
¿UN PAGANISMO GERMÁNICO?: REPRESENTACIONES DE LA ALTERIDAD RELIGIOSA EN EL MUNDO TEMPRANO CAROLINGIO, SIGLO VIII

*Jonathan D. Perl Garrido**
Universidad Nacional Andrés Bello, Chile

El artículo aborda una de las aristas del tema de las representaciones de la alteridad en el mundo franco temprano carolingio. Se considera que dicha alteridad sería identificada con «los paganos» del norte de Germania. Se emprende la exploración de aquello que era considerado en términos de diferencia que, en el plano religioso, estaba constituida por «el paganismo germánico». Se abordan los elementos o criterios en función de los que los autores cristianos temprano medievales concebían, definían e imaginaban esta alteridad. Se argumenta respecto de la existencia de diferencias sustanciales entre las formas del culto pagano en diversas regiones de Germania (Frisia y Sajonia), que permiten considerar la inexistencia de una religión pagano-germánica, sino de una multiplicidad de cultos paganos locales.

Palabras Clave: Representaciones - Alteridad - Paganismo - Germanos - Carolingios

A GERMANIC PAGANISM?: REPRESENTATIONS OF RELIGIOUS ALTERITY IN THE CAROLINGIAN EARLY WORLD, EIGHTH CENTURY

The article discusses about one of the edges on the subject of the representations of alterity in the early Carolingian Frankish world. It's considered that this otherness was identified with «the pagans» of northern Germania. We undertake the exploration of what was considered as difference in religious terms, constituted by «the Germanic paganism». We search for the elements or criteria by which the early medieval Christian authors conceived, defined and imagined this otherness. We argue about the existence of substantial differences between the forms of the pagan cult in different regions of Germania (Frisia and Saxony), which allows us to consider the inexistence of a single Germanic pagan religion, but a variety of local pagan cults.

Keywords: Representations - Alterity - Paganism - Germans - Carolingians

* Magíster en Historia, Universidad Nacional Andrés Bello, profesor en las cátedras de Historia Antigua e Historia Medieval, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Andrés Bello, Santiago. E-Mail: jonathanperl@hotmail.com

A LO LARGO DEL LLAMADO PERÍODO TEMPRANO CAROLINGIO, esto es, el llamado «siglo VIII largo»¹, Europa comenzaba a ser concebida como una unidad cultural (y, obviamente, territorial), esencialmente identificada con el cristianismo de rito latino. Este «siglo VIII largo», se inserta en un contexto general en el que varios procesos históricos se desarrollaban y daban forma mutuamente. La asunción y consolidación del poder de los carolingios, la expansión del poder del reino franco y el cristianismo de rito latino por el norte del continente europeo, fueron procesos históricos que tuvieron como denominador común su afluencia en la construcción del proyecto imperial carolingio, en la conformación del orden franco y cristiano medieval, la Cristiandad Occidental.

En torno al proyecto imperial carolingio, se impuso como uno de sus fundamentos centrales la comunión de intereses que se produjo, en la sociedad contemporánea, entre los elementos laicos (el reino franco) y religiosos (la Iglesia Católica Romana)². En efecto, el proyecto imperial carolingio se basó, en gran medida, en la idea de unir al pueblo cristiano

¹ La historiografía medievalista ha propuesto una periodización que rompa con los límites impuestos por la cronología estricta en la observación de los procesos históricos. Así, nos sumamos a la postura plasmada en el trabajo colectivo editado por Inge Lyse Hansen y Chris Wickham, respecto del período denominado «el siglo VIII largo», que se extendería desde 680 a 830. Este habría sido un período de relativa homogeneidad en general, además de ser lo suficientemente largo como para detectar las diferencias producidas respecto de otras épocas. El siglo VIII largo es presentado por la historiografía actual –en virtud de las ideas emanadas de los estudios producidos para la serie de publicaciones académicas de Brill en el proyecto denominado «*The Transformation of the Roman World*»– como una etapa de «post-transformación», un período en el que los cambios que se produjeron en su seno, «marcaron el desenlace definitivo del sistema global romano y la consolidación de las formas sociales del Occidente medieval» HANSEN, INGE LYSE y WICKHAM, CHRIS (eds.), *The Long Eight Century: Production, Distribution and Demand*, Brill, Leiden, 2000, p. IX.

² La «alianza» entre los poderes político y eclesiástico del siglo VIII en Occidente (el reino franco-carolingio y la Iglesia romana), ha sido extensamente estudiada por la historiografía medievalista, y la obra de Louis Halphen sigue siendo el texto de cabecera en el estudio del proceso por el que dicha alianza se constituyó, y cómo influyó en la concepción y desarrollo del proyecto imperial carolingio. En lo que compete al tema aquí desarrollado, se debe considerar el que esta coincidencia de intereses entre Iglesia y reino franco, desde inicios del siglo VIII, hizo del esfuerzo misionero en las regiones al noreste del reino franco de Austrasia una empresa en que se confundían los elementos políticos (militares, diplomáticos, etc.) con los religiosos (la evangelización de los territorios conquistados y por conquistar, y la legitimación de los procesos políticos internos y externos del reino franco). *Vid.*, HALPHEN, LOUIS, *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, Akal, Madrid, 1992.

bajo un único centro de poder, y sobre un sustrato cultural común. Se trataba de un intento por crear (emulando el precedente romano) un imperio que reuniese en sí a todos los pueblos asentados en lo que anteriormente fueran provincias romanas, y más allá de ellas, y hacerlo en función de sus fundamentos cristianos y francos³. En dichos procesos fue que se impuso la necesidad (social) de producir representaciones de aquello respecto de lo que el mundo franco y cristiano se había de diferenciar al momento de definirse y darse una identidad a sí mismo.

Consideramos al cristianismo, la religión, en cuanto que construcción social, en términos de su potencial generador de identidades de grupo, así como por ser «el principal constituyente de los sistemas ideológicos»⁴. Al concebir la religión como ente identitario, entonces, la alteridad estaría constituida por todos aquellos grupos e individuos que no formaban parte de la comunidad cristiana de rito latino: los no-cristianos en un sentido amplio (judíos, musulmanes, herejes y paganos). Por su parte, la consideración del elemento religioso en términos de su potencial político, y de la promoción de los valores cristianos en la construcción de la comunidad supra-nacional, nos lleva a situar nuestra vista sobre el contexto histórico en el que nuestra exploración se enmarca; el proceso de anexión y cristianización de aquellos pueblos no-cristianos. A esa tarea fue que se dedicó el importante empuje misionero de monjes venidos desde las islas británicas a partir de fines del siglo VII; un esfuerzo que contó con la venia de Roma, y que fue acompañado y sustentado por el poder político franco-carolingio⁵.

El ideal de imperio cristiano en el período temprano medieval, particularmente sus componentes de tradición agustiniana (y de otros insignes doctores de la Iglesia como san

³ Robert Bartlett propone que los elementos franco y cristiano-latino eran los entes sobre los que la identidad europea se habría construido. Era el componente «latino», señala Bartlett, el que permitía que los fieles de la Iglesia occidental se identificaran a sí mismos como miembros de una comunidad. Y, en función de las relaciones de poder entre la Iglesia occidental y el reino franco, los elementos identitarios político y religioso, los francos aparecen presentados como «los latinos», al punto de que hacia la primera mitad del siglo IX, «el Occidente cristiano y el Imperio franco habían llegado casi a ser sinónimos». BARTLETT, ROBERT, *La Formación de Europa. Conquista, civilización y cambio cultural, 950-1350*, Publicaciones Universitat de Valencia-Universidad de Granada, Valencia y Granada, 2003. El ejemplo de «el extranjero» resulta especialmente clarificador, toda vez que durante la Edad Media, éste no era considerado como un «otro» (un alógeno) en los mismos términos que «el pagano», puesto que el elemento que primaba en tal distinción era la ecumenidad cristiana, vid. GUGIELMI, NILDA, *Marginalidad en la Edad Media*, Biblos, Buenos Aires, 1998, pp. 57 y ss. La autora concibe al «extranjero» como un marginal, un sujeto que —aunque en una posición «ex-céntrica» respecto de la sociedad, no se constituye en un alógeno (un «otro»).

⁴ URBANCZYK, PRZEMYSŁAW, «*The Politics of Conversion in North Central Europe*» en CARVER, MARTIN (Ed.) *The Cross goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, ad. 300-1300*, The Boydell Press, Woodbridge, 2005, pp. 15-16.

⁵ La conquista y evangelización de los pueblos sajones ha sido un tema de muy poca producción historiográfica en español. Si bien, prácticamente todos los estudios del mundo carolingio abordan el problema de la anexión político-religiosa de Sajonia a la unidad política franca, lo hacen sin profundizar más allá de los aspectos militares y la conocida dificultad que supuso, para los francos, la anexión de la región. Una exposición de los procesos de conquista y evangelización de Sajonia en español puede encontrarse en PERL, JONATHAN, «*Prédica con la Cruz y la Espada. La Evangelización de los Pueblos Sajones en el siglo VIII*», *Revista de Humanidades*, N° 13, 2006. Universidad Andrés Bello, Chile, [pp. 117-136].

Gregorio y san Isidoro, entre otros), suponía la construcción de «una única» comunidad cristiana, en la que las diferencias étnicas, aunque existentes, pasaban a un segundo plano. Ello, puesto que la distinción que realmente importaba a los autores cristianos temprano carolingios, era aquella entre cristianos y paganos⁶. El presente artículo abordará una de las aristas de los procesos de evangelización, así como de conformación de la comunidad franco-cristiana: la construcción cultural de representaciones de la otredad identificada con el mundo pagano de las regiones septentrionales de Germania (Frisia, Sajonia y Hesse). El juego entre identidad y alteridad que se desarrollaba en torno al proceso de construcción social de las identidades basadas en la Cristiandad, impone al historiador la necesidad de identificar aquello que contemporáneamente era percibido o construido como «diferencia», en este caso, en términos de religión. Por ello es que nos abocaremos a la exploración de algunas de las formas por las que los autores cristianos del siglo VIII representaban (imaginaban y definían) a aquello que, para fines analíticos, hemos denominado «alteridad religiosa»: el paganismo germánico.

