

Honor y prestigio: una discusión en los estudios sobre la sociedad islandesa medieval.

Santiago Barreiro.

Cita:

Santiago Barreiro (2013). *Honor y prestigio: una discusión en los estudios sobre la sociedad islandesa medieval*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/86>

**XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013**

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 12

Título de la Mesa Temática: La historiografía medieval: tradiciones y tendencias

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Orłowski, Sabrina y Pérez, Mariel

TÍTULO DE LA PONENCIA

Honor Y Prestigio: Una Discusión En Los Estudios Sobre La Sociedad Islandesa Medieval.

Barreiro, Santiago

IMHICIHU – CONICET

santiagobarreiro@filo.uba.ar

<http://interescuelashistoria.org/>

HONOR Y PRESTIGIO:

Una Discusión En Los Estudios Sobre La Sociedad Islandesa Medieval.

Santiago Barreiro

IMHICIHU – CONICET

santiagobarreiro@filo.uba.ar

1. Las Visiones Sobre El Honor.

La sociedad islandesa medieval ha recibido en las últimas décadas renovada atención por parte de los medievalistas. Tal renovación del interés ya puede detectarse en trabajos del historiador soviético Gurevich¹ (1985) o del antropólogo inglés Victor Turner (1971)². Dicha atención se suma a los esfuerzos de los especialistas que han investigado sistemáticamente la sociedad de la isla desde mediados del siglo XIX, tanto en los países nórdicos como anglosajones y germano parlantes. La reaparición de Islandia en el trabajo de académicos de intereses más generales que el de los autores especializados en el mundo nórdico puede ejemplificarse con el uso que el historiador británico Chris Wickham hace de la sociedad islandesa. Wickham (1992:238) utiliza a Islandia como ejemplo de una “sociedad campesina” que sería dominante en la alta edad media occidental, ante la debilidad de las estructuras de dominación aristocrática. El historiador británico aclara explícitamente que Islandia (en los siglos X y XI) es su ejemplo no por su “germanicidad”, sino porque es más cercana al resto de las sociedades campesinas que conocemos; y porque su documentación es especialmente rica³. La referencia de Wickham es de base antropológica: Islandia (medieval) es equiparada explícitamente con Nueva Guinea o Burma (contemporáneas), y su discusión se inserta en los

¹ Gurevich constituye un caso curioso, en tanto que a la vez renueva un interés y constituye un caso tardío de un uso decimonónico de las fuentes islandesas, como representantes de un pasado germánico bárbaro, como el que se puede detectar todavía en la obra de Mauss (1925), Grønbech (1909-1912) o Engels (1909).

² El uso de Islandia como caso de estudio antropológico siguiendo el modelo de Turner puede encontrarse en la obra de antropólogos como Henderson Stewart (1994) y Hastrup (1998) o incluso economistas libertarios (Freedman 1979).

³ “It must be stressed that Iceland has been chosen not for its German-ness; I could equally well have used New Guinea or Burma, but these would have required too much incidental explanation. Iceland is nearer to our field of study, both in space and time, and indeed its medieval material is unusually rich for our purposes, given that the daily lives of peasant owners for most of the medieval West are often fairly elusive in our written documentation.” (Wickham, 1992: 238)

debates sobre la transición de la antigüedad a la edad media. Wickham ha sostenido en lo esencial posturas similares en su inmenso *Framing the Early Middle Ages* (Wickham, 2005: 374-375 *esp.*).

