

# La espada como símbolo del destino en la *Völsunga saga*

## The Sword as a Symbol of Fate in *Völsunga saga*

SERGIO FERNÁNDEZ MORENO  
*Universidad Autónoma de Madrid*  
sergiofm90@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-3991-0197

### RESUMEN

Si bien el género de las llamadas *fornaldarsögur* ('sagas de los tiempos antiguos') aparece en la Escandinavia cristiana de los siglos XII y XIII, lo cierto es que en estas narraciones en prosa los temas y motivos de la mitología y las antiguas leyendas escandinavas ocupan todavía un lugar fundamental. En concreto, la *Völsunga saga* concede al destino y a la espada una importancia medular en relación con las hazañas e infortunios de los Volsungos, por lo que el propósito de este artículo es dilucidar en qué medida el relato traza una conexión simbólica entre esta arma y el porvenir de dos de sus protagonistas: Sigurðr y Brynhildr. En este sentido, el análisis del funcionamiento del destino en la narración, por un lado, y del significado familiar de la espada volsunga, por otro, permitirá concluir que esta arma funciona, en la saga, como un símbolo de la trágica y violenta separación de la pareja.

**PALABRAS CLAVE:** Medioevo nórdico, sagas, Volsungos, destino, espada.

### ABSTRACT

Even though the so called *fornaldarsögur* ('sagas of the ancient times') appeared in Christian Scandinavia during the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries, the fact is that the motifs and topics of the ancient Scandinavian myths and legends still play a major role in those literary works. In particular, the fate and the sword are given a prominent place in the *Völsunga saga*, especially with reference to the Volsungs' deeds and misfortunes. Hence, the aim of this paper is to elucidate to what extent the tale establishes a symbolic relationship between that weapon and the future of two of its main characters: Sigurðr and Brynhildr. After analysing how destiny works in the story, on the one hand, and what the familiar meaning of the Volsung sword is, on the other hand, it will be possible to conclude that the weapon symbolises the tragic and violent separation of the couple in the saga.

**KEY WORDS:** Norse Middle Ages, sagas, Volsungs, fate, sword.

FECHA DE RECEPCIÓN: 30 de agosto de 2022  
FECHA DE ACEPTACIÓN: 14 de febrero de 2023

## INTRODUCCIÓN

La *Völsunga saga* —*Saga de los Volsungos*, en español— es una narración en prosa escrita muy probablemente en Islandia entre 1200 y 1270 (Finch, “Introduction”, xxxviii). Pertenece al género de las llamadas *fornaldarsögur*<sup>1</sup> (‘sagas de los tiempos antiguos’) que, a diferencia de las *Íslendingasögur* (‘sagas de los islandeses’), se desarrollan generalmente en un entorno geográfico inespecífico —el mundo germánico— y tienen lugar en el periodo de tiempo anterior a la colonización de Islandia (c. 870). Además, incorporan siempre numerosos elementos folclóricos, míticos y legendarios, por lo que, en lengua inglesa, han recibido también el nombre de “sagas legendarias” y “sagas mítico-heroicas” (Tulinius, “Sagas”, 447).

80

En el caso de la *Völsunga saga*, resulta evidente que su autor se basó en los ciclos heroicos de la poesía éddica anterior, hasta el punto de que doce de los dieciocho poemas que en el Codex Regius abarcan la historia de la saga<sup>2</sup> fueron claramente utilizados como obras de referencia, probablemente en forma manuscrita (Grimstad, “Introduction”, 14). El uso de estas fuentes —entre otras, como la *Þiðriks saga af Bern* (*Saga de Teodorico de Verona*, en español) o algunas de las baladas compuestas en los países escandinavos entre los siglos XIII y XIV (Finch, “Introduction”, xxxvii)— hace posible la imbricación, en la *Völsunga saga*, de motivos mitológicos y sucesos fabulosos con la tradición heroica, como es habitual en las *fornaldarsögur*, de ahí que la definición propuesta por Stephen A. Mitchell (*Heroic Sagas*, 44) sea la siguiente: “Old Icelandic prose narratives based on traditional heroic themes, whose numerous fabulous episodes and motifs create an atmosphere of unreality”.

En este sentido, a pesar de que estas sagas legendarias empezaron a aparecer entre finales del siglo XII y principios del XIII (Tulinius, “Sagas”, 451) —es decir, doscientos años después de que Islandia adoptase oficialmente el cristianismo—, los motivos y patrones de la mitología escandinava formaban aún parte de la visión del mundo de los islandeses. En palabras de Clunies Ross (*The reception*, 23):

<sup>1</sup> Como señalan Finch (“Introduction”, viii) y Tulinius (“Sagas”: 447) esta denominación deriva del título de la colección *Fornaldar Sögur Norðrlanda*, publicada por el filólogo danés C. C. Rafn entre 1829 y 1830.

<sup>2</sup> Además de diecinueve composiciones de tema heroico, el manuscrito medieval conocido como Codex Regius (c. 1270) contiene diez poemas de contenido mitológico que, sumados a los anteriores, conforman la colección conocida como *Edda poética*. Es frecuente, no obstante, que los editores consideren también parte de este conjunto cinco composiciones recogidas en otros manuscritos: *Baldurs draumar*, *Hyndluljóð*, *Rígsþula*, *Grottasöngur* y *Svipdagsmál* (Gunnell, “Eddic Poetry”).

Even though the people who used these myths are unlikely to have believed in them as representations of contemporary religious truth, [...] there is evidence that the traditional mythic world, based on the belief system of the time before Christianity, formed an implicit frame of reference whereby medieval Icelanders understood and represented human life and behaviour, both past and present. It was not the only frame of reference available to them, of course, but it remained one of the basic ones.

En consecuencia, es lógico asumir que, en los siglos XII y XIII, las ideas y paradigmas de los mitos nórdicos seguían vivos en la mentalidad de los autores de las sagas y que dichas representaciones cobraron forma en sus narraciones, ya fuera como “modified versions of the mythic schemas themselves”, o bien como “significant names, attributes, possessions, behaviour patterns, icons and other kinds of conventionally recognisable symbols” (Clunies Ross, *The reception*, 22-23). Por lo que respecta a la *Völsunga saga*, uno de los objetos con más densidad simbólica dentro del relato es la espada, que desde los mismos comienzos de la narración ejerce un papel fundamental en relación con las hazañas conseguidas por los descendientes de Völsungr y se convierte, además, en uno de los emblemas del destino de esta familia.

Por este motivo, el propósito de este artículo es dilucidar de qué manera la *Völsunga saga* urde una relación simbólica entre la espada y la suerte de dos de sus protagonistas: Sigurðr y Brynhildr. Para ello, es preciso explicar, por un lado, qué lugar ocupa el concepto de destino en el sistema de creencias del paganismo escandinavo<sup>3</sup> y, por otro, de qué manera funciona esta fuerza en la saga. Como es lógico, responder a esta última pregunta implica esclarecer cómo el concepto mencionado se resignifica al aparecer en un nuevo contexto y cómo, al mismo tiempo, evoca el contenido semántico originario de acuerdo con las teorías de la intertextualidad literaria:

Quando la cita forma parte de la memoria colectiva, la recontextualización funciona, además, en relación con el significado previo, es decir, con el significado que el texto cita tenía en su contexto originario; el contenido que adquiere en el nuevo contexto o marco textual lo hace sin desprenderse del primero; tal proceso pasa, naturalmente, por el reconocimiento de la cita por el lector (Martínez Fernández, *La intertextualidad*, 94).

<sup>3</sup> Como apunta Price (*The Viking Way*, 26), no obstante, “the notion of a *system* of any kind is misleading here [...]. Viking “paganism” was probably never a consistent orthodoxy such as writers like Snorri tried to present and may never have been systematically understood by those who practised it”.

Pero, además, para conseguir su objetivo, este artículo no solo tratará de descifrar el valor simbólico de la espada en lo que se refiere a la ascendencia divina de los Volsungos, sino también de precisar en qué medida el arma sirve para garantizar el éxito o fracaso de sus hazañas. Gracias a este análisis, será posible comprender cómo, en última instancia, la espada se convierte en un símbolo del fallido enlace matrimonial entre Sigurðr y Brynhildr.

## EL DESTINO EN EL PAGANISMO ESCANDINAVO

82

El destino es una de las ideas medulares del paganismo escandinavo. Según Bernárdez (*Los mitos*, 75), en las antiguas lenguas germánicas, “el término para ‘destino’ puede parecerse un poco prosaico: a partir de una antigua raíz que significaba ‘dar la vuelta, girar’ (como nuestros *verter*, *vertical*) existe un sustantivo (y un verbo asociado a él) que hace referencia a esa ‘vuelta’, al ‘giro de las cosas’: antiguo inglés *wierd*\* o nórdico *Urð*”. En efecto, la raíz indoeuropea \**uért-* dio lugar a los lexemas germánicos \**werþan-* (‘suceder, pasar, llegar a ser’) y \**wurdi-* (‘destino, suerte’) (Kroonen, *Etymological Dictionary*, 581, 600), que podría traducirse, literalmente, como ‘lo que viene, lo que pasará’ y que dio origen a la palabra que, en antiguo nórdico, tenía su mismo significado (*urðr*).

Pero, además, de acuerdo con la *Völuspá*,<sup>4</sup> *Urðr* es el nombre de una de las *nornir* (‘nornas’), es decir, de una de las mujeres sobrenaturales que determinaban el destino de los seres humanos. Así lo afirma también el *Gylfaginning*, basado en la composición mencionada y recogido en la llamada *Edda en prosa*,<sup>5</sup> donde Snorri Sturluson (*Edda*, 47) explica:

El Alto respondió: —[...] Una hermosa sala se alza al pie del fresno, junto a la fuente, y en aquella sala están las tres mujeres que se llaman *Urð*, *Verdandi* y *Skuld*. Estas mujeres hacen las vidas de los hombres y son las que llamamos

<sup>4</sup> La *Völuspá* (o *Profecía de la vidente*) es el primero de los poemas recogidos en el Codex Regius y pone en boca de una adivina un discurso mitológico sobre la creación, la destrucción y el renacimiento del mundo (Gunnell, *Eddic Poetry*, 84).