La palabra «paganismo» deriva de una distinción artificial que fuera creada en los primeros tiempos del cristianismo, entre la religión «civilizada» de las ciudades y las creencias no-cristianas en el campo (el *pagus*)⁷. El uso de la palabra se extendió –junto al desarrollo de la Cristiandad– hacia todo aquello que era percibido como opuesto a la verdadera y única fe (y comunidad), de modo que, en ocasiones, se consideraban paganos a los practicantes de otras religiones monoteístas como el judaísmo, el islam e incluso cristianas, en el caso de las herejías (ocurriría lo mismo con ideologías modernas como el marxismo).

Respecto del paganismo en las regiones al noreste del reino franco y, en general del paganismo del norte de Europa, la historiografía ha asumido tradicionalmente la existencia de un culto religioso, aquello que ha sido denominado «religiosidad pagano-germánica»⁸. Religiosidad que trascendería las barreras políticas y étnicas de los diferentes grupos asentados en las regiones al norte de los Alpes, uniendo culturalmente a «todos» los pueblos e individuos clasificables como germanos y/o nórdicos. Desde esta perspectiva se ha aceptado una definición del «paganismo germánico» como una religiosidad que constituiría un universo religioso propio, poblado por un sinnúmero de seres y objetos materiales y naturales que se consideraban cargados de sacralidad (árboles, fuentes, ríos, rocas y los astros), ídolos en la nomenclatura judeo-cristiana, y un nivel superior ocupado por las divinidades propiamente tales, constitutivas de una «tradición» mitológica germana. Del mismo modo, el criterio común entre los historiadores para explicar aquel nivel superior de divinidades germánicas, ha sido el buscar afinidades o analogías entre los nombres y/o características propias de

⁶ Vid. POHL, WALTER, «Frontiers and Ethnic Identities» en CURTA, FLORIN (Ed.), *Borders, Barriers and Ethnogenesis: Frontiers in Late Antiquity and Middle Ages*, Brepols, Leiden, 2005, [pp. 255-265], pp. 262-265.

⁷ PALMER, JAMES, «Defining Paganism in the Carolingian world» [en línea] en *Early Medieval Europe*, vol. 15, issue 4, 2007, (pp. 402-425) [Fecha de consulta: 26 de septiembre de 2009] <<http://www3.interscience.wiley.com/journal/118488919/abstract?CRETRY=1&SRETRY=0>>, (pp. 403-404).

⁸ ORLANDIS, JOSÉ, *Europa y sus Raíces Cristianas*, RIALP, Madrid, 2004, p. 94.

uno u otro dios, en uno y otro pueblo, haciéndolas calzar –la mayoría de las veces– con las deidades nórdicas (o anglosajonas)⁹.

Para realizar un examen de las formas religiosas de los paganos del norte de Germania (según su concepción por parte de los autores cristianos), hemos de considerar como primer paso, los criterios utilizados por los escritores del siglo VIII para distinguir entre los diversos grupos étnicos o *gentes*. Probablemente la *Germania* de Tácito haya sido la obra de mayor influencia en términos de las definiciones étnicas durante la Antigüedad Tardía y la Temprana Edad Media. Así, por ejemplo, autores temprano medievales como Gregorio de Tours o Isidoro de Sevilla, se basaban en los conceptos y elementos de la tradición etnográfica del autor romano, al escribir sus respectivas obras históricas. Entre los criterios que hacia el siglo VIII eran considerados al momento de distinguir entre etnias, se encuentran la apariencia física, la cultura, las tradiciones, los hábitos y las religiones¹⁰. Es en esta última categoría donde encontramos aquellos criterios que, íntimamente vinculados los unos con los otros, serían considerados como expresión y evidencia en función de la que se producían, hacia el siglo VIII, las definiciones del paganismo, «la religión de los otros», en aquellas regiones no-cristianas de Germania: las deidades e ídolos, la existencia de templos y santuarios, la presencia de una clase sacerdotal y las prácticas de adivinación o echadas de suertes. Criterios que, se debe insistir, no provenían de los mismos practicantes de los cultos paganos (aquellos que se buscaba identificar y definir, como herramienta para la consecución del proceso de cristianización), sino de los misioneros cristianos, quienes participaban contemporáneamente de los esfuerzos evangelizadores en las regiones que enmarcan este estudio.

Hasta la actualidad se considera que sajones y frisones constituían grupos fuertemente emparentados «cuyas condiciones de vida, costumbres y creencias eran sensiblemente las mismas»¹¹. Si bien la arqueología ha determinado que, en términos de condiciones de vida, sajones y frisones son grupos muy difíciles de distinguir¹², en términos religiosos, a partir

⁹ HINES, JOHN, «The Conversion of the Old Saxons» en GREEN, DENNIS H. y SIEGMUND, FRANK (eds.), *The Continental Saxons: From the Migration Period to the Tenth Century. An Ethnographic Perspective*. Center for Interdisciplinary Research on Social Stress, The Boydell Press, San Marino-Woodbridge, 2003, (pp. 299-328), p. 303. Este autor, por ejemplo, realiza el ejercicio mencionado (analizándolo como una construcción historiográfica contemporánea a su estudio) al trazar líneas de correspondencia entre los supuestos nombres de las deidades sajones y sus «traducciones» respecto de las divinidades en los cultos de anglosajones (en antiguo inglés) y escandinavos. Oronzo Giordano también realiza este tipo de asociaciones, señalando que la religiosidad popular altomedieval incluía la creencia en los dioses de los panteones romano y nórdico, de modo que el culto al Dios cristiano se «complementaba» (popularmente) con los ritos a Odín, Wotan, Thor y/o Júpiter *vid.*, GIORDANO, ORONZO, *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media*. Gredos, Madrid, 1983.

¹⁰ *Vid.*, CLASSEN, ALBRECHT, «*The Self, the Other, and Everything in Between: Xenological Phenomenology of the Middle Ages*» en Classen, Albrecht (Ed.), *Meeting the Foreign in the Middle Ages*, Routledge, New York, 2002, (pp. XI-LI); MARTINEZ PIZARRO, JOAQUÍN, «*Ethnic and National History c.a. 500-1000*» en MAUSKOPF, DELIYANNIS, *Historiography in the Middle Ages*, Brill Academic Publishers, Leiden-Boston, 2003, (pp. 43-88); Pohl, Walter, «*Telling the Difference: Signs of Ethnic Identity*» en POHL, WALTER y REIMITZ, HELMUT (eds.), *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Brill, Leiden, 1998, (pp. 18-71), entre otros.

¹¹ HALPHEN, LOUIS, *op. cit.*, p. 63.

¹² *Vid.*, MEIER, DIRK, «*The North Sea Coastal Area: Settlement History from Roman to Early Medieval Times*» en GREEN, DENNIS y SIEGMUND, FRANK, *op. cit.*, [pp. 37-76].

de una revisión cuidadosa de las fuentes documentales, sí aparecen algunas diferencias sustanciales entre ambos grupos paganos. Diferencias que nos llevan a considerar las condiciones históricas específicas, particularmente las diversas condiciones políticas, sociales, culturales, e incluso geográficas, de cada uno de los grupos en cuestión (frisones o sajones, cristianos o paganos, etc.) como factor principal de tales contrastes respecto de «la religión» pagano-germánica¹³. De este modo, así como Sajonia y Frisia siguieron procesos históricos divergentes en lo político¹⁴, la evidencia para estas regiones permite que sea razonable considerarlas como siguiendo diferentes tradiciones de organización religiosa. Es decir, la evidencia documental permite hipotetizar respecto de la inexistencia de «un» culto, una religión pagano-germánica, y considerar la presencia de una multiplicidad de paganismos.

El primero de los elementos o características consideradas, desde la perspectiva de los autores cristianos del siglo VIII, como marcadores que definirían el concepto de paganismo, era el de la presencia de templos y/o santuarios, donde el culto a «las deidades» se llevaba a cabo. En otras palabras, espacios construidos (edificados) en los que la adoración de «los ídolos» se practicaba.

Durante la temprana Edad Media y específicamente durante el siglo VIII, los autores de las narrativas sobre la misión evangelizadora de Germania adoptaron este criterio al momento de definir «el paganismo». Pero, los santuarios, templos y, particularmente, los ídolos (y las prácticas rituales realizadas en ellos, como los sacrificios humanos) aparecen tan persistentemente referidos en estas fuentes, que resulta muy difícil precisar si se trata de verdaderas formas religiosas y costumbres rituales entre los paganos sajones y frisones, o es más bien una convención hagiográfica¹⁵, que puede ser entendida considerando la tradición cultural de los monjes anglosajones, quienes misionaban en el continente y también escribían los textos en que basamos nuestro conocimiento de las formas religiosas de los paganos. Así, por ejemplo, hacia 743 emanó, desde las actas del sínodo de Leptines¹⁶, presidido por San Bonifacio, el *Indiculus Superstitionum et Paganiarum*, un índice —como señala su nombre— en el que se tipificaban las supersticiones y prácticas paganas contemporáneas, de modo que éstas pudieran ser identificadas, sancionadas y «combatidas» discursivamente por los

¹³ Vid., WOOD, IAN, «Pagan Religion and Superstitions East of the Rhine from Fifth to the Ninth Century» en Ausenda, Giorgio (Ed.), *After Empire: Towards an Ethnology of Europe's Barbarians*, Center for Interdisciplinary Research on Social Stress, San Marino, 2002, [pp. 253-280].

¹⁴ Mientras que los frisones se constituyeron en un reino hacia inicios del siglo VII, cuya historia se extendió hasta la derrota de Radbod a manos de los francos de Carlos Martel, los sajones no formaron una unidad política sino hasta su anexión al imperio de los francos. «En realidad, los sajones nunca formaron un cuerpo político integrado previamente a Carlomagno. Fue él quien creó Sajonia como una unidad política. Como resultado, la palabra *Saxonia* denotó el noroeste de Germania», Springer, Matthias, «Location in Space and Time» en GREEN, DENNIS y SIEGMUND, FRANK, *op. cit.*, (pp. 11-36), p. 18. Los sajones mantuvieron las estructuras sociales de tipo tribal hasta el período de su conquista y establecimiento como parte del imperio carolingio, una región del reino franco oriental o de Germania.

¹⁵ HINES, JOHN, *op. cit.*, pp. 302-303.