Las posturas de Wickham derivan, en gran medida, de la adopción de los postulados de una escuela historiográfica que ha sido dominante en los estudios sobre Islandia desde los años ochenta del siglo pasado. Dicha escuela es conocida como “antropológica” o “americana”. Wickham utiliza básicamente los trabajos de autores norteamericanos, citando en su *Problems* al historiador Jesse Byock, a la historiadora de la esclavitud Ruth Mazo Karras, al historiador literario Theodore Andersson y al historiador del derecho William Miller⁴; todos ellos pertenecen en alguna medida a dicha escuela o a la escuela literaria asociada, el neotradicionalismo. La escuela antropológica se construye por oposición a una historia política tradicional de marcados tintes nacionalistas, que dominó la historiografía islandesa hasta la primera mitad del siglo pasado, y cuyos exponentes más conocidos fueron Jón Jóhanesson y Sigurður Nordal. Además de los autores americanos, la escuela “antropológica” incluye a varios nórdicos, como Sverre Bagge, Helgi Þorláksson y Jón Viðar Sigurdsson. Curiosamente, la gran mayoría de sus representantes no son antropólogos sino historiadores, a excepción de unos pocos autores, como Gísli Pálsson y E.P. Durrenberger.

Uno de los rasgos más característicos del quiebre es el uso de fuentes narrativas, extremadamente abundantes para Islandia⁵, normalmente ignoradas por la historiografía política clásica. Esta reincorporación es en alguna medida el resultado de una perspectiva metodológica distinta: mientras la historiografía política se preguntaba por hechos y personas, la “escuela antropológica” se interesa más por estructuras y dinámicas. El punto central ya no es si los actos y personas descritos en las sagas son verdaderos, sino si son verosímiles. Este cambio, que se asemeja al ocurrido en la historiografía francesa tras la aparición de *Annales*, fue curiosamente tardío en los estudios escandinavos, por razones cuya exposición exceden los objetivos de este trabajo.

Uno de los resultados del cambio de enfoque es la proliferación de explicaciones sistémicas. Dentro de estas, nos interesa aquí considerar aquellas que ubican al *honor* como un elemento central para la comprensión de la sociedad islandesa medieval. Tales explicaciones retoman, como es frecuente en los trabajos de la escuela antropológica, temáticas que fueran trabajadas por los germanistas del periodo anterior a la segunda guerra. Para el caso del honor,

⁴ *Framing* añade muchas referencias, tanto de autores anglosajones como nórdicos a un mismo marco básico

⁵ El corpus de sagas de islandeses, el subgénero más rico en términos de análisis social, incluye unas tres docenas de sagas completas, y más de medio centenar de historias cortas (*þættir*). El corpus completo del género incluye varios centenares de sagas.

el tratado más específico fue el trabajo del alemán Walter Gehl, *Ruhm und Ehre bei dem Nordgermanen* (“Gloria y Honor entre los germanos del norte”). El libro de Gehl, publicado en 1937, estaba notoriamente influido por la adscripción del autor al nacional-socialismo, aunque alguno de sus análisis (en particular sobre el vocabulario del honor) siguen siendo valiosos. Gehl sostenía que el honor constituía un valor central para los “germanos del norte” ya desde época arcaica, y se encarnaba de manera notoria en los líderes, que actuaban como potencia dominante, equiparándolos con el “hombre no ecuánime” (*ójafnaðrmaðr*). Esta tesis es insostenible, pues precisamente el líder ideal presentado por las sagas es precisamente el opuesto, el *jafnaðrmaðr* (“hombre ecuánime”), pero no es complejo imaginar una motivación ideológica detrás de tal posición: para Gehl, los germanos eran, esencialmente, seguidores de algún *führer*⁶.

El tema del honor sería retomado de manera específica medio siglo después. Uno de los miembros más prominentes de la escuela antropológica, el historiador literario danés Preben Meulengracht Sørensen, publicó en 1993 el libro *Fortælling og Ære* (“Narrativa y honor”). Para dicho autor, el honor constituía también un elemento central en el sistema social islandés medieval y quedaba reflejado en la literatura islandesa de la época. Meulengracht Sørensen definía el honor como una norma, social, ideal e implícita y que no podía ser de cumplimiento obligatorio, aspecto en el que se diferenciaba de la ley (y de los tratados morales)⁷. La función del honor era influir a los individuos para funcionar dentro de un orden social dado. Esta posición es claramente (estructural-funcionalista y refleja las posiciones del antropólogo británico, Julian Pitt-Rivers, basada fundamentalmente en sus estudios sobre el honor en el mediterráneo.