<sup>5</sup> La *Edda en prosa* —o *Edda de Snorri*—, además de incluir una sección —el *Skáldskaparmál* o *Lenguaje del arte escáldico*— dedicada a explicar y enumerar recursos retóricos y tipos de metro de la poesía escáldica, recoge el *Gylfaginning* (*El engaño de Gylfi*, en español), una narración mitológica que presenta “de forma sistemática la mitología pagana, utilizando un procedimiento habitual en el Medievo: el de una persona que pregunta y a la que se van dando largas respuestas” (Bernárdez, *Los mitos*, 29).

nornas; pero hay más nornas, y vienen a cada niño que nace para hacerle su vida. Algunas son de la familia de los dioses, pero otras de la raza de los elfos, y las terceras son de la raza de los enanos [...]. Entonces dijo Gangleri: — Si las nornas rigen las suertes de los hombres, bien distintas que las hacen, pues unos tienen buena vida y son poderosos y otros tienen poco apañó y fama, unos una vida larga, otros corta. El Alto respondió: — Las nornas buenas y de buena familia hacen vidas buenas, pero cuando a los hombres les toca una mala suerte, entonces les viene de las nornas malas.

Como se aprecia en este texto, existe un número indefinido de nornas, en clara consonancia con otras fuentes (Bernárdez, *Los mitos*, 152), si bien son tres las divinidades a cargo del destino, *Urðr*, *Verðandi* y *Skuld*, cuyos nombres suelen traducirse, respectivamente, como ‘lo que hubo de ser’, ‘lo que está siendo’ y ‘lo que ha de ser’<sup>6</sup> (Price, *The Viking Way*, 27-28), esto es, como “the three aspects of the temporal spectrum of events” (Clunies Ross, *The myths*, 243). Sin embargo, no debe soslayarse el hecho de que Snorri menciona la existencia de nornas encargadas de visitar a cada niño para dar forma a su vida. Según el escritor islandés, que se hace eco de la decimotercera estrofa de uno de los poemas éddicos — el *Fáfnismál* o *Discurso de Fáfnir* —, estos seres sobrenaturales pueden tipificarse en función de su ascendencia — divina, élfica o enana —, que parece estar vinculada a la buena o mala fortuna de los individuos cuyos destinos gobiernan. En este sentido, de acuerdo con Clunies Ross (*The myths*, 245), “the idea that Norns could be of different kinds, and either favourable or unfavourable to the individuals whose lives they presided over from birth [...] is a way of expressing the polymorphous nature of fate itself in its various manifestations”. Es cierto, no obstante, que la clasificación ofrecida por la *Edda en prosa* — donde Sturluson diferencia entre “buenas” y “malas” nornas — está claramente impregnada de tintes morales y podría deber su origen a la visión cristiana del mundo desde la que dicho autor interpreta los mitos escandinavos (Clunies Ross, *The myths*, 245; Bernárdez, *Los mitos*, 153).

Por otra parte, más allá de que, según esta mitología, existan mujeres que modelen los diversos destinos humanos, parece claro que los nórdicos paganos creían en una fuerza que determinaba en conjunto todos los acontecimientos y a todos los seres, incluidos los de naturaleza sobrenatural o divina. Buena muestra de ello la ofrece el relato del *Ragnarøk*, la gran catástrofe

<sup>6</sup> Más información sobre el origen y la ambigüedad de estos nombres en el libro de Bernárdez (*Los mitos*, 153)

que había de acabar con todos los seres de la tierra, incluidos los dioses, y que se producía a consecuencia de “el enfrentamiento final entre las fuerzas del orden y las del caos” (Bernárdez, *Los mitos*, 299). Por tanto, no resulta aventurado aseverar que, en el paganismo escandinavo, tener un destino significaba estar obligado a afrontar la propia muerte, que se concebía como la mayor de las desgracias (Clunies Ross, *The myths*, 242). En cuanto al término *Ragnarǫk*, es posible que provenga de un compuesto habitual en los textos mitológicos, *ragna rǫk*, cuyo sentido literal (‘Destino de los poderes’) debe su origen al nombre plural *rǫk* que, según Clunies Ross (*The myths*, 242), “seems to indicate a decisive point in time, either a beginning or, more commonly, an ending”<sup>7</sup>.

84

Sea como fuere, además de *urðr* y *rǫk*, entre los términos más utilizados en los textos mitológicos para hacer referencia al destino destacan *ǫrlǫg*, que proviene del verbo *leggja* (‘disponer, ordenar’) y que, al ser plural, puede traducirse como ‘las cosas dispuestas’, y *skǫp* (‘las cosas conformadas’), un nombre también plural que debe su origen al verbo *skapa* (‘dar forma, moldear, conformar’) (Clunies Ross, *The myths*, 242). Asimismo, no puede obviarse la existencia en el antiguo nórdico de dos sustantivos —*fylgja* y *hamingja*— que guardan una estrecha relación con el concepto de destino (Price, *The Viking Way*, 30) si bien encierran significados difíciles de precisar. En concreto, el primer término puede entenderse como un derivado del verbo *fylgja* (‘acompañar’) y, por tanto, traducirse como ‘acompañante’. Sin embargo, de acuerdo con Turville-Petre (*Myth*, 228), el significado de dicho sustantivo no puede comprenderse sin considerar su homónimo *fylgja* (‘placenta, secundinas’), que podría estar emparentado con el islandés *fulga* (‘envoltorio del heno’) y con el verbo norreno<sup>8</sup> *fela* (‘esconder’) (Turville-Petre, *Myth*, 228; Price, *The Viking Way*, 30).

Por consiguiente, la traducción más aproximada de *fylgja* al inglés es *fetch*, un término que, a pesar de no tener un correlato exacto en español, podría verse como ‘doble fantasmal’ a este último idioma. Dichas propuestas se verían, además, favorecidas por ciertas supersticiones de la Islandia actual que vinculan la placenta con la figura del doble (Turville-Petre, *Myth*, 228).

<sup>7</sup> En *The myths* (242), Clunies Ross ofrece más información sobre la etimología de dicho nombre y ofrece, además, varios ejemplos de sintagmas y compuestos que lo incluyen.

<sup>8</sup> Vocablo de nueva acuñación importado “al español del término medieval con el que los autores de las sagas designaban a su lengua: *norræna* <f> ‘la lengua noruega medieval’, *að norræna* ‘traducir al noruego’; *norrænubók* <f> ‘libro escrito en noruego’; *norrænskáldskapr* <m>: ‘poesía noruega’, etcétera, y, en definitiva, a sí mismos: *norrænni*: ‘noruego, habitante de Noruega” (Riutort i Riutort y de la Nuez Claramunt, “Introducción”, 16).

Sea como fuere, lo más frecuente en las sagas es que las *fylgjur* adopten la forma de un animal,<sup>9</sup> o bien la de una mujer, incluso en el caso de los hombres. Así lo explica Neil Price (*Vikingos*, 81): “La *fylgja* era un espíritu femenino y acompañaba a una persona durante toda su vida. Qué maravilloso, y qué subversión más absoluta del estereotipo centrado en los varones, que todos los hombres vikingos llevaran en su interior, literalmente, un espíritu femenino”.

Pero, además, cuando la *fylgja* asume la forma de una mujer, con frecuencia no acompaña exclusivamente a un individuo, sino también a toda una familia, en calidad de espíritu guardián encargado de proteger y guiar los pasos de sus diferentes miembros. Sin embargo, este valedor rara vez se presenta de manera visible: sus apariciones en las sagas suelen producirse en sueños, donde las *fylgjur* se manifiestan para dar un consejo o advertir al pariente de un peligro.<sup>10</sup> De hecho, en la medida en que este espíritu protector pasaba de un individuo al siguiente en la línea familiar (Price, *Vikings*, 81; Turville-Petre, *Myth*, 228), es muy probable que representase el vínculo con los antepasados.<sup>11</sup> En este sentido, la *Hallfreðar saga* (*Saga de Hallfreðr*) ofrece, de acuerdo con Davidson (“The Sword”, 9-10), un claro ejemplo de cómo “the ‘luck’ of the hero’s family is personified by a supernatural being, who is described as a huge woman in armour, and [...] associated with a sword which is passed down from one generation to another”.

En efecto, la narración cuenta cómo el hijo de Hallfreðr *vandræðaskáld* (‘el escaldo molesto’) hereda el espíritu tutelar de su familia, que asume la forma de una doncella y desaparece una vez que su nuevo protegido se muestra dispuesto a recibir su favor. Seguidamente, el moribundo escaldo cederá también la espada *konungsnaut* (‘regalo del rey’) a su descendiente (“Hallfreðar saga”, 1220), lo cual, según Davidson, parece indicar que “the family luck and the gift go together” (“The Sword”, 10). En este sentido, no se puede pasar por alto que esta investigadora no solo vincula la espada que Hallfreðr recibe con la suerte de la familia, sino que, además, asocia este último concepto con el espíritu guardián que el personaje hereda.

Sin embargo, esta asimilación no debería resultar sorprendente, ya que, de acuerdo con Turville-Petre (*Myth*, 230), el término *fylgja* “also developed

<sup>9</sup> Más información sobre estos casos en el libro de Turville-Petre (*Myth*, 229).

<sup>10</sup> La aparición en sueños de un ente sobrenatural que auxilia a un personaje no es patrimonio exclusivo de la cultura escandinava, pues es posible encontrar casos similares, por ejemplo, en la cultura griega (Homero, *Odisea*, 73-74).

<sup>11</sup> Existe una conexión evidente entre las *fylgjur* y las *disir*, tal y como señala Turville-Petre (*Myth*, 227), que explica, no obstante, sus diferencias en la obra citada.

a more abstract meaning, and thus became nearly synonymous with *gipta*, *gæfa*, words which are often translated by ‘luck, fortune’, but imply rather a kind of inherent, inborn force”.<sup>12</sup> Así, la traducción preferente para compuestos como *kynfylgja* —que, en algunos casos, pudo haber tenido el significado de ‘espíritu familiar’— es ‘don o característica heredada’, ya que, según el investigador mencionado arriba, todos los contextos en que se utiliza favorecen el significado abstracto de la palabra (Turville-Petre, “Liggja fylgjur”, 125). Es el caso, precisamente, de la *Völsunga saga*, donde —a pesar de la lectura ofrecida por Morris y Magnússon (“fetch of our kin”) en *The Volsunga Saga* (38) y respaldada por De Vries (*Religion*, 353)— resulta preferible traducir *kynfylgja* como ‘don familiar’ (Turville-Petre, “Liggja fylgjur”, 126), de acuerdo con lo que atestiguan las ediciones inglesas de Byock, Grimstad y Finch, o la española de Riutort i Riutort y Nuez Claramunt.<sup>13</sup>

En cuanto a la *hamingja*, lo cierto es que el significado de este término (‘suerte, fortuna, potencia innata’) se acerca mucho al sentido más abstracto de *fylgja*. Sin embargo, al igual que esta última, la primera también podía transferirse, abandonar el cuerpo del beneficiario e, incluso, “caminar por ahí, invisibles para todos excepto para aquellos que poseían el don de la visión adecuado” (Price, *Vikingos*, 81).<sup>14</sup> En el caso de la *Völsunga saga*, la fortuna, entendida de esta forma, es susceptible de enturbiarse —“El velo que se extendió sobre mi *suerte* [cursiva mía]” (*The Saga*, 55)—<sup>15</sup> o de quebrarse —“No es fiable confiar en que la *suerte* no se rompa [cursiva mía]” (75)—,<sup>16</sup> en clara consonancia con la concepción nórdica del destino, ya que, como explica la elocuente metáfora de Price, ni *fylgjur* ni *hamingjur* podían alterar

<sup>12</sup> Cfr. Bernárdez (*Los mitos*, 151): “Pero no debemos extrañarnos, pues es un universal cognitivo en el ámbito de la religión que una persona, especialmente en los pueblos formados por pequeñas unidades de parentesco como los clanes, se considere poseedora de la ‘esencia’ de la familia, de manera que a un individuo se le puede caracterizar como ‘típico X’ y al mismo tiempo la familia o clan X se caracteriza de cierto modo porque ‘así son sus miembros’”

<sup>13</sup> En efecto, en las primeras puede leerse, respectivamente, “that special ability found in our family” (*The Saga*, 39), “the foreknowledge that runs in our family” (*Völsunga Saga*, 85) y “my gift [...] which runs in the family” (*The Saga*, 5). Por su parte, la traducción al español recoge “mi don [...] que es propio de nuestra familia” (*Historia*, 42).

<sup>14</sup> Según Turville-Petre (*Myth*, 230), es poco frecuente, no obstante, que la palabra *hamingja* se refiera a un espíritu femenino.

<sup>15</sup> “Þeiri hulðu er á lá á minni *hamingju* [cursiva mía]”. A partir de este momento tomo siempre las citas de la *Völsunga saga* de la edición normalizada de R. G. Finch y ofrezco una traducción propia al español de texto original en antiguo nórdico, que aparecerá recogido en una nota al pie.

<sup>16</sup> “Valt er *hamingjunni* at treystask at eigi bresti hon [cursiva mía]”.

el curso final de los acontecimientos: “El rumbo de todos en la vida estaba determinado por el destino, pero ese rumbo se recorría sobre una ola que era la suerte” (*Vikingos*, 81).

## EL DESTINO DE SIGURÐR Y BRYNHILDR EN LA *VÖLSUNGA SAGA*

En esta misma línea, la *Völsunga saga* ofrece muy tempranamente un ejemplo de cómo la ‘potencia innata’ a la que podía hacer alusión la pareja de términos mencionada arriba advierte de un peligro que termina por convertirse en desgracia. En efecto, en el capítulo cuatro, es la *kynfylgja* de Signý lo que le avisa de que su matrimonio con Siggeirr puede acabar en desastre: “Y sé por mi presciencia y el don de nuestra familia que este acuerdo nos causará gran desgracia, a menos que el matrimonio sea anulado prontamente” (5).<sup>17</sup> Como era de esperar, dicho augurio se cumple, pues, poco después, su padre Völsungr y nueve de sus diez hermanos resultan asesinados por la traición de Siggeirr.

87

Pero, además, la facultad innata de Signý es el primer ejemplo en la obra de uno de los recursos narrativos que mejor evidencian la inevitabilidad del destino de sus personajes: la predicción de eventos futuros.<sup>18</sup> Así, el capítulo ocho de la saga recoge una escena en la que las nornas aparecen para augurar el futuro del nieto de Völsungr, Helgi, a quien anuncian que ha de convertirse en “el más famoso de todos los reyes” (9).<sup>19</sup> Y, efectivamente, de él se dirá más adelante que llegó a ser, literalmente, un rey famoso y distinguido — “frægr konungr ok ágætr” (17)—, del que, no obstante, no volveremos a saber nada durante el resto de la narración.

A diferencia de Helgi, las nornas sí repiten su aparición en secciones posteriores y, más concretamente, en el capítulo catorce, donde Andvari, el propietario del oro maldito, explica que su aspecto de lucio fue decidido por uno de estos seres: “Una norna miserable / determinó antaño / que debía ir

<sup>17</sup> “Ok veit ek af framvisi minni ok af kynfylgju várri at af þessu ráði stendr oss mikill ófagnaðr, ef eigi er skjótt brugðit þessum ráðahag”.

<sup>18</sup> Sobre el papel que este tipo de procedimientos anticipatorios desempeñan en la narración, Grimstad (“Introduction”, 37) explica, muy acertadamente, que, lejos de malograr la intriga, acrecientan “the pleasure of the suspense in discovering how a character reacts to a prophecy or a dream interpretation, how the individual’s foreordained destiny unfolds, or how the hero attempts to defy his preordained fate”.

<sup>19</sup> “Allra konunga frægastr”.

por el agua” (26).<sup>20</sup> Sin embargo, no será hasta después de la forja de *Gramr* (‘Ira’), la espada heredada por Sigurðr, cuando se hace mención de una nueva profecía, esta vez a manos de Grípir, el tío materno del héroe. Porque, a pesar de que la saga reserva habitualmente a mujeres el don de la clarividencia, el personaje mencionado “era capaz de predecir el futuro y conocía el destino de los hombres” (28).<sup>21</sup> Poco menciona el texto, no obstante, acerca del porvenir de Sigurðr, que, gracias a Grípir, consigue saber “todo su destino, conforme a lo que después sucedió” (28).<sup>22</sup> En este sentido, si bien la *Völsunga saga* no se detiene en desarrollar los augurios de este personaje, la *Edda poética* recoge una composición, la *Grípisspá* (*Profecía de Grípir*), en la cual el adivino profetiza, punto por punto, los infortunios vividos por el héroe en la narración islandesa. Así, el poema recuerda la transgresión del compromiso matrimonial contraído por Sigurðr y Brynhildr, así como el angustioso amor que el héroe profesa hacia la mujer:

[29] Todo disfrute  
de ti apartará  
la hermosa muchacha  
que Héimir cría,  
que sueño no duermas,  
que en pleito no juzgues,  
que nadie te importe,  
si no puedes verla [...].

[31] Todos serán  
por vosotros jurados  
los firmes tratos,  
ninguno guardado  
(*Edda mayor*, 236).

Sea como fuere, la saga deja claro que Sigurðr conoce su destino detalladamente, si bien el lector habrá de esperar al capítulo veintidós para saber algo más del futuro del héroe, a quien, en esta sección de la saga, la propia Brynhildr advierte: “Poco podemos prever de tu vida si no cae sobre ti el odio

<sup>20</sup> “Aumlig norn / skóp oss í árdaga, / at ek skylda í vatni vaða”.

<sup>21</sup> “Var framvís ok vissi fyrir orlög manna”. Nótese que en el texto en norreno se utiliza el término *orlög* para hacer referencia al destino.

<sup>22</sup> “Öll fœrlög hans, eptir því sem eptir gekk síðan”.

de tus cuñados” (40).<sup>23</sup> De hecho, no parece casual que esta sea la primera vez que se anuncia el conflicto de Sigurðr con sus parientes, ya que, inmediatamente después del fragmento citado, los amantes sellan por primera vez el compromiso matrimonial que les conducirá a su muerte. En suma: el funesto asesinato del héroe a manos de su familia política es presagiado justo antes de un evento crucial para el porvenir de la pareja y, por consiguiente, para el desarrollo de la trama.

