

# AVILDA, UNA PRINCESA GODA ANTE EL ESPEJO

JUAN MANUEL ORGAZ  
Universidad Complutense de Madrid

Fost est qui son mestre desdaigne  
Chrétien de Troyes  
Cligès v. 683

## Resumen

Una invitación a indagar en las diferentes fuentes existentes con la intención de aproximarnos a la realidad de la mujer medieval. En concreto, a partir de un personaje literario de la *Gesta Danorum* de Saxo Gramático, Avilda, que representa una serie de valores habitualmente encarnados y propios de los hombres. Una inmersión en la ideología del pensamiento escandinavo, en algunos de los aspectos de su religión desde la perspectiva de historia de las religiones y la capacidad de escapar de las redes de los estereotipos fijados por la cultura clerical. Una reflexión sobre la propia labor historiográfica que, en el caso del Medioevo, tiende a reproducir los esquemas de pensamiento propios de la cultura clerical, frente a otro tipo de perspectivas.

## Palabras clave

Mujer medieval, Avilda, *Gesta Danorum*, Saxo Grammaticus, Raíz indoeuropea \**Albh*.

## Abstract

An invitation to explore in the different existent sources with the objective of getting close to the mediaeval women reality. Studying the behaviour of Avilda, a literary personage of the *Gesta Danorum* by Saxo Gramático, who represents a series of moral values habitually embodied for men. An immersion in the ideology of the Scandinavian thought, in some of the aspects of their religion from the perspective of history of religions and the capacity of escaping of the web of stereotypes fixed by clerical culture. A reflexion on the own historian work that, in the case of the Middle Ages, it tends to reproduce the sketches of thought own of the clerical culture, in front of other brand perspectives

## Key words

Mediaeval woman, Avilda, *Gesta Danorum*, Saxo Grammaticus, Indo European root \**Albh*.

## Resumé

Une invitation à explorer les différentes sources existantes avec l'objectif d'enquêter sur la réalité des femmes du Moyen Age. Étudier le comportement de Avilda, un personnage littéraire de la *Gesta Danorum* de Saxo Gramático, qui représente une série de valeurs morales généralement consacré par les hommes. Une immersion dans l'idéologie scandinave, dans certains des aspects de leur religion dans la perspective de l'histoire des religions et la capacité de sortir de la toile de stéréotypes fixés par la culture dominante. Une réflexion sur son propre travail historiográfica, dans le cas du Moyen-Age, elle tend à reproduire les croquis de pensée propre de la culture catholique, par rapport à d'autres perspectives

## Mots-clés

Femme médiévale, Avilda, *Gesta Danorum*, Saxo Grammaticus, Racine indoeuropéen \**Albh*.

Uno de los episodios del séptimo libro de la *Gesta Danorum* narra la historia de una doncella que escogió la senda de la guerra en lugar del camino del amor. Transformada en princesa pirata se comprometió, junto a otras jóvenes vikingas, a conservar su virginidad combatiendo en los mares del norte. El historiador Saxo Gramático nos ofrece una narración realmente apasionante, la cuestión que me gustaría formular es ¿hasta qué punto podría servirnos el testimonio de este autor de principios del siglo XIII para acercarnos a la concepción medieval de la mujer? O mejor aún ¿hasta qué punto los textos medievales son capaces de ofrecernos una imagen de la mujer que se aproxime siquiera a la realidad? Sin duda se trata de una cuestión compleja y que entraña cierto riesgo; la respuesta habrá de ser también compleja. Por eso, antes de proseguir lo más apropiado será acudir a las propias palabras fijadas en ese cuidado latín que, no en vano, confirió a su autor el apelativo de *Grammaticus*.

*Post haec Sywaldo filius Sygarus succedit, cui filii Sywaldus, Alf et Algerus fuere filiaque Sygne. E quibus Alf, ceteris animo formaque praestantior, piraticis incumberebat officiis. Cuius etiam insignem candore caesariem tantus comae decor asperserat, ut argenteo crine nitere putaretur.*

*Eodem tempore Gothorum rex Sywardus filios habuisse fertur Wemundum et Ostenum filiamque Alvildam, quae tantam verecundiae fidem ab ipsis propemodum incunabilis praeferebat, ut os peplo iugiter obnuptum haberet, quo minus formam suam alienae libidinis irritamentum efficeret. Huic pater in artam admodum custodiam relegatae viperam anguemque educandos commisit, pudicitiam eius adulatorum tandem reptilium custodia vallaturus. Neque enim facile thalamus investigari poterat, quem tanti discriminis pessulus oberabat. Statuit etiam, ut, si quis eius aditum frustra tentasset, protinus amputandum caput paloque refigendum praerberet. Ita adnexus petulantiae metus concitata iuvenum ingenia castigabat.*

*Tunc Alf, Sygari filius, rem hoc illustrius quo periculosius tentandam existimans, proci titulum professus, animalia propter virginis conclave excubantia debellare iubetur, quod edicti ratione eorum victori virgineus deberetur amplexus. Quorum ut acrius adversum se rabiem excitaret, cruenta corpus pelle contexit. Qua succinctus, mox ut saepti valvas subiit, torridam chalybem forcipe comprehensam hiantis viperae faucibus immersit eamque exanimem prostravit. Anguem deinde sinuosa volubilitate prolapsam inter medios rictus telum iaculatus absumpsit. Cumque pacti condicione connexum victoriae pignus expeteret, refert Siwardus hunc sibi generum acceptari, in quem filia solidum optionis arbitrium contulisset.*

*Cumque sola puellae mater proci votum difficulter exciperet, mentem filiae secreto perlustrat alloquio. Qua procum impensius ob nitorem laudante, conviciis eam acrius lacerat, quod, elisis pudicitiae nervis, specierum illecebra caperetur, omissaque virtutis censura, adulantibus formae blanditiis lascivae mentis intuitum exhiberet.*

*Ita Alvilda ad Danici iuvenis contemptum adducta, virili veste femineam permutavit atque ex pudica admodum puella ferocem piratam agere coepit. Compluribus quoque eiusdem voti puellis in commilitium ascitis, eo forte loci pervenit, ubi piratarum agmen amissi bello ducis interitum deplorabat. A quibus ob formae pulchritudinem piraticae princeps creata, maiores muliebri virtute res edidit.*

*Quam Alf crebris navigationis laboribus insectari conatus, in Blacmannorum forte classem hieme incidit. Quo tempore, densatis aquarum coactibus, tanta glaciei moles naves corripuit, ut iis nulla remigandi vis processum struere potuisset. Cumque frigoris diurnitas tutiorem conclusis sponderet incensum, iubet Alf suos concretum pelagi sinum caligatis tentare vestigiis, calceorum lubricitate deposita glaciale planum firmiter percursuros. Quos Blacmanni succincta pedem agilitate fugae consulere rati, inita cum iis pugna, vacillantibus nimirum incessere vestigiis, utpote quorum ancipites gradus subiectum plantis lubricum impellebat. Dani vero crustatum algore pelagus passu tutiore permensi, infirmos hostium elisere progressus.*

*Quibus devictis, navigationem in Finniam vertunt. Ubi contractiorem forte sinum ingressi, missis, qui rerum habitum explorarent, paucis navibus portum occupari cognoscunt. Alvilda quippe easdem faucium angustias prior classe petiverat. Quae cum ignotas eminens puppes adesse conspiceret, praepeti remigio velox in eorum defertur occursum, irrumpere hostem quam opperiri satius iudicans. Tunc Alf, prohibentibus sociis plures naves paucioribus attentari, indignum respondit, ut Alvildae quis perferat paucarum puppium obiectu prokursus sui studia deturbari, praefatus parvae rei momento magnorum operum titulos respargendos non esse. Nec parva Danis admiratio fuit, unde hostium corporibus talis formae decor tantaque membrorum aptitudo suppeteret.*

*Ut ergo navalem committere pugnam coeperunt, Alf iuvenis Alvildae proram insiliens in puppim usque, facta resistentium strage, progreditur. Cuius comes Borcarus, decussa Alvildae galea mentique eius levitate conspecta, animadvertit osculis, non armis agendum esse, telorumque rigore deposito*

*blandioribus hostem officiis attractandam. Igitur Alf, quam terra marique, tot obstantibus periculis, indefesso labore quaesierat, supra spem offerri gavisus, cupidius apprehensam virilem cultum in muliebre[m] convertere coegit; ex qua postmodum filiam Guritham procreavit. Sed et Borcarus Alvildae comitem, Gro nomine, matrimonio complexus filium ex ea Haraldum suscepit.*

*Et ne quis hunc bellis sexum insudasse miretur, quaedam de talium feminarum condicione et moribus compendio modicae digressionis expediam. Fuere quondam apud Danos feminae, quae formam suam in virilem habitum convertentes omnia paene temporum momenta ad excolendam militiam conferebant, ne virtutis nervos luxuriae contagione hebetari paterentur. Siquidem delicatum vivendi genus perosae corpus animumque patientia ac labore durare solebant totamque femineae levitatis molliem abdicantes muliebre ingenium virili uti saevitia cogebant. Sed et tanta cura rei militaris notitiam captabant, ut feminas exuisse quivis putaret. Praecipue vero, quibus aut ingenii vigor aut decora corporum proceritas erat, id vitae genus incedere consueverant. Hae ergo, perinde ac nativae condicionis immemores rigoremque blanditiis anteferentes, bella pro basiis intentabant sanguinemque, non oscula delibantes armorum potius quam amorum officia frequentabant manusque, quas in telas aptare debuerant, telorum obsequiis exhibebant, ut iam non lecto, sed leto studentes spiculis appetent, quos mulcere specie potuissent. Nunca deverticulo propositum repetam<sup>1</sup>.*

(Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum, Liber VII, Caput VI*)

El historiador danés se propone elucidar lo que él considera una costumbre ancestral entre los daneses: el hecho de que ciertas mujeres consagraran las energías de su virtud a la guerra, buscando el combate y la muerte. ¿Cómo explicar el inusual comportamiento de la princesa Avilda? Una doncella que abandona al pretendiente que había ganado con gran esfuerzo su mano, se cubre con ropas de hombre y se hace a la mar para, finalmente, comandar una banda de piratas. Sin duda, a principios del siglo XIII es una conducta sorprendente, de ahí la necesidad de una concienzuda digresión capaz de justificar un hecho inexplicable: la existencia entre los antiguos daneses de lo que Regis Boyer ha denominado *femmes viriles* o mejor aún,

<sup>1</sup> SAXO GRAMMATICUS: *Gesta Danorum*, ed. J. OLRİK et H. RAEDER, 1931. Copenhague, Levin & Munksgaard, pp. 190-192; de la que existe una edición electrónica preparada por Ivan Boserup, publicada en Internet por La Biblioteca Real de Copenhague. Por otra parte, hay una edición en castellano *Historia Danesa*, Valencia, ediciones Tilde, 1999 con una excelente introducción, notas y traducción a cargo de Santiago Ibáñez Lluch.

*femmes fatidiques*<sup>2</sup>. En cualquier caso, el episodio de Avilda nos servirá para intentar aproximarnos a la mirada de un autor medieval sobre la mujer y, por supuesto, a su propia obra.

La transmisión textual de la *Gesta Danorum* nos remite a la *editio princeps* impresa en París en 1514<sup>3</sup>. Una edición que, por otra parte, concuerda con los fragmentos hallados del resto de los manuscritos medievales<sup>4</sup>.

Saxo Gramático escribió su *Gesta Danorum* a instancias del arzobispo Andreas Sunonis y debió ser compuesta entre 1201 y 1223 puesto que, aunque la narración de la obra concluye en el año 1185, su autor alude a las campañas llevadas a cabo en el norte de Germania en 1208 por Valdemar II, monarca al que está dedicada la

<sup>2</sup> REGIS BOYER: "Femmes viriles et/ou fatidiques chez Saxo", en CARLO SANTINI (ed.), *Saxo Grammaticus. Tra storiografia e letteratura*, Editrice. Roma, 1992, pp. 7-25.

<sup>3</sup> FRIIS-JENSEN, K.: *Saxo Grammaticus as Latin Poet, Studies in the Verse Passages of the Gesta Danorum*. Roma, L'Erma di Bretschneider, 1987, p. 12. Texto reeditado en Basilea en 1534 y en Frankfurt en 1576. La primera corrección crítica del texto fue publicada por Stephanus en 1644. Un siglo después Alfred Klotz elabora su edición de la *Gesta Danorum* sin comentario crítico, en Leipzig, 1771. Una de las mejores ediciones con abundantes notas y un amplio comentario crítico es, sin duda, la edición concluida por Johan Matthias Velschow en Copenhague 1839 y que anteriormente preparaba Petrus Erasmus Müller. Posteriormente también vieron la luz la edición de Alfred Holder en Estrasburgo, 1886 y la de Olrik y Raeder, en Copenhague en 1931. Se impone, por lo tanto, un criterio diferente al que siguió en JUAN MANUEL ORGAZ: *El Grial: deconstrucción de un mito literario*, Facultad de Filología, Universidad Complutense de Madrid, 2007 (aún inédito), donde precisamente planteaba un rígido criterio en el que la cronología de los textos conservados –normalmente manuscritos– constituían el límite para el análisis de las fuentes sobre las que se configuró el mito literario del grial, un criterio necesario debido al laberinto de fuentes y textos acerca de la cuestión estudiada pero imposible de aplicar en el estudio de la *Gesta Danorum* donde, inevitablemente, se hace necesario trabajar a partir de la *editio princeps*.

<sup>4</sup> El fragmento más importante es el manuscrito encontrado en la biblioteca francesa de Angers, identificado por Gaston Paris en 1877 entre la encuadernación de un devocionario de mediados del siglo XV y datado a principios del siglo XIII; consta de cuatro hojas en cuarto de pergamino, fue adquirido por la Biblioteca Real de Copenhague en 1878 y editado un año después por Bruun. El fragmento Kall-Rasmusen fue descubierto en 1855, apenas dos piezas de la misma lámina con pasajes del Libro VIII, probablemente de finales del siglo XIII; del mismo modo, en 1860 se encontró una página con apenas 46 líneas del Libro VI y que tal vez podría haber pertenecido al mismo manuscrito del que formaba parte Kall-Rasmusen. Finalmente, en 1877, Plesner dio a conocer dos fragmentos más que contienen un pasaje del Libro XIV y que podría haber sido escrito a finales del siglo XIV. Por supuesto, el manuscrito Angers es el que ofrece mayor interés para los investigadores puesto que contiene diferentes notas adicionales y correcciones además de algún fragmento en verso. Friis-Jensen considera que habría razones para pensar que dicho manuscrito pudiera ser la copia de trabajo empleada por el propio Saxo Gramático, las variantes, las correcciones indican que tal vez pudiera tratarse, efectivamente, del autor principal, teoría sustentada por el hecho de que dicho fragmento suela datarse a principios del siglo XIII, momento en el que se compuso la *Gesta Danorum*. Vid. FRIIS-JENSEN, *op. cit.*, p. 12.

obra<sup>5</sup>. Debemos considerar la *Historia* de Saxo Gramático desde una perspectiva de exaltación del pueblo danés, una intención manifiesta con la que el autor inicia el prólogo: *Cum ceterae nationes rerum suarum titulis gloriari voluptatemque ex maiorum recordatione percipere soleant*<sup>6</sup>. Ahora bien, entre los propios fines de la *Gesta Danorum* se encuentra también evidenciar la superioridad del cristianismo respecto al paganismo anterior<sup>7</sup>. Para ello su autor se sirve de la tradición los historiadores latinos empleando sus textos como modelos estilísticos para estructurar la narrativa histórica de la *Gesta Danorum*<sup>8</sup>. Inge Skovgaard-Petersen ha señalado la indudable influencia de Orosio, fundamentalmente a lo largo del Libro V donde se anuncia el nacimiento de Cristo<sup>9</sup>. Para este autor la influencia tanto de Orosio como de Justino es manifiesta, especialmente en la consideración de Roma como centro político y también espiritual<sup>10</sup>. Al estudiar las fuentes, el empleo de elementos de la poesía y mitología tradicional escandinava es inevitable constatar las similitudes entre Saxo Gramático y Snorri Stúrluson, no obstante, Saxo Gramático “transforma la poesía escandinava en una parte de la cultura latina, mientras Snorri hace posible que la poesía islandesa se mantenga al margen de las influencias de la historiografía y mitología cristianas”<sup>11</sup>. Ya desde el prefacio Saxo escoge cui-

<sup>5</sup> FRIIS-JENSEN, K., *op. cit.*, p. 11.

<sup>6</sup> SAXO GRAMMATICUS, *op. cit.*, p. 3, *Praefatio, caput I*.

<sup>7</sup> BOYER, R., *op. cit.*, p. 8.

<sup>8</sup> FRIIS-JENSEN, K.: “Saxo Grammaticus’s Study of the Roman Historiographers and his Vision of History”, en SANTINI, C. (ed.), *Saxo Grammaticus, Tra storiografia e letteratura*. Roma, Editrice, 1992, pp. 61-81, p. 67.

<sup>9</sup> FRIIS-JENSEN, K., *op. cit.*, p. 67. Vid. MARTÍNEZ CAVERO, P.: “El pensamiento histórico y antropológico de Orosio”, en GONZÁLEZ BLANCO, *Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre a Antigüedad Tardía*, Murcia, Universidad de Murcia, 2002. FUENTES DE LA ROSA, M. L.: *Orosio y su tiempo*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1990. Y especialmente la propia historia, OROSIO, P.: *Paulo Orosio: su vida y sus obras*, TORRES RODRÍGUEZ, C. (ed.), Santiago, Fundación Pedro Barrie de la Maza conde de Fenosa, 1985 y el libro séptimo en su edición latina: OROSIO, P., *Historiae adversus paganos (libri VII)*, Hildesheim, Georg Olms, 1967.

<sup>10</sup> FRIIS-JENSEN, K.: “Saxo Grammaticus’s Study of the Roman Historiographers and his Vision of History” en SANTINI, C. (ed.), *Saxo Grammaticus, Tra storiografia e letteratura*, Editrice, Roma, 1992, pp. 61-81, 71. Vid. POLI, D.: “Primitivismo in Saxo e Vico”, en SANTINI, C. (ed.), *Saxo Grammaticus, Tra storiografia e letteratura*, Editrice. Roma, 1992, pp. 281-291. Donde Poli se adentra en la reacción entre el lenguaje, la imaginación y la interpretación de la historia desarrollada por Saxo y Vico. Poli señala además que *Il modello universale di comportamento elaborato da Saxo individua una manifestazione parallela dei fenomeni che trovano nel linguaggio retorico-metaforico il processo semiotico che li esplicita. Con una tale concezione Saxo evita di dover ricorrere al presupposto della lingua edenica –che per altro ancora vincolerà il pensiero del ‘600– o alla dispersione delle settantadue lingue postbabeliche, per entrare nel merito della valutazione dell’ordine dei fatti che gli giounevano dalle dierse tradizioni*.

<sup>11</sup> CLUNIES ROSS, M.: “Mythic Narrative in Saxo Grammaticus and Snorri Sturluson”, en SANTINI, C. (ed.), *Saxo Grammaticus, Tra storiografia e letteratura*, Editrice, Roma, 1992, pp. 47-59, p. 52; recordemos, por otra parte, que la *Edda* compuesta por Snorri Stúrluson es posterior a la *Gesta Danorum*, ambos autores se basan en poetas islandeses y daneses del período pagano.

dadosamente su vocabulario, haciendo uso de términos latinos para sustituir vocablos –y conceptos– escandinavos elaborando una sólida *interpretatio romana*. Además, no sólo compara los mitos en lengua vernácula con la poesía pagana de Roma<sup>12</sup> sino que va aún más allá, dotando al pueblo danés de conquistadores, reyes, legisladores y poetas; todos ellos pretendidamente contemporáneos de personalidades equivalentes en el mundo romano, enfatizando la independencia del pueblo danés a lo largo de la historia. Puesto que Saxo Grammaticus elabora una construcción destinada a presentar las hazañas de los daneses como la historia de una antigua civilización que se desarrolla de forma independiente y al mismo nivel que la historia de Roma, de ahí la elección del latín, se trata de escribir una obra a la altura de la clásica historiografía latina<sup>13</sup>.

La *Gesta Danorum* está compuesta por 16 libros, si bien, sería necesario trazar una línea divisoria pues no todos responden al mismo rigor histórico. Los nueve primeros confieren un carácter predominante a los elementos míticos en detrimento de los aportes históricos; por el contrario, los últimos libros se aproximan con mayor rigor al relato propiamente histórico. Es por eso que debemos considerar que el episodio que nos ocupa corresponde al Libro VII, es decir, un ámbito en el que prevalece lo fabuloso. A pesar de todo, la *Gesta Danorum* es una de las obras fundamentales para estudiar con detenimiento el mito vikingo, en su narración confluyen: la antigua poesía nórdica de origen incierto y difícil de precisar; la propia traducción e interpretación de un clérigo danés llamado Saxo del que apenas tenemos noticias; y, finalmente, la tradición latina y cristiana<sup>14</sup>. Ahora bien, debemos señalar que en el momento en el que Saxo Grammaticus escribe su obra la cultura danesa se ha integrado completamente en el resto de la cristiandad occidental, un proceso iniciado a comienzos del siglo XI. Es por eso que debemos considerar que: “Saxo Gramático se encuentra, como Sven Aggeson, directa o indirectamente, influenciado por el movimiento clasicista originado en las escuelas de Francia, especialmente en Chartres y Orleáns”<sup>15</sup>. El promotor de la obra, Anders Sunonis

---

<sup>12</sup> CLUNIES ROSS, M., *op. cit.*, p. 51, donde se ocupa, principalmente, del mito de Baldr, estudiado ya por Frazer en su *The Golden bough. A Study in Magic and Religion*. London, Macmillan, 1963.

<sup>13</sup> FRIIS-JENSEN, K., *op. cit.*, p. 78 y 72. Establece que la comparación e incluso equiparación, entre la historia de Roma y la de los daneses es uno de las finalidades buscadas por el autor de la *Gesta Danorum*.

<sup>14</sup> Entre 1892 y 1894 Axel Olrik intentó delimitar las fuentes provenientes de la tradición escandinava. Algunos años después Curt Weibull demostró que Saxo empleaba fuentes escritas en latín en los últimos libros: Adán de Bremen, La literatura danesa del siglo XII; respecto al intento de Olrik, ciertamente desconocemos la procedencia y naturaleza exacta de las fuentes escandinavas a las que tuvo acceso Saxo Gramático.

<sup>15</sup> JORGENSEN, E.: *Danks Biografisk Leksikon*, 1944, citado por K. FRIIS-JENSEN, *op. cit.*, pp. 14-15.

arzobispo y canciller real, había sido educado en París y también en Italia e Inglaterra, probablemente en Bolonia y Oxford<sup>16</sup>. No obstante, Andreas Sunonis no fue un teólogo especialmente original y en su poema didáctico *Hexaëmeron*, que Saxo Grammaticus define como *una maravillosa obra de venerables dogmas*, se aprecian notables influencias de Pierre Lombardo o Pierre de Poitiers entre otros<sup>17</sup>.

Respecto a Saxo Grammaticus, no es mucho lo que sabemos de él, Blatt ha señalado en la línea de Jorgensen: la influencia en su obra de la cultura latina y el movimiento clasicista particularmente fuerte a lo largo del siglo XII en Francia, como aprecia a partir de los paralelismos entre el *Alexandreis* de Gautier de Châtillon que demuestran ciertas afinidades estilísticas entre ambos escritores<sup>18</sup>. Al margen de posibles estancias de Saxo Grammaticus en Ste-Geneviève o St. Victor, el hecho cierto es que la *Gesta Danorum* forma parte de la alta cultura de finales del siglo XII y de comienzos del siglo XIII, una cultura eclesiástica que se piensa, se escribe y se difunde en un latín que intenta retornar a los antiguos modelos clásicos.

Retomemos brevemente la narración de esa doncella llamada Avilda, una princesa goda que mantiene oculto su rostro con un *peplo*<sup>19</sup> para que su belleza no hiciera caer en pecado a los hombres, una joven ejemplar, sin duda, capaz de proteger con

<sup>16</sup> FRIIS-JENSEN, K., *op. cit.*, p. 13.

<sup>17</sup> SUNONIS, A.: *Hexaëmeron, Andrea Sunonis filii Hexaëmeron. Pars I, Praefationem et textum continens*, Sten Ebbesen & Laurentius Boethius Mortesen, Haunia, 1985, editado por M.Cl.Gertz; *vid. FRIIS-JENSEN, K., op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>18</sup> BLATT, F.: *Index verborum*, 1957, citado por K. FRIIS-JENSEN, *op. cit.*, pp. 14-15 en algunas ocasiones incluso préstamos directos lo que ha llevado sugerir una estancia ambos autores en Orleans. Friis-Jensen se decanta además por una estancia de Saxo Gramático en Reims, lugar con fuerte influencia no sólo sobre Dinamarca a finales a mediados del siglo XII sino también sobre París, lugar en el que Petrus Riga compuso buena parte de *Aurora*, una extensa versificación de la Biblia. *Vid. LESNE, É.: Les écoles de la fin du VIIe siècle à la fin du XIIe (Histoire de la propriété ecclésiastique en France V, Lille, 1940, p. 295)*. Friis-Jensen no descarta una estancia del autor de la *Gesta Danorum* también en St. Victor de París adonde acudían numerosos escandinavos, y posiblemente también en Orleans, *op. cit.*, p. 18.

<sup>19</sup> Saxo Gramático emplea el término *peplo* con el que las matronas acostumbraban a cubrir su cuerpo y no la cabeza. IBÁÑEZ, *op. cit.*, p. 114. Una costumbre sobre la que ya se había pronunciado Pablo y que glosa Agustín de Hipona en su obra *De la Santísima Trinidad*, XII, 7, 9, “el Apóstol proclama al varón imagen de Dios, y por eso se le prohíbe velar su cabeza, mientras se le preceptúa a la mujer. He aquí sus palabras: *El varón no debe cubrir su cabeza, porque es imagen y gloria de Dios, pero la mujer es gloria del varón*”. Y más adelante vuelve a pronunciarse estableciendo que: *Quomodo ergo per Apostolum audivimus virum esse imaginem Dei, unde caput velare prohibetur, mulierem autem non, et ideo ipsa hoc facere iubetur? nisi, credo, illud quod iam dixi, cum de natura humanae mentis agerem, mulierem cum viro suo esse imaginem Dei, ut una imago, sit tota illa substantia: cum autem ad adiutorium distribuitur, quod ad eam ipsam solam attinet, non est imago Dei; quod autem ad virum solum attinet, imago Dei est, tam plena atque integra, quam in unum coniuncta muliere.*

firmeza su virtud pero ¿responde esta descripción a la realidad de la mujer medieval? Puesto que, a fin de cuentas, en muchas ocasiones la manera de entender a la mujer, los propios conceptos, son una síntesis de convencionalismos formales, meros formulismos y, sin embargo “en su raíz, la manera de entender a la mujer en la irrealidad es el modo desrealizado de estar en ella, en *la* realidad de su época”<sup>20</sup>. Podríamos retomar en este punto aquella cuestión que Duby planteaba en sus *Dames du XIIIe siècle*, es decir, intentar profundizar en el modo en el que los eclesiásticos representaban a las mujeres<sup>21</sup>. Y éste quizá sea el único camino posible para aproximarnos de forma progresiva a una realidad que se nos escapa oculta y enmarañada en unos textos escritos mayoritariamente por eclesiásticos. Mas ¿cabría otra posibilidad? Como historiadores nos debemos a las fuentes, a los textos en este caso. El acercamiento a la realidad de la mujer pasa inevitablemente por la representación, una representación que se caracteriza por ofrecer una imagen degradada de la mujer y que, prácticamente desde sus orígenes, se constituyó como una poderosa forma de represión. Así lo establecía el orden divino, como defendían eclesiásticos y teólogos: el origen de la sumisión había sido establecido de forma precisa al comienzo de los tiempos. Recordemos brevemente la creación del ser humano, en un primer momento Dios creó al hombre (*Liber Genesis II*, vii) y sólo posteriormente a la mujer (*Liber Genesis II*, xxi-xxiv), precisamente a partir de la materia de Adán<sup>22</sup>. El propio acto creador del Dios del Génesis supone ya una primera jerarquización basada en el género de los seres humanos. Pero será la falta del pecado original la que precipite y justifique para siempre la sumisión de la mujer respecto al hombre. De hecho, *Augustinus Hipponensis* señala en *Contra Manicheos*, que antes del pecado la mujer no estaba hecha para ser dominada por el hombre<sup>23</sup>. No obstante, ya en *Paulus Tarsos* encontramos las razones esgrimidas por teólogos posteriores, en primer lugar señalando la sumisión de la mujer respecto al hombre, *Corintios* 11, 8-9: “En efecto, no procede el hombre de la mujer, sino la mujer del hombre. Ni fue creado el hombre por razón de la mujer, sino la mujer por razón del hombre”. Y respecto a la sumisión de la mujer hacia el hombre podríamos citar, *Epistula ad Ephesios* V, xxi-xxiii, *Epistula ad Colossenses* III, xviii, destacando especialmente las palabras del apóstol en *Epistula ad Timotheum* II, xii-xv donde señala que precisamente fue la mujer y no

<sup>20</sup> RUIZ DOMÈNEC, J. E.: *La mujer que mira*. Barcelona, Sirmio, 1986, p. 17.

<sup>21</sup> DUBY, G.: *Damas el siglo XII. Eva y los sacerdotes*. Madrid, Alianza editorial, 1998, p. 142.

<sup>22</sup> 21-23: “Entonces Yavé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. De la costilla que Yahveh Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces éste exclamó: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada»”.  
24 Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne.

<sup>23</sup> DUBY, G., *op. cit.*, p. 70.

el hombre quien se dejó seducir por el mal. Fue la mujer quién precipitó la pérdida del Paraíso, engañada por la serpiente, un hecho que para André de Saint-Victor demostraba la debilidad de la mujer, en otras palabras, la serpiente se dirigió a Eva por considerarla más *simple*<sup>24</sup>.

A partir de este pasaje del *Génesis*, algunos teólogos medievales desarrollaron toda una elaborada y minuciosa teoría acerca de la mujer como reflejo de la imagen de Dios, puesto que Yavé creó al hombre a su imagen mas no sucedió lo mismo con la mujer: Eva fue creada tan sólo de una mínima parte de esta imagen. ¿Cómo podría considerarse igual al hombre? Por consiguiente, la mujer apenas constituiría un reflejo de una imagen de Dios y, como es bien sabido, un reflejo no posee la capacidad de actuar por sí mismo. El calado de esta teoría es, sin lugar a dudas, profundo, reduce a la mujer a un mero reflejo del hombre en el espejo del universo concebido por los teólogos medievales. De ahí lo sorprendente de la narración de la *Gesta Danorum* y la necesidad de una concienzuda digresión que permita a teólogos y eclesiásticos comprender un relato a través del que se filtran ecos antiguos. Avilda es capaz de situarse ante el espejo, desnudarse, desprenderse de las vestiduras propias de su condición y vestirlos con ropas de hombre, pasar al otro lado. ¿Cómo es posible? Sólo al varón le está permitido actuar de forma independiente, las actuaciones de la mujer, en tanto que ser pasivo, deben ser adecuadamente conducidas y gobernadas por el hombre. Eva invierte el orden primordial establecido por el Creador, no sólo es seducida por la serpiente sino que además somete a Adán a su voluntad, ¿cómo podría ser posible que un reflejo ordene actuar a la imagen a la que sirve? A la propia imagen de Dios. Cuando Adán muerde la manzana el orden establecido por el Creador queda subvertido, sin duda, es una cuestión de máxima importancia, los teólogos medievales piensan acerca de la cuestión. Es por eso que se hace necesaria la intervención divina, un castigo ejemplar: la expulsión del Paraíso supondrá también un mayor sometimiento de la mujer al hombre<sup>25</sup>.

La ideología eclesiástica logra explicar a partir del primer libro de la Biblia las raíces de la sumisión de la mujer al hombre, una sumisión fruto del orden primordial establecido por Dios en la Creación y potenciado por la conducta de Eva que propicia la expulsión del Paraíso. Y que puede leerse casi sin variantes en autores como Beda, *Alcuinus* o *Rabanus Maurus* que al hablar de la mujer afirma que:

---

<sup>24</sup> DUBY, G., *op. cit.*, p. 66.

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 73 y ss. Duby rastrea esta concepción de la mujer como reflejo de hombre a partir de las obras de los principales teólogos medievales.

“bajo el poder del esposo sirve a Dios en el temor; se regocija en él no con tranquilidad sino con temblor; si no pecara, se acoplaría con él en las santas efusiones del efecto; pero él debe dominarla, controlar sus impulsos carnales y conducir, arrastrarla –como Abelardo arrastraba a Eloisa– hacia la redención de la vida celeste. Si no se hubiera alejado de la disciplina, reinaría con él como *compañera en libertad*”<sup>26</sup>.

En cualquier caso, la escasez de documentos escritos por mujeres en la Edad Media limita nuestra percepción, nuestra capacidad como historiadores, para aproximarnos al universo femenino; en efecto, las fuentes quedan reducidas mayoritariamente a obras escritas por hombres, pero, además de los tratados teológicos contamos con los penitenciales que profundizan en esa visión misógina, tan característica de la cultura clerical de la época, y que ahonda en la percepción degradante de la mujer<sup>27</sup>.

Marbodus, obispo de Rennes, en el *Livre des dix chapitres* traza a lo largo de 80 versos un reflejo de la mujer como enemiga del género masculino, suscitadora de escándalos, riñas, sediciones, traidora, denostando a Eva y con ella a todo el género femenino, como pendenciera, avara, ligera, celosa y de vientre voraz en tanto que generadora de maldades<sup>28</sup>. ¿Y no es precisamente la esposa de Sivardo quien insta a su hija Avilda a romper la alianza establecida entre su esposo y el joven pretendiente? Es precisamente la reina la única que acoge con disgusto el triunfo de Alf. Recurre al secreto y al sigilo para reprender a su hija. No obstante, Saxo Grammaticus pone en su discurso muchos de los valores defendidos por la cultura clerical. En efecto, la reina acusa a su hija de ser presa de la lujuria, un pecado que

<sup>26</sup> DUBY, G., *op. cit.*, p. 70.

<sup>27</sup> MUZZARELLI, M. G.: *Una Componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto medio evo*, Patron Editore. Bologna, 1980. La editora recoge una serie de artículos cuyo objetivo es ofrecer una perspectiva acerca de los estudios y la importancia de los penitenciales en la Edad Media; en muchas ocasiones se trata de artículos publicados anteriormente en inglés o francés traducidos por Muzzarelli que diferencia, a lo largo del volumen entre una primera parte en la que intenta conjugar la importancia del penitencial en las instituciones, la historia medieval y la Antropología. La segunda parte estaría contituda por artículos que pretenden rastrear la aplicación de los penitenciales. Gabriel Le Brass, “I Penitenziali” nos ofrece un análisis de la historia del penitencial comenzando por los penitenciales irlandeses, el denominado *Penitencial Bretón, el penitencial de San Columbano*, sin olvidar, claro, la influencia del *Corrector*. Sin duda, destaca también el artículo de OAKLEY, T. P.: “I peutenziali come fonte per la Storia Medioevale” y las interesantes reflexiones, para el mundo campesino de MENANGER, L. R.: “Sesso e repressuone: Quando, Perche? Una risposta della storia giuridica”, p. 344 donde concluye que: “La *libido* delle piccole comunità rurali dell’Alto Medioevo ha potuto essere proscritta solo per il fatto che essa era fonte di turbamenti per la gerarchia delle classi, fondamento dell’ordine sociale. La *libido* non sceglie generalmente il suo campo: è l’incoerenza politica della sua imoetuosità che bisogna soffocare: «ingenuus cum ingenua conjugii debet»”.

<sup>28</sup> DUBY, G., *op. cit.*, p. 20.

se adivina en el brillo de su mirada<sup>29</sup>, al halagar la belleza del joven danés de brillantes cabellos y su valor en el combate contra los reptiles. La reina se muestra dura, impasible: cruel. ¿Acaso le han abandonado ya las fuerzas de la castidad? ¿No valora en nada su virtud?

Las palabras de la reina goda recuerdan, y no por casualidad, a las fuentes eclesiásticas conservadas, su propia forma de actuar parece propia de un confesor, quizás una religiosa instando a sus pupilas a defender su virginidad. Lo que nos pone tras la pista de los penitenciales, fuentes fundamentales para comprender la concepción de la mujer medieval y los dispositivos de su represión. El *Decretum* elaborado por el obispo Burchardus Wormatiensis entre 1007 y 1012 es un austero tratado, un manual práctico de la administración de la penitencia. Su autor compila los diferentes cánones y las decisiones de los diferentes concilios y asambleas episcopales además de incluir las prescripciones de los penitenciales. El *Decretum* está compuesto por 20 libros, cinco sobre el clero y los sacramentos, los pecados que deben ser erradicados y los castigos correspondientes. Pero el más difundido fue el Libro XIX denominado *Corrector* puesto que constituye una recapitulación en la que puede hallarse el castigo exacto para cada pecado que anuncia, en muchos aspectos, los manuales que comenzaron a componerse a finales del siglo XII<sup>30</sup>. Burchard de Worms pide al sacerdote que interrogue directamente a las mujeres, que emplee las palabras precisas y vaya directamente al grano considerando la lujuria el pecado femenino por excelencia<sup>31</sup>. Como afirma Duby: *Me cuesta imaginar al obispo Burchard, franqueando el tabique opaco que rodea el universo femenino, informándose personalmente con las comadres*<sup>32</sup>.

En cambio, la narración de Saxo Grammaticus nos permite atisbar realidades distintas a los penitenciales cuyas enseñanzas y prescripciones, como hemos visto, se encontrarían representadas en la actitud de la reina goda. Afortunadamente, en la *Gesta Danorum* se pueden percibir ecos de un remoto pasado salvaguardado por la tradición oral y por el resto de las fuentes empleadas por Saxo Grammaticus, cuya combinación nos ofrece el reflejo fugaz de una mujer muy diferente de la propia esposa de Sivardo, de esas mujeres anónimas, hijas de Eva, que nos muestran los textos teológicos y los penitenciales. En definitiva, una mujer ante el espejo que se permite actuar según su propio criterio. Se despoja de los vestidos que

---

<sup>29</sup> Una cuestión que hallamos ya en *Augustinus Hipponensis* a en su *De Vera Religione*, 38, 71: “es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y la ambición del siglo”.

<sup>30</sup> DUBY, G., *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>31</sup> *Ib.*, p. 26.

<sup>32</sup> *Ib.*, p. 30.

durante años la han mantenido oculta de miradas extrañas y decide por sí misma lo que quiere ser. Vayamos por partes. Alf, el joven danés, ha superado la prueba con valor, ha triunfado de modo que le corresponde la mano de la joven princesa, así lo reconoce el padre de la joven en virtud de un acuerdo que Saxo Grammaticus expone en términos jurídicos: *Cumque pacti condicione connexum victoriae pignus expeteret, refert Siwardus hunc sibi generum acceptari, in quem filia solidum optionis arbitrium contulisset*. No es una cuestión baladí, el orden establecido hace del matrimonio en el siglo XIII la garantía sobre la que descansa el orden social, del mismo modo, subordina a la mujer al sólido poder masculino. Sometida, postergada y dócil, la esposa se transforma en ornamento de su amo<sup>33</sup>. Así, nos dice Duby, en el ritual del matrimonio, en sus gestos, en sus fórmulas, se expresaban claramente las obligaciones de la mujer. La esposa ejemplar debe amar, servir y aconsejar al hombre a quien la entregaron, y hacerlo lealmente, sin mentir. En esto consisten, precisamente, los deberes del vasallo hacia su señor. A cambio, como el vasallo, la mujer espera protección y asistencia<sup>34</sup>. Puesto que no debemos olvidar que nos hallamos ante una sociedad patriarcal donde prima el poder masculino y valores propios del antiguo sistema feudal y, por supuesto, el recuerdo de los lazos vasalláticos aplicados también en el ámbito de lo ideológico a la relación entre hombre y mujer<sup>35</sup>.

Avilda admira al joven valeroso, al vikingo danés en busca de fortuna. Sin embargo, la cuestión se complica a partir de la intervención de la reina, que actúa contraviniendo la voluntad de su señor, el rey. Sugiere a su hija que no tiene por qué aceptar al joven guerrero, existe una forma de evitar la palabra dada: la insta a rechazar el matrimonio a conservar la pureza, acusándola de haber cedido a la lascivia: *Cumque sola puellae mater proci votum difficulter exciperet, mentem filiae secreto perlustrat alloquio. Qua procum impensius ob nitorem laudante, conviciis eam acrius lacerat, quod, elisis pudicitiae nervis, specierum illecebra caperetur, omisssaque virtutis censura, adulantibus formae blanditiis lascivae mentis intuitum exhiberet*. La joven Avilda se siente zarandeada por las palabras de su madre. Durante toda su vida ha sido educada para proteger su rostro de miradas extrañas, a

<sup>33</sup> DUBY, G., *op. cit.*, p. 46.

<sup>34</sup> DUBY, G., *op. cit.*, p. 45. El investigador francés señala la labor de Étienne de Fougères capellán de Enrique Plantagenet, obispo de Rennes desde 1168. Autor de *Livre des manières*, escrito entre 1174 y 1178, dirigido cortesanamente a caballeros y damas, y, por lo tanto, compuesto en lengua romance, donde establece que la mujer es portadora del mal.

<sup>35</sup> Como señala REYNA PASTOR: "Sombras y luces en la historia de las mujeres medievales", en BENITO RUANO (coord.) *Tópicos y realidades de la Edad Media II*. Madrid, 2000, Real Academia de la Historia, pp. 179-229, p. 191.

velar por su máspreciado tesoro, por su virginidad. A lo largo de los años ha alimentado una víbora y una serpiente con ese fin: proteger su lecho, el relato de Saxo es lo suficientemente explícito, los elementos simbólicos que emplea también lo son. Pero he aquí que Alf da muerte a los reptiles. Sin duda, Avilda tiene miedo. El joven apenas cubierto por una piel ensangrentada ha acabado con las bestias que ella alimentaba desde su infancia y les da muerte con crudeza, lacerándolas en la boca. Las serpientes, propias de la tierra, de la humedad, de lo femenino, son heridas por el joven en sus mismas fauces. No es casualidad que emplee un hierro candente para acabar con la víbora. La serpiente se acerca sinuosa, trazando círculos, pero, ante el segundo reptil, Alf hace uso de un arma arrojada, un dardo que se hunde en las fauces de la serpiente y acaba con ella mientras se revuelve en la oscuridad. El camino al lecho, a la intimidad y a las entrañas mismas de la joven virgen queda así libre de cualquier resistencia<sup>36</sup>.

El hombre, el joven macho cubierto con una piel ensangrentada, hace uso de la violencia, de lo más bestial que hay en su interior para conquistar a la doncella. La joven admira el valor pero tiene miedo, su madre ahonda en esos temores, le insta a no transformar su estado: a conservar la virginidad. Es la única opción posible que tiene una mujer en la Edad Media para evitar el matrimonio, la única posibilidad de escapar a la debilidad de su estado de inferioridad respecto al hombre<sup>37</sup>.

Saxo Grammaticus se hace eco de un debate ya presente en los escritos de los padres de la Iglesia, tanto los Padres de la Iglesia occidental –Ambrosio, Jerónimo, Agustín– como oriental: *Methodius, Basilus Caesariensis, Gregorius Naciancenus, Clemens, Iohannes Chrysostomus*; quienes sosteniendo la legitimidad del matrimonio fueron fervientes defensores de la virginidad; estableciendo una rigurosa jerarquía de valores aplicada a las mujeres que situaba en primer término a la virgen, en segundo a la viuda y en tercero a la madre de familia. En realidad, exaltaban el valor y la superioridad de la vida ascética, y la virginidad, aunque su actitud misógina y, hasta cierto punto, contraria al matrimonio, tuvo una gran proyección

<sup>36</sup> “La *copulatio* entreabre la puerta sobre el dominio tenebroso, misterioso, aterrador de la sexualidad y la procreación, es decir, sobre el campo de lo sagrado”. Como señala Duby a propósito del matrimonio en la Alta Edad Media: DUBY, G.: “El matrimonio en la sociedad en la Alta Edad Media”, en *Obras selectas de Georges Duby*, Fondo de Cultura Económica. México, 1999, p. 278. Publicado anteriormente como DUBY, G.: “Le mariage dans la société du haut Moyen Age” en *Mâle Moyen Âge. De l’amour et autres essais*, Flammarion. Paris, 1988, pp. 11-33.

<sup>37</sup> BERTINOI, F.: *La mujer medieval*, Alianza Editorial. Madrid, 1991, p. 20. Volumen que recoge las investigaciones de diversos autores desarrollando investigaciones sobre textos medievales escritos por mujeres, destacando los aportes de autores como Fumagalli y Cardini.

en la cultura medieval<sup>38</sup>. Es por eso que los hombres de principios del siglo XIII, para quienes Saxo escribe en su esmerado latín, pueden comprender. Tal vez podría pensarse que la joven Avilda tomaría los hábitos y consagraría su vida al Señor pero recordemos: Saxo Grammaticus está escribiendo la historia de los daneses cuando aún profesaban creencias paganas con la intención manifiesta de evidenciar la superioridad del cristianismo.

La joven doncella, la princesa pagana, rechaza el matrimonio: *Ita Alvilda ad Danici iuvenis contemptum adducta, virili veste femineam permutavit atque ex pudica admodum puella ferocem piratam agere coepit*. Aquí es donde el hilo argumental de la narración propuesta por Saxo Grammaticus gira bruscamente y nos ofrece la descripción de una mujer medieval –si bien deberíamos precisar en un marco mítico y de profundas raíces paganas– que abandona los vestidos propios de la mujer por los de hombre. Por supuesto, la vestimenta supone la exteriorización de un cambio de actitud en el interior de la propia a Avilda, de este modo, al abandonar los vestidos de doncella abandona también el comportamiento pudoroso para actuar como una feroz pirata. Pero la narración no se detiene ahí y resulta especialmente reveladora: *compluribus quoque eiusdem voti puellis in commilitium ascitis*. Otras doncellas se unen a Avilda con el mismo propósito: luchar en los mares y conservar su virginidad. Las jóvenes, unidas por los mismos votos, llegan hasta un lugar en el que una escuadra de vikingos lamenta la muerte de su jefe caído en combate. Es entonces cuando los hombres del mar deciden hacer de Avilda una princesa pirata capaz de hazañas que trascienden la propia condición femenina. O para expresarlo con las palabras de Saxo Grammaticus: *a quibus ob formae pulchritudinem piraticae princeps creata, maiores muliebri virtute res edidit*. No deja de ser significativo que el hecho fundamental que induce a los piratas a elegir a Avilda como líder sea, precisamente, la belleza de unas formas que ella había mantenido ocultas durante años. En cualquier caso, es esa belleza femenina la que, en última instancia, le permitirá trascender su condición. Así es como la recatada princesa educada para la castidad y el matrimonio queda convertida en una joven guerrera: una vikinga dispuesta a asaltar los mares. Sin duda, una actitud del todo punto inadecuada para la cultura clerical. De ahí la necesidad de introducir algún tipo de explicación: *et ne quis hunc bellis sexum insudasse miretur, quaedam de talium feminarum condicione et moribus compendio modicae digressionis expeditam*. En

<sup>38</sup> BERTINOI, F., *op. cit.*, p. 5. Basilius Ancyranus, *De virginitate*, Gregorio de Nisa, *Tratado sobre la virginidad*, Iohannes Chrysostomus, *Sobre la Virginidad*, Ambrosio de Milán con una *Exhortatio virginitatis* y *De virginitate*. Agustín *De continentia*, y *De sancta virginitate*; ‘Hieronymus’ *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua*. *Vid.*, además el clásico volumen de ALTANER, B.: *Patrología*. Madrid, Espasa Calpe, 1945.

primer lugar, Saxo se distancia del tiempo del suceso de la narración afirmando que existía una tradición entre los antiguos daneses según la cual algunas mujeres transformaban su belleza adoptando los usos masculinos, consagrando su tiempo a la guerra, con la finalidad de no exponerse a perder su virtud con la práctica de una vida disoluta.

La tradición clásica de la que se sirve nuestro autor es patente y, además de las posibles –y siempre esquivas para el historiador– fuentes nórdicas, es inevitable evocar a las amazonas de la cultura griega<sup>39</sup>. Pero recordemos que Saxo Grammaticus está formado y se nutre de la cultura latina, es por eso que, teniendo en cuenta la finalidad de nuestro autor podríamos acudir a los libros VII y XI de la *Eneida* donde Virgilio nos presenta una joven consagrada a la guerra, la joven llamada Camila, que tal vez pudiera haber servido a Saxo Grammaticus para ahondar en su *interpretatio* de la antigua cultura danesa al tiempo que acercaba aún más al pueblo romano y danés<sup>40</sup>. En efecto, la figura de Camila, ofrece ciertos elementos comunes con Avilda en tanto que las dos son doncellas guerreras. No parece improba-

<sup>39</sup> Destacando, por ejemplo, la aportación al mito de las mujeres guerreras de Heródoto que en el Libro IV, CX, de su *Historia* nos dice que: “los Escitas llaman *Eorpata*, palabra que equivale en griego a *Androctonoi* (*mata-hombres*), compuesta de *Eor* que significa hombre y de *pata* matar; en aquel tiempo se dice que, vencedores los Griegos en la batalla del río Termodonte, se llevaban en tres navios cuantas Amazonas habían podido coger prisioneras, pero que ellas, habiéndose rebelado en el mar, hicieron pedazos a sus guardias. Mas como después que acabaron con toda la tripulación ni supiesen gobernar el timón, ni servirse del juego de las velas, ni bogar con los remos, se dejaban llevar a discreción del viento y de la corriente”. Y, más adelante, cuando los escitas proponen a las amazonas acompañarles éstas les responden: “Nosotras disparamos el arco, tiramos el dardo, montamos un caballo, y esas habilidades mujeriles de hilar el copo, enhebrar la aguja, atender a los cuidados domésticos, las ignoramos”. Pese a la distancia, el mito de las mujeres guerreras queda ya establecido, destacando un hecho que refleja también Saxo Gramático: la oposición entre las artes propias de la guerra y las tradicionalmente atribuidas a la mujer reducida a las labores domésticas, concretamente el telar. Con alguna salvedad, puesto que las amazonas descritas por Heródoto no dudan en entregarse a los escitas y desconocen el arte de la navegación.

<sup>40</sup> *Aeneida*, Liber VII, 803-807

*Hos super advenit Volsca de gente Camila  
agmem agem equitum et florentes aere catervas,  
Bellatrix, non illa eolo calathisque Minervae  
Femineas assueti manus, sed proelia virgo  
Dura pati cursuque pedum praevertere.*

VIRGILIO, *Eneida*, RUBÉN BONIFAZ NUÑO (ed.), Universidad Autónoma de México, México, 2006. Para algunos investigadores Camila establece que es una invención de Virgilio y que no sería sino una transposición dinámica de las tradicionales dianas cazadoras. Vid. HERNÁNDEZ VISTA: *Virgilio, figuras y situaciones de la Eneida*, Gregorio del Toro, Madrid, 1964, p. 174. En cualquier caso, Virgilio nos ofrece una excepcional imagen de una virgen guerrera del pueblo de los volscos que además de los versos 803-811 del Libro VII reaparece en el Libro XI acudiendo a una guerra cruel que la verá morir.

ble, por lo tanto, que Saxo Grammaticus recurriera a la imagen descrita por Virgilio para desarrollar literariamente un motivo propio de la cultura nórdica<sup>41</sup>.

Retomemos las palabras de Saxo Grammaticus: *fuere quondam apud Danos feminae*, no hay duda de que para el historiador danés hubo, efectivamente, una antigua tradición entre su pueblo de mujeres dedicadas a las actividades bélicas. Un hecho que tal vez podría sugerir el análisis de las mujeres a lo largo de la obra de Saxo Grammaticus como una forma de aproximación al mundo mental, especialmente a la mitología de los escandinavos. Éste, al menos, es el análisis planteado por Regis Boyer en su estudio sobre las mujeres fatídicas en la obra de Saxo distanciándose de las posibles influencias de la cultura latina y cristiana en un intento de trazar una senda a lo largo de las fuentes nórdicas<sup>42</sup>. En el horizonte cultural escandinavo hallamos mujeres que, como Avilda y sus compañeras, son guerreras feroces que optan por la lucha y el conflicto; espíritus sanguinarios y crueles al servicio de la divinidad de los muertos, Odín. En efecto, estas mujeres guerreras propias de la mitología escandinava son criaturas odínicas vinculadas a la noción del destino de las potencias enfrentadas en una batalla escatológica<sup>43</sup>.

Las valkirias son las encargadas de escoger a los muertos en el campo de batalla como, además, se deduce de su propio nombre puesto que valkiria contiene la forma *kyrja* derivada del verbo *kjosa* escoger y el sustantivo *valdr*, campo de batalla. Son ellas, las valkirias, quienes escogen a los más valerosos guerreros caídos en el campo de batalla que son promovidos al rango *einherjar*, los aceptados en el *Valhöll*, o sala de los caídos<sup>44</sup>. El origen de las valkirias podría ser vinculado a los propios *Moorleiche*, esas formas brumosas nacidas de las ciénagas particularmente numerosas en estos países, en la época, y hubieran sido pues estrechamente ligadas al elemento acuático<sup>45</sup>. En realidad confluirían diferentes elementos

<sup>41</sup> IBÁÑEZ LLUCH, señala *op. cit.*, p.17, que encontramos la historia de doncellas guerreras en los *Anales de Ryd, Muler* y en el «Canto de Harbard» de la *Edda Mayor* ed. LERATE. Madrid, Alianza Editorial, 1986. Sin embargo, para Müller, la inspiración de Saxo se debe a fuentes clásicas, a partir de Justino y Adamus Bremensis.

<sup>42</sup> BOYER, R., *op. cit.*, p. 20.

<sup>43</sup> Así al menos lo sugiere Boyer tras un estudio de las mujeres de la *Gesta Danorum ib.*, p. 15.

<sup>44</sup> GRIMM, J.: *Deutsche Mythologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, vol I, p. 367. Los *einherjar* son pues los muertos revividos para combatir y disfrutar en Valhöll servidos por las valkirias. Un mito antiguo atestiguado por la *Edda* de Sturlaeus, la *Ragnarsdrápa* de Bragi Boddadson o los textos de Saxo Grammaticus, los *einherjar* estarían pues indisolublemente ligados a las valkirias, BOYER, R.: *La religion des Anciens Scandinaves*. Payot, Paris, 1981, p. 141.

<sup>45</sup> BOYER, R., *op. cit.*, p. 20 “régne bien à celui des auteurs de poèmes eddiques, voire sagas. Il n’est même pas nécessaire de se mettre en quête des sources possibles de saxo. Il fait de son mieux, comme nous, pour tirer quelque chose de cohérent de tout un ensemble de représentations qui l’obsèdent parce qu’il en sent intuitivement la profondeur, sans parvenir à se l’expliquer”.

míticos donde concurren la mujer, el elemento acuático y un ave, normalmente un cisne, y todo ello unido a la marcha al conflicto ya sea de tipo bélico o amoroso<sup>46</sup>. Un complejo que se encuentra atestiguado en varias sagas y del que Saxo Grammaticus se hace eco, y al margen de las fuentes empleadas el hecho incuestionable es que su narración se amolda de forma intuitiva a una serie de representaciones que responden a un sentido profundo<sup>47</sup>. En efecto, Saxo es particularmente sensible a esta imagen compleja, el pasaje de Avilda y sus compañeras que optan por Tánatos frente a Eros, como las valquirias, vírgenes consagradas al servicio del dios de los muertos, Odín. ¿Podría ser Avilda considerada la plasmación de este tipo de creencias? Una cuestión interesante pero, me temo, que el texto estudiado no nos permitiría contestar afirmativamente.

Odín, una deidad fundamental para comprender las concepciones religiosas escandinavas anteriores al cristianismo, interviene de dos formas en el campo de batalla. En primer lugar, mediante las valquirias que son sus mensajeras, puesto que son las encargadas de ejecutar las sentencias de muerte para quienes están destinados a perecer en el campo de batalla; además poseen la capacidad de transgredir las leyes naturales y transitar por los dos mundos, en este sentido son señoras de la vida y la muerte, encarnando la soberanía del destino. La segunda forma de intervención en la guerra se relaciona con el furor sagrado, presente en la propia raíz etimológica de Odín y que domina a un tipo de guerreros salvajes y despiadados que acuden a la batalla cubiertos apenas con una piel de oso o de lobo, de ahí su denominación: *berserkir* o *ulfhednar*<sup>48</sup>. Presas del furor odínico son capaces de llevar a cabo hazañas inimaginables<sup>49</sup>. Son, sin lugar a dudas, guerreros de elite, elegidos de antemano por Odín, dotados de su fuerza sagrada, quienes más arries-

<sup>46</sup> “Créatures ailées, elles tiennent à l’air, à l’élément céleste; femmes-cygnés, elles règnent sur les eaux, notre variante liquide; servantes de la Valhöll, et dispensatrices de la bière, elles relèvent de la fertilité-fécondité. Guerrières, magiciennes fatidiques, femmes”, BOYER, R., *op. cit.*, p. 142.

<sup>47</sup> BOYER, R., *op. cit.*, p. 20; Snorro Sturlaeus nos dice que: “Se llaman Valquirias; las envía Odín a las batallas, y eligen los hombres destinados a morir, y deciden la victoria. Gudr y Rota y Norn, y la más joven, llamada Skuld, cabalgan también para elegir a los muertos y gobernar las batallas”, *Gylfaginning* XXXVI. STURLUSON, S.: *Textos mitológicos de las Eddas*, BERNÁRDEZ, E. (ed.), Editora Nacional. Madrid, 1983, p. 124.

<sup>48</sup> R. BOYER: “La mitología germano-nórdica” en YVES BONNEFOY, *Diccionario de las mitologías y de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*. Barcelona, Destino, 1998, pp. 169-210.

<sup>49</sup> Descritos en el capítulo VI de la *Saga Ynglinga*: “Ódín savait s’y prendre de telle sorte que dans la bataille ses ennemis devenaient aveugles ou sourds, ou remplis de terreur et que leurs armes ne mordaient pas plus que des baguettes; mais ses hommes, à lui, allaient sans cotte de mailles, enragés comme des chiens ou des loups, mordant leur bouclier, forts comme des ours ou des taureaux. Ils tuaient les gens et ni le feu ni le fer n’avaient prise sur eux. C’est ce que l’on appelle fureur des *berserkir* (*berserkgangr*)” citado por R. BOYER: *La religion des Anciens Scandinaves*. Paris, Payot, 1981, p. 160.

gan combatiendo sin armadura ¿no deberían ser precisamente los *berserker* los primeros en ser escogidos por las valquirias en el campo de batalla? Los más valerosos, los más audaces. En efecto, un hecho que tal vez podría deducirse de uno de los muchos nombres de Odín: Herjan, es decir, señor de los ejércitos<sup>50</sup>.

¿Cómo no evocar la imagen del joven Alf dando muerte a los reptiles que custodian el lecho de Avilda cubierto con una piel ensangrentada? *Quorum ut acrius adversum se rabiem excitaret, cruenta corpus pelle contexit*. Saxo Grammaticus no parece reparar en este tipo de cuestiones, para él no son más que materiales dispersos, conservados en lengua vernácula. Un material que él emplea para elaborar una historia de los daneses que no tenga nada que envidiar a los romanos pero, desde luego, no está interesado en ahondar en todos y cada uno de los posibles significados de la historia. No obstante, el propio nombre del joven danés, su descripción podría ayudarnos a profundizar en el propio significado de la narración. Alf es literalmente la forma estudiada por Jacob Grimm, es decir, *alf*, *aelf*, *\*albh/alp* y *elbe*, términos vinculados con el latino *albus*, blanco y también con *Elbe*<sup>51</sup>. Y que, con toda probabilidad, derivaría de la hipotética raíz indoeuropea *albh* con el significado de brillar, ser blanco. Grimm se pregunta si este tipo de términos podrían ser vinculados a númenes protectores<sup>52</sup>. El hecho significativo es

<sup>50</sup> Y que para BOYER, R., *op. cit.*, p. 161, estaría estrechamente vinculado con lo narrado por Tácito al hablar de los *Harii*, *Tacite nous montre ces Harii*: “además de aventajarse en fuerzas a los pueblos que hemos nombrado poco ha, siendo feroces, ayudan su fiereza natural con el arte y con el tiempo. Traen los escudos negros y los cuerpos teñidos y escogen las noches más oscuras para las batallas; y con el mismo terror y figura de este ejército funeral causan espanto, no pudiendo ninguno de los enemigos sufrir aquella nueva vista y como infernal. Porque los ojos son los primeros que se vencen en las batallas”, TÁCITO, *Germania* XLIII.

<sup>51</sup> GRIMM, J.: *Deutsche Mythologie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965 vol. I., 367. Que, como señala Grimm, podemos apreciar en nombres como en Alpes o el río Elba, aludiendo a aguas claras y limpias, *vid.* MASTRELLI, C. A.: “Una etimología inédita de F de Sausore: Il Nome degli Elfi”, *Studi Germanici* n° 13, 1975, pp. 5-13. Ver también, MASTRELLI, C. A.: *Grammatica gotica*. Milano, Mursia, 1980. No obstante, la referencia obligada es la clásica obra de Jacob Grimm.

<sup>52</sup> GRIMM, J.: *op. cit.*, p. 367: Was ist aber die eigentliche bedeutung des wortes albs, alps = genius? Es curioso porque el mundo de los Alfes nos remite al lugar que el horizonte mitológico escandinavo les asigna en Asgard: *Álfheimr*, que literalmente significa el mundo de los Alfes, regido por Freyr y Freja. Su vinculación con el culto a los muertos y también con la fecundidad resulta inequívoca. Por otra parte, los sacrificios a los alfes denominados *álfablot* celebrados en el solsticio de invierno están ligados a la fertilidad-fecundidad. Se trataría de unos rituales no exentos de cierta complejidad y que entrañaría el sacrificio de animales y banquetes ceremoniales, elementos comunes a los descritos por *Bjamar Saga Hítdoelakappa* y la *Haaldskvedi*, Ibn Fadhalan, Constantin Porhyrogénete en su *Administrando Imperio* y *Hákonar Saga Góda* de Sturlaeus y Adamus Bremensis en su *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* IV, 19. En cualquier caso, la sugerencia Grimm parece acertada si consideramos que el culto a los Alfes, concebidos como los moradores de los túmulos e identificados con los espíritus de los buenos muertos vinculados a la fertilidad. *Vid.*, BOYER, R., *op. cit.*, pp. 175, 171 y 172.

que Alf es el más distinguido de entre los hijos de Sigaro, tanto por su ánimo y presencia como por sus actos de piratería y, además, se caracteriza por el brillo de sus cabellos tan claros que resplandecían como hebras de plata: *Cuius etiam insignem candore caesariem tantus comae decor asperserat, ut argenteo crine nitere putaretur*. Vemos así como en las fuentes empleadas por Saxo Grammaticus las características del personaje denominado Alf y la etimología de su nombre no son casuales. Por supuesto, Saxo Grammaticus no percibe las implicaciones más recónditas que pudieran derivarse de este tipo de elementos de profundas raíces mitológicas. El joven vikingo de cabellos brillantes ha superado la prueba, ha vencido a los reptiles<sup>53</sup> que custodiaban el lecho de la doncella, sin duda, ha conquistado al padre pero nos encontramos a comienzos del siglo XIII y eso ya no es suficiente. Pese a la palabra dada, si Alf desea ganarse a la joven doncella deberá conquistarla por otros medios. La joven asustada ha renunciado a su condición femenina y surca los mares como una princesa pirata. ¿Qué podría hacer el joven vikingo? Por supuesto, Alf no duda en hacerse la mar en persecución de Avilda. ¿Acaso tenía otra alternativa?

A lo largo de su viaje, Alf y sus compañeros quedan detenidos en mitad de un mar helado, allí en la quietud y en el frío de una llanura glacial se enfrentan y derrotan a los hombres oscuros, los blacmanos. Sólo entonces pueden embarcar rumbo a Finia hasta arribar a un fiordo ocupado por las naves de Avilda. La princesa pirata ve venir los barcos daneses, son más numerosos que su flota pero, aún así, se lanza contra el enemigo. Alf acaba con todo aquel que se interpone en su camino pero a los daneses, cautivados por la belleza de sus adversarios, por la hermosura de las formas que se adivinan bajo los vestidos de hombres, les cuesta combatir. *Cuius comes Borcarus, decussa Alvildae galea mentique eius levitate conspecta, animadvertit osculis, non armis agendum esse, telorumque rigore deposito blan-*

<sup>53</sup> A lo largo de su *La religión des Anciens Scandinaves*, Regis Boyer propone un interesante y original análisis de la religión escandinava basado en la estructuración en tres ámbitos diferenciados de su sistema religioso. Por una parte, la variante solar a la que correspondería el orden, la fuerza, la guerra, con representantes del orden como Tyr, Thor, Baldr, y el conjunto de los héroes solares entre los que podríamos incluir a Alf. Una segunda variante líquida a la que le sería propia la ciencia, la poesía y la magia representada por Odín. Y, finalmente, un principio telúrico representado por los vanes (Njordr, Freyr, Freya), por la madre. En este sentido, los reptiles (la víbora y la serpiente) mantendrían una relación fundamental con la madre como animales telúricos por excelencia en la cultura escandinava (Vid. BOYER, R., *op. cit.*, p. 72). Lo que nos permitiría una interesante lectura de la narración de Saxo Gramático, que nos permitiría identificar a Alf con las fuerzas solares simbolizadas de forma inequívoca por el hierro candente con el que mata a la víbora, propia de la tierra. Por otra parte, y siguiendo esta hipótesis, se entendería –al margen del discurso eclesiástico, más allá de la propia narración de Saxo– que precisamente sea la madre de Avilda quien realice la misma función que los reptiles, es decir, proteger la virginidad: salvaguardar a la hija del hombre.

*dioribus hostem officiis attrectandam*. En efecto, como bien dice Brocaro, Alf comprende que para conquistar a Avilda no debe emplear la violencia y la fuerza de las armas sino besos y con dulces oficios<sup>54</sup>. Sin duda, pese al lenguaje y la óptica eminentemente clerical, Saxo Grammaticus se hace eco de las transformaciones producidas en el Occidente medieval a partir de la difusión de las doctrinas del amor cortés y cierta revaloración de la mujer. Lo que Duby denomina el imaginario cortés y que ya a lo largo de todo el siglo XII había convertido a la mujer en la destinataria de una nueva forma conducir las relaciones amorosas, basadas en actuaciones más sosegadas y ritualizadas según los cánones del comportamiento social vasallático, con la intención de mitigar la brutalidad, el acoso y las rivalidades masculinas. Por supuesto, estas damas eran una creación masculina, aunque respondían a un imaginario creado por la cultura caballeresca, ciertamente las mujeres nobles primero y, lentamente las demás, se perfilarán en el escenario histórico como seres merecedores de un trato menos brutal y del reconocimiento de cierta dignidad<sup>55</sup>. Avilda fue así conquistada por Alf tras ser perseguida por mar y por tierra, tomó de nuevo sus vestidos de mujer y concibió a Haraldo. Puesto que la mujer casada, en tanto que organizadora de un grupo doméstico, compartía con su marido las responsabilidades y poder interno, es por eso que la conyugalidad confería a la mujer el estatus real más elevado que cualquier otro estado<sup>56</sup>.

¿Hasta qué punto Avilda responde a un estereotipo cultural? Una cuestión que, sin duda, nos retrotrae al interrogante formulado al principio ¿Sería posible aproximarse a la mujer de principios del siglo XIII a partir del relato de Saxo Grammaticus? Por supuesto nos movemos no en el terreno de la realidad sino de una obra literaria que trata de recrear un pasado mítico, un hecho que no debemos perder de vista en ningún momento. Ahora bien, lo interesante es que por más irreal o mítica que sea la narración del libro VII de la *Gesta Danorum* “aunque esta concepción imaginaria sea discutible –a fin de cuentas, es el hombre quien piensa a la mujer y habla sobre ella–, el mantenimiento la irrealidad significa advertir la posibilidad de que el sexo femenino puede llegar a ser libre. De ahí el alcance de esta propuesta. La literatura crea a partir de este hecho”<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Puesto que a fin de cuentas “no hay voluntad violenta que no fracase ante la conquista de lo bello”, *Also Sprach Zarathustra*, F. NIETZSCHE: *Así habló Zaratustra*. Madrid, 2006, p. 131.

<sup>55</sup> REYNA PASTOR, *op. cit.*, p. 216. Así, Duby, sobre la base de un agudo y sutil análisis, desveló la aparición de las mujeres, de una clase primero, de todas después en la historia de occidente cristiano.

<sup>56</sup> REYNA PASTOR, *op. cit.*, p. 192.

<sup>57</sup> RUIZ DOMÈNEC, J. E., *op. cit.*, p. 18. Aunque recordemos que su audaz estudio aborda no la obra de Saxo Gramático y la Dinamarca del siglo XIII sino la novela cortés propia del norte de Francia, especialmente circunscrita al siglo XII.

Saxo Grammaticus nos ofrece una imagen, una perspectiva en negativo de la mujer pero debemos observar que en su narración está mezclando dos planos: la mujer ideal de su época, una mujer cristiana a finales del siglo XII y principios del siglo XIII, a la que le son propias las caricias, los amores, el lecho, la hermosura y tan sólo la labor del telar. Frente a otro tipo de mujer de un tiempo mítico, anterior, unas mujeres paganas que buscaban la disciplina, las armas y la muerte. Es una mujer segura de sí misma que abandona los valores femeninos y se apropia de los masculinos, una mujer audaz, guerrera y luchadora. Boyer habla de *femmes viriles* pero también mujeres fatídicas indagando en las más profundas implicaciones del relato que nos ocupa<sup>58</sup>. Para Holmqvist-Larsen las mujeres vikingas descritas por Saxo Grammaticus no serían un tópico etnográfico sin más, sino propias de un marco social determinado<sup>59</sup>. Y, en este punto, tal vez convendría recordar el hecho de que el estudio de las mujeres se inscribe, precisamente, en el ámbito de la historia social<sup>60</sup>. Holmqvist-Larsen afirma que Saxo Grammaticus interpreta lo nórdico a partir de lo antiguo y lo reelabora como recurso estilístico con una finalidad moralizante donde el punto principal es la oposición entre masculino y femenino<sup>61</sup>. La intención del historiador danés es situar a la mujer en el terreno de lo material y considerarla incapaz de dominar sus pasiones, pretende hacer ver que perturba el orden de la sociedad y por eso debe ser frenada en su deseo de poder<sup>62</sup>, debe ser controlada por el hombre. Por eso el investigador aprecia la influencia de las eti-

<sup>58</sup> BOYER, R., *op. cit.*, pp. 7-25. Boyer plantea el análisis de este tipo de *femmes viriles* a lo largo de la obra de Saxo Gramático, puesto que en la *Gesta Danorum*, en el libro VIII encontramos, además de Avilda, otras mujeres guerreras como Visna y Hetha donde el entramado mítico y pagano parece deslizarse casi de forma imperceptible en el texto latino de Saxo Gramático.

<sup>59</sup> Como sugiere IBÁÑEZ, *op. cit.*, p. 117.

<sup>60</sup> SEGURA GRAÑO, C.: *La Historia de las mujeres en el nuevo paradigma de la Historia* [s.n.], pp. 665-674. Especialmente, p. 674 donde la autora afirma que “El nuevo paradigma de la historia debe fomentar el paradigma emergente, en el que la historia de las mujeres no sería la alternativa a la historia oficial sino que debería integrar a él, el paradigma responde a las demandas sociales”. De ahí también el interés por algunas de las propuestas, como la posibilidad explorada ya por autores como Jaques Le Goff, en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985. En efecto, se puede abordar la literatura para entender la cultura de un tiempo específico, y en vez de ir a la sociedad para comprender el texto, acudir al texto para entender a la sociedad; es decir, el texto literario se puede analizar como uno más de los discursos sociales, SANMARTÍN BASTIDA, R.: “La Edad Media y Medievalismos: propuestas y perspectivas”, *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* 2004, 22, pp. 229-247, p. 239. Siempre y cuando, por supuesto, se formulen las preguntas adecuadas a los textos literarios, sin caer en dogmas o jergas ajenas al oficio del historiador. No obstante, la vinculación entre Literatura e Historia, Historia y escritura siempre ha sido una constante ¿Quién podría dudarlo? *vid.* RUIZ DOMÉNEC, J. E.: *El Reto del historiador*, Península, Barcelona, 2006, especialmente, pp. 52-57 y 38, 39.

<sup>61</sup> Para Holmqvist-Larsen, p. 58 citado por IBÁÑEZ, *op. cit.*, p. 117.

<sup>62</sup> IBÁÑEZ, *op. cit.*, p. 117.

mologías de *vir* (de *vis* y *virtus*) y *mulier* (de *mollis* y *mollities*) que ofrece *Isidorus Hispalensis Etymologías*, XI, 2. En este sentido, Saxo seguiría el *Hexamerón* de Sunensen que, efectivamente, está influenciado por las *Etimologías*.

¿Hasta qué punto el peso de la tradición cristiana limita y constriñe las fuentes de raíz pagana? ¿Hasta qué punto Avilda responde a un estereotipo cultural? El hecho mismo de que la obra de Saxo se inscriba dentro de una tradición, que haga uso de ciertos tópicos no supone la negación de la realidad de Avilda, puesto que como personaje literario es capaz de vivir y actuar en la mente de los primeros destinatarios de la obra, hombres y mujeres del siglo XIII. Por supuesto, se trata de un personaje literario que podría ser considerado excéntrico, propio de otras épocas, del paganismo anterior. Esa es la razón de elaborar una concienzuda digresión, un intento por filtrar elementos culturales provenientes de la tradición danesa: cánticos, historias, narraciones en escandinavo y que debe reinterpretar según los parámetros de su cultura, la cultura eclesiástica y la finalidad de su obra.

Avilda es un modelo de mujer diferente al planteado por la cultura clerical, tratados teológicos donde se valora especialmente la perspectiva ascética de la vida, penitenciales, cánones normativas. La cuestión que me gustaría plantear es la siguiente ¿podríamos construir la imagen de la mujer medieval, de Dinamarca a comienzos del siglo XIII, exclusivamente a partir de los textos eclesiásticos señalados y denostar como falsedades los textos literarios? Indudablemente no<sup>63</sup>. Debemos admitir que, para la percepción de la mujer, sólo hay un camino posible: seguir indagando, seguir construyendo, aproximándonos desde diferentes caminos a la historia de las mujeres en la Edad Media en un intento de precisar esa imagen que nos ofrecen las fuentes que, por otra parte, constituyen el único soporte desde el que a los historiadores nos está permitido construir la historia. Avilda es un personaje literario, en efecto, pero en el contexto de la *Gesta Danorum* es un personaje heroico que representa una serie de valores habitualmente encarnados y propios de los hombres. Pero no nos engañemos, Saxo no está proponiendo la equiparación entre

<sup>63</sup> “El historiador caería en el primero de esos errores de perspectiva si se atuviera justamente a las enunciaciones normativas, a los términos, a los reglamentos, a las fórmulas de las actas jurídicas, si confiara en lo que dicen las palabras, si se creyera que de verdad gobernaban el comportamiento de los hombres”. En efecto, Duby nos insta a buscar, a intentar definir la distancia entre la teoría propuesta por las normas dictadas por los eclesiásticos y la realidad de una práctica difícil de desentrañar. Una tarea difícil, en cualquier caso, pero desde luego sería poco honesto conformarse exclusivamente con la visión de las fuentes eclesiásticas, DUBY, G.: “Le mariage dans la société du haut Moyen Age”, *Mâle Moyen Âge. De l’amour et autres essais*. Flammarion, Paris, 1988, pp. 11-33. DUBY, G.: “El matrimonio en la sociedad en la Alta Edad Media”, *Obras selectas de Georges Duby*, Fondo de Cultura Económica. México, 1999, p. 279.

hombre y mujer. Ciertamente, a lo largo de la digresión señala que *sed et tanta cura rei militaris notitiam captabant, ut feminas exuisse quivis putaret*. La princesa renuncia explícitamente a su feminidad abdicando de su propia condición natural. Avilda y sus compañeras optan por la dureza frente las caricias, persiguen la guerra y las armas frente al amor; se entregan a la disciplina de los venablos endureciendo unas manos que tan sólo deberían haberse dedicado a las labores del telar. El hecho sorprendente que debe invitar a la reflexión es que la concepción de la mujer que nos ofrece Saxo Grammaticus escapa de las redes de esos estereotipos fijados por la cultura clerical, mayoritaria y, por supuesto, elaborada por hombres, por sacerdotes: el reflejo se transforma en la imagen misma.