Dicha posición está en marcado contraste con las ideas de Gehl, pues precisamente para Meulengracht la ideología del honor proporciona un elemento de orden y conformidad que permite la reproducción social en una sociedad sin autoridad central. El ideal de honor canaliza el conflicto social, y penaliza el comportamiento antisocial mediante la vergüenza (*skömm*), contracara del honor. El honor, es pues, a la vez valor interno y externo: es la aceptación individual de un ideal de comportamiento a la vez que el juicio del resto de los miembros de esa sociedad sobre la manera en que ese individuo se adecua a ese ideal (es decir, la reputación); y la ausencia de división entre espacio privado y público cimienta esta existencia dual. Contra

⁶ Para la crítica a Gehl, ver Meulengracht Sørensen (1993:197), basado parcialmente en un trabajo anterior de Andersson. Ideas similares a las de Gehl, aunque sin una matriz ideológica reaccionaria, pueden encontrarse en la obra del historiador de las religiones danés, Vilhelm Grønbech (1909-1912).

⁷ “Ære er social norm (...).Den er en del af det system af uskrevne regler, der konstituerer et givent samfund, og sammen med sin modpol, skammen, definerer æren samfundets sociale ideal (...) Ærens norrner kan derfor ikke beskrives eller systematiseres udtømmende som lovgivningens eller morallærens.” (Meulengracht Sørensen, 1993: 187).

Gehl, el autor danés apunta que si los líderes no siguieran el código de honor y se comportaran sin ecuanimidad, el orden social entraría en riesgo.

La obra de Meulengracht Sørensen es enormemente rica, y sus reflexiones sobre el honor incluyen ramificaciones en otras temáticas, como la relación entre honor y género, y las diferencias entre el honor entre granjeros islandeses y el honor concedido por los reyes (noruegos). Sin embargo, su obra ha sido menos influyente, en buena medida debido al limitado público que lee el danés, si se la compara con la casi contemporánea obra del americano William Miller. Su *Bloodtaking and Peacemaking* (1990) es uno de los libros más accesibles y citados que refieran a Islandia medieval. A diferencia de la mayoría de los autores de la “escuela antropológica” Miller no es, estrictamente hablando⁸, un especialista en estudios escandinavos.

La posición de Miller otorga nuevamente una gran importancia al honor en la dinámica del conflicto social. Para él, el honor es literalmente una mercancía: “honor was a precious commodity in very short supply” (Miller, 1990: 30). Miller supone que existe una cantidad limitada de honor, y que toda ganancia de algún individuo implica la pérdida de honor de otros. Esta caracterización aparece en trabajos posteriores; por ejemplo, un trabajo reciente del historiador Oren Falk describe al honor como “a far scarcer commodity than life” (Falk, 2004: 106). Aquí la metáfora es de competencia más que de integración, tema dominante en *Fortælling og Ære*. La virtud del trabajo de Miller es precisamente que logra dar una explicación teórica al problema del constante conflicto entre individuos (especialmente granjeros del mismo status social) sobre el que se estructuran buena parte de las sagas, y analiza brillantemente la dinámica social representada en ellas. Su explicación resuelve la tensión que puede percibirse entre agentes que se guían según sus propios intereses y un orden social sorprendentemente estable. En este sentido, supera a las visiones anteriores, que sufren para explicar la diferencia entre el código o ideal de honor y la práctica concreta en los feudos y pleitos, en dónde es frecuente encontrar un comportamiento mucho menos ideal a la vez que se discuten y asignan cuestiones de honor.

La idea de fondo es, creemos, de matriz microeconómica. El honor, en Miller, funciona del mismo modo que la utilidad en el análisis económico convencional. Si los agentes de mercado intentan maximizar la utilidad con unos medios escasos mediante la competencia, los islandeses en la edad media intentaban maximizar el honor del mismo modo. La matriz de este decisionismo parece encontrarse en el uso de Miller de la obra de Bourdieu. Como en el

⁸ Miller es discípulo de Theodore Andersson, especialista en literatura islandesa medieval y profesor de Harvard y Stanford. Sin embargo, la mayor parte de sus publicaciones son sobre temáticas más generales, como la retribución (*Eye for an Eye*), la simulación (*Faking it*) y la humillación (*Humiliation*), aunque suele incluir en ellos numerosos ejemplos tomados de sagas.

sociólogo francés, frecuentemente detrás de un barniz antropológico el esquema explicativo de fondo es el del hombre económico liberal clásico (Graeber, 2001: 23-47).

La explicación del honor como una mercancía escasa no pasó desapercibida. El historiador islandés Gunnar Karlsson encontró este punto discutible en su reseña del libro de Miller (Gunnar Karlsson, 1994). El principal defecto de esta explicación es que requeriría cuantificar el honor en términos absolutos y separarlo de sus poseedores. Si bien existía una práctica de comparación de honor entre hombres, el *mannjafnaðr* (“comparación de hombres”), en esta las partes discutían simplemente la posición *relativa* de los hombres comparados; e incluso esta posición relativa no era necesariamente compartida por todos los miembros de una sociedad. Más problemática aun es la cuestión del honor como un objeto, en tanto no es posible separar el honor del individuo honorable. Y por definición la idea de una mercancía no alienable es absurda.

Más recientemente, una compilación de artículos publicada en Islandia se centra en el tema de honor. *Sæmdarmenn* (Helgi Þorláksson, 2001), Helgi Þorláksson insiste en su artículo *Virtir menn og vel metnir* (“Hombres de valía y bien criados”) en las limitaciones de la imagen de honor escaso que presentan tanto Miller como, en lo que hace al honor local, Meulengracht-Sørensen. Helgi ejemplifica casos en dónde el comportamiento personal es fuente de honor sin que este derive del conflicto con otros hombres. En ese caso, por lo tanto, es inviable suponer que el honor se obtenga necesariamente a expensas de otro y por lo tanto sea una cantidad fija y limitada. Helgi reconoce que en el caso de la competencia entre partes la posibilidad de que el honor se obtenga a expensas de otro es real; pero rechaza la generalización. Además, añade un matiz a la explicación de Meulengracht-Sørensen sobre el honor regio; dicho honor concedido por el rey no se aplicaba automáticamente a Islandia; utilizando como ejemplo el caso de Snorri Sturluson, cuyos honores reales no tuvieron el impacto deseado a ojos de sus compatriotas.

Es muy difícil encontrar fisuras en las posiciones de Helgi, pese a la brevedad de su artículo. Más recientemente, otro académico islandés, Vilhjalmur Árnason (2009), ha escrito sobre las posiciones respecto al honor en Islandia medieval. Vilhjalmur sostiene una división tripartita: por un lado, las perspectivas “romántica” y “humanista” del honor personal, y por otro, la perspectiva sociológica. En ésta última quedan enmarcadas las obras de Miller y Meulengracht-Sørensen ya discutidas. La visión romántica, asociada según el autor a las posiciones de preguerras y decimonónicas, enfatizaba una moralidad heroica y guerrera, enfatizando la idea de honor; la visión humanista, por oposición, enfatizaba la influencia de valores cristianos, de la moderación y la conciliación, relegando el lugar del honor. Dichas visiones resultan en lecturas radicalmente distintas de la literatura de sagas; sin embargo, ambas visiones son sostenibles desde la evidencia textual. Esto es, tal vez, consecuencia del complejo

debate sobre las condiciones de origen y producción de las sagas. Sin embargo, en ambas visiones, el honor es tratado como una cuestión más ideológica que pragmática. El aspecto pragmático, en cambio, es recogido por los autores ya citados, aunque estos tienden a su vez a olvidar o minimizar el aspecto personal del honor.

2. El Honor como Derecho

Este breve panorama nos lleva hasta al planteo de la teoría dual del honor, tradicionalmente asociada al nombre del antropólogo británico Julian Pitt-Rivers. La dualidad consiste en que el honor tiene un aspecto interno, personal, y asociado a la virtud a la vez que un aspecto externo, social, y asociado al prestigio. El uso de uno y otro se confunden con facilidad en el uso (al menos en las lenguas occidentales), y esto complica enormemente los análisis teóricos. Esto posiblemente explique la tendencia de los autores a centrarse en uno u otro aspecto e ignorar el restante.

Como alternativa a las teorías duales el antropólogo norteamericano Frank Stewart Henderson (1994) presenta en su estudio comparativo sobre el honor la idea que el honor es un derecho, específicamente el derecho establecido (*a claim to*) a una garantía de respeto a la integridad personal. Esta alternativa permite eslabonar ambos problemas sin segmentar el estudio del honor entre problemas morales y sociológicos. Pensado como derecho, el honor es a la vez inherentemente personal y sostenido (o destruido) en el marco de las relaciones sociales.

La aplicabilidad de la postura de Henderson para el caso de nuestro interés presenta algunas dificultades. La primera es de naturaleza documental. No poseemos prácticamente documentos jurídicos para Islandia medieval, a excepción de los códigos legales del período, fundamentalmente la compilación conocida como *Grágás*, (que no constituye un código en el sentido estricto de la palabra⁹) y el código real de 1281, *Jónsbók* (“Libro de Jón”), que reemplaza a el ligeramente anterior *Jarnsíða* (“Lomo de Hierro”, en referencia seguramente al código). Como todo código, son más útiles para establecer la imagen ideal del funcionamiento jurídico que el orden real; esto es especialmente cierto para *Grágás*, que no poseía ningún tipo de sanción oficial, pues pertenece al período pre-estatal.

Por otro lado, los documentos narrativos también son problemáticos. Las sagas tienden estilísticamente a una narrativa de la acción, sin referencia directa a la vida interior de los

⁹ *Grágás* (literalmente “ganso gris”, nombre de difícil explicación) es una compilación de normas y jurisprudencia no emitida por ninguna autoridad, y que se conserva principalmente en dos copias de uso privado bastante disímiles.

personajes. Esto las hace obviamente excelentes como fuente para el aspecto social del honor, pero dificulta su uso para comprender el aspecto subjetivo. Por otra parte, las sagas que presentan una imagen menos superficial de la subjetividad suelen ser aquellas en donde la intención autoral es evidente. Por ende, su utilidad para una perspectiva de antropología histórica disminuye, o mejor dicho, se circunscribe a los sectores asociados a la producción de sagas. Dicho de otro modo: si la imagen y estructura de las disputas sobre el honor que proporcionan las sagas es probablemente verosímil en términos de la realidad social del período en que se produjeron las sagas, la imagen sobre la percepción subjetiva del honor es más fragmentaria y dependiente de la posición autoral puntual.

Por ejemplo, la *Brennu-Njáls saga* (“Saga de Njáll el quemado”, c.1280) nos presenta una visión del honor como personal asociado a valores cristianos o como reliquia de un pasado heroico; por el contrario, *Egils saga Skalla-grímssonar* (“Saga de Egill, hijo de Grímr el calvo”, c.1220-1240) nos presenta el honor personal asociado a la defensa de los derechos de propiedad de la tierra familiar y como problema del presente. Esto no implica que la dinámica básica de las disputas de honor sea presentada de modo diferente en ambas sagas. El modelo de feudo de sangre propuesto por Helgi Þorláksson (1994) se aplica sin grandes dificultades a ambas; pero la valoración de, por ejemplo, las venganzas de sangre es muy distinta de boca de Njáll y de Egill. Aquí hay más que transformación social. Si bien ambas sagas pertenecen momentos distintos del siglo XIII islandés, la diferencia más notoria es entre la ética de sus posibles autores; un autor eclesiástico o monárquico para *Njála* y un autor de pretensión aristocrática (tal vez Snorri Sturluson) para *Egla*. La propuesta de Henderson choca contra las limitaciones de la evidencia histórica, que a diferencia de la antropológica no puede expandirse mediante mayor investigación de campo con facilidad.