Es cierto, no obstante, que los destinos de Sigurðr y Brynhildr se encuentran enlazados desde mucho antes de que el vínculo entre ambos personajes se haga explícito a través de sus esponsales. En concreto, no es sino el asesinato de Fáfnir lo que hace posibles, e inevitables, sus votos matrimoniales, pues solo el matador de la gran serpiente estaba destinado a casarse con la dama del círculo de fuego. Sin embargo, resulta difícil comprender esta conexión sin antes rastrear los orígenes de Brynhildr, una *skjaldmær*<sup>24</sup> que, durante su primer encuentro con Sigurðr, reconoce haber sido condenada por Óðinn a contraer matrimonio y a abandonar el ejercicio de las armas. Según explica la saga, el dios le había impuesto este castigo por derribar a Hjálmgunnar, un guerrero al que “Odín [...] había prometido la victoria” (35).<sup>25</sup> Pero, como señalan Martín Páez y Barreiro (“Individual Agency”, 37), “while she is unable to reject the punishment, she was able to modify it to a certain degree and add a personal condition to it: she will marry no man who knew fear”. En otras palabras: Brynhildr jamás accedería a casarse con otro que no fuera Sigurðr, del que poco más adelante se dice: “No le faltaba coraje, y nunca había conocido el miedo” (41).<sup>26</sup>

En efecto, son numerosas las hazañas que el héroe conquista en la *Völunga saga*, pero, como revela el anterior fragmento, acaso la más importante sea la derrota de Fáfnir (‘el que ciñe’), la enorme serpiente contra la que ningún otro hombre se había atrevido a luchar, según el monstruo: “Nadie se atrevía a acercarse a mí, y no tenía miedo a ningún arma, y nunca encontré

<sup>23</sup> “Litt megu vér sjá fyrir um yðart líf, en eigi skyldi mága hatr á þik koma”.

<sup>24</sup> Este término significa ‘doncella escudera’ y hace referencia a una figura que aparece habitualmente “mezclada con las valkirias y otras guerreras en los poemas heroicos de la tradición éddica, en los poemas escáldicos y, con frecuencia, en las citas poéticas de la *Edda* de Snorri” (Price, *Vikings*, 342-343). Por otro lado, a pesar de que apenas se registran casos de *skjaldmeyjar* en las *Íslendingasögur*, estas mujeres armadas sí son frecuentes en las *fornaldarsögur*, por lo que la existencia de doncellas escuderas en la época vikinga es hoy en día objeto de debate. Cfr. Price (*Vikings*, 344-345) y Jarman (*Los reyes*, 137-165).

<sup>25</sup> “Hafði Óðinn [...] sigri heitit”.

<sup>26</sup> “Eigi skorti hann hug, ok aldri varð hann hræddr”.

ante mí a tantos hombres como para no considerarme el más fuerte, y todos me temían” (32).<sup>27</sup> En resumen, teniendo en cuenta el juramento que Brynhildr hace a Óðinn después de ser castigada por el dios, desde el momento en que Sigurðr atraviesa el corazón de Fáfnir, el destino de la dama queda ligado al del guerrero, que, en palabras de Reginn,<sup>28</sup> se había atrevido a hacer lo que nadie había hecho hasta ese momento y que, por tanto, había demostrado ser el más valiente de todos los hombres. Además, la propia Brynhildr reconoce más adelante que esta hazaña es lo que le hace al héroe superior a Gunnarr: “Sigurðr luchó contra Fáfnir, y eso vale más que todo el poder del rey Gunnarr” (52).<sup>29</sup>

Llegados a este punto, podría argüirse que la saga no menciona explícitamente que sea el destino lo que determina el compromiso matrimonial de Sigurðr y la doncella escudera. Sin embargo, como señala Aguirre (“Narrative Composition”), la *Völsunga saga* despliega una estructura narrativa que confiere a determinados acontecimientos la cualidad de lo inevitable. En palabras de este autor:

Things do not just happen, action does not simply arise from the individual’s will; rather both action and events emanate from a structural necessity which determines them. It was suggested [...] that phasing discloses the structure of the inevitable, and [...] that fate is an entailment of structure; we may now confirm that the use of overtelling techniques creates an overwhelming sense of fate (Aguirre, “Narrative Composition”, 31).

Como revela el anterior fragmento, una de estas técnicas es el escalonamiento (*phasing*), al que la *Völsunga saga* recurre en varios momentos y, más concretamente, en la prueba del círculo de fuego. Porque, una vez que Sigurðr bebe del cuerno ofrecido por la reina Grímhildr, se olvida de su amada y accede no solo a casarse con Guðrún, la hija de esta monarca, sino también a ayudar a Gunnarr a cruzar las llamas que protegen la morada de Brynhildr, que había prometido unirse en matrimonio solo a quien “cabalgase a través del ardiente fuego” (48).<sup>30</sup> Sin embargo, después de los dos intentos fallidos

<sup>27</sup> “Engi þorði at koma í nánd mér, ok engi vápn hrædumk ek, ok aldri fann ek svá margan mann fyrir mér at ek þættumk eigi miklu sterkari, en allir váru hræddir við mik”.

<sup>28</sup> “Er engi varð fyrr svá djarfr at á hans [Fáfnis] götu þorði sitja” (33). En español: “Y nadie antes llegó a ser tan valiente como para osar cruzarse en su camino [de Fáfnir]”.

<sup>29</sup> “Sigurðr vá at Fáfni, ok er þat meira vert en allt ríki Gunnars konungs”.

<sup>30</sup> “Riði eld brennanda”.

del mencionado pretendiente —que se muestra incapaz de cruzar las llamas aun con la ayuda del caballo de Sigurðr—, este último personaje intercambia su apariencia con la de Gunnarr y espolea a Grani, su montura, a través del fuego. En este sentido, toda vez que “it is not the horse but the quality of its rider that determines success or failure” (Aguirre, “Narrative Composition”, 10), el escalonamiento de la prueba en tres intentos demuestra la mayor valía de Sigurðr, que, a diferencia del nuevo candidato, se revela como el único marido adecuado para Brynhildr. De hecho, la propia *skjaldmær* establece más adelante una comparación entre Gunnarr y su enamorado, a quien ensalza como el más valiente de los hombres por acabar con Fáfnir y montar a Grani a través de las llamas:

Y así fue como prometí casarme con aquel que montase al caballo Grani con la herencia de Fáfnir y cabalgase a través de mis ondulantes llamas y matase a los hombres que yo dijera. Después nadie a excepción de Sigurðr se atrevió a pasar. Él cabalgó a través del fuego porque no carecía de coraje. Él mató a la serpiente y a Reginn y a cinco reyes, y no tú, Gunnarr, porque palideciste como un cadáver y no eres ni un rey ni un héroe. En casa de mi padre hice este solemne voto: que solo amaría a aquel que fuese el hombre más noble jamás nacido, y ese es Sigurðr (53).<sup>31</sup>

91

En resumen, teniendo en cuenta que la prueba del círculo de fuego distingue a Sigurðr “as the only suitor eligible to marry Brynhild and simultaneously signals his doom [...] bringing in its wake his tragic death” (Grimstad, “Introduction”, 39), es posible afirmar que, en la *Völsunga saga*, el destino no solo se hace visible a través de las profecías, sino que, además, “may simply be an entailment of narrative structure, of a system of textual interrelations which pre-exists and conditions events, including the characters’ conduct” (Aguirre, “Narrative Composition”, 11).

En cualquier caso, el funesto porvenir de Sigurðr no solo es presagiado inmediatamente antes de que el héroe se comprometa por primera vez con Brynhildr, sino también en la hacienda de Heimir, durante el segundo encuentro de los enamorados. En efecto, justo después de que Sigurðr recuerde

<sup>31</sup> “Ok þar kom at ek hétumsk þeim er riði hestinum Grana með Fáfnis arfi ok riði minn vafriþloga ok dræpi þá menn er ek kvað á. Nú treystisk engi at riða nema Sigurðr einn. Hann reið eldinn, því at hann skorti eigi hug til. Hann drap orminn ok Regin ok fimm konunga, en eigi þú, Gunnarr, er þú fólnaðir sem nár, ok ertu engi konungr né kappi. Ok þess strengða ek heit heima at feðr míns, at ek munda þeim einum unna, er ágæztr væri alinn, en þat er Sigurðr”.

a la *skjaldmær* su promesa de matrimonio, esta predice: “No está establecido que vivamos juntos [...]. Yo pasaré revista a las huestes de guerreros y tú tendrás por esposa a Guðrún, la hija de Gjúki” (43).<sup>32</sup> Sin embargo, el héroe no parece dispuesto a atender los avisos del destino, ya que, justo después, renueva con un anillo sus votos matrimoniales. En este sentido, es muy probable que sea su amor por Brynhildr lo que le lleve a desoír las palabras de su prometida, pues tras el vaticinio Sigurðr contesta: “Entonces lo más provechoso es que vivamos juntos. El dolor que ahora me oprime es más difícil de soportar que un arma afilada” (43).<sup>33</sup>

Ante esta insistencia, la doncella termina por aceptar la renovación de su compromiso con el héroe, cuyo fatídico sino vuelve a ser profetizado dos capítulos más tarde, esta vez en los sueños de Guðrún, quien, como muchos de los personajes femeninos de la saga, revela tener dotes adivinatorias. Así, resulta significativa la escena en que esta princesa pide ayuda a Brynhildr para interpretar una pesadilla en la que la *skjaldmær* abate un ciervo dorado que, en principio, solo Guðrún podía cazar. La explicación que la prometida de Sigurðr ofrece a este sueño no se hace esperar: “A ti llegará Sigurðr, a quien yo elegí como marido. Grímhildr le dará un hidromiel envenenado que nos llevará a todos a una gran aflicción. Con él te casarás y lo perderás rápidamente” (46).<sup>34</sup>

Efectivamente, no hará falta esperar mucho para que se cumplan las predicciones de Brynhildr. En el capítulo siguiente, el héroe olvidará a su amada después de beber de un cuerno ofrecido por la reina Grímhildr, quien, deseosa de contar con el apoyo de Sigurðr,<sup>35</sup> convencerá a su esposo, el rey Gjúki, para casar a su hija Guðrún con el afamado guerrero. Tras olvidar a Brynhildr, Sigurðr, naturalmente, accederá a la proposición y establecerá, además, un vínculo de hermandad con Gunnarr, otro de los hijos de Grímhildr. Por su parte,

<sup>32</sup> “Eigi er þat skipat at vit búim saman [...]. Ek mun kannna lið hermanna en þú munt eiga Guðrúnu Gjúkadóttur”.

<sup>33</sup> “Þá frjóumsk vér mest ef vér búum saman, ok meira er at pola þann harm er hér liggr á en hvöss vápn”.

<sup>34</sup> “Til ykkar mun koma Sigurðr, sá er ek kaus mér til manns. Grímhildr gefr honum meinblandinn mjöð er öllum oss kemr í mikít stríð. Hann muntu eiga ok hann skjótt missa”.

<sup>35</sup> De acuerdo con Martín Páez y Barreiro, es el deseo de obtener parte del oro de Andvari lo que lleva a Grímhildr a engañar a Sigurðr: “This avarice [...] does apply to Grímhildr: when she finds out that Sigurðr obtained the treasure and asked Brynhildr in marriage, she mentions him as a potential ally for the Gjúkungar. Grímhildr’s greed-driven strategy sets the stage for trickery and treason” (“Individual Agency”, 36). Esta misma conclusión aparece en otro artículo de Martín Páez (“Fuerzas externas”, 197).

la *skjaldmæ*r prometerá contraer matrimonio con este último, poco después de aceptar que ha sido Gunnarr, y no Sigurðr, quien ha logrado traspasar el círculo de fuego en que se hallaba recluida. No se percata Brynhildr de que, en realidad, quien ha superado esa prueba es, de nuevo, Sigurðr, que había adoptado el aspecto de Gunnarr para lograr que este último se casase con la doncella.

En este sentido, es la ruptura de la promesa de matrimonio entre el héroe y Brynhildr<sup>36</sup> lo que desencadenará la muerte y la separación definitiva de estos personajes, ya que, al hacerse pasar por el hijo de Gjúki, Sigurðr traiciona no solo su compromiso matrimonial con la doncella escudera, sino también el vínculo de hermandad establecido con Gunnarr, que acusa al héroe de haber arrebatado la virginidad a esta última, es decir, a su esposa: “Gunnarr dijo que Sigurðr tenía que morir, [...] que haber tomado la virginidad de Brynhildr era una causa válida de asesinato” (58).<sup>37</sup> Por otro lado, esta mujer justifica su deseo de morir alegando, como señala Grimstad, “that she is dishonored because she has broken her oath to marry Sigurd” (“Introduction”, 47). En palabras de la propia Brynhildr: “Hice el juramento de casarme con aquel hombre que cabalgase a través de mis ondulantes llamas y querría mantener ese voto o, de lo contrario, morir” (56).<sup>38</sup>

Pero, además, es esta última quien recuerda a Gunnarr la traición de Sigurðr, de quien la *skjaldmæ*r decide vengarse incitando a su esposo a matarlo.<sup>39</sup> Sin embargo, como recuerdan Martín Páez y Barreiro, “as both Gunnarr and his brother Högni are oath-bound to Sigurd, they in turn incite the younger sibling Guttormr to kill Sigurd” (“Individual Agency”, 38). Y así sucederá en el capítulo treinta y dos, donde el héroe, poco antes de morir, confesará haberse negado a creer el destino que íntimamente conocía: “Y ahora se ha producido lo que hace mucho fue predicho y me había negado a admitir, pero nadie puede oponerse a su destino” (59).<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Ya en el capítulo veintidós, esta mujer le había advertido de los peligros de romper juramentos: “Y no prestes falso juramento, pues al quiebre de una tregua sigue una funesta venganza” (“Ok sver eigi rangan eið, því at grimm hefnd fylgir griðrofi”) (40). Así lo señala también Martín Páez: “La ruptura de los juramentos, advierte Brynhildr en sus consejos, anuncia grandes desastres” (“Fuerzas externas”, 197).

<sup>37</sup> “Gunnarr segir Sigurð deyrja skulu, [...] at þetta er gild banasök at hafa tekit meydóm Brynhildar”.

<sup>38</sup> “Ek vann eið at eiga þann mann er riði minn vafroga, en þann eið vilda ek halda eða deyrja ella”.

<sup>39</sup> Sobre el tipo de venganza ejecutado por este personaje femenino, *cfr.* Jochens (*Old Norse Images*, 162).

<sup>40</sup> “Ok nú er þat fram komit er fyrir löngu var spát ok vér höfum dulizk við, en engi má við sköpum vinna”.

En este sentido, el discurso final de Sigurðr no solo evoca el momento en que este personaje desoye las predicciones de Brynhildr, sino que, además, insiste en la idea de que el héroe ya sabía lo que el futuro había de depararle, en clara consonancia con el episodio en que Grípir le cuenta todo su porvenir. De hecho, en su última conversación con la doncella, Sigurðr demuestra saber que morirá asesinado y que Brynhildr no vivirá mucho más que él: “Poco habrá que esperar antes de que una mordiente espada atraviese mi corazón, y no pedirás algo peor para ti, pues no vivirás más que yo. Nos quedan pocos días desde ahora” (55).<sup>41</sup> Por otro lado, este es el diálogo en que la mujer declara que su *hamingja* fue incapaz de ayudarla a ver que era en realidad su enamorado quien se escondía tras la apariencia de Gunnarr: “Pero no conseguía ver con claridad a causa del velo que cubría mi suerte” (55).<sup>42</sup>

En conclusión, tanto los fragmentos citados de la conversación entre Brynhildr y Sigurðr como las últimas palabras de este confirman que el destino funciona efectivamente en la *Völsunga saga* como una fuerza que determina la vida y la muerte de estos personajes. Así lo aseveran también Martín Páez y Barreiro, quienes muy acertadamente vinculan el sino de los mismos con la maldición de Andvari:<sup>43</sup>

After Andvari’s curse on the treasure, the narrative becomes driven by the theme of an unavoidable tragic fate [...]. In fact, most characters seem to become

<sup>41</sup> “Skammt mun at biða áðr bitrt sverð mun standa í mínu hjarta, ok ekki muntu þér verri biðja, því at þú munt eigi eptir mik lífa. Munu ok fáir várir lífsdagar heðan í frá”.

<sup>42</sup> “Ok fekk ek þó eigi víst skilit fyrir þeiri hulðu er á lá á minni hamingju”.

<sup>43</sup> Para estos autores, es necesario, asimismo, entender la inevitabilidad del destino en conexión con la presión ejercida por la estructura social. De hecho, en otro trabajo, Martín Páez insiste en estas mismas ideas: “Las advertencias de Fáfnir a Sigurðr para evitar que se hiciera con las riquezas enfatizan la cualidad ineludible de la maldición. Asimismo, [...] este discurso motiva la vinculación entre estas nociones simbólicas referentes a un (oscuro) destino y la naturaleza de la propia maldición. Del mismo modo, esto permite pensar la estructura de parentesco en términos similares. Ello es evidente si atendemos a las dinámicas [...] donde la voluntad de los ancestros se impone sobre la supervivencia de los descendientes y se presenta de forma tan inexorable como el propio destino” (“Sobre el destino”, 223). Nuevamente, en un artículo de reciente publicación, el investigador afirma: “A través de esta maldición, Andvari fija el destino de todos aquellos que entran en relación con el tesoro. Tendrá la capacidad de atraer la codicia de unos individuos dispuestos a quebrantar otras normas sociales para hacerse con él” (Martín Páez, “Fuerzas externas”, 193). Y, más adelante, añade: “La inexorabilidad del destino y los efectos perniciosos de la codicia se comparan en la saga con una estructura de parentesco que obliga a los individuos a tomar acciones determinadas. Estas se aceptan tanto como el destino y provocan también resultados desastrosos” (Martín Páez, “Fuerzas externas”, 201).

progressively like pawns in a game played by destiny, losing the ability to enact their own will, even when they know of the tragedy that looms over them” (“Individual Agency”, 39).

Pero, además, para valorar adecuadamente la importancia efectiva del destino en la *Völsunga saga*, es necesario recordar, por un lado, que todos los vaticinios terminan por cumplirse (Martín Páez, “Fuerzas externas”, 200-201), desde los múltiples avisos de Brynhildr a Sigurðr hasta las profecías contenidas en los sueños de Guðrún. Por otra parte, no debe soslayarse el hecho de que la estructura narrativa de la saga evidencia la inexorabilidad de determinados sucesos, como, por ejemplo, el compromiso del héroe con la doncella escudera, para quien solo Sigurðr había demostrado ser el más valiente de todos los hombres. Porque, en efecto, solo el hijo de Sigmundr había sido capaz de enfrentarse a Fáfñir y, por lo tanto, de convertirse en un pretendiente válido para Brynhildr.

En suma, es la arquitectura narrativa de la *Völsunga saga* lo que determina la promesa de matrimonio cuya inevitable ruptura desencadena la muerte de los enamorados. Es cierto, no obstante, que, tras casarse con Guðrún y volver a atravesar el círculo de fuego, Sigurðr evitará yacer con Byrnildr y, en consecuencia, hará justicia a su vínculo de hermandad con Gunnarr. De hecho, a pesar de compartir tálamo con la doncella, el héroe interpone entre ambos un objeto en íntima conexión con el destino guerrero del protagonista: su espada.

#### LA ESPADA COMO SÍMBOLO EN LA *VÖLSUNGA SAGA*

En efecto, cuando Sigurðr comparte por segunda vez lecho con Brynhildr, “coge la espada Gram y la pone desnuda entre ellos” (50).<sup>44</sup> Sin embargo, para comprender el significado de esta acción es necesario, por un lado, explicar el papel que desempeña la espada en relación con las hazañas conseguidas por los descendientes de Völsungr y, por otro, desentrañar las cualidades simbólicas que esta arma adquiere en la saga. En este sentido, ya desde el capítulo tercero la espada parece vinculada al destino de los Volsungos y, en concreto, al de Sigmundr, su primer propietario. El contexto que establece dicha relación es el hospedaje de Siggeirr en el salón del rey Völsungr, que había accedido a ofrecer la mano de su hija Signý al rey de Gautland.

