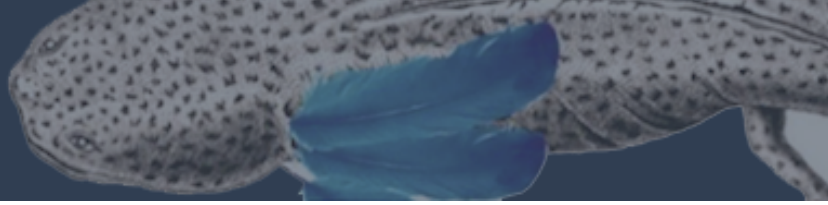
PANGEAS
Revista Interdisciplinar de Ecocrítica
ISSN 2695-5040



Núm. 5, 2023, pp. 83-94
https://doi.org/10.14198/pangeas.24702 Artículo

La noción de *wilderness* en la producción literaria feroesa

Wilderness' concept on faroese literature

Esperanza Escaño Pérez

Autoría:
Esperanza Escaño Pérez
Universidad Internacional de la Rioja, España.
esescanoperez@gmail.com
https://orcid.org/0009-0005-5126-705X

Fecha de recepción: 28/02/2023
Fecha de aceptación: 14/06/2023

Financiación: Este estudio no ha recibido financiación.

Conflicto de intereses: La autora declara no tener conflicto de intereses.

Licencia: Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY 4.0).
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

© 2023 Esperanza Escaño Pérez

Citación: Escaño Pérez, E. La noción de wilderness en la producción literaria feroesa. *Pangeas. Revista Interdisciplinar de Ecocrítica.* 2023; (5), 83-95. https://doi.org/10.14198/pangeas.24702

Resumen

En este artículo proponemos un acercamiento a la producción literaria feroesa desde el punto de vista de la ecocrítica, debido al interesante desarrollo de la historia de la lengua y literatura feroesas y a su relación con la naturaleza, prácticamente inalterada, de las islas. Para ello, nos basaremos principalmente en la noción de *wilderness* de Lawrence Buell y a la matización que de ella hacen Flys Junquera y Tiius Speek, y la aplicaremos a los cuentos populares de las islas Feroe para revisar cómo se expresa y se muestra esa naturaleza salvaje en las diferentes situaciones que se proponen en los textos. Al tratarse de cuentos populares que se pusieron por escrito en el siglo XIX, veremos cómo el proceso de desmitologización en estas islas fue, al contrario que en el resto de Europa, bastante más tardío, e incluso hoy en día existen muchas creencias arraigadas en el folclore isleño, un folclore híbrido entre los mitos y leyendas de la cultura escandinava y los mitos y leyendas de origen celta. De este vínculo con las creencias ancestrales y el folclore que persiste todavía extraeremos interesantes conclusiones sobre la situación actual de las islas Feroe, así como la interacción de su población con la naturaleza, y cómo todos estos factores se relacionan con el «pristine state of nature» existente aun hoy en las islas.

Palabras clave: Folclore; literatura comparada; ecocrítica; islas Feroe; siglo XIX.

Abstract

The main goal of this paper is to provide a closeup to the Faroese literature from an ecocritical perspective since both the Faroese language and Faroese literature have been developed closely with the islands' nature, which is mainly wild. For this purpose we will relate some ecocritical notions, as 'wilderness' by Lawrence Buell, but also Flys Junquera and Tiius Speek's remarks, in order to apply them to the folktales of the Faroe Islands and to explain how nature is shown and expressed in several situations described in the texts. Since Faroese folktales were transcribed during the 19th century by the Faroese philologist and linguist Venceslaus Ulric Hammershaimb we will discuss demythologization and its processes throughout the Faroese history, a process which took place much later than in Europe. Regarding this fact this paper analyzes how legends and folklore are a normal element in the Faroese's beliefs, a hybrid folklore whose roots remain in both Scandinavian and Celtic origins. From this ancient, pagan beliefs we will draw interesting conclusions on how the actual situation at the Faroe Islands is significative for ecocritical research, as well as on the interaction Faroese people still have with their environment. Therefore, the "pristine state of nature" is related to all of these factors and still exists today on the archipelago.

Key words: Folklore; comparative literature; ecocriticism; Faroe islands; XIX century.

1. INTRODUCCIÓN

Llamamos islas Feroe al país que engloba un archipiélago de dieciocho islas —de las cuales algunas siguen sin estar habitadas— y que está situado en medio del océano Atlántico, al sur de Islandia y al noroeste de Noruega. Hoy en día estas islas todavía constituyen un recodo misterioso y poco explorado para los amantes de la cultura nórdica en lengua española. Pese al interés global que se extiende hacia sus vecinos escandinavos por razones políticas, económicas y sociales, y pese a pertenecer a la más conocida península danesa, poco sabemos de la cultura de las islas Feroe, y menos aún de su literatura. Las razones son diversas: por un lado, debemos entender que la producción cultural que se desarrolla en lengua feroesa tiene un margen de exposición bastante reducido. Es una lengua que solo hablan sus aproximadamente 50.000 habitantes, y cuya historia es bastante más breve que la de los idiomas nórdicos colindantes. El feroés o *føroyskt* se gesta ya en época tardomedieval dentro del ámbito lingüístico del *norn* o nórdico antiguo, debido principalmente al eje comercial que suponía el archipiélago para los habitantes del Atlántico Norte y su consecuente trasposición como feudo en la corona noruega (González Campo, 2008: 7-10). Pero, frente a la evolución de otras lenguas escandinavas o a su completa extinción, el feroés se quedó 'congelado' desde el punto de vista gramatical en los siglos XIV y XV. Fue en la década de 1380 cuando el archipiélago pasó a formar parte oficialmente del Reino de Noruega y Dinamarca con la firma de la Unión de Kalmar, y permaneció como tal hasta el año 1661, cuando se le cedió finalmente al reino de Dinamarca. En este, la iglesia luterana impuso el danés como lengua vehicular para asuntos de estado, así como para la transmisión de cultura, como la lectura y la interpretación de la Biblia (Hovgaard y Ackrén, 2018: 69).

No obstante, para cuando la monarquía danesa se apoderó de las islas sus habitantes ya habían desarrollado una identidad propia ligada al feroés. En consecuencia, habían generado una cultura específica, transmitida especialmente mediante las baladas populares o *kvaeđir* (González Campo, 2008: 8). Así pues, la cuestión de la independencia ha sido un *leitmotif* prácticamente desde siempre: en sus más de 1500 años de historia, las islas llevan apenas 60 como región parcialmente autónoma. Y esta cuestión del nacionalismo ha sido, justamente, uno de los motores que ha propulsado el interés por recuperar la historia y la cultura propias, precisamente porque nunca se ha estandarizado una cultura o lengua común.

A pesar de la hegemonía danesa, el feroés actual está bastante más emparentado con el islandés. Esto se debe a que ambos idiomas nacen "en el seno del nórdico antiguo" (2008: 8) y a que a finales del s. XIX Venceslaus Ulricus Hammershaimb, lingüista y folclorista feroés, redactó la primera gramática de su lengua materna tomando como ejemplo el islandés. Con ello, tomó la ortografía del islandés para adaptar la gramática feroesa, que solo mantuvo como propia la pronunciación. A principios del siglo XX, Jakob Jakobsen retomó la labor tratando de simplificar la ortografía para dotar al feroés de mayor fidelidad respecto de su uso hasta que, en 1937, se consiguió finalmente imponer de nuevo el feroés como lengua oficial del archipiélago (2008: 8). Hammershaimb resulta especialmente importante para este artículo no sólo por ser considerado "uno de los padres de la actual lengua feroesa" (González Campo, 2008: 14), sino también por haber plasmado por escrito esas baladas populares que rastrean los orígenes de la literatura de su tierra.

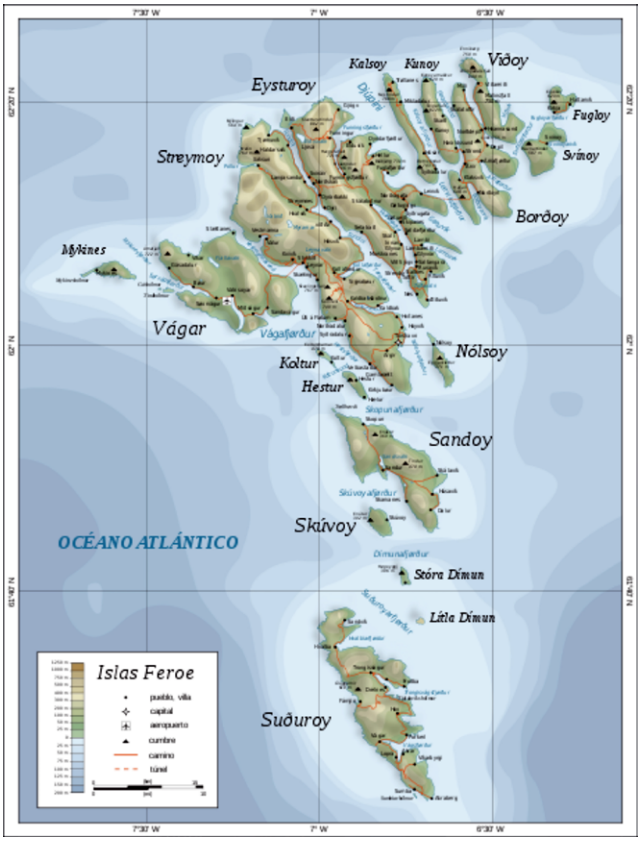
Hasta hace apenas dos años, la hipótesis de que el primer colono fue un monje irlandés era una mera teoría. Este monje, llamado Dicuil, escribió una obra denominada *Liber de mesura orbis terrae*, donde describe un conjunto de islas plagadas de ovejas y múltiples géneros de aves situadas al norte de Escocia y antaño poblada con otros anacoretas irlandeses (González Marrero, 2010: 76). Este relato coincide parcialmente con el de San Brendán el Navegante, quien que en su *Navigatio Sancti Brendani* identifica un conjunto de islas con, prácticamente, la misma descripción (Vázquez de Parga y Chueca, 2005: 232). Sin embargo, en 2021 se realizó un descubrimiento arqueológico de vital importancia que ha demostrado que, tal y como se sugería en la obra de Dicuil, los primeros colonos de las islas no fueron vikingos, sino monjes; y que está directamente relacionado con la población de ovejas de las islas. Un equipo de científicos descubrió en Eysturoy, la isla más cercana a la capital, un conjunto de sedimentos pertenecientes a un rebaño de ovejas domesticadas entre los años 492 y 512. Gracias a los biomarcadores distintivos que estos animales dejaron en su materia fecal, se ha podido demostrar que esas ovejas fueron exportadas desde Irlanda hacia las islas Feroe (Curtin & Balascio, 2021: 253). Este descubrimiento ha constatado, finalmente, que la presencia de los monjes irlandeses antes de las incursiones vikingas fue una realidad; y esto facilitará, sin duda, el desarrollo de un trabajo de investigación más exhaustivo sobre las transferencias culturales entre estas regiones.

Este descubrimiento también explica por qué en los cuentos hay tantos motivos de tomados del folclore gaélico, y no solo del vikingo. Y el hecho de que fueran los monjes los primeros en arribar significa, también, que la literatura feroesa ha venido tamizada por el cristianismo desde el principio, a la par que la ha combinado con la cultura nórdica de la que era vecina.

En el caso de los cuentos que aquí analizaremos, fueron transcritos durante el s. XIX por Venceslaus Ulricus Hammershaimb; y, junto con las baladas, perviven hoy en el archipiélago (no tanto así sus mitos). Hacemos la distinción mito y folclore conforme a lo que Freidenberg apunta en sus *Lecciones introductorias sobre la teoría del folclore antiguo* (1941-1943) y en la monografía *Imagen y Concepto* (1945-1954), y que hemos tomado de Meletinski:

> Es precisamente en el ámbito folclórico donde el material de la mitología se transforma en arte verbal; de ahí deriva la función 'constructiva' del folclore en la cultura antigua. Las Lecciones demuestran que el antiguo sistema de los géneros pertenece al folclore y deriva de las representaciones mitológicas. Sin embargo, a diferencia de Frye, Freidenberg no cree que los géneros literarios se hallen encerrados, con todos sus rasgos, en los mitos, sino que concentra su atención en el análisis del proceso de transformación, de hipostasia del mito como 'ideología de transición' y como dialéctica compleja de forma y contenido (2001: 128).

Imagen 1: Mapa de las islas Feroe



©Wikimedia Commons

Esa "compleja dialéctica de forma y contenido" nos va a resultar especialmente interesante en el enfoque ecocrítico de los cuentos. Como veremos en el apartado de aplicación, los cuentos beben no solo de los motivos y seres míticos de su tradición, sino que su 'arte verbal' conserva metáforas propias de la literatura escandinava, también conocidas como *kenning* (Bernárdez, 2017: 299), amén de la morfología típica de la estructura del cuento que ya han desarrollado, entre otros, Vladimir Propp y Aarne y Thompson. Como la tradición híbrida feroesa está intrínsecamente relacionada con mundos narrativos muy ligados a la cosmogonía mítica y a la relación de sus personajes con la naturaleza, los cuentos populares feroeses constituyen un crisol del que extraer conclusiones sobre la mirada ecocrítica de sus habitantes que, incluso, perdura hoy.

2. WILDERNESS O "NATURALEZA SALVAJE"

Desde una perspectiva ecocrítica, la situación actual de las islas Feroe pertenece todavía hoy a ese "pristine state of nature" que señalaba Flys Junquera en su artículo (2012). Frente a otros países y culturas en las que, sobre todo a partir del s. XIX, la revolución industrial conllevó un progresivo desplazamiento del lugar natural hacia la ciudad y la gentrificación, las islas Feroe continuaron en un estado natural prácticamente inalterado. A mantener este estado han contribuido: 1) su peculiaridad lingüística; 2) su remota localización; y 3) las relaciones comerciales subyugadas a las políticas de otros reinos nórdicos por haber servido, desde la Edad Media, "como núcleo fundamental en el trasiego marítimo entre las colonias nórdicas en territorio celta, Noruega e Islandia" (González Campo, 2008: 15).

Las islas Feroe son un país oficialmente autónomo desde 1948, aunque siguen dependiendo del reino de Dinamarca en algunas cuestiones comerciales y políticas. Tienen su propio parlamento, el *løgtingdið*, cuya inauguración se remonta a la época vikinga y que se emplea para tomar todo tipo de decisiones políticas en la actualidad (Hovgaard y Ackrén, 2018: 70); y es precisamente la cuestión de la independencia la que ha sido un *leit motif* desde que, en el s. XIX, Hammershaimb redactara una gramática propia de la lengua feroesa y pusiera por escrito su tradición literaria, como hemos mencionado en el apartado anterior. Tanto es así, que en 1974 rechazaron la integración en el mercado común europeo debido, entre otras cosas, a las políticas comunitarias de pesca y a su negativa a extraer petróleo de su litoral (Comunidad Europea, 1996).

La negativa de intervención en el archipiélago ha contribuido a mantener ese estado prístino y salvaje de la naturaleza de las islas Feroe, similar al de otros países cercanos en lengua y cultura, como Islandia. Por esta reacción política y social contra el intervencionismo europeo, abordaremos la producción literaria feroesa desde la perspectiva de lo salvaje o *wilderness*, según la forma de escritura elegida en la cultura origen. Lawrence Buell considera que la concepción de lo salvaje en la literatura se ha desarrollado a través de "metaphors as Garden, Wilderness, Virgin Land, Desert and Swamp to understand and

describe [the] relationship with land and nature" (Speek, 2017: 161), a lo que Tiius Speek agrega que, en realidad, la concepción de lo salvaje no es unívoca, ya que "while in the American West, snow-capped mountains, stark deserts and wide open plains are 'wilderness', in England wild nature is woodlands, even the flora and fauna of ditches or your own back yard" (2017: 161). En el caso de las islas Feroe, la naturaleza salvaje se corresponde con los altos acantilados en los que descansan los frailecillos, los prados verdes sin ningún tipo de árbol y el clima frío y lluvioso que predomina a lo largo de todas las estaciones.

Siguiendo con la concepción de Lawrence Buell y el estado prístino de Flys Junquera, la naturaleza de las islas Feroe es una naturaleza virgen: no está asolada ni por la acción masiva del ser humano. Y así es como aparece representada en los cuentos transcritos por Hammershaimb, tal y como veremos en el apartado correspondiente. Además, en los cuentos veremos una naturaleza que no solo es salvaje de acuerdo con la semántica de la ecocrítica, también lo es en su personificación dentro de los relatos, como una naturaleza feroz e, incluso, vengativa, que reacciona a las acciones del ser humano y ofrece una moraleja al lector.

Junto con el enfoque de la naturaleza salvaje, el enfoque relacional de la ecocrítica es perfectamente aplicable al estudio de la producción literaria feroesa. Este enfoque parte de lo que, en antropología, se considera primitivo (los orígenes) y cómo regresamos a ellos. Esta tendencia es especialmente acusada en las formas actuales de neopaganismo y tiene su principal precursor en Rousseau, ya que este determina el sentido de naturaleza como "esa parte primigenia y esencial que supuestamente hay en nosotros antes de la acción de la cultura" (García Única, 2017: 82). En los cuentos feroeses tenemos motivos y mitos procedentes tanto de la tradición escandinava como de la tradición gaélica: la mujer foca o *selkie*, los duendes, la gente oculta o las hadas que se llevan a los niños que no están bautizados son algunos ejemplos de ello. Estos seres, originales de la mitología, se transfieren al cuento cuando el mito empieza a perder su función original —fuera etiológica, fundacional, escatológica— y se narrativiza y desmitologiza (Martínez-Falero, 2013: 484). El interés último del relato, entonces, se transfiere del destino colectivo al destino individual del héroe, y el cosmos mitológico se sustituye por la familia y sus relaciones internas (Meletinski, 2001: 250). Por tanto, todos estos textos con estrechas relaciones de intertextualidad pertenecen a un mismo hipotexto, entendiendo este concepto desde la perspectiva de Génette: "toda relación que une un texto B (que llamaré hipertexto) a un texto anterior A (al que llamaré hipotexto)" (1989: 14). Estas relaciones se pueden dar porque pertenezcan a un mismo estrato común, como defiende Dumézil; o porque hayan surgido en dos o más regiones sin relación alguna a la vez, lo que denominamos *poligénesis* (Dumézil, 1993: 16). Nuestro caso se corresponde con la primera hipótesis, y así lo demuestran los recientes descubrimientos arqueológicos: tanto los biomarcadores genéticos que ya hemos citado, como las runas talladas en piedras y bracteatos con inscripciones del dios Odín que han sido recientemente descubiertas en Dinamarca (Urrejola, 2023).

La pertenencia al tipo de hipotexto A entronca con el enfoque relacional de la ecocrítica, y las diversas formas de neopaganismo favorecen su desarrollo y, en última instancia, la creación de un aparato metodológico para que futuros investigadores puedan desempeñar más labores de ese tipo. Como indica Enrique Bernárdez, "todavía en Islandia «existen» las *huldufólk* (gentes ocultas) que existían ya en los tiempos del paganismo: elfos, tuergos, nornas [...] aunque sean ahora figuras más folklóricas que míticas" (Bernárdez, 2017: 333). Y lo mismo sucede en las islas Feroe: la creencia en esas leyendas sigue viva. Lo que sí ha sucedido con el paso del tiempo es que ese folclore se ha visto fuertemente influido por la acción del cristianismo: de ahí que a ciertos seres les graben cruces, escupan fuego o estén malditos por no haber sido bautizados (González-Campo, 2018: 31-43).

3. UNA VISIÓN ECOCRÍTICA DE LA LITERATURA FEROESA

3.1. El cuento de la mujer foca

Que sea justamente en los cuentos populares transcritos en el siglo XIX donde vemos la relación más cercana del ser humano con la natura-

leza dentro de la noción de *sense of place* de la ecocrítica (Speek, 2017: 160) no es de extrañar. Las obras de ficción que han sido especialmente analizadas por esta disciplina han sido producto del Romanticismo, ya que consideran la naturaleza tanto como lugar dentro del argumento como en el plano simbólico y formal del texto. Baste recordar aquella carta que Von Hofmannsthal bautizó como *Carta de Lord Chandos,* en la que hablaba del infinito y lo sublime como "una prodigiosa participación, una forma de adentrarse en aquellas criaturas, o la sensación de que un fluido de vida y de muerte, de sueño y vigilia —¿venido de dónde?— de donde había pasado a ellas por espacio de un instante", donde se ve con claridad esta identificación de opuestos más allá del artificio retórico (Von Hofmannsthal, 2012: 38).

La relación entre los habitantes de las Feroe y el mar es una de las más destacadas en los cuentos que transcribe Hammershaimb, y procede justamente de la tradición escandinava, donde el simbolismo del agua es constante (Bernárdez, 2017: 258). Pero es también en estas historias relacionadas con el mar donde podemos resaltar aspectos cruciales del folclore híbrido del archipiélago: algunas de sus criaturas, como la *selkie* o 'mujer foca' que veremos en este relato, se han hallado tanto en el folclore de las islas Feroe e Islandia como en el folclore de origen gaélico-escocés, si bien el término procede de este último (Le Couteur, 2015). Sea como fuere, la *selkie* es una criatura teriomórfica que, según la clasificación Aarne-Thompson, se corresponde con la tipología del cuento de magia que narra el matrimonio con un ser totémico que abandona temporalmente su aspecto animal para contraer matrimonio y proporcionar suerte a su marido en la caza (Aarne y Thompson, 1973: 184). En este caso, el ser totémico se desprende de su piel de foca para transformarse en ser humano en noches señaladas, como la noche de Reyes en la que se sitúa este cuento feroés.

El cuento titulado *La mujer foca* (González Campo, 2018: 69-71) nos narra la historia de un campesino que va en busca de las focas que se desprenden de su piel una vez al año, en lo que se denomina "la decimotercera noche" y que corresponde a la noche de Reyes. Situado detrás de unos arbustos, ve cómo las focas se desnudan de su piel y cae enamorado de una de ellas. Para conquistarla, le roba la piel; de ese modo, la *selkie* se verá obligada a seguirle hasta que él se la ceda. Así ocurre: justo antes del amanecer, la mujer foca se percata de que su piel ya no está en la roca en que la dejó, pero se guía por su olfato para encontrarla junto al campesino. Él consigue cortejarla —no se detalla cómo—. Después, viven una vida feliz durante muchos años y tienen incluso descendencia, pero todo bajo una condición: que ella nunca recupere su piel. En cuanto la recupere, regresará al mar y abandonará a su marido y a sus hijos. Conocedor de esto, el campesino oculta la piel en un cofre guardado bajo llave, llave que siempre lleva en el cinturón de su pantalón.

Un día, el campesino (sin nombre; solo se nos especifica en qué parte de las islas vive) se va a pescar y se olvida la llave en casa. En ese mismo instante, comprende que, cuando regrese, ya no tendrá mujer, y así fue: tanto los hijos de ambos como la mujer habían vuelto a alta mar. Tiempo después, el hombre se reúne con otros pescadores para acudir a una guarida donde irán a cazar focas, codiciadas por su carne y por su piel. La noche anterior a la caza, la mujer se le aparece en sueños para indicarle de qué color son la foca macho y las crías que son, respectivamente, su esposo y sus hijos; pero el hombre ignora la advertencia y, junto con los otros pescadores, caza a todas las focas y celebran un banquete esa misma noche, en el cual la carne de foca es el plato principal. De repente, oyen:

> un estruendo y mucho estrépito y entonces entró en la cocina la mujer foca en forma de repugnante trol [...] y gritó con mal humor: «Aquí está mi marido con la nariz hacia arriba, la mano de Hárekur y el pie de Frídikur. Ha habido y tendrá que haber venganza contra los de Mikladalur. Algunos perecerán en el mar y otros caerán por acantilados y oscuras pendientes, y así será hasta que hayan muerto tantos que puedan agarrarse de las manos y abarcar toda la isla de Kalsoy» (2018: 72).

El texto finaliza: "a día de hoy, todavía no han muerto tantos pescadores como para rodear con sus manos la isla de Kalsoy" (2018: 73).

Primero, tenemos un relato de génesis mitológica que, además, nos recuerda a otras tradiciones como la historia de Melusina o la doncella cisne de la tradición indoeuropea (Meletinski, 2001:

247). El argumento siempre es el mismo: un joven soltero se enamora de una hermosa joven de origen mágico y le roba la 'piel' (las plumas, en este caso) para que no pueda escapar y se case con él. Una vez se han casado y formado una familia, sucede el trágico acontecimiento —la transgresión de la prohibición— que la lleva a descubrir su piel y, por tanto, a recuperar su libertad.

La naturaleza, personificada en la mujer foca o *selkie*, se venga del campesino que desoye su advertencia. Aunque el texto sea acorde a la tipología del cuento de Aarne y Thompson (ATU 400-424), se diferencia de ellos en que, aquí, el campesino de Kalsoy conoce desde el primer momento la condición mágica del ser totémico y, por tanto, transgrede la prohibición de forma consciente. Ante esta transgresión, la naturaleza reacciona de una forma que podríamos tildar de cruel y vengativa, pero que, en verdad, se corresponde con el esquema causa-consecuencia y el sistema dual habitual en el mito: la muerte del marido y los hijos de la *selkie* se debe cobrar con la muerte de sus asesinos, los pescadores. Esta transgresión y el carácter dual es común al corpus de cuentos folclóricos de *selkie*s que circulan también por las islas Orcadas, las islas Shetland e Islandia:

> Overdetermined binaries: male/female; mundane/magical; civilized/wild; clothed/naked; human/animal; and land/sea [...] played out in a liminal, littoral space between land and sea [...]. The observation that this and other selkie tales [do] -particularly a subset that describe hunters who give up sealing - betray a deeply conflicted relationship with the slaughter of seals for their skins (Le Couteur, 2015: 5).

De hecho, en recreaciones más modernas del cuento se elimina el asesinato y la mujer foca únicamente escapa y deja a sus hijos con el pescador, hijos que, en noches señaladas, consiguen avistar a su lejos algún rastro de su madre, como el brillo de su piel (2015: 6). Independientemente del final, en el corpus textual de esta leyenda coexiste la transgresión de la prohibición —el olvido de la llave y la consecuente recuperación de su piel de foca—, con la cual la *selkie* consigue regresar a su hogar real: el mar. Por lo tanto, la mujer foca es más foca que mujer: pertenece más al mundo de lo mágico y lo maravilloso —representado por el mar— que al mundo de lo terrenal y lo humano.

Este cuento concreto tiene que finalizar con una venganza por dos razones: la primera, por la transgresión de dos de los tabúes más sagrados desde el mito: el fratricidio —el padre (pescador) mata a sus propios hijos— y el canibalismo —se come a sus hijos— (Frazer, 1944: 795). Y la segunda, que es la que podemos recoger desde la perspectiva ecocrítica: arrebatar a la naturaleza lo que es suyo y abusar de lo que la naturaleza ofrece al ser humano tiene consecuencias devastadoras para la sociedad en su conjunto. La muerte de los pescadores en una región donde una gran parte de su sustento procede de la pesca implica una pérdida a nivel social, en consonancia con el primer paso del proceso de desmitologización en el cual las consecuencias de la transgresión ya no son cósmicas, sino sociales (Martínez-Falero, 2013: 487). Además, no bastará con la muerte de los pescadores que participaron de la prohibición: si hay una advertencia moral al final del cuento, es precisamente la de que todavía no han muerto suficientes pescadores como para rodear la isla. De esta manera, el carácter dual del mito se sincretiza con el carácter moral de la fábula y los cuentos populares y da lugar a una enseñanza que podemos recoger desde la ecocrítica: si todo está interrelacionado y conectado, como defiende el enfoque de Glotfelty y Fromm (1996), entonces todo crimen que el ser humano cometa contra la naturaleza se le devolverá magnificado.

3.2. El cuento de los forzudos Óli y Tórur

El otro cuento donde podemos ver esta reacción de la naturaleza es el de *Los forzudos Óli y Tórur* (González Campo, 2018: 77): Tórur era un gigante (aunque preferimos la palabra 'etón', de acuerdo a las consideraciones del catedrático Enrique Bernárdez [2017: 44], seremos fieles a la única traducción directa de feroés a español que existe de esta obra) y vivía en la isla de Vágar. Su ambición le llevó a querer apoderarse también de la isla de Mykines, donde vivía un hombre llamado Óli el forzudo. Para llegar a la isla, Tórur saltó de un brinco desde la isla de Líraberg, junto a Vágar, y llegó al extremo oriental de Mykines. Tal fue su salto que las huellas

permanecen aún en las rocas. Cuando Óli le vio llegar, exclamó: "¡Que el desfiladero se haga pedazos!" y el desfiladero le obedeció (González Campo, 2018: 78). Finalmente, el gigante le alcanzó y forcejearon tan intensamente que se hundieron en la tierra hasta los tobillos; de ahí que, en el momento en que el autor cuenta estos hechos, esa zona de Mykines se denominaba ya "las Pisadas" (*hólmur* en feroés) "y no ha crecido la hierba allí desde entonces, aunque toda la isleta esté por lo demás cubierta de largas hierbas desde las cimas de los acantilados hasta los escollos marinos" (2018: 79). En la pelea, Óli (el de Mykines) consigue subyugar al gigante y, para evitar su muerte, este le promete:

> Tres cosas poco frecuentes si le perdonaba la vida. Lo primero que el gigante le daría por librarle de la muerte sería una ballena enorme que vendría cada año a Hvalagjógv, en Mykines. Lo segundo era que un enorme árbol arribaría a un desfiladero cercano al otro y se llamaría Vidarhellisgjógv. Y lo tercero era un pájaro que no se posaría ni nidificaría en ninguna otra isla de las Feroe a excepción de Mykineshólmur. Pero a esos obsequios añadió el requisito de que nadie que en el futuro se estableciera en aquella isla con la intención de disfrutarlos podría vituperables o burlarse de ellos (2018: 79)

Esta última frase es crucial para lo que vendrá después en el relato: Óli acepta el trato y, los primeros años, lo acata. Pero, a medida que van llegando nuevos habitantes a las islas, empiezan a olvidarse de la condición del trato y a menospreciar los regalos hechos por el gigante: primero, se burlan de la ballena porque le falta un ojo, y la ballena no vuelve a las orillas. Después, menosprecian al árbol porque crece torcido y nudoso; y, la siguiente primavera, el árbol deja de crecer (2018: 80). Lo hermoso de este relato es que, después de haber perdido esos dos obsequios, aprenden la lección y nunca se burlan del pájaro —que resulta ser el pájaro bobo—. De hecho, si alguien de otra isla se burla de él en su presencia o dice que es maloliente, enseguida los habitantes de Mykines le corrigen y afirman que es un gran pájaro:

> Cada año [...] llegaba una enorme ballena a Hvalagjógv, aunque ya no viene más porque los de Mykines [...] se mofaban de ella porque tan solo tenía un ojo [...] y ya no regresó más. El árbol llegaba en primavera, pero pronto le ocurrió lo mismo que a la ballena, pues lo vituperaban por estar torcido [...]. La gente pensaba que aquel regalo no era de utilidad alguna, así que se esfumó [...]. El pájaro [...] era el pájaro bobo [...]. Pero los de Mykines jamás vituperarán ni se mofarán del pájaro bobo porque no desean perderlo [...]. Si alguien procedente de alguna de las islas principales llega a Mykines y vitupera al pájaro bobo, el habitante de Mykines que lo oiga ha de enmendarlo diciendo: «sin embargo, es un buen pájaro, y un pájaro de alta alcurnia» (2018: 80).

Por un lado, en este relato tenemos las explicaciones fenomenológicas que se corresponden con la función etiológica del mito (Meletinski, 2001: 62): el cuento explica algunas de las características terrenales más notorias de las islas mediante relatos extraordinarios protagonizados por seres sobrenaturales en un pasado indeterminado. Además, y al igual que en el cuento de la mujer foca, los personajes a menudo son nombrados en relación con su isla de procedencia: este es un rasgo formal que aparece con frecuencia en todos los cuentos feroeses.

Existe también en el relato otro rasgo de los textos míticos, y es la alusión directa al hechizo: la magia a través de la palabra. Como explica Meletinski:

> Uno de los componentes mágicos más importantes para el pensamiento mítico es la palabra: en lo que Cassirer denominaba «indistinción entre lo real y lo ideal, la cosa y la imagen, la sustancia y la propiedad» se conjuga también la no-distinción entre signo y objeto, lo que significa que dentro del complejo paradigma mítico el sistema simbólico no es consciente de su condición metafórica; ello convierte a la palabra en elemento mágico, que señala y significa a la vez (2001: 44).

Esto es justo lo que logra Óli: que la naturaleza conjugue la dualidad sustancia–propiedad ante su petición extraordinaria. De ahí la consideración de héroe: derrota al gigante y ayuda a erigir el mito fundacional. Desde el enfoque funcional de la ecocrítica, percibimos aquí cómo la conexión con las raíces estimula la buena relación entre la naturaleza, que recordemos que simboliza

lo mágico y lo maravilloso, y el ser humano, que simboliza lo terrenal. En este caso, no se supera la dualidad mítica que proponen autores como Swyngedouw y Kaika (2014); pero se genera un espacio de diálogo con la naturaleza sin necesidad de mediaciones. A diferencia del relato de la *selkie*, donde ella misma actuaba como elemento mágico intermediario hombre–naturaleza, en el cuento de Óli y Tórur el marco de diálogo es lo que permite modificar la relación previa con la naturaleza mediante la magia de la palabra: el hechizo (Balarezo Andrade, 2022: 119-120).

Sin embargo, el final del relato diluye esa relación cercana: a medida que las generaciones olvidan la acción favorable de la naturaleza, esta decide retirarse y dejar de ofrecer su ayuda y sus obsequios. De nuevo encontramos el esquema causa-consecuencia, procedente del mito, y la importancia de la naturaleza para el habitante del espacio feroés. Progresivamente, la naturaleza le arrebata las funciones básicas al ser humano: al alejarse las ballenas, dejan de tener sustento; y al retirarse el árbol, la primavera no vuelve y el paso de las estaciones da lugar a un mundo frío en el que no se puede cultivar. El pájaro bobo, que es además el símbolo de las Feroe, se encarga de guiar a los pescadores y devolverles sanos a casa (González Campo, 2018: 81), de ahí que sea el último recodo en el que se pueden refugiar.

3.3. Los bosques de las islas Feroe

El último relato al que quiero referirme en este artículo se titula *Los Bosques de las islas Feroe* (González Campo, 2018: 85). Este relato, de apenas una página, nos relata que las islas Feroe solían ser un lugar repleto de bosques; pero ahora (en el tiempo del relato) todo ha quedado hundido en la tierra. El motivo es que, con la llegada de Ólavur el Santo —que no es otro sino el rey Olaf el Santo—, se pretendió una subida de impuestos. Para justificarlo, preguntó qué crecía en la zona para ver en qué podía ayudarse para subir el diezmo. Los mensajeros de las islas le respondieron desdeñosamente que no había nada allí,

> excepto pedruscos y guijarros, pantanos y brezos. Cuando el rey oyó esto, gritó: «¡Que sea como se cuenta! ¡Que se hunda lo que había encima y que emerja lo que había abajo!», y entonces los bosques se hundieron en la tierra y en aquellas bellas llanuras aparecieron pantanos, lodazales y pedruscos (2018: 85-86).

De nuevo, tenemos la relación palabra–magia, tan enraizada en el pensamiento mágico: si pensamos en la mitología escandinava, nos viene a la mente Odín; de la celta, Dagda; y así podríamos continuar para establecer las relaciones pertinentes entre los mitos de raíz indoeuropea (Dumézil, 1993: 77-85).

También es este un relato que denuncia la desvalorización, por parte del ser humano, de la naturaleza en la que vive. Regresamos al esquema causa-consecuencia, pero con un elemento diferencial muy significativo: la aparición de una religión nueva y, por tanto, de un nuevo sistema de creencias y conceptos. Dentro del marco de la ecocrítica, este 'nuevo' imaginario judeocristiano ha sido profundamente criticado, precisamente, por considerar al hombre como un ente superior a la naturaleza. Pero ya hay teólogos que están orientando el tema de la ecología a una vertiente religiosa que parte, precisamente, de la concepción del filósofo Humboldt sobre la Tierra como un organismo vivo en el que todo está interconectado (García Única, 2017: 83). Asimismo, que sea el propio rey santo quien emite el hechizo no es casual: la figura de poder ejerce como castigador para arrebatarle al ser humano el beneficio otorgado por la naturaleza. Sin entrar demasiado en la cuestión política de las islas Feroe, cabe destacar que este castigador es el representante de la hegemonía danesa. Una vez más, el cuento se orienta a restituir la tradición propia feroesa.

Sin embargo, en este caso hay otro tipo de explicación, sin duda más realista a nivel antropológico: algunos registros arqueológicos recientes han apuntado a la posibilidad de un ejercicio de deforestación por parte de los colonos (González Campo, 2008: 31. Sea como fuere, hoy siguen sin existir bosques —ni árboles en general— en las islas Feroe. Esto se debe, entre otros motivos, a los vientos y lluvias constantes y al origen volcánico de las islas (Girbián, 2020).

Como hemos podido ver, el hipotexto de estos cuentos es el conjunto de relatos y mitos tanto de origen gaélico-irlandés como escandinavo, que en ocasiones se entremezclan con la histo-

ria política del archipiélago. Si bien muchos de ellos nos llegan ya muy tamizados por la interpretación cristiana, debido a que la producción literaria feroesa que tenemos siempre ha sido transcrita por monjes, en ellos se puede seguir viendo esa conexión tan especial con su medio ambiente: conexión que perdura, como indicaba Enrique Bernárdez, todavía hoy.

4. EL GRINDADRÁP: UNA PRÁCTICA CONTROVERTIDA

No quería terminar este artículo sin referirme a una práctica llevada aún hoy en las islas Feroe y que, por desgracia, probablemente sea una de las principales razones por las que el archipiélago es conocido actualmente: el *grindadráp*. El *grindadráp* es una actividad que se lleva a cabo a finales de verano y que consiste en la caza de los cetáceos que se aproximan al litoral. Esta tradición está datada en la *Carta Ovina*, un decreto real del s. XIII que es, además, el primer documento del que tenemos registros en el idioma (González Campo, 2008: 28). En este documento de doce artículos se tratan cuestiones de carácter doméstico y social, como cuántas vacas puede haber en una granja o, lo que nos interesa para este apartado: cómo se aprovechan y reparten las ballenas que llegan a la costa (2008: 29).

Por lo que este documento refiere, la caza de ballenas surge en época tardomedieval debido a la falta de posibilidades de importación y exportación de otros productos, la escasez de verduras y la dificultad de plantación en el terreno feroés, y la llegada de cetáceos varados al litoral. A lo largo de los siglos, esta tradición se ha perpetuado a pesar de la mejora de todas esas condiciones, precisamente con el amparo de la imposibilidad de intervención de la OTAN o de otros organismos europeos ante la declaración de autonomía de las islas frente a Dinamarca, que sí forma parte de la Unión Europea y, por tanto, está regida por sus leyes (Hovgaard y Ackren, 2018: 71).

En los últimos años, el auge de las redes sociales y los medios de comunicación ha viralizado la existencia del *grindadráp* en todo el mundo: periódicos como *La Vanguardia* y *elDiario.es*, en España, y medios internacionales, como la BBC o *National Geographic*, se han hecho eco de esta práctica y de las cruentas imágenes que la acompañan. En 2021, se registró que más de 1400 delfines y calderones fueron víctimas de esta práctica, muchos más que en registros anteriores. A partir de entonces, el gobierno feroés se comprometió a reducir la caza a 500 ejemplares, pero no a extinguirla del todo (Fisher, 2021).

Evidentemente, desde el punto de vista de la ecocrítica esta es una práctica completamente reprobable. Para el lector español, puede que no constituya una práctica extraña: al fin y al cabo, en España tenemos una larga tradición de tauromaquia. Pero, igual que en España hay cada vez menos adeptos a esta práctica (*Diario de Sevilla*, 2021), también hay cada vez menos personas a favor del *grindadráp* en el archipiélago (Hergueta, 2021). Pero, en origen, la respuesta al cómo puede seguir ocurriendo esto hoy ha estado danzando a lo largo y ancho de este artículo: en una sociedad tan fuertemente vinculada a sus creencias ancestrales, algunos de los ritos que se fraguaron antaño perviven. Como sabemos, muchos de los ritos de culturas y mitos antiguos ya no pueden existir porque, entre otras cosas, aluden a temas tabú (sacrificios humanos, animales). Pero todavía hay recodos proclives a mantener dichas tradiciones por el hecho mismo de ser una tradición. De hecho, la práctica ritual del sacrificio animal era muy común en la mitología escandinava (Fernández Álvarez y Antón Manrique, 2005: 199); más allá del consumo de carne de ballena para la supervivencia, no descartamos que esta pudiera tener algún tipo de propósito ritual, como en otras culturas lo ha tenido el consumir ciertos órganos de algunos animales asociados a la virilidad o la inmortalidad (Frazer, 1944: 243-4).

Creo que conocer la existencia de esta tradición puede permitirnos reflexionar sobre hasta qué punto es viable y ético mantener una relación estrecha con el mito y su sistema conceptual, tal y como hacían nuestros ancestros y como proponen el neopaganismo y algunos enfoques funcionales de la ecocrítica, si ello implica incurrir en prácticas y tradiciones rituales que hoy no se corresponden con algunos valores morales de las sociedades europeas. De hecho, hay algunos habitantes de las islas que defienden esta práctica porque la consideran "más ecológica" que la creación de macrogranjas para

consumo humano y, en consecuencia, los tratos vejatorios que sufren durante toda su vida los animales que consumimos (Fisher, 2021). Dejo la reflexión final a manos del lector.

CONCLUSIONES

Desde el punto de vista de la ecocrítica, hemos visto que los cuentos feroeses que ha traducido el filólogo, traductor, investigador y docente Mariano González Campo constituyen un crisol cultural todavía por explorar, y una región de interés antropológico y sociológico gracias a la relación tan cercana a sus mitos y su folclore. Igual que en Islandia hoy en día siguen consultando si hay duendes viviendo bajo las rocas antes de construir una nueva carretera (Jane Kirby, 2014), en las islas Feroe todas las leyendas continúan vivas. Tanto es así, que las baladas épicas de época medieval se siguen recitando e interpretando cada 29 de julio, coincidiendo con el día nacional.

Los cuentos, además, pueden constituir un instrumento educativo para mostrar a las generaciones venideras la importancia de mantener una buena relación con la naturaleza. Sea a través de su estructura formal o de su estructura narrativa, los cuentos que fomentan una buena relación con la naturaleza pueden constituir una herramienta magnífica para educar a las nuevas generaciones, como proponen autores como Campos F. Fígares y García-Rivera (Balarezo Andrade, 2022: 122). A su vez, el acercamiento a estos cuentos también tiene un interés antropológico: conocer los mitos y las antiguas fórmulas cognoscitivas de nuestros ancestros.

De igual manera, las nuevas formas de paganismo pueden servir para fomentar el pensamiento crítico y advertir que no todo lo ancestral, por el hecho de serlo, es necesariamente positivo. Tampoco debe quedarse su estudio en la idealización romántica de la naturaleza: su uso para expresar realidades como "la destrucción de ecosistemas provocada por la acción humana, ya sea de manera accidental o voluntaria: catástrofes nucleares, mareas negras, contaminación del mar o del suelo…" (Flys Junquera, 2012: 360). Esto es algo en lo que está trabajando parte de la llamada filosofía de la 'ecología profunda': "[construir] nuevas identidades lugareñas, caracterizadas por la interacción del lugar con la identidad en vez de buscar la contraposición entre una y otra" (Flys Junquera, 2012: 21). Esta filosofía propone un tipo de discurso diferente que, basándose en los postulados del post-estructuralismo, pueda incentivar el casamiento de los opuestos y la no-identificación como apertura del sujeto y nueva construcción simbólica que no separe las especies tanto animales como vegetales, sino que busque concomitancias para desarrollar relaciones profundas que perpetúen el diálogo con nuestro planeta.

BIBLIOGRAFÍA

AARNE, A. / THOMPSON, S. (1961). *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Helsinki: The Finnish Academy of Science and Letters.

DIARIO DE SEVILLA (2021). *Los toros interesan al 25% de la población española*. *Diario de Sevilla*, 25.07.2021. Consultado en línea [26/06/2023].

BALAREZO A. / DIANA, V. (2022). "Ecocrítica: orígenes y fundamentos", *Revista andina de Letras y Estudios Culturales 'Kípus'*, 52, 112-124.

BERNÁRDEZ, E. (2017). *Mitología nórdica*. Madrid: Alianza Editorial.

COMUNIDAD EUROPEA / DINAMARCA / ISLAS FEROE (1996). "Acuerdo entre la Comunidad Europea, por una parte, y el Gobierno de Dinamarca y el Gobierno local de las Islas Feroe, por otra", *Diario Oficial*, L (053), 2-135. Consultado en línea [25/07/2023]. Disponible en https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/ALL/?uri=CELEX%3A21997A0222%2801%29.

CURTIN, L. / D'ANDREA, W.J. / BALASCIO, N.L. *et al.* (2021). "Sedimentary DNA and molecular evidence for early human occupation of the Faroe Islands", *Communications Earth Environment*, 2 (253), 1-7. https://doi.org/10.1038/s43247-021-00318-0

DUMÉZIL, G. (1993). *Del mito a la novela*. México: Fondo de Cultura Económica.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. / MANRIQUE ANTÓN, T. (2005). *Las leyes del Gulathing*. Universidad de Salamanca.

FISHER, A. (2021). "Matan a más de 1.400 delfines en Dinamarca en una sola noche para

continuar con la tradición del 'grindadráp'". *National Geographic*, 15.09.2021. Consultado en línea [25/02/2023].

FLYS JUNQUERA, C. (2012). "Ecocriticism: a theoretical biosphere", *Revista canaria de estudios ingleses*, 64, pp. 13-28.

FRAZER, J. (1944). *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.

GARCÍA ÚNICA, J. (2017). "Ecocrítica, ecologismo y educación literaria: una relación problemática", *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 90 (31.3), 79-90.

GENETTE, G. (1989). *Palimpsestos: La literatura en segundo grado*, trad. fr. Celia Fernández Prieto. Madrid: Taurus.

GIRBIÁN, Tx. (2020). "Las islas Feroe en catorce descubrimientos", *National Geographic*, 06.12.2020. Consultado en línea [26/06/2023].

GONZÁLEZ CAMPO, M. (2008). *Saga de los Feroeses*. Madrid: Miraguano Ediciones.

GONZÁLEZ MARRERO, J.A. (2010). "Las islas atlánticas en el Liber de Mensura Orbis Terrae, del monje geógrafo irlandés Dicuil del siglo IX", *Revista Anuario de Estudios Atlánticos*, (56), 71-89.

GLOTFELTY, C.; FROMM, H. (1996). "Some principles of ecocriticism", en Ch. Glotfelty y H. Fromm (eds.), *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology*, Atenas/Londres: The University of Georgia Press.

HAMMERSHAIMB, V.U. (2018). *Cuentos y leyendas de las Islas Feroe,* trad. Mariano González Campo. Madrid: Miraguano Ediciones.

HERGUETA, M. (2021). "La caza de ballenas en las islas Feroe: ¿sostenibilidad o salvajismo?" *Ethic*, 16.11.2021. Consultado en línea [26/06/2023].

HOVGAARD, G. / ACKRÉN, M. (2018). "Autonomy in Denmark: Greenland and the Faroe Islands", en D. Muro y E. Woertz (dirs.), *Secession and counter-secession. An international relations perspective*. Barcelona: Fundación CIDOB, 69-76.

JANE KIRBY, E. (2014). "Los duendes que viven bajo las rocas en Islandia", *BBC News*, 28.06.2014. Consultado en línea [27/02/2023].

LE COUTEUR, C.P. (2015). "Slipping Off the Sealskin: Gender, Species, and Fictive Kinship in Selkie Folktales", *Gender Forum*, 55, 55-82.

MARTÍNEZ-FALERO, L (2013). "Literatura y mito: desmitificación, intertextualidad, reescritura", *Signa*, 22, 481-496. https://doi.org/10.5944/signa.vol22.2013.6363

MELETINSKI, E. (2001). *El mito*, trad. Pedro López Barja de Quiroga. Madrid: Akal.

SPEEK, T. (2017). "Environment in Literature: Lawrence's Buell Ecocritical Perspective", *Research Journal of English Language and Literature*, 5 (4), 160-171.

SWYNGEDOUW, ERIK; KAIKA, MARÍA (2014). "Urban Political Ecology

Great Promises, Deadlock' and New Beginnings?", *Documents d'anàlisi geogràfica*, 60, 459-481.

URREJOLA, J.I. (2023). "Un bracteato de oro tiene la inscripción más antigua de Odín", *DW Global Media Forum*, 13.03.2023. Consultado en línea [26/06/2023].

VÁZQUEZ DE PARGA Y CHUECA, M.J (2005). *San Brandán: Navegación y visión*. Santa Cruz de Tenerife: Doce Calles.

VON HOFMANNSTHAL, H. (2012). *Carta a Lord Chandos*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.