Creemos, sin embargo, que es tal vez posible sostener una posición unificada si consideramos el aspecto del honor en relación al derecho de propiedad. Es decir, si pensamos el honor como un *bien inalienable*. Así podemos a la vez analizar el honor circulando socialmente sin convertirlo en una mercancía, manteniendo una referencia constante a su poseedor último. Esta posición puede pensarse como una continuación de la tradición de estudios de antropología económica de matriz maussiana. El honor es paralelo al don, precisamente porque instaura a la vez una relación económica y una relación social normativa. El honor genera (o mejor dicho, demanda) obligación, aunque no es mutua. El lazo social requerido por el honor en Islandia medieval es uno explícitamente jerárquico y competitivo, aunque pueda presentarse como recíproco y balanceado.

Para ejemplificar esta posibilidad utilizaremos una escena de la *Saga de Egill*. En el capítulo 25 de la saga, Skalla-Grímr, padre del protagonista se encuentra en la corte noruega

reclamando compensación por la muerte de su hermano, Þórólfr, miembro del séquito real. Grímr se ha presentado en la corte por presión de sus parientes y aliados más que por voluntad propia; su grupo es de doce hombres, mayoritariamente granjeros. Un aliado de su familia y miembro de la corte, Qlvir, lo presenta ante el rey:

Nú er Grímr hér kominn, son Kveld-Úlfs; kunnu vér nú aufúsu, konungr, at þér gerið hans fõr goða hingat, svá sem vér væntum, at vera muni. Fá þeir margir af ydr sæmð mikla, er til minna eru komnir er hann ok hvergi nær eru jafnvel at sér gõrvir um flestar íþróttir sem han mun vera. (*Egils saga*, 25:63)

Ahora ha llegado Grímr aquí, hijo de Kveld-Úlfr; estaríamos agradecidos, rey, si haces que su viaje hacia aquí resulte bien, como nosotros esperamos que ocurrirá. Reciben muchos de ti gran honor quienes vienen son inferiores a él, y que no son ni de cerca igualmente competentes en muchas habilidades como él es.

Vemos aquí en juego las tensiones entre el honor personal, asociado aquí a las habilidades de Grímr y a su linaje; es interesante notar que su padre es presentado como de linaje aristocrático, rico en dinero y tierras (*Egils saga*, 1: 4), pero que sus propias habilidades son las de un granjero: Grímr es un excelente herrero (*Egils saga*, 30: 78), pescador (*Egils saga*, 1: 5) y administrador de su granja (*Egils saga*, 20:50). El honor de Grímr es en parte transferido por su linaje, y en parte derivado de sus atributos personales; pero es aquí hecho público, de boca de Qlvir. Los miembros de la corte, pues, obtienen una imagen de Grímr, pero que no se desprende de Grímr: como un bien inalienable, como un don, circula paradójicamente mientras es todavía guardado por su propietario (Weiner, 1992, Godelier, 1994).

Luego, está el honor que es solicitado al rey. Es solicitado por dos causas. La primera, por el viaje de Grímr: es decir, por la búsqueda de compensación por su hermano; pero a la vez, por el propio honor personal de Grímr. La respuesta del rey es ofrecer a Grímr ocupar el puesto que su hermano ocupaba en la corte:

Ek vil þá,” sagði konungr, “ef þú beiðisk bóta fyrir Þórólfi, at þú gerisk minn maðr ok gangir hér í hirðlõg ok þjónir mér. Má mér svá vel líka þín þjónusta, at ek veita þér bætr eptir bróður þinn eða aðra sæmð, eigi minni en ek veitta honum Þórólfi, bróður þínum , ok

skyldir þú betr kunna at gæta en hann, ef ek gerða þik at svá miklum manni sem hann var orðinn (*Egils saga*, 25: 64)

Yo quiero entonces”, dijo el rey, “que si tu pides compensación por Þórólfr, que te conviertas en mi hombre y entres aquí en mi séquito y mi servicio. Puede que yo valore bien tu servicio de modo que te de compensación por tu hermano u otro honor, no menor que el que ofrecía a Þórólfr, tu hermano, pero tu deberías actuar con mas cautela que el, si yo te hago un hombre tan grande como él era

La respuesta del rey es hostil, pero perfectamente lógica desde su perspectiva. La compensación más justa para él es transferir a Grímr el honor que su hermano obtenía del rey. El *mismo* honor. Este es un honor muy distinto del honor personal de Grímr: es un honor de servicio al rey, y obtenido (en este caso: reubicado) por gracia real. El rey es el gran ganador en su propuesta, porque su compensación es, en primera instancia, intangible. El servicio al rey, desde ya, implica luego transferencias materiales; pero estas transferencias son la consecuencia de el lazo existente y señal de la misma; son análogas a dones subsidiarios. La compensación reclamada por Grímr es en cambio un veregildo, una compensación monetaria por la muerte de un hombre. Esta reestablece la paz entre las partes, pero no genera obligación mutua. Es un precio, aunque no sea un precio mercantil¹⁰.

Grímr reacciona ante la oferta del rey, excusándose pues es un hombre sin el renombre (*frami*) ni la suerte (*gæfa*) de su hermano, con lo que no podría ser un buen servidor. La respuesta enfurece al rey. Esta reacción demuestra que el honor no puede ser pensado como una mercancía, ni puede ser pensado completamente como un derecho a demandar respeto. Nada es insultante de la respuesta de Grímr, exceptuando el sencillo hecho que se niega a aceptar la oferta. Esta lógica, sin intercambio neutro posible, es la de los bienes inalienables, no la del comercio. Negar el honor regio es negar al rey, y por ende, enemistarse. Grímr no agrade al rey, sino que se disminuye a si mismo. Pero el honor ofrecido por el rey es públicamente retornado al rey. Es un don rechazado, y rechazar dones genera enemistad; rechazar mercancías no genera nada. Ólvir comprende la situación, y pide a Grímr que escape rápidamente con sus hombres. La reacción del rey demuestra la enemistad, pues envía a sus hombres a matar a los visitantes, tras dar un breve discurso sobre Grímr, diciendo que “(...) *hann er fullr upp úlfúðar ok hann*

¹⁰ Más adelante, la saga de Egill posee una larga narrativa sobre la compensación del hermano de Egill, homónimo de su tío. Este segundo Þórólfr es efectivamente compensado por un rey (Æthelstan de Inglaterra), mediante dos cofres llenos de plata. Esta plata, sin embargo, no es simple dinero, sino que conserva a perpetuidad la memoria de las partes involucradas, tanto Þórólfr y su familia como Æthelstan.

verður at skaða þeim mönnum nokkurum, er oss mun þykkja afnám í, ef hann náir” (“(...) él es completamente lobuno y el haría daño a ciertos hombres, cuya pérdida lamentaríamos [el rey usa un plural mayestático], si los tuviera cerca”.

Es interesante remarcar aquí dos cosas: la primera, que el rey presume hostilidad mutua y grupal a partir de ese momento, lo que efectivamente ocurre a lo largo de la saga. Por otra parte, el sustantivo utilizado para designar a Grímr como salvaje, bestial o antisocial, *úlfúð*, semejante al inglés “wolfishness” e intraducible al castellano, es un doble juego de palabras. En primer lugar, con la imagen del lobo como el paria o el proscrito, común en la literatura islandesa (Jakoby, 1974). Por otro, con el propio linaje de Grímr, cuya asociación con los lobos es frecuente, como notara Gurevich (1995: 65-66), aunque ambigua (Ármann Jakobsson, 2011). El rey invierte la imagen presentada por Ólvir, rechazando el valor personal de Grímr, hasta el punto de llamar a su enemigo salvaje, bestial. Esto ilustra la ausencia de algún tipo de valor externo y objetivo del honor y su necesaria contextualidad. Como los dones, el juicio sobre el honor de una persona excede el reclamo de un derecho o el precio mercantil, sino que es primeramente la muestra de un lazo social entre partes.

