



VINCENT SAMSON

Los *berserkir*

Los «guerreros-fiera»
en la antigua Escandinavia

*De la era de Vendel a la
era de los vikingos (siglos VI-XI)*



PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

LOS *BERSERKIR*

LOS *BERSERKIR*

Los «guerreros-fiera» en la antigua Escandinavia
de la era de Vendel a la era de los vikingos
(siglos VI-XI)

Vincent Samson

Traducción y presentación de Sebastián Lorente

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

- © Presses Universitaires du Septentrion, 2011
- © De la traducción y presentación, Jesús Sebastián Lorente
- © De la presente edición, Pressas de la Universidad de Zaragoza
(Vicerrectorado de Cultura y Proyección Social)
1.ª edición, 2024

Edición original: Vincent Samson, *Les Berserker. Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'Âge de Vendel aux Vikings (VI^e-XI^e siècle)*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2011

Colección Humanidades, n.º 202

Director de la colección: Juan Carlos Ara Torralba

Pressas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330
puz@unizar.es <http://puz.unizar.es>

La colección Humanidades de Pressas de la Universidad de Zaragoza está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

ISBN 978-84-1340-776-0

Impreso en España

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza

D.L.: Z 1782-2024

PRESENTACIÓN

SIMBOLISMO ANIMAL Y FUROR EXTÁTICO DE LOS GUERREROS DE ODÍN

*Sebastián Lorente**

En la batalla, *Óðinn* tenía el poder de hacer a sus enemigos ciegos, sordos o cobardes, y sus armas no cortaban más que los palos. En cambio, sus propios hombres iban sin cotas de malla y eran rabiosos como perros o lobos, mordían sus escudos y eran fuertes como osos o toros. Masacraban a la gente, pero ni el fuego ni el hierro les afectaban. Esto es lo que se denomina *berserksgangr* [literalmente, «la marcha del *berserkr*»].

SNORRI STURLUSON, *Ynglinga saga*, *Heimskringla*

Cuando imaginamos a los guerreros medievales de Europa del Norte, generalmente son los vikingos los primeros combatientes que nos vienen a la mente. Sin embargo, existen otros modelos de guerreros nórdicos medievales, y solo bajo la influencia combinada de diversas tradiciones historiográficas el «vikingo» se convirtió en la figura emblemática de estos «guerreros del Norte». Estos últimos se incluyen como una variante de los «hombres del Norte», concepto que nació en el siglo XIX de una traducción literal del concepto medieval de *Nortmanni* ('normandos'), con el que se designaba específicamente a los saqueadores escandinavos que aterrorizaron a las poblaciones europeas occidentales durante la Alta Edad Media.

* Traductor y presentador de este libro. Jurista de profesión y funcionario técnico de la Administración de la Comunidad Autónoma de Aragón, es autor del libro *Los Vikingos de la Edad del Bronce* (Eas, 2022), y ha traducido e introducido varias obras sobre los pueblos antiguos de Europa y sus distintas ramas etnolingüísticas. Sobre la civilización vikinga ha traducido e introducido los siguientes libros: *Valkirias. La mujer en el mundo vikingo*, de Jóhanna Katrín Friðriksdóttir (La Ergástula, 2023); *Historia de los vikingos. De las invasiones a la diáspora*, de Pierre Bauduin (próxima publicación por la Universidad de Zaragoza); *El mundo vikingo. Retratos de mujeres y hombres de la antigua Escandinavia*, de Lucie Malbos; *Vikingos. A la conquista del mundo céltico*, de Jean Renaud; y *La Islandia de los vikingos*, de Jesse Byock (pendientes de publicación). Estudiosos de la era vikinga, es miembro de la *Viking Society for Northern Research*.

En esta geografía imaginaria, elaborada durante siglos por el Occidente europeo, los «guerreros nórdicos» adoptan significados diversos en función de los contextos históricos, políticos e ideológicos desde los que se examinan, pero siempre dentro de lo que se ha denominado, en la historiografía, una específica «septentrionalidad guerrera», que, por supuesto, engloba toda la tipología de guerreros germánicos anterior a la época vikinga. Entre estas figuras de los «guerreros del Norte», la figura del *berserkir* tiene, junto a la del *vikingr*, un lugar capital. Estos *berserkir* (‘o guerreros-fiera’) son probablemente los primeros guerreros nórdicos en haber suscitado una fascinación comparable a la ejercida por los vikingos. Debemos señalar ya, desde el inicio, que, si bien los *berserkir* se muestran a veces formando parte de bandas de guerreros vikingos en las sagas islandesas, estos «guerreros-fiera» se distinguían de aquellos, principalmente, por manifestar una fuerza sobrehumana y una apariencia zoomórfica.

Así, como todos los combatientes excepcionales, los guerreros nórdicos *berserkir* (‘guerreros-oso’) —como los *úlfrhéðnar* (‘guerreros-lobo’)— no han dejado de fascinar a la humanidad y de ser fuente de tópicos y fantasías, hoy muy presentes en el universo de la literatura fantástica, en general, y de las series televisivas y los videojuegos, en particular.

Por otra parte, la expresión «guerreros-fiera» es un neologismo acuñado por Georges Dumézil que utilizó ya en 1939 en su obra titulada *Mitos y dioses de los germanos*. Agrupa convenientemente, bajo una misma denominación, a los *berserkir* y a los *úlfrhéðnar*, aunque no corresponde al significado literal de ninguno de estos dos términos nórdicos.*

Otros guerreros nórdicos míticos comparten protagonismo con estos personajes de la literatura germano-escandinava: los *svinfylkingar* (‘guerreros-jabalí’, adoradores del dios Freyr), los *jomsvikings* (o ‘vikings de Jomsborg’, un cuerpo de mercenarios vikingos que formaban una cofradía o hermandad guerrera), los *væringjar* (‘varegos’, guardia varega, un cuerpo de élite del emperador bizantino formado inicialmente por vikingos suecos —llamados *rus*—, y después también por guerreros anglosajones) y los *húskarlar* (*huscarl* en inglés antiguo, miembros de las guardias personales de los reyes de Noruega y Dinamarca).

* Jean Renaud, «Les “guerriers-fauves” existent-ils?», en *Vikings. Vérités et légendes*, Perrin, 2019.

Los *berserkir* aparecen habitualmente en la literatura escandinava de la Edad Media, en particular en las sagas islandesas de los siglos XIII y XIV, que describen acontecimientos que se remontan, en su mayor parte, a la época vikinga, es decir, a los siglos X y XI. Estos guerreros se presentan por los autores de las sagas como personajes con frecuencia maléficos, invadidos por el *furor guerrero* (*furor bellicus*) y devastando todo a su alrededor como bestias feroces.

En este libro, que constituye la versión editada de una tesis doctoral,* Vincent Samson retoma un conjunto de investigaciones que han sido frecuentemente objeto de estudio, intentando responder a varias cuestiones relativas al origen de esta recurrente figura de la literatura escandinava medieval: ¿existieron realmente los *berserkir* en la antigua Escandinavia o no son más que una creación literaria posterior?, ¿cuál es el origen de esta práctica y cómo puede explicarse en el contexto de la época vikinga?, ¿podemos remontarnos más atrás de este periodo para encontrar en los inicios de la Alta Edad Media los primeros testimonios de la existencia de estos «guerreros-fiera»?

A todas estas preguntas intenta responder el autor demostrando tres cualidades principales que hacen de esta obra una referencia incuestionable sobre el tema: apela a una serie muy amplia de fuentes, que se remontan desde los textos islandeses de finales de la Edad Media hasta la poesía escáldica del siglo X, utilizando también la epigrafía rúnica sueca y la iconografía de la época de las migraciones; reúne una muy amplia historiografía en francés, en inglés, en alemán y en todas las lenguas escandinavas; consigue constantemente, demostrando además gran prudencia, llevar firme el timón entre la hipercrítica de los filólogos más desconfiados, en ocasiones demasiado preocupados por no ver en los textos más allá de lo que quieren decir, y el entusiasmo de los folcloristas, dispuestos a borrar indiscriminadamente de los textos la brecha temporal y espacial que diez siglos o tres mil kilómetros suponen en esta cuestión.

Esta obra altamente multidisciplinar explora una enorme variedad de fuentes, cuidando de no asociar relatos a menudo muy distantes en el tiempo

* Vincent Samson, *De furore Berserkico: les guerriers-fauves en la Scandinavie ancienne: de l'âge de Vendel aux Vikings*, Universidad de Lille 3, 2008

y en el espacio sin contextualizar, ya que la figura del *berserker* solo está atestiguada en la literatura nórdica y el propio término parece haberse restringido a Noruega. Estas fuentes incluyen datos procedentes del ámbito germánico continental, así como elementos escandinavos, y autores antiguos (Amiano, Tácito) junto a textos medievales (Sagas islandesas, Pablo Diácono, Constantino Porfirogéneta). En este sentido, la obra de Vincent Samson es mucho más prudente —y, de hecho, rigurosa— que las de Michael P. Speidel* o la de Roderick Dale,** por lo demás fascinantes, pero que a menudo tienden a generalizar el uso de fuentes muy lejanas que pueden inducir a ciertos errores.

Como demuestra lo dicho hasta ahora, no se trata de una obra susceptible de atraer a un público ávido de emociones (aunque el libro contenga algunas anécdotas jugosas), ni siquiera de servir de libro de texto a un estudiante perdido en la filología escandinava o en la historia militar medieval. Culminación de una investigación meticulosa, paciente y erudita, el libro despliega metódicamente el trabajo histórico realizado por el autor, aunque ello suponga acumular repeticiones (sobre las etimologías o la ausencia de transformación física de los *berserkir*, por ejemplo) y dedicar un buen espacio al aparato crítico. Sin embargo, todos estos elementos son, por supuesto, garantías de calidad y fiabilidad para quienes deseen saber cómo eran realmente estos formidables *berserkir*.

La etimología de *berserkr* y *úlfheðinn*

El autor comienza con un estudio etimológico, en el cual se pronuncia a favor de una de las dos etimologías propuestas tradicionalmente para el término *berserkr* (plural *berserkir*), igualmente aceptables desde un punto de vista filológico. La primera basada en una antigua raíz **ber-*, que designa al oso, reenvía a la imagen de un guerrero vestido con la piel de este animal; la otra, constituida a partir del adjetivo *berr* ('desnudo'), corresponde, por el contrario, a la antigua tradición germánica de los combates *nudis corporibus*.

* Michael P. Speidel, *Ancient Germanic Warriors: Warrior Styles from Trajan's Column to Icelandic Sagas*, 2004.

** Roderick Dale, *The Myths and Realities of the Viking Berserker*, 2022.

Sin embargo, para el autor, el nombre de estos guerreros no procede de su eventual desnudez, sino de un antiguo nombre del oso, siendo los *berserkir* literalmente «camisas de oso», refiriéndose tanto a su atuendo como a su capacidad para «convertirse» en el animal y tomar su forma y comportamiento durante el combate. Pero estos hombres no siempre eran «guerreros-osos»: el salvajismo y la animalidad de que hacían gala también podían asociarse con la figura del lobo, como lo demuestra, entre otros, el término *úlfheðinn* (plural *úlfheðnar*), es decir, «pellizas de lobo», utilizado para describirlos en algunos textos del siglo x. La cuestión es si ambos apelativos, *berserkir* y *úlfheðnar*, describen categorías distintas y, aunque las fuentes aportan una respuesta bastante ambigua, hay que descartar que se tratara de grupos separados. Así, en los textos islandeses, el término *berserkir* designa a los «guerreros furiosos» que adoptaban durante el combate el comportamiento de bestias salvajes, osos o lobos.

Es por ello, que esta animalidad que caracteriza a los *guerreros-osos* (*berserkir*) y a los *guerreros-lobo* (*ulfhednar*) en las fuentes literarias, llevó al antropólogo e historiador Georges Dumézil a calificarlos de «guerreros-fiera», expresión que retoma el autor del libro: «ya sea por un don de metamorfosis o por una herencia monstruosa, el guerrero eminente posee una verdadera naturaleza animal». Georges Dumézil establece un paralelismo entre los *berserkir* y los *harii* mencionados en la *Germania* de Tácito: «Escudos negros, cuerpos pintados para combatir, eligen las noches oscuras; solo el horror y la oscuridad que acompañan a este ejército bastan para infundir terror, ningún enemigo soporta esta visión tan asombrosa como infernal». Según Georges Dumézil, la historicidad del fenómeno encarnado por los guerreros-fiera es innegable, remontándose a los siglos v-vii.

La etimología de la palabra *berserkir*, que se compone de dos elementos, es controvertida porque, mientras que el segundo es innegablemente *serkir* (literalmente ‘camisa’, ‘túnica’), el primero da lugar a dos hipótesis. Para algunos, se trata del adjetivo *berr* (‘desnudo’), y la palabra significaría entonces «desnudo, sin camisa», o incluso «con una simple camisa», como lo interpreta Snorri, a principios del siglo xiii, cuando escribe en la *Ynglinga saga*: «Iban sin cota de malla [*brynjalausir*]». Para otros, se trata de la raíz **ber*, únicamente conservada en nórdico antiguo en el sustantivo femenino

bera ('osa') —porque muy pronto fue sustituido en masculino por *björn* ('oso')—, y la palabra significaría: «camisa de oso», es decir, «piel de oso», ya que *serkr* puede adoptar el significado de «pelliza» o de «piel». Esta última hipótesis es la más aceptada actualmente.

Una paradoja, incluso muy visual, de los problemas que plantea la etimología **ber-* / oso defendida principalmente por el autor es que, a lo largo de las fuentes literarias, arqueológicas y onomásticas, vemos aparecer a numerosos hombres lobo, es decir, a hombres transformados en lobos (*úlfbhéðinn*), frente a las escasas apariciones de hombres-oso.

Por metonimia, la palabra *berserkr* se refiere, por tanto, al menos originalmente, a un guerrero vestido con un despojo de piel de animal, la de un oso, paralelamente con el segundo término: *úlfbhéðinn*. Etimológicamente, *úlfbhéðinn* se compone de *úlfr* ('lobo') y *héðinn* ('piel'); significa «piel o pelliza de lobo» y designa también, por metonimia, a un guerrero vestido con la piel de otro animal, la de un lobo. El elemento *úlfr* procede del germánico **wulfaz* (*wulfs*, *wulf*, *wolf*, en distintas lenguas germánicas), que aparecen en numerosos antropónimos germánicos, siempre asociado a un contexto marcial o militar, y en ocasiones también a una connotación de metamorfosis o cambio de apariencia (en particular, al uso de una máscara, *Úlfhamr*, *Úlfgrímr*, etc.).

En definitiva, como señala el autor, «si aceptamos la presencia del étimo **ber-* (*ursus*) en la palabra *berserkr*, las formas *ber-serkir* y *úlfbhéðnar* resultan ser sorprendentemente simétricas: ambas se refieren a personajes vestidos con despojos de pieles animales».

El lobo y el oso, animales totémicos de los «guerreros-fiera»

A lo largo de la protohistoria y de la alta antigüedad, el imaginario europeo se forjó en torno a un bestiario central compuesto de animales salvajes y autóctonos que alimentaron mitos, símbolos e imágenes de nuestro mundo durante un amplio periodo de tiempo. En el imaginario europeo, algunos animales desempeñan un papel más importante que otros, formando una especie de «bestiario central». El lobo es uno de ellos. El lobo ya ocupaba esta posición en la mitología antigua, como en el caso de la loba romana que alimentó a Rómulo y Remo, el lobo *Fenrir*,

destructor del panteón nórdico, y las numerosas historias de metamorfosis y hombres-lobo.*

Aunque hoy se considera al lobo como un animal nocturno, asociado más bien a la luna bajo la cual aúlla, el origen de la palabra «lobo» parece que deriva de la etimología indoeuropea **leuk*, referida a la luz, que dio lugar a *leukos* en griego, *lupus* en latín y *Wolf* en germánico. En opinión de Michel Pastoureau, «un lobo es, ante todo, un ser de luz, un animal solar, plenamente solar». Por ello se le asocia con las distintas divinidades solares de las religiones originales de Europa. En la mitología septentrional de Europa, el dios Odín se presenta acompañado por dos lobos, *Geri* y *Freki*, que velan los cadáveres de los guerreros caídos en combate. Es también un lobo, *Fenrir*, el que se traga el sol y la luna durante el *Ragnarök*, destruyendo el orden del mundo. Entre los celtas, el dios *Lug*, cuyo nombre deriva de la misma etimología solar, es también acompañado por dos lobos que recorren cada día el mundo y le cuentan lo que han visto. En fin, en Roma, el lobo representa junto al águila las dos figuras tutelares y protectoras de la ciudad. Es una loba la que desempeña un papel central en la fundación de la ciudad amamantando a los gemelos Rómulo y Remo en la cueva de Lupercal al pie de la colina del Palatino.

Probablemente sea un legado de los dorios, último pueblo indoeuropeo que invadió Grecia a finales del II milenio a.C. Pueblo rudo y guerrero, los dorios son presentados por algunos autores antiguos como «lobos», en todas las acepciones del término. Hacia el noreste y el este, encontramos a los dacios, los getas y los tracios, cuyo nombre, *daoi*, significa, según Estrabón, «lobos» o «los que viven como lobos».

Todos los pueblos descendientes de un ancestro lobo o que vivían a la manera de los lobos eran indoeuropeos o, al menos, en estrecho contacto con los indoeuropeos, cuya sociedad estaba fuertemente jerarquizada, y cuyo culto se centraba en las prácticas de naturaleza masculina y heroico-viril centradas en una iniciación «lupínica» y el nomadismo, al menos un nomadismo original, que practicaron durante milenios, quizás después de un cataclismo que hizo inhabitable su patria original: el Norte.

* Michel Pastoureau, *Le Loup. Une histoire culturelle*, Seuil, 2018.

Gran bestia del hemisferio norte dotada de grandes cualidades (resistencia, astucia, valor, rapidez y abnegación), el lobo es el cazador por excelencia. Y así, por desplazamiento simbólico, se convirtió naturalmente en el símbolo de la casta guerrera de muchos pueblos cuyas cualidades se aproximaban a las del cazador. En consecuencia, el lobo fue adoptado como figura emblemática por muchas tropas guerreras y militares.* Pero fue, sobre todo, con las cofradías o hermandades de guerreros o «sociedades de hombres», donde la identificación guerrero = lobo se hizo más patente. Las huellas de tales sociedades, herederas de las cofradías de la Edad del Bronce, incluso del Neolítico, se encuentran en muchos relatos de pueblos indoeuropeos o indoeuropeizados.** Estas cofradías constituían la élite de las castas guerreras de pueblos dominantes y conquistadores de poblaciones autóctonas sedentarias, agricultoras y pacíficas (y que seguramente están en el origen del *Ver sacrum* de los pueblos itálicos y la *Männerbund* de los pueblos germánicos).

Los miembros de estas sociedades debían someterse a temibles pruebas físicas destinadas a poner a prueba la maestría, el valor y la voluntad del guerrero. Por lo general, se trataba de derrotar a un animal salvaje (lobo, oso, toro, jabalí, etc.), con o sin armas. Según Tácito, estas prácticas tenían lugar entre los germanos. Todas las prácticas, ritos y condicionamientos desembocaban en el «furor heroico». Esta furia se presentaba como un aumento, con la ayuda del trance o de la cólera, de cualidades (valor, ardor, habilidad, destreza, resistencia, etc.) adquiridas por el guerrero-lobo. Este furor le permitía adquirir una energía que trascendía sus capacidades humanas. Los escandinavos llamaban a este estado el «furor del *berserkr*». El desarrollo de este furor sagrado y, por tanto, la difusión de una energía de gran intensidad, está vinculado a la creación de un nuevo ciclo o de un nuevo hombre, que une los aspectos destructivos, regeneradores y fecundadores ligados al simbolismo general del lobo. Porque, más allá de la dimensión solar, el lobo es también emblemático de la naturaleza salvaje, eterna-

* Jean Przyluski, «Les confréries de loups-garous en les sociétés indo-européennes», *Revue de l'histoire des religions*, vol. 121, Association de la Revue de l'histoire des religions, 1940.

** Michael P. Speidel, «Berserks: A History of Indo-European "Mad Warriors"», *Journal of World History*, vol. 13, n.º 2, University of Hawai'i Press, 2002.

mente regeneradora. Símbolo de valor y fuerza salvaje, el lobo es invocado en los rituales de guerra de las tribus germánicas. Equivalentes lupínicos de los *berserkir*, guerreros poseídos por el espíritu del oso, los *úlfhéðnar*, vestidos con pieles de lobo, beben la sangre y comen el corazón de los lobos antes de entrar en combate.

También el oso está indisolublemente ligado a la identidad europea. El oso-rey fue, desde hace 30 000 años, sucesivamente venerado en la Europa septentrional —aunque no está atestiguada una religión del oso en las sociedades prehistóricas, algunos testimonios arqueológicos sugieren que existían prácticas culturales asociadas al oso— y después combatido y destronado por la Iglesia, que «sustituyó al león del norte por el león del sur», en tanto que los valores encarnados por el oso eran insoportables a ojos de los clérigos. En cualquier caso, el oso ocupaba un lugar esencial en el panteón animalista del continente, de los griegos a los germanos, de los eslavos a los celtas. Para los pueblos indoeuropeos, el oso era la encarnación de la fuerza bruta y el valor inquebrantable.

Incluso se invocaba al oso como antepasado mítico de reyes y príncipes. La *Gesta Danorum* afirma que el bisabuelo del rey danés del siglo XI, Sven II, era hijo de un oso. Snorri Sturluson describía a los terribles *berserkir*, guerreros germánicos que durante las ceremonias mágico-religiosas que tenían lugar antes de las batallas bebían la sangre de la bestia y comían su carne para convertirse en osos. En el siglo XII, Saxo Grammaticus, compilador de varias sagas escandinavas, señalaba que los guerreros tomaban un baño de sangre para metamorfosearse en oso antes de partir hacia el combate (como Sigfrido en el *Cantar de los Nibelungos*, el cual, siguiendo los consejos de Odín, se baña en la sangre del dragón *Fafnir* para tomar su fuerza). Esta práctica de beber sangre y comer carne del oso será combatida y prohibida por la Iglesia en la época carolingia. Hildegardo de Bingen también condenó esta práctica, afirmando que «la carne de oso es impura, calienta los sentidos y conduce al pecado».

Asimismo, entre los antiguos germanos y escandinavos existían otras costumbres más pacíficas y mejor documentadas que ponían de relieve los vínculos entre el oso y el guerrero. Por ejemplo, la costumbre de llevar consigo caninos o garras de oso, talismanes ya utilizados por el hombre paleolítico. O, sobre todo, la costumbre de utilizar en la batalla enseñas, escudos, yelmos, espadas, corazas y hebillas de cinturón decoradas con la

imagen de un oso, cuya función no es evidentemente decorativa, sino tutelar, a la vez emblemática y profiláctica. En cambio, es menos frecuente en fíbulas y está ausente de broches y joyas, adornos esencialmente femeninos. Su función, pues, es claramente militar. Testimonios narrativos y prácticas insigniológicas se unen aquí para subrayar la perfecta ósmosis entre el oso y el guerrero.

Los guerreros germánicos, como habían hecho desde tiempos inmemoriales, continuaron sintiendo hacia el oso una admiración extrema. Para ellos, más que para cualquier otro, este animal casi invencible encarnaba el vigor y el poder. Por eso intentaban compararse con él, enfrentarse a él, vencerlo, investirse de su fuerza, convertirlo, al mismo tiempo, en su emblema y en su ancestro. Entre los germanos, el oso era mucho más que el rey del bosque o del bestiario: era el animal totémico por excelencia. Para los jóvenes, por ejemplo, luchar y matar a un oso era el paso obligado para acceder al mundo de los guerreros adultos. Más que una ceremonia vinculada a la caza era un ritual iniciático que terminaba con un cuerpo a cuerpo entre el hombre y la bestia.

Amiano Marcelino relata cómo, entre los godos, los jóvenes también tenían que enfrentarse y vencer a un oso (y a un jabalí) antes de unirse a la comunidad de hombres adultos. Posteriormente, diversas sagas y textos narrativos escritos en Islandia y Escandinavia aluden a rituales similares. En la *Gesta Danorum*, por ejemplo, que traza la historia del pueblo danés desde sus orígenes hasta finales del siglo XII, Saxo Grammaticus relata cómo un hombre muy joven llamado *Skioldius*, durante una cacería de osos, tuvo que enfrentarse a un oso gigantesco con las manos desnudas y sin armas. Esta hazaña y el recuerdo de este glorioso acontecimiento le ayudaron más tarde a subir al trono para convertirse en el cuarto rey de Dinamarca.

Una antigua versión del *Landnámabok*, o «Libro de la colonización de Islandia», cuenta cómo un tal *Odd* atacó a un oso colosal que había matado a su padre y a su hermano, lo abatió, lo descuartizó, comió su carne, transformándose al hacer esto en una especie de ser indomable, mitad hombre, mitad animal; con ánimo de venganza, intentó hasta su muerte matar al mayor número de osos posible. Más tarde, a finales del siglo XII, Saxo Grammaticus explicaba cómo «algunos antiguos guerreros daneses» tenían la costumbre de beber la sangre del oso que habían ven-

cido para volverse de esta forma tan temibles como la fiera; también precisa que un baño en la sangre del animal podía acompañar o sustituir la bebida de su sangre.

Entre los antiguos escandinavos, el ritual «*ursino*» más célebre, y sin duda más frecuente, no era el consumo de la carne o la sangre del animal, sino el hecho de vestirse con su piel. Las sagas y los relatos de la mitología nórdica describen a los guerreros *berserkir* que parten al combate vestidos con la piel de la fiera que han matado. Es esta vestimenta de piel la que les confiere los poderes de la bestia, les protege de la adversidad y les dota de un vigor incomparable. Snorri Sturluson no es el único que describe el furor combativo de estos guerreros odínicos. Su existencia es mencionada ya en el siglo IX y, hasta el siglo XIII, varios textos insisten en su naturaleza semibestial y sobre el trance salvaje que se apoderaba de ellos.

