



**Tesis de Licenciatura**

**Santos Advenedizos**

**Una mirada sobre el proceso de conversión al cristianismo en los reinos  
anglosajones, siglos VI al VIII**

Patricia B. Veraldi

Director: Dr. Pablo Sarachu (UNLP)

Co-directora: Prof. Mag. Mariana Della Bianca (UNR)

Año 2020

## Índice

<b>AGRADECIMIENTOS.</b>	3
<b>ABREVIATURAS.</b>	5
<b>INTRODUCCIÓN.</b>	6
<b>CAPÍTULO I. Estado de la Cuestión.</b>	
<b><u>1. Anglosajones en la antigua <i>Britannia</i>.</u></b>	10
<i>a. El asentamiento. b. La organización de los reinos.</i>	
<b><u>2. La cristianización de los reinos.</u></b>	21
<i>a. El paganismo anglosajón. b. El camino hacia la conversión. c. Las misiones. d. La Iglesia y los monarcas. e. Los alcances de la conversión.</i>	
<b><u>3. Las hagiografías como fuentes históricas.</u></b>	43
<i>a. Un género literario particular. b. Fuentes para la reconstrucción histórica. c. El santo anglosajón.</i>	
<b><u>4. Propuesta de trabajo.</u></b>	55

## **CAPÍTULO II.**

### **1. Dos Vidas, tres fuentes.** 59

*a. Los documentos y sus protagonistas. b. Las comunidades monacales anglosajonas.*

### **2. Obispos santificados.** 68

*a. Funciones y objetivos de las vitae. b. Vínculos, relaciones y reacciones*

## **CONCLUSIONES** 84

## **BIBLIOGRAFÍA.** 87

## **FUENTES** 93

## AGRADECIMIENTOS

La presente tesis es fruto de un recorrido que ha llevado largos años. Un recorrido que se inició hacia el final del Profesorado de Historia, el cual comenzó en esta facultad de Humanidades y Artes en 2001. Han pasado casi 20 años desde que ingresé a la carrera y el hecho de ver concretado este estudio me emociona y no puede producirme más que absoluta gratitud.

En primer lugar, quiero dar gracias a ambos directores, el Dr. Pablo Sarachu de la Universidad Nacional de La Plata y la Profesora Mag. Mariana Della Bianca de la Universidad Nacional de Rosario. Cada uno de ellos me brindó todo lo necesario para el desarrollo de mi investigación. Pablo especialmente, mostrándose siempre dispuesto, paciente y atento para guiarme en la organización del trabajo, aportándome y compartiéndome bibliografía pertinente, así como ofreciendo su tiempo para videoconferencias a pesar de las dificultades de tiempo y distancia. Sus aportes, sus correcciones y sus críticas fueron sumamente enriquecedoras. Valoro cada una de ellas porque me permitieron aprender y mejorar día a día en mi producción. También fue muy amable en recibirme en su facultad en ocasión de las Jornadas de Jóvenes Investigadores de Sociedades Pre-Capitalistas que se desarrollaron en 2017, en donde tuve la oportunidad de conocer al Dr. Iñaki Martín Viso. Gracias a él, pude realizar la visita a la Universidad de Salamanca, en donde llevé a cabo la búsqueda de fuentes y bibliografía específica para mi tesis. Además, a través de él, me puse en contacto con el Dr. Santiago Castellanos de la Universidad de La Rioja, quién me orientó recomendándome autores y textos apropiados para el tema.

Por otra parte, quiero expresar un profundo agradecimiento a Mariana Della Bianca, mi profesora y co-directora, quien dirige la cátedra de Historia de Europa II en nuestra facultad, por haberme alentado y aconsejado en los momentos más difíciles a lo largo de esta producción y durante toda la carrera. Gracias a ella tuve acceso a participar como auxiliar del dictado de clases de la materia, de seminarios de investigación, de la organización de cursos por fuera de la facultad, etc. Su calidez y acompañamiento fueron esenciales para mí durante todos estos años, así como su prontitud y disposición para leer y corregir este trabajo.

Especialmente, esta tesis está dedicada a dos personas que amo profundamente, mis hijas: Josefina y Agustina. Ellas fueron testigos vivenciales del tiempo y esfuerzo dedicados a esta labor y fueron mi razón y mi propósito para continuar, a pesar de las vicisitudes diarias. Deseo que este momento, que ahora disfruto, sea para ellas la prueba de que es posible alcanzar sus sueños y metas en sus propias vidas.

También quiero agradecer a otras personas muy amadas para mí, como Sebastián Spirolazzi quién hoy es mi compañero, por brindarme aliento, amor y sostén en los momentos de escritura, durante muchos fines de semana. A mis padres, Miguel y Betty quienes también me escucharon hablar y comentar en miles de oportunidades de los temas que aquí trato y me apoyaron siempre para que siguiera estudiando y formándome en lo que me gustaba. Gracias también a mis hermanos, Verónica, Mario y Analía, que también han sabido acompañarme en esta etapa de mi vida.

Mención aparte quiero hacer al Dr. Chris Wickham, que sin saberlo, encendió la chispa para que me animara a investigar sobre la Alta Edad Media desde Argentina, al permitirme conversar con él en la entrevista que compartimos en 2013, en la British Academy en la ciudad de Londres.

Finalmente, creo justo destacar que todo este camino transitado hubiese sido imposible sin la posibilidad de estudiar en una universidad pública, laica y gratuita como es la UNR. Considero que estas condiciones fueron fundamentales para permitirme extender por tanto tiempo la carrera, trabajando y haciéndome cargo de mi hogar y mis hijas. Agradezco profundamente haber sido alumna de esta casa de estudios. Gracias también a los docentes con los que me he encontrado a lo largo de este camino, algunos de ellos fueron muy especiales y significativos para mí: como Marcela Ternavasio, Mónica Billoni, María Inés Carzolio, Antonio Oliva, Rodolfo Lamboglia, Alejandro Eujanian, Elisa Caselli, Marta Bonaudo, Darío Barrera, etc. No quiero olvidar mencionar a los demás integrantes de la cátedra: la Dra. Miriam Moriconi, la Prof. Julia Calvo y mis compañeros Emilce, Cecilia, Soledad, Matías, Marcelo, Tomás, Adriana, Noelia, Juliana y Camilo, quienes fueron testigos de mi recorrido y con los que he compartido charlas, momentos de trabajo y estudio sin duda enriquecedores.

Gracias por último, a mis amigos Lisandro Garayalde, Romina García y Emiliana Gosso, con quienes compartimos varios años de la carrera y nuestro amor por la profesión docente.

## ABREVIATURAS

- VCA.* Anónimo, *Vita sancti Cuthberti auctore anonymo* ed. Bertram, COLGRAVE, *Two Lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life*, Cambridge University Press, 1940, re issued and digitally printed version 2007.
- VCP.* Beda El Venerable, *Vita sancti Cuthberti prosaica auctore Beda* ed. Bertram, COLGRAVE, *Two Lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life*, Cambridge University Press, 1940, re issued and digitally printed version 2007.
- VW.* Esteban de Ripon, *Vita Sancti Wilfrithi* ed. Bertram, COLGRAVE, *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*, Cambridge University Press, 1927.
- HE.* Beda El Venerable, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum, Baedae De Venerabilis* eds., E. CAPPS, W.H. D. ROUSE, L. A. POST, E.H. WARMINGTON, Gran Bretaña, The Loeb Classical Library, 1930.

## INTRODUCCIÓN

Buena parte de la historia de Europa en la Alta Edad Media es, en cierta medida, la historia de la conversión al cristianismo. En este período se desarrolla la expansión y consolidación de esta nueva fe en aquellos territorios alcanzados por la influencia de Roma y en otros que estaban por fuera de ella. A la vez, estudiar la difusión de esta religión implica involucrarse en el análisis de la conformación y organización de la institución que emergió de ella, la Iglesia Católica Apostólica Romana. Desde sus inicios en la Antigüedad, ésta ha sido protagonista de la vida política, económica, social y cultural de gran parte de la humanidad. Su influencia en las decisiones, comportamientos, costumbres y modos de vida ha alcanzado a gran número individuos, estados y grupos sociales hasta nuestros días.

Durante aquellos siglos altomedievales, la conversión al cristianismo permeó procesos tales como la creación de centros de poder, la conquista y el sometimiento político, la definición de libres y siervos, la construcción de la idea e imagen de hombres y mujeres santos, los actos de penitencia, la vida intelectual, la organización y jerarquías sociales, y aún los cambiantes modelos de tenencia de la tierra<sup>1</sup>. Los últimos estudios relativos a la misma hacen hincapié en la importancia de analizar este proceso desde la perspectiva regional, debido a la gran diversidad de interpretaciones dogmáticas y de prácticas que surgieron desde los orígenes mismos de la cristiandad.

Particularmente, las investigaciones sobre los cambios en las creencias, costumbres y ritos del Occidente europeo han estado vinculadas al análisis de la aceptación del cristianismo por los pueblos germanos. En este marco, los historiadores se han concentrado tradicionalmente en la interacción entre misioneros y el poder político de entonces, dejando de lado las cuestiones étnicas, antropológicas y culturales de cada región. En los últimos años este posicionamiento ha evidenciado cambios sustanciales, especialmente porque la idea teleológica de progreso o transición en los estudios acerca de las conversiones ya no puede ser sostenida al momento de pensar la introducción del cristianismo en estos espacios. Al contrario, se reconoce que en la Alta Edad Media el paganismo no fue erradicado rápidamente, y en algunos lugares no del todo: las prácticas

---

<sup>1</sup> Roy FLECHNER y Máire Ní MHAONAIGH, *The introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. Converting the Isles I*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 1.

paganas pudieron persistir en las comunidades cristianas, aunque algunas de ellas pudieran ser etiquetadas como “mágicas” o como “supersticiones”<sup>2</sup>. Adherimos firmemente a este posicionamiento, y en este sentido orientaremos nuestra hipótesis de trabajo.

Algunos aspectos de las prácticas de la Iglesia y de su doctrina, plantearon obstáculos potenciales en la aceptación de la nueva fe y de allí las dificultades que se perciben en la extensión de la misma sobre el mundo anglosajón<sup>3</sup>. Perspectivas como las de Marilyn Dunn, sostienen que las prohibiciones establecidas y las nuevas enseñanzas, conducían directamente a contrarrestar a instituciones sociales antiguamente establecidas, atacaban cultos importantes, prácticas asociadas con las mujeres y con la esfera doméstica. Esto habría alimentado las incertidumbres, las dudas y los temores de las poblaciones evangelizadas. Era necesario, según esta autora, convencer a la población de que el cristianismo podría proveer un reemplazo adecuado para los antiguos dioses cuyos cultos, en su mayoría, estaban asociados con la cosecha y la supervivencia.

Progresivamente, los misioneros comenzaron a intentar remover tales cuestionamientos y a reemplazar las antiguas formas de culto. Esto sucedió especialmente desde el momento en que el papa Gregorio Magno comprendió cuán importante eran los sitios sagrados para las personas que deseaba convertir<sup>4</sup>. De esta manera se procuró, entre otras estrategias, construir iglesias en santuarios paganos y asociar los días sagrados cristianos a las fechas de las costumbres tradicionales y a las antiguas festividades.

Teniendo en cuenta estas circunstancias, las investigaciones recientes han otorgado mayor énfasis a la importancia del estudio de los contextos locales en el proceso de las conversiones. En este sentido, como mencionamos, han cobrado relevancia sustancial los estudios regionales en donde se analizan las singularidades de diferentes zonas alcanzadas por este proceso, los cuales han contribuido a enriquecer las miradas sobre la diversidad de interpretaciones del cristianismo construidas a medida que se produjo su avance. Los aportes de la arqueología y de la antropología han resultado fundamentales para la realización de tales aproximaciones.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>3</sup> Marilyn DUNN, *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p.146.

<sup>4</sup>*Ibid.*

En virtud de estas consideraciones, en la presente tesis nos proponemos estudiar el proceso de cristianización de los reinos anglosajones entre los siglos VI y VIII. Específicamente, intentaremos analizar las particularidades que asumieron la conversión y la aceptación del cristianismo por parte de los sectores que no formaban parte de las elites de estos reinos, así como la reconfiguración de sus creencias y tradiciones. En pos de estos objetivos, recurriremos al estudio de una serie de hagiografías de la época, pues consideramos que fueron instrumentos útiles y funcionales al avance de la nueva fe sobre las poblaciones de estos reinos y a la progresiva consolidación de la Iglesia como institución en el territorio anglosajón.

Las hagiografías son las historias de las vidas de los santos, que comienzan a proliferar en los espacios de lo que hoy llamamos Irlanda y Gran Bretaña para el siglo VII. Son un tipo de texto particular cuyos orígenes se remontan a la Antigüedad, al momento de las persecuciones a los cristianos en la Roma imperial durante el siglo II. En las últimas décadas, la historiografía ha prestado cada vez más atención al estudio de estos documentos como fuentes históricas, que creemos plausibles de contribuir a la reconstrucción del pasado.

Particularmente para los reinos anglosajones, la mayor producción de las mismas se ubica durante el período de avance de los misioneros católicos romanos sobre la elite anglosajona, especialmente en pos de la conversión de sus monarcas. Este proceso se inicia con la misión enviada por el papa Gregorio Magno a Kent en 597, con el objetivo de convertir al rey Ethelberto y extender desde allí una amplia red de obispos, al estilo de la Galia. Sin embargo, estas intenciones del papado pronto hallarán serias dificultades para concretarse debido a la propia estructura de la aristocracia local, organizada en una red de lealtades y parentesco que prontamente cuestionarán la autoridad pretendida por la Iglesia de Roma, junto con sus preceptos<sup>5</sup>.

Nos preguntamos entonces si el estudio las hagiografías disponibles puede favorecer nuestra comprensión del proceso de conversión en esta sociedad. ¿Es posible a partir de su análisis reconstruir en alguna medida las relaciones entre los misioneros, las comunidades monacales y la población que los recibía?, ¿en qué medida fueron aceptadas

---

<sup>5</sup> Pablo C. DÍAZ, “El cristianismo y los pueblos germánicos”, en Manuel SOTOMAYOR y José FERNÁNDEZ UBIÑA (eds.), *Historia del Cristianismo. El mundo Antiguo*, Universidad de Granada, Trotta, 2004, p. 744-745.

sus enseñanzas y su doctrina?, ¿cómo fueron instrumentadas y utilizadas estas historias en aquel entonces, con qué objetivos y en qué circunstancias?

A partir de estos interrogantes, y en pos de nuestro objetivo planteado, se intentará analizar en un conjunto de *vitae* las particularidades que asumieron la conversión, la aceptación y la resistencia al cristianismo especialmente en los estratos campesinos que componían estos reinos. Consecuentemente, el presente estudio buscará también comprender cuál fue el rol que jugaron las hagiografías en el proceso de cristianización de los reinos de anglosajones. Sostenemos que las mismas constituyen fuentes de gran valor para la reconstrucción histórica y que si bien, como veremos, están teñidas de un gran contenido legendario e ideológico, ofrecen información verosímil acerca de la naturaleza del proceso de conversión, así como de los intereses y preocupaciones de los actores involucrados. De esta manera, se estudiarán las relaciones construidas entre la Iglesia, como institución en proceso de consolidación en el período altomedieval, y la sociedad en la que intentaba arraigarse.

El presente trabajo está organizado en dos capítulos con diferentes apartados. El primer capítulo se inicia con el análisis de los aportes historiográficos en relación al desarrollo y organización de los reinos anglosajones en el territorio de la actual Gran Bretaña durante el período en cuestión. En segundo lugar, se presentarán los estudios que se han dedicado al proceso de cristianización de estos pueblos con sus características y vicisitudes. En el tercer apartado, se analizará lo referente a las hagiografías como género literario particular y su valoración como documentos históricos. El capítulo se cerrará con una breve exposición de la propuesta de trabajo.

En el segundo capítulo se presentarán, en el primer apartado, las características de las fuentes hagiográficas anglosajonas escogidas: la *Vita sancti Cuthberti auctore anonymo*, la *Vita sancti Cuthberti prosaica auctore Beda* y la *Vita Sancti Wilfrithi*, todas ellas traducidas por Beltram Colgrave, y se realizará un análisis descriptivo de cada uno de estos textos. En el segundo apartado, se estudiará el rol que jugaron estos documentos en el proceso de cristianización, así como las formas de vinculación y relación de las comunidades monacales mencionadas con su entorno social, analizando diferentes episodios y sucesos descritos en los mismos.

## **1. Anglosajones en la antigua *Britannia***

### **a) El asentamiento**

Los anglosajones ingresaron en *Britannia* a través del mar, sus incursiones en este espacio habrían comenzado para el siglo III, aunque no hay evidencia de asentamientos permanentes hasta el segundo cuarto del siglo V<sup>6</sup>. Teniendo en cuenta el registro material, Barbara Yorke ha indicado que el ingreso germano en la antigua provincia romana habría comenzado a finales del siglo IV y continuado durante el siglo VI. Estos asentamientos no siguieron un modelo único, sino que se han verificado considerables variaciones regionales<sup>7</sup>. Según sus consideraciones, entre quienes arribaron, algunos habrían sido guerreros que se incorporaron a la guardia de las comunidades romano-británicas, quienes fueron sepultados equipados con sus armas. Muchos también, fueron piratas saqueadores que tomaron tierras y se establecieron de forma permanente; otros eran de condición humilde, poseían unas pocas herramientas y sufrían de malnutrición, probablemente provenientes de sitios más poblados en el Mar del Norte<sup>8</sup>.

Los aportes por parte de la arqueología han permitido verificar también que muchas de las comunidades romanas que ya habitaban este espacio experimentaron cambios sustanciales a partir del siglo IV. Los complejos y múltiples problemas que causó la declinación del Imperio Romano de Occidente afectaron también a los pobladores de esta provincia y para el momento en que los germanos iniciaron su asentamiento los habitantes romano-británicos ya habían comenzado a adaptarse por sí mismos a un modo de vida altomedieval<sup>9</sup>. Esos cambios incluyeron, entre otros, la modificación de una economía urbana a una de base rural: las casas de piedra, por ejemplo, fueron reemplazadas por estructuras más simples construidas enteramente en madera, mientras algunos sectores de las ciudades fueron abandonados o utilizados para cultivos<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> Chris WICKHAM, *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000*, Londres, Penguin, 2010, p. 156.