Bibliografía.

Nota: Los autores islandeses se encuentran ordenados, como es práctica estándar, por nombre y patronímico. Los autores de otras nacionalidades siguen el orden normal de apellido, nombre.

Sigurður Nordal (ed.) (1932), *Egils saga Skalla-Grímssonar*, Íslenzk fornrit 2, Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.

Ármann Jakobsson (2011), “Beast and Man: Realism and the Occult in Egils saga”. *Scandinavian Studies* 83: 29–44.

Engels, Friedrich (1909), *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Chicago: Charles Kerr & Co.

Falk, Oren (2004), “Bystanders and Hearsayers First: Reassessing Participant Roles” in Meyerson, Thierry and Falk (eds.) *Duelling, in A Great Effusion of Blood?*, pp. 98-130.

Freedman, David (1979), “Private creation and enforcement of law: A Historical case”, *The Journal of Legal Studies* 8:2, 399-424.

Gehl, Walther (1937), *Ruhm und Ehre bei dem Nordgermanen*, Berlin: Junker & Dünnhaupt

Grønbech, Vilhelm (1909-192), *Vor Folkætt i Oldtiden*, I-IV, Copenhagen: V. Pios Boghandel

Godelier, Maurice (2002 [1994]), *L'enigme du Don*, Paris: Flammarion

Gunnar Karlsson (1994), Reseña de Miller, W. *Bloodtaking And Peacemaking*, en *Alvíssmál* 4: 125-128

Gurevich, Aaron (1985), *Categories of Medieval Culture*, London: Routledge and Kegan Paul.

(1995), *The Origins of European Individualism*, London: Blackwell

Henderson Stewart, Patrick (1994), *Honor*, Chicago: University of Chicago Press.

Hastrup, Kirsten (1998), *A Place Apart: An Anthropological Study of the Icelandic World*, Oxford : Oxford University Press

Helgi Þorláksson (1994). "Hvað er blóðhefnd?" in Gísli Sigurðsson et al (eds.) *Sagnaþing: helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum 10. Apríl 1994*, 389-414. Reykjavík: Íslenska bókmenntafélag

Helgi Þorláksson (ed.) (2001), *Sæmdarmenn*, Reykjavík: Hugvísindastofnun Háskóla Íslands

Jakoby, Michael (1974), *Wargus, vargr - 'Verbrecher' 'Wolf' : eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Uppsala: Almqvist & Wiksell

Mauss, Marcel (1925), "Essai sur le don : Forme et Raison de l'échange dans las sociétés archaïques", en *L'Année Sociologique*, Nouvelle Series 1, 30-179.

Meulengracht-Sørensen, Preben (1993), *Fortælling og Ære*, Aarhus: Aarhus University Press

Miller, William Ian (1990), *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law and Society in Saga Iceland*, Chicago and London: University of Chicago Press.

Turner, Victor (2001 [1971]), "An anthropological approach to the Icelandic Saga", in Beidelman, T. O. (ed.), *The translation of culture: Essays to E.E. Evans-Pritchard*, London: Routledge, pp. 349-374.

Vilhjalmur Árnason (2009), "An Ethos in Transformation: Conflicting Values in the Sagas", in *Gripla XX*: 217-240.

Weiner, Annette (1992), *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*, Berkeley: University of California Press

Wickham, Chris (1992), "Problems of Comparing Rural Societies in Early Medieval Western Europe", *Transactions of the Royal Historical Society*, Sixth Series, 2, 221-246

(2005), *Framing the Early Middle Ages*, Oxford: Oxford University Press.