Por supuesto, el oso y el lobo no eran los únicos animales utilizados con estos fines. Otras figuras de animales expresan la identidad del grupo o del clan, a veces la del guerrero; evocan el animal-tótem, suscitan su protección, captan sus fuerzas, atemorizan al adversario. El bestiario es limitado: cuervo, águila, jabalí, caballo, toro, halcón, dragón y grifo, además del lobo y del oso.

Dumézil escribió: «los *berserkir* de Odín no solo se parecían a lobos, osos, etc., en fuerza y ferocidad; eran, hasta cierto punto, esos mismos animales. Su éxtasis era la expresión de un segundo ser que vivía en ellos, y los artificios del atuendo (cf. los *tinda corpora* de los *harii*), los disfraces a los que evidentemente hace alusión el nombre de *berserkir* y su sinónimo *úlfedhnar* ('hombres con piel de lobo'), servían para afirmar esta metamorfosis e imponerla a amigos y enemigos igualmente atemorizados».

El *berserksgangr*: la marcha del «guerrero-fiera»

En cualquier caso, Vincent Samson sigue a estos guerreros a través de todos los textos en los que aparecen. En primer lugar, los sigue en un corpus de poemas escáldicos de principios del siglo X, escritos en honor del rey noruego *Harald harfagri* ('el de la Hermosa Cabellera'): los escaldos de Harald presentan aquí a los *berserkir* y los *ulfedhinn* como guerreros que forman una estrecha guardia en torno al soberano. Estos textos antiguos

nos permiten concluir sobre la existencia histórica, ya en la época vikinga, de la práctica del *berserksgangr*, literalmente la «marcha del guerrero-fiera», su forma de actuar y de combatir. En las sagas islandesas, aunque tardías, los *berserkir* también se asocian a algunos soberanos y jefes escandinavos, al tiempo que aparecen vinculados a prácticas iniciáticas o mágico-religiosas: el trance, la licantrópía y el culto al dios Odín. El autor rechaza la mayoría de las comparaciones con el chamanismo, por considerarlas (sin duda con razón) demasiado imprecisas e históricamente mal fundadas, pero insiste mucho en la dimensión odínica del *berserksgangr*: la propia etimología del nombre del dios Odín (germánico antiguo **Wōðanaz*, es decir, «el furioso, el que está en trance») sugiere que las conexiones establecidas por los autores de las sagas, en particular Snorri Sturluson, entre esta práctica y el culto a Odín no son una mera cuestión de imaginación literaria, sino que tienen su origen en prácticas y creencias religiosas anteriores al cristianismo. El papel desempeñado por los *berserkir* históricos, como *Thorir* el Perro, en los últimos combates de los paganos contra los reyes evangelizadores (cristianos) del siglo XI, va en la misma dirección y confirma el vínculo entre la práctica y la religión pagana.

El autor también se esfuerza por establecer la historicidad (sin duda desde principios de la Era de Vendel, es decir, el siglo VI, o en todo caso desde el siglo IX) y las principales características de los *berserkir*: formaban parte del *comitatus* / *Gefolgschaft* ('séquito del jefe, príncipe o rey') de los pequeños reinos noruegos de los siglos IX y X, eran combatientes de élite de la aristocracia, se «transformaban» en la batalla, luchaban en terribles ataques de furioso frenesí, lanzaban terribles aullidos, eran invulnerables al filo de las armas y al fuego, y se hundían en el agotamiento y la apatía tras su crisis. Por otra parte, ninguna fuente histórica menciona una transformación física, ni el hecho de que se entrenaran o utilizaran técnicas para entrar en éxtasis: la tesis del chamanismo y el consumo de alucinógenos se niegan meticulosamente.

En realidad, para el autor, lo esencial es la idea de que su transformación era psíquica y una forma de «trance extático»: los *berserkir* cambiaban de forma (nórdico *hamask*) y al hacerlo expresaban «el segundo ser que vivía en ellos» (Georges Dumézil): el oso. Lógicamente, el corolario y la consecuencia de este trance era la insensibilidad a las heridas, una fuerza diez veces mayor... y el agotamiento tras la acción.

De hecho, al *berserksgangr* seguía un estado de debilidad proporcional en duración e intensidad a su furiosa locura, que duraba de uno a varios días, y que a menudo era utilizado por los héroes de las sagas para dar muerte a los *berserkir*. Mientras duraba la furia, no temían a nada, pero cuando les abandonaba, eran tan impotentes que tenían menos de la mitad de sus fuerzas, y estaban tan débiles como si acabaran de levantarse de la cama tras una enfermedad.

Vincent Samson resume perfectamente el *berserksgangr* cuando habla de las costumbres asociadas a los banquetes de invierno, en los que se saltaba sobre una gran hoguera: «La realización de estos rituales, facilitada por los efectos analgésicos asociados al *berserksgangr*, reforzaba sin duda la sensación de invulnerabilidad del *berserkr*, cuyos frenéticos arrebatos debían de inspirar auténtico terror».

En consecuencia, no queda claro por qué el autor insiste tanto posteriormente en la idea de «disposiciones innatas, hereditarias» y, de nuevo, en la conclusión, en un «don basado en disposiciones individuales o hereditarias», mientras que el paradigma de la *furia guerrera*, del *furor bellicus* (o *amok*), parece ser la explicación más sencilla y evidente del trance, de sus efectos, de la ausencia de entrenamiento o preparación, de la inexistencia de una «cofradía o hermandad» de *berserkir*, del hecho de que no se otorgue el mismo nombre a todos los que presentan estas características y de la probable globalidad de este comportamiento en el mundo germánico.

Pero no hay que seguir las sagas al pie de la letra si queremos entender qué significaba el *berserksgangr* en la época vikinga. De hecho, los *berserkir* tienen una reputación mucho menos elogiosa en las sagas islandesas de finales de la Edad Media que en la poesía noruega de la época vikinga: mientras que los poemas escáldicos se componían en honor de los soberanos, la sociedad islandesa, más igualitaria y sin monarquía, veía con mucha desconfianza a estos guerreros ligados a los poderosos y al culto de Odín —un culto poco extendido en Islandia, donde se adoraba más habitualmente a su hijo y competidor Thor—. Además, las sagas acumulan estereotipos sobre el tema: estos guerreros aullaban, mordían sus escudos, comían la carne cruda, pasaban en un momento de un estado de rubor furioso a la extrema lividez, no temían ni al filo de las armas ni a la mordedura del fuego, y veían sus fuerzas multiplicarse en el combate antes de perderlas de golpe. El autor intenta aquí distinguir el artificio

literario de lo que afecta a las prácticas culturales y guerreras de la época vikinga, mostrando que algunos de estos rasgos podrían haber tenido su origen en antiguas prácticas de trance.*

Se han propuesto las hipótesis más variadas sobre la naturaleza del *berserksgangr*, desde la patología nerviosa o mental al chamanismo. A finales del siglo XVIII, el sueco Samuel Ödmann sugirió que, para entregarse a su característico frenesí, los guerreros-fiera ingerían una seta que contenía sustancias alucinógenas, como los chamanes de la península de Kamchatka. Esta teoría se mantuvo en boga durante mucho tiempo, hasta el punto de que, en Islandia, en 1913, se le dio a la *amanita muscaria* el nombre islandés de *berserkjasveppur* (literalmente, ‘seta de los *berserkir*’). Pero las fuentes nórdicas no hacen referencia al consumo de estupefacientes ni a técnicas propias del chamanismo: el furor de los *berserkir* sobrevenía súbita y repentinamente, sin haber sido preparado deliberadamente.

El enfoque psiquiátrico del *berserksgangr*, que le atribuye un origen epiléptico o histérico, ha sido rechazado porque, según los etnólogos y arqueólogos que han trabajado sobre el tema, no tiene suficientemente en cuenta los aspectos culturales y mitológicos de las tradiciones escandinava e islandesa. Entre estos últimos, algunos prefieren referirse a la noción de «culto a la metamorfosis» y a los fenómenos de éxtasis bélico. A este respecto, Vincent Samson se refiere a la obra de Otto Höfler, para quien «el uso de máscaras en este contexto constituye una “experiencia sagrada”, durante la cual los participantes experimentan una metamorfosis psicológica que les permite encarnar poderes sobrenaturales». Porque el furor que les caracteriza adopta todas sus formas de excitación, incluidos el éxtasis y el trance, y entre ellas el «furor guerrero».

En las creencias nórdicas, la capacidad para la metamorfosis se denomina *hamrammr*. El *hugr* —que puede traducirse como «espíritu»— es capaz, en determinadas condiciones y en ciertos individuos, de desencarnarse y adoptar otra forma, generalmente animal, es decir, el *hamr* —lo que, por extensión, dio lugar al *hamingja* que designa la fuerza tutelar de un clan (Georges Dumézil y Rudolf Simek)—. Todos, desde los animales hasta los

* Stéphane William Gondoin, «Les Berserkir, La fureur des “guerriers-fauves”», en *Vikings. De la Scandinavie à la Normandie*, Patrimoine Normande, Hors-Série.

humanos, tienen *hamr*, sin el cual caerían en el reino de lo inconsciente y lo vegetal. El *hamr*, como facultad de desdoblamiento, permite actuar, pero también liberarse de las categorías espaciales y temporales. Por eso, según Régis Boyer, es más exacto decir «liberar el *hamr*», o «extraer el *hamr*», que hablar de metamorfosis. El *hamrammr* sería, junto con la furia, los dones de naturaleza divina que adquirirían los guerreros-lobo y los guerreros-oso. En las sagas son precisamente las figuras del lobo y del oso las que aparecen con más frecuencia cuando se habla de «cambiar de forma». En el caso del lobo, es el *vargúlf*; en el caso del oso, es el *mannbjörn*, el hombre-oso.

La Saga de *Hrolfr Kraki* cuenta cómo *Böðhvar Bjarki*, campeón del rey e hijo de *Björn* ('oso') y Bera ('osa'), adoptó la forma de un oso en el campo de batalla. La Saga de *Egill* describe el *hamrammr* de *Kveldulfr*: «A veces, al caer la tarde, se ponía sombrío y poca gente podía conversar con él; dormitaba por la noche, y se rumoreaba que era *hamrammr*; se le dio el nombre de *Kveldulfr*, el “Lobo vespertino”».

Una hermandad o cofradía odínica

En las fuentes literarias, los *berserkir* constituían una especie de cuerpo de élite de un *jarl** o de un rey. Este cuerpo de élite solía constar de 12 miembros, al servicio de famosos jefes escandinavos. La Saga de *Egill*, entre otras, afirma que los 12 *berserkir* se situaron en la proa del barco durante la batalla de *Hafrsfjörðr*, subrayando así la preeminencia de estos guerreros tanto por su estatus como por su preparación para lanzar un asalto contra el enemigo. Otra característica común de estas tropas, a veces denominadas «hermandades» para enfatizar la fuerza del vínculo entre ellas, era el nombre de su líder, a menudo *Björn* ('oso'), o alguna de sus variantes; para los *ulfhéðnar*, el nombre derivaba del mismo modo de *Úlf* ('lobo'), como *Kveldulfr*.

Es probable que estas hermandades formaran parte de una cofradía que adoraba al dios Odín, ya que en muchos aspectos los guerreros-lobo

* *Jarl*, plural *jarlar*, equivalente al *earl* en inglés antiguo (y su derivado *ealdorman*), designa, con carácter general, a los nobles del mundo escandinavo, aproximadamente equivalente al «conde» continental.

están estrechamente relacionados con este dios nórdico. Odín es un luchador en la oscuridad, a diferencia de Thor. Sometido a trances chamánicos, está sujeto a *wut* ('ira, furia' en alemán, de donde deriva *Wotan*) u *óðr* (la misma raíz en nórdico que dio origen a Odín). La furia sagrada que da a Odín su nombre divino es también la furia que le permite ir más allá de sus límites, en la ciencia, la poesía y la guerra. Odín es también el dios de todas las metamorfosis, como se cuenta en la Saga de los *Ynglingar*: «Odín cambió de forma. Entonces su cuerpo yacía como dormido, o muerto, pero era un pájaro o un animal, un pez o una serpiente, y en un instante partía hacia tierras lejanas para ocuparse de sus propios asuntos o de los de otros». Esta capacidad de metamorfosearse, como hemos visto, se denomina *hamrammr*.

En la mitología nórdica, los guerreros consagrados a Odín son aquellos que han dedicado su vida a la guerra y la batalla. Los guerreros-fiera eran en este mundo la imagen de la élite formada por los *einherjar* en el más allá. Cada día, los *einherjar* luchaban entre ellos en la vasta llanura de *Idavoll*, en el centro de *Asgard*, y al anochecer, los muertos volvían a la vida, los heridos sanaban y todos se reunían en el banquete de Odín. Esta inmunidad sobrenatural recuerda a la invulnerabilidad de los *berserkir*.

En la religión nórdica, la vida después de la muerte más ilustre era la del *Valhalla*. Allí, los que habían muerto honorablemente en batalla residían en el gran salón de Odín. Los *einherjar*, como se llamaba a estos luchadores caídos, eran favorecidos por los dioses y, a cambio, eran devotos de Odín. Después de una batalla, los asistentes de Odín visitaban el campo de batalla. Las valkirias elegían a la mitad de los muertos para que se unieran a los *einherjar* en el *Valhalla*. La otra mitad eran enviados a la sala de Freya en *Fólkvangr*. Cuando comienza el *Ragnarök*, los *einherjar* se unen a Odín y a los dioses en la batalla. Odín lidera los ejércitos de *Asgard* y los valientes *einherjar* le siguen. El *Ragnarök* será el momento más ilustre de estos hombres, pero también será el último. Los valientes guerreros del *Valhalla* morirán, junto con Odín, en la batalla contra el gran lobo *Fenrir*.

El autor del libro considera que los *berserkir* no eran sino el doble terrenal de los *einherjar* de Odín. El dios Odín es el vínculo sobrenatural que une a los guerreros de este mundo con los guerreros del más allá.

En la *Ynglinga saga*, Snorri presenta a *Óðinn* como su dios: son *sus propios hombres* [*hans menn*], sus guerreros, quienes son presa del *berserks-*

gangr, estrechamente relacionado con el mito odínico. Etimológicamente, como hemos señalado, el nombre de *Óðinn* deriva, en efecto, del adjetivo en nórdico antiguo *óðr* ('furioso'), a su vez derivado del germánico común **wōða*, que dio lugar a *wut* ('furor') en el alemán moderno, así como a las variantes germánicas del teónimo *Wotan*. Cuando Adam de Bremen se refiere a los tres ídolos del templo de *Upsala* (*Uppsalar*) en su *Gesta Hammaburgensis*, describe a *Óðinn* de la siguiente manera: «El segundo, *Wodan*, es decir, la furia [*Wodan, id est furor*], dirige las guerras e inspira al hombre el valor de enfrentarse a sus enemigos».

En la parte interna de un umbo de escudo datado del siglo III, exhumado en la turbera de Torsbjerg (en Schleswig), hay grabada una breve inscripción: *<aisgRh>*. La palabra *<aisgR>* puede significar «presa de un delirio furioso», mientras que la runa *<h>* (**haglaz*, en germánico común, *hagl*, en nórdico antiguo) tiene un valor ideográfico de «daño», o incluso de «muerte violenta». Se trata de un escudo que anunciaba, en esta época remota, el fenómeno de los guerreros-fiera que, siglos después, surgió en Escandinavia en el séquito de reyes o jefes importantes, convirtiéndose en la élite guerrera de los mismos y que compartían el culto de *Óðinn*.

Por último, hay que señalar que el concepto de «sociedad de hombres con funciones militares y culturales» se inscribe en una tradición historiográfica propiamente alemana o, más generalmente, germánica. Otto Höfler, miembro de la sociedad nacionalsocialista *Abnenerbe*, describió las bandas de guerreros germánicos cuya cohesión, fundamentada en prácticas rituales y culturales, las convertía en auténticas cofradías o hermandades de combatientes vinculados, de forma sistemática, al culto del dios Odín. Esta teoría deriva, de hecho, de toda una historiografía relativa a la noción de *Gefolgschaft*, que podemos identificar, de forma general, con los séquitos que rodeaban o escoltaban a un señor, un jefe o un príncipe, y que comprendían a los miembros permanentes de la corte con específicas funciones militares. Por sus similitudes con el sistema clientelar de la antigüedad romana, la noción de *comitatus* ha sido considerada generalmente como el mejor equivalente de la *Gefolgschaft* germánica, ya que fue, a partir de este término latino, que aparece en la *Germania* de Tácito y en la Guerra de las Galias de Julio César, como los historiadores alemanes formaron sus propias concepciones sobre las cofradías o hermandades de los antiguos pueblos germánicos, idealizando a estas bandas armadas como si hubieran sido

institucionalizadas en los primeros siglos de nuestra era y, en particular, durante la época vikinga. Sin embargo, estas teorizaciones y equivalencias han sido rechazadas por algunos autores desde que Hans Kuhn señaló los límites de la noción de *Gefolgschaft*, con funciones al mismo tiempo militares y culturales, como equivalente del *comitatus* romano.

Los testimonios de los «guerreros-fiera» en las fuentes

La arqueología ofrece algunos raros pero valiosos testimonios de la existencia de los guerreros-fiera en la época vikinga. A destacar, en primer lugar, la Columna de Trajano (principios del siglo II), en la que aparecen representados un grupo de guerreros, de innegable aspecto germánico, que forman parte de un destacamento militar especial dentro del séquito del emperador y que se distinguen por sus vestimentas con pieles de oso y de lobo (muy recomendable el trabajo *Berserkir, úlfhednar y otros guerreros extáticos germanos en el ejército romano altoimperial a través del testimonio de la Columna Trajana*, de David Soria Molina).

En Noruega, en uno de los fragmentos del tapiz de Oseberg, en el que algunos creen ver una evocación de la célebre batalla de los *Brávellir*, destaca uno de los guerreros: tiene la apariencia de un oso (de los pies a la cabeza), sostiene un escudo y apunta con su lanza hacia abajo —imagen, sin duda, familiar del *berserker* en aquella época—. Se enfrenta a un extraño personaje, aparentemente tuerto, con un casco rematado con largos cuernos, que podría representar a Odín. En Suecia, por la misma época, una de las pequeñas figurillas de Ekhammar representa a un personaje vestido con una corta túnica y llevando una máscara con dientes puntiagudos, quizás los de un lobo. Y en Dinamarca, dos máscaras animalescas fueron descubiertas en el calafateado de un barco del siglo X en el antiguo puerto de Hedeby.

Por ejemplo, una de las bandas decorativas del mayor de los cuernos de Gallehus, muestra a dos guerreros desnudos con cabeza de lobo (probablemente portando máscaras de tal animal), uno blandiendo una espada, el otro un hacha; y en una de las cuatro pequeñas placas de bronce encontradas en Torslunda, en la isla de Öland, vemos un personaje completamente vestido con una piel de lobo, que saca su espada de la vaina y apunta con su lanza hacia abajo, y otro, tuerto, con un casco con cuernos en

forma de cabezas de pájaros que se juntan, y una lanza en cada mano: es decir, respectivamente, un guerrero-fiera y, sin duda, una representación de *Óðinn*.

Asimismo, se pueden identificar tres *berserkir* en las célebres piezas de ajedrez de marfil de morsa, talladas en Noruega hacia mediados del siglo XII, encontradas en la isla de Lewis, frente a la costa occidental de Escocia, y hoy conservadas en el Museo Británico: se trata de tres peones-soldado, vestidos con una larga túnica de piel y representados en tal estado de rabia que muerden sus escudos. No son hombres-lobo, sino hombres-oso.

Los guerreros-fiera son mencionados por primera vez en el *Hrafnsmál*, poema compuesto a finales del siglo IX por *Þorbjörn hornklofi*, varias de cuyas estrofas se citan en una crónica de reyes noruegos titulada *Fagrskinna*, escrita en Noruega en el siglo XIII, y en la *Haralds saga hárfagra* de Snorri (que forma parte de la *Heimskringla*). Dos estrofas del diálogo entre la valquiria y el cuervo, sobre las hazañas de *Haraldr*, mencionan a los guerreros-fiera. Después, una tercera estrofa describe la batalla naval de *Hafrsfjörðr* con el protagonismo de los *berserkir*. Es interesante observar que el escaldo los llama indistintamente *berserkir* o *úlfhéðnar*, como si ambos conceptos ya se entendieran como similares, no en función de su atuendo, sino por su comportamiento, caracterizado, entre otros aspectos, por sus aullidos de bestias feroces. Se trata del testimonio contemporáneo más auténtico del que disponemos.

En su propio relato, Snorri destaca el lugar atribuido a los *berserkir* en la parte delantera del barco de guerra del rey, con su guardia personal: forman parte de sus combatientes de élite, suscitando la admiración. Y durante la batalla, Snorri señala la presencia de *Þórir haklangr* ('largo mentón'), el cual subió al barco del rey, escribiendo que «era un gran *berserkr*» —y que combatió ferozmente hasta su muerte—.

Además, en un poema titulado *Háleygjatal* (Enumeración de los *jarlar* de los *Hlaðir*) que *Eyvindr skáldaspillir* compuso en honor del *jarl Hákon* en el siglo X, describe claramente a un *úlfhéðinn* (sin utilizar la palabra).

La palabra *berserkr* solo aparece dos veces en la poesía éddica: una referencia a la mitología en el *Hábarðsljóð*, donde el dios *Þórr* se jacta de haber combatido contra «mujeres de *berserkir* [*brúðir berserkja*]». Se trata claramente de un *kenning* (metáfora ejemplar) que se refiere a las mujeres

gigantes, y en el *Hundluljóð* hay una simple alusión a los hijos de un héroe legendario que son descritos como *berserkir*.

En cambio, los guerreros-fiera están bien presentes en las sagas islandesas. En las *sagas legendarias* (*fornaldarsögur*), suelen ser criaturas fabulosas que experimentan auténticas metamorfosis. Por el contrario, las *sagas de los reyes de Noruega* (*konungasögur*), que tienen un cierto realismo histórico, conservan la imagen de grupos de *berserkir* reclutados por un rey o jefe importante en la época pagana, como *Haki Haðaberserkr* ('el *berserkr* de Hadeland') en la *Hálfðanar saga svarta* ('Saga de Hálfðan el Negro') de Snorri Sturluson. Y varias sagas dedicadas a San Óláfr presentan a uno de los adversarios más feroces del rey evangelizador, un cacique pagano de *Hålogaland*, *Pórir hundr* ('Thorir el Perro'), que, al frente de sus once compañeros de armas, se enfrenta directamente al rey Óláfr Haraldsson y le asesta el golpe mortal en la batalla de *Stiklastaðir* en 1030. Leyendo estas sagas, incluidas las de Snorri, que se basan en la *Erfidrápa* compuesta en memoria del rey unos diez años después de su muerte por el escaldo *Sigvatr Þórðarson*, queda claro que se trataba de *berserkir*, aunque nunca se utilice esta palabra ni la de *úlfhéðnar*.

En cuanto a las *sagas islandesas* propiamente dichas (*Íslendingasögur*), evocan a los guerreros-fiera, por un lado, cuando la acción se desarrolla en Noruega, y por otro, en la propia Islandia, donde la diferente organización social (sin monarquía y más igualitaria) y la preponderancia cultural de los dioses *Pórr* y *Freyr* (y no de *Óðinn*) sustraen toda dimensión heroica al fenómeno: los islandeses sentían, por el contrario, desconfianza y desprecio por estos peligrosos marginales y de malvada reputación, como *Halli* y *Leiknir* en la *Eyrbyggja saga*, *Pórir þomb* y *Qgmundr illi* en la *Grettis saga*, y muchos otros.

Pero en estas sagas, la presencia de un *berserkr* también puede ser un simple recurso literario destinado a mostrar el valor del héroe capaz de triunfar sobre el terrible forastero, ya sea por la fuerza o por la astucia. Así, en la Saga de *Glúmr* el Asesino, el joven *Glúmr* se enfrenta y mata a un *berserkr*, *Björn járnhauss* ('Cráneo de hierro'), cuando viaja a Noruega para visitar a su abuelo. Cuando se escribieron las sagas, en los siglos XIII y XIV, la figura del guerrero-fiera se basaba en una tradición oral compuesta por unas pocas estrofas escáldicas, numerosos relatos de incierta historicidad y motivos legendarios. No es, pues, sorprendente encontrar, más o menos,

los mismos estereotipos del *berserksgangr*, que nunca deja de impresionar y de inspirar terror.

En un ataque de ira y rabia, además de los atroces aullidos, caracterizados en nórdico antiguo por verbos que describen los gritos de las bestias salvajes, el *berserkr* llega a morder el borde de su escudo —como se dice de *Ljótr bleiki* ('el Pálido') en la *Egils saga*: «y mordió su escudo»—, y como ilustran varias piezas del ajedrez de marfil de morsa en las que aparece un guerrero mordiendo su escudo descubiertas en la isla de Lewis, en las Hébridas, posiblemente realizadas por un artesano noruego a finales del siglo XII.

Y a lo largo de su trance extático, las fuerzas del *berserkr* se multiplicaban por diez. Se volvía invulnerable al filo de las armas («porque el hierro no les muerde»), como indican numerosas sagas, y también insensibles al fuego —lo que podría explicarse por una forma de anestesia en el cuerpo del guerrero en pleno trance extático—. Pero cuando el éxtasis terminaba, el *berserkr* se hundía en la apatía y el agotamiento, momento que a veces aprovechaba su adversario, como cuando *Víga-Styrr* derrota a los dos *berserkir Halli* y *Leiknir*, a los que da muerte con su espada. Si esta estrofa en la que aparece la palabra *berserkir*, citada en la *Eyrbyggja saga*, es auténtica (lo que no es seguro), dataría también de la época pagana.

Los «guerreros-fiera» de Vincent Samson

El autor, Vincent Samson, de origen normando, nació en Rouen en 1966. Oficial de caballería por la *École de Guerre*, estudió historia medieval y filología escandinava antigua en la *École pratique des Hautes Études*. Doctor en historia por la Universidad de Lille 3 en 2008 por su tesis doctoral titulada *De furore Berserkico: les guerriers-fauves en la Scandinavie ancienne: de l'âge de Vendel aux Vikings*, cuya versión revisada constituye el núcleo esencial del libro en cuestión. Una síntesis sobre este tema, con el título *Les guerriers-fauves en le monde nordique ancien*, fue publicada por el autor en la revista *Nouvelle École* en 2014.

La estructura del libro es totalmente lógica, avanzando desde los hechos más antiguos (y a menudo los más fiables, paradójicamente) hasta los más recientes. Los primeros capítulos plantean todos los problemas desde el principio y presentan el estado de la investigación, los aspectos lingüísti-

cos y las fuentes escáldicas y éddicas más interesantes. Ahora, conviene seguir el orden temático que nos propone el autor.

El primer capítulo repasa dos siglos de investigaciones sobre los *berserkir*. Vincent Samson distingue tres periodos: el tiempo de los pioneros, en los siglos XVIII y XIX, refiriéndose principalmente a los autores posteriores a la Era de Vendel, como Snorri Sturluson, que recopiló las primeras colecciones de fuentes sobre el tema. El segundo periodo fue el del progreso radical de la investigación en cuanto a campos y métodos, interesándose los investigadores por el trance del *berserkr* y su dimensión literaria. El tercer periodo corresponde a la época de las controversias, publicándose numerosas investigaciones e hipótesis originales, tales como la de Lily Wiser, que mezclaban historia y etnología, pero también de otros autores que las rechazaban y proponían sus propias teorías. El autor examina todos estos enfoques y pone de relieve la fascinación que los *berserkir* siempre han causado en los historiadores, todavía objeto de misterios y debates, invitando a tomar algunas precauciones sobre estas informaciones.

El segundo capítulo es un estudio etimológico y filológico en el que el autor examina la semántica relativa a la figura del *berserkr*. Destaca dos apelativos para este personaje. El primero, *ulfhedinn* ('pelliza de lobo'), asocia al *berserkr* con el lobo y su metamorfosis, manifestando no solo su atuendo o vestimenta, sino también la capacidad para «convertirse» en el animal a través de máscaras y de un comportamiento de extrema ferocidad en el combate. El término estaba bastante extendido en Islandia y Suecia en el siglo X, tanto en las sagas como en las piedras rúnicas, como la piedra de Igelsta, y sin duda tiene un origen germánico. En cambio, el segundo término de *berserkr* es un poco más ambiguo, destacando el autor la controversia relativa a esta palabra entre los investigadores. Algunos, como Erik Noreen, sostiene que el étimo *ber* corresponde al latín *nudus*, es decir, un «guerrero que combate desnudo» o «sin armadura», transmitiendo una característica bestial.

En cambio, otros creen que el étimo *berr* correspondería a *ursus*, o sea, un «guerrero-oso» o «vestido con piel de oso», elemento sobre el que el autor parece estar de acuerdo. Sin embargo, Vincent Samson no excluye la posibilidad de un desplazamiento semántico del término nórdico que designa al oso hacia el guerrero desnudo de los autores de las sagas posteriores a la época de los *berserkir*, en particular en Islandia con Snorri Sturluson en

el siglo XIII, que ya vivía en una época muy condicionada por el cristianismo, lejos de los cultos paganos con los que se relaciona a los *berserkir* del siglo IX. Así, Georges Dumézil propuso llamarlos objetivamente «guerreros-fiera», término retomado por el autor y que remite a un fuerte vínculo entre estos guerreros y el animal.

En el tercer capítulo, Vincent Samson se pregunta sobre la existencia del *berserkir*, basándose en las obras escáldicas y éddicas (poemas y sagas entre los siglos IX y XIII), porque el apelativo aparece en los poemas sin que exista ninguna runa para designarlo. Estas son las únicas fuentes escritas que han llegado hasta nosotros en forma de fragmentos independientes que mencionan a los guerreros-fiera durante la batalla de *Hafrsfjord* (872) en el sur de Noruega, que enfrentó al rey *Harald* Hermosa Cabellera y a *Kiotvi* el Rico en las sagas islandesas. El «Fragmento del Cuervo» sitúa a los *berserkir* junto al rey *Harald* como figuras del séquito militar y portadores de espadas con anillos, signos del eminente estatus de estos guerreros de élite cuyas hazañas se ensalzaban. El «Fragmento de *Hafrsfjord*», por su parte, testimonia una fuerte tradición marcial y el ardor bestial desplegado por estos combatientes en sus descripciones. Aúllan, llevan pelli-zas de lobo o de oso en lugar de cotas de malla. El texto de la *Heimskringla* atestigua la fidelidad de los guerreros y su rango social, porque ellos son situados en la proa del barco real. En fin, el texto del *Flateyjabok* (siglo XIV), entre otras obras, retoma los tópicos empleados por sus predecesores, mencionando el mismo comportamiento y el mismo atuendo entre los guerreros-fiera, lo que sugiere numerosos préstamos y adaptaciones posteriores, pero también atestiguando, por su uso metafórico, el carácter antiguo del apelativo *berserkr* anterior a la Noruega del siglo IX que se describe.

El cuarto capítulo trata de la visión de los *berserkir* en la época de la batalla de *Hafrsfjord*. Podemos ver, en particular, que estos guerreros ocupaban un lugar importante junto al jefe en la posición más expuesta, y que los textos atestiguan la presencia de una aristocracia *berserkr* en la Noruega del siglo IX. El trance del guerrero-fiera, llamado *berserksgangr*, da testimonio de una intensa rabia con diferentes percepciones. Considerada como una marca de poder en la Era de Vendel, la figura del *berserkr* se degrada a medida que el cristianismo se expande y consolida en Escandinavia. En el siglo XI, el trance del *berserkr* aparece en numerosos autores como una mácula en la expresión bestial de la furia del guerrero, descrito como un

bandolero o duelista invulnerable, figura maléfica y sanguinaria que vivía del robo y del asesinato, derrotado finalmente por un héroe virtuoso o por la figura cristiana del obispo. Las prácticas y tradiciones también son percibidas como propias de la brujería que practicaban los samis o lapones, siendo los guerreros-fiera asimilados a *trolls*. También se observa un desplazamiento semántico en los escritos del siglo XIII con el apelativo *berr*.

En el quinto capítulo, el autor trata las manifestaciones físicas del trance del guerrero-fiera y su relación con la metamorfosis. Traducido por el término *hamask*, término que hace referencia a un cambio de piel y a la idea de un alma móvil en la literatura nórdica, se presenta de forma involuntaria, hereditaria e innata, casi patológica, debilitando considerablemente al guerrero cuando acaba. No se menciona ningún hecho desencadenante de esta furia y el autor descarta la teoría del consumo de setas alucinógenas de los chamanes samis, sin ningún resultado en los experimentos actuales. El *berserkr* conserva un vínculo místico con la metamorfosis, ya que el fenómeno se produce al anochecer en la *Egils Saga*, además de la antroponimia de uno de los personajes, «lobo vespertino», que aproxima al *berserkr* con el licántropo. Las virtudes mágicas de ciertas pieles de animales están estrechamente ligadas al paganismo y transforman al *berserkr* en un personaje practicante o que se sirve de la brujería, lo que sirvió a la *interpretatio christiana* para demonizarlos. Sin embargo, Vincent Samson relaciona las prácticas miméticas de las vestimentas con pieles de animales con los desfiles marciales germánicos descritos por Tácito con el *barditum*, que puede asemejarse a la mordedura del escudo del guerrero-fiera, exteriorizando un segundo ser y manifestando su salvajismo. Encontramos ejemplos epigráficos a través de las placas-matrices de Torslunda, las figurillas de Ekhammar o incluso en el tapiz de Oseberg.

En el sexto capítulo, el autor destaca la fuerte relación que los guerreros-fiera compartían con Odín, añadiendo a la hermandad o cofradía militar una dimensión religiosa propia de las antiguas tradiciones del antiguo Norte. Como los *berserkir*, Odín es un dios metamórfico capaz de adoptar una apariencia aterradora o de tomar posesión de los cuerpos de los animales. Numerosos y gloriosos guerreros caídos en combate acompañaban al dios tuerto, designados por el desplazamiento semántico del siglo XIII como «guerreros desnudos», que se encuentran atestiguados en las fuentes orales disponibles para los autores de la época. Odín exalta el «furor» con

el que se le relaciona bajo otro nombre: *Wotan*, derivado de *Wodan*, que significa «furioso» en lengua germánica. Los guerreros-fiera son los protegidos de Odín, al que rinden homenaje vistiendo pieles animales y, según algunos textos, ofreciendo sacrificios. La fiesta de *jól*, que celebra el solsticio de invierno bajo la égida de Odín es, además, un marco propicio para la aparición de los *berserkir* en las sagas. Así, el *berserkr* ocupa un lugar importante en las tradiciones marciales del antiguo Norte, en la mitología y los cultos paganos, pero no ocupa el mismo lugar en Islandia, que no tenía la misma estructura social.

En el séptimo capítulo, Vincent Samson retoma todos los tópicos relativos a los *berserkir*, especialmente a través de sus deformaciones a lo largo del tiempo. Como hemos visto anteriormente, los guerreros-fiera formaban una élite en los séquitos militares de los poderosos en el antiguo Norte, que podían elegir al señor a quien servir y apareciendo estas tropas con frecuencia en número de 12. Todo lo contrario que en Islandia, donde se les despreciaba y consideraba como vulgares bandidos. Esto se refleja en la *Eyrbyggja Saga*, que establece un paralelismo entre la relación de los *berserkir* con *Hakon Sigurdarson*, soberano nórdico pagano de Lade, y el islandés *Vermundr*, que se limita a enterrarlos como bandidos después de matarlos, expresando su desprecio. A finales del siglo IX vemos la aparición del término *vikings*, que experimentó una expansión gracias a las incursiones vikingas. Sin embargo, el año mil transformó esta figura bajo la influencia del cristianismo, convirtiendo al *berserkr* en un espadachín sin fe ni ley ni patrimonio, un ladrón asesino. Por otra parte, se formaron auténticas guardias reales, excluyendo definitivamente el arcaísmo pagano de los guerreros-fiera de las cortes de los soberanos escandinavos convertidos al cristianismo. El término *berserkr* evolucionó hacia una forma de exotismo peyorativo y estereotipado que asociaba a este último con la oscuridad de *Hel* o *Helheim*, la diosa nórdica de los muertos, o con los *trolls* de las sagas cortesanas. En el siglo XIII, en la *Barlaams ok Josaphats saga*, sufrió su distorsión más extrema como cognomen de virtud y de fe, describiendo en particular a San Antonio como un «*berserkr* de Cristo». En fin, encontramos todo el salvajismo clásico del guerrero, aullando y mordiendo su escudo en una exaltación que multiplica por diez su fuerza, haciéndole invulnerable al hierro y al fuego antes de desplomarse por agotamiento patológico una vez acabado el combate. A esto se añade la creencia de poderes por el consumo de carne y sangre humana, hasta el punto de que en

el siglo XIII los códigos legales del *Jonbok* condenaban el hecho de morder a la gente.

Thorir el Perro y su tropa de 12 guerreros, en el siglo XI, representan la última aparición de la figura del *berserker* en Escandinavia. Frente a ellos estaban las élites de *Halogaland*, de donde procedía *Thorir*, y los fineses comandados por *Olaf Haraldsson*, conflicto ambientado históricamente en 1030. La saga opera una auténtica fusión de géneros, mezclando biografía real, literatura religiosa y hagiográfica, así como poemas escáldicos. *Thorir* recurre a la brujería de los samis, a quienes encarga pieles de reno, mata a San *Olaf*, tiene una revelación y parte en peregrinación a Tierra Santa, donde muere. El autor de este texto, un tal *Sigvatr*, ofrece una visión despreciable de los guerreros-fiera y, aunque recurre a muchos tópicos, su obra está marcada por un cambio de visión con una fuerte impronta cristiana que expresa a través del relato el fin de los *berserkir*.

Finalmente, el noveno capítulo compara los textos con los datos arqueológicos que atestiguan la existencia de los *berserkir*. El autor destaca diferentes influencias sobre esta cultura, particularmente con los datos arqueológicos del periodo romano, como la Columna de Trajano, donde figuran germanos con pieles de bestias, o como las primeras máscaras animales que aparecen en Suecia entre 700 y 900. En cuanto a las tumbas, estas atestiguan la herencia de una cultura franca, con sus armas y ornamentos para la montura del caballo, ocupando la espada con anillos de origen franco un lugar destacado, hasta el punto de que, en el siglo VII, solo eran producidas en Escandinavia. Estas espadas con anillos simbolizan el rango, pero también la unión entre el soberano y el fiel compañero de armas, freire (hermandad) o cofrade (cofradía), unidos por una consagración odínica. Las figurillas de bronce, los colgantes y las piedras rúnicas con inscripciones de antropónimos son también testimonios importantes, aunque fueran percibidas de forma estereotipada con la llegada del cristianismo.

Así, pues, el *berserksgangr* existió en la época vikinga, y podemos intentar reconstruir algunos de sus rasgos a partir de textos islandeses posteriores. Pero ¿podemos rastrear orígenes más antiguos? En el último capítulo, en ausencia de textos, el autor examina la documentación epigráfica e iconográfica, demostrando, de forma bastante convincente, que la práctica se remonta, sin duda, a la época de las migraciones, es decir a los siglos

v-vii, si no antes, y que pudo extenderse, con variantes, por diversas regiones de la cultura germánica: las placas-matrices de Torslunda, la vaina de espada de Gutenstein, la tapicería de Oseberg, el casco de Sutton Hoo, o incluso las máscaras de Haithabu, apuntan a la existencia, desde el siglo vi, de prácticas de trance guerrero vinculadas, al mismo tiempo, al culto de Odín y al funcionamiento de las bandas armadas que formaban los séquitos de los reyes guerreros del mundo germánico en la época romana y en los inicios de la Alta Edad Media. Una hipótesis bastante probable es que, en estos séquitos principescos de la época de las migraciones (el *comitatus* de Tácito, la *truste* del mundo merovingio, la *Gefolgschaft* del área germánica continental), círculos guerreros y jerárquicos marcados por la difusión del culto de Odín, haya que buscar el origen de los «guerreros-fiera» de la época vikinga y de la literatura escandinava medieval. En cualquier caso, resulta ineludible el fuerte vínculo entre la existencia de estos guerreros-oso y guerreros-lobo y las creencias de la religión pagana nórdica, puesto que, con la cristianización de los países escandinavos, estos combatientes odínicos fueron progresivamente estigmatizados y situados fuera de la sociedad, ostracismo que culminó con su total desaparición.

PRÓLOGO

Esta obra constituye la versión revisada de una tesis de doctorado defendida en noviembre de 2008 en la Universidad de Lille 3-Charles de Gaulle. La redacción de estas páginas, iniciada en Saumur en el otoño de 2002, prosiguió al margen de los numerosos viajes y peregrinaciones de una carrera como oficial. No habría sido terminada sin el aliento, las recomendaciones y el indefectible apoyo de mi director de tesis, Stéphane Lebecq, profesor emérito de la Universidad de Lille 3. A él le dedico mi reconocimiento por haberme guiado pacientemente hasta terminar esta empresa, contribuyendo de forma decisiva a la publicación de este libro.

Mis agradecimientos también se dirigen a los miembros del jurado reunido en 2008 por Stéphane Lebecq: Jean-Marie Maillefer (presidente del jurado), profesor de la Universidad de París IV – Sorbona, Alain Dierkens (primer ponente), profesor de la Universidad Libre de Bruselas, Pierre Bauduin, profesor de la Universidad de Caen, Anne Nissen-Jaubert (segunda ponente), maestra de conferencias de la Universidad de Tours. Sus observaciones fueron extremadamente valiosas para la revisión del texto inicial.

Estoy profundamente en deuda con François-Xavier Dillmann, director de estudios de la Escuela Práctica de Altos Estudios, por los múltiples consejos metodológicos, opiniones e informaciones de orden bibliográfico prodigados en el transcurso de estos últimos años. Sus conferencias sobre la historia y la filología de la antigua Escandinavia me iniciaron en el estudio de las fuentes nórdicas.

Helmut Birkhan, profesor emérito de la Universidad de Viena, me aconsejó amablemente durante mi estancia en la capital austríaca. Sus reflexiones sobre el fenómeno del «*furor heroicus*» en las sociedades germánicas y célticas me abrieron útiles perspectivas.

Diversas bibliotecas europeas facilitaron ampliamente mis investigaciones: la biblioteca universitaria Carolina Rediviva de Upsala en Suecia, la Biblioteca Nacional austríaca, las bibliotecas de los Institutos de arqueología y lenguas germánicas de la Universidad de Viena, la biblioteca de la Universidad de Bonn, los fondos nórdicos de la biblioteca de Santa Genoveva de París, las bibliotecas universitarias de Estrasburgo y de Caen (fondos normandos). La eficacia y la competencia de su personal me resultaron de gran ayuda.

Mis pensamientos también van dirigidos a François-Robert Cadic, cuya fiel amistad y erudición me han proporcionado una valiosa asistencia durante la relectura del manuscrito.

No puedo dejar de expresar aquí mi más profunda gratitud hacia todos los miembros de mi familia —particularmente respecto a mi mujer—, sin cuya ayuda, atenta presencia e infinita paciencia, sin duda, estas líneas nunca hubieran visto la luz.

Finalmente, expresar también mi homenaje a la memoria de Frédéric Durand, profesor emérito de la Universidad de Caen, cuya influencia ha sido determinante para la orientación de mis trabajos. Este estudio está dedicado a su memoria.

Bad Godesberg

*A la memoria del profesor Frederic Durand
(23 diciembre 1920 – 30 diciembre 2002),
profesor emérito de la Universidad de Caen
y fundador del Instituto de Estudios Escandinavos
de la Universidad de Caen*

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.	
SIMBOLISMO ANIMAL Y FUROR EXTÁTICO DE LOS GUERREROS DE ODÍN.....	9
La etimología de <i>berserkr</i> y <i>úlfheðinn</i>	12
El lobo y el oso, animales totémicos de los «guerreros-fiera»....	14
El <i>berserksgangr</i> : la marcha del «guerrero-fiera»	19
Una hermandad o cofradía odínica	23
Los testimonios de los «guerreros-fiera» en las fuentes.....	26
Los «guerreros-fiera» de Vincent Samson	29
PRÓLOGO	37
LISTA DE ABREVIACIONES.....	41
A. Referencias bibliográficas	41
B. Abreviaciones relativas a las inscripciones rúnicas.....	42
INTRODUCCIÓN	43
A. El testimonio de Snorri Sturluson	43
B. El <i>Haraldskvæði</i>	45
C. La guerra y lo sagrado	47
D. Cuestiones etimológicas y delimitación del tema.....	48
E. Tipología de las fuentes.....	51
F. Principios metodológicos.....	56
Notas	60

CAPÍTULO I.

ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN.....	65
A. La era de los «pioneros»	66
B. De Sveinbjörn Egilsson a Hermann Güntert	70
C. La era de las controversias	73
Notas	84

CAPÍTULO II.

LOS APELATIVOS <i>BERSERKR</i> Y <i>ULFHEDINN</i> : INTERPRETACIÓN ETIMOLÓGICA.....	91
A. Análisis etimológico del apelativo <i>úlfhedinn</i>	92
B. La controversia etimológica en torno al apelativo <i>berserkr</i> ...	95
1) Las primeras interpretaciones.....	95
2) La interpretación «clásica» a partir del adjetivo <i>berr-</i> (<i>nudus</i>)	96
3) El étimo <i>*ber-</i> (<i>ursus</i>) y la interpretación de Sveinbjörn Egilsson	98
4) La controversia.....	102
C. De las «camisas de oso» a los «guerreros furiosos».....	108
1) La hipótesis de un desplazamiento semántico	108
2) Balance del estudio etimológico.....	112
Notas	114

CAPÍTULO III.

LOS <i>BERSERKIREN</i> LAS FUENTES ESCÁLDICAS Y ÉDDICAS: <i>HARALDSKVÆDI</i> Y OTROS POEMAS	125
A. Génesis del <i>Haraldskvæði</i> : etapas de una reconstrucción	126
B. Los fragmentos del <i>Haraldskvæði</i> : examen de la tradición nórdica.....	133
1) El texto de la <i>Fagrskinna</i>	133
a. El <i>Fragmento del Cuervo</i> , atribuido a Thorbiörn	133
b. El <i>Fragmento de Hafrsfjörð</i> , atribuido a Thiodolf.....	138
2) El texto de la <i>Heimskringla</i>	142
3) El texto del <i>Flateyjarbók</i>	145
C. El <i>Haraldskvæði</i> y los guerreros-fiera: valor del testimonio ..	147

D. Las otras fuentes éddicas y escáldicas	155
1) Contenido de las estrofas	155
a. Las fuentes éddicas y las estrofas de la <i>Qrvar-Odds saga</i>	155
b. Las estrofas escáldicas	156
2) Datación de las estrofas.....	157
Notas	158
CAPÍTULO IV.	
LOS <i>BERSEKIR</i> EN NORUEGA EN LA ÉPOCA DE LA BATALLA DE HAFRSFJORD: EL TESTIMONIO DE LAS <i>ÍS-LENDINGASÖGUR</i>	173
A. La <i>Vatnsdæla saga</i> (cap. ix).....	174
B. La <i>Grettis saga</i> (cap. ii)	177
C. La <i>Egils saga</i> (cap. ix).....	178
D. El estatuto social de los guerreros-fiera	179
E. Heredabilidad del fenómeno: una genealogía de los guerreros-fiera	182
Notas	185
CAPÍTULO V.	
TRANCE Y LICANTROPÍA EN LA <i>EGILS SAGA</i>	193
A. Las disposiciones físicas del guerrero-fiera	193
B. <i>Berserksgangr</i> y licantropía	199
Notas	209
CAPÍTULO VI.	
LOS <i>BERSEKIR</i> Y LA MITOLOGÍA ODÍNICA: EL TESTIMONIO DE SNORRI STURLUSON	217
A. Las metamorfosis de Óðinn según la <i>Heimskringla</i>	217
B. La descripción del <i>berserksgangr</i> en Snorri Sturluson.....	218
C. Óðinn, dios de los guerreros-fiera: confirmación del testimonio de Snorri.....	221
Notas	227

CAPÍTULO VII.

LA FIGURA LITERARIA DEL <i>BERSERKR</i> Y SUS ESTEREO- TIPOS EN LAS SAGAS ISLANDESA	235
A. La figura del <i>berserkr</i> , variantes y evoluciones	236
1) El guerrero de élite al servicio de los poderosos	236
2) El vikingo y el duelista (<i>hólmng ngumaðr</i>)	244
3) Figuras «exóticas» y criaturas maléficas	252
4) El combatiente virtuoso	255
B. Las características del <i>berserksgangr</i> y el vocabulario de la metamorfosis	257
1) La descripción del <i>berserksgangr</i>	257
a. Los aullidos	258
b. La mordedura del escudo	259
c. Los aspectos sanguinarios	261
d. Invulnerabilidad al filo de las armas	263
e. Insensibilidad al fuego	266
f. Fuerzas multiplicadas	267
g. Palidez del rostro	268
h. Agotamiento y aspectos patológicos	268
2) <i>Berserksgangr</i> y vocabulario de la metamorfosis	271
a. El sustantivo <i>hamr</i> y la locución <i>skipta hǫmum</i>	274
b. El adjetivo <i>hamrammr</i>	276
c. La expresión <i>eigi einhamr</i>	277
d. El verbo semipasivo <i>hamask</i>	279
Notas	282

CAPÍTULO VIII.

THORIR EL PERRO Y LOS ÚLTIMOS GUERREROS-FIERA EN LA NORUEGA DEL SIGLO XI	301
A. Examen de las fuentes	302
1) El relato de la <i>Heimskringla</i>	303
2) El relato de la <i>Historia legendaria</i>	306
B. La figura del guerrero-fiera y la <i>interpretatio christiana</i>	308
Notas	316

CAPÍTULO IX.

TESTIMONIOS ARQUEOLÓGICOS Y EPIGRÁFICOS.....	327
A. El motivo del guerrero-lobo.....	328
1) Las placas-matrices de Torslunda	328
2) La vaina de espada de Gutenstein y el fragmento de bronce de Obrigheim	333
3) Las espadas anulares y la hermandad militar germánica	338
B. El uso de máscaras en el mundo nórdico antiguo	346
1) Los testimonios anteriores a la época vikinga.....	346
2) El material de la época vikinga	349
C. La epigrafía rúnica	352
Notas	357
CONCLUSIÓN	379
Notas	383
ILUSTRACIONES	387
BIBLIOGRAFÍA	403
I. Fuentes.....	404
A. Epigrafía rúnica	404
B. Fuentes nórdicas	404
C. Otras fuentes	423
II. Diccionarios, léxicos y enciclopedias	428
III. Trabajos.....	431

*Este libro se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en octubre de 2024*



Títulos de la colección Humanidades

- 1 Joaquín Lomba Fuentes, *El oráculo de Narciso. (Lectura del Poema de Parménides)*, 2.^a ed. (1992).
- 2 Luis Fernández Cifuentes, *García Lorca en el Teatro: La norma y la diferencia* (1986).
- 3 Ignacio Izuzquiza Otero, *Henri Bergson: La arquitectura del deseo* (1986).
- 4 Gabriel Sopena Genzor, *Dioses, ética y ritos. Aproximación para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos* (1987).
- 5 José Riquelme Otálora, *Estudio semántico de purgare en los textos latinos antiguos* (1987).
- 6 José Luis Rodríguez García, *Friedrich Hölderlin. El exiliado en la tierra* (1987).
- 7 José María Bardavío García, *Fantasías uterinas en la literatura norteamericana* (1988).
- 8 Patricio Hernández Pérez, *Emilio Prados. La memoria del olvido* (1988).
- 9 Fernando Romo Feito, *Miguel Labordeta. Una lectura global* (1988).
- 10 José Luis Calvo Carilla, *Introducción a la poesía de Manuel Pinillos. Estudio y antología* (1989).
- 11 Alberto Montaner Frutos, *Política, historia y drama en el cerco de Zamora. La Comedia segunda de las mocedades del Cid de Guillén de Castro* (1989).
- 12 Antonio Duplá Ansuategui, Videant consules. *Las medidas de excepción en la crisis de la República Romana* (1990).
- 13 Enrique Aletá Alcubierre, *Estudios sobre las oraciones de relativo* (1990).
- 14 Ignacio Izuzquiza Otero, *Hegel o la rebelión contra el límite. Un ensayo de interpretación* (1990).
- 15 Ramón Acín Fanlo, *Narrativa o consumo literario (1975-1987)* (1990).
- 16 Michael Shepherd, *Sherlock Holmes y el caso del Dr. Freud* (1990).
- 17 Francisco Collado Rodríguez (ed.), *Del mito a la ciencia: la novela norteamericana contemporánea* (1990).
- 18 Gonzalo Corona Marzol, *Realidad vital y realidad poética. (Poesía y poética de José Hierro)* (1991).
- 19 José Ángel García Landa, *Samuel Beckett y la narración reflexiva* (1992).
- 20 Ángeles Ezama Gil, *El cuento de la prensa y otros cuentos. Aproximación al estudio del relato breve entre 1890 y 1900* (1992).
- 21 Santiago Echandi, *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea* (1993).
- 22 Elvira Burgos Díaz, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche* (1993).
- 23 Francisco Carrasquer Launed, *La integral de ambos mundos: Sender* (1994).
- 24 Antonio Pérez Lasheras, Fustigat mores. *Hacia el concepto de la sátira en el siglo XVII* (1994).
- 25 M.^a Carmen López Sáenz, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (1994).
- 26 Alfredo Saldaña Sagredo, *Con esa oscura intuición. Ensayo sobre la poesía de Julio Antonio Gómez* (1994).
- 27 Juan Carlos Ara Torralba, *Del modernismo castizo. Fama y alcance de Ricardo León* (1996).
- 28 Diego Aísa Moreu, *El razonamiento inductivo en la ciencia y en la prueba judicial* (1997).

- 29 Guillermo Carnero, *Estudios sobre teatro español del siglo XVIII* (1997).
- 30 Concepción Salinas Espinosa, *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: La obra del bachiller Alfonso de la Torre* (1997).
- 31 Manuel José Pedraza Gracia, *Lectores y lecturas en Zaragoza (1501-1521)* (1998).
- 32 Ignacio Izuzquiza, *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher* (1998).
- 33 Ignacio Iñarrea Las Heras, *Poesía y predicación en la literatura francesa medieval. El dit moral en los albores del siglo XIV* (1998).
- 34 José Luis Mendivil Giró, *Las palabras disgregadas. Sintaxis de las expresiones idiomáticas y los predicados complejos* (1999).
- 35 Antonio Armisén, *Jugar y leer. El Verbo hecho tango de Jaime Gil de Biedma* (1999).
- 36 Abū ṭ Tāhir, *el Zaragozano, Las sesiones del Zaragocí. Relatos picarescos (maqāmāt) del siglo XII*, estudio preliminar, traducción y notas de Ignacio Ferrando (1999).
- 37 Antonio Pérez Lasheras y José Luis Rodríguez (eds.), *Inventario de ausencias del tiempo despoblado. Actas de las Jornadas en Homenaje a José Antonio Rey del Corral, celebradas en Zaragoza del 11 al 14 de noviembre de 1996* (1999).
- 38 J. Fidel Corcuera Manso y Antonio Gaspar Galán, *La lengua francesa en España en el siglo XVI. Estudio y edición del Vocabulario de los vocablos de Jacques de Lianó (Alcalá de Henares, 1565)* (1999).
- 39 José Solana Dueso, *El camino del ágora. Filosofía política de Protágoras de Abdera* (2000).
- 40 Daniel Eisenberg y M.^a Carmen Marín Pina, *Bibliografía de los libros de caballerías castellanos* (2000).
- 41 Enrique Serrano Asenjo, *Vidas oblicuas. Aspectos históricos de la nueva biografía en España (1928-1936)* (2002).
- 42 Daniel Mesa Gancedo, *Extraños semejantes. El personaje artificial y el artefacto narrativo en la literatura hispanoamericana* (2002).
- 43 María Soledad Catalán Marín, *La escenografía de los dramas románticos españoles (1834-1850)* (2003).
- 44 Diego Navarro Bonilla, *Escritura, poder y archivo. La organización documental de la Diputación del reino de Aragón (siglos XV-XVIII)* (2004).
- 45 Ángel Longás Miguel, *El lenguaje de la diversidad* (2004).
- 46 Niall Binns, *¿Callejón sin salida? La crisis ecológica en la poesía hispanoamericana* (2004).
- 47 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Historia literaria / Historia de la literatura* (2004).
- 48 Luisa Paz Rodríguez Suárez, *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje* (2004).
- 49 Evaghélos Moutsopoulos, *Filosofía de la cultura griega* (2004).
- 50 Isabel Santaolalla, *Los «Otros». Etnicidad y «raza» en el cine español contemporáneo* (2005).
- 51 René Andioc, *Del siglo XVIII al XIX. Estudios histórico-literarios* (2005).
- 52 María Isabel Sepúlveda Sauras, *Tradición y modernidad: Arte en Zaragoza en la década de los años cincuenta* (2005).
- 53 Rosa Tabernero Sala, *Nuevas y viejas formas de contar. El discurso narrativo infantil en los umbrales del siglo XXI* (2005).

- 54 Manuel Sánchez Oms, *L'Écrevisse écrit: la obra plástica* (2006).
- 55 Agustín Faro Forteza, *Películas de libros* (2006).
- 56 Rosa Tabernero Sala, José D. Dueñas Lorente y José Luis Jiménez Cerezo (coords.), *Contar en Aragón. Palabra e imagen en el discurso literario infantil y juvenil* (2006).
- 57 Chantal Cornut-Gentille, *El cine británico de la era Thatcher. ¿Cine nacional o «nacionalista»? (2006).*
- 58 Fernando Alvira Banzo, *Martín Coronas, pintor* (2006).
- 59 Iván Almeida y Cristina Parodi (eds.), *El fragmento infinito. Estudios sobre «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de J. L. Borges* (2007).
- 60 Pedro Benítez Martín, *La formación de un francotirador solitario. Lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)* (2007).
- 61 Juan Manuel Cacho Bleuca (coord.), *De la literatura caballeresca al Quijote* (2007).
- 62 José Julio Martín Romero, *Entre el Renacimiento y el Barroco: Pedro de la Sierra y su obra* (2007).
- 63 M.^a del Rosario Álvarez Rubio, *Las historias de la literatura española en la Francia del siglo XIX* (2007).
- 64 César Moreno, Rafael Lorenzo y Alicia M.^a de Mingo (eds.), *Filosofía y realidad virtual* (2007).
- 65 Luis Beltrán Almería y José Luis Rodríguez García (coords.), *Simbolismo y hermetismo. Aproximación a la modernidad estética* (2008).
- 66 Juan Antonio Tello, *La mirada de Quirón. Literatura, mito y pensamiento en la novela de Félix de Azúa* (2008).
- 67 Manuela Agudo Catalán, *El Romanticismo en Aragón (1838-1854). Literatura, prensa y sociedad* (2008).
- 68 Gonzalo Navajas, *La utopía en las narrativas contemporáneas (Novela/Cine/Arquitectura)* (2008).
- 69 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Literatura y nación. La emergencia de las literaturas nacionales* (2008).
- 70 Mónica Vázquez Astorga, *La pintura española en los museos y colecciones de Génova y Liguria (Italia)* (2008).
- 71 Jesús Rubio Jiménez, *La fama póstuma de Gustavo Adolfo y Valeriano Bécquer* (2009).
- 72 Aurora González Roldán, *La poética del llanto en sor Juana Inés de la Cruz* (2009).
- 73 Luciano Curreri, *Mariposas de Madrid. Los narradores italianos y la guerra civil española* (2009).
- 74 Francisco Domínguez González, *Huysmans: identidad y género* (2009).
- 75 María José Osuna Cabezas, *Góngora vindicado: Soledad primera, ilustrada y defendida* (2009).
- 76 Miguel de Cervantes, *Tragedia de Numancia*, estudio y edición crítica de Alfredo Baras Escolá (2009).
- 77 Maryse Badiou, *Sombras y marionetas. Tradiciones, mitos y creencias: del pensamiento arcaico al Robot sapiens* (2009).
- 78 Belén Quintana Tello, *Las voces del espejo. Texto e imagen en la obra lírica de Luis Antonio de Villena* (2010).

- 79 Natalia Álvarez Méndez, *Palabras desencadenadas. Aproximación a la teoría literaria postcolonial y a la escritura hispano-negroafricana* (2010).
- 80 Ángel Longás Miguel, *El grado de doctor. Entre la ciencia y la virtud* (2010).
- 81 Fermín de los Reyes Gómez, *Las historias literarias españolas. Repertorio bibliográfico (1754-1936)* (2010).
- 82 M.^a Belén Bueno Petisme, *La Escuela de Arte de Zaragoza. La evolución de su programa docente y la situación de la enseñanza oficial del grabado y las artes gráficas* (2010).
- 83 Joaquín Fortanet Fernández, *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y desertión* (2010).
- 84 M.^a Carmen Marín Pina (coord.), *Cervantes en el espejo del tiempo* (2010).
- 85 Guy H. Wood, *La caza de Carlos Saura: un estudio* (2010).
- 86 Manuela Faccon, *Fortuna de la Confessio Amantis en la Península Ibérica: el testimonio portugués* (2010).
- 87 Carmen Romeo Pemán, Paula Ortiz Álvarez y Gloria Álvarez Roche, *María Zambrano y sor Juana Inés de la Cruz. La pasión por el conocimiento* (2010).
- 88 Susana Sarfson Gleizer, *Educación musical en Aragón (1900-1950). Legislación, publicaciones y escuela* (2010).
- 89 Julián Olivares (ed.), *Eros divino. Estudios sobre la poesía religiosa iberoamericana del siglo XVII* (2011).
- 90 Manuel José Pedraza Gracia, *El conocimiento organizado de un hombre de Trento. La biblioteca de Pedro del Frago, obispo de Huesca, en 1584* (2011).
- 91 Magda Polo Pujadas, *Filosofía de la música del futuro. Encuentros y desencuentros entre Nietzsche, Wagner y Hanslick* (2011).
- 92 Begoña López Bueno (ed.), *El Poeta Soledad. Góngora 1609-1615* (2011).
- 93 Geneviève Champeau, Jean-François Carcelén, Georges Tyras y Fernando Valls (eds.), *Nuevos derroteros de la narrativa española actual. Veinte años de creación* (2011).
- 94 Gaspar Garrote Bernal, *Tres poemas a nueva luz. Sentidos emergentes en Cristóbal de Castillejo, Juan de la Cruz y Gerardo Diego* (2012).
- 95 Anne Cayuela (ed.), *Edición y literatura en España (siglos XVI y XVII)* (2012).
- 96 José Luis López de Lizaga, *Lenguaje y sistemas sociales. La teoría sociológica de Jürgen Habermas y Niklas Luhmann* (2012).
- 97 Ángeles Ezama, Marta Marina, Antonio Martín, Rosa Pellicer, Jesús Rubio y Enrique Serrano (coords.), *Aún aprendo. Estudios de Literatura Española* (2012).
- 98 Alejandro Martínez y Jacobo Henar (coords.), *La postmodernidad ante el espejo* (2012).
- 99 Esperanza Bermejo Larrea, *Regards sur le locus horribilis. Manifestations littéraires sur des espaces hostiles* (2012).
- 100 Nacho Duque García, *De la soledad a la utopía. Fredric Jameson, intérprete de la cultura postmoderna* (2012).
- 101 Antonio Astorgano Abajo (coord.), *Vicente Requeno (1743-1811), jesuita y restaurador del mundo grecolatino* (2012).
- 102 José Luis Calvo Carilla, Carmen Peña Ardid, M.^a Ángeles Naval, Juan Carlos Ara Torralba y Antonio Ansón (eds.), *El relato de la Transición/La Transición como relato* (2013).

- 103 Ignacio Domingo Baguer, *Para qué han servido los libros* (2013).
- 104 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Temas literarios hispánicos (I)* (2013).
- 105 David Pérez Chico (coord.), *Perspectivas en la filosofía del lenguaje* (2013).
- 106 Jesús Ezquerro Gómez, *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza* (2014).
- 107 David Pérez Chico y Alicia García Ruiz (eds.), *Perfeccionismo: Entre la ética política y la autonomía personal* (2014).
- 108 Alain Bègue y Antonio Pérez Lasheras (coords.), «Hilaré tu memoria entre las gentes». *Estudios de literatura áurea* (2014).
- 109 Ernest Sosa, *Con pleno conocimiento* (2014).
- 110 Rosa Martínez González, *Maurice Blanchot: la exigencia política* (2014).
- 111 Scheherezade Pinilla Cañadas, *Las ciudades intermitentes. El heroísmo de los muchos en Balzac y Galdós* (2014).
- 112 Leonardo Romero Tobar (ed.), *Temas literarios hispánicos (II)* (2014).
- 113 María Isabel Yagüe Ferrer, *Jacinto Benavente. Bibliografía general* (2014).
- 114 Jesús Martínez Baro, *La libertad de Morfeo. Patriotismo y política en los sueños literarios españoles (1808-1814)* (2014).
- 115 Javier Aguirre, *Dialéctica y filosofía primera. Lectura de la Metafísica de Aristóteles* (2015).
- 116 María Coduras Bruna, «Por el nombre se conoce al hombre». *Estudios de antroponimia caballeresca* (2015).
- 117 Antonio Gaspar Galán y J. Fidel Corcuera Manso, *La gramática francesa de Baltasar de Sotomayor (Alcalá de Henares, 1565)* (2015).
- 118 Alicia Silvestre Miralles, *La traducción bíblica en san Juan de la Cruz. Subida del Monte Carmelo* (2015).
- 119 Vanessa Puyadas Rupérez, *Cleopatra VII. La creación de una imagen. Representación pública y legitimación política en la Antigüedad* (2016).
- 120 Antonio Capizzi, *Introducción a Parménides* (2016).
- 121 Esther Bendahan Cohen, *Sefarad es también Europa. El otro en la obra de Albert Cohen* (2016).
- 122 María Leticia del Toro García, *Experimentación, intertextualidad e historia en la obra de Susan Howe* (2017).
- 123 Luis María Marina, *De la epopeya a la melancolía. Estudios de poesía portuguesa del siglo XX* (2017).
- 124 Miguel Espigado, *Reír por no llorar. Identidad y sátira en el fin del milenio* (2017).
- 125 Manuel Hernández Pérez, *Manga, anime y videojuegos. Narrativa cross-media japonesa* (2017).
- 126 Arturo Borra, *Poesía como exilio. En los límites de la comunicación* (2017).
- 127 José Luis Calvo Carilla (ed.), *Expresionistas en España (1914-1939)* (2017).
- 128 Jean-Marie Lavaud y Éliane Lavaud-Fage, *Rapsodia valleincliniana. Escritura narrativa y escritura teatral* (2017).
- 129 Juan Vicente Mayoral, *Thomas S. Kuhn. La búsqueda de la estructura* (2017).
- 130 María Fogler, *Lo otro persistente: lo femenino en la obra de María Zambrano* (2017).

- 131 Stanley Cavell, *¿Debemos querer decir lo que decimos? Un libro de ensayos* (2017).
- 132 Elena Cueto Asín, *Guernica en la escena, la página y la pantalla: evento, memoria y patrimonio* (2017).
- 133 Frédéric Lordon, *Los afectos de la política* (2017).
- 134 Ernest Sosa, *Una epistemología de virtudes. Creencia apta y conocimiento reflexivo (vol. I)* (2018).
- 135 Ernest Sosa, *Conocimiento reflexivo. Creencia apta y conocimiento reflexivo (vol. II)* (2018).
- 136 Antonio Capizzi, *Heráclito y su leyenda. Propuesta de una lectura diferente de los fragmentos* (2018).
- 137 David García Cames, *La jugada de todos los tiempos. Fútbol, mito y literatura* (2018).
- 138 Gérard Brey, *Lucha de clases en las tablas. El teatro de la huelga en España entre 1870 y 1923* (2018).
- 139 Luis Arenas, Ramón del Castillo y Ángel M. Faerna (eds.), *John Dewey: una estética de este mundo* (2018).
- 140 Manuel Pérez Otero, *Vericuetos de la filosofía de Wittgenstein en torno al lenguaje y el seguimiento de reglas* (2018).
- 141 Juan Manuel Aragüés Estragués, *El dispositivo Karl Marx. Potencia política y lógica materialista* (2018).
- 142 Jesús Rubio Jiménez y Enrique Serrano Asenjo (eds.), *El retrato literario en el mundo hispánico (siglos XIX-XXI)* (2018).
- 143 David Pérez Chico (coord.), *Cuestiones de la filosofía del lenguaje* (2018).
- 144 Jesús Rubio Jiménez, *La herencia de Antonio Machado (1939-1970)* (2019).
- 145 Adrián Alonso Enguita, *El tiempo digital. Comprendiendo los órdenes temporales* (2019).
- 146 Antonio Capizzi, *Platón en su tiempo. La infancia de la filosofía y sus pedagogos* (2019).
- 147 David Pérez Chico (coord.), *Wittgenstein y el escepticismo. Certeza, paradoja y locura* (2019).
- 148 Aurora Egido, *El diálogo de las lenguas y Miguel de Cervantes* (2019).
- 149 Pedro Ruiz Pérez (ed.), *Autor en construcción. Sujeto e institución literaria en la modernidad hispánica (siglos XVI-XIX)* (2019).
- 150 Carlos Clavería Laguarda, *Libros, bibliotecas y patrimonios. Una historia ejemplar* (2019).
- 151 Juan Manuel Aragüés Estragués, *De la vanguardia al cyborg. Una mirada a la filosofía actual* (2020).
- 152 José Antonio Vila Sánchez, *Javier Marías. El estilo sin sosiego* (2020).
- 153 Guillermo Tomás Faci, *El aragonés medieval. Lengua y Estado en el reino de Aragón* (2020).
- 154 Horacio Muñoz-Fernández (coord.), *Filosofía y cine. Filosofía sobre cine y cine como filosofía* (2020).
- 155 Adrián Baquero Gotor, *La traición a Diógenes. Lecturas contemporáneas de la filosofía clínica* (2020).
- 156 J. L. Rodríguez García, *Postutopía* (2020).

- 157 Jordi Canal, *Vida y violencia. Élmer Mendoza y los espacios de la novela negra en México* (2020).
- 158 Fernando Durán López y Eva María Flores Ruiz (eds.), *Renglones de otro mundo. Nigromancia, espiritismo y manejos de ultratumba en las letras españolas (siglos XVIII-XX)* (2020).
- 159 Santiago Díaz Lage, *Escritores y lectores de un día todos. Literaturas periódicas en la España del siglo XIX* (2021).
- 160 Javier Feijoo Morote, *La estética de Ramiro Pinilla. Idilio, imaginación y compromiso* (2021).
- 161 Juan Postigo Vidal, *Lugares de sabios. Bibliotecas privadas y ambientes de lectura en el Barroco. Zaragoza (1600-1676)* (2021).
- 162 Ronaldo González Valdés, *George Steiner: Entrar en sentido. Cincuenta glosas y un epílogo* (2021).
- 163 Manuel Sacristán Luzón, *Sobre Jean-Paul Sartre*, edición de Salvador López Arnal y José Sarrión Andaluz (2021).
- 164 Xaverio Ballester, *Orígenes de la lengua valenciana. La hipótesis repoblacionista* (2021).
- 165 Jesús Ezquerro Gómez, *Pólis y caos. Reflexiones sobre el principio de la política* (2021).
- 166 Stanley Cavell, *Esta nueva y aún inaccesible América. Conferencias tras Emerson después de Wittgenstein* (2021).
- 167 José Ángel Bergua Amores, *Nada. Eones, conciencias e ignorancias* (2021).
- 168 Nuria Aranda García, *Los Siete sabios de Roma en España. Una historia editorial a través del tiempo (siglos XV-XX)* (2021).
- 169 Manuel José Pedraza Gracia, *Una imprenta hispana del siglo XVII. El Libro de cuentas de Pedro Blusón y Juan Francisco Larumbe (Huesca, 1625-1671)* (2021).
- 170 Jesús Rubio Jiménez y Enrique Serrano Asenjo (coords.), *El retrato literario en el mundo hispánico, II (siglos XIX-XXI)* (2021).
- 171 Fulvio Conti, *Dante y la identidad nacional italiana* (2021).
- 172 Alfredo Saldaña Sagredo, *Romper el límite. La poesía de Roberto Juarroz* (2022).
- 173 John Dewey, *Lógica. La teoría de la investigación (1938)*, edición de Ángel Manuel Faerna (2022).
- 174 David Pérez Chico (coord.), *Cuestiones de la filosofía del lenguaje: pragmática* (2022).
- 175 Héctor Caño Díaz, *Cómics en pantalla. Adaptaciones al cine y televisión (1895-1989)* (2022).
- 176 Ramón Pérez de Ayala, *Auto de fe con Galdós. Ensayos galdosianos, con el epistolario entre los autores* (2022).
- 177 José Antonio Mérida Donoso, *Borau, un escritor de cine y un cineasta escritor. Hacia el guion de su literatura* (2022).
- 178 Gabriel Insausti y Luis Galván (coords.), *Palabra y acción. El profetismo en la literatura moderna y contemporánea* (2022).
- 179 Manuel Ruiz Zamora, *Sueños de la razón. Ideología y literatura* (2022).
- 180 Raffaele Milani, *Albas de un nuevo sentir. La condición neocontemplativa* (2022).

- 181 Carmen Peña Ardid y Juan Carlos Ara Torralba (eds.), *La Transición española. Memorias públicas / memorias privadas (1975-2021). Historia, literatura, cine, teatro y televisión* (2022).
- 182 Ernest Sosa, *Juicio y agencia* (2022).
- 183 Luis Fernández Cifuentes, *1955. Inventario y examen de disidencias* (2023).
- 184 J. L. Rodríguez García, *La mirada de Saturno. Pensar la revolución (1789-1850)* (2023).
- 185 Sara Martín Alegre, *De Hitler a Voldemort. Retrato del villano* (2023).
- 186 Carlos Marzán y Marcos Hernández, *Constelaciones en torno a la Teoría crítica* (2023).
- 187 Leonardo Romero Tobar, *Leyendo a Galdós* (2023).
- 188 David Pérez Chico (coord.), *Cuestiones de la filosofía del lenguaje ordinario* (2023).
- 189 Sergio Pons Garcés, *La función utópica. Introducción al materialismo blochiano* (2023).
- 190 Évelynne Ricci y Melissa Lecointre (coords.), *La cultura de los vencedores. Nuevas redes culturales en la España de la inmediata posguerra (1939-1945)* (2023).
- 191 Mercedes Comellas (coord.), *Literatura para construir la nación. Estudios sobre historiografía literaria en España (1779-1850)* (2023).
- 192 Ariane Aviñó McChesney, *Rehabitar. Fundamentos para la vida no capital-ista* (2023).
- 194 Franck Fischbach, *La producción de los hombres. Marx con Spinoza* (2023).
- 195 Daniel Quesada, *Saber, opinión y ciencia. Una introducción a la teoría del conocimiento clásica y contemporánea* (2024).
- 196 Fermín Ezpeleta Aguilar, *La novela española de costumbres universitarias* (2024).
- 197 Juan Manuel Aragüés Estragués, *La escritura de los dioses. Política para una (im)posible gramática de lo real* (2024).
- 198 Antonio Capizzi, *La República cósmica. Apuntes para una historia no peripatética del nacimiento de la filosofía en Grecia* (2024).
- 199 Stanley Cavell, *Estudios trascendentales de Emerson* (2024).
- 200 Eduardo A. Gallego Cebollada, *Corpus animusque. Aproximación al retrato en la poesía latina (Virgilio, Horacio, Ovidio)* (2024).
- 201 Toni Montesinos, *Un mundo de novela. Lecturas de narrativa española e hispanoamericana* (2024).

LOS *BERSERKIR* CONSTITUYEN UNA DE LAS FIGURAS más fascinantes de la literatura escandinava medieval. Estos guerreros de élite, «semejantes a los osos y a los lobos», manifestaban su «ser oculto» durante sus terroríficos arrebatos de salvajismo. Muy apreciados por los soberanos del Norte antiguo, los *berserkir* eran considerados como los compañeros de Odín, divinidad furiosa y maestro en el arte de la metamorfosis. Superando los análisis de los legendarios estereotipos, la presente obra demuestra la historicidad de una tradición asociada a los aspectos sagrados de la función real. Los *berserkir* encarnan un modelo de hermandad o cofradía militar atestiguada bajo diversas formas en las antiguas sociedades germánicas.



VINCENT SAMSON

de origen normando, nació en Ruan en 1966. Oficial de caballería por la École de Guerre, estudió historia medieval y filología escandinava antigua en la École pratique des Hautes Études. Doctor en Historia por la Universidad de Lille 3 en 2008 por su tesis doctoral titulada *De furore Berserkico: les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne: de l'âge de Vendel aux Vikings*. Una síntesis sobre este tema, con el título *Les guerriers-fauves dans le monde nordique ancien*, fue publicada en la revista *Nouvelle École* de 2014, junto a otro de sus estudios titulado *Le nom des Germains*. Ha dedicado sus investigaciones principalmente a las cofradías o hermandades de guerreros en el antiguo mundo nórdico.