<sup>44</sup> “Tekr sverðit Gram ok leggir í meðal þeira bert”.

Durante el banquete de bodas, llega a la sala un desconocido que bien podría identificarse con Óðinn, pues, al igual que la típica representación del dios, va encapuchado bajo un manto y tiene el aspecto de un anciano al que le falta un ojo. Sin embargo, en vez de una lanza —el arma tradicionalmente asociada a esta divinidad, de acuerdo con Bernárdez—<sup>45</sup> el extraño blande una espada que, sin mediar palabra, hunde hasta la empuñadura en *Barnstokkr* ('Tronco del hijo'), esto es, en el enorme tronco que se eleva en medio del salón de Völsungr.

La presencia de este árbol en la sala del monarca ha merecido la atención de múltiples especialistas,<sup>46</sup> entre ellos Hilda Ellis Davidson, que otorga un valor simbólico a *Barnstokkr* después de indagar en el uso que los antiguos germanos daban a la espada durante los ritos matrimoniales. Según la investigadora, el arma utilizada en la ceremonia había de entrar en contacto con la tierra para que el futuro esposo estableciese un vínculo con la familia de la novia. Pero, además, de acuerdo con Davidson, el árbol recibe, en la saga, el nombre de *apaldr* ('manzano'), lo cual parece conectarlo con la manzana que la madre de Völsungr muere antes de dar a luz al monarca. De ahí que, para esta especialista, el árbol funcione como

example of the 'guardian tree' [...] which was associated with the 'luck' of the family. It had also a connection with the birth of children, and De Vries points out that the word *barnstokkr* used in this story was the name given to the trunk of such a tree because it used to be invoked and even clasped by the women of the family at the time of childbirth (Davidson, "The Sword", 4).

A la luz de estas consideraciones resulta más sencillo comprender los sucesos que siguen, en la saga, a la aparición del extraño en la sala de Völsungr. En efecto, tras haber hincado la espada en *Barnstokkr*, el anciano pronuncia unas palabras que evocan no solo la leyenda artúrica, sino también ciertos ritos de poder puestos en práctica en el norte de España:<sup>47</sup> "Aquel que saque

<sup>45</sup> "Tanto Odín como Mercurio gastan sombrero ancho, los dos se cubren con una capa o manto y ambos llevan en la mano lo que es un cayado de caminante, en el caso de Mercurio, y una larga lanza, en el de Odín" (Bernárdez, *Los mitos*, 197).

<sup>46</sup> Cfr. Byock ("Notes", 113) y Orchard (*Dictionary*).

<sup>47</sup> En su estudio, Bañuelos Aquino establece un "paralelismo [...]" 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 espada", 66).

esta espada del tronco deberá aceptarla como regalo mío y tendrá que probar por él mismo que nunca empuñó mejor espada que esta” (5).<sup>48</sup> Teniendo en cuenta que el banquete de bodas celebra el matrimonio de Signý y Siggeirr, sería esperable que este último extrajese la espada del tronco y que, como explica Davidson, “its possession would symbolize the ‘luck’ which would come to him with his bride, and also the successful continuation of his own line in the sons to be born of the marriage” (“The Sword”, 5).

Sin embargo, nadie excepto Sigmundr, el hijo de Vǫlsungr, es capaz de sacar la espada, que para este personaje se desprende de Barnstokkr con facilidad, como si solo él fuese el elegido para blandirla. De ahí que, cuando Siggeirr se ofrece a comprar el arma, Sigmundr se niegue con estas palabras: “Pudiste coger esta espada de donde estaba no menos que yo, si te correspondiese llevarla, pero como ha llegado antes a mis manos jamás la obtendrás, aunque me ofrezcas todo el oro que posees” (5).<sup>49</sup> Así las cosas, el hecho de que la espada solo pueda ser extraída por una persona podría entenderse, en la línea de De Vries (“Baum”) o Bañuelos Aquino, “as a sign of the right to rule, the proof of the divinely ordained king” (Davidson, “The Sword”, 4). No obstante, en tanto en cuanto es el linaje de Sigmundr, y no el de Siggeirr, el que prospera en la saga, no resulta aventurado aseverar que la espada, una vez separada del árbol, representa la suerte de la familia, es decir, la continuidad de la estirpe de los Volsungos.

Pero, además, es posible que el éxito del hijo de Vǫlsungr a la hora de obtener el arma sirva, en el texto, tanto para ensalzar su valía en detrimento de la de Siggeirr (Grimstad, “Introduction”, 25) como para señalarlo como descendiente y protegido de Óðinn. Así lo explica también Martín Páez:

El hecho de poner en circulación la espada en este preciso momento permitirá la comparación de la valía no solo entre los individuos presentes, sino entre dos grupos familiares distintos. Sigmundr no solo demuestra ser simplemente el más capaz de entre todos ellos, sino que también consigue que los Volsungos se sitúen por encima de los Gautas. Asimismo, [...] la posesión de la espada recordará constantemente a los Volsungos que son descendientes del dios Óðinn (“Liminaridad”, 322).

<sup>48</sup> “Sá er þessu sverði bregðr ór stokkinum, þá skal sá þat þiggja at mér at gjof, ok skal hann þat sjálfr sanna at aldri bar hann betra sverð sér i hendi en þetta er”.

<sup>49</sup> “Þú máttir taka þetta sverð eigi síðr en ek þar sem þat stóð, ef þér semði at bera, en nú fær þú þat aldri, er þat kom áðr í mína hönd, þótt þú bjóðir við allt þat gull er þú átt”.

En efecto, teniendo en cuenta que Sigmundr parece ser descendiente de esta divinidad por parte de padre y que el dios auxilia a dos de sus antepasados —Sigi, su bisabuelo, y Rerir, su abuelo—, parece lógico que sea el hijo de Völsungr, y no Siggeirr, quien consiga extraer la espada. De hecho, es frecuente en las sagas que esta arma sea legada de generación en generación dentro de una misma familia. Así sucede en la *Hervarar saga ok Heiðreks* (*Saga de Hervör y Heiðrek*) con Tyrfingr —la hoja que la *skjaldmær* Hervör recupera de la tumba de su padre— o en la *Grettis saga Ásmundarsonar* (*Saga de Grettir Ásmundarson*), donde Grettir *sterki* ('el fuerte') recibe de su madre, Ásdís Barðardóttir, la espada de su bisabuelo Jökull, a la que el texto se refiere como *Jökulsnautr* ('Herencia de Jökull') (Davidson, "The Sword": 7):

98

His mother accompanied him for a way, and before they parted, she said the following: [...] 'It seems to me that you most lack good weapons, and my heart tells me that you will need them.' Then she took from under her cloak and in-laid sword. It was a fine weapon. She said: 'Jokul, my grandfather, owned this sword, as did others of the Vatnsdal men, and it brought them victory. Now I want to give this sword to you. Use it well.' Grettir thanked her affectionately for the gift (*Grettir's saga*, 44-45).

En este sentido, toda vez que, como revelaba la *Hallfreðar saga*, la *fylgja* —y, por tanto, la 'fortuna' en un sentido abstracto— podía heredarse de la mano de la espada familiar, resulta evidente que, en la *Völsunga saga*, el arma es un símbolo de la suerte de los Volsungos. En consecuencia, no debería resultar extraño que, del quiebre de su espada, Sigmund deduzca que la suerte ya no lo asiste: "Muchos vuelven a vivir por una pequeña esperanza, pero la suerte me ha abandonado de tal forma que no me quiero dejar curar. No quiere Óðinn que empuñe la espada, pues ahora está rota. He ganado batallas mientras a él le complacía" (21).<sup>50</sup> Como puede observarse, para el personaje, la ruptura del arma es voluntad del mencionado dios, que, en efecto, aparece en la batalla con su atuendo habitual —es decir, "con un sombrero embozando el rostro y un manto negro con capucha" (20)—<sup>51</sup> y detiene con su lanza el golpe que parte en dos la espada. Es posible deducir, por tanto, que, en consonancia con las *fylgjur* y *hamingjur* que dejan de auxiliar a sus protegidos,

<sup>50</sup> "Margr lifnar ór litlum vánum, en horfin eru mér heill, svá at ek vil eigi láta grœða mik. Vill Óðinn ekki at vér bregðum sverði, síðan er nú brotnaði. Hefi ek haft orrostur meðan honum líkaði".

<sup>51</sup> "Með síðan hǫtt ok heklu blá".

Óðinn, en la saga, retira su protección a Sigmundr, quien no puede sino asumir la pérdida de la suerte otorgada por el dios a través del arma.