¹⁶ GIORDANO, ORONZO, *op. cit.*, p. 88.

sacerdotes y evangelizadores, ya sea en tierras cristianas (en el caso de las supersticiones) como en territorios paganos¹⁷; algo que no debe sorprender toda vez que, para mediados del siglo VIII, el proyecto cristiano-carolingio ya estaba en marcha¹⁸. En este índice, señala Ian Wood, se hace mención de «pequeños templos»¹⁹, como elemento constitutivo de aquello que se debía erradicar. Del mismo modo, también en una esfera normativa, en la década de 780, Carlomagno parecía concebir el paganismo de forma en que preveía la existencia de santuarios e ídolos en los territorios conquistados. En efecto, en el capítulo 1° de la famosa *Capitulatio de partibus Saxoniae* aparecen mencionados los espacios que serían (y estaban siendo) reemplazados por iglesias, las que debían «disfrutar de no menor, sino mayor y más exaltado honor que el que los santuarios de los ídolos han tenido»²⁰.

El género hagiográfico, naturalmente, también nos ofrece múltiples menciones a este tipo de espacios sacros para el paganismo. Beda, por ejemplo, al relatar el inicio de la misión de Willibrordo en tierras frisonas, hace alusión al momento en que el evangelizador esperaba el arribo de algunas reliquias puesto que, «cuando él hubiera destruido sus ídolos y fundado iglesias en la nación en que predicaba, debería tener reliquias de santos listas para ser puestas en ellas»²¹. Eigil, hacia fines del siglo VIII, confirmaba la presencia de estos espacios sagrados cuando, al referirse a la labor de Sturm evangelizando a los sajones –durante las décadas de 770 y 780– escribía que el monje presionaba a los paganos «a abandonar sus ídolos y efigies, a aceptar la verdad de Cristo, destruir los templos de sus dioses, cortar los brotes sagrados y construir sagradas Iglesias en su lugar»²². Del mismo modo, también en la región de Sajonia, Willehald, a fines del siglo VIII, habría destruido templos en la región de Drenthe, en Westfalia, al oeste del río Ems, al interior de Germania. Entonces, relata el hagiógrafo, «uno de sus discípulos, movido por la pasión divina, comenzó a destruir los templos que habían sido erigidos según la costumbre pagana por la región»²³.

¹⁷ BROWN, PETER, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity ad. 200-1000*, Blackwell Publishing, Londres, 2003, p. 426. Vid., FILOTAS, BERNADETTE, «Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature» [en línea], en *Studies and Texts* (Book Series), 151. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005. [fecha de consulta: 15 de octubre de 2009] <<http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk3/ftp05/NQ61389.pdf>>; PLUSKOWSKI, ALEKSANDER y PATRICK, PHILLIPA, «How do you pray to God?: Fragmentation and Variety in Early Medieval Christianity» en CARVER, MARTIN (Ed.) *The Cross goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, ad. 300-1300*, The Boydell Press, Woodbridge, 2005, (pp. 29-48); Wood, Ian, *Pagan Religion...*, op. cit., entre otros. Respecto de las supersticiones como práctica de religiosidad popular cristiana en la Alta Edad Media, vid., GIORDANO, ORONZO, op. cit.

¹⁸ Vid., *Alcuini Epistolae*, 41 (en adelante AE). Alcuino a Carlomagno, 795. Trad. al español en BARRIOS, MARCIANO, *Fuentes para la Historia de Carlomagno*, Memoria Inédita. Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1966, p. 49; HALPHEN, LOUIS, op. cit., p. 184; Carlomagno a León III, 796. AE, 93. Traducciones del texto completo al español en Barrios, Marciano, op. cit., p. 50; HALPHEN, LOUIS, op. cit., p. 102; Al respecto, la célebre epístola, escrita probablemente por Alcuino a fines del siglo VIII, que Carlomagno enviara al Papa, resulta uno de los mejores ejemplos. En ella se puede observar, en un contexto en el que dicho proceso ya estaba fuertemente arraigado en la concepción misma del poder y la práctica política entre los francos bajo los carolingios, el por qué del deber político (para los carolingios) de la corrección del culto cristiano.

¹⁹ WOOD, IAN, *Pagan Religion...*, op. cit., p. 252; vid. GIORDANO, ORONZO, op. cit.; PALMER, JAMES, op. cit.

²⁰ *Capitulatio de partibus Saxoniae*, 1.

²¹ BEDA, *Historia Ecclesia Gentis Anglorum* (en adelante HE), V, 11.

²² *Vita Sancti Sturmi*, XXII.

²³ *Vita Sancti Willehadi*, IV.

Las vidas de Willibrordo y de Liudgero, escritas por Alcuino y Altfriid respectivamente, a fines del siglo VIII e inicios del siglo IX, ofrecen otro importante ejemplo –algo más concreto físicamente que los anteriores– respecto de los lugares de práctica del culto pagano, en el contexto de la labor evangelizadora de los protagonistas de una y otra hagiografía. Efectivamente, ambos autores hacen alusión a la presencia de los misioneros en una isla al norte de Frisia, Heligoland²⁴. Particularmente, en el relato de Alcuino se hace una descripción detallada del lugar donde Willibrordo misionó a inicios del siglo VIII. El santo evangelizador, escribe Alcuino, «arribó a cierta isla en la frontera entre los frisonos y los daneses, a la que el pueblo de esos lugares llama Fositeland, por un dios llamado Fosite, a quien adoran, y cuyos templos ahí estaban»²⁵. Por su parte, Altfriid escribía su relato de la labor misionera de Liudgero, haciendo mención de la misma isla y templos a los que Alcuino y, además, lo hace señalando la misión encomendada al misionero, quien fue enviado «a destruir otros templos e ídolos entre los frisonos»²⁶. Consecuentemente con lo anterior, Willibaldo relata cómo el Apóstol de Germania, tras la muerte del rey frisón Radbod, se dirigió a la región de Frisia a realizar su labor evangelizadora. Entonces, se unió a la misión de Willibrordo, y se dedicó a difundir la fe cristiana y erradicar el paganismo: Allí, Bonifacio «destruyó los templos y santuarios paganos, construyó iglesias y capillas»²⁷.

Vemos cómo, el texto hagiográfico insiste en indicar la presencia de estas «construcciones» específicamente destinadas para la práctica del culto pagano en forma bastante inequívoca. Más aun, los testimonios que hemos podido revisar, no sólo mencionan la presencia material de estas construcciones, sino que también lo hacen en reiteradas ocasiones, y utilizando el plural «templos» y «santuarios», y parece que la percepción de los autores, contemplaría a estos espacios como parte importante, no sólo del culto pagano, sino también como elementos preponderantes en el paisaje físico-religioso en la zona al este del Rin. Así realzan la idea de estas edificaciones como efectivamente parte definitoria de lo que los autores y misioneros cristianos del siglo VIII percibían como «el paganismo».

Aun así, una revisión más cuidadosa de la información que nos es entregada por los hagiógrafos, hace posible el acceso a descripciones de estos templos que –más allá de los aspectos estilísticos que caracterizaban a este género en el siglo VIII– no se corresponden con aquella imagen de éstos como edificaciones especialmente construidas con el fin de la realización del culto religioso. El relato de Alcuino sobre la presencia de Willibrordo en la isla de Heligoland, donde el misionero pudo observar los espacios sagrados del paganismo, también hace mención a la presencia de ganado y manantiales o fuentes sagradas. Según señala el relato de Alcuino, el lugar era adorado y temido por los paganos, tanto así que

²⁴ Actual Heligoland, Alemania. Junto con la isla de Düne, conforman el archipiélago de Heligoland. Su ubicación corresponde al límite sureste del Mar del Norte.

²⁵ *Vita Sancti Willibrordi*, X.

²⁶ *Vita Liudgeri*, I, 16. Fuente citada en WOOD, IAN, *Pagan Religion...*, op. cit., p. 256.

²⁷ *Vita Sancti Bonifatii*, V.

«ningún nativo se atrevería a tocar a alguna de las reses que ahí pastaban, ni a cualquier otra cosa, ni tampoco se aventurarían a tomar agua del manantial que ahí brotaba»²⁸. Sacralidad que queda de manifiesto cuando el misionero, habiéndose quedado en la isla por un período de tiempo, en el que bautizó a los paganos utilizando el agua del manantial, y dio órdenes de faenar al ganado, con la consiguiente reacción de los paganos, de horror y furia ante lo que consideraban una ofensa contra sus dioses. La revisión de la descripción entregada por Alcuino, hace posible considerar la posibilidad de que no haya sido «un templo» aquello con lo que Willibrordo se enfrentó, sino con un espacio abierto, un terreno sacro. En otras palabras, la evidencia documental parece indicar que toda la isla, y no una construcción en particular dentro de ella, pudo haber sido un espacio significativamente importante en términos religiosos.

Por otro lado, en la *Vita Willibrordi*, también se hace mención a la labor del misionero en la actual Walcheren, donde el evangelizador destruyó un ídolo. El relato de Alcuino señala que el misionero «arribó a una villa llamada Walichrum, donde se mantenía un ídolo de la antigua superstición»²⁹. El hecho de que el ídolo se encontrara dentro de una «villa», un asentamiento humano, podría implicar –como señala Ian Wood– que algunos de los «templos» tan profusamente señalados por nuestras fuentes, no hayan sido otra cosa sino meras «secciones ordinarias de las construcciones habitacionales»³⁰, una suerte de altar doméstico.

Sin lugar a dudas, el más afamado de estos espacios de culto pagano (templos, santuarios, ídolos) es el Irminsul³¹, descrito por las crónicas contemporáneas en torno al primer avance militar de Carlomagno sobre la región de Sajonia, en 772. Efectivamente, ese año Carlomagno sostuvo su asamblea general en Worms, «desde donde avanzó hacia Sajonia por primera vez. Capturó el castrum de Eresburg y luego fue hasta el Irminsul, destruyendo aquel santuario y llevándose el oro y la plata que ahí encontró»³². Por su parte, el revisor de

²⁸ *Vita Sancti Willibrordi*, X.

²⁹ *Vita Sancti Willibrordi*, XIV.

³⁰ WOOD, IAN, *Pagan Religion...*, *op. cit.*, p. 255.

³¹ El Irminsul suele ser descrito como una gran columna que sería el soporte de la bóveda de los cielos, probablemente un gran árbol, que habría sido uno de los santuarios centrales de la religión de los sajones, o al menos de los grupos más cercanos al lugar (del que sólo se sabe que es cercano a la fortificación de Eresburg). Estas interpretaciones etimológicas se han realizado a partir del significado textual de la palabra, según lo que se conoce en filología, que podría ser el de «columna universal». *Vid.*, HINES, JOHN, *op. cit.* Sobre las vinculaciones de las creencias germánicas en torno a la figura sacra del árbol, un interesante ejemplo es el que aparece planteado en TOLLEY, C., «Oswald's Tree» en HOFSTRA, T.; HOUWEN, L.A.J.R.; MACDONALD, A.A. (eds.), *Pagans and Christians: The Interplay between Christian Latin and Traditional Germanic Cultures in Early Medieval Europe*. Proceedings of the Second Germania Latina Conference held at the University of Groningen. May, 1992, Egbert Forsten. Groningen, pp. 149-174. Sobre las aparentes influencias culturales romanas que podrían explicar la presencia de estas figuras en Germania, *vid.* SCHÜTTE, SVEN, «Continuity Problems and Authority Structures in Cologne» en AUSENDA, GIORGIO, *After Empire...*, *op. cit.*; y, para el caso específico del Irminsul sajón, *vid.*, MAYR-HARTING, HENRY, «Charlemagne, the Saxons, and the Imperial Coronation of 800» [en línea] en *The English Historical Review*, Vol. 111, N° 444, November 1996, Oxford University Press, (pp. 1113-1133), [fecha de consulta: 1 de diciembre de 2009], <<http://www.jstor.org/stable/575852>>.

³² *Annales Regni Francorum*, 772 (en adelante ARF).

los *Annales Regni Francorum*, hace mención del mismo evento señalando que Carlomagno inició un avance sobre Sajonia, en el que «llevó la ruina a todo con fuego y espada, capturó el castrum de Eresburg y echó abajo el ídolo que los sajones llamaban el Irminsul»³³. Algunos recuentos «menores»³⁴, también dan cuenta de la existencia de este santuario sajón y su destrucción en el marco de esta primera campaña de Carlomagno sobre las regiones paganas al este del Rin; los *Annales Mosella*, los *Annales de Lorsch* y los *Annales Máximos de Salzburgo* señalan la presencia de éste, «su santuario [de los sajones] llamado Irminsul»³⁵ –en el caso de los dos primeros recuentos–, mientras que los *Annales Máximos de Salzburgo* sólo hacen mención a que Carlomagno, tras capturar Eresburg, «destruyó su Irminsul»³⁶. Resulta particularmente interesante la revisión de los recuentos entregados por los *Annales Regni Francorum* y su versión revisada, toda vez que en los primeros se hace referencia a un santuario del que se obtuvo botín en oro y plata, mientras que los segundos, señalan sólo la presencia de un ídolo, además de no hacer mención del botín obtenido por el rey franco; más aun, la versión revisada de los *Annales Regni Francorum* parecen incluso ignorar la existencia misma de un templo (una construcción), en el que hubieren ofrendas en oro y plata –que constituyeron el botín obtenido por Carlomagno– en el lugar atacado por el ejército carolingio.

Los templos aparecen profusa e insistentemente mencionados en los recuentos continentales de los siglos VIII y IX, pero, aun así, en las fuentes no aparece mayor información respecto de la escala o las dimensiones de tales construcciones. La arqueología tampoco ha podido determinarlo en los territorios al oeste de los asentamientos eslavos, donde sí se han encontrado templos (construcciones mensurables). No hay mayor evidencia escrita relativa a «el paganismo», tanto en las islas británicas como en el continente, que sugiera que las construcciones de grandes templos fueran un aspecto sustancial del «paganismo germánico»³⁷. El afamado Irminsul, por ejemplo, aparece indicado por las crónicas carolingias como un santuario (o ídolo) que tomó al rey de los francos tres días para destruirlo completamente, y del que se obtuvo un abundante botín. Aun así, no hay referencia alguna a las proporciones del éste, ni tampoco si correspondía a una construcción. Más aun, hasta la actualidad, no hay certeza de qué haya sido exactamente el Irminsul, ni tampoco si era de tanta importancia como sugieren los recuentos franco-cristianos³⁸.

³³ Revisión de los *Annales Regni Francorum*, 772 (en adelante *RevARF*).

³⁴ Los llamados «Annales Menores» son aquellos textos producidos como crónicas locales por los monasterios del mundo carolingio. Abordaban únicamente, y de manera muy sumaria, los eventos más importantes de cada año. Vid. SCHOLZ, B. W. y ROGERS, B., *Carolingian Chronicles: Royal Frankish Annals - Nithard's Histories*, Ann Harbor Paperbacks, The University of Michigan Press, 1972.

³⁵ *Annales de Mosella y Annales de Lorsch*, 772. Los paréntesis son nuestros. En KING, P. D., *Charlemagne: Translated Sources*, Ed. King University of Lancaster, Kendall, 1987

³⁶ *Annales Máximos de Salzburgo*, 772. En KING, P. D., *op. cit.*

³⁷ WOOD, IAN, *Pagan Religion...*, *op. cit.*, pp. 255-257.

³⁸ Comunicación personal con Ian Wood, noviembre de 2005.

Un segundo indicador del paganismo germánico presente en los textos cristiano-carolingios del siglo VIII, es aquel derivado de la distinción hecha por Tácito respecto de los espacios consagrados a las deidades del paganismo, la presencia de manantiales y arboledas sagradas³⁹ (en lugar de templos). Estos lugares sacros aparecen mencionados en el *Indiculus Superstitionum*⁴⁰, y las prácticas en torno a ellos son también condenadas en la *Capitulatio de partibus Saxoniae*. La legislación impuesta en la década de 780 sobre los sajones, condena a quien «hubiere hecho votos en los brotes de un árbol o arboleda, o hubiere hecho alguna ofrenda según el modo de los paganos y hubiere participado en un responso en honor de los demonios»⁴¹.

En las hagiografías, claro está, encontramos las más explícitas menciones a este tipo de lugar sacro del paganismo, al ser éstos espacios los principales objetivos de los «ataques» realizados por los misioneros contra el culto idólatra. En el relato de la vida de San Sturm, Eigil menciona que el misionero –en el contexto de la conquista de Sajonia por Carlomagno– promovía e instaba a los sajones paganos a «renunciar a los ídolos e imágenes, aceptar la fe Cristiana, cortar los brotes sagrados y construir sagradas iglesias en su lugar»⁴². Probablemente, uno de los más conocidos y particularmente detallados de los relatos en que los misioneros cristianos se enfrentaban ante estos lugares de culto pagano, es aquel contenido en la Vida de San Bonifacio. En la hagiografía se relata cómo, mientras misionaba entre los hessianos, hacia 723, el futuro mártir protagonizó la destrucción ritual de un árbol de grandes dimensiones que habría sido un lugar sagrado para el culto de los paganos. Entonces, señala la hagiografía, en presencia de una multitud de hessianos, tanto cristianos como paganos, Bonifacio «cortó, en el lugar llamado Gaesmere, un roble de extraordinario tamaño llamado en la antigua lengua de los paganos, el roble de Júpiter»⁴³. Este gran árbol, según los estudiosos del tema, habría sido denominado como un espacio dedicado a Júpiter, por tratarse éste de la traducción del nombre que los paganos dieron al mismo. En su idioma original, el roble habría sido llamado *Iova* o *Donar*, dependiendo del trabajo historiográfico (actual) en que aparezca mencionado el evento⁴⁴. Los manantiales y arboledas aparecen también asociados a las prácticas paganas (y a las supersticiones) en el epistolario del santo evangelizador de Germania, específicamente en las comunicaciones sostenidas entre el Papa Gregorio II y Bonifacio hacia fines de la década de 740⁴⁵.

³⁹ *Germania*, IX.

⁴⁰ *Vid.*, GIORDANO, ORONZO, *op. cit.*; PALMER, JAMES, *op. cit.*; WOOD, IAN, *Pagan Religion...*, *op. cit.*, entre otros.

⁴¹ *Capitulatio de partibus Saxoniae*, 21.

⁴² *Vita Sancti Sturmi*, XXII.

⁴³ *Vita Sancti Bonifatii*, VI.

⁴⁴ Como fuera señalado con anterioridad respecto de la práctica historiográfica moderna en el estudio del paganismo germánico, las traducciones y asociaciones propuestas respecto de las figuras sagradas de los diferentes grupos «germánicos» con sus «equivalentes» en la mitología nórdica, también ha influido en las traducciones con que se ha identificado este árbol sagrado. En efecto, en la producción historiográfica moderna, además de encontrarlo mencionado como Roble de Júpiter, Iova o Donar, se ha señalado que éste era «el roble de Thor», u otra figura sacra germánica materializada en forma de árbol.

⁴⁵ *Sancti Bonifatii et Lulli epistolae*, 43 (en adelante *BonEp.*)

El gran roble de Júpiter, adorado por los hessianos, tiene su contraparte hagiográfica en el ya mencionado Irminsul sajón⁴⁶. Así pues, en el relato que nos entregan las crónicas carolingias de la destrucción del ídolo (en 772), este gran árbol sagrado para los sajones parece estar relacionado con una serie de manantiales. Así, en los recuentos de los *Annales Regni Francorum* y su versión revisada, se relata cómo y cuándo Carlomagno decidió mantenerse en el lugar donde estaba el Irminsul por un plazo de tres días, con el fin de destruir completamente este santuario, ocurrió un milagro (de la divinidad cristiana) en que, precisamente, aparecen mencionados estos cursos de agua. Ante la sequía que afectaba a la región invadida por los francos, el ejército de Carlomagno no podía abastecerse de agua como para proseguir con su cometido (la destrucción del santuario pagano), entonces, señala el cronista que, «a mediodía, por la generosidad de la Gracia Divina, mientras el ejército descansaba y nadie sabía lo que ocurría, fue derramada tanta agua sobre un arroyo, que todo el ejército tuvo suficiente para beber»⁴⁷. El revisor de los *Annales Regni Francorum*, por su parte, describió el evento milagroso con un grado mayor de detalle, especialmente en lo que respecta al espacio físico en el que ocurrió tal prodigio al señalar que «tal fuerza de agua brotó desde el lecho de un arroyo, por la ladera de una montaña contigua al campamento, que hubo suficiente para todo el ejército»⁴⁸. Entonces, según se desprende de los relatos citados, el Irminsul no sólo correspondía a un espacio sagrado en función de la presencia del ídolo (el árbol), sino también por su cercanía con estos arroyos, fuentes o manantiales, sobre los que la acción de la divinidad cristiana fue realizada. Lo anterior, a saber, la acción milagrosa sobre el espacio en que se ubicaba el ídolo pagano, da algunas luces respecto de estos cursos de aguas como sitios sagrados, pues –como ha sido señalado por la historiografía tradicionalmente– era sobre aquello que los paganos consideraban como sagrado, que la acción milagrosa del Dios cristiano se producía; piénsese, por ejemplo, en los hechos en torno a la destrucción del Roble de Donar (de Júpiter) por parte de Bonifacio, que fuera seguido de una demostración del poder de la divinidad cristiana sobre las –derrotadas– figuras sacras de los paganos⁴⁹.

Otro de los elementos (o características constitutivas) tradicionalmente considerados al momento de la definición del concepto de paganismo hacia el siglo VIII, es aquel que dice relación con la existencia de un grupo social, compuesto por quienes estaban a cargo de la realización de los ritos religiosos, los sacerdotes. Este criterio, también señalado por Tácito⁵⁰, ha sido considerado tradicionalmente como indicador del paganismo, en general, y del germánico en particular. Pero, como veremos, este grupo parece no haber existido

⁴⁶ HINES, JOHN, *op. cit.*, p. 302.

⁴⁷ ARF, 772.

⁴⁸ RevARF, 772.

⁴⁹ *Vita Sancti Bonifatii*, VI.

⁵⁰ *Germania*, X. Tácito señala que, entre los germanos, a los sacerdotes los consideraban como «ministros de los dioses, mientras a aquéllos los consideran confidentes de los mismos».

entre los germanos (al menos entre aquellos del siglo VIII). Más aun, hemos de constatar que la ejecución de las funciones sacerdotales, habrían sido realizadas por los miembros de las aristocracias (específicamente en los casos sajón y frisón).

En efecto, encontramos evidencia documental respecto de las formas de organización religiosa entre los frisonos en el relato de Alcuino sobre Willibrordo. En su hagiografía, Willibrordo aparece realizando ataques directos a las figuras sagradas de los paganos frisonos en la isla de Heligoland. Ante la acción del misionero, quien «bautizó a tres personas en la fuente, en el nombre de la Bendita Trinidad, y dio órdenes de que parte del ganado fuese sacrificado como comida para su compañía»⁵¹, los paganos llevaron a Willibrordo y sus seguidores ante la presencia del rey Radbod, para que éste definiera su castigo. Era sabido por Willibrordo, según relata Alcuino, el rey «acostumbraba a condenar a los violadores de los objetos sagrados a la más cruel de las muertes»⁵², por lo que, al ser llevados ante Radbod, los evangelizadores se enfrentarían a la pena capital, ante lo que el rey frisón consideraba una ofensa directa contra sus deidades. Entonces, según el relato, el rey pagano «echó suertes tres veces al día por tres días completos, para así hallar a quien debía morir»⁵³. En otras palabras, Radbod, siendo rey, parece haber actuado como líder religioso, ejerciendo las funciones que Tácito y los autores contemporáneos asociaban como restrictivas de los sacerdotes. Según señalaba Alcuino, los paganos esperaban que fuese él quien tomase las acciones contra los cristianos por la profanación del santuario de Fosite.

Entre los sajones, por otro lado, la estructura religiosa parece haber sido distinta. Como es sabido, según consta en los relatos de Beda y en la Vida de San Lebuino, en la Sajonia del siglo VIII, no había rey, sino que cada *pagus* tenía su sátrapa, su propio gobernante⁵⁴. Por su parte, según pone de manifiesto el texto hagiográfico dedicado a Lebuino, habría existido, entre los sajones, la costumbre de reunir, una vez al año, a los gobernantes de cada uno de los «distritos» sajones, en una suerte de asamblea general celebrada «en el centro de Sajonia, cerca del río Yser, en un lugar llamado Marklo»⁵⁵. En este lugar, se reunían los gobernantes sajones, a quienes se les unían doce nobles y otros tantos hombres libres y semilibres provenientes de cada *pagus*. En dicha asamblea, «primero ofrecían oraciones en conjunto a sus dioses, como era su costumbre»⁵⁶, pidiendo por la protección de la región, y que el resultado del encuentro fuese fructuoso y satisfactorio para todos. En este caso, en forma consecuente con lo que conocemos de la estructura política oligárquica de los sajones,

⁵¹ *Vita Sancti Willibrordi*, X.

⁵² *Vita Sancti Willibrordi*, X.

⁵³ *Vita Sancti Willibrordi*, XI.

⁵⁴ BEDA, *HE*, V, 10; *Vita Lebuini antiqua*, III.

⁵⁵ *Vita Lebuini antiqua*, III. El río Yser, al que hace alusión la hagiografía, es el río Wesser (que cruza Sajonia de norte a sur). A pesar de la descripción que se hace de la ubicación del lugar, aun hoy es imposible conocer con exactitud el lugar donde los sajones habrían celebrado su asamblea anual, ni tampoco se sabe con certeza si es que el sitio y la reunión de los poderosos de Sajonia existieron.

⁵⁶ *Vita Lebuini antiqua*, IV.

nadie parece tomar el mando individualmente en los asuntos religiosos (como ocurriría en el caso de la presencia de un sacerdote).

Parece ser que, mientras que entre los frisones, el rey llevaba a cabo las funciones sacerdotales, en Sajonia eran los sátrapas y los representantes de los pagi quienes, actuando como si efectivamente se tratase de los sacerdotes del pueblo, «realizaban los actos religiosos en conjunto»⁵⁷. La evidencia documental para los casos representados por las regiones de Frisia y Sajonia, permite que éstas puedan ser razonablemente consideradas como regiones que seguían diferentes tradiciones de organización religiosa, del mismo modo que se diferenciaban por sus estructuras políticas (Frisia era un reino, mientras que Sajonia estaba conformada por un sinfín de unidades políticas menores). Lo cierto es que, como queda de manifiesto al revisar ambos casos, no se detecta la presencia de sacerdotes, ni de individuos (o grupos) dedicados únicamente a la actividad religiosa, sino que ésta parece haber sido un componente más del ejercicio del poder político (con sus diferencias entre ambos casos). Ausencia de un grupo social diferenciado por su rol en la dirección del culto pagano que también puede observarse en otro de los criterios con que los autores cristianos del siglo VIII definían e identificaban como expresión cierta del paganismo: las prácticas adivinatorias y las echadas de suertes. Ambas costumbres realizadas en el seno de «lo público» (o, si se quiere, político), según la definición que hiciera Tácito en el siglo I.

Estas prácticas, señaladas por Tácito como características del culto germánico, incluían siempre la presencia de un sacerdote, particularmente cuando se trataba de una consulta pública. La adivinación, escribía el autor romano, se realizaba de variadas formas, como el astillado y lectura de alguna rama de árbol, la observación del canto y vuelo de las aves y, especialmente de los relinchos y bramidos de ciertos caballos sagrados⁵⁸. Las prácticas adivinatorias que habrían caracterizado las formas rituales del paganismo germánico, aparecen mencionadas en los documentos políticos e históricos producidos en el carolingio hacia el siglo VIII. Efectivamente, en el *Indiculus Superstitiorum* hay títulos relativos a la observación de las aves y el estiércol de caballos y vacas, de los relinchos de caballos, a la consulta de horóscopos, y a la lectura del fuego y las cenizas⁵⁹. Por su parte, hacia fines del siglo, la legislación impuesta por Carlomagno sobre Sajonia (la *Capitularia de partibus Saxoniae*) también aborda el tema, ordenando que los adivinos, y todo aquel que practique algún ritual adivinatorio, había de ser «entregado en las iglesias y a los sacerdotes»⁶⁰. En el mismo documento legal aplicado a –la supuestamente conquistada– Sajonia, Carlomagno atribuía a los paganos sajones la creencia en hechiceros y brujas(os) caníbales, lo que queda de manifiesto al revisar el capítulo VI de la pieza legal en cuestión, donde se condenaba a

⁵⁷ WOOD, IAN, *Pagan Religion...*, op. cit., p. 258.

⁵⁸ *Germania*, X.

⁵⁹ GIORDANO, ORONZO, op. cit., pp. 88-89; WOOD, IAN, *Pagan Religion...*, op. cit., p. 260.

⁶⁰ *Capitulatio de partibus Saxoniae*, 23.

muerte a todo quien, «engañado por el demonio hubiere creído, según la costumbre de los paganos, que cualquier hombre o mujer es brujo y come hombres, y en esta cuenta hubiere quemado a la persona, o hubiere dado su carne a otros a comer, o la hubiere comido el mismo»⁶¹.

En el epistolario de San Bonifacio, específicamente en sus comunicaciones con los Papas Gregorio II y Zacarías, así como con otras autoridades eclesiásticas (regionales), también se pueden observar menciones a estas prácticas, siendo consideradas como «supersticiones» o «actos idólatras» propias del paganismo a erradicar. Efectivamente, la historiografía actual sostiene que la mayor parte de la información sobre las prácticas relativas a la adivinación fue enviada a por Bonifacio a Roma, particularmente desde que el Papa Gregorio II lidiase con la adivinación, los augurios y la hechicería⁶², y que su sucesor, Zacarías, lo hiciera con el uso de amuletos y otras filacterias⁶³. En sus comunicaciones con el Papa Zacarías (en 742), Bonifacio hacía mención a estas prácticas de tipo pagano, condenadas por la Iglesia como la adivinación, hechicería y el uso de amuletos, pero que se realizaban entre los francos cristianos de mediados del siglo VIII⁶⁴. En su respuesta al Apóstol de Germania, fechada en abril de 743, Zacarías señalaba que los

*augurios, amuletos, encantamientos y otras prácticas (...) consumadas a la manera de los paganos (...) son pecaminosas y perniciosas, no sólo para nosotros, sino para todos los cristianos (...) también consideramos que los augurios y la adivinación han de ser evitados, pues hemos sido enseñados del repudio de los Padres a dichas prácticas (...) que fueron concienzuda y rigurosamente suprimidas por nuestro predecesor y maestro Gregorio*⁶⁵.

Del mismo modo, en una epístola que Bonifacio escribiera a Cuthbert, Arzobispo de Canterbury, en 747, haciendo referencia al establecimiento de los sínodos francos, señalaba que en éstos se habría acordado, con el apoyo de los mayordomos carolingios. Al respecto, en la epístola citada se lee: «hemos decretado que cada obispo deberá hacer una visitación anual por su diócesis, confirmando e instruyendo al pueblo, buscando y prohibiendo los ritos paganos, la adivinación, la predicción del futuro, los augurios, (...) y todas las vilezas gentiles»⁶⁶.

