el *Fuero viejo*. Las similitudes formales y de fondo de los rituales de Guernica, Navarra y San Vito hacen pensar que se está ante una ceremonia muy antigua y con su raíz en tradiciones que pudieron ser compartidas por estos pueblos en un pasado remoto.

Ahora bien, ¿cómo se explica la aparición de este ritual? O mejor aún ¿qué representaba? Para explicarlo, autores como los antes mencionados García Quintela (2013) y Delpech (2013) han realizado una interpretación inspirada en la ideología trifuncional indoeuropea, una suerte de esquema mental y lingüístico común en los pueblos que se

diseminaron por la mayoría de los territorios de la actual Europa, y concluyen que, como se ha adelantado, esta era una ceremonia con la cual el nuevo rey tomaba poder sobre las personas pertenecientes a los tres principales estamentos de la sociedad.

Georges Dumézil (1898-1986), describió el esquema mental indoeuropeo de la estructura trifuncional, con el cual distintos pueblos de este grupo etnolingüístico explicaban el orden de la sociedad a partir de la separación de esta en tres estratos: reyes-magos, guerreros y campesinos. Dicha creencia también se apreciaba en el modo como estos pueblos imaginaban a sus dioses principales: como trinidad, pues cada una de estas divinidades simbolizaba uno de los tres cargos antes mencionados (Dumézil, 2016: 11-27).

Esta separación se puede apreciar en los dioses supremos escandinavos, con Odín (como rey mago), Thor (como guerrero) y Frey (como fecundador), primera, segunda y tercera función en ese orden (2006: 5-9). Cabe remarcar que en algunos ejemplos históricos se ha encontrado que esta estructura, que sirve para sistematizar el conocimiento que tenemos de estas antiguas religiones, se ha visto rebasada pues en algunas bodas celebradas por los antiguos germanos se realizaban cultos de fertilidad en honor a Thor, a quién se pedía que bendijera al nuevo matrimonio con descendencia numerosa y fuerte (Boyer, 2000: 17).

Se encuentra lo mismo en distintas tradiciones antiguas europeas, como la celta, la griega y la romana, y se especula que también influenció al feudalismo, como se aprecia en los tres órdenes: *oratores*, *bellatores* y *laboratores* de este esquema jurídico y mental (Le Goff, 2013: 81-82). En el caso de los rituales arbóreos ya mencionados se repite la idea de un señor que es capaz de reinar por encima de los tres órdenes, como se aprecia en el “Fuero de Vizcaya”, en el que el rey debía visitar los tres arboles representativos de los tres estamentos, similares a las tres funciones indoeuropeas. Del mismo modo lo apreciamos en los ritos de Navarra y de San Vito, en los que el monarca debía vestir a la usanza de los campesinos (la tercera función), levantar la espada (la segunda función) y ejercer la soberanía (la primera función), es decir, hacer toma de posesión de la tierra y de la gente.

La teoría de Dumézil puede explicar este rito en las regiones de Navarra o en el pueblo de San Vito, por ser áreas dominadas por germanos, no así los de la zona de Vizcaya, la cual históricamente ha sido habitada por los pueblos vascos, mismos que no pertenecen al grupo etnolingüístico indoeuropeo. No obstante, estos últimos desarrollaron ceremonias de soberanía similares a las antes mencionadas porque todos estos grupos se inscribían en el modo de producción feudales. En otras palabras, compartían condiciones de vida análogas y este ritual que vinculaba a los tres órdenes de la sociedad a la figura del rey podía ser igualmente funcional tanto para los unos como para los otros.

Aunado a lo anterior, de acuerdo con el filósofo Robin G. Collingwood, podemos explicar que las circunstancias sociales que son similares entre pueblos generan una serie de similitudes en diversos aspectos de sus tradiciones folclóricas, lo cual explica el porqué de la semejanza formal de diversos motivos y temas del folclor, no solo del europeo sino del de diversas regiones del mundo (2005: 121).

EL RITUAL DE SOBERANÍA EN LA LITERATURA DEL NORTE DE EUROPA

Al establecer un paralelismo entre los datos históricos ya antes referidos con la literatura germana, nos topamos con la *Saga de los Volsungos* (siglo XIII). Este es un poema anónimo islandés, similar en parte al *Cantar de los nibelungos* en cuanto a que en las dos obras se relata la maldición del Oro del Rin con una sucesión de acontecimientos similar (Borges y Vázquez, 2005: 84-85). Es un poema épico en el que se cuentan las hazañas del guerrero volsungo, Sigmundr, y tras su asesinato a traición, las de su hijo y vengador: Sigurd, quién consigue el tesoro maldito del Rin y es asesinado en una conjura enemiga.

Esta obra está ligada a la mitología de los pueblos del norte europeo, por lo que también se narra en el compilado poético de la *Edda Mayor* (siglo XIII). En este texto la figura del dios Odín tiene un lugar preponderante, y muestra muchas de sus diversas facetas:

soberano, mago, psicopompo y maestro de la guerra. Este personaje será cardinal en la explicación del surgimiento del rito del árbol de la soberanía en la mitología nórdica (*Edda Mayor*, 2016: 239-444).

En ella, Odín es representado como una figura vinculada a la monarquía y por lo tanto con el derecho de otorgar dicha dignidad a los mortales. Este dios, también conocido como Wotan en Alemania y Woden en la Inglaterra sajona (Dumézil, 2006: 42-49), emerge como la divinidad iracunda representativa de la primera función indoeuropea, por lo cual es visto como rey, mago, señor de la guerra y jurista (Bernárdez, 2019: 131-136). Esta última característica suya será la más importante para nosotros, porque es la que lo liga al ritual de soberanía que ya hemos comentado en un apartado anterior.

El dios castigaba la ruptura de los preceptos de la ley, por lo que era intolerante con el sacrilegio y el perjurio (Dumézil, 2006: 75); al ser el encargado de impartir justicia, era quien restablecía la paz. Esta creencia dio forma al ritual de la *justicia de dios* con el cual los guerreros podían pedir el restablecimiento de una afrenta al tener el derecho de desafiar a sus deudores ante el árbol sagrado, ya que se suponía que Odín los estaría observando y daría la victoria solo a aquel que tuviera a la justicia de su lado (1999: 208). En suma, Odín representaba en sí mismo tanto la parte más noble como la más aterradora del ejercicio de la soberanía (206).

Al igual que *Origen y gestas de los godos*, la *Saga de los Volsungos* ha sido considerada como un documento rico en elementos de las antiguas culturas germánicas y su corpus de creencias del imaginario y el derecho (Díaz Vera, 2019: 9-10). La cuestión del árbol de la soberanía, similar a los ejemplos que vimos de Navarra, Vizcaya y San Vito, es apreciable en un par de pasajes del poema. Veamos un primer ejemplo de la importancia que se le daba al árbol, en este caso el manzano, en los asuntos concernientes a la nobleza y los espacios en los que se ejercía la soberanía:

Se cuenta que el rey Völsungr mandó construir un gran salón, de altura tal que dentro habían plantado un árbol imponente, y mientras que las ramas llenas de hermosas flores sobresalían del techo de la sala, el tronco quedaba en el interior. Lo llamaban el tronco del muchacho (*Saga de los Volsungos*, 2019: 50).

El pasaje es rico en la descripción de este palacio, donde se remarca el nexo que había entre el árbol y la soberanía del rey. Llama la atención la importancia que este tipo de poesía germana da a los salones reales. Esto se aprecia también en el poema épico de la Inglaterra sajona, *Beowulf* (siglo VIII), en el que se describe Heorot, el salón donde el rey Hrothgar llevaba a cabo sus banquetes y reuniones (*Beowulf*, 2007: 15), dándonos indicio de que estas eran obras poéticas recitadas en este tipo de espacios ante una aristocracia germana unida a su pasado heroico.

El texto continúa con la descripción de una manifestación de Odín. La deidad, que como ya explicamos era la que decidía quién podía acceder a la dignidad de rey, lanza un desafío a los nobles Volsungos, tras dejar una espada clavada en el antes mencionado *tronco del muchacho*, misma que solo sería alzada por aquel que contase con la venia divina. Este pasaje mítico es similar en forma y sustancia a los rituales antes mencionados. Esta cuestión se aprecia en este pasaje:

Cuentan que esa noche, mientras los hombres estaban junto al fuego, alguien entró en la sala. Nadie lo había visto antes. Iba mal vestido y envuelto con una capa raída. Andaba descansa, con unas calzas de tela que le cubrían las piernas. Llevaba una espada en la mano y una capucha en la cabeza. Se dirigió hacia el tronco del muchacho. Era un hombre de gran estatura y avanzada edad, y le faltaba un ojo. Empuño la espada y la clavó en el tronco, hincándola hasta la empuñadura. Nadie sabía que decir.

Entonces el viejo tomó la palabra y dijo: “Quien consiga sacar esta espada del tronco podrá quedársela de mi parte, y que sepa que nunca empuñarán sus manos mejor arma que esta”.

Tras ello el anciano salió de la sala y nadie supo jamás ni quién era ni adónde fue (*Saga de los Volsungos*: 2019: 52).

Esta suerte de ordalía por la cual el futuro soberano, o quien sea capaz de detentar tal dignidad, debe de sacar la espada de un árbol o una piedra se repite en otras tradiciones, como en la artúrica, atribuida a raíces celtas. Arturo, mítico rey de Inglaterra, debe de sacar una espada de un yunque. El arma tiene grabada la siguiente leyenda en letras de oro: “Quienquiera que saque esta espada de esta piedra y yunque, es legítimo rey nato de toda Inglaterra” (Malory, 2008: 43). Más adelante el texto reitera la soberanía de Arturo al lograr el prodigio en repetidas ocasiones, mientras que otros contendientes, que se creían más nobles, no fueron capaces de siquiera mover la hoja (2008: 45).

Del mismo modo, en la *Saga de los Volsungos*, el único con capacidad para sacar la espada de su prisión fue el que en verdad contaba con la ayuda de los dioses, en este caso del dios soberano y encargado de los asuntos jurídicos, ya que, el anciano tuerto que portaba el sombrero no era otro que Odín. Lo intentaron varios de los guerreros más poderosos, pero ninguno lo logró, salvo Sigmundr, con la venía del singular dios. El relato lo narra lo así:

Todos se levantaron para intentar extraer la espada. Creían que solo el más noble de ellos lo conseguiría. Primero se acercaron los hombres de rango superior, y luego todos los demás. Pero ninguno fue capaz de extraer la espada, que ni siquiera se movió. Entonces le tocó el turno a Sigmundr, el hijo del rey Völsungr, que aferró la espada y la extrajo del tronco con enorme facilidad. El arma era tan hermosa que nadie recordaba haber visto nunca una espada similar (2019: 52-53).

Esta acción desató la ira y los celos de los otros guerreros presentes quienes pronto idearon un plan para escarmentar al héroe probado. Como ya habíamos mencionado, el tema de la venganza es muy recurrente en la literatura germana, apreciable en esta saga y en el *Cantar de los nibelungos*, y que después sería introducido en la península ibérica y se haría medular en narraciones como la de *Los infantes de Lara*.

Como era previsible, a la luz de los rituales y ejemplos de la mitología y la literatura germana, estos pasajes remiten al ceremonial de soberanía que se extendió por varias partes de Europa, como los ya vistos de Vizcaya, Navarra y el pueblo de San Vito. Las similitudes entre este fragmento de la *Saga de los Volsungos* y esos ritos son grandes, en forma y contenido, ya que se describe cómo Odín, dios soberano y siempre involucrado en los cultos de soberanía, lanza el desafío a los asistentes en la sala, como requisito para acceder a la gloria en un sentido doble: como noble y como guerrero, la primera y la segunda función indoeuropeas.

Por supuesto, al margen de cualquier metodología estructuralista, podemos entender que existen similitudes formales y funcionales en este tipo de imaginarios y constructos sociales, por ser parte de culturas que compartieron condiciones de vida similares. Solo por ejemplificar otras tradiciones europeas donde el árbol fue tomado como espacio jurídico y de toma de soberanía —y que por las características de este ensayo se dejan fuera del análisis por quedar fuera del espacio geográfico aquí investigado—, están las siguientes dentro de la literatura: en las baladas de Robin Hood (siglos XIV-XVI), en *Robin Hood y el Monje* y en *Robin Hood y el alfarero*, se menciona el Árbol del Consejo (*tristil-tree*), bajo el cual el arquero legendario y sus seguidores se reunían para pactar alianzas y compartir sus riquezas (Valdés Miyarés, 2009: 59 y 89); y por otro lado, en la ya mencionada del rey Arturo, (Malory, 2008: 42-45). Un tema semejante aparece en el ya mencionado *Fuero viejo*.

De manera que nos encontramos ante la existencia de una solemnidad sagrada asociada a la toma de poder por parte de la nobleza, que apareció en este tipo de literatura por tener un origen germano que pudo difundirse a través de las numerosas migraciones germánicas

durante la Alta Edad Media, y que gozó de aceptación en regiones en las que previamente habían existido prácticas similares introducidas por griegos, romanos y celtas.

Mucho se ha teorizado sobre la relación entre la mitología y el ritual, en fechas recientes historiadores del fenómeno religioso, como Michel Graulich, han establecido que en diversos contextos el rito es un mito llevado a la acción (Graulich, 2016: 39-49). Esta tendencia interpretativa del mito no es actual, ya que en el pasado autores como Julio Caro Baroja (1989: 353-391) y Walter Burkert (2011: 20-22), habían propuesto esto de un modo similar, aunque acotado a los ritos folclóricos españoles y la tragedia griega.

PARA CONCLUIR

En razón de los elementos extraídos de la comparación entre el pasaje del poema escandinavo y las prácticas religiosas de soberanía medieval, podemos concluir que estamos ante un proceso similar en el que un mito fue puesto en práctica en un rito bien caracterizado. Este tipo de relatos era una suerte de narraciones rectoras que en su contenido, de naturaleza hermética, explican el porqué de su existencia desde una serie de códigos que para ser entendidos en la actualidad requieren de un proceso interpretativo-hermenéutico similar al aquí desarrollado. Esta es una de las funciones del mito dentro de una religión: ser un relato que explique una cuestión concerniente al culto (Caro Baroja, 1968: 21). De manera que se observa una retroalimentación constante entre mitos y rituales que en suma crean tradiciones del folclor religioso.

Como se ha demostrado, este ceremonial de soberanía era común en diversas tradiciones europeas precristianas por lo que existieron en la península ibérica incluso antes de la cristianización de esta región. La influencia germánica en la península, apreciable en diversas formas culturales tales como la tradición oral de los visigodos y también de los nórdicos que viajaron por el camino de Santiago (Serna, 1976: 11), nos da indicio de que

podemos estar ante una práctica que pudo ser fortalecida en algunas regiones del territorio ibérico por parte de la nobleza visigoda, como la mencionada en el *Códice Virgiliano*. Por tal motivo, estos ritos son un puente que comunica a las culturas española y germana en cuanto a la similitud formal y funcional presente en las dos tradiciones.

Al mismo tiempo, esta solemnidad en el territorio de Vizcaya (el cual no tiene ningún parentesco con los pueblos indoeuropeos) tomaba en cuenta sus tres estamentos, esto es, ostentaba la misma estructura social que otras regiones de la España cristiana.

Podemos encontrar en el relato en torno al *tronco del muchacho*, de la *Saga de los Volsungos*, una antigua costumbre germana que no desapareció del todo tras la cristianización de estos pueblos, sino que se vio adaptada dentro de la nueva religión. De manera que la aparición de los ceremoniales arbóreos de toma de poder de algunos reyes cristianos en la península ibérica, nos da indicio de una suerte de mescolanza religiosa entre las tradiciones de los visigodos y el cristianismo que dio como resultado la aparición de rituales como los de Navarra y Vizcaya.

En suma, con este ejercicio reflexivo demostramos cómo este tipo de estudios comparativos entre mitos, ritos y tradiciones entre el norte de Europa y la península ibérica ayudan a develar lo complejo y antiguo de las relaciones entre estas dos regiones. Se sigue así la estela de lo que hiciera en su momento Menéndez Pidal y, a su vez, se ratifica la importancia de la poesía antigua para la historia, pues nos permite conocer la fusión entre la cultura nórdica y algunas tradiciones religiosas y jurídicas españolas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANÓNIMO. (2009). *Los nibelungos*. MINGUEZ SENDER, José Miguel (Trad.) Madrid: Alianza.

- Beowulf* (2007). Barcelona: BELACQVA.
- BERNARDEZ, Enrique. (2019). *Mitología nórdica*. Madrid: Alianza.
- BORGES, Jorge Luis & VÁZQUEZ, María Esther. (2005). *Literaturas germánicas medievales*. Madrid: Alianza editorial.
- BURKERT, Walter. (2011). *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*. Barcelona: Acantilado.
- BOYER, Régis. (2000). *La vida cotidiana de los vikingos (850-1050)*. Barcelona: José Olañeta.
- BOYER, Régis. (2018). *Los vikingos*. Buenos Aires: Editorial el Ateneo.
- CARO BAROJA, Julio. (1968). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza.
- CARO BAROJA, Julio. (1989). *Ritos y mitos equívocos*. Madrid: Istmo.
- CASTRO, Américo. (1980). *La realidad histórica de España*. México: Porrúa.
- COLLINGWOOD, Robin G. (2005). *The Philosophy of Enchantment. Studies in Folktales, Culturalist Criticism and Anthropology*. New York: Oxford University Press.
- DAWSON, Christopher. (2006). *Historia de la cultura cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DUMÉZIL, Georges. (2006). *Los dioses de los germanos*. México: Siglo XXI.
- DUMÉZIL, Georges. (1999). *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Barcelona: Herder.
- DUMÉZIL, Georges. (2016). *Mito y epopeya I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Edda Mayor*. (2016). LERATE, Luis (ed.). Madrid: Alianza.
- ELIADE, Mircea. (2011a). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.
- ELIADE, Mircea. (2011b). *Historia de las creencias y las ideas religiosas II. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Madrid: Paidós.
- ELIADE, Mircea & COULIANO, Ion P. (2018). *Diccionario de las religiones*. México: Booket.

- ESCHENBACH, Wolfram von. (2017). *Parzival*. Madrid: Siruela.
- GARCÍA QUINTELA, Marco V. (2001). *Mitos hispánicos. La Edad Antigua*. Madrid: Akal.
- GARCÍA QUINTELA, Marco V. (2004). *Mitos hispánicos II. Folclore e ideología desde la Edad Media hasta nuestros días*. Madrid: Akal.
- GARCÍA QUINTELA, Marco V. & DELPECH, François. (2013). *El árbol de Guernica. Memoria indoeuropea de los ritos vascos de soberanía*. Madrid: Abada.
- GRACIA ALONSO, Francisco. (2017). *Cabezas cortadas y cadáveres ultrajados*. Madrid: Desperta Ferro.
- GRAULICH, Michel. (2016). *El sacrificio humano entre los aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUBERNATIS, Angelo de. (2002). *Mitología de las plantas. Leyendas del reino vegetal. Botánica general*. Barcelona: José Olañeta.
- IBÁÑEZ, Andrés. (2017). *La duquesa ciervo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- JORDANES. (2009). *Origen y gesta de los godos*. Madrid: Cátedra.
- LE GOFF, Jacques. (2013). *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa.
- MALORY, Thomas. (2008). *La muerte de Arturo*. Madrid: Siruela.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. (1955). *Los godos y la epopeya española. "Chansons de geste" y baladas nórdicas*. Madrid: Espasa Calpe.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. (1996). *Flor nueva de romances viejos*. Madrid: Espasa Calpe.
- MILLET, Victor. (2015). Introducción. En EILHART von Oberg & GOTTFRIED von Strassburg. *Tristán e Isolda* (pp. 9-17). Madrid: Siruela.
- PIRENNE, Henri. (1993). *Mahoma y Carlomagno*. Madrid: Alianza.
- RIESCO CHUECA, Pascual. (2014). Nombres personales germánicos en la toponimia de Zamora. *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo*, 29, 313-406.

RODRÍGUEZ-MOÑINO SORIANO, Rafael. (2002). *Breve historia de la religión en España*. Madrid: Castalia.

Saga de los Volsungos. (2019). Madrid: Alianza.

SERNA, Blanca de la. (1976). Las sagas nórdicas y su posible vinculación con el arte escultórico de Santa María la Real de Sangüesa. *Institución Príncipe de Viana*, 37(144-145), 399-418.

VALDÉS MIYARES, J. Rubén. (2009). *Baladas de Robin Hood*. Madrid: Akal.