Pero, además, de igual modo que los espíritus tutelares podían pasar de una generación a la siguiente, a partir de la muerte del guerrero, es Sigurðr, su hijo, quien recibe la ayuda del dios. Buena muestra de ello la ofrece el capítulo trece, en que esta divinidad recomienda al héroe un potro descendiente de Sleipnir, el caballo de Óðinn,<sup>52</sup> o el episodio en que un anciano barbudo brinda un consejo al hijo de Sigmundr para enfrentarse con Fáfnir:

Sigurðr hacía un hoyo. Mientras estaba ocupado en esto, se topó con él un anciano de larga barba y le preguntó qué estaba haciendo allí. Sigurðr se lo dijo. Entonces el anciano respondió: ‘Eso no es aconsejable. Realiza más hoyos y deja que la sangre fluya adentro, pero quédate dentro de uno y dale una estocada a la serpiente en el corazón (30).’<sup>53</sup>

99

Sin embargo, Sigurðr no podrá acometer dicha tarea sin el auxilio de su espada, por lo que, tras solicitar a su madre los fragmentos del arma rota por Óðinn, se los entregará a Reginn, que forjará con ellos una nueva hoja: Gramr. Por consiguiente, al igual que en la *Grettis saga*, entre otras, el héroe hereda la espada de sus antepasados y el hierro se convierte, de nuevo, en símbolo de la continuidad del linaje Volsungo, tal y como Sigmundr previó en su última conversación con su esposa, Hjǫrdís; “Guarda, asimismo, los fragmentos de la espada. De ahí puede hacerse una buena hoja, que recibirá el nombre de Gramr. Nuestro hijo la portará y con ella realizará numerosas y grandes hazañas, que nunca serán olvidadas, y su nombre pervivirá mientras el mundo persista” (21).<sup>54</sup>

Por otra parte, como puede deducirse del anterior extracto, el arma servirá a Sigurðr de apoyo para acometer las gestas que le otorgarán renombre. Así, Gramr asistirá al héroe no solo cuando se enfrente a los asesinos de su

<sup>52</sup> Nótese que la saga hace visible la relación de la deidad con los Volsungos incluso a través de Grani, la montura de Sigurðr. En efecto, de la misma forma que los antepasados del caballo se remontan hasta el corcel de Óðinn, el linaje del guerrero coincide con el del dios.

<sup>53</sup> “Sigurðr gerði grǫf eina. Ok er hann er at þessu verki, kemr at honum einn gamall maðr með síðu skeggi ok spyrr hvat hann gerir þar. Hann segir. Þá svarar inn gamli maðr, ‘Þetta er óráð. Ger fleiri grafar ok lát þar í renna sveitann, en þú sit í einni ok legg til hjartans orminum’”.

<sup>54</sup> “Varðveit ok vel sverðsbrotin. Þar af má gera gott sverð er heita mun Gramr ok sonr okkar mun bera ok þar mǫrg stórverk með vinna þau er aldri munu fyrnask, ok hans nafn mun uppi meðan veröldin stendr”.

padre —Sigurðr “llevaba en la mano la espada Gramr” (29)<sup>55</sup> al lanzarse contra los hijos de Hundingr—, sino también a la hora de acabar con Fáfñir. De hecho, el papel del arma en el combate contra la serpiente es tan significativo que, para pelear contra ella, el guerrero pone la condición de que Reginn le fabrique una espada: “Haz ahora con tu pericia una espada tan buena como nunca se haya hecho, y podré realizar grandes hazañas, si el coraje me asiste y si quieres que mate a ese gran dragón” (26).<sup>56</sup> En la misma línea, en el capítulo dieciocho, Sigurðr atribuye tanto a su fuerza como a su espada su victoria frente al monstruo: “A esta [hazaña] me urgió mi acérrimo coraje, y para que fuera consumada me asistió esta fuerte mano y esta filosa espada que ahora conoces” (31).<sup>57</sup>

Así pues, teniendo en cuenta que Gramr funciona, en la saga, como garante del éxito del personaje —y, en concreto, como apoyo indispensable en la lucha contra el dragón—, parece claro que la espada es la clave que engarza los destinos de Sigurðr y Brynhildr. En efecto, sin la ayuda de su arma, el héroe no hubiera podido matar a Fáfñir, es decir, no hubiera sido capaz de ejecutar la hazaña que le convierte en un pretendiente válido para la *skjaldmær*, que solo aceptaría casarse con quien no conociese el miedo: “Pero como contrapartida hice allí el voto solemne de no casarme con nadie que conozca el miedo” (35).<sup>58</sup> Asimismo, la espada asiste a Sigurðr a la hora de cortar la cota de malla que da nombre a la doncella —el término *Brynhildr* significa ‘Cota (de malla) de la batalla’— y que se ciñe sobre su piel, de ahí que la mujer haga mención del arma cuando el hijo de Sigmundr la despierta de su sueño: “Ella preguntó qué era tan poderoso como para cortar la cota de malla ‘y perturbar mi sueño, ¿o acaso ha llegado hasta aquí Sigurðr Sigmundarson, que lleva el yelmo de Fáfñir y a su asesina en la mano?’” (35).<sup>59</sup>

En suma, la importancia de Gramr en la *Völsunga saga* no es otra que la de hacer posibles los votos matrimoniales de la pareja. Sin embargo, el compromiso que Sigurðr y Brynhildr renuevan durante su segundo encuentro

<sup>55</sup> “Hefir í hendi sverðit Gramr”.

<sup>56</sup> “Ger nú eitt sverð af þínum hagleik, þat er ekki sé jafngott gert ok ek mega vinna stórverk, ef hugr dugir, ef þú vill at ek drepa þenna inn mikla dreka”.

<sup>57</sup> “Til þessa hvatti mik inn harði hugr, ok stoðaði til at gert yrði þessi in sterka hõnd ok þetta it snarpa sverð, er nú kenndir þú”. Esta declaración de Sigurðr está claramente inspirada en los siguientes versos del *Fáfñismál*: “Mi valor me incitó, / me asistieron mis manos / y esta mi espada cortante” (*Edda mayor*, 250).

<sup>58</sup> “En ek strengða þess heit þar í mót at giptask engum þeim er hræðask kynni”.

<sup>59</sup> “Hon spurði hvat svá var máttugt er beit brynjuna,— ‘Ok brá mínum svefni, eða mun hér kominn Sigurðr Sigmundarson er hefir hjálm Fáfñis ok hans bana í hendi?’”.

“pese a saber que no podrían cumplirlo” (Martín Páez, “Fuerzas externas”, 197) es, a tenor de lo expuesto, lo que conduce a estos personajes al desastre, es decir, a su muerte y definitiva separación. Por tanto, la espada funciona, en la saga, como uno de los desencadenantes del trágico final de los protagonistas, ya que, en el momento en que los jóvenes prometen casarse, ponen en marcha el irremediable proceso que lleva a Sigurðr a quebrantar sus votos matrimoniales y, en consecuencia, a desatar tanto la furia de Brynhildr, como la venganza de Gunnarr, su hermano juramentado. Así, parece claro que la segunda vez que los amantes comparten lecho, el arma desenvainada entre sus cuerpos sirve para simbolizar no solo el final violento de estos personajes sino también el límite que separa definitivamente sus destinos: “Él se quedó allí tres noches y compartieron una sola cama. Cogió la espada Gramr y la puso desnuda entre ellos. Ella preguntó por qué hacía aquello. Él dijo que se le había ordenado que, o celebraba así la boda con su mujer o, de lo contrario, moriría” (50).<sup>60</sup>

101

Teniendo en cuenta que la espada era un arma frecuentemente utilizada en los ritos matrimoniales del mundo medieval germánico, no debería resultar sorprendente que Sigurðr —ya transformado en Gunnarr— recurra a Gramr para celebrar su casamiento con Brynhildr. Es cierto, no obstante, que la espada termina, paradójicamente, por convertirse en símbolo de un enlace necesariamente abocado a la separación violenta de los amantes, que solo consumarán su matrimonio cuando, con el arma interpuesta entre ambos, ardan juntos en las llamas de una misma pira:

Brynhildr habló a Gunnarr otra vez: ‘Deja que construyan una gran pira al nivel del suelo para todos nosotros, para mí, para Sigurðr y para los que fueron asesinados con él. [...] Colocad allí una espada desenvainada como entonces, cuando nos metimos en una sola cama y nos dimos el nombre de esposos (60-61).<sup>61</sup>

## CONCLUSIONES

La *Völsunga saga* no solo hace referencia a dos entidades íntimamente relacionadas con el destino y sometidas al mismo en el paganismo germánico

<sup>60</sup> “Þar dvelsk hann þrjár nætr, ok búa eina rekkju. Hann tekr sverðit Gram ok leggr í meðal peira bert. Hon spyr hví þat sætti. Hann kvað sér þat skipat at svá gerði hann brúðlaup til konu sinnar eða fengi ella bana”.

<sup>61</sup> “Enn mælti Brynhildr til Gunnars, ‘[...] Lát gera eitt bál mikit á sléttum velli ǫllum oss, mér ok Sigurði ok þeim sem drepnir váru með honum. [...] Látið þar á milli okkar brugðit sverð sem fyrr, er vit stigum á einn beð, ok hétum þá hjóna nafni”.

—*fylgja* y *hamingja*—, sino que, además, recoge numerosas profecías cuyo cumplimiento demuestra que esta fuerza funciona efectivamente en la narración. En efecto, tal y como predicen Brynhildr y los sueños de Guðrún, Sigurðr, tras olvidar a la *skjaldmær* por los efectos del hidromiel ofrecido por Grímhildr, terminará casándose con la hija de esta última y será víctima del odio de sus cuñados, que le causarán la muerte.

Pero, además, en la línea de lo explicado por Aguirre (“Narrative Composition”), la narración hilvana los sucesos de tal forma que determinados acontecimientos adquieren la cualidad de lo inevitable, lo cual refuerza la idea de que el destino moldea la vida y la muerte de los personajes de la saga. En concreto, el hecho de la condición de Brynhildr para casarse sea que el pretendiente no conozca el miedo, convierte a Sigurðr en el único marido válido para la doncella, puesto que solo el hijo de Sigmundr se había atrevido a luchar con Fáfñir, al que, según el propio dragón, nadie antes había osado acercarse.

Entonces, solo en virtud de la derrota de la gran sierpe es posible que el héroe y la *skjaldmær* prometan casarse, es decir, que exista la condición necesaria para la traición de Sigurðr a su compromiso con Brynhildr y, en consecuencia, para la funesta separación de los amantes. No obstante, ni el asesinato de Fáfñir ni los votos matrimoniales de la pareja hubieran sido factibles sin la ayuda de Gramr, que no solo garantiza el éxito de los Volsungos en sus múltiples hazañas, sino que, además, funciona en la saga como símbolo de su fortuna. Porque, en efecto, la espada familiar evoca, en la saga, tanto la continuidad de la estirpe de Völsungr como el fracaso de un compromiso matrimonial que solo se saldará con la trágica separación de los enamorados.

En este sentido, es preciso recordar que en la narración Óðinn desempeña el rol de antepasado y espíritu tutelar de los Volsungos y que, en consonancia con la *Grettis saga* y la *Hallfreðar saga*, otorga su suerte a la familia por medio de la espada hundida en Barnstokkr. Con todo, este papel director del éxito o el fracaso de sus descendientes no debería ser motivo de asombro, pues, de acuerdo con textos mitológicos como el *Lokasenna* (*Escarnio de Loki*), el dios protector de Sigurðr practicaba la magia *seiðr*,<sup>62</sup> un tipo de brujería típicamente femenina que permitía “modificar directamente el destino, o incluso simplemente conocerlo para poder obrar en consecuencia” (Bernárdez, *Los mitos*, 127).

En fin, habida cuenta de que el arma legada por Óðinn resulta imprescindible para hacer posibles la victoria del héroe frente a la sierpe y, por consiguiente, los votos matrimoniales que lo llevan al desastre, parece claro que

<sup>62</sup> “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” (*Edda mayor*, 120).

esta divinidad determina en gran medida el destino de Sigurðr. Sin embargo, no debe soslayarse el hecho de que la maldición de Andvari ejerce también una poderosa influencia en el porvenir del héroe (Martín Páez y Barreiro, “Individual Agency”, 35-37), pues es el codicioso anhelo del tesoro lo que lleva a Grímhildr a envenenar a su futuro yerno, que acabará olvidando a su prometida y rompiendo su compromiso con ella.

Sea como fuere, en la *Völsunga saga*, ni siquiera Brynhildr se muestra capaz de sustraerse al poder de Óðinn en su papel de agente del destino. Es cierto que, como recuerdan Martín Páez y Barreiro (“Individual Agency”, 37), la *skjaldmær* añade una condición al castigo del dios, pero no lo es menos que, en última instancia, dicho requisito termina por volverse en contra de la doncella, pues su compromiso con el más valiente de todos los hombres —vale decir, con Sigurðr— termina por conducirla a su desgraciado final. Es más: en tanto que dicha promesa solo es factible gracias al arma cedida por Óðinn, lo que en un primer momento podría entenderse como una decisión libremente adoptada por la doncella se convierte, irónicamente, en una puntada más de la urdimbre del destino.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, MANUEL, “Narrative Composition in the *Saga of the Volsungs*”, *Saga-Book*, 26, 2002, 5-37.
- BAÑUELOS AQUINO, V. M., “La espada, el árbol y el rey. Ritual y mitología germánica en España”, *Impossibilia*, 21, 2021, 63-86.
- BERNÁRDEZ, ENRIQUE, *Los mitos germánicos*, Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- BERNÁRDEZ, ENRIQUE, *Mitología nórdica*, Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- BYOCK, JESSE L., “Notes”, *The Saga of the Volsungs: The Norse Epic of Sigurd the Dragon Slayer*, trad. de Jesse L. Byock, London: Penguin Books, 1999 (Penguin Classics), 111-121.
- CLUNIES ROSS, MARGARET, *The myths*, vol. 1 de *Prolonged Echoes. Old Norse myths in medieval Northern society*, 2 vols., Odense: Odense University Press, 1994 (The Viking Collection. Studies in Northern civilization, 7).
- CLUNIES ROSS, MARGARET, *The reception of Norse myths in medieval Iceland*, vol. 2 de *Prolonged Echoes. Old Norse myths in medieval Northern society*, 2 vols., Odense: Odense University Press, 1998 (The Viking Collection. Studies in Northern civilization, 10).
- DAVIDSON, H. R. ELLIS, “The Sword at the Wedding”, *Folklore*, 71:1, 1960, 1-18.
- Edda mayor*, ed. y trad. de Luis Lerate, Madrid: Alianza Editorial, 2009.

- FINCH, R. P., "Introduction", *The Saga of the Volsungs*, ed. y trad. de R. P. Finch, London/Edinburgh: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1965 (Icelandic Texts), vii-xlii.
- Grettir's Saga*, trad. de Jesse Byock, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- GRIMSTAD, KAAREN, "Introduction", *Völsunga Saga: The Saga of the Volsungs*, ed. y trad. de Kaaren Grimstad, 2ª ed., Saarbrücken: AQ-Verlag, 2005 (Bibliotheca Germanica. Series Nova, 3), 13-73.
- GUNNELL, TERRY, "Eddic Poetry", en Rory McTurk (ed.), *A companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, United Kingdom: Blackwell Publishing, 2005, 447-461.
- "Hallfreðar saga vandræðaskálds (Eftir Möðruvallabók)", *Íslendiga sögur og þættir. Annað bindi*, ed. de Bragi Halldórsson, Jón Torfason, Sverrir Tómasson y Örnólfur Thorsson, Reykjavík: Svart á Hvítu, 1987, 1194-1222.
- Historia de los descendientes de Volsungr (Völsunga Saga). El relato de Volsi. Un fragmento de la vida de San Olao (Völsa Þáttur)*, ed. y trad. Macià Riutort i Riutort y José Antonio de la Nuez Claramunt, Madrid: Miraguano Ediciones, 2017 (Libros de los Malos Tiempos).
- HOMERO, *Odisea*, trad. de Luis Segalá y Estalella, Barcelona: Gredos, 2022.
- JARMAN, CAT, *Los reyes del río*, Barcelona: Ático de los libros, 2022.
- JOCHENS, JENNY, *Old Norse Images of Women*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.
- KROONEN, GUS, *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden: Brill, 2013 (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 11).
- MARTÍN PÁEZ, MARIO, "Sobre el destino, la maldición y la obediencia en el ciclo de los Volsungos: la representación de la estructura de parentesco como condena", *Revista de Literatura Medieval*, 32, 2020, 215-229. Disponible en: <<https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/46697>>, consultado el 30/08/2022.
- MARTÍN PÁEZ, MARIO, "Liminaridad y licantropía: sobre los ritos de paso y la ascendencia en *Völsunga Saga*", *Memoria y civilización*, 24, 2021, 319-340. Disponible en: <<https://eprints.ucm.es/id/eprint/71468/>>, consultado el 30/08/2022.
- MARTÍN PÁEZ, MARIO, "Fuerzas externas y agencia individual en el Medievo Nórdico: los vicios humanos y las actitudes honorables como herramientas del destino", *El Futuro del Pasado. Revista Electrónica de Historia*, 13, 2022, 187-213. Disponible en <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8436516>>, consultado el 30/08/2022.
- MARTÍN PÁEZ, MARIO y SANTIAGO BARREIRO, "'En engi má við sköpum vinna': Individual Agency and Structural Determination in *Völsunga Saga*", *Ámbitos: Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, 46, 2021, 27-39. Disponible en: <<https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/158731>>, consultado el 30/08/2022.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, JOSÉ ENRIQUE, *La intertextualidad literaria*, Madrid: Cátedra, 2001.

- MITCHELL, STEPHEN A., *Heroic Sagas and Ballads*, Ithaca: Cornell University Press, 1991 (Myth and Poetics).
- ORCHARD, ANDY, *Dictionary of Norse Myth and Legend*, London: Cassell, 1997.
- PRICE, NEIL, *The Viking Way. Magic and Mind in Late Iron Age Scandinavia*, 2ª ed., Oxford/Philadelphia: Oxbow Books, 2019 (Kindle Edition).
- PRICE, NEIL, *Vikings. La historia definitiva de los pueblos del norte*, Barcelona: Ático de los Libros, 2020.
- RIUTORT I RIUTORT, MACIÀ y JOSÉ ANTONIO DE LA NUEZ CLARAMUNT, “Introducción”, *Historia de los descendientes de Volsungr (Volsunga Saga). El relato de Volsi. Un fragmento de la vida de San Olao (Volsa Þáttur)*, ed. y trad. Macià Riutort i Riutort y José Antonio de la Nuez Claramunt, Madrid: Miraguano Ediciones, 2017 (Libros de los Malos Tiempos), 9-22 .
- STURLUSON, SNORRI, *Edda menor*, trad. de Luis Lerate, Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- The Saga of the Volsungs: The Norse Epic of Sigurd the Dragon Slayer*, trad. de Jesse L. Byock, London: Penguin Books, 1999 (Penguin Classics).
- The Saga of the Volsungs*, ed. y trad. de R. P. Finch, London/Edinburgh: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1965 (Icelandic Texts).
- The Volsunga Saga*, trad. de Eiríkr Magnússon y William Morris, London: Norrœna Society, 1907 (Norrœna Anglo-Saxon Classics).
- TULINIUS, TORFI H., “Sagas of Icelandic Prehistory (*fornaldarsögur*)”, en Rory McTurk (ed.), *A companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, United Kingdom: Blackwell Publishing, 2005, 447-461.
- TURVILLE-PETRE, E. O. G., “Liggja fylgjur þínar til Íslands”, *Saga-Book*, 12, 1937, 119-126.
- TURVILLE-PETRE, E. O. G., *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*, Westport: Greenwood Press, 1975.
- Volsunga Saga. The Saga of the Volsungs*, ed. y trad. de Kaaren Grimstad, 2ª ed., Saarbrücken: AQ-Verlag, 2005 (Bibliotheca Germanica. Series Nova, 3).
- VRIES, JAN DE, *Religion der Nordgermanen*, vol. 2 de *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 vols., Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1937 (Grundriss der germanischen Philologie, 12/2).
- VRIES, JAN DE, “Baum und Schwert in der Sage von Sigmundr”, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 85:2, 1954, 95-106.