En el relato hagiográfico de la obra de San Bonifacio, específicamente respecto de su labor en la región de Hesse, se hace referencia a las prácticas seguidas por aquellos que aun no aceptaban totalmente las enseñanzas puras de la Iglesia. Y añade que «más aun,

⁶¹ *Capitulatio de partibus Saxoniae*, 6.

⁶² *BonEp*, 43 y 56.

⁶³ *BonEp*, 78.

⁶⁴ *BonEp*, 50.

⁶⁵ *BonEp*, 51. Se hace referencia a Gregorio II, antecesor de Zacarías en el papado.

⁶⁶ *BonEp*, 78. Bonifacio a Cuthbert, Arzobispo de Canterbury, 747.

algunos en secreto y otros abiertamente, continuaban (...) inspeccionando las entrañas de sus víctimas [animales]; otros practicaban la adivinación, prestidigitación y encantamientos; otros dirigían su atención a los augurios, auspicios y otros ritos expiatorios»⁶⁷. La literatura temprano medieval, señala Oronzo Giordano, proporciona grandes listas de las denominaciones con que los autores cristianos concebían estas formas de sacerdocio pagano, cuyas actividades y especializaciones eran de grandísima variedad, y se contaban «magos, adivinos, encantadores, arúspices, agoreros, augures, astrólogos, genetlíacos, matemáticos, brumáticos, tempestarios, prestidigitadores, hechiceros, nigromantes, hidromantes, brujos, horóscopos, *phanatici*, *dianatici*, *phitonici*»⁶⁸, con sus respectivos correlativos femeninos (brujas, pitonisas, ventrílocuas, etc.).

De entre las prácticas de adivinación, con que los autores cristianos del siglo VIII identificaban el paganismo, las «echadas de suertes» parecen haber sido especialmente importantes en las altas esferas del poder. Resulta de gran interés al historiador el que éstas sean realizadas en torno a la actividad política, particularmente, en la aplicación de «justicia penal» y, además en la elección de liderazgos (políticos) en coyunturas históricas como la guerra. Como fuera señalado respecto de la presencia de templos en las regiones paganas de Frisia y Sajonia, en el relato de la misión de Willibrordo, Alcuino señala que, luego de que el anglosajón y sus compañeros profanaron el santuario dedicado a Fosite, en la isla de Heligoland, fueron llevados por los paganos, que habían presenciado los actos de destrucción ritual llevados a cabo por el misionero, ante Radbod, quien buscó determinar el destino de éstos; es decir, el castigo que aplicaría sobre los cristianos, para lo que «echó suertes tres veces al día por tres días completos, para así hallar a quien debía morir»⁶⁹. Este mismo uso –de las echadas de suertes, respecto de la determinación de aplicar o no la pena de muerte– es el que encontramos en el relato de la Vida de Willehad, quien misionara en Sajonia. Al igual que en el caso de Willibrordo y su profanación de los lugares sagrados frisones, en el relato de Willehad, se puede observar cómo es que, ante el sacrilegio que, para los paganos, significaban sus palabras contra las figuras sagradas paganas (los ídolos), cosa que, además, constituía un crimen en su tradición, los sajones consideraron que habían de dar muerte al misionero⁷⁰. «Así, sugirieron que se debían echar suertes, lo que probaría por el signo celestial, si es que él merecía la destrucción o si debían dejarlo libre (...) y, según la costumbre del pueblo, echaron suertes para ver si Willehad debía vivir o morir»⁷¹.

⁶⁷ *Vita Sancti Bonifatii*, VI. Los paréntesis son nuestros.

⁶⁸ GIORDANO, ORONZO, *op. cit.*, p. 91.

⁶⁹ *Vita Sancti Willibrordi*, XI.

⁷⁰ El lugar en el que estos eventos tuvieron lugar era la zona llamada Humsterland. Willehad, quien había arribado al continente en la región de Dokkum, en Frisia, se dirigía al interior de Germania, hacia Sajonia. NOBLE, THOMAS F. X. y HEAD, THOMAS (eds.), *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 2000, 285.

⁷¹ *Vita Sancti Willehadi*, VI.

En el primer caso expuesto, Radbod, la máxima autoridad política frisona, ejecuta el rito de echadas de suertes, en función de las que se decidiría la culpabilidad, y la consiguiente condena, del acusado por la profanación de los lugares sacros en Heligoland. En el segundo, las echadas de suertes –el ritual– aparece siendo realizado por el grupo de sajones (también líderes políticos), sin encontrarse mención a ningún individuo en particular que llevase a cabo el rito. Del mismo modo, Willehad es sometido a un «juicio de Dios», en virtud del que se decidiría –en función del favor divino– si dar muerte o exculpar al individuo que «blasfemaba» contra sus entes sacros. En la *Vita Willibrordi*, y en la *Vita Willehadi*, las echadas de suerte aparecen asociadas a la aplicación de la pena de muerte, impuesta ante «la violación de los tabúes religiosos»⁷², como relata en forma casi explícita Alcuino, al referirse a Radbod, «quien acostumbraba a condenar a los violadores de los objetos sagrados a la más cruel de las muertes»⁷³. Aun en tiempos carolingios, las echadas de suerte aparecían como elementos de relevancia en la indicación de culpabilidad y la imposición de sentencias de muerte en Frisia. La *Lex Frisionum*, señala Ian Wood, revela un uso cristianizado de esta práctica, al identificar a los culpables en casos más sombríos de asesinato.

Más aun, estas prácticas trascendían de lo puramente religioso-penal, siendo parte fundamental de la práctica política en las más altas esferas del poder hacia el siglo VIII. De esta forma, las prácticas adivinatorias y de echadas de suertes, como es expuesto por Beda respecto de los sajones, eran utilizadas para determinar el liderato político-militar en las más en las más importantes coyunturas políticas, en este caso, la guerra; actos en los que, por lo demás, el rol sacerdotal aparece asumido –nuevamente– por los líderes políticos y no por sacerdotes. Información que aparece, contenida en el relato de Beda del martirio de los hermanos Hewaldos, en el que describe las formas políticas de los sajones. Entonces, al referirse a la inexistencia de un poder central que agrupase a todos los sajones, sino muchos «sátrapas»⁷⁴ regionales, señala que «cuando la guerra está pronta a comenzar, ellos echan suertes imparcialmente, y todos seguían y obedecían a aquel sobre quien la suerte caía»⁷⁵. Las echadas de suertes, como fuera señalado, fueron empleadas, entre los paganos del siglo VIII, como formas de decisión política, como una práctica en la que lo ritual era parte de lo laico, sin distinguirse entre estos componentes, en la más terrenal de las actividades, como lo es la búsqueda y ejercicio del poder. Como es bien conocido, las echadas de suertes fueron prácticas que se extendieron temporalmente por toda la Edad Media, y se expresaron según las formas rituales cristianizadas de los «Juicios de Dios» y las ordalías, donde se esperaba que la intervención divina (ahora del Dios cristiano) fuese quien determinase la

⁷² WOOD, IAN, *Pagan Religion...*, op. cit., p. 260.

⁷³ *Vita Sancti Willibrordi*, X.

⁷⁴ Sobre las formas políticas de los sajones en el período previo a la conquista carolingia, vid., Wood, Ian, «*Beyond Satraps and Ostriches: Political and Social Structures of the Saxons in the Early Carolingian Period*» en GREEN, DENNIS y SIEGMUND, FRANK, op. cit., pp. 271-299.

⁷⁵ BEDA, *HE*, V, 10.

verdad y las medidas a ejecutar, en casos de especial importancia en la esfera de lo público. Las echadas de suerte eran parte del mundo de la adivinación, que también existía en las tradiciones judía, romana y cristiana. Los augurios, amuletos, conjuros y otras formas de magia, representaban el tipo de recurso práctico al que cualquiera, bautizado o no, podía haber recurrido⁷⁶. Por lo que estas prácticas no eran únicamente «paganas» o «germanas», ni necesariamente un acto exclusivamente religioso.

Un elemento fundamental a considerar, respecto de la construcción de las definiciones y representaciones del paganismo germánico durante el período temprano carolingio, es aquel constituido por el acervo cultural que enmarcaba la producción de los textos carolingios y, particularmente, la construcción de las representaciones del paganismo germánico. Ello, pues, como bien sabemos, las construcciones culturales no son producciones *ex-nihilo*, se requieren materiales ya presentes en el mundo conceptual de quienes imaginan y representan⁷⁷. En este sentido y, respecto de la producción de nuestras fuentes, «si hubo una tendencia entre los escritores carolingios de apelar a los libros y utilizar clichés, es lejos del paganismo germánico donde podríamos encontrar muchos de los modelos utilizados para conceptualizarlo»⁷⁸. Así pues, el problema respecto de las consideraciones contemporáneas del paganismo como una religión coherente y «germánica», puede explicarse con atendiendo a que muchas veces, los autores cristianos en el siglo VIII, esbozaron sus descripciones del paganismo utilizando puntos de referencia latinos. Así, se deben considerar las tradiciones de *Interpretatio Romana* que, desde los autores romanos (César y Tácito), pasando por Gregorio I Magno e Isidoro de Sevilla, a Beda y Bonifacio (y, ciertamente, todo el círculo establecido en torno a él), presentaban los elementos con que se distinguía el paganismo germánico, describiéndolos esencialmente como los mismos del paganismo romano, pero con otros nombres (y, muchas veces, con los mismos nombres del panteón romano). De este modo, se hacía alusión al «paganismo germánico» como una religión fundada sobre unas cosmogonías y teogonías establecidas y equivalentes a las propias de los cultos religiosos paganos mediterráneos clásicos (aquellos con los que el cristianismo se había enfrentado en sus primeros siglos). De hecho, y como se ha podido observar hasta ahora, la mayoría de la evidencia documental respecto de las creencias germánicas, producidas durante el periodo temprano carolingio, «está romanizada desde el principio»⁷⁹.

Los ejemplos más clarificadores de ello, los encontramos en la producción textual en torno al trabajo misionero al norte de Germania (particularmente aquella proveniente del círculo de Willibrordo y Bonifacio). Así, encontramos descripciones del paganismo germá-

⁷⁶ MCKITTERICK, ROSAMOND, *La Alta Edad Media: Europa, 400-1000*, Historia de Europa Oxford, Crítica, Barcelona, 2002, p. 157.