<sup>7</sup> Barbara YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*, Londres-Nueva York, Taylor & Francis, 2003, p. 5.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>10</sup> *Ibid.*

Los tesoros hallados en East Anglia, darían cuenta del vacío de poder producido en la isla a partir de la retirada de los ejércitos romanos en 406. Las elites que habitaban las ciudades amuralladas debieron reorganizar sus defensas ante el aumento de los asentamientos de los piratas sajones, especialmente en las tierras orientales de la isla. Muchos de ellos participaron en las guerras y disputas de poder que se sucedieron entre estos caudillos locales de ascendencia romana, aunque sólo después de 570 los reyes anglosajones lograron penetrar las ciudades de la región occidental<sup>11</sup>.

En la isla, si bien el cristianismo se conocía, estaba menos asentado que en las zonas continentales más alejadas de Roma, como la del Danubio. Peter Brown recuerda que:

Los grandes santuarios celtas de las colinas, muchos de los cuales databan de época prehistórica, superaban con mucho a las pequeñas iglesias de las ciudades<sup>12</sup>.

El clero cristiano existente no desempeñaba tampoco un papel representativo de autoridad como asumió en la Galia. No serían ellos quienes dominarían la historia de la Britania del siglo V, sino los caudillos guerreros, o como los denomina el autor, “tiranos”, quienes eran los cabecillas locales que habían logrado imponer su autoridad. La mayoría de ellos provenían de los montes del noroeste de Gales y la Britania septentrional, una zona poco romanizada<sup>13</sup>.

Estos personajes reunían a su corte en salas de madera, en el marco de los fuertes de piedra que delimitaban el Muro de Adriano. Celebraban su poderío haciendo generosas donaciones en el día de las Calendas de enero de época imperial, denostado en el ámbito del mundo romano por los obispos cristianos. Sin embargo, Brown afirma que se consideraban cristianos:

Donaban “oro al altar” antes de cada campaña, así como “regalos al bardo”. Si cometían perjurio, lo hacían ante altares cristianos; del mismo modo que, cuando

---

<sup>11</sup> Peter BROWN, *El primer milenio de la cristiandad occidental. La construcción de Europa*, Barcelona, Crítica, 1997, pp. 76-77.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>13</sup> *Ibid.*

asesinaban a sus parientes, lo hacían en el santuario de los monasterios cristianos<sup>14</sup>.

Paralelamente, al producirse la caída de la barrera que establecía aquel muro romano, los vínculos entre las regiones del norte y del oeste de la isla, junto con la costa oriental de Irlanda se ampliaron y fueron más frecuentes, lo que favoreció la constitución de una especie de “Mediterráneo celta”. Esta nueva realidad, propició el intercambio fluido de personas, lenguas e ideas, aunque también fue escenario de disputas y conflictos de intereses entre las distintas elites regionales.

En este marco en el cual las ruinas de las ciudades, fuertes y villas permanecían aún visibles, se inicia el asentamiento de los anglosajones que, en opinión de John Blair, conocían poco sobre Roma. Aún siendo visibles, las funciones sociales y económicas de aquellas estructuras y monumentos estaban lejos de ser comprendidas y de haber sido experimentadas por los advenedizos, a pesar de que no muy lejos de ellos los francos, habían asumido de manera resuelta la forma de autoridad, religión y la cultura urbana de lo que había sido la Galia romana<sup>15</sup>. En consonancia con los aportes de Peter Brown, Blair ha indicado también que, hacia el oeste de la isla, las mencionadas elites británicas habían preservado y transformado la religión del antiguo imperio dentro de una cultura no urbana basada en el parentesco similar a la de sus rivales germanos. Y aún más hacia el oeste, más allá del Mar de Irlanda, una sociedad que continuaba en la Edad de Hierro, y sin ninguna experiencia con el dominio romano, estaba desarrollando una poderosa cultura cristiana<sup>16</sup>.

Este período ha sido estudiado a partir de distintas fuentes escritas. Entre ellas, Chris Wickham ha indicado que la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* de Beda El Venerable ha constituido el principal documento de análisis para el estudio de la conformación de los diferentes reinos que se establecieron en los territorios de la actual Inglaterra. En dicha fuente, el acontecimiento que da origen a la historia de estas unidades

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>15</sup> John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society.*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p. 8.

<sup>16</sup> *Ibid.*

políticas se vincula a la misión enviada por el papa Gregorio Magno a la corte del rey Ethelberto de Kent en 597, la cual estuvo a cargo de Agustín de Canterbury<sup>17</sup>.

Beda escribió su *Historia* ya en la vejez, en 731 y ha sido interpretada como una declaración de triunfo *post factum* del cristianismo sobre la Britania sajona<sup>18</sup>. Además, Brown señala que fue el primer autor en considerar a diversos grupos de colonos como una sola *gens Anglorum*, una “nación de los ingleses”. Considera que esto se debía probablemente a que Gregorio Magno empleaba el mismo término indiferenciado para referirse a ellos<sup>19</sup>. El papa los equiparaba a un solo y mismo pueblo establecido en su “Tierra Prometida” luego de la salida de Egipto:

*Sie Israelitico populo in AEgypto Dominus se quidem innotuit; sed tamen eis sacrificiorum usus quae diabolo solebat exhibere, in cultu proprio reservavit, ut eis in suo sacrificio animalia immolare praeciperet...*<sup>20</sup>.

De esta manera, la conducta de los reyes anglos, en relación a la aceptación o negación de la fe en el Dios cristiano, influenciaba sobre el favor divino hacia el conjunto de su pueblo, en un claro paralelismo con los reyes del antiguo Israel<sup>21</sup>.

En este sentido, Barbara Yorke ha advertido que Este ha sido el punto de partida que muchos historiadores han establecido para el estudio de las organizaciones políticas anglosajonas<sup>22</sup>. Pero a diferencia de ellos, sostiene que si bien es cierto que fue después de la llegada de tal misión que comenzaron a producirse registros escritos, las fuentes arqueológicas señalan que el complejo modelo político de interrelaciones y amalgamas entre los reinos descritos por Beda tuvo origen en el período pre-cristiano, más precisamente en el siglo VI<sup>23</sup>. Sus posicionamientos se han fundado, además, en los análisis de otros documentos, tanto de origen romano-británico, como el caso de *De*

---

<sup>17</sup> Beda El Venerable, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, *Baedae De Venerabilis* eds., E. CAPP, W.H. D. ROUSE, L. A. POST, E.H. WARMINGTON, Gran Bretaña, The Loeb Classical Library, 1930, I.

<sup>18</sup> Peter BROWN, *El primer milenio de la cristiandad occidental. La construcción de Europa*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 185.

<sup>19</sup> *HE*, I, 32.

<sup>20</sup> *HE*, I, 30.

<sup>21</sup> Peter BROWN, *El primer milenio de la cristiandad occidental. La construcción de Europa*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 185.

<sup>22</sup> Barbara YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England.*, Londres-Nueva York, Taylor & Francis, 2003, p. 1.

<sup>23</sup> *Ibid.*

*Excidio Britanniae* de Gildas, y de origen anglosajón, como la *Historia Brittonum*. Ésta es una compilación escrita entre 829-30 atribuida a Nennius, que incluye una crónica en la que se relata el arribo de quienes son considerados “padres fundadores”: Cerdic y Cynric, Stuf y Wihtgar, y Elle y sus hijos, quienes fueron los iniciadores de los reinos de Wessex, la Isla de Wight y Sussex, respectivamente<sup>24</sup>.

A estas consideraciones Wickham agrega que el estudio de los restos materiales ha permitido afirmar que el asentamiento anglosajón en la isla fue muy fragmentado. Aún a fines del siglo VI, luego de un período de recomposición política, podemos identificar al menos nueve reinos documentados en la mitad oriental de lo que actualmente denominamos Inglaterra, desde Bernicia en el norte hasta Wessex en el sur y probablemente existiesen varios más<sup>25</sup>. La mayoría de ellos tenían el tamaño de uno o dos condados modernos, el equivalente al territorio de una ciudad romana y, a la vez, estaban conformados por bloques o unidades menores.

Siguiendo este modelo, los anglosajones se habrían establecido en grupos muy pequeños que ocupaban un puñado de comunidades locales que el autor denomina tribales<sup>26</sup>. La presencia militar era el fundamento del liderazgo político de estos grupos, que se ejercía de una manera sencilla e informal. Así lo demuestran los restos arqueológicos de sus cementerios, en donde se evidencia una cultura material muy simple en comparación con la romana continental. La cerámica era artesanal y hasta 700 no se recurría ni siquiera al uso de los hornos. La herrería se producía a pequeña escala, los trabajos en vidrio y la orfebrería fueron también escasos y estuvieron más restringidos a la zona de Kent, un reino que recibió una importante influencia cultural de los francos. Los tipos de viviendas también eran mucho más simples y las estructuras urbanas más fragmentadas que en Sajonia<sup>27</sup>. El grupo gobernante era muy modesto y no se había alcanzado un desarrollo demasiado complejo en la jerarquía social. Se establecieron en un paisaje romano todavía en uso, pero casi nunca en antiguos emplazamientos, heredando poco o nada de la cultura material romano-británica, lo que contribuye a

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>25</sup> Chris WICKHAM, *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000*, Londres, Penguin, 2010, p. 156.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Helena, HAMEROW, *Early Medieval Settlements*, Nueva York, Oxford University, 2002, pp. 46-51, 93-99.

atestiguar la crisis sistémica de la región. Al contrario, fue la población británica la que se adaptó a la cultura anglosajona<sup>28</sup>.

Barbara Yorke no concuerda con esta posición y sugiere que aspectos de la cultura, como la infraestructura básica de los primeros reinos anglosajones, fueron heredados de la Britania romana tardía. Explica que la organización interna tanto de estos reinos como de los de sus vecinos celtas consistía en un extenso territorio rural que contenía un número de asentamientos subsidiarios dependientes de una residencia central la cual era denominada por los anglosajones como *villa* en latín y *tun* en inglés antiguo. Estas *villae* eran centros de la administración real y eran visitadas por los reyes y por sus allegados en circuitos regulares de sus reinos, cuando las rentas en alimentos que debían ser entregadas tenían que consumirse<sup>29</sup>. Para los siglos VII y VIII la autora señala que grupos de *villae* reales y sus territorios dependientes formaron *regiones*, territorios discontinuos entre reinos para propósitos administrativos. A nuestro entender, la perspectiva de Yorke resulta probable, como lo demuestran los restos materiales de diferentes asentamientos anglosajones.

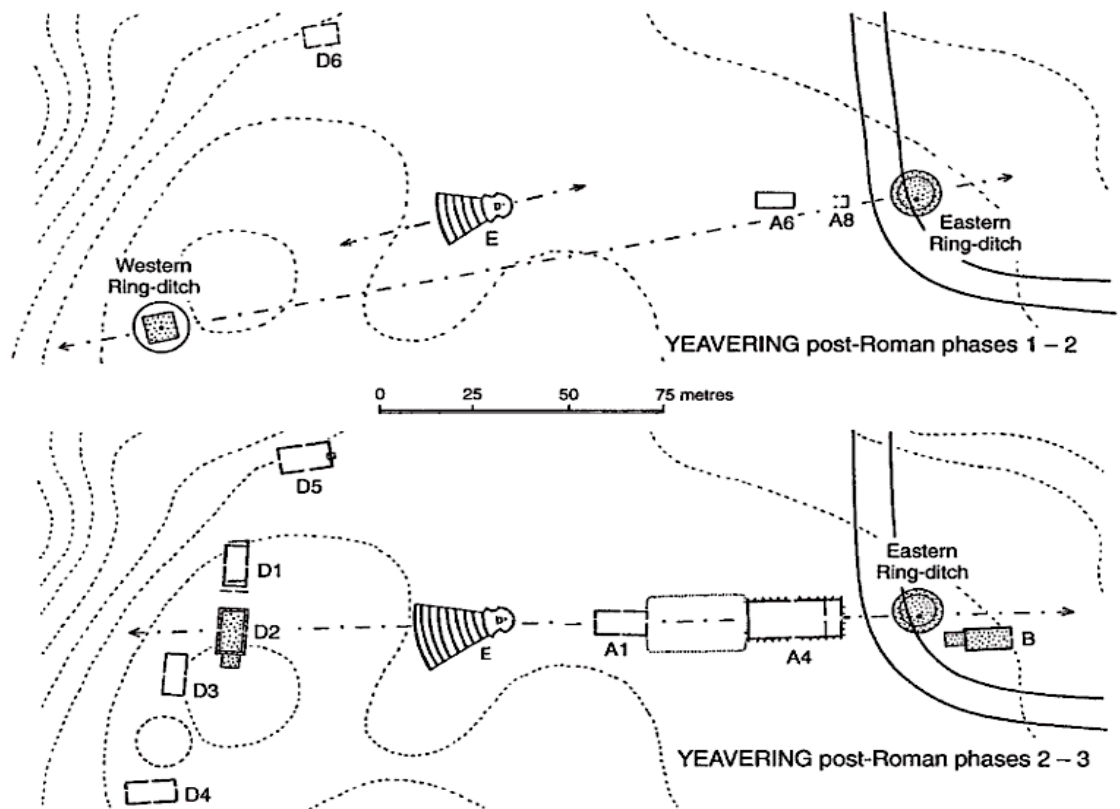
En efecto, en los últimos años, una serie de *villae* reales de principios del período anglosajón han sido identificadas a partir de los trabajos de campo y de las fotografías aéreas, y algunas de ellas han sido excavadas. El caso mejor conocido es Yeavinger en el reino de Northumbria, el cual es denominado en la *Historia Ecclesiastica* como una *villa regalis* (villa real) y pareciera haber sido utilizada por los reyes de esta zona a finales del siglo VI y durante el siglo VII como un centro administrativo y de culto. En este sitio se han encontrado una serie de amplios recintos de madera, un fuerte protector y un edificio de forma semicircular que recuerda un segmento de un anfiteatro romano. Estos grandes recintos de los primeros reinos anglosajones parecieran representar, según Yorke, una fusión de las tradiciones de construcción germanas y romano-británicas<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Catherine HILLS, *Origins of the English*, Londres, Duckworth, 2003.

<sup>29</sup> Barbara YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*, Londres-Nueva York, Taylor & Francis, 2003, p. 8.

<sup>30</sup> *Ibid.*



**Yeavinger:** fue un sitio de usos rituales y reales en Northumbria, durante el siglo VII. Las fases de desarrollo están remarcadas aquí para ilustrar como el núcleo ritual doble del sitio precedió a los aposentos reales. También se observa en la imagen la ubicación del “anfiteatro romano”, en John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p. 55.

### b) La organización de los reinos

A partir del estudio de los ajuares funerarios, la arqueología nos brinda indicios acerca del momento en que estos líderes germanos se convirtieron en reyes. De hecho, se ha podido establecer que con el avance del siglo VI algunos enterramientos masculinos fueron evolucionando, evidenciándose una serie de características distintivas y sustancialmente más lujosas que en los sepulcros de los guerreros promedio. Hacia finales del siglo VI particularmente, individuos importantes fueron enterrados bajo montículos, tanto por su cuenta, en sepulturas individuales y apartadas, como formando parte de un cementerio con túmulos similares, con un ajuar rico y una gran variedad de artículos funerarios que incluían objetos importados y otros realizados en oro, plata y piedras

preciosas. Estos indicios son muestras claras del ascenso tanto de una elite como de una formación estatal, que dieron lugar al desarrollo de los reinos anglosajones<sup>31</sup>.

Por su parte, Chris Wickham indica que para fines del siglo VI y principios del siglo VII las pequeñas unidades empezaron a conformar reinos del tamaño de uno o dos condados actuales. Tales serían los casos de los centros reales como el mencionado Yeavinger en Northumbria y la notable fortuna de tumbas regias en Sutton Hoo en Suffolk y Pritwell en Essex. El autor señala que los primeros reinos en cristalizar fueron Kent, East Anglia, Deira, en la zona del actual Yorkshire. También Bernicia, en la costa de Northumbria y Wessex, en los actuales condados de Oxfordshire y Hampshire. El último reino en constituirse parece haber sido Mercia, en el centro-sur de la isla<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.9.

<sup>32</sup> Chris WICKHAM, *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000*, Londres, Penguin, 2010, p.158.



Principales reinos anglosajones y sitios relevantes durante la Alta Edad Media, en el actual territorio de Gran Bretaña e Irlanda, en Chris WICKHAM, *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000*, Londres, Penguin, 2010.

Durante el siglo VII los reinos de Northumbria y Mercia fueron los que dominaron los asuntos políticos de la región. Sin embargo, estas hegemonías fueron intermitentes producto de las fusiones territoriales y guerras constantes entre sus líderes. De esta manera, para el siglo VIII Wickham afirma que el poder político en estas tierras lo compartían cuatro reinos principales: Northumbria, Mercia, East Anglia y Wessex. Entre ellos destacaba el reino de Kent, muy pequeño, en el extremo surenoriental de la isla, pero

inusualmente rico gracias a sus vínculos con los francos. De todos ellos, Mercia era el más poderoso y, salvo Kent, todos sobrevivirán hasta finales del siglo IX<sup>33</sup>.

En cuanto a la naturaleza de estos reinos, las fuentes escritas dan cuenta de la exaltación de valores vinculados a lo militar. Los autores se han apoyado particularmente en poemas como *Beowulf*, el *Y Gododdin* y la *Crónica Anglosajona*. En ellos se hace hincapié en la lealtad, el heroísmo, la hospitalidad del rey y en los obsequios que entrega a sus seguidores. Estos elementos son fruto de la influencia de las tradiciones heredadas de reinos germánicos continentales, lo cual se manifiesta en la necesidad de las diferentes casas anglosajonas de afirmar su descendencia de uno de los dioses paganos correspondientes a tales tradiciones, en la mayoría de los casos, de Odín<sup>34</sup>.

Pero en concreto, Yorke afirma que estos monarcas lograron sostener su poder gracias a sus habilidades en la guerra, como lo hicieron otros líderes germanos que crearon sus reinos fuera de las antiguas provincias romanas. Era fundamental el vínculo del rey con sus guerreros. Esa elite militarizada era la que se reunía en los amplios recintos de madera como los de Yeavinger, y allí como se relata en *Beowulf* tenían lugar los banquetes y reuniones en las que se pernoctaba, se realizaban los intercambios de obsequios, especialmente en forma de armas o equipamiento guerrero y se manifestaba la lealtad por parte de estos señores al monarca.

Estas prácticas contribuían a la construcción de vínculos de alianza y parentesco entre la aristocracia guerrera y el rey, a quien se le reconocía la facultad y responsabilidad de mantener la ley y el orden en todo el territorio que controlaba. Según Yorke, la capacidad regia de impartir justicia alcanzaba a todos los rangos sociales, desde la elite guerrera hasta aquellos campesinos libres y esclavos. Aquellos que no fuesen protegidos por sus señores o por vínculos de parentesco eran responsabilidad particular del rey; esto incluía a cualquier residente extranjero, como comerciantes o misioneros<sup>35</sup>.

Por otro lado, estos reyes y señores controlaban la tierra y tenían derecho a recibir tributos de sus territorios, en forma de alimentos. Sin embargo, las fuentes dan cuenta de que el mismo era bastante exiguo y que probablemente solo se reclamaba cuando el rey o su séquito aparecían para consumirlo. Según Wickham, a pesar de los lujosos ajuares depositados en los enterramientos, la riqueza de estos reinos no bastaba más que para

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>34</sup> Barbara YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*, Londres-Nueva York, Taylor & Francis, 2003, p. 16.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 17-18.

recompensar a un ejército y posiblemente aumentaba en ocasión del saqueo a sus vecinos<sup>36</sup>.

El material arqueológico muestra que hacia finales del siglo VII y principios del siglo VIII, los reinos anglosajones empezaron a ocupar las zonas de las tierras bajas de la actual Gran Bretaña, que eran más ricas desde el punto de vista agrícola. Estas tierras se encuentran más próximas al continente, lo que contribuyó al incremento de las transacciones ultramarinas. A su vez, estas actividades propiciaron el desarrollo de puertos como Hamwic (hoy Southampton) en Wessex, Londres en Mercia, Ipswich en East Anglia y York en Northumbria. Estos puertos pronto estuvieron bajo el control de sus respectivos monarcas y con el tiempo vieron incrementarse las actividades artesanales locales y crecieron hasta convertirse en pequeños centros urbanos que, sin embargo, debían tributo a sus reyes.

Finalmente, cabe señalar que además de la influencia del pasado romano de la isla, estos reinos recibieron la influencia de los francos. Ian Wood, entre otros, ha destacado la considerable vinculación entre la Galia y la antigua Britania para el siglo VI. Especialmente esta influencia es evidente en Kent, reino que se relacionó con la casa real merovingia a través del matrimonio. Artículos y mercaderías francas han sido encontrados en gran cantidad en la zona oriental de su territorio. Además, a través de esta ruta llegaban la seda y la plata desde Bizancio: tanto las formas de vestir como los gustos vinculados a la alimentación y a las bebidas que consumían los aristócratas de Kent parecían haber sido modelados por sus contemporáneos francos.

Pero también, las ideas e influencias provinieron de otras zonas, particularmente aquellas costeras del Mar del Norte. En opinión de Barbara Yorke, las similitudes entre el enterramiento de Sutton Hoo y aquellos del período Vendel en Suecia no pueden ser más que el resultado de las migraciones y los intercambios entre ambas zonas<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Chris WICKHAM, *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000*, Londres, Penguin, 2010, p. 160.

<sup>37</sup> Barbara YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*, Londres-Nueva York, Taylor & Francis, 2003, p. 18-19.

## **2. La cristianización de los reinos**

### **a) El paganismo anglosajón**

¿Qué clase de religión era el paganismo anglosajón? Para responder esta pregunta resulta necesario aclarar primeramente que, de acuerdo con las opiniones de Yitzhak Hen, entendemos por “paganismo” lo que para el cristianismo latino significaba el término *mores paganorum*. Éste era asignado a cualquier creencia, rito o práctica de una religión politeísta, ya fuera greco-romana, celta, teutónica, etc. Por su parte, Isidoro de Sevilla menciona otra acepción del término en referencia a los *pagi*: las zonas rurales en donde la gente establecía la práctica de rituales en bosques que se consideraban sagrados o la adoración de ídolos<sup>38</sup>.

Creemos que la perspectiva antropológica puede contribuir a dar respuesta a nuestros interrogantes. En este sentido, Marilyn Dunn ha planteado el estudio de la cristianización de los anglosajones teniendo en cuenta la otredad, es decir a los pueblos que habitaban la isla<sup>39</sup>. Categoriza al cristianismo, junto con el islam y el budismo, entre las religiones que “rechazan al mundo” en pos de una mejor vida después de la muerte. Por el contrario, el paganismo anglosajón formaría parte del conjunto de religiones que “aceptan al mundo” y que se preocupan por el aquí y ahora: asuntos tales como la salud, la prosperidad, y la seguridad en esta vida, el bienestar de la familia, la prevención de una sequía o inundación, o el almacenamiento seguro de una cosecha.

A partir de estas consideraciones, Dunn ha sugerido que una de las mayores diferencias entre el cristianismo y el paganismo anglosajón radica en los distintos conceptos sobre la vida después de la muerte y sobre el destino y características de las almas. El cristianismo enseña que el individuo posee una sola alma que deja el cuerpo al momento de la muerte. En muchas culturas como la anglosajona, sin embargo, se creía que el cuerpo era habitado por dos o más espíritus o almas, mientras que la muerte era considerada como un proceso liminal en el cual una de las almas solamente podía llegar con seguridad a la otra vida, luego de la ejecución de los rituales apropiados, la descomposición de la carne, o ambas.<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Yitzhak HEN, *Culture & Religion in Merovingian Gaul, AD 481-751*, Leiden-Nueva York-Colonia, E. J. Brill, 1995, p. 159.

<sup>39</sup> Marilyn DUNN *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p. 1.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 6.

Otro aspecto de diferenciación radica en las deidades. Los anglosajones practicaban ritos y cultos de adoración politeístas que han sido vinculados por varios autores al panteón escandinavo a partir del material mitológico proveniente de tal región. Así, a través de este prisma y de la toponimia, se han vinculado los sitios sagrados del territorio que ocuparon a los nombres de Woden (Odín) y Thunor (Thor).<sup>41</sup> Por otra parte, autores romanos como Tácito han descrito cómo, antes de la llegada a Britania, los anglos adoraban a Nerthus diosa vinculada a la Madre Tierra (*Terra Mater*), aunque Dunn señala que en ocasiones aparece en las fuentes como un dios masculino identificado con la tierra.<sup>42</sup> Era común, además, la creencia en la existencia de diferentes deidades o seres sobrenaturales que interactuaban con los humanos en relación al control de la fertilidad y la naturaleza. Como tales, habrían tenido una gran importancia en la vida cotidiana y el quehacer diario. Otras divinidades, cuya memoria ha sido preservada solo lingüísticamente, tales como deidades marinas o cuerpos celestes que se identificaban como estrellas, podrían ser consideradas como seres sobrenaturales con poderes significativos, más que dioses<sup>43</sup>.

Sin embargo, las interacciones más frecuentes por parte de los anglosajones con agentes sobrenaturales parecieran estar relacionadas con otras figuras, especialmente con los elfos. Recientemente se ha establecido que éstos eran considerados parecidos a los humanos, aparentemente masculinos, aunque en ocasiones manifestaban cambios de género. También se les confería el poder de infligir daños o enfermedades, así como la capacidad de ser una amenaza para aquellos miembros de las elites cuyos deseos eróticos transgredían los límites socialmente aceptados y ponían en peligro, de esta manera, el orden social. El elfo se nos presenta como un clásico ejemplo de un tipo de agente sobrenatural que adquiere un protagonismo importante en un sistema de creencias no doctrinal, siendo un ser de forma antropomórfica, con acceso completo a los deseos más profundos y las acciones secretas de los individuos<sup>44</sup>.

En lo referente a la mitología y cosmología anglosajona, en su relato acerca de la victoria del rey Oswald de Northumbria sobre dos de sus rivales británicos, Beda ha brindado algunos indicios referentes a la creencia en la existencia de un valle o prado sagrado denominado *Hefenfelth* o *Heavenfield*. Este valle ha sido vinculado a la idea de

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 57-59.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>44</sup> *Ibid.*

una pradera celestial asociada con uno o más árboles sagrados, presente en las religiones germánicas y otras no cristianas<sup>45</sup>. Dunn nos recuerda que *The Creation Song* en el poema anglosajón *Beowulf* se refiere a una planicie brillante rodeada por agua, mientras un disco giratorio, que representa el movimiento circular del cosmos, es representado a veces por una esvástica, una decoración hallada en la joyería anglosajona y en urnas cinerarias<sup>46</sup>. Por otra parte, el árbol del mundo o *Yggdrasil* juega un papel importante en la cosmología de los pueblos de Islandia, otro sitio que estuvo muy vinculado con los anglosajones.

La evidencia toponímica, además, indica que en la Inglaterra anglosajona algunas características del ambiente natural fueron identificadas con divinidades específicas. Campos, valles, cuevas, lagunas, vertientes, bosques y árboles, especialmente robles, eran utilizados como lugares sagrados en donde se practicaban ritos y se realizaban diferentes sacrificios. Se cree que estos sitios sagrados conformaban una especie de red entre sí, que resultaban fundamentales para la vida agrícola ya que ésta era vinculada con los seres sobrenaturales, que controlaban la tierra y por lo tanto la cosecha. En algunos de estos sitios se instalaban pequeñas plataformas de madera o casas en miniatura, mientras que otros eran fragmentos re-utilizados de piedras o esculturas romanas, los cuales se utilizaban como altares. El uso de tales altares para ofrecer sacrificios para apaciguar o buscar el favor de la divinidad vinculada a la cosecha u otras deidades tutelares ha sido una parte fundamental del ritmo de la vida en una sociedad en donde nunca se estaba a salvo de las hambrunas<sup>47</sup>.

De esta manera, según Dunn, el paganismo anglosajón invistió el paisaje, tanto natural como artificial, con una complejidad de significados. La creencia en la sacralidad inherente de elementos naturales como rocas, árboles o pozos de agua, a los cuales se les atribuía poderes sanadores, resulta de una inmensa importancia para una sociedad en donde el conocimiento médico era limitado. Y en relación a tales poderes de sanación, se les atribuye un rol muy significativo a las mujeres, ya que los restos de muchas de estas “sanadoras” fueron hallados en sepulturas con pequeñas bolsitas colocadas alrededor del cuello que contenían diversos amuletos<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 80.

Por su parte, Barbara Yorke nos recuerda que estamos ante un territorio en el que las diosas y los dioses nativos habían sido asimilados durante varios siglos a un sistema que no solo los vinculaba con las divinidades romanas, sino que les daba una forma corporal similar con manifestaciones más etéreas. Cualquier asentamiento germánico con experiencia previa del Imperio Romano pudo haber estado familiarizado con el concepto de *interpretatio romana*, a través del cual tanto deidades como rituales germánicos y celtas fueron vinculados con el panteón romano<sup>49</sup>. Como en otras provincias romanas, aún cuando el cristianismo había progresado en *Britannia*, lo había hecho con cierto nivel de integración a las prácticas existentes, así como de apropiación de la iconografía, como se puede ver, por ejemplo, en los mosaicos al suroeste de Inglaterra, donde la figura tradicional de Orfeo aparece junto a iconografía cristiana, dando lugar a nuevas interpretaciones<sup>50</sup>. Asimismo, el símbolo de la cruz cristiana y la protección que ofrecía parece haber alcanzado una amplia distribución y aceptación para el siglo VI. Los objetos cristianos, señala Yorke, circulaban por la isla y eran enterrados en inhumaciones anglosajonas, particularmente en aquellas de alta connotación social.

Sin embargo, debemos tener en cuenta en virtud de las apreciaciones de John Blair, que la fragmentación de *Britannia* tras su abandono hace que sea prácticamente imposible hablar de la cultura cristiana residual como una identidad homogénea. El posterior sometimiento de parte de esta provincia por los anglosajones propició un desarrollo religioso que siguió diferentes caminos. Aún en las zonas no ocupadas por los germanos, algunas áreas debieron de haber sido más cristianas que otras: el estuario del Severn, por ejemplo, tuvo una tradición romana establecida, mientras que las tierras al norte del muro de Adriano probablemente no fueron influenciadas significativamente hasta después de 400, o Cornwall hasta después de 500.<sup>51</sup> Los cultos politeístas romano-celtas no habían sido erradicados por completo y las fusiones sincréticas con el paganismo germánico tampoco fueron totales, lo que ha llevado a Blair a estudiar el territorio británico desde la concepción de una multiplicidad de experiencias culturales locales, en lugar de analizarlo por zonas inconexas, como habitualmente se hacía, con el énfasis puesto en la división este-oeste<sup>52</sup>.

---

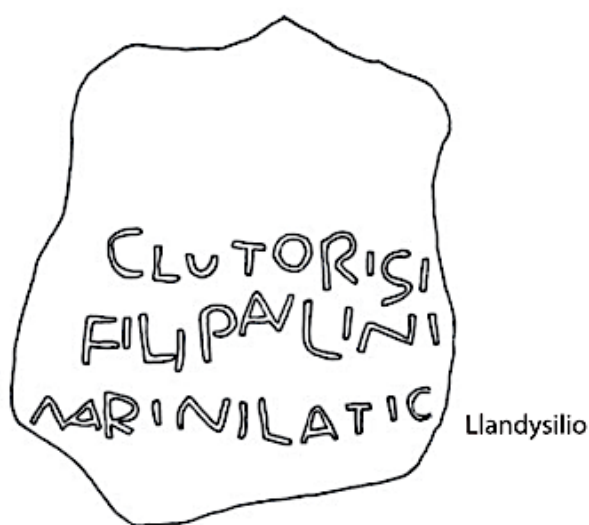
<sup>49</sup> Barbara YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*, Londres-Nueva York, Taylor & Francis, 2003, p. 241.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>51</sup> John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p. 13.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 15.

En buena medida esa diversidad cultural fue enriquecida, además, por los habituales intercambios entre el continente y la isla. En la zona Atlántica de Gran Bretaña abundan dos tipos de evidencia arqueológica periodizadas entre el siglo V y siglo VI: las inscripciones en piedra y la cerámica importada desde el Mediterráneo y Galia occidental. La cerámica muestra que los habitantes de Cornwall, sur de Gales, Galloway y Argyll estaban en contacto, al menos de manera intermitente con marinos y comerciantes de la Europa cristiana. Las inscripciones muestran que algunos habitantes de estas zonas fueron conmemorados con epitafios, a menudo de naturaleza cristiana explícita, haciendo uso de una tradición epigráfica anterior.<sup>53</sup>



Llandysilio



Camiac



Kirkmadrine

**Epitafios latinos de los siglos V y VI en el occidente británico.** En Llandysilio, el texto se traduce: “*Clutorix* hijo de *Paulinus Marinus* de *Latinium*” evidencia la presencia en el Gales post romano de personas que eran o declaraban ser,

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 18.

romanos genuinos. En Kirkmadrine, aparece iconografía cristiana y una leyenda: “Aquí yacen los grandes y santos sacerdotes *Viventius* y *Mavorius*”. En Camiac también se evidencia claramente la iconografía cristiana, en John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p. 17.

No podemos pensar, entonces, en un todo homogéneo a nivel de creencias y religiosidad. La realidad de la isla a la llegada de la misión romana mostraba un panorama diverso y múltiple en esta materia, lo que propició el despliegue de distintas estrategias por parte de la Iglesia para ganar nuevos fieles.

### b) *El camino hacia la conversión*

Enmarcado en la expansión del cristianismo romano y católico, el proceso de cristianización de los reinos anglosajones distó mucho de ser lineal y no estuvo exento de obstáculos. En su mayoría, los autores coinciden en establecer como punto de inicio la ya mencionada misión dirigida hacia el pequeño pero poderoso reino de Kent en 597. Este momento ha sido interpretado por John Blair como el primero de una serie de fases en el proceso de conversión que hemos considerado útil tener en cuenta desde el momento que contribuye a ordenar cronológicamente el complejo entramado de avances y retrocesos en la aceptación de la nueva religión.

De esta manera, la primera fase que se inicia con la misión liderada por Agustín, finaliza en 616 con la muerte del rey Ethelberto, quien fuera el primero en ser bautizado en la nueva fe. En este punto, la lealtad al cristianismo era extremadamente limitada, confinada solo a Kent y a sus áreas de influencia como East Anglia y la zona de Essex. En la siguiente fase, hasta aproximadamente 625, se vivenció un retroceso en las conversiones debido al ascenso al trono de Eadbaldo, hijo de Ethelberto, un monarca no bautizado y apóstata. Luego de lo cual, y hasta 642, se verifica nuevamente un momento de expansión a partir de la conversión de este rey de Kent, en el contexto del matrimonio de su hija con Eadwine de Northumbria. Sin embargo, pronto esta dinastía será reemplazada por Oswald, cabeza de la familia opositora, quien inició en este reino una misión completamente diferente, de monjes irlandeses procedentes de Iona. A esta fase, le sucede otra entre 653 y 664 con el avance desde Northumbria de la conversión de los reyes de Essex y Mercia. Este momento culminará con el Sínodo de Whitby y la aceptación por parte de Northumbria de la tradición cristiana romana en lugar de la celta o irlandesa. Finalmente, Blair sostiene que entre 670 y 680 se produce la conversión de

los reyes de Sussex y la Isla de Wight, con lo cual todos los reyes anglosajones fueron bautizados y, nominalmente, su pueblo considerado cristiano<sup>54</sup>.

Ahora bien, en el contexto de una sociedad que sostenía otro tipo de prácticas y creencias, y más allá de cualquier esquema cronológico que nos sirva como guía en este recorrido, el análisis de la complejidad de este proceso nos obliga a continuar indagando acerca del alcance de las conversiones, tanto en relación a las elites que permitieron el avance de los misioneros, como sobre los estratos más bajos de la sociedad anglosajona.

En este sentido, es interesante la mirada que Chris Wickham propone en relación a la idea de “conversión”. En primer lugar, entiende que es diferente de la adhesión: la mayoría de las cristianizaciones a gran escala han sido adhesiones<sup>55</sup>, lo cual debe ser muy tenido en cuenta por el historiador al momento de analizar tales procesos. A este fenómeno, agrega el problema del avance del clero sobre la población laica en el intento de modificar sus prácticas y creencias en favor de la nueva religión. Otro problema tiene que ver con oponer creencias frente al ritual: en general se verifica que las misiones tenían como objetivo principal la modificación de las primeras, pero que realmente tuvieron que comenzar por modificar los rituales. En cuarto lugar, el problema de la mediación: Wickham se pregunta quiénes toman las decisiones cuando una sociedad cambia su religión a través del fomento de misioneros. Considera fundamental entonces que el historiador pueda tener en mente este último interrogante, con el fin de visualizar los niveles de violencia y/o de negociación que se han puesto en juego en cada circunstancia para permitir el avance de la conversión<sup>56</sup>.

Tradicionalmente, una de las principales fuentes consultadas para estudiar este proceso en territorio anglosajón es nuevamente la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* de Beda. Sin embargo, Ian Wood opina que esta narración brinda una mirada parcializada de lo acontecido, dando poca importancia a ciertos aspectos de la cristianización que deberían ser tenidos en cuenta, como por ejemplo los aportes de los británicos, a quienes en todo caso el monje acusa de no haber evangelizado a las primeras generaciones de anglosajones que arribaron a la isla. En contraposición, el historiador

---

<sup>54</sup> John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p. 9.

<sup>55</sup> Chris WICKHAM, “The comparative method and early medieval religious conversion” en Roy FLECHNER y Máire Ní MHAONAIGH (eds.) *The introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. Converting the Isles I*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 17.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 18-19.

afirma que existen evidencias de cierta supervivencia del cristianismo británico en los territorios orientales que claramente influenciaron a los forasteros<sup>57</sup>.

Nicholas Highman y W. Trent Foley adhieren a esta mirada crítica de Wood y han avanzado sobre el estudio de las diferentes facetas a través de las cuales son descriptos los británicos en la mencionada fuente, especialmente cuando son vinculados al rol de los judíos como el pueblo escogido en el Antiguo Testamento por no cumplir con los mandatos divinos. En su lugar, los anglosajones son presentados como el nuevo Israel, partícipe del nuevo pacto<sup>58</sup>.

Tales planteos han suscitado recientemente una proliferación de monografías, artículos e investigaciones relativas al tema. Especialmente, se evidencian cambios al escribir sobre la conversión de los anglosajones en tanto han cambiado las actitudes respecto a la *Historia Ecclesiastica*. Al principio, los historiadores reproducían las narraciones de Beda y tendían a respaldar su imagen de una sociedad pagana homogénea que adoraba dioses germanos con una mitología desarrollada a través de sacerdotes en templos vinculados al entorno natural, cuyos reyes fueron abordados por misioneros, persuadidos de los beneficios de la conversión oficial, ofrecieron protección para las próximas campañas de evangelización, y proveyeron recursos para la fundación de sedes episcopales y comunidades religiosas<sup>59</sup>. Al comenzar a analizarse esta fuente en contraste con otras británicas y del continente, han salido a la luz algunas omisiones del monje como las contribuciones de los irlandeses, francos y británicos al proceso de conversión, o el importante crecimiento de la riqueza eclesiástica, la expansión de las comunidades religiosas, y la preeminencia de ciertos clérigos.

En este sentido, Thomas Pickles ha destacado los avances que se han realizado en las últimas décadas respecto a la intervención interdisciplinaria para el estudio del proceso de cristianización de Gran Bretaña. Destaca que mientras que el corpus de fuentes textuales no ha cambiado demasiado, si lo ha hecho el de la cultura material, que se encuentra en constante expansión<sup>60</sup>. Sin embargo, señala que está abierto el debate acerca

---

<sup>57</sup> Ian WOOD, “The northern frontier: Christianity face to face with paganism” en Thomas F.X. NOBLE y Julia M.H. SMITH, *The Cambridge History of Christianity*. Early Medieval Christianities c.600 -c.1100, Cambridge University, 2008. p. 237.

<sup>58</sup> Trent W. FOLEY y Nicholas HIGHAM, “Bede on the Britons”, *Early Medieval Europe*, 17, (2009) pp. 154–185.

<sup>59</sup> Thomas PICKLES, “The Historiography of the Anglo-Saxon Conversion: The State of the Art” en Roy FLECHNER y Máire Ní MHAONAIGH (eds.) *The introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. Converting the Isles I*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 71.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 62.

de cómo debería ser utilizado tal registro arqueológico para reconstruir un proceso sociocultural como la conversión. Más problemática aún es la pregunta de cómo combinar fuentes históricas y arqueológicas con la evidencia onomástica de aquellos nombres vinculados a creencias y prácticas anteriores. Pickles recuerda entonces que el texto de Beda junto con las llamadas “*vitae*” o Vidas de los santos, no proveen una narración clara sobre la conversión, sino que son productos del proceso social de tal conversión. Fueron producidos para un propósito particular en un tiempo determinado y deben ser entendidos como discursos tendientes a influenciar a otros<sup>61</sup>. Considerar la cultura material con la misma relevancia que las fuentes escritas ha permitido a los historiadores y arqueólogos, producir nuevas valoraciones interdisciplinarias de la organización, creencias y prácticas sociales, antes y después de la consolidación del cristianismo en la isla.

Se nos presenta entonces como evidente que toda conversión a una nueva religión representa el contacto entre dos culturas diferentes y la introducción de valores exógenos. Se produce así, como afirma Wickham una dialéctica, pues cada una reaccionará sobre la otra, por lo que el conflicto es inevitable. Los misioneros querrán de esta manera, cambiar no solo el sistema de la religión originaria, sino otros aspectos estructurales de la sociedad y la cultura. En este sentido, el autor sostiene que los rituales públicos son los que mayor riesgo corren de desaparecer al ser los más fáciles de controlar. En cambio, los valores tradicionales, que son más cruciales para la reproducción de la sociedad resisten mejor, excepto en situaciones de ruptura social extrema o cuando la conversión se torna un acto de oposición<sup>62</sup>.

### c) Las misiones

Si bien las semillas de la evangelización llegaron desde el exterior, su germinación dependió de una serie de cambios acontecidos en la sociedad anglosajona, que se sucedieron hacia el año 600<sup>63</sup>. Las nuevas dinastías estaban en creciente contacto con un vasto mundo a su alrededor, tanto insular como mediterráneo, que a pesar de su diversidad estaba unificado por su religión. Según Blair, tanto si la apertura a nuevos horizontes se

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>62</sup> Chris WICKHAM, “The comparative method and early medieval religious conversion” en Roy FLECHNER y Máire Ní MHAONAIGH (eds.) *The introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. Converting the Isles I*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 33.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 9

originó directamente a partir del afianzamiento de los monarcas anglosajones sobre el control de la tierra, las personas y los recursos, como si simplemente se trató de una etapa de mayor fluidez de los intercambios entre los habitantes del noroeste europeo, tales procesos son claves para entender por qué, cuando llegó el momento oportuno, los distintos monarcas se convirtieron al cristianismo<sup>64</sup>.

La aceptación de la nueva religión transformó de manera profunda a estos reinos. Para Yorke, trajo consigo no solo una compleja teología con aproximaciones bastante diferentes a las modalidades rituales tradicionales como las del tratamiento de la muerte, sino también una nueva moralidad, así como diferentes disposiciones legales y económicas. Llevó a los anglosajones a un contacto más cercano con el mundo que había tenido un pasado romano, pero al hacerlo favoreció cambios en ciertos aspectos de la vida de estos reinos de una forma mucho más radical que lo que pudieron prever los primeros reyes que la abrazaron. El impacto de esta religión es uno de los aspectos mejor registrados de la Inglaterra anglosajona lo cual es poco sorprendente ya que las fuentes fueron producidas por clérigos. Eclesiásticos como el ya mencionado Beda elaboraron en sus textos una idea muy clara acerca de cuál debía ser el rol del monarca cristiano y el impacto que se deseaba que tuviese entre los gobernantes contemporáneos<sup>65</sup>.

En relación a los documentos clericales, Ian Wood interpreta que la perspectiva otorgada por Beda a las misiones romana e irlandesa ha determinado por mucho tiempo la interpretación historiográfica del proceso. La presentación de la misión romana es radicalmente diferente de la irlandesa, en especial debido a sus fuentes. Mientras la primera es observada a través de las cartas de Gregorio Magno de manera formal y casi legalista, la imagen otorgada a la misión de Aidan es esencialmente hagiográfica, dominada por la figura del santo, la cual bien pudo haberse originado en las tradiciones circulantes en el monasterio de Lindisfarne o incluso de forma más general en Northumbria<sup>66</sup>.

El autor señala también los aportes de los estudios hagiográficos para analizar el rol de las mujeres en tales misiones. Si bien no las encontramos predicando frente a los

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>65</sup> Barbara YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England.*, Londres-Nueva York, Taylor & Francis, 2003, p. 173.

<sup>66</sup> Ian WOOD, "The northern frontier: Christianity face to face with paganism" en Thomas F.X. NOBLE y Julia M.H. SMITH, *The Cambridge History of Christianity, Early Medieval Christianities c.600-c.1100*, Cambridge University, 2008, p. 233.

paganos, contribuían con su tarea a través de oraciones y la provisión de libros como lo revelan las cartas de San Bonifacio a los monasterios femeninos<sup>67</sup>. Pero, además de aquellas que formaban parte de las congregaciones religiosas, Wood destaca el papel que las hagiografías nos presentan de las princesas cristianas casadas con reyes paganos que favorecieron su conversión, como lo fuera el caso de Bertha esposa de Ethelberto de Kent y de su nieta casada con Edwin, rey de Northumbria<sup>68</sup>.

Debemos tener en cuenta que desde el siglo VI había un trasfondo social cristiano que tenía vínculos con el Mediterráneo oriental, la Galia y e Irlanda. El monasticismo, que había surgido hacia fines del siglo III en el Mediterráneo oriental y que fue practicado en la Galia a partir de finales del siglo IV, fue cada vez más conocido e importante en la isla. Hacia donde la cerámica y el vino podían viajar, también lo hacían los ideales monásticos y las aspiraciones religiosas. Para Blair, la importancia que adquirieron los monasterios no debe ser negada, ya que su advenimiento fue transformador y puso al cristianismo insular en una dirección que le permitió integrarse con las diferentes capas sociales que halló<sup>69</sup>. Para contextualizar la institucionalización del poder monacal, este autor ha recurrido en gran medida a las *Vidas* de los santos<sup>70</sup>. Entiende a los monasterios como nodos de interconexiones basadas en estructuras familiares y territoriales, los cuales podían ser dotados, adoptados o controlados por individuos o dinastías. Según Blair, esta forma de poder resultó atractiva para los monarcas anglosajones, aunque se manifestó un tiempo después de las primeras conversiones. Como en otros lugares, el desarrollo y la forma del poder monacal estuvieron profundamente influenciados por las estructuras políticas locales; en este sentido, el autor verifica que hacia fines del siglo VI se produjeron cambios radicales en las jerarquías sociales, especialmente en lo concerniente al control de recursos.

Los monarcas de este período fueron los primeros en mostrar la necesidad de una vinculación con otros reinos continentales, con Roma y con su Iglesia y fueron en quienes focalizaron su atención eclesiásticos galos e italianos. Por consiguiente, el cristianismo realizó su mayor avance entre principios y mediados del siglo VII, en un momento en el que el territorio bajo control anglosajón se había fusionado en media docena de reinos importantes. En claro contraste con Irlanda y la Britania occidental, fueron los grandes

---

<sup>67</sup> *Ibid.* p. 237.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p. 18.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 22.

reinos quienes lideraron las conversiones, designaron obispos y dieron curso a donaciones para sitios cristianos<sup>71</sup>.

#### d) La Iglesia y los monarcas

Las familias reales fueron inicialmente cautelosas en la aceptación del cristianismo y en la mayoría de los reinos hubo reacciones a favor del paganismo después de la muerte del primer rey convertido. Sin embargo, muchos reyes no solo realizaron generosas donaciones a iglesias en sus reinos, sino que también demostraron un creciente compromiso personal con la nueva religión.

Barbara Yorke enfatiza, además, que es notable el número de reyes que abdicaron para ingresar a un monasterio o para realizar el peregrinaje a Roma, a menudo influenciados por monjes irlandeses<sup>72</sup>. También señala que las conversiones de un reino por otro relatadas en las páginas de la *Historia Ecclesiastica* estaban claramente conectadas con el modelo señorial y de jefaturas de estos reinos. Los señores buscaban aumentar su influencia a través de la planificación de sus conversiones y de una vinculación más cercana con los reyes al transformarse en sus padrinos.

La autora interpreta que, si bien en los capítulos de la obra de Beda se encuentra a los reyes anglosajones donando tierras a los misioneros para el bienestar de sus almas, habría también otros motivos para tales donaciones: la política de cesión de tierras a la Iglesia para fundación de monasterios en territorios recientemente conquistados tenía como finalidad consolidar su sometimiento y lograr una identificación de la población con la casa real. A menudo el fundador o fundadora de esos monasterios era luego reverenciado como santo o santa.

La Iglesia advirtió el valor de reconocer a miembros de las dinastías reales como santos, por lo que no solo alentó más donaciones, sino que proveyó de modelos y puntos de concentración para la devoción religiosa de los pobladores locales.<sup>73</sup> Los reyes también se habrían mostrado sensibles al valor político del culto a los santos locales y al prestigio de vincularse con parientes santificados. Yorke señala que este era un rol que muchas

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>72</sup> Barbara YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*, Londres-Nueva York, Taylor & Francis, 2003, p.173.

<sup>73</sup> Peter BROWN, *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, Chicago University, 1981.

mujeres miembros de familias reales podían ocupar, aunque también hubo hombres que, a pesar de haber actuado de manera violenta en batallas o de haber cometido homicidios, fueron luego santificados, como el caso de Oswald o Wigstan. Ingresar a un monasterio proporcionaba a los reyes ancianos la posibilidad de redimir ciertos pecados de los cuales no podía escapar un gobernante medieval. Parece ser que también traía aparejada la posibilidad de nombrar un heredero, como lo atestiguan numerosos casos en donde reyes como Sigebert de East Anglia, Ine de Wessex, Ethelred de Mercia, y Ceolwulf de Northumbria resignaron sus tronos por motivos religiosos y nombraron a sus sucesores<sup>74</sup>.

Sin embargo, si bien la Iglesia tuvo un gran potencial para ocasionar cambios en la sociedad anglosajona, parte de su impacto fue débil debido a la necesidad de adaptarse a ella para ganar su favor. Había límites para el grado de injerencia de los eclesiásticos, quienes a menudo tuvieron que acceder a la pretensión de los reyes de ser las cabezas de las iglesias en sus respectivos reinos, lo que significaba que eligieran a los obispos y tomaran muchas de las decisiones claves.

También hubo intentos por parte de los misioneros por comenzar a controlar las prácticas maritales de esta sociedad, como lo demuestra la gran cantidad de preguntas registradas en las epístolas de Agustín a Gregorio Magno respecto a los grados de consanguinidad permitidos. El matrimonio fue un tema de disputa todavía en el siglo VIII cuando, por ejemplo, el rey Ethelbaldo de Mercia fue reprendido por no tomar una legítima esposa en lugar de tener varias concubinas, alguna de las cuales habían sido monjas de los monasterios pertenecientes a su casa real. Lo que aquí se discutía iba más allá de cuestiones de moralidad. Las normas de la Iglesia definían como únicos herederos legítimos a los hijos nacidos de un matrimonio cristiano, lo cual interfería con las estrategias familiares tradicionales y les otorgaba a los clérigos una considerable influencia política al habilitarlos a dictaminar cuáles uniones eran legítimas y cuáles debían ser disueltas<sup>75</sup>.

Otro aspecto de este proceso de conversión que ha analizado más recientemente Yorke tiene que ver con el hecho de que la aceptación del cristianismo implicaba al

---

<sup>74</sup> David DUMVILLE, "The aetheling: a study in Anglo-Saxon constitutional history", *Anglo-Saxon England*, 8, (1979), pp.18-19.

<sup>75</sup> Barbara YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*, Londres-Nueva York, Taylor & Francis, 2003, p.175.

mismo tiempo el rechazo de las creencias anteriores<sup>76</sup>. La conversión era solo la mitad del proceso, la otra parte debía ser la aversión y el desencanto de las prácticas pasadas. Esta idea es detectada también en *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, en donde Beda se ocupa de hacer hincapié en las conversiones de varios reyes, a menudo comparándolas con sus pares del Antiguo Testamento. El énfasis del monje en esta temática ha llevado a la historiografía a asociar la llegada del cristianismo con el inicio de grandes cambios en la sociedad anglosajona. La autora, por el contrario, se aleja de esa interpretación de cambios bruscos y considera la cristianización de estos reinos como un proceso gradual de infiltración y adaptación en el que la Iglesia tuvo que renunciar a su pretensión de exclusividad.

En los hechos, la aceptación de la nueva fe no implicó necesariamente el cese de las prácticas consideradas paganas. Es por eso que enfatiza la necesidad de tomar dimensión de cuán extraña pudo haber sido la insistencia de exclusividad del cristianismo para fines del siglo VI y VII en la Inglaterra anglosajona, donde la experiencia parece haber sido la absorción y asimilación de diferentes rituales y entidades religiosas, en lugar de tal exclusividad<sup>77</sup>. En todo caso, lo mejor que podían esperar los misioneros era que fuera admitida la práctica del cristianismo en las cortes reales junto con los cultos paganos. La manifestación más conocida de esta tendencia nos la transmite Beda en su descripción del templo del rey Raedwald, quien tenía un altar para el sacrificio cristiano y otro altar para ofrecer víctimas a los demonios:

*et altare haberet ad sacrificium Christi et arulam ad uictimas daemoniorum.*<sup>78</sup>

Este parece haber sido el caso de la mayoría de los reinos. Si bien Yorke indica que progresivamente se fue avanzando con la destrucción de los santuarios paganos, a la vez aclara que su alcance fue relativo y que se vinculó con aquellos sitios sagrados en los que se organizaban asambleas reales. Esto fue así porque, como ha sido planteado, los ritos anglosajones se practicaban con frecuencia al aire libre, en lugares significativos del paisaje, y no requerían de estructuras o edificios.

---

<sup>76</sup> Barbara YORKE, "From Pagan to Christian in Anglo-Saxon England" en Roy FLECHNER y Máire Ní MHAONAIGH (eds.) *The introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. Converting the Isles I*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 238.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>78</sup> *HE*, II, 15.

Pero lo que la Iglesia exigía, sobre todo, era la renuncia a los dioses como tales. Odín, por ejemplo, pasó a ser categorizado como un ancestro, del cual numerosas ramas de parentesco real decían descender, sustrayéndole así su rango divino<sup>79</sup>. Otras deidades fueron relegadas al rango de demonios, los cuales debían ser rechazados y combatidos.

Por otro lado, el cristianismo fue instalándose también en las asambleas, en las que el rey se encontraba con su pueblo, las deudas eran pagadas y los conflictos legales escuchados. Los rituales religiosos, incluidos los sacrificios y festejos, debieron de ser parte de tales eventos como lo sugieren las excavaciones realizadas en Yeavinger. La protección divina garantizaba la neutralidad de una asamblea, así como el respaldo a los juramentos intercambiados y a las decisiones tomadas. Según la autora, si el cristianismo tenía la intención de predominar era esencial que se convirtiera en la única religión aceptada para dichas funciones<sup>80</sup>. Desde la perspectiva de los misioneros, una clara ruptura con el pasado y la sustitución por el dios cristiano y sus ceremonias eran esenciales en estas circunstancias.

Otros autores como Damian Tyler relativizan el grado de aceptación que tuvo entre las elites anglosajonas la conversión de los monarcas. Discute la noción del atractivo que tuvo la nueva religión para los reyes partiendo del prolongado tiempo que llevó la conversión de estos territorios, entre el arribo de la misión de Agustín en 597 y el año 680, cuando se considera finalizado el proceso<sup>81</sup>. Fundamentalmente considera que, tanto desde el punto de vista organizacional como ideológico, esta religión se enfrentaba a las normas sociales y políticas de los diferentes reinos. Según su punto de vista, esta situación afectaba especialmente la dinámica de las relaciones entre los reyes y los grupos aristocráticos políticamente poderosos.

Tyler recuerda que los reyes anglosajones no eran monarcas absolutos ni ejercían una forma de gobierno monolítica. En todo caso, concibe sus reinos en términos de interacciones sociales entre diferentes grupos de poder. El rey necesitaba mantener el equilibrio entre dichos grupos para asegurarse el suficiente apoyo para sostener su posición. Para este autor, el cristianismo ofrecía al menos al inicio, muchos más

---

<sup>79</sup> Barbara YORKE, "From Pagan to Christian in Anglo-Saxon England" en Roy FLECHNER y Máire Ní MHAONAIGH (eds.) *The introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. Converting the Isles I*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 250

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>81</sup> Damian TYLER, "Reluctant Kings and Christian Conversion in Seventh-Century England", *The Author. Journal compilation*, 92, 2, (2007), p. 145.

beneficios a los reyes que a los *optimates* que lo rodeaban, por lo que a estos últimos les resultaba intrusivo y contrario a sus intereses<sup>82</sup>.

#### e) Los alcances de la conversión

Llegados a este punto, cabe plantearse cuál fue el alcance que tuvo la religión cristiana entre los diferentes actores del tejido social de entonces. Al respecto, los aportes de Ian Wood también han oscilado en torno a esta pregunta en relación a los pueblos germanos, especialmente a partir de la constatación de que muchas de las prácticas que pretendían asegurar buenas cosechas, preservar niños recién nacidos, predecir el clima o proteger del mal no habían sido abandonadas<sup>83</sup>. Entiende que, para poder analizar la interrelación con el paganismo, se debe aceptar primeramente que el cristianismo no era de ninguna manera una religión monolítica y pura, sino que se caracterizaba por su gran diversidad regional.

En efecto, ya Peter Brown había postulado que estamos ante un escenario religioso sumamente diverso que incluyó doctrinas, tradiciones, rituales y preceptos disímiles. Esta diferenciación tuvo que ver con un proceso de regionalización de las iglesias cristianas que se desarrolló para el siglo VII en los diferentes espacios alcanzados por la conversión. Tal proceso, entiende el autor, fue fruto de la decadencia de las redes comerciales del Mediterráneo y el fortalecimiento de las fronteras políticas y confesionales en el Cercano Oriente, lo que contribuyó a la conformación de un mosaico de “microcristiandades” adyacentes, pero distintas. Según sus consideraciones:

Al no hallarse ya inmersas -de manera inconsciente- en una atmósfera “ecuménica” basada en la regularidad de los contactos interregionales, las diversas regiones fueron replegándose sobre sí mismas. Todas ellas necesitaban creer que poseían, aunque fuera en miniatura, la esencia de toda una cultura cristiana<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> *Ibid*, p. 160.

<sup>83</sup> Ian WOOD, “The northern frontier: Christianity face to face with paganism” en Thomas F.X. NOBLE y Julia M.H. SMITH, *The Cambridge History of Christianity. Early Medieval Christianities c.600 -c.1100*. Cambridge University, 2008, p. 230.

<sup>84</sup> Peter BROWN, *El primer milenio de la cristiandad occidental. La construcción de Europa*, Barcelona, Crítica, 1997, p.190.

Este panorama suscitó el cruce de diferentes interpretaciones por parte de los misioneros ya que todos decían practicar la “forma correcta” de cristianismo. Así aparecen en escena personajes como San Wilfredo (634-709), el primer sajón que llegaría a ser nombrado obispo de York. Se hizo famoso por el número de sus fundaciones monásticas y la grandeza de sus edificios, aunque su carrera también se vio opacada por momentos de impopularidad. Wilfredo decía poseer ese conocimiento de las formas “correctas”, romanas, de cristianismo. Sabía, por ejemplo, cómo debía realizarse la tonsura de los monjes y clérigos: circular en la parte superior de la cabeza, como la que llevaban los apóstoles, y no de corte vertical que señalaba el abandono del *status* de guerrero por parte de los monjes irlandeses. Conocía también cuál era el modo de fijar anualmente la fecha de la Pascua. En opinión de Brown, en realidad lo que Wilfredo se proponía era establecer su propia microcristiandad, a partir de proclamar sus “verdaderos conocimientos” de las tradiciones romanas<sup>85</sup>.

Por otra parte, casos como el traslado opulento y público de los restos de San Cutberto a Lindisfarne, monasterio de doctrina irlandesa (o celta) ocurrido en 690, nos sugieren la importancia de la competencia inter-monástica y la necesidad tanto de atraer adeptos como de vincularse con la población circundante. En especial esto resulta evidente cuando Beda en su intento de inspirar a los laicos relata que los sitios y objetos asociados con la vida, muerte y sepultura de Cutberto atraían peregrinos de diferentes lugares: su tumba era considerada como una atracción en donde se producían milagros y sanaciones<sup>86</sup>. En opinión de Blair, en estas historias Beda recicla material que es reconocible como folklore vernáculo, otorgándole de esta manera al texto coherencia narrativa y un propósito moral. De esta manera el culto del santo y la tradición del monasterio se alojaban de cierta manera entre la cultura eclesiástica y la magia popular<sup>87</sup>. Más adelante retomaremos el análisis de los casos de Wilfredo y Cutberto, ya que resultan ser los protagonistas de nuestras fuentes.

Nuevamente entonces la evidencia arqueológica, las hagiografías y otros documentos eclesiásticos como *Poenitentiale Theodori* o *Iudicia Theodori*, atribuido a Teodoro de Tarso, también conocido como Teodoro de Canterbury<sup>88</sup>, constituyen las

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>86</sup> John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p. 148.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>88</sup> Documento conocido como “Penitencial de Teodoro”: Teodoro nació en Tarso y luego fue nombrado obispo de Canterbury en el año 669, por este motivo se lo conoce con las dos denominaciones.

fuentes fundamentales para interpretar lo que sucedía en los diferentes estratos sociales en relación a la nueva fe.

Como se ha planteado, asistimos a un proceso de cambios lentos y graduales, los cuales para John Blair se evidencian, por ejemplo, en los ritos funerarios. El bautismo era requerido para todos los creyentes, pero la “cristiana sepultura” no había sido prescrita con claridad: era un privilegio más que una obligación. La forma y la ubicación de la tumba probablemente transmitían asociaciones jerárquicas y ancestrales, a las cuales era muy difícil renunciar por parte de los creyentes y en la práctica esto ocurrió muy lentamente. De este modo debemos tener en cuenta que el valor de las prácticas funerarias como evidencia directa de conversión es bastante limitada.

Se ha extendido la suposición de que la Iglesia prohibió a los conversos ser enterrados entre sus ancestros o depositar objetos en sus tumbas, pero la misma carece de sustento para el autor. Ningún pronunciamiento conocido de la Iglesia occidental prohibió ajuares en tumbas y las sepulturas en iglesias y camposantos eran prácticas establecidas en el mundo franco. En este sentido, Blair cita estudios recientes que han enfatizado que la declinación creciente de los ajuares funerarios y la adopción de un enterramiento orientado a santuarios pudo haberse debido más bien a causas económicas y culturales que a religiosas. Si los enterramientos con objetos en este período raramente pueden decirnos que la población era cristiana, tampoco pueden asegurarnos que fuera pagana. A la vez, no hay evidencias anteriores a 670 en el territorio anglosajón, fuera de la familia real de Kent, de que cristianos laicos tuviesen la expectativa de yacer en suelo sagrado cerca de las iglesias, ni de que se permitiese que la nueva fe socavase las expresiones funerarias tradicionales de parentesco, comunidad y estatus<sup>89</sup>.

Con este posicionamiento coincide Sally Crawford, quien también desde una perspectiva arqueológica ha señalado que, si bien se verifican cambios en los ritos funerarios hacia el siglo VII, con la progresiva desaparición de los ajuares en las tumbas y el progresivo establecimiento de enterramientos en camposantos, no hay evidencias de que la temprana iglesia anglosajona haya tomado medidas concretas para suprimir o condenar el depósito de objetos junto a los difuntos<sup>90</sup>. En todo caso, sostiene que esta

---

<sup>89</sup> John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p. 59.

<sup>90</sup> Crawford, Sally “Votive Deposition, Religion and the Anglo-Saxon Furnished Burial Ritual”, *World Archaeology*, 36, 1, (2004), pp.87-102.

problemática es aún materia de debate. Esto se debe a que existe un importante número de tumbas con ajuares denominadas de “Fase Final” que plantean interrogantes y varios problemas de interpretación. Las mismas se encuentran en el período de transición entre el paganismo y el cristianismo, por lo que se discute la naturaleza de las creencias religiosas de los individuos allí depositados.

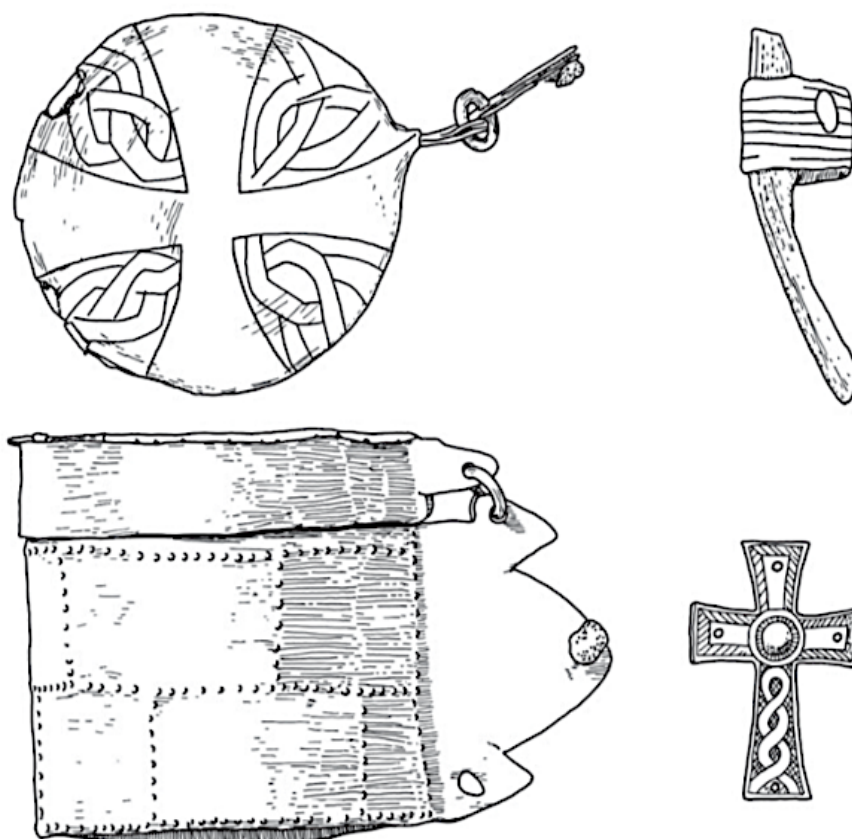
La ubicación de estas tumbas lejos de las iglesias, a veces en cementerios ancestrales, a veces en túmulos, con ajuares a menudo lujosos, implica continuidad o identidad con un pasado tradicional pagano. El montaje de estos enterramientos es muy diferente en cantidad y carácter de aquellos en los primeros cementerios anglosajones, y muchos de los ajuares, especialmente en tumbas de mujeres, parecieran ser explícitamente cristianos en su simbolismo<sup>91</sup>.

En estas sepulturas femeninas se ha encontrado joyería cruciforme, con diseños evidentemente cristianos, aunque Crawford indica que esto no significa necesariamente que quien los usara practicara la nueva religión. De hecho, estos objetos eran contenedores de diferentes elementos como hierbas o retazos de telas finas, en algunos casos llevaban etiquetas, broches o prendedores. Dentro de ellos, además, se colocaban habitualmente dientes de caballos, perros, lobos, bueyes o jabalíes, también se han encontrado valvas de cauri, de mayor utilización para el siglo VII. Posteriormente, se utilizaron pendientes realizados con dientes de castor en su mayoría montados en oro o en aleación de cobre<sup>92</sup>. Su uso fue más ritual que funcional, posiblemente como relicarios bajo la influencia cristiana.

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 91

<sup>92</sup> John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p.172.



**Algunos “amuletos cristianos” pertenecientes a tumbas de finales del siglo VII.** Contenedor de aleación de cobre con decoración cruciforme de *North Leigh* (Oxon; después Meaney 1981: fig.Vmm); diente de castor montado como colgante de *Cokerthorpe* (Oxon; después R.A.Chambers in *Oxoniensia*, 40 (1975),192); cruz de plata de *Chartham Down* (Kent.; después C.Roach Smith, *Inventorium Sepulchrale* (Londres, 1856), pl.II). Tamaño real, en Blair, John. *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005., p.172.

El frecuente intercambio con el continente permitió, para el siglo VII, la adopción de modas como parte de un patrón de competencia y emulación de las mujeres anglosajonas, especialmente de las de la aristocracia. Las nuevas costumbres, denotaban *status* más que afiliación religiosa. Sin embargo, a pesar de las reformulaciones que se evidencian en cuanto a las costumbres y tradiciones, Blair sostiene que no podemos negar la supervivencia de la magia: existían multitud de adivinos, hechiceros, videntes y mujeres sabias en la Europa altomedieval y no hay razón para pensar que en esta región insular fuese diferente<sup>93</sup>. Para bien o para mal, la Iglesia tuvo que lidiar con ellos, pero lo

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 170.

que nos interesa es preguntarnos si hubo mutua tolerancia e influencia en esta relación o un abismo entre ambas culturas.

Este interrogante respecto del alcance de la conversión de la población en general, más allá de los miembros del estamento aristocrático, ha interesado también a Marylin Dunn, especialmente si se considera que sus valores y prácticas entraban de algún modo en conflicto con las enseñanzas cristianas y entre quienes la comprensión inicial de la naturaleza del Dios cristiano fuera probablemente, en realidad, una apropiación sincrética. Plantea, de esta manera una serie de problemas que considera relevantes estudiar para analizar cuán cristiana era la Inglaterra anglosajona para 700. Entre ellos se destaca la relación del cristianismo con los guerreros, esos *optimates* que rodeaban y dependían de su líder<sup>94</sup>. Observa que no estaba garantizada la buena relación de estos personajes con la nueva religión, tal como lo constata a partir del estudio de *Poenitentiale* atribuido a Teodoro de Tarso<sup>95</sup>, en donde se determinaban las penitencias correspondientes a los diferentes pecados que atentaban contra la vida del buen cristiano. Dunn entiende que la elaboración de esta fuente evidencia las dificultades que encontró la Iglesia para controlar la deposición de las armas o los excesos en las fiestas y celebraciones entre los guerreros.

Otro problema lo constituyó la pervivencia del concubinato, el matrimonio serial, así como el matrimonio dentro de grados de parentesco prohibidos, los cuales eran aún comunes. Como lo señalaba también Barbara Yorke, atacando la práctica del concubinato la Iglesia estaba lanzando un ataque a una institución social muy importante, ya que la concubina era parte de la familia y sus hijos podían heredar del padre si éste así lo quería. Dunn entiende que este avance pudo considerarse demasiado intrusivo y pudo haber contribuido a retrasar la expansión del cristianismo entre la población<sup>96</sup>.

Especial atención ha dedicado, además, al rol de la mujer: mientras que en los estamentos altos de las dinastías gobernantes era reconocido su papel para mantener la influencia familiar a través de la dirección de monasterios, la relación de las mujeres con la Iglesia en los estamentos bajos de la sociedad no era tan sencilla. Las dificultades en

---

<sup>94</sup> Marilynn DUNN, *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p. 135.

<sup>95</sup> Teodoro de Canterbury, *Poenitentiale Theodori*, ed., T. M. CHARLES-EDWARDS, *The Penitential of Theodore and the Iudicia Theodori*, en ed., M. LAPIDGE, *Archbishop Theodore*, Cambridge, 1995, I, i, 5, 184.

<sup>96</sup> Marilynn DUNN, *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p. 138.

torno a la existencia e identidad de las diosas anglosajonas, especialmente las “madres” mencionadas por Beda en *Modranecht* nos dan algunos indicios de los problemas vinculados a cualquier intento de establecer el rol de la mujer en el paganismo anglosajón y a su reacción al arribo de la nueva religión. Si, como su nombre lo sugiere, estas madres eran seres femeninos sobrenaturales particularmente asociados con el nacimiento, la fertilidad, y los asuntos domésticos, es probable que haya sido difícil para la Iglesia desalentar creencias populares y rituales cotidianos vinculados a ellas<sup>97</sup>. El silencio prácticamente total de las fuentes escritas acerca de las mujeres no aristocráticas y seculares es roto con algunos pocos ejemplos de penas en *Poenitentiale* que parecen sostener la tesis de que estas mujeres eran las más reticentes a abandonar las viejas prácticas, como colocar niños en el techo de sus casas o en los hornos para curar la fiebre, acompañado de la recitación de encantamientos, la ingestión de alimentos sacrificados como ofrendas, el uso del semen del marido o de su sangre para elaborar afrodisíacos o medicinas, etc<sup>98</sup>.

De esta manera, la Iglesia fue alienando progresivamente a las mujeres, estableciendo penitencias y períodos de purificación no solo para modificar tales comportamientos sino también para regular su participación en la liturgia, por ejemplo, impidiendo comulgar a quienes hubiesen dado a luz recientemente o se encontraran en su período menstrual. Al no considerarse entre los anglosajones las mismas nociones de impureza, Dunn entiende que tales prescripciones contribuyeron a alejar a buena parte de las mujeres de la Iglesia<sup>99</sup>. Al mismo tiempo, en este período fue introducido el culto a la virgen María y a través de su exaltación se esperaba reemplazar la persistencia de los rituales de adoración a las deidades paganas femeninas.

Otras dificultades para el avance de la doctrina cristiana analizadas por la autora se vinculan al sincretismo resultante de los intentos de comprensión e interpretación de conceptos e ideas como las del bautismo, de la Santísima Trinidad, el destino de las almas o la existencia de un cielo y de un infierno. En todos estos casos, no le fue sencillo a la Iglesia imponer su dogma, sino que debió construir distintas estrategias de aproximación que han quedado en evidencia tanto en fuentes escritas (sermones, cartas y *Vidas* de

---

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Poenitentiale Theodori*, I, xiv,15 y 16, 196 y 197.

<sup>99</sup> Marilyn DUNN, *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p.140.

diferentes santos) como en manifestaciones artísticas que han integrado de manera sincrética las creencias paganas.

Por último, en relación al alcance que la conversión tuvo entre las mujeres, no queremos dejar de mencionar los aportes de Helena Hamerow, quien se ha dedicado al estudio de las tumbas femeninas con ajuares correspondientes al siglo VII, relacionando el material cultural con la documentación escrita. De esta manera, ha intentado buscar la explicación al aumento de las sepulturas de este tipo para ese período y ha propuesto que el pequeño número de abadesas y monjas reales que figuran preponderantemente en los registros escritos del período de la conversión fue parte de un gran e indocumentado cambio en el rol de la mujer que comenzó varias décadas antes de la fundación de los primeros monasterios femeninos. Ha sostenido también que estas tumbas con ricos ajuares reflejan una nueva investidura en la conmemoración de mujeres que vienen a representar sus intereses familiares en patrimonios adquiridos recientemente y cuya importancia era destacada por su capacidad para conferir legitimidad sobrenatural en la afirmación dinástica<sup>100</sup>.

### **3. Las hagiografías como fuentes históricas**

#### **a) Un género literario particular**

Buena parte de las fuentes escritas que han sido estudiadas para abordar el proceso de conversión de los distintos reinos germánicos de Europa Occidental son hagiografías. El creciente interés suscitado por este tipo de textos en las últimas décadas ha introducido a los historiadores en un campo que hasta ahora permanecía casi exclusivamente en manos de filólogos. Podemos preguntarnos entonces, por qué los textos hagiográficos han cobrado relevancia para los estudios históricos y si podrían ser considerados fuentes documentales.

Las hagiografías conforman un género literario compuesto de un *corpus* específico. Esto implica que el término no puede ser aplicado indiscriminadamente a cualquier texto que mencione santos. En todo caso, según las consideraciones de Hippolyte Delehaye, para ser considerado hagiográfico el documento debe poseer un

---

<sup>100</sup> Helena HAMEROW, "Furnished female burial in seventh-century England: gender and sacral authority in the Conversion Period", *Early Medieval Europe*, 24, 4, (2016), pp., 423–447.

carácter religioso y tener como objetivo la edificación de los creyentes. De este modo, considera hagiografías a los escritos sobre las vidas de los santos inspirados por la devoción religiosa hacia ellos y cuya pretensión es incrementar tal devoción<sup>101</sup>.

Es necesario también, diferenciar estos textos de los de carácter histórico: los sucesos descritos adoptan en ellos una forma literaria apropiada para honrar a los santos y fueron reconstruidos a partir de información proveniente de registros oficiales adaptados a las necesidades de la fe o de poemas que, en su opinión, nada tenían que ver con los hechos realmente acontecidos<sup>102</sup>.

Por su parte, Fernando Baños Vallejo ha analizado las características de los textos hagiográficos castellanos del período medieval, recogiendo aspectos de la poética, la catalogación histórica y la teología<sup>103</sup>. Considera que todo género posee un origen a partir del cual empiezan a repetirse ciertos elementos de forma y de fondo. Señala entonces, que los lectores interesados en este tipo de obras perciben, conscientemente o no, dicha reiteración, que crea en ellos una expectativa. Lo mismo ocurre con los escritores que, conocedores de la relación iterativa de las obras, añaden una más al género, lo cual no significa necesariamente someterse a un paradigma, sino que pueden suprimirse, alterarse o añadirse nuevos elementos al relato.

Los inicios de la literatura hagiográfica, podrían ubicarse en el culto a los mártires cristianos, concretamente en las Actas de los Mártires. Para el estudio de este género, Delehaye ha propuesto una clasificación que tiene en cuenta la historicidad de las fuentes, partiendo del rigor documental hasta la falsedad absoluta<sup>104</sup>.

Así establece una primera categoría que incluye procesos verbales oficiales del interrogatorio de los mártires: son las actas proconsulares y notariales del martirio, redactados por miembros del tribunal o cristianos presentes. Otro grupo de textos comprenden actas que contienen los relatos de testigos dignos de crédito o de contemporáneos bien informados, por lo que se encuentra aquí un elemento subjetivo del que carecen las actas oficiales. La tercera categoría abarca actas y relatos históricos cuya fuente principal es un texto perteneciente a una de las dos primeras serie; es decir, se

---

<sup>101</sup> Hippolyte DELEHAYE, *The legends of the saints*, New York, Fordham University, 1962, p.3.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p.4

<sup>103</sup> Fernando BAÑOS VALLEJO, *La Hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce Vidas individuales castellanas*, Oviedo, Departamento de Filología Española, 1989, p. 26.

<sup>104</sup> Hippolyte DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas, Sociedad de Bolandistas, 1973. Cabe destacar que el autor presenta en cada categoría un gran número de ejemplos de los diferentes textos clasificados, que exceden el espacio disponible para los fines y alcances del presente estudio.

basan fundamentalmente en las actas judiciales o en las declaraciones de testigos directos. Se denominan “pasiones” porque poseen un carácter narrativo a pesar de que siguen muy de cerca la historia detallada en los documentos. Hasta aquí, las categorías enunciadas se caracterizan, en mayor o menor medida, por su rigor histórico, pero según Baños Vallejos, ya desde los primeros siglos la hagiografía presenta, junto a esta faceta histórica, otra legendaria o novelesca que llegará, en casos extremos, a desgajarse totalmente de la realidad, dando vida a santos que en verdad existieron o cristianizando figuras paganas<sup>105</sup>.

Dentro de esta última categoría, indica el autor, se encuentran actas que carecen de una fuente escrita y combinan algunos elementos verídicos en un marco puramente imaginativo. En ocasiones, las reminiscencias de literatura popular o las situaciones ficticias sofocan de tal modo los datos históricos que éstos se limitan al nombre del santo, la existencia de un santuario o la fecha de su fiesta. Después de estas “novelas históricas” donde el protagonista o alguno de los personajes son figuras reales, encontramos una quinta categoría de novelas de imaginación, donde incluso el héroe es una creación del autor<sup>106</sup>.

Sin embargo, para Baños Vallejos la producción hagiográfica medieval presenta rasgos peculiares que la alejan de las primitivas actas escritas bajo el signo de la persecución en las que generalmente no había lugar para detalles biográficos ni prodigios. Con el reconocimiento oficial del cristianismo en el siglo IV, el mártir dejó de ser protagonista exclusivo de la hagiografía, para ir cediendo su lugar al confesor, quien no solo deberá mostrar la virtud en su comportamiento, sino que tendrá que dar prueba de ella en la dimensión sobrenatural. Se abandona la oposición violenta entre el santo-mártir y el mundo secular de sus perseguidores para empezar a mostrarse a los santos confesores como el producto de un perfeccionamiento gradual, expresado mediante la imagen de la escalera<sup>107</sup>: ya no hay un acontecimiento concreto que santifique, sino que es el desarrollo progresivo del talento y las virtudes teologales y cardinales los que los harán merecedores ese calificativo.

Por ese motivo se impone también la narración de prodigios, porque la hagiografía debe otorgar una prueba definitiva de la santidad, una prueba no menos fehaciente y no menos sólida que el martirio que ahora ya no es posible.

---

<sup>105</sup> Fernando BAÑOS VALLEJO, *La Hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce Vidas individuales castellanas*, Oviedo, Departamento de Filología Española, 1989, p. 48.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 54.

El autor entiende que este es un cambio de una literatura utópica, expresión de una minoría perseguida, a una literatura ideológica al servicio de la Iglesia que, al convertirse en la Edad Media en el elemento fundamental del poder, tiende a mantener el sistema de valores, aunque a veces el santo, como héroe épico, por sus cualidades míticas y sobrehumanas, puede llegar a enfrentarse con el orden social existente y a desafiar la jerarquía establecida. De esta manera establece que los hitos narrativos comunes a todos los textos hagiográficos son los siguientes: 1º) deseo de santidad, 2º) proceso de perfeccionamiento y 3º) éxito: santidad probada a través de prodigios *in vita* y prodigios *post mortem*<sup>108</sup>.

Además, debemos tener en cuenta que como en la biografía o en la epopeya, uno de los rasgos genéricos esenciales de la hagiografía es el absoluto protagonismo del héroe<sup>109</sup>. En algunos casos podría aparecer un segundo protagonista, pero lo predominante es que estos relatos se centren en la figura del santo, mientras que el resto de los personajes conforman su entorno. Éstos en todo caso, tienen la función de realzar la santidad del protagonista, bien por vía positiva, apoyándolo, bien por vía negativa, intentando en vano oponerse a él, lo que explica que los personajes se distribuyan en buenos y malos. A este criterio de clasificación se superpone otro, que viene dado por la visión religiosa del mundo: la presencia de seres humanos y sobrenaturales.

El protagonista entonces posee determinadas características que el autor se encarga de individualizar. Primeramente, señala que existe una caracterización específica, ya que el hagiógrafo provee muchos detalles como la filiación (nombre, apellido, lugar de nacimiento), los cargos ocupados y lugares recorridos, y determinado tipo peculiar de milagros. El resto de los datos responde a una “pre-designación divina convencional”<sup>110</sup>: las circunstancias del nacimiento, el aventajado aprendizaje, la niñez madura, las virtudes propias, las circunstancias de la muerte e incluso los milagros se repiten en uno y otro texto. El absoluto protagonismo del santo se muestra también en que éste se encuentra en su trayectoria con numerosos personajes y frecuentemente recorre diversos lugares, mientras que los otros aparecen en función de su relación con el santo y ligados a un ambiente determinado.

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 171.

Los núcleos narrativos están descritos desde el punto de vista del protagonista, por lo que él es el sujeto no solo de esos nudos del relato sino también de la mayoría de los acontecimientos narrados. Ahora bien, las curaciones milagrosas, que constituyen gran parte de la hagiografía medieval, obedecen a la *intercesión* del santo, pero a la *acción* de Dios. Y sin descartar otros fines, todo protagonista hagiográfico constituye por esencia un ejemplo práctico de las vías de santificación, pero a su vez, su caracterización está inspirada en la vida de otros santos anteriores y en última instancia en la del modelo supremo: Cristo.

Baños Vallejos ha percibido también en el género hagiográfico la intención de la Iglesia por la devoción popular. Se constata en las hagiografías todo tipo de prácticas y costumbres referentes al fervor de los fieles: sermones, liturgia, peregrinaciones. Halla además indicios sobre los más diversos aspectos de la vida medieval: una economía basada fundamentalmente en la agricultura, un mundo de impotencia ante las enfermedades, de endemoniados, de cautivos de guerra, etc<sup>111</sup>.

Coincide con el posicionamiento de Bajtín en cuanto a que el *enfoque*, la visión del mundo que ofrece la hagiografía es siempre religiosa:

La vida de una hagiografía transcurre en el mundo de Dios. Cada momento de esta vida se representa como significativo precisamente en este mundo; la vida de un santo es una vida significativa en Dios.

Una vida que es significativa en Dios debe adoptar formas tradicionales, la piedad del autor no da lugar a una iniciativa individual, a una elección individual de la expresión: aquí el autor se niega a sí mismo y a su actividad individual responsable; por eso la forma se vuelve tradicional y convencional (...) <sup>112</sup>

Cabe agregar que el propósito de las hagiografías se vincula fundamentalmente con intenciones catequísticas, así como la ejemplaridad del santo o de la santa en sus facetas moral y ascético-místicas, pero también se revela que estos contenidos frecuentemente dan cabida a la propaganda de instituciones eclesiásticas: monasterios, diócesis y órdenes religiosas<sup>113</sup>. En las *vitae* apreciamos siempre dos direcciones de relación con Dios a través del santo, una ascendente (aspiración a la unión con Dios) y

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.185.

<sup>112</sup> Mijaíl M. BAJTÍN, *Estética de la creación verbal*, Méjico, Siglo Veintiuno, 1985, p.162.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p.192.

otra descendiente (milagro). Ambas llegan hasta los creyentes, representados a veces solamente en la dimensión humana del santo, pero frecuentemente también en terceros personajes beneficiados por los milagros. En la relación ascendente la Iglesia suele aparecer como el ámbito en que, al menos en parte, se desarrolla el proceso santificación, mientras que la relación descendente es un escalón intermedio en la consecución de los milagros, sobre todo en los que tienen lugar *post mortem*.

Por su parte, Nicholas Higham ha detectado en los textos hagiográficos la necesidad de los autores por otorgarle autoridad sagrada a sus producciones. Este ha sido el caso de sus estudios realizados sobre la *Vita Germani*, de Constancio de Lyon una fuente muy importante para la historiografía británica. Considera que esta *vita* es una selección de milagros enmarcados por historias de vida, que servían como prueba esencial de la aprobación divina del santo, su ascetismo, sus hazañas, actitud teológica y piedad. Lo que le interesaba a Constancio era menos la historia de la vida del obispo en sí que la evidencia provista por una sucesión de milagros para legitimar el rol de Germano de Auxerre como agente de Cristo. Poco interesaba en estos escritos la vida anterior a la elevación del santo, su niñez, sus orígenes, juventud, etc., que por lo general se ven reducidas y simplificadas en uno o dos capítulos<sup>114</sup>.

#### b) Fuentes para la reconstrucción histórica

A partir de la constatación del objetivo de las *vitae*, como textos inspirados en la devoción a los santos y destinados a fomentarla con el fin de contribuir a la edificación espiritual y a la propagación del culto y de la fe<sup>115</sup>, podemos preguntarnos en qué medida proporcionan datos válidos para la reconstrucción del pasado.

En respuesta a este interrogante Ángeles García de la Borbolla sostiene que el historiador no debe perder de vista que, al perseguir el fin de suscitar, mantener e incrementar el culto a los santos la producción hagiográfica solía estar vinculada a un determinado centro espiritual, que deseoso de atraer peregrinos para mejorar su situación económica, iniciaba una tarea de difusión de la fama de santidad de su patrón o del santo

---

<sup>114</sup> Nicholas HIGMAN, "Constantius, St. Germanus and fifth-century Britain", *Early Medieval Europe*, 22, 2 (2014), pp. 113-137.

<sup>115</sup> Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, "La Hagiografía medieval, una particular historiografía. Un balance del caso hispano", *Hispania Sacra*, 51,104 (1999), pp., 687.

del que poseían las reliquias. Es a partir de esta devoción que surge la necesidad de poner por escrito los hechos y gestas de tal patrón<sup>116</sup>.

En segundo lugar, la autora indica que el uso inmediato de estas obras se circunscribía al mundo litúrgico o bien a la vida monástica. Los principales espacios de difusión eran la iglesia, el capítulo o el refectorio; las escuelas donde se formaban los jóvenes clérigos y a quienes los santos se les ponían de ejemplo o modelos para meditar. Pero también señala que se utilizaban como medio para la predicación, destinado a la instrucción del pueblo y a su edificación espiritual<sup>117</sup>.

Como señalamos, el hagiógrafo se servía para construir su obra de restos del pasado que llegaban a él a través de la tradición escrita (crónicas, memorias, biografías, inscripciones); la tradición oral (testimonios oculares de contemporáneos o relatos que circulaban entre las gentes) y la tradición figurativa (pinturas, esculturas, reliquias). Por este motivo, lo real y lo imaginario, lo fantástico y lo posible van estrechamente unidos en estos textos, por lo que, aún tratándose de documentos históricos y narrativos que pueden utilizar las mismas técnicas descriptivas de una crónica o un acta diplomática, deben ser objeto de una forma particular de crítica.

Considera entonces que los relatos hagiográficos son para el o la medievalista una documentación inigualable para la reconstrucción de las mentalidades desde el momento en que son la cristalización literaria de la conciencia colectiva<sup>118</sup>, entendida como esa conciencia que una comunidad, iglesia o grupo tiene de sí misma, que se asocia a una figura o a un lugar, a la cual pertenece el santo o la santa. Entiende además que en el estudio de las mentalidades es fundamental poner en relación la obra con el público al que va destinada, ya que el modelo de santidad que transmite es aquel que mejor representa las aspiraciones espirituales de una época, así como permite reconocer los rasgos de la cultura local, de la sociedad y la vida cotidiana.

Sin embargo, si bien las fuentes documentales hagiográficas ofrecen datos para la reconstrucción del pasado histórico, los historiadores no deben perder de vista el hecho de que el autor del relato desarrolla una realidad histórica que queda tamizada de manera irreflexiva e inconsciente por la visión personal de los hechos, embelleciendo o deformando la verdad, con el fin de darle a su historia una cierta continuidad. Por lo tanto, el punto de partida de cualquier estudio historiográfico debe ser conocer la

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 690.

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 692.

intencionalidad que ha inspirado al autor y las ideas que pretende transmitir, teniendo siempre en cuenta que propondrá en el texto una interrelación entre el mundo sensible y sobrenatural vinculada a sus propias creencias e interpretaciones.

Una década antes de los planteos de esta autora, Paul Fouracre ya señalaba que la hagiografía había atraído la atención de los historiadores debido a que es la forma más común de escritura medieval, y para la Alta Edad Media es a veces la única que ha sobrevivido en cierta cantidad. Resulta además atractiva porque entiende que la interpretación de los textos permanece abierta, de acuerdo con los diferentes cambios de posicionamientos frente a las creencias y pensamientos medievales<sup>119</sup>.

En sus estudios de diversas fuentes hagiográficas merovingias ha realizado críticas a dos tipos de líneas de interpretación de este tipo de textos. En primer lugar, señala una aproximación histórica tradicional que pretende reducir las hagiografías a un mero residuo de datos históricos útiles. Mientras que un segundo enfoque pretende, a través de la aplicación de técnicas de crítica literaria, ingresar al mundo del pensamiento del cual éste era una expresión. Respecto al primero, entiende que sin las crónicas de la historia tradicional sobre las vidas de los santos merovingios, no solo no podríamos poner estos trabajos en un contexto general, sino que seríamos incapaces de darle sentido a la historia de la Galia del siglo VII. Las *vitae* merovingias son a veces las fuentes más importantes para la cronología y la historia narrativa. De allí la necesidad de extraer información fehaciente de ellas. Pero llevado al extremo, esta aproximación reductiva puede parecer una expoliación más que un análisis de los textos.

El segundo enfoque se basa en alcanzar la comprensión de una serie de textos relacionados y a partir de allí determinar si resulta posible percibir un sistema semiótico, el cual sería la clave para desentrañar los pensamientos del escritor y su audiencia. Al deconstruir un texto y penetrar a través del sub-texto de un trabajo, se nos revelaría un nuevo nivel de significado, y como ese significado habría sido alimentado en un modelo semiótico más amplio se obtendría la posibilidad de un contacto mucho más realista con la mentalidad de la época<sup>120</sup>.

Fouracre considera que esta técnica resulta superflua en los contextos de los textos altomedievales, ya que la realidad política puede vislumbrarse sin ir tan lejos como al

---

<sup>119</sup> Paul FOURACRE, "Merovingian History and Merovingian Hagiography", *Past & Present*, 127, (1990), p. 3.

<sup>120</sup> *Ibid.*, pp., 1-6.

sub-texto. Es habitual la demostración de poder y de riqueza en la escritura de la Alta Edad Media; la realidad política es evidente a nivel textual<sup>121</sup>.

En consonancia con estas interpretaciones, Yitzhak Hen ha aportado interesantes análisis sobre los procesos de conversión y de interacción del cristianismo en las comunidades campesinas de la Galia merovingia a partir del estudio de las hagiografías. En primer lugar, reconoce que este género alcanzó un crecimiento y extensión importante en este ámbito de la mano del desarrollo del culto a los santos locales que fueron absorbidos en los ciclos santorales entre los años 481-751<sup>122</sup>.

Partiendo de las *vitae* merovingias, Hen ha estudiado los cambios culturales y religiosos que la introducción del culto a los santos y a las reliquias produjeron en esta sociedad. Las ha considerado fuentes fundamentales especialmente porque a través de ellas ha logrado detectar una clara continuidad entre la vida cultural y religiosa de la tardoantigüedad y la Edad Media.

El valor de estos documentos para ampliar nuestro conocimiento de la historia del período altomedieval y de la posibilidad que ofrecen para realizar estudios en clave de historia social, política, cultural y económica, es reconocido también por Santiago Castellanos<sup>123</sup>, quien se ha dedicado al estudio del *corpus* hagiográfico visigodo.

En su opinión, resulta relevante comprender estos textos a partir de las estructuras sociales e históricas de base desde las cuales emergieron, dado que estas explican su contenido y el mensaje que pretenden transmitir. Al entender a las hagiografías como hechos culturales propios de una época y no como productos casuales ni aleatorios, presentan un desafío para el historiador que debe lidiar con una documentación altamente ideológica. Por este motivo, considera fundamental contrastar el registro hagiográfico con otro tipo de fuentes escritas y materiales, sobre todo si se pretende alcanzar la comprensión de asuntos como la propiedad, las dependencias sociales, los circuitos de distribución, el poder político o las proyecciones religiosas e ideológicas, por nombrar algunos temas vinculados con la estructura sociopolítica y económica de una sociedad<sup>124</sup>.

A partir de estas consideraciones, se ha dedicado a explicar el funcionamiento de los mecanismos de dominio directo que ejercieron los sectores que ejercían el control

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p 7.

<sup>122</sup> Yitzhak HEN, *Culture & Religion in Merovingian Gaul, AD 481-751*, Leiden-New York-Colonia, E. J. Brill, 1995, p. 84.

<sup>123</sup> Santiago CASTELLANOS, *La Hagiografía Visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 2004, p. 14.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 15.

social en los diferentes espacios mencionados en las hagiografías visigodas. También ha estudiado el impacto que tuvieron en tales paisajes sociales los santos presentados en los textos, prestando atención a la proyección cultural, es decir, a la imagen que la fuente pretende construir<sup>125</sup>.

El corpus hagiográfico visigodo proporciona según Castellanos, indicios fehacientes de la implementación de un mecanismo de fijación visible del dominio social a través de la asociación del teórico control celestial con los comportamientos terrenales, especialmente ligados a espacios como las *ecclesiae*, *loca sacra* y oratorios vinculados a diferentes personajes pertenecientes al poder local y a los hombres y mujeres santas<sup>126</sup>.

También ha detectado en estas *vitae* el especial papel que se les otorga a las comunidades locales rurales como escenarios de la acción elaborada por los hagiógrafos. Éstas mantenían una relación de dependencia con los poderes aristocráticos locales preocupados fundamentalmente por la canalización del excedente en forma de renta. Insertas en este sistema de control socio-económico, estas comunidades rurales locales se dejan ver en los textos hagiográficos.

Elementos como la alusión a las masas o multitudes que recurren al hombre santo, así como casos individuales, son recurrentes en los textos. Desde la perspectiva religiosa, la base de la atracción social del santo radica en su prestigio personal, en la veneración y en su capacidad taumátúrgica y milagrosa. Castellanos afirma entonces que los textos hagiográficos proyectaron una imagen del santo que, tanto en vida como luego de su muerte, cohesionaba al grupo. Las *multitudines* acudían a los *loca* vinculados a estos personajes, pero también lo hacían de manera segmentada *servi*, *ancillae*, *senatores*, *comites*, *domini*<sup>127</sup>. Estos espacios eran un punto de referencia en su entorno social.

Agrega además que los textos hagiográficos fueron escritos por autores que pertenecían al segmento elitista de una sociedad inmersa en un complejo proceso de consolidación del poder aristocrático sobre las comunidades locales de una forma más directa que la ejercida en el mundo romano. Los productores de *vitae* eran, desde luego, autores letrados y cultivados en la tradición cultural clásica y cristiana. En el siglo VII, en el que fueron redactados estos textos, esto implicaba una pertenencia evidente de tramas de privilegio social. El corpus visigodo nos muestra la existencia de grupos

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 82-83.

aristocráticos que emergen entre su entorno como poseedores de tierras, rentas y redes de dependencia personal.

Es en este sentido que el trabajo del hagiógrafo resulta invaluable para Paul Fouracre, ya que según su perspectiva el siglo VII en Europa Occidental resultaría impenetrable si prescindieramos de este tipo de documentos, desde el momento en el que se ubican entre el final de la escritura producida por la cultura urbana de la tardoantigüedad y el inicio de la recopilación exitosa y efectiva de los nuevos monasterios.

En este marco, además, el historiador debe tener en cuenta que los autores de estos textos debían enfrentarse a menudo con detalles incómodos del mundo real en que vivían los sujetos acerca de los cuales escribieron. Esto resultó en la adaptación necesaria de las convenciones tradicionales (provenientes de las pasiones, escritas en la tardoantigüedad) a unas nuevas. Es sobre todo la proximidad del sujeto a la audiencia lo que restringía al escritor y cuando esta limitación se desdibujaba con el paso del tiempo, el contenido histórico del relato era reducido drásticamente, otorgándole mayores atributos de santidad al personaje en cuestión, aunque en el proceso un gran elemento de la peculiaridad del trabajo se perdía<sup>128</sup>.

Finalmente, Claire Louise Watson comparte la idea de que, a pesar de la rigidez y predecible naturaleza de la hagiografía, los detalles específicos descritos en la vida de los santos resultan ser fuentes importantes para el estudio de la sociedad y la cultura en la que fueron producidos<sup>129</sup>. Particularmente ha focalizado su mirada en las actitudes y percepciones de santidad en los escritos de los hagiógrafos británicos y anglosajones, a partir del análisis de los milagros descritos en las diversas fuentes.

Para esto, ha estudiado los diversos métodos a través de los cuales se constituyó la autoridad textual de las *vitae*. Dentro de estas estrategias señala que los autores apelaban a las fuentes primarias establecidas por la patrística para afirmar la validez de sus declaraciones, también se asociaban con figuras contemporáneas de autoridad, enfatizaban la brecha entre sus propios escritos y aquellos que consideraban poco ortodoxos, se distanciaban de la audiencia a través del uso de pronombres personales, citaban directamente de las Sagradas Escrituras y presentaban sus trabajos como el resultado de la intervención de la gracia divina.<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 38

<sup>129</sup> Claire Louise WATSON, *The authority of saints and their makers in old english hagiography*, Tesis para el Doctorado en Filosofía de la Universidad de Leicester, Septiembre 2004, p. 4.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 56.

Sostenemos que, para el propósito de nuestro estudio, las hagiografías anglosajonas de las que disponemos pueden someterse al análisis crítico en la clave que propone Castellanos. Analizar estos documentos entendiéndolos como productos de una realidad social, económica y cultural propia, más allá de las limitaciones y características del género en particular, posibilitaría nuestra aproximación a las problemáticas, resistencias y reacciones que suscitó el advenimiento de los misioneros católicos a los diferentes reinos. Especialmente, creemos que pueden brindarnos herramientas para estudiar la relación que la nueva religión entabló con las comunidades rurales dependientes de las elites que fueron primeramente convertidas.

### c) El santo anglosajón

De manera particular, resulta necesario detenernos brevemente en la figura de los santos y las santas que surgieron en los reinos anglosajones a medida que avanzaba la conversión. ¿Cuáles son las características de estos hombres y mujeres santificados por la cristiandad?, ¿poseen particularidades diferentes a aquellos del continente o de otros espacios alcanzados por esta religión?

John Blair ha analizado la “construcción” de santos de carácter local a medida que los monasterios se instalaron en el territorio. Entiende que este proceso se desarrolló especialmente entre los siglos VII y VIII, luego de los cuales la elaboración de la santidad cobró un carácter diferente. El santo anglosajón fue un patrono según la larga tradición romana. Sin embargo, señala que en la cultura secular tal patrono adquirió una apariencia más vernácula como el líder inmortal de un grupo de parentesco o clan. El fundador de una comunidad monacal o cabeza principal tenía un rol vital en la adquisición de donaciones o en la fortificación del monasterio contra ataques, y podía hacer estas cosas aún mejor como “señor inmortal” quien había pasado de la compañía de guerreros caídos en batallas a la sagrada compañía celestial. Esto resultaba importante no solo para la comunidad religiosa sino también para cualquiera que estuviese asociado o dependiese de ella<sup>131</sup>.

Cuando una iglesia poseía sus propias reliquias del cuerpo de un santo, se convertía en un foco devocional y adquiría una marca de status social en su entorno. Es

---

<sup>131</sup> John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p.141-142.

por eso que Blair considera que el estudio de la frecuencia y la distribución de los cultos locales, los tipos de lugares que poseían, las maneras en que eran presentados y promovidos y la identidad de los santos mismos, puede ampliar nuestra comprensión acerca de cómo la Iglesia interactuó con este mundo circundante.

A partir de estas consideraciones es que este autor disiente con los posicionamientos de la historiografía francesa que ha estudiado el proceso de cristianización de Gran Bretaña en clave de conflicto entre culturas, es decir como el resultado de la imposición agresiva de una cultura “clerical” sobre una folklórica. La sociedad anglosajona, incluida la monástica, se basaba en vínculos de parentesco que operaban tanto vertical como horizontalmente, y que se extendían entre eclesiásticos y laicos, así como lo hacían entre nobles y campesinos. Los monasterios colaboraron en asimilar el folklore de manera legendaria en la vida de personas reales, y probablemente también en reciclar estas historias y reestructurarlas en leyendas orales. Muchas de estas leyendas de personajes santificados pasarían a conformar sus *vitae* o hagiografías, documentos escritos con características propias. Como hemos mencionado, las mismas resultarán ser fuentes muy interesantes para los historiadores, ya que nos aproximan a una bien integrada cultura cristiana, básicamente mediatizada según Blair, por los monasterios<sup>132</sup>.

#### **4. Propuesta de trabajo**

En virtud de lo expuesto hasta este punto, queda claro que la expansión y consolidación del cristianismo como nueva religión en el espacio que ocuparon los reinos anglosajones fue un proceso lento y complejo que involucró diversos factores. Entre ellos algunos externos, como el progresivo avance y desarrollo del poder de la Iglesia a nivel continental y otros internos, como la necesidad de estas monarquías de sostener y alimentar vínculos con el mundo franco y mediterráneo. Pero también, las vicisitudes entre los diferentes reinos, así como sus características políticas, económicas, sociales y culturales contribuyeron a que el proceso de conversión se prolongara a lo largo del tiempo, casi un siglo después del arribo de la misión de San Agustín a Kent.

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 149.

Los autores relevados en el presente trabajo han puesto en evidencia que la conversión al cristianismo de la población de estos reinos, estuvo estrechamente vinculada a la aceptación de la nueva fe por parte de los monarcas y de la aristocracia relacionada con ellos. Pero también hemos constatado que en estos espacios pervivieron costumbres, rituales y creencias diversas que recibieron el nombre de paganas en contraposición a las prácticas cristianas.

A partir de estas afirmaciones, interesa preguntarnos qué nivel de aceptación tuvo esta religión entre aquellos que estaban por fuera de los ámbitos de poder. Es decir, hasta qué punto las creencias y prácticas cristianas reemplazaron a las anteriores en los ámbitos campesinos, si es que lo hicieron. También nos resulta significativo investigar cómo fueron los vínculos entre las distintas comunidades campesinas que habitaron los reinos y las comunidades religiosas que se instalaron progresivamente en el territorio anglosajón. ¿Pueden las hagiografías brindarnos información o contribuir a la reconstrucción de esas relaciones?, o, en todo caso, ¿cuál fue el rol que cumplieron estos textos en este período?

En consonancia con la perspectiva de Castellanos y de varios de los autores mencionados, sostenemos que las *vitae* entendidas como productos culturales e históricos, pueden contribuir a la reconstrucción de las estrategias que utilizaron los representantes de la Iglesia para difundir el culto a los santos en sus comunidades y de esta manera consolidar la fe, con sus dogmas y ritos. A la vez planteamos que considerar a las hagiografías como textos con una importante carga ideológica, cuyo objetivo y finalidad son claros y específicos debido a la propia estructura del género, nos permitirá comprender aspectos de la estructura social en la que surgieron. Particularmente, sostenemos que estos documentos pueden brindarnos pistas para desentrañar cuáles fueron los mecanismos de resistencia, si los hubo, de las poblaciones campesinas al avance de la conversión. Y en tal sentido creemos también, junto con García de la Borbolla, que estos textos deberán ser abordados desde una mirada crítica que contemple los elementos fantásticos y las características propias del género que pueden distraer la tarea del historiador.

De esta manera y con el objetivo de dar respuesta a estos interrogantes se han seleccionado algunas fuentes dentro del vasto y variado *corpus* anglosajón, con el fin de que puedan ser analizadas dentro de las posibilidades de extensión de esta tesis. Se

analizarán entonces tres fuentes, que corresponden a la vida de dos santos: San Cutberto y San Wilfredo. Se tendrán en cuenta las dos versiones de la *vita* del primero, la anónima y la escrita en prosa por Beda El Venerable<sup>133</sup>. Respecto al segundo, se recurrirá a la *Vita Sancti Wilfrithi* de Esteban de Ripon<sup>134</sup>.

En el capítulo que sigue, con el fin de organizar el abordaje de las fuentes, se realizará en primer lugar una descripción de las características de los documentos, su procedencia y localización. Se presentarán luego de forma sintética a sus protagonistas, analizando quiénes fueron Cutberto y Wilfredo y por qué sus figuras resultan relevantes para el período de la conversión. En un segundo apartado, se desarrollará brevemente el origen y el progresivo afianzamiento de las comunidades monacales anglosajonas, entendido como estrategia de ocupación y control del territorio que desplegó la Iglesia en la isla, diferente a la proliferación de diócesis que se produjo en Europa continental. Se analizarán aquí las particularidades que adoptaron dichas abadías, así como su relación con los linajes aristocráticos, teniendo en cuenta especialmente el rol de las mujeres.

A continuación, analizaremos las motivaciones que alentaron a las comunidades monásticas involucradas a la escritura de las *vitae* seleccionadas y el rol o funcionalidad que tuvieron durante el período estudiado. Especialmente, prestaremos atención al uso que se les dio a las mismas dentro y fuera de los monasterios, en el contexto político y social en el cual fueron escritas. Se considerarán las tensiones y rivalidades existentes entre los distintos monasterios, especialmente debido a las diferencias entre quienes practicaban el cristianismo celta o irlandés y entre quienes adherían a la doctrina romana. Pero también nos interesa reflexionar acerca de cómo se configuraron las imágenes de ambos santos y qué características rituales se adoptaron para su veneración. Particularmente se intentará demostrar que muchos de los elementos simbólicos que los identifican fueron tomados, se relacionaban y se vinculaban con las prácticas paganas anglosajonas que, sostenemos, no habían desaparecido. De hecho, consideramos que

---

<sup>133</sup> Anónimo, *Vita sancti Cuthberti auctore anonymo*, ed. Bertram COLGRAVE, *Two Lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life*, Cambridge University Press, 1940, y Beda El Venerable, *Vita sancti Cuthberti prosaica auctore Beda*, ed. Bertram COLGRAVE, *Two Lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life*, Cambridge University Press, 1940.

<sup>134</sup> Esteban de Ripon, *Vita Sancti Wilfrithi*, ed. Bertram COLGRAVE, *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*, Cambridge University Press, 1927.

estas asociaciones y sincretismos no fueron casuales, sino que formaron parte de las estrategias a las que recurrió la Iglesia romana para consolidar su posición como religión dominante en los reinos, asimilando ritos, símbolos y ciertos elementos de las antiguas prácticas tradicionales a los suyos.

Finalmente, se estudiarán los vínculos y las reacciones que los vecinos de los monasterios y diferentes personas que habitaban las aldeas campesinas que eran visitadas tuvieron al entrar en contacto con Cutberto y Wilfredo. De esta manera, a partir de los sucesos relatados por las fuentes, entendidos como productos de su época, esperamos analizar cómo los hagiógrafos nos presentan la relación con los representantes de la nueva fe: ¿fueron aceptados, solicitados, rechazados, resistidos, ignorados? Y en todo caso, valdrá la pena preguntarnos cuán posible es reconstruir el proceso histórico concreto a partir de la narración de los hagiógrafos.

## CAPÍTULO II

### **1. Dos Vidas, tres fuentes**

#### *a) Los documentos y sus protagonistas*

Los textos consultados corresponden a las vidas de dos santos de Northumbria sumamente significativos para el período que estudiamos. El culto a Cutberto, centrado en la veneración de su cuerpo incorrupto, fue uno de los más extendidos en el Norte de Inglaterra, desde donde se difundió a varios sitios del occidente europeo. Por su parte, la figura de Wilfredo resulta prominente por su activa participación en la vida política y eclesiástica del siglo VII. Su influencia fue considerada esencial para dar forma al cristianismo católico romano que finalmente adoptaron los reinos anglosajones.

Las tres fuentes que analizaremos fueron traducidas por Bertram Colgrave; las primeras vidas llevan en su traducción el título *Two Lives of Saint Cuthbert*, cuya primera edición data de 1940 a cargo de Cambridge University Press, mientras que la publicación de la traducción de la *Vita Sancti Wilfrithi* es de 1927, por cuenta de la misma editorial. Ambas han sido digitalizadas en 2007, formando parte actualmente del catálogo digital de la British Library y se encuentran disponibles en Internet.

En la obra de Colgrave, contamos con dos *vitae* para el caso de Cutberto: una anónima, *Vita sancti Cuthberti auctore anonymo*, escrita por un monje del monasterio de Lindisfarne, y la *Vita sancti Cuthberti prosaica auctore Beda*, escrita en prosa por Beda. De esta última el traductor señala que, además de las numerosas copias que se conservan en la isla, existen catorce manuscritos resguardados en diferentes bibliotecas del continente, la mayoría de los cuáles fueron escritos allí, así como siete manuscritos de la Vida Anónima.

Particularmente, la traducción que disponemos corresponde a una selección del traductor de la vasta cantidad de estas *vitae* provenientes de diferentes archivos y bibliotecas de Gran Bretaña y de diferentes sitios de Europa. Especialmente, para la prosa de Beda, su trabajo se ha enfocado en algunos manuscritos como Gotha, I.81 y su Vidas de los Santos Celtas, obra inédita, o Durham A.iv.35 adquirido por la *Durham Chapter Library*, que fuera recuperado para su sitio original y B.M. Add.39943, que constituye uno de los grandes tesoros del Museo Británico. En cuanto a la Vida Anónima se tomaron

en cuenta siete reproducciones que proveyeron de interesantes variaciones toponímicas regionales para analizar el norte de Inglaterra<sup>135</sup>.

Respecto a Wilfredo, disponemos de la *Vita Sancti Wilfrithi* escrita por un sacerdote conocido como Esteban de Ripon. Existen dos manuscritos de esta hagiografía; el primero denominado C, forma parte de la *Cottonian Collection*<sup>136</sup> del Museo Británico. Forma parte de un volumen que aparentemente perteneció a la biblioteca de Canterbury. El libro posee dos partes, la primera pertenece mayormente al siglo IX con algunos agregados del siglo XI, mientras que la segunda contiene la vida de Wilfredo escrita en el siglo XI. En la última página aparecen algunos ejercicios de caligrafía que pertenecen al siglo XII. Los encabezados de los capítulos fueron escritos en tinta roja y violeta y en algunos lugares posee intentos de ornamentos en las letras mayúsculas, en donde se perciben diseños de animales y rostros dibujados grotescamente<sup>137</sup>. Se preserva también una copia de este documento en la Biblioteca Nacional de París (Nº.13, 791) la cual fue realizada por Thomas Gale, High Master of St. Paul's School, en el siglo XVII.

El segundo manuscrito se denomina F y se encuentra en la *Fell Collection* en *Bodleian Library* en Oxford (vol.III. 34 a-56 b, originally vol. I). Forma parte de un volumen de Vidas de Santos y fue escrito a finales del siglo XI o en el siglo XII. Colgrave señala que ninguno de estos manuscritos es copia del otro, porque en varios lugares omite palabras y frases que el otro inserta, mientras que ciertos nombres propios están deletreados con diferencias significativas en cada uno de ellos<sup>138</sup>.

Las fuentes ilustran el período en el cual se configuró la Iglesia anglosajona, en el que progresivamente se fueron dejando de lado las antiguas costumbres del cristianismo celta, en el cual se formó Cutberto, para dar lugar al afianzamiento de las prácticas y doctrinas romanas, de las cuales Wilfredo resultó ser un exponente de referencia.

Si bien las *vitae* de Cutberto siguen a grandes rasgos el típico desarrollo de cualquier hagiografía, hay algo nuevo en ellas, algo que, según el traductor, nos permite percibir al protagonista como un ser humano y no simplemente como un hacedor de

---

<sup>135</sup> Anónimo, *Vita sancti Cuthberti auctore anonymo*, ed. Bertram COLGRAVE, *Two Lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life*, Cambridge University Press, 1940, p., viii.

<sup>136</sup> *Cottonian collection, Cottonian library* o *The Cotton* es una colección de manuscritos que pertenecieron a Sir Robert Bruce Cotton (1571-1631) un anticuario y bibliófilo. Muchos de los cuales se encuentran actualmente en el Museo Británico y en la Biblioteca Británica.

<sup>137</sup> Esteban de Ripon, *Vita Sancti Wilfrithi*, ed. Bertram COLGRAVE, *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*, Cambridge University Press, 1927, p., xiii.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. xvi.

milagros<sup>139</sup>. Especialmente en la *Vida Anónima*, el autor reconstruye una imagen completa del santo; desde su infancia se lo describe como amable con los extraños, bondadoso con los animales y compartiendo los pasatiempos de su época con otros niños<sup>140</sup>. En su vida adulta, se destaca la devoción a su madre sustituta, su amabilidad con los demás, inclusive se mencionan amigos, así como momentos de fastidio, compasión, cariño, etc.<sup>141</sup>. Aún más significativa, y poco habitual, resulta la frase en la cual el hagiógrafo explicita que Cutberto vivía feliz y alegre a todas horas<sup>142</sup>:

*Omni hora hilaris et letus, nec recordatione peccati tristia ora contraxit, nec magnis stupentum de conuersatione eius elatus laudibus.*

Además, tanto en esta *vita* como en la prosa de Beda se hacen referencias constantes a sitios y personas conocidas por los oyentes y lectores contemporáneos de las mismas. En ambas es recurrente la preocupación de los hagiógrafos por citar documentación, testimonios o relatos para otorgar verosimilitud aún para los milagros más extraordinarios. Se nos presenta con detalle la vida diaria del monje, lo que permite reconstruir cierta imagen de la cotidianeidad, de los momentos de adoración y trabajo, las reuniones del capítulo, el descanso del mediodía, las comidas sencillas, las vestimentas utilizadas, los frecuentes viajes para evangelizar, la recepción de visitantes, la vida de ermita, los ritos funerarios y la consagración de las reliquias<sup>143</sup>.

Si bien Cutberto llevó adelante un estilo de vida de un típico monje irlandés formado en Melrose, practicó durante un tiempo el ascetismo alejado del monasterio en una isla solitaria. Luego fue designado obispo de Lindisfarne en 685, cargo que ejerció por algunos años, para retirarse otra vez y definitivamente a su vida de eremita<sup>144</sup>. Su fecha de nacimiento se calcula alrededor del año 634, en un momento de enfrentamiento entre el rey Oswaldo de Northumbria y algunos jefes británicos, que finalizó con la victoria del primero. Luego del triunfo, el monarca decidió solicitar un representante del

---

<sup>139</sup>Anónimo, *Vita sancti Cuthberti auctore anonymo*, ed. Bertram COLGRAVE, *Two Lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life*, Cambridge University Press, 1940, p. 3.

<sup>140</sup> *VCA*. I, 3, 4, 5 y 6.

<sup>141</sup> *VCA*. II, 7, 8; III, 5.

<sup>142</sup> *VCA*. III, 7.

<sup>143</sup>Anónimo, *Vita sancti Cuthberti auctore anonymo*, ed. Bertram, COLGRAVE, *Two Lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life*, Cambridge University Press, 1940, p. 4.

<sup>144</sup> *VCA.*, IV 1; *VCP.*, XXV, p.239. Es importante señalar que volvió a su vida de eremita en 687, alejado de la comunidad de Lindisfarne.

monasterio de Iona para que lo instruyera en la doctrina cristiana. Tal rol fue ocupado por San Aidano, quién con el aval y solicitud del rey, fundó el monasterio de Lindisfarne, una isla del Mar del Norte cercana a la ciudad real de Bamburgh y fue designado obispo de Northumbria. Esto sucedió durante la infancia de Cutberto y es posible que las visitas y predicaciones del fundador hallan alcanzado a la comunidad en la que creció. Si bien no hay menciones específicas en cuanto al origen de su familia, Beda brinda indicios de su rango al describir su llegada a Melrose montando a caballo y portando una lanza, que luego entregará para ingresar a la vida monástica:

*Casuque contigit, ut cum illo perueniens equo desilisset, ingressurusque ad orandum aecclesiam, ipsum pariter equum et hastam quam tenuerat manu ministro dedisset, necdum enim habitum deposuerat saecularem*<sup>145</sup>(...)

Mucho tiempo después, uno de los descendientes de Oswaldo, el rey Aldfrith recibirá con agrado la presencia de un joven sacerdote que provenía de una familia aristocrática y se había formado en la doctrina romana, Wilfredo, quien alrededor de 660, obtendrá de manos del monarca la donación del monasterio de Ripon junto a importantes extensiones de tierra<sup>146</sup>. En efecto, la *Vita Sancti Wilfrithi*, nos presenta un protagonista de rasgos muy distintos al anterior, un hombre totalmente involucrado en los asuntos políticos y eclesiásticos de su tiempo, que tuvo un rol significativo en la forma en la cual se modeló la Iglesia anglosajona, especialmente luego de su participación en el Sínodo de Whitby de 664. Sus vínculos con la familia real le permitieron ascender en su carrera eclesiástica, realizar viajes a Roma en los cuales obtuvo la bendición y reconocimiento papal y alcanzar el obispado de Northumbria con sede en York para 664<sup>147</sup>.

Su hagiógrafo, Esteban de Ripon aparentemente fue un joven monje músico y cantante que el mismo Wilfredo trasladó desde Kent a las tierras del norte en 669. Al fallecer su patrono en 709, la comunidad monástica habría urgido a Esteban a escribir la *vita* inspirados en la aparición, entre 698 y 705, de la de San Cutberto, quien representaba a la doctrina que rivalizaba con la del gran fundador. Sin embargo, la obra fue finalizada

---

<sup>145</sup> *VCP.*, VI

<sup>146</sup> Anónimo, *Vita sancti Cuthberti auctore anonymo*, ed. Bertram, COLGRAVE, *Two Lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life*, Cambridge University Press, 1940, p. 7.

<sup>147</sup> *VW.*, XI, p. 23.

casi diez años después de la muerte del protagonista, antes de 720<sup>148</sup>. En el relato, el autor se esforzó por defender los posicionamientos del héroe, comportándose como su partisano e inclusive explicando y justificando sus reacciones, disputas e intervenciones frente al poder real con total parcialidad. Claramente el objetivo del texto es exaltar la figura del obispo a través del juicio o de la condena de las actitudes de los demás hombres y mujeres que se relacionaban con él<sup>149</sup>.

Tanto para Cutberto como para Wilfredo, más allá de sus particularidades y diferencias, alcanzar el obispado en estos reinos representaba haber obtenido un status especial. No solo por la reverencia y el poder debidos al oficio episcopal formulado desde la teoría eclesiástica, sino porque solo ellos podían satisfacer la creciente necesidad de personal religioso. Contar con los servicios y tareas del obispo para, por ejemplo, dedicar una nueva iglesia en un espacio monástico, proveía a los diocesanos de una influencia moral significativa sobre las nuevas fundaciones que estaban dentro de la esfera de su autoridad<sup>150</sup>. Además, su figura resultaba prominente por la influencia que ejercían sobre los monarcas, a quienes proveía de consejos, así como de recursos intelectuales y teológicos necesarios para establecer las formas que se consideraban correctas para la vida religiosa en las abadías.

Al mismo tiempo, su autoridad única les permitía desplegar estrategias de poder territorial a menudo similares a las de los aristócratas laicos. Especialmente esto se verifica en el caso de Wilfredo: su hagiógrafo dedica buena parte de la *vita* a describir y desarrollar los conflictos que se suceden por el control de las extensiones de tierras donadas para sus monasterios y de la misma sede episcopal. El status de obispo había jugado un papel sin duda relevante al momento de obtener donaciones. De esta manera, a partir de la fundación de diferentes casas monacales que él mismo dirigía, había logrado construir una red de poder y control sobre el reino que rivalizaba, y a menudo generaba tensiones, con los señores laicos y el propio rey<sup>151</sup>.

---

<sup>148</sup>Esteban de Ripon, *Vita Sancti Wilfrithi (VW)* ed. Bertram COLGRAVE, *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*, Cambridge University Press, 1927, p. x.

<sup>149</sup> *VW*. XIX -XXIV, XXXIV, XXXIX, LIX.

<sup>150</sup>John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p. 92.

<sup>151</sup> *VW*., XXI y XXIV. Respecto a los conflictos mencionados, en este último capítulo citado se relata la disputa entre el obispo y la familia real. La reina Iurminburg instiga a su esposo Egfrido, gobernante de Northumbria, a despojar a Wilfredo de sus riquezas y monasterios, designando tres obispos provenientes de otras casas monacales para la diócesis que se le había entregado previamente. Esto motiva un segundo viaje del santo a Roma, para reclamar sus derechos adquiridos. El papa se hace eco del reclamo y lo envía de regreso con una declaración que presentará ante el rey, el cual insiste en desconocer la autoridad de la Santa Sede y del obispo. Gran parte de esta *vita* está centrada en la resolución de este conflicto.

## b) Las comunidades monacales anglosajonas

Resulta necesario explicar por qué monasterios y obispados aparecen superpuestos y conviviendo en el espacio anglosajón, al punto de yuxtaponerse y por momentos confundir los alcances y límites del poder abacial y del episcopado. Si bien, como se ha planteado, el plan inicial del papa Gregorio Magno perseguía el objetivo de la fundación de sedes episcopales en la isla siguiendo el modelo continental, como forma de difundir y expandir los alcances de la nueva religión, la realidad pronto evidenció lo infundado de sus expectativas<sup>152</sup>. La organización eclesiástica anglosajona fue construida en el marco de asentamientos monacales y de relaciones de propiedad y alianzas centrados en ellos. Existe muy poca evidencia material de estructuras de autoridad episcopal en sentido estricto, diferenciadas de las redes de monasterios, sobre las cuales los obispos ejercieran su poder. En las abadías que se fundaron, obispos y sacerdotes convivían junto con monjes.

La influencia del sistema monacal provenía tanto de la Galia como de Irlanda. En estas zonas, con sus diