

MOVILIDAD, COMUNIDAD Y CONTACTO CULTURAL: ROLES Y PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN LA CONSTRUCCIÓN, REPRODUCCIÓN Y TRANSMISIÓN DE LA IDENTIDAD DIASPÓRICA VIKINGA

MOVILITY, COMMUNITY AND CULTURAL CONTACT: ROLES AND PARTICIPATION OF WOMEN IN THE CONSTRUCTION, REPRODUCTION AND TRANSMISSION OF VIKING DIASPORIC IDENTITY

*Elías Carballido González*¹

Resumen: los desplazamientos de poblaciones Escandinavas que tienen lugar a partir del siglo VIII conformaron una diáspora cuyos asentamientos se extendían desde el Volga a la isla de Terranova. Como grupo diaspórico, estas poblaciones compartían un origen y unos elementos culturales comunes, así como una noción de pertenencia a una comunidad humana transterritorial. Pero esta identidad no se fundamentaba únicamente en el hecho de su procedencia escandinava: debía ser reafirmada constantemente y transmitida de generación en generación. Este artículo explora la participación de las mujeres en la construcción y sostenimiento de esta identidad diaspórica como estrategia social y cultural, especialmente en aquellos espacios en los que existían otros grupos étnicos convivientes.

Palabras clave: migraciones vikingas, diáspora, identidades, género.

Summary: the migrations of Scandinavian peoples that took place from the 8th century onwards formed a diaspora whose settlements extended from the Volga to the island of Newfoundland. As a diasporic group, these populations shared the same origin and common cultural elements, as well as a notion of belonging to a transterritorial human community. But this identity was not based solely on the fact of the Scandinavian provenance: it had to be constantly reaffirmed and transmitted from generation to generation. This article explores women's participation in the construction and maintenance of this diasporic identity as a social and cultural strategy, especially in those spaces where other ethnic groups coexisted.

Keywords: Viking migrations; Diaspora; Identities; Gender.

¹ Graduado en Historia (2021) y máster en Género y Diversidad (2022) por la Universidad de Oviedo. Ha sido becario de colaboración en el Área de Historia Medieval del Departamento de Historia de esta universidad (2020-2021) y es miembro del Grupo Labor, dedicado a los estudios del campesinado medieval. Actualmente es contratado predoctoral en el área de Historia Medieval de la Universidad de Oviedo y realiza su tesis bajo el título *Género, diferencia e identidad en las comunidades locales altomedievales. Estudio comparado de dos espacios de la periferia europea: Noroeste de la Península Ibérica y Escandinavia*. E-mail: carballidoelias@uniovi.es ORCID: 0000-0002-2885-6666.

1. MIGRACIONES VIKINGAS, DIÁSPORA E IDENTIDAD DIASPÓRICA. NUEVOS MARCOS PARA ESTUDIAR EL FENÓMENO.

Las migraciones vikingas constituyen una de las temáticas que con mayor profusión se han cultivado en la historiografía europea. Las frecuentes alusiones a los movimientos poblacionales que desde el siglo VIII llevaron contingentes escandinavos a otros espacios de la geografía europea e, incluso, americana se han efectuado, sin embargo, desde una perspectiva exógena, es decir, viendo a los vikingos como una otredad que emerge en el desarrollo cronológico de territorios como el Imperio Carolingio y actúa como un elemento disruptivo y de conflicto. El relativismo que ha pesado en gran parte de los estudios realizados desde latitudes centrales y meridionales en Europa nos ha impedido, habitualmente, aproximarnos a la complejidad social y cultural de estos grupos y, en consecuencia, han sido frecuentes las referencias estereotípicas y despectivas.

Este tipo de caracterización depende, en un primer lugar, del modo en el que conceptualizamos estos desplazamientos, si los comprendemos como viajes de conquista o incursiones para abastecerse de riquezas o, de otra forma, los vemos como migraciones motivadas por distintas razones, que abarcan planos como el político o el económico. Es evidente que las primeras incursiones tienen un carácter distinto al de los viajes posteriores cuyo fin era el asentamiento en otros espacios y por ello debemos repensar los conceptos y marcos teóricos que empleábamos. Judith Jesch (2015) habló por primera vez de diáspora para referirse a los grupos escandinavos asentados en ultramar y este concepto nos permite pensar no solo en desplazamiento, sino también en identidades, adaptación, conflicto, negociación y construcción de un hogar y una patria imaginada. Sin embargo, la incorporación de este concepto al aparato teórico para el estudio de la Época vikinga suscita una serie de cuestiones que deben ser resueltas para así comprobar su operatividad.

En primer lugar, el hecho de que la noción de diáspora haya sido definida en torno a experiencias históricas recientes, lo que complica su retrotracción a épocas premodernas (Safran, 1991; Cohen, 1996; Brah, 2011). Esta formulación contiene, sin embargo, una serie de elementos que pueden ser aplicados y readaptados a la realidad medieval desde una postura

teórica más amplia y flexible. Empleando el término de diáspora hacemos referencia a un grupo humano disperso, que ha abandonado su tierra de origen y se ha asentado en un espacio distinto. Esta definición podría ser equiparada a la de «grupo migrante», pero de acuerdo a autores como Cohen (1996, p. 515), uno de los rasgos principales de las diásporas es su origen a partir de una movilización traumática. Este desplazamiento podría deberse a distintos motivos, bien sean de carácter político, económico o social, y el componente de trauma parece generar un sentimiento de anhelo y nostalgia por lugar de origen, lo que se refleja en una memoria colectiva y una idealización de este espacio, al que puede, eventualmente, generarse un movimiento de retorno. Las diásporas comparten, por tanto, una conciencia colectiva y un sentimiento de pertenencia a un grupo étnico fuertes, una actitud de solidaridad con sus iguales y, habitualmente, experimentan una relación conflictiva con la *host society*, la sociedad del territorio al que arriban y en el que se instalan (Safran, 1991, p. 83-84; Cohen, 1997, p. 515).

Ahora bien, existe la posibilidad de considerar a la diáspora como un entramado complejo en el que, siguiendo a Avtar Brah (2011, p. 212), interseca con la frontera y la localización, lo que deriva en el perfilamiento de un espacio con relaciones entrecruzadas que también alteran la «posición subjetiva del autóctono». Y, al mismo tiempo, esta concepción multiaxial del poder genera múltiples posicionamientos que terminan basculando nuestra definición previa en una nueva comprensión de la diáspora como amalgama (Brah, 2011, p. 215) en tanto que realidad vivida en diversas formas y espacio de diferenciación, heterogeneidad y debate. La complejidad interna de la diáspora y sus relaciones de poder interpersonales, en relación también con el contexto en el que el sujeto diaspórico es posicionado, suscita que atendamos a categorías como el género, la raza, la clase o la religión a la hora de visibilizar y comprender las distintas experiencias individuales y las diferencias en las concepciones de lo similar y lo diferente y en los procesos de inclusión y exclusión.

A estas cuestiones se unen las relacionadas con el hecho de apropiarse de un término aplicado a realidades contemporáneas para encuadrar nuestro estudio de la sociedad vikinga. Resulta evidente que no es posible transponer cada uno de los elementos relativos a las diásporas modernas a la hora de estudiar a grupos medievales, pero esto no resta utilidad a un enfoque que nos permite enfatizar cuestiones vinculadas con las identidades individuales y colectivas y la experiencia de la migración. Abrams (2012) incidió en las redes de contacto

que conectaban a los territorios escandinavos con los de ultramar poniendo de relieve cómo estos movimientos generaban la difusión de personas e ideas, algo que supera las aproximaciones tradicionales que veían a estos viajes como simples expediciones de abastecimiento de riquezas o saqueo. La instalación de los vikingos en Irlanda, por ejemplo, contaba con una fuerte orientación comercial y su labor servía como mediación entre los gaélicos nativos y toda la red comercial transnacional del mundo vikingo (Downham, 2012, p. 373).

El caso específico del asentamiento vikingo en Irlanda sirve para visibilizar cómo la identidad diaspórica se construye, se negocia y se modela, relegando así las visiones esencialistas. Esta identidad es, en el fondo, un mecanismo que actúa como correa de transmisión de los componentes culturales que vinculan a un individuo con un grupo diaspórico transnacional, que lo sitúan y le aportan una plataforma de identificación frente a *los otros*. El hecho de la autopercepción como *miembro de algo* en relación a una alteridad determina con claridad el trasfondo estratégico de este mecanismo y, por esta razón, autoras como Downham (2015, p. 370) proponen el recurso a otros conceptos alternativos como el de «red», que refiere igualmente la transmisión de una serie de elementos culturales por parte de uno o varios grupos humanos, pero pone en cuestión la forma en la que estos se perciben como parte de una unidad que, en un contexto como el medieval, sin unidades políticas definidas con la misma claridad que en la actualidad, podría no ser tan evidente.

A la luz de lo anterior, podríamos afirmar que la diáspora se construye mediante la participación activa de un elenco multigeneracional que emplea su identidad como una estrategia en un espacio de relaciones. Pero, retomando las palabras de Brah, esta construcción está sujeta a las distintas posibilidades que cada miembro experimente en un plano en el que las relaciones de poder se moldean a partir de la intersección de categorías como la clase o el género. En Islandia se aprecia la emergencia de una clase alta en el siglo X cuya visibilidad en el registro arqueológico es muy superior a la de los pobladores del siglo IX: este hecho probaría, según Orri Vésteinsson, que la inmigración a Islandia en el siglo X no solo habría respondido a la necesidad de atraer mano de obra y campesinos arrendatarios, sino que también habría estado protagonizada por hombres y mujeres pertenecientes a otros estratos sociales. La razón de su desplazamiento a Islandia habría que buscarla, por ejemplo, en los

matrimonios entre aristócratas islandeses y escandinavos que servirían para dotar de respetabilidad a algunos individuos de la élite que dos siglos después de las primeras migraciones reconocían y promovían una identidad escandinava más allá de la *homeland* (Vésteinsson, 2013, p. 143). El adentramiento en un nuevo contexto generaba que el orden preestablecido del lugar de origen se renegociara y las relaciones interpersonales se reformulasen, lo cual significa, al mismo tiempo, una posible renegociación de las relaciones de género y una reasignación de roles sociales (Stig Sørensen, 2009, p. 267) (Halstad, 2009, p. 63). Prestar atención a la realidad de las mujeres implica, por tanto, comprender previamente cómo la experiencia de migración afectó a sus roles de género para, a continuación, analizar su participación en la construcción y sostenimiento de la identidad diaspórica vikinga.

1. LOS ÁMBITOS INICIALES DE LA TRANSMISIÓN IDENTITARIA: MATERNIDAD, CRIANZA Y GRUPO FAMILIAR

La vikinga era una sociedad patriarcal en la que las mujeres estaban sometidas a una posición de desigualdad en relación al hombre. El espacio asociado a las mujeres era el doméstico, aunque esto no quiere decir que su agencia se limitase únicamente a este ámbito. Como tal, eran responsables de la economía familiar, así como de su vida social y religiosa. Contaban con capacidad de decisión en los asuntos familiares, lo que requería que fuesen capaces de demostrar responsabilidad y rigor en la gestión de los recursos (Friðriksdóttir, 2020, p. 99). A pesar de que sus posibilidades en el espacio público eran más limitadas (Raffield, Price y Collard, 2017, p. 187), también lograron acceder a espacios vinculados al hombre, como la guerra o el comercio. Excavaciones en puertos comerciales como Birka o Kaupang han documentado enterramientos femeninos en los que se han encontrado pesas y balanzas, objetos que probarían la involucración de las mujeres en estas actividades (Jesch, 1991, p. 39; Mierswa, 2017).

Las leyes ofrecen una imagen restrictiva con relación a las posibilidades de actuación de la mujer fuera del ámbito doméstico. En las *Grágás*, el cuerpo de leyes vigente en la Mancomunidad Islandesa, se estipula que una mujer no podía intervenir en los procesos

judiciales ni formar parte de la asamblea. Tampoco podía servir como testigo ni participar en la persecución de una persona que hubiera vulnerado la ley. En caso de que la mujer fuera agraviada, debía confiar en un hombre para que él emprendiese las represalias (Byock, 2001, p. 316-317). Pero la descripción de las leyes no implica forzosamente que la actuación de las mujeres más allá del hogar no existiese como, de hecho, las fuentes evidencian. El rol central de las mujeres en el sostenimiento del grupo familiar es uno de los hechos que las relacionan directamente con la construcción y transmisión de la identidad diaspórica.

Como principales responsables de la crianza y del mantenimiento del hogar, las mujeres habrían sido las encargadas de transmitir desde los primeros momentos de la vida las historias y relatos pertenecientes a su tradición cultural, las que eran depositarias del sentido que dotaba a su identidad común y que los vinculaba con otros miembros de la comunidad. En *Þorláks sögur helga* se señala cómo en la infancia el obispo Thorlak pasaba el tiempo leyendo, escribiendo y, en algunos ratos libres, escuchando las enseñanzas de su madre, Halla, en asuntos como genealogía o historia (Jakobsson, 2013, p. 3). En *Eiríks saga rauða* la joven Gudrid llega a la granja de Thorkel, en Herjolfsnes, junto a su padre y el resto de la tripulación del barco en el que viajaban. Allí asistirán a una fiesta a la que es invitada Thorbjorn, una sibila que vivía en la colonia y que, tal y como relata la saga, era invitada a las fiestas por «aquellos que sentían una mayor curiosidad por conocer su propio porvenir o las perspectivas de la estación» (*Eiríks saga rauða*, 4). Es precisamente la realización de una profecía lo que motiva la intervención de Gudrid:

[Thorbjorn] solicitó la ayuda de aquellas mujeres que recordaran los conjuros, conocidos por el hombre de Vardlokur [Cantos de Vardlok], de los que precisaba para hacer su magia, pero ninguna tenía noción alguna de aquella ciencia. Así que hicieron averiguaciones entre toda la gente de la granja para ver si alguien conocía los cantos.

Entonces Gudrid dijo: «No soy ni una hechicera ni una bruja, pero cuando vivía en Islandia mi madre adoptiva, Halldis, me enseñó conjuros a los que llamaban Cantos de Vardlok».

Thorbjorg dijo: «Entonces es esta una buena oportunidad de aprovechar tus conocimientos»

«Esta es la clase de saber y ceremonia con la que no quiero tener nada que ver», dijo Gudrid, «porque soy cristiana».

Eiríks saga rauða, 4

Al igual que Thorlak, Gudrid recibe de su madre adoptiva, Halldis, los cantos pertenecientes a la tradición oral de una cultura en la que las mujeres jugaban un papel fundamental en el ámbito de las prácticas religiosas, una cuestión en la que nos adentraremos más adelante. Pero, de cualquier manera, este episodio refleja la conexión entre dos espacios separados por cientos de kilómetros y la identificación entre las prácticas culturales que tenían lugar en Groenlandia y aquellas que Gudrid habría presenciado y adquirido en su espacio natal. Naturalmente, estos elementos facilitarían que cualquier individuo pudiese recrear una serie de continuidades y pautas comunes entre dichos territorios y, de esa forma, sentirse parte de una comunidad mayor.

Lo que también refleja esta saga es la progresiva degradación de las tradiciones nórdicas paganas por la influencia del cristianismo. Gudrid, como cristiana, era reticente a participar en la profecía de la sibila, aunque finalmente termine accediendo por la presión de su padre. Pero lo que resulta claro es que la cristianización habría menoscabado un elemento fundamental de la identidad diaspórica vikinga y que, además, tenía relación con la agencia femenina, que era el de las prácticas religiosas paganas. La nueva religión ofrecía a los escandinavos una oportunidad de identificación y afiliación a una realidad distinta, la de la cristiandad, integrada por territorios muy heterogéneos. De hecho, la saga también narra cómo Gudrid, tras su estancia en Vinlandia y la crianza de su hijo Snorri, decide viajar en peregrinación a Roma, viaje que le servirá para decidir tomar los hábitos en su regreso a Islandia.

Jóhanna Katrín Friðriksdóttir (2020, p. 28) ha incidido en otro aspecto de esta historia. Halldis es presentada en la saga como la madre adoptiva de Gudrid. Este tipo de relación difiere de la crianza a cargo de los progenitores biológicos y solía deberse a un fin educativo o para que la persona se iniciase en el aprendizaje de una profesión. En este caso, Halldis era la mujer de un amigo cercano al padre de Gudrid, pero no en todos los casos estas relaciones se daban entre individuos vinculados por relaciones de parentesco, amistad o alianza: las

familias con mayores recursos podían contar con hombres o mujeres de bajo estatus socioeconómico —en muchos casos en condición de esclavitud— para hacerse cargo de la crianza de los menores. Estos desarrollaban un vínculo de cercanía y perdurabilidad, por lo que sus relaciones debían ser cercanas. En muchos casos, los niños y las niñas acompañaban al individuo de cuya crianza se habían encargado a la nueva casa a la que se trasladara una vez se produjera su independencia (Friðriksdóttir, 2020, p. 29). Teniendo en cuenta que una buena parte de las personas esclavas eran adquiridas en mercados internacionales o tomadas en las incursiones producidas a lo largo del continente, una cuestión muy interesante pero que, lamentablemente, parece difícil de dilucidar es la de cuál habría sido su influencia en los lugares a los que fueron trasladados. ¿Hasta qué punto pudieron transmitir, volviendo al caso que nos ocupaba, elementos culturales extranjeros a las criaturas de las que debían hacerse cargo?

Documentar la esclavitud es una tarea difícil en cualquier contexto y el escandinavo no es una excepción. Algunos autores como Raffield (2019) han valorado las distintas vías a través de las cuales podemos percibir su figura en el registro arqueológico, mientras que las fuentes escritas aportan un vago esbozo del papel que habrían jugado en la sociedad medieval escandinava. Quizás el personaje más reconocido sea el de Melkorka, comprada en la isla de Brännö (actual Suecia) por Hoskuldur, un terrateniente islandés. Tras ser llevada a la isla como concubina, Melkorka finge ser muda, pero Hoskuldur termina por descubrir su secreto:

Una mañana Hoskuldur salió a supervisar el estado de su granja. El tiempo era bueno. Hacía sol y apenas soplaba el viento. Hoskuldur oyó voces humanas. Se acercó hasta el borde de su parcela, donde corría un arroyuelo. Había allí dos personas que enseguida reconoció. Eran su hijo Olaf y la madre de este. Descubrió, pues, que no era muda, ya que estaba hablando largo y tendido con el niño

Laxdæla saga, 13

Una vez Olaf se convierte en un hombre adulto, Melkorka intenta convencerlo de viajar a Irlanda para conocer a sus familiares y reivindicar lo que le corresponde como nieto del rey Myrkjartan.

Melkorka respondió: “No quiero que te sigan llamando hijo de esclava. Y si resulta que no tienes suficiente dinero para el viaje, estoy dispuesta a casarme con Thorbjorn siempre que ello te incite a partir»

Laxdæla saga, 20

Melkorka defiende, en ese momento, que Olaf reúne todo lo necesario para realizar su viaje:

«Y añadió aún: “En casa te he criado de la mejor manera que he podido y te he enseñado a hablar irlandés, de modo que no ha de importarte el lugar concreto de Irlanda en que desembarques»

Saga de Laxdœla, XX (García, 2016: 101)

Gracias a este fragmento, descubrimos que Melkorka enseña a su hijo a hablar su lengua materna, el gaélico irlandés, a pesar de que este había sido criado en Islandia. Este es un ejemplo útil para visibilizar no solo la posible influencia que los esclavos de origen extranjero podrían haber ejercido sobre la población de la diáspora escandinava, sino también la relevancia que el idioma adquiere como elemento identitario; la concubina se niega a hablar con todo aquel que la rodeaba y finge ser muda, resistiéndose así a participar en un marco cultural que no era el suyo. Por otra parte, Melkorka transmite a su hijo su lengua materna, un acto con el cual lo dota, al mismo tiempo, de una herramienta básica para que este participase de una identidad que ella trata de mantener y preservar a pesar de su lejanía respecto a Irlanda.

La situación de multiculturalismo que caracteriza a la mayor parte de los espacios de la diáspora escandinava sitúa a la cuestión del idioma en el centro de nuestros interrogantes. Como ya hemos comentado, la lengua materna actúa como un elemento identitario con el cual los individuos negocian, así como se desprende de la historia de Melkorka. En otros espacios, como Inglaterra, la mezcla cultural que caracteriza a su población en la Alta Edad Media genera las mismas preguntas. Los estudios genéticos han propuesto que cerca del 50% de la población de lugares como Cheshire o West Lancashire en el periodo preindustrial tendrían una ascendencia escandinava, concretamente noruega. Estos datos han sido analizados por Judith Jesch, que se plantea ante ello dos opciones: ¿responde esta situación a la reproducción de hombres nórdicos con mujeres británicas o existe la posibilidad de que familias al completo

viajasen a estas islas? (Jesch, 2015, p. 90-91). Los análisis lingüísticos llevados a cabo por la autora sugieren que en el noroeste inglés se hablaba con normalidad nórdico antiguo en el siglo X, lo cual implica, necesariamente, que las mujeres dispusieran de un dominio fluido en el idioma. Este hecho parece sustentar la posibilidad de que se hubiera producido un desplazamiento de mujeres desde Escandinavia, pero la autora también contempla la posibilidad de que se debiera a la instalación de hombres nórdicos y al establecimiento de relaciones con mujeres locales, a las que enseñarían el idioma, una situación aún más probable en el caso de aquellas que cayesen en la esclavitud. Lo que parece estar fuera de duda es que estos asentamientos no serían en ningún caso monolingües. Los migrantes llegarían a un territorio en el que la lengua de uso era el inglés antiguo, por lo que resulta difícil pensar en que no se produjeran situaciones de bilingüismo para poder mantener el funcionamiento de sus relaciones.

Downham (2015, p. 375), centrada, en este caso, en el Dublín alto y plenomedieval arroja datos que perfilan una situación similar. Dublín responde al esquema de una ciudad multicultural en la que cada grupo preservaba su diferenciación a partir de, entre otros elementos, el idioma. La convivencia de distintas lenguas queda atestiguada a través de las inscripciones, en las que se puede constatar un dominio de inglés, gaélico y nórdico antiguo. Los hablantes de nórdico antiguo harían uso de un dialecto muy influenciado por el gaélico tal y como se desprende de las fuentes de época. Lo defendido por Downham encaja en el contexto de una diáspora comercial que, en Dublín, de la misma forma que en otros asentamientos costeros, trataba de establecer todas las líneas de entendimiento posibles para facilitar sus relaciones económicas con el resto de grupos étnicos. Si tenemos en cuenta que la actividad comercial y mercante era un dominio mayoritariamente masculino, parece resultar lógico considerar que serían los hombres los que adquirirían un mayor dominio en las otras lenguas necesarias para vivir –y convivir– en el Dublín medieval, mientras que las mujeres, cuyo rol principal tenía que ver con el espacio doméstico y el mantenimiento del grupo familiar, usarían fundamentalmente el nórdico antiguo, la misma lengua que transmitirían a sus descendientes. Y, en el caso de que estas no fuesen de procedencia escandinava, su situación podría ser similar a la de aquellas mujeres a las que hacía mención Judith Jesch para el noroeste inglés; es natural pensar que serían sus maridos los que les enseñaran su idioma materno y ellas, inmersas en un contexto multicultural donde cada grupo trata de retener su identidad, adquirirían así la

responsabilidad de hacer uso de ese elemento distintivo en los espacios donde eran más influyentes. El análisis de estos casos refleja la importancia central que el idioma posee en la construcción de una identidad diferenciada, así como en su mantenimiento. Y, volviendo sobre la historia de Melkorka, también podemos apreciar el rol principal de las mujeres en la transmisión del idioma como uno de los principales elementos identitarios de la diáspora.

2. EL USO DE LA CULTURA MATERIAL COMO MEDIO DE ENCULTURACIÓN Y SUBJETIVACIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DIASPÓRICA

La identidad diaspórica podía ser transmitida a través de elementos que formaban parte de la vida diaria en la infancia, como aquellos relacionados con el ocio y el entretenimiento. En algunos yacimientos se hallaron sonajeros, figuras talladas y muñecas que podríamos identificar como juguetes (Friðriskdottir, 2020, p. 31; McAlister, 2013). Algunas de esas figuras son reproducciones en miniatura de objetos pertenecientes al mundo de los adultos. Por ello, los juguetes constituyen uno de los elementos principales en el proceso de socialización en la infancia y pueden ser vistos como agentes de enculturación, por lo que, suscribiendo la postura de Derevenski (*apud* McAlister, 2013, p. 3), el análisis de estos objetos no debe realizarse en términos binarios —lo perteneciente a la infancia o a la edad adulta— sino como agentes de comunicación e interacción entre edades y contextos vitales. En yacimientos de Groenlandia, Islas Feroe, Noruega o Irlanda se han encontrado barcos en miniatura se rasgos similares, que imitan claramente la tipología de las embarcaciones vikingas. El valor simbólico del barco en la diáspora escandinava debió ser muy alto por el hecho de que esta se constituyera sobre la base de la navegación y por su estrecha relación con el mar. El posible uso de estos objetos en el entretenimiento de las criaturas nos conduce a pensar en la relevancia que adquirirían como forma de transmitir y preservar la identidad diaspórica, de recordar la procedencia y de evocar el vínculo con otros espacios en ultramar. Las madres, como principales responsables de la crianza, habrían sido las que también acompañasen a las criaturas en sus momentos de juego. Y, si pensamos en el caso de estos barcos en miniatura, podrían haber sido acompañados de relatos o historias vinculadas al mar, al viaje y a la movilidad a modo de ambientación, a pesar de que nunca podamos conocerlos.

La cultura material era, como se vislumbra a partir de lo anterior, un medio útil más para la creación, reproducción y transmisión de la identidad diaspórica. Y, en este sentido, la vestimenta y los adornos de cada miembro del grupo familiar cobraban una especial importancia como espacio de expresión, especialmente en aquellos espacios multiculturales en los que las mujeres nórdicas debían preservar su espacio de diferenciación y resistirse a la aculturación, así como defender su identidad frente a otras mujeres competidoras (Halstad McGuire, 2009, p. 266). Documentar la presencia de mujeres vikingas en estos espacios ha sido posible, en parte, gracias a determinadas joyas o adornos, como los broches ovales, principal signo de identidad entre ellas, así como los broches de tortuga. Judith Jesch destaca el uso de estos broches como marcador de dos aspectos: por una parte, en el espacio multicultural, la procedencia escandinava. Por otra, dentro del grupo nórdico, su estatus social (2015, p. 97). Al mismo tiempo, estas joyas no solo simbolizaban la identidad escandinava, sino que contribuían a generar lazos culturales entre los distintos espacios de la diáspora. Un ejemplo de ello puede ser uno de los pasaje de *Eyrbyggja saga*, al que también ha prestado atención Jóhanna Katrín Friðriksdóttir (2020, p. 80), en el que se destaca la fascinación de Thurid, una mujer islandesa, ante las telas y joyas llevadas desde las Hébridas por Thorgunna, a la que intenta persuadir para que accede a venderlas. El afán de acceder a este tipo de productos de importación no solo denota un interés en proveerse de los elementos necesarios para reforzar su estatus, sino que, de forma paralela, trasluce uno de los distintos mecanismos a partir de los cuales las mujeres de la élite contribuían a generar vínculos de identidad con otros territorios de la diáspora. Desde aquellas, como Thorgunna, que con su constante movilidad —atribuida, tradicionalmente, a los hombres prácticamente de forma exclusiva— acarrearán la difusión de elementos culturales a lo largo de todo el espacio de la diáspora, a otras, como Thurid, que, mediante la adquisición de los mismos, reforzaban su vinculación a una identidad común compartida en los distintos territorios en los que se encontrasen.

Las niñas portaban prendas de vestir y joyas similares a las de sus madres, pero excavaciones como las realizadas en el Dublín medieval pusieron de manifiesto una menor diversidad de prendas de vestir para los niños y niñas frente a lo que se aprecia par Escandinavia, donde sí parece que existía ropa específica para la infancia (McAlister, 2013, p. 10). Aunque esta cuestión requeriría un análisis en mayor profundidad, no cabe duda de que en un espacio multicultural como el Dublín medieval la vestimenta se convertiría en un medio

activo de expresión de la identidad y permitiría la creación de un estilo propio y diferenciador para las poblaciones vikingas.

3. ORALIDAD Y LITERACIDAD: DEFENDER LA IDENTIDAD EN EL ESPACIO PÚBLICO A TRAVÉS DE LA PALABRA

Los estudios de las mujeres reivindicaron tradicionalmente la necesidad de romper o matizar la dicotomía entre lo privado y lo público, el hogar y lo externo. Aunque las mujeres vikingas estaban vinculadas al hogar y al sostenimiento del grupo familiar, su espacio de agencia iba más allá de lo doméstico. En la Escandinavia precristiana las mujeres ostentaban un fuerte peso en el ámbito de la tradición oral. Esta influencia no solo estaría relacionada con la transmisión de historias y relatos, sino también con su papel central en la práctica de los ritos paganos, como el *seiðr*.

En el culto pagano, la magia era una práctica habitual y que se aplicaba a los problemas cotidianos de las personas, a diferencia de la construcción mitificada que se realizó en época contemporánea sobre esta realidad. La magia era practicada principalmente por mujeres con fines curativos o propiciatorios. Bernárdez (2002, p. 127) defiende que la vinculación a la mujer se debe a que los cuidados y lo relacionado con la salud pertenecía a la esfera femenina. La *völva*, término con el que se conoce a estas mujeres, tenían capacidades adivinatorias y su papel no solo se limita a los grandes episodios de la mitología nórdica, sino también a los más cotidianos de las sagas, pues estas mujeres podían ser requeridas por particulares para que realizasen una profecía, como ya ilustramos anteriormente gracias al ejemplo de la sibila groenlandesa Thorbjorg.

Estas prácticas eran acompañadas con una serie de cantos, tal y como se indica en la saga, lo cual nos hace pensar en un pasado pagano en el que las mujeres, así como ha defendido Kress (2011, p. 3), disponían de más capacidad de actuación pública y eran portadoras de un conjunto de relatos, poemas y cantos pertenecientes a una tradición oral que se desvanecería con la llegada del Cristianismo, pues la Iglesia, fruto de la asociación entre lo oral, lo

mágico y lo femenino, sería la encargada de movilizar los mecanismos necesarios para reducir la influencia de las mujeres en este ámbito.

La literatura ofrece más ejemplos que reflejan un choque entre la tradición pagana y la llegada del Cristianismo. Este conflicto queda bien reflejado en *Njáls saga*, que narra el encuentro entre Thangbrand, un misionero enviado por el rey Olaf Tryggvason a Islandia, y Steinvora, la madre de Ref el Escaldo.

[Thangbrandr y su compañero viajaron hacia el oeste y Steinvora, la madre de Ref el Escaldo, vino contra él; predicó la fe pagana a Thangbrand y le pronunció un largo discurso. Thangbrand se mantuvo en silencio mientras ella hablaba, pero pronunció un largo discurso después de ella y volvió todo lo que ella había dicho en su contra.]

Saga de Njal, XCVIII (DaSent, 1861)

En medio del enfrentamiento, Steinvora decide recitar unos versos en respuesta a las preguntas del misionero. Este episodio ha sido considerado en diversos estudios, entre ellos el de Zoe Borovsky (1999, p. 9), autora que ve este conflicto en clave política —la imposición del dominio noruego sobre el Estado libre islandés— y social —el advenimiento del Cristianismo sobre una cultura pagana que se resiste a la conversión—. La actuación de Steinvora constituye, además, una muestra de una performance cultural: los valores de la cultura escandinava pagana son encarnados en la figura de una mujer que se resiste a la imposición de una identidad diferente. De la misma forma en que lo describía Richard Bauman (1986, p. 133) en su obra, la performance como una práctica humana puede ser entendida como un «logro» que sitúa a la identidad en un plano de materialidad y la desplaza desde la ambigüedad de lo normativo a la contingencia de lo producido y reproducido. Steinvora actúa así como defensora de una identidad cuya supervivencia depende del papel activo de los miembros de una comunidad.

La supuesta relevancia que ostentaba la mujer en la esfera de la oralidad con anterioridad a la llegada del cristianismo ha llevado a algunos autores a considerar la posibilidad de que, detrás de algunos de los principales productos de la literatura nórdica antigua se encontrase una autoría femenina. En la poesía éddica podemos percibir una actitud

más favorable hacia los personajes femeninos frente a la literatura escrita posterior, influenciada por el contexto literario europeo y el cristianismo, donde las mujeres reciben un tratamiento distinto (Borovsky, 1999, p. 10; Jesch, 1991, p. 168). En el nuevo marco cristiano, el acceso de las mujeres a la esfera cultural literaria quedaba vedado, por lo que sus aportaciones habrían sido, en todo caso, anónimas. Que las eddas sean composiciones anónimas, unido a la abundancia de figuras femeninas y a un estilo más simple en contraste con la poesía escáldica —lo que invita a pensar en un público menos especializado— ha sido visto como el reflejo de un género en cuya creación las mujeres podrían haber participado (Jesch, 1991, p. 168). A pesar de que la datación de estos poemas los sitúa en el periodo post-vikingo —lo que haría que compartiesen con la literatura europea varias características que justificarían su especificidad— su naturaleza podría ser la de un elemento de la tradición oral transmitido a través del tiempo, una creación literaria viva, reinterpretada en ocasiones (Jesch, 1991: 169). Uno de los principales ejemplos aportados por Jesch son los poemas de Helgi. La historia del héroe Helgi se recoge en un poema del que se conservan varias versiones, lo cual permite evaluar, a partir de las diferencias entre cada una de ellas, el distinto trato que reciben los personajes y la mayor o menor relevancia que adquieren sus historias. Así pues, podemos observar cómo en una versión el poema narra con mayor detalle la figura del héroe, se hace uso de un lenguaje y un estilo elaborados y el papel de Sigrun, la hija del rey Hogni, es meramente accesorio, ejerciendo como incitadora de los actos del héroe protagonista. Esta versión, además, es bastante somera en lo que a tratamiento de los sentimientos y las emociones se refiere. La otra se detiene en menor medida en la infancia y crecimiento del Helgi y otorga mayor importancia a su relación con Sigrun, así como al drama generado tras el asesinato del héroe a manos del hermano de su amada, lo cual genera una espiral de sentimientos encontrados y un dilema que sitúa a esta entre la lealtad a su familia y su amor hacia el héroe principal (Jesch, 1991, p. 169-174).

¿Es posible, por tanto, que detrás de la segunda versión se encuentre una mujer? Hasta el momento no es posible responder a esta pregunta y, probablemente, su respuesta continúe siendo una incógnita. Pero la argumentación de Judith Jesch sí ofrece muestras de consistencia. Análisis similares han sido aplicados a otras obras de la literatura nórdica antigua. *Laxdæla saga*, una de las más conocidas de su género, destaca por la firmeza, asertividad, y relevancia

de sus personajes femeninos. Las mujeres de la saga son capaces de actuar en sociedad de la misma forma que los hombres. Al igual que en uno de los poemas de Helgi, se realiza una inmersión detallada en la psicología de las mujeres. Frente a ello, los personajes masculinos son «unidimensionales» y se constituyen a partir de estereotipos, algo que contrasta con la complejidad de las mujeres (Auerbach, 1998, p. 40-43). Es un hecho muy significativo, al mismo tiempo, que en esta saga encontremos a mujeres que rompen totalmente el marco social en el que actúan y subviertan los roles que les son atribuidos. Es, por ejemplo, el caso de la ya mencionada Melkorka, uno de los personajes principales en la trama. La esclava posee una capacidad de actuación que no es acorde a su estatus social; muestra resistencia a la integración en la cultura islandesa al fingir ser muda y responde a los malos tratos de Jórunn, la mujer de Hoskuldur, golpeándola en la cara. Además, cuando la situación se hace insostenible, Melkorka se va a vivir de forma independiente a una casa que, a partir de ese momento, sería de su propiedad.

Todos estos rasgos nos llevan a plantear varias hipótesis: en primer lugar, la posibilidad de la saga, al igual que el resto de composiciones que hemos valorado, cuente con una autoría femenina. Este hecho podría explicar el alto —e inusual— interés en lo femenino y la caracterización de las mujeres bajo un marco que no es el que les era asignado según la construcción de género de la época, sino de una forma empoderadora. Auerbach (1998, p. 46) defiende esta propuesta y ha planteado que, si la autoría de la saga correspondiese verdaderamente a una mujer, esta podría tratarse de la hija de un hombre de letras influyente, lo cual le habría facilitado un mayor contacto con la esfera literaria y cultural y habría tenido acceso al mundo de la escritura, algo impensable para el conjunto general de las mujeres. Otra de las hipótesis valoradas es que el público al que se dirigía fuese mayoritariamente femenino. Jesch (1991, p. 199) habla de una «reinterpretación de los elementos convencionales del género» para dirigirse a un público distinto, un público que no estaría tan interesado en los temas tradicionales relacionados con el conflicto y la venganza, sino con el amor y los sentimientos, una temática que domina buena parte de las tramas de la historia. Aunque parece probable que el autor o autora de esta obra tuviese en mente a un público distinto, posiblemente femenino, en el momento de su composición, dilucidar este interrogante continuará siendo algo prácticamente imposible.

Con independencia de la falta de certeza con que podemos tratar este asunto —algo que, en general, es extensible a otros aspectos de la historia medieval de Escandinavia—, estas mujeres habrían accedido a través de la alfabetización al mundo de la escritura y habrían visto en él un medio favorable para la fijación de un conjunto de relatos que surgían en el pasado y convivían junto a la sociedad islandesa como un constructo vivo, remodelado constantemente como elemento de expresión y justificación de su identidad. El análisis de las sagas permite constatar cuáles son los elementos que se seleccionan y memorizan, aquellos que, como afirma Zilmer (2008, p. 229), reforzarían la conciencia social de grupo. Así pues, a pesar de la distancia temporal, la puesta por escrito de estas sagas consagraba la validez de estos relatos para entenderse como sociedad y como parte de una comunidad mayor, la de la diáspora escandinava.

La participación femenina en la creación de inscripciones rúnicas, bien como inscriptoras profesionales o como comitentes, es un campo que no ha sido explorado en profundidad en la historiografía de la Escandinavia medieval. Recurriendo, una vez más, a la obra clásica de Jesch (1991), la autora sí incide en el análisis de la relación entre las mujeres y las inscripciones rúnicas. Más recientemente, Aae (2018, p. 26) ha afrontado un estudio en el que concluye que la llegada del cristianismo llevó consigo a Escandinavia nuevas oportunidades de expresión para las mujeres, una afirmación que sustenta en el elevado número de inscripciones rúnicas memoriales que se conservan de este tiempo. Este dato, que contrasta con las tesis defendidas previamente en relación a las posibilidades de actuación oral de las mujeres bajo la influencia del cristianismo, se relaciona, sin embargo, con una práctica que ya era común en tiempos del paganismo y que atribuía a la mujer la responsabilidad de honrar la memoria de su marido y conmemorar su figura en el espacio público. La introducción de la cultura escrita por parte del cristianismo estimuló un desarrollo de las inscripciones rúnicas que nos permite comprobar, entre otras cuestiones, su uso como medio de construcción y expresión de la identidad. La situación de las mujeres que enviudaban estaba sometida a un mayor grado de vulnerabilidad, por lo que se hacía aun más necesario que estas reafirmasen su posición social destacando elementos como los logros o la honorabilidad de sus hijos o maridos.

Estas inscripciones ponen de relieve, una vez más, la función de la mujer como depositaria de la memoria colectiva, desde la memoria del grupo familiar a la del grupo étnico

o diaspórico. Habitualmente, en las inscripciones conmemorativas —las más abundantes— se ofrece información sobre los hechos que protagonizó el personaje recordado, normalmente con el fin de ensalzar su posición social y su estatus. Contamos con varios ejemplos en los que una mujer actúa como comitente y recuerda a un familiar fallecido. Ejemplos de ello son la inscripción Sö101, en la que Sigrid recuerda a Holmgeirr, su suegro, o la DR 291, encargada por Tonna y su hijo en memoria de su marido, Bramr (Aae, 2018, p. 64).

En un buen número de inscripciones, esta información está relacionada con viajes. Zilmer (2010) estudió un conjunto de 200 inscripciones a partir de las cuales señaló, tal y como ya hizo Jesch (1991, p. 50), que en ninguna de ellas parece aparecer una mujer como participante de los mismos. Estas inscripciones no suelen ser precisas en cuanto a la información geográfica que proveen, pero sí ponen de manifiesto que la idea del viaje y la migración se memorializan como uno de los principales aspectos de la vida del individuo y contribuyen a generar desde la patria imaginada por la diáspora un sentimiento de conexión a una realidad más allá de la doméstica; un espacio geográfico al que se acude física y mentalmente de forma recurrente en sus vidas. En la inscripción Sö 137, recogida por Zilmer (2010, p. 134), Thora recuerda a su marido, Öpir, que armó a sus hombres en el oeste: «Thora levantó esta piedra en memoria de Öpir, su marido. Esta piedra es en memoria de Öpir, en el lugar de la asamblea, en memoria del marido de Thora. Armó [sus] hombres en el oeste. El hijo vio esto allí. Esta piedra es en memoria de Öpir, en el lugar de la Asamblea, en memoria del marido de Thora. Armó [sus] hombres en el oeste». Es muy llamativo, además, que el epígrafe se encuentre en el lugar de la asamblea, otorgándole así un alto grado de exposición pública. También el hecho de que se encuentre muy próxima a la ruta comercial de Eriksgata², algo que también ha señalado Zilmer. Esta autora refiere hace referencia a una inscripción similar, la Vg61, promovida por Tola para recordar a su hijo, Geirr, un hombre «valiente» que, tal y como rezan sus líneas, murió en una expedición vikinga en una de las rutas occidentales. La inscripción Sö14 también hace mención al oeste: Ragna y sus hijos conmemoran a su marido, Sveinn.

De alguna manera, estas inscripciones contribuyen a instituir la idea del viaje y la migración como un elemento fundamental de la identidad de las personas a las cuales se

² Esta era la ruta que seguían los reyes suecos en la Edad Media y que recorría las principales asambleas, en las que el nuevo monarca debía ratificar su confirmación.

dedicaban mientras que, a la vez, potencian la posibilidad de un diálogo cultural entre la patria y los espacios en ultramar hacia los cuales se dirigían sus familiares. Estas mujeres, al igual que el resto de comitentes de inscripciones similares, eran conscientes de que, más allá de sus costas, se encontraba un conjunto de territorios que estaban siendo poblados por sus familiares y compatriotas. Este diálogo cultural tendría manifestaciones diversas, pero, de una forma elemental, se haría presente en los constantes viajes que conectaban estos territorios y en el intercambio humano que los acompañaba, viajes que servirían como cauce para la difusión de elementos identitarios.

Más allá de la función que las mujeres ostentaran en relación a la construcción de una identidad que conectaba a las poblaciones escandinavas con una realidad territorial y cultural más allá de su espacio geográfico, ellas también formaron parte del fenómeno de movilidad que conformó la diáspora. Algunas mujeres participaron, incluso, en las primeras colonizaciones de los territorios en ultramar, como podemos apreciar a partir del famoso personaje de Unn la medita-bunda. En otros casos, su movilidad tenía un fin comercial: excavaciones arqueológicas han documentado en algunos de los centros comerciales más importantes de este periodo, como Birka o Kaupang, la existencia de enterramientos femeninos, lo cual probaría su implicación en las redes comerciales y sus desplazamientos a lo largo del continente.

Pero existen otro tipo de hallazgos que también dan prueba de la movilidad femenina. Un ejemplo excepcional que ilustra este tipo de conexiones es el denominado «palo de Gudveig». Se trata de una barrita de madera hallada en las excavaciones del cementerio de Herjolfsnes, en Groenlandia, y datada en torno al año 1300. El fragmento se encontró en el interior de un ataúd y cuenta con una inscripción rúnica (GR 15): «Esta mujer, que se llamaba Gudveig, fue lanzada por la borda en el Mar de Groenlandia». Gran parte de lo que se puede comentar sobre este hallazgo son suposiciones, salvo que la mujer viajaba a bordo de un barco cuando, por una razón desconocida, falleció. Debido a la desaparición de su cuerpo tras ser lanzado al mar, Gudveig recibe sepultura en Herjolfsnes de una forma simbólica: depositando la cruz con la inscripción referida en el espacio que ocuparía su cuerpo en el féretro. Algunos especialistas han sido capaces de deducir que Gudveig sería de origen noruego. En primer lugar, por la ortografía de su nombre. En segundo lugar, porque, mientras que las

inscripciones groenlandesas suelen intitular al individuo conmemorado con su nombre completo, en este caso no se cumple; si Gudveig fuera originaria de la colonia, sería probable que alguien la conociera y pudiera aportar los datos necesarios para conocer su nombre al completo, por lo que esto parece reforzar la tesis de que proviniera de Noruega (Imer, 2017, p. 62). A pesar de no disponer de más información para comprender qué conducía a Gudveig a realizar una travesía que posiblemente hubiera tenido su origen en las costas noruegas y que se dirigía hacia Groenlandia, se trata de una evidencia excepcional que sitúa a la mujer como una pasajera más de la tripulación y, además, sin la compañía de su familia.

Este tipo de contactos manifiestan la existencia de vínculos que unían a los distintos espacios de la diáspora y los conectaban, a su vez, a la patria, a Escandinavia, incluso en momentos tan avanzados como el que protagoniza Guðveig. Los contactos entre familiares eran otra de las razones que podían motivar estos viajes. En la *Laxdæla saga* Thorgrdr, hija de Thorsteinn el Rojo, viaja primero junto a su abuela Unn a Islandia. Sin embargo, años después, una vez queda viuda, la saga comenta cómo su estado de ánimo decae y, ante ello, decide volver a Noruega. Más adelante, regresaría para visitar a su hijo en Laxardal. También Melkorka insta a su hijo, como ya fue expuesto, a viajar a Irlanda para conocer a sus familiares. Los vínculos se mantienen a pesar de la distancia geográfica y, en ocasiones, cronológica, lo que da muestra de la consolidación a lo largo de los siglos medievales de una identidad diaspórica escandinava que conecta a territorios y gentes dispersos geográficamente, pero que mantienen la idea de un origen y unos lazos comunes.

4. CONCLUSIONES

Las migraciones vikingas constituyen uno de los principales temas del medievalismo y uno de los elementos más persistentes y destacados en el imaginario colectivo de esta época. Podría parecer, por ello, que dedicar nuevos estudios a esta cuestión fuera repetitivo o redundante, pero a través de este artículo hemos demostrado que existen nuevos enfoques que nos permiten generar nuevas explicaciones sobre este fenómeno e incidir en aspectos que tradicionalmente habían sido desatendidos. La aplicación del concepto de diáspora al estudio de la movilidad escandinava entre los siglos VIII y XI, a finales de la Alta Edad Media, nos

permite visibilizar cuestiones que van más allá de lo económico o lo político y que atienden a las experiencias humanas y personales. La diáspora no es un simple grupo humano que resulta de una migración, sino que se caracteriza por sus vínculos afectivos con la *homeland*, su espacio original, al que evoca, con el que mantiene un contacto y un diálogo cultural y al que plantea un eventual retorno. Los grupos diaspóricos desarrollan una identidad que presente el reflejo de esos elementos y que se convierte en una red que vincula a los individuos y que los diferencia especialmente en espacios multiculturales y retiene su otredad.

Pero este artículo ha sido útil también para poner de relieve que la noción de diáspora no debe ser vinculada a la idea de un grupo humano homogéneo, sino con claras diferencias internas en cuanto a las experiencias de la migración, del asentamiento y a las distintas relaciones de poder. Nuestro objetivo, por tanto, era el de comprender el papel de las mujeres en la diáspora vikinga y en la construcción de la identidad diaspórica escandinava. Frente a la visión tradicional de las mujeres como un grupo sin agencia, se ha demostrado que la diáspora les confería una serie de roles de gran relevancia. Las mujeres, como responsables principales del hogar y del sostenimiento del grupo familiar transmitían desde las edades más tempranas el conjunto de elementos que contribuían a que el individuo se percibiera como parte de una comunidad que iba mucho más allá de su entorno más inmediato y que se dispersaba por varios territorios del continente europeo. Entre estos elementos hemos destacado el idioma o la religión como algunos de los principales. Las mujeres eran además las depositarias de una tradición oral que se transmitía de generación en generación y que era fundamental para que el individuo adquiriese una identidad diaspórica escandinava. La cultura material también jugaba un papel importante, desde los elementos empleados en el hogar, como los juguetes de la infancia, a las prendas de vestir o los adornos, que constituían la forma de expresión de la identidad más evidente. Pero más allá del hogar, la mujer también tenía un papel muy relevante en la construcción de esta identidad diaspórica. La mujer empleaba lo material y lo verbal en el espacio público de manera activa. Un ejemplo muy interesante es el de las inscripciones rúnicas, cuya extensión a finales de la Alta Edad Media refleja una utilidad como medio de expresión de la identidad y el estatus. En muchos casos, estas inscripciones conectan de manera afectiva a los individuos de la comunidad con la diáspora, con ese espacio al que sus familiares viajaban y del que, en muchas ocasiones, no regresaban.

El mantenimiento de unas redes de contacto entre los distintos espacios de la diáspora era básico, como hemos comprobado, para preservar la cohesión y la unidad de la comunidad. La movilidad era constante, pero aparte de los viajes con un fin económico —destacados tradicionalmente por la historiografía, existían también movimientos de contacto entre familiares o entre grupos. Pero lo cierto es que mantener una identidad cohesionada habría requerido un mayor esfuerzo y una mayor inversión por parte de las comunidades escandinavas dispersas en el continente. La diáspora escandinava también estaría conectada por múltiples vínculos que interrelacionaban personas y territorios, incluso a grandes distancias, pero, a diferencia de épocas más recientes, estos lazos serían más débiles. Serían unos pocos puntos los que sostuvieran las comunicaciones y en ellas habría sido fundamental la participación de algunos grupos especializados, como los comerciantes (2007, p. 71).

Este contexto es el que nos permite pensar que la ya expuesta participación de las mujeres en la construcción y transmisión de una identidad diaspórica escandinava habría sido muy relevante. Se trataría de un proceso activo en el que las mujeres habrían adquirido un mayor grado de agencia y esto les habría permitido reelaborar algunas pautas sociales de acuerdo al nuevo contexto, así como renegociar sus roles y posibilidades. Pero la participación de las mujeres en este fenómeno fue desigual y, por ello, solo puede ser analizada desde un punto de vista interseccional: la agencia femenina dependía de categorías como su posición social, nivel de alfabetización, edad o procedencia que deben ser consideradas a la hora de realizar un análisis histórico.

FUENTES PRIMARIAS

Eiríks saga rauða. Edición y traducción de Antón Casariego y Pedro Casariego. Madrid: Siruela, 2010.

Laxdæla Saga. Edición y traducción de Rafael García Pérez. Madrid: Miraguano Ediciones, 2016.

Njáls saga. Traducción de George W. DaSent. Icelandic Saga Database: https://sagadb.org/brennu-njals_saga.en.

BIBLIOGRAFÍA

AAE, Embla. Literacy as an Instrument of Female Religious Expression in the Medieval

- 'Hafum vér gefit guði till heiðrs ok oss' (Tesis doctoral). Universidad de Oslo, 2018.
- ABRAMS, Lesley. "Diaspora and identity in the Viking Age". *Early Medieval Europe*, 2012, 20, 1, 17-38.
- AUERBACH, Loren. "Female experience and authorial intention in Laxdoela Saga". *Saga-Book*, 198, 25, 1, 30-52.
- BAUMAN, Richard. "Performance and Honor in 13th-Century Iceland". *The Journal of American Folklore*, 1986, 99, 392, 131-150.
- BERNÁRDEZ, Enrique. *Los mitos germánicos*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- BOROVSKY, Zoe. "Never in Public: Women and Performance in Old Norse Literature". *The Journal of American Folklore*, 1999, 112, 443, 6-39.
- BRAH, Avtar. *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.
- COHEN, Robin. "Diasporas and the nation-state: From victims to challengers". *International Affairs*, 1996, 72, 3, 507-520.
- DOWNHAM, Clare. "Viking Ethnicities: A Historiographic Overview". *History Compass*, 2012, 10, 1, 1-12.
- DOWNHAM, Clare. "Coastal Communities and Diaspora Identities in Viking Age Ireland". En: NARRETT, James H. y GIBON, Sarah Jane (eds.). *Maritime Societies of the Viking and Medieval World*. Londres: Routledge, 2015, 369-382.
- FRÍÐRIKSDÓTTIR, Jóhanna Katrín. *Valkyrie. The women of the Viking World*. Londres: Bloomsbury, 2020.
- HALSTAD MCGUIRE, Erin. *Manifestations of identity in burial: Evidence from Viking-Age graves in the North Atlantic diaspora (Tesis doctoral)*. Universidad de Glasgow, 2009.
- IMER, Lisbeth M. *Peasants and Prayers. The inscriptions of Norse Greenland*. Odense: University Press of Southern Denmark, 2017.
- JAKOBSSON, Ármann. *The Saga of Bishop Thorlak (Þorláks Saga Byskups)*. Exteter: Short Run Press Limited, 2013.
- JESCH, Judith. *Women in the Viking Age*. Woodbridge: Boydell Press, 1991.
- JESCH, Judith. *The Viking Diaspora*. Londres: Routledge, 2015.
- KRESS, Helga. "What a woman speaks». *The History of Nordic Women's literature*". Extraído

de: <https://nordicwomensliterature.net/2011/02/11/what-a-woman-speaks/>
(Último acceso: 29/07/2023).

MCALISTER, Deirdre. "Childhood in Viking and Hiberno-Scandinavian Dublin, 800 – 1100". En Hadley, Dawn M. y Ten Harkel, Letty (eds.). *Everyday Life in Viking 'Towns': Social Approaches to Towns in England and Ireland c. 800-1100*. Oxford: Oxbow, 2013.

MIERSWA, Emily. "Women Traders of the Viking Age: An Analysis of Grave Goods". *Spectrum*, 2017, 6, 5.

RAFFIELD, Ben; PRICE, Neil y COLLARD, M. "Polygyny, Concubinage, and the Social Lives of Women in Viking-Age Scandinavia". *Viking and Medieval Scandinavia*, 2017, 13, 165–209.

SAFRAN, W. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return". *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*. Johns Hopkins University Press, 1991, 1, 1, 83–99.

SINDBÆK, Søren M. "Gender, Material Culture, and Identity in the Viking Diaspora". *Viking and Medieval Scandinavia*, 2009, 5, 253–269.

STIG SØRENSEN, Marie Louise. "Gender, Material Culture, and Identity in the Viking Diaspora". *Viking and Medieval Scandinavia*, 2009, 5, 253-269.

VÉSTEINSSON, Orri. "North Atlantic migrations the Viking Age". En Ness, Immanuel (ed.). *The Encyclopedia of Global Human Migration*. Hoboken: Blackwell, 2013.

ZILMER, Kristel. "Scenes of Island Encounters in Icelandic Sagas: Reflections of Cultural Memory". *Viking and Medieval Scandinavia*, 2008, 4, 227-248.

ZILMER, Kristel. "Deictic references in runic inscriptions on voyage runestones". *Futhark: International Journal of Runic Studies*, 2010, 1, 123–141.