⁷⁷ Vid., BURKE, PETER, *Formas de Historia Cultural*, Alianza, Madrid, 2000; BURKE, PETER, *¿Qué es la Historia Cultural?*, Paidós, Barcelona, 2006; CHARTIER, ROGER, *El Mundo como Representación. Estudios sobre Historia Cultural*, Gedisa, Barcelona, 2005, entre otros.

⁷⁸ PALMER, JAMES, *op. cit.*, p. 411.

⁷⁹ *Ibidem.*, p. 405.

nico en el epistolario de Bonifacio, particularmente en una misiva que le fue enviada por el obispo Daniel de Winchester, indicándole al evangelizador de Germania, algunos «métodos argumentativos» para hacer a los paganos conscientes de «su error». Escribía el obispo:

No comiences discutiendo con ellos sobre las genealogías de sus falsos dioses. Acepta su declaración acerca de que ellos [los dioses] fueron concebidos por otros dioses por medio de una relación entre hombre y mujer, y entonces serás capaz de probar que, como estos dioses y diosas no existían antes, y nacieron como hombres, deben ser hombres y no dioses. Cuando hayan sido forzados a admitir que sus dioses tienen un inicio, dado que fueron concebidos por otros, se les deberá preguntar [a los paganos] si es que el mundo tuvo un inicio o si siempre existió. No hay duda de que antes de la creación del universo no había lugar en el que aquellos dioses creados pudieran haber subsistido o residido. Y por universo me refiero no sólo al cielo y la tierra, los que vemos con nuestros ojos, sino todo el alcance de espacio que aun los paganos puedan imaginar. Si es que ellos mantienen que el universo no tuvo un comienzo, trata de refutar sus argumentos y preséntales pruebas convincentes; y si persisten en discutir, pregúntales, ¿quién lo gobernaba? ¿Cómo hicieron los dioses para poner bajo su dominio un universo que existía antes que ellos? ¿Dónde, por quién o cuándo fue engendrado el primer dios o diosa? ¿Creen que los dioses y diosas aun engendran a otros dioses y diosas? de no ser así, ¿cuándo y por qué cesaron?, si lo hicieran, el número de dioses sería infinito. En tal caso, ¿cuál es el más poderoso entre esos diferentes dioses? Seguramente ningún hombre mortal puede saberlo. Sin embargo, el hombre ha de tener cuidado de no ofender a aquel dios que es más poderoso que el resto⁸⁰

A la luz de la consideración de las tradiciones de *Interpretatio Romana*, sobre las que se edificaron las definiciones cristianas del paganismo, en la epístola entre el obispo de Canterbury y el evangelizador de Germania, se puede observar cómo estos métodos se basaban en una concepción y percepción del paganismo de los pueblos de Germania, sobre quienes se enfocaba entonces el esfuerzo misionero, no sólo análoga al paganismo clásico, sino también, refutable en los mismos términos con que la teología cristiana hiciera con los paganismos clásicos. En efecto, la concepción del paganismo como una religión constituida sobre una cosmogonía y teogonía comunes, es expresada por el obispo inglés al indicar a Bonifacio aquel método argumentativo al que hacemos referencia. Por otro lado, destacan las referencias a Mercurio y Júpiter en el *Indiculus superstitionem*, del mismo modo que en la Vida de San Bonifacio, como divinidades «propias» de una religión coherente, del paganismo germánico. Un claro ejemplo de ello, y ya expuesto en este capítulo, lo encontramos en la Vida de San Bonifacio, donde se relata la destrucción que el misionero realizó,

⁸⁰ *BonEp*, 23. Los paréntesis son nuestros.

hacia 723, del roble de *Donar*, en Geismar (*Gaesmere*), que era identificada en el relato como «un roble de extraordinario tamaño llamado en la antigua lengua de los paganos, el roble de Júpiter»⁸¹. Del mismo modo, los métodos argumentativos que Daniel de Winchester aconsejaba a Bonifacio para emplear en su labor misionera, considerando –a priori– la existencia de un panteón y una cosmogonía pagana, muestra claramente las representaciones o percepciones que el mundo cristiano producía respecto de «el paganismo».

La *Interpretario Romana* que vemos en torno a la producción textual en torno al círculo de Bonifacio, y sus descripciones del paganismo, no era sólo expresión de una «moda» literaria, sino que también era parte importante de la forma en que las autoridades de la Iglesia franca veían el paganismo en el mundo. Aspectos primordiales en el proceso de construcción de los imaginarios del paganismo entre los francos carolingios, que sugieren que éstos ayudaban a enmarcar las ideas (de gobernantes e Iglesia) cuando se trataba de la formulación de políticas en torno a las prácticas condenadas por el «cristianismo correcto» y el poder franco carolingio.

No se puede hablar de una religión integral al este del Rhin, al momento de la cristianización de estos territorios, como tampoco había uniformidad en las estructuras políticas y sociales de los pueblos que las habitaban. La evidencia no apunta a «un paganismo», sino a una pluralidad de «paganismos germánicos». Diferenciación que no sólo importaba en términos del dominio de uno u otro dios del panteón germánico o de una deidad local sobre alguna región. También era cuestión de diferenciación determinada por otros factores, que van desde los geográficos al contraste entre las estructuras políticas y sociales de uno y otro grupo. Los factores geográficos proveían de una base estable, aunque variada, sobre la que se construían las diferentes prácticas religiosas. Las estructuras políticas y sociales, por otro lado, estaban constantemente sujetas al cambio; son construcciones sociales, a diferencia de lo geográfico⁸². A diferencia del cristianismo, una religión de alcances universales, donde el bautismo llevaba al iniciado a ser miembro de la comunidad inter-territorial de la Iglesia, en la que el individuo podía alcanzar la salvación sin importancia de criterios étnicos o el lugar de residencia, las religiones pre-cristianas germanas serían religiones conformadas por la conciencia del grupo de población local y no por la interpretación objetivada del mundo extrasensorial, que sería universal (que caracteriza al cristianismo). En fin, eran cultos que se caracterizaban por su territorialidad y colectividad, lo que importaba en términos de una no propensión a la institucionalización de éstos, aun cuando, ciertamente, constituyeran un elemento central en la identidad de grupo. La forma que «el paganismo» tomase, dependía en gran medida de la localidad y el momento. Es por ello que los misioneros de las regiones al norte de Germania se encontrasen con conceptos y actitudes religiosas indígenas que tenían

⁸¹ *Vita Sancti Bonifatii*, VI.

⁸² *Vid.*, FILOTAS, BERNADETTE, *op. cit.*; SMITH, JULIA M. H., *Europe After Rome: A New Cultural History, 500-1000*, Oxford University Press, Oxford, 2005; Wood, Ian, *Pagan Religion...*, *op. cit.*, entre otros.

muchos aspectos en común, pero también marcadas diferencias y particularidades. Pues bien, los paganismos germánicos no pueden considerarse como «religiones», es decir, una institucionalización de un corpus de creencias, textos sagrados, etc., sino como elementos de tradiciones que expresarían identidades locales, sean éstas de un grupo o un lugar particulares. Nos encontramos ante retratos imaginarios, de aquello que era percibido como «la religión germánica», no de «reflejos» de una realidad contemporánea. Una de las primeras lecciones que se obtienen del análisis de la hagiografía misionera, es que comúnmente nos encontramos leyendo representaciones del paganismo bastante elaboradas, claramente influenciadas por las tradiciones de *Interpretatio Romana* y la experiencia anglosajona, haciendo del «paganismo germánico», una religión coherente y claramente identificable. El paganismo era, para los autores de nuestras fuentes, una caracterización de todo aquello que la Cristiandad percibía como antítesis así, en un contexto específico, más que como un conjunto determinado de creencias religiosas con que se podría identificar este culto, y/o de grupos étnicos identificables como «homogéneamente paganos»⁸³.

Ello, puesto que, como es sabido, a pesar de la imagen planteada por los textos, de una supuesta «completa evangelización» en Occidente, existen documentos, como las diferentes disposiciones emanadas, tanto de la corte como de los concilios y otras instancias políticas, que muestran contrastes evidentes entre aquello que es considerado «distintivo de los francos-cristianos» y las prácticas culturales que éstas describen⁸⁴. Aun en tiempos en que el cristianismo estaba firmemente establecido en el mundo franco como era el siglo VII, la cultura pagana vivía en los hábitos y estilo de vida de la monarquía y aristocracia francas⁸⁵. De allí la necesidad de identificar como un «otro» a las sociedades no-cristianas, con el fin de delinear las conductas, prácticas y valores que habrían de adoptar por los individuos componentes del orden franco. La comunidad cristiana, entonces, se definía por la oposición con «lo otro», lo que no es, el mal en el sentido dado por la teología agustiniana que lo concibe como «alejamiento del bien». En ese sentido, la comunidad franco-cristiana de fines del siglo VIII se definía en función de las representaciones de aquello que se concebía (en el mundo franco y cristiano) como lo contrario a la verdadera fe y, por ende, al bien: «el paganismo».

⁸³ Entre los grupos étnicos aún paganos en el siglo VIII, los sajones han sido considerados tradicionalmente por la historiografía como un pueblo «homogéneamente pagano» HALPHEN, LOUIS, *op. cit.*, p. 58. *Vid.*, DAWSON, CHRISTOPHER, *Historia de la Cultura Cristiana*, FCE, México, 1997; CALMETTE, JOSEPH, *Carlomagno. Su vida y su obra*, Argos, Buenos Aires, 1948; BROWN, PETER, *op. cit.*; HINES, JOHN, *op. cit.*; MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Una Primera Europa: Romanos, Cristianos y Germanos (400-1000)*, Encuentro, Madrid, 2009; ORLANDIS, JOSÉ, *op. cit.*; PIRENNE, HENRI, *Mahoma y Carlomagno*, Alianza, Madrid, 1997, solo por nombrar algunos. No obstante, la evidencia documental habla de la existencia de individuos y familias identificadas como sajones que, con anterioridad a la anexión política de la región, ya habrían sido cristianas. El más conocido de los ejemplos lo constituye la familia Folcberth o Folcbracht, nombrada en la vida de San Lebuino (*Vita Lebuini Antiqua*, III). También aparece mencionado un grupo étnico asentado en la región sajona de Westfalia que, dependiendo del período, habría sido identificado como cristiano (por su ingreso a la órbita cultural franca), los *boructerii*, mencionados en la Historia Eclesial de Beda (*HE*, V, 11).

⁸⁴ PLUSKOWSKI, ALEKSANDER y PATRICK, PHILLIPA, *op. cit.*, p. 45.

⁸⁵ CUSACK, CAROLE, *The Rise of Christianity in Northern Europe, 300-1000*, Casell Religious Studies Series, Cassel, Londres y Nueva York, 1999, pp. 79-81. *Vid.*, FILOTAS, BERNARDETTE, *op. cit.*

El periodo de la cristianización, que ciertamente se caracterizó por agudos cambios políticos en las regiones paganas, fue sólo la última fase en el desarrollo del paganismo germano y, mientras el cristianismo destruyó la religión de las gentes al este del Rin, no fue ni cercanamente exitosa al lidiar con las supersticiones, las que no estaban vinculadas a las estructuras sociales ni políticas. La superstición en los individuos estaba asociada con las creencias y prácticas privadas, antes que con las públicas (que fueron ocupadas por el cristianismo). Estas prácticas, como el culto a los árboles y manantiales, la adivinación, y otras formas de religiosidad vinculadas a la magia, se mantuvieron de forma más o menos encubierta durante toda la Edad Media cristiana. Eran prácticas que, más aun, no estaban confinadas a «los germanos», ni tampoco a «los paganos»⁸⁶. Manantiales, pozos y fuentes termales, bosques y montañas, fueron reclamados por la cristiandad durante los procesos de conversión, sin que por ello éstas dejasen de ser formas de sacralidad paganas, a las que se buscó redefinir (generar una nueva sacralidad) en términos cristianos⁸⁷. Prácticas que, en algunos casos, trascendieron al mundo pre-moderno para hallar expresión aun en nuestros días⁸⁸.

Al considerar las representaciones de los paganos como construcciones discursivas, el historiador puede acceder a las formas por medio de las que, al producir y promover imaginarios de «el otro», la sociedad cristiana estaba, al mismo tiempo, imaginándose a sí misma, definiéndose a sí misma, teniendo frente a sí a quienes no pertenecían al mundo franco-cristiano. En el mundo franco temprano carolingio, se promovía un discurso coherente respecto de esta alteridad religiosa, identificándola como otredad, al tiempo que construyendo una serie de imaginarios de la mismicidad, señalando las ideas-imágenes de lo que debía ser el orden cristiano, y sus miembros.*

⁸⁶ WOOD, IAN, *Pagan Religion...*, *op. cit.*, pp. 264-265.

⁸⁷ PLUSKOWSKI, ALEKSANDER y PATRICK, PHILLIPA, *op. cit.*, pp. 49-50.

⁸⁸ Sólo por nombrar algunos de los textos más conocidos que abordan el tema de las supervivencias de prácticas culturales paganas como expresión de la «cultura popular» (medieval y moderna), *vid.*, BAJTIN, MIJAIL, *La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de Francois Rabelais*, Barral, Barcelona, 1971; BURKE, PETER, *La Cultura Popular en la Europa Moderna*, Alianza, Madrid, 1991; FILOTAS, BERNARDETTE, *op. cit.*; GIORDANO, OROZZO, *op. cit.*; BURTON RUSSELL, JEFFREY, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1984.

* Artículo recibido el 2/4/2012 y aceptado el 14/4/2012.

Fuentes

ALCUINI EPISTOLAE (Epistolario de Alcuino). DÜMMLER, E. (Ed.). MGH, Epistolae, Epistolae (in quart), 4. Berlin, 1895. Traducción al Inglés en KING, P. D., *Charlemagne: Translated Sources*, Ed. King University of Lancaster, Kendall, 1987.

ALCUINO, *Vita Sancti Willibrordi*. LEVISON, W. (Ed.). MGH, Scriptores, Scriptores Rerum Merovingicarum, 7. Hanover, 1919. Traducción al Inglés en Talbott, C. H., *op. cit.* y NOBLE, THOMAS F. X. y HEAD, THOMAS (eds.), *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 2000.

ANNALES REGNI FRANCORUM / Revisión de los *Annales Regni Francorum*, KURZE, F. (Ed.). Monumenta Germaniae Historica (en adelante, MGH), Scriptores, Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum, 6. Hannover, 1895. Traducción al inglés en KING, P. D., *Charlemagne: Translated Sources*, Ed. King University of Lancaster, Kendall, 1987 y SCHOLZ, B. W. y ROGERS, B., *Carolingian Chronicles: Royal Frankish Annals-Nithard's Histories*, Ann Harbor Paperbacks, The University of Michigan Press, 1972.

ANÓNIMO, *Vita Lebuini Antiqua*. HOFMEISTER, A. (Ed.). MGH, Scriptores, Scriptores in Folio, II, 38, Hanover, 1926-34. Traducción al Inglés en TALBOTT, C. H., *op. cit.*

ANÓNIMO *Vita Sancti Willehadi*. PERTZ G, H. (Ed.). MGH, Scriptores, Scriptores in Folio, II, 40. Traducción al inglés en Noble, Thomas y Head, Thomas, *op. cit.*

BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesia Gentis Anglorum*. Traducción al Inglés en McCLURE, JUDITH y COLLINS, ROGER BEDE, *The Ecclesiastical History of the English People*, Oxford World's Classics, Oxford University Press, Oxford and New York, 1999.

CAPITULATIO DE PARTIBUS SAXONIAE. BORETIUS, A. (Ed.). MGH, Leges, Leges (in folio), Capitularia Regum Francorum, 1. Hanover, 1883. Traducción al Inglés en King, P. D., *op. cit.*

CAYO CORNELIO TÁCITO, *Germania*. Traducción bilingüe en separata de la cátedra «Historia del Derecho I», dictada por el profesor Bernardino Bravo Lira el año 2000 en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Edición de la Facultad de Derecho, Universidad de Chile.

EIGIL, *Vita Sancti Sturm*. PERTZ, G. H. (Ed.). MGH, Scriptores, Scriptores in Folio, II, 39. Traducción al Inglés en TALBOTT, C. H., *op. cit.*; Noble, Thomas y Head, Thomas, *op. cit.*; extractos en KING, P. D., *op. cit.*

SANCTI BONIFATII ET LULLI EPISTOLAE (Epistolario de San Bonifacio). TANGL (Ed.). MGH, Epistolae, Epistolae Selectae, 1. Berlin, 1916. Traducción al Inglés en TALBOT, C. H., *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany: Being the Lives of SS. Willibrord, Boniface, Sturm,*

Leoba and Lebuin, together with the Hodoeporicon of St. Willibald and a selection from the correspondence of St. Boniface, Sheed and Ward, New York, 1954.

WILLIBALDO, *Vita Sancti Bonifatii*. LEVISON, W. (Ed.). MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum*. Hanover 1905. Traducción al Inglés en Talbot, C. H., *op. cit.*; Noble, Thomas y Head, Thomas, *op. cit.*

Bibliografía

BROWN, PETER, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity ad. 200-1000*, Blackwell Publishing, Londres, 2003.

CUSACK, CAROLE, *The Rise of Christianity in Northern Europe, 300-1000*, Casell Religious Studies Series, Cassel, Londres y Nueva York, 1999.

FILOTAS, BERNADETTE, «*Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*» [en línea], en *Studies and Texts* (Book Series) 151. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005. [fecha de consulta: 15 de octubre de 2009] <<http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk3/ftp05/NQ61389.pdf>>

GIORDANO, ORONZO, *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media*. Gredos, Madrid, 1983.

HALPHEN, LOUIS, *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, Akal, Madrid, 1992.

HANSEN, INGE LYSE y WICKHAM, CHRIS (eds.), *The Long Eight Century: Production, Distribution and Demand*, Brill, Leiden, 2000.

HINES, JOHN, «The Conversion of the Old Saxons» en GREEN, DENNIS H. y SIEGMUND, FRANK (eds.), *The Continental Saxons: From the Migration Period to the Tenth Century. An Ethnographic Perspective*. Center for Interdisciplinary Research on Social Stress, The Boydell Press, San Marino-Woodbridge, 2003, (pp. 299-328).

MCKITTERICK, ROSAMOND, *La Alta Edad Media: Europa, 400-1000*, Historia de Europa Oxford, Crítica, Barcelona, 2002.

MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Una Primera Europa: Romanos, Cristianos y Germanos (400-1000)*, Encuentro, Madrid, 2009.

ORLANDIS, JOSÉ, *Europa y sus Raíces Cristianas*, RIALP, Madrid, 2004.

PALMER, JAMES, «*Defining Paganism in the Carolingian world*» [en línea] en *Early Medieval Europe*, vol. 15, issue 4, 2007, (pp. 402-425), [Fecha de consulta: 26 de septiembre de 2009], <<http://www3.interscience.wiley.com/journal/118488919/abstract?CRETRY=1&SRETRY=0>>

PLUSKOWSKI, ALEKSANDER y PATRICK, PHILLIPA, «*How do you pray to God?: Fragmentation and Variety in Early Medieval Christianity*» en Carver, Martin (Ed.) *The Cross goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, ad. 300-1300*, The Boydell Press, Woodbridge, 2005, (pp. 15-28).

POHL, WALTER, «*Frontiers and Ethnic Identities*» en Curta, Florin (Ed.), *Borders, Barriers and Ethnogenesis: Frontiers in Late Antiquity and Middle Ages*, Brepols, Leiden, 2005, (pp. 255-265).

POHL, WALTER, «*Telling the Difference: Signs of Ethnic Identity*» en POHL, WALTER y REIMITZ, HELMUT (Eds.), *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Brill, Leiden, 1998, (pp. 18-71).

SPRINGER, MATTHIAS, «*Location in Space and Time*», en GREEN, DENNIS y SIEGMUND, FRANK, *op. cit.*, (pp. 11-36).

URBANCZYK, PRZEMYSŁAW, «*The Politics of Conversion in North Central Europe*» en Carver, Martin, *op. cit.*, (pp. 29-48).

WOOD, IAN, «*Pagan Religion and Superstitions East of the Rhine from Fifth to the Ninth Century*» en Ausenda, GIORGIO (Ed.), *After Empire: Towards an Ethnology of Europe's Barbarians*, Center for Interdisciplinary Research on Social Stress, San Marino, 2002, (pp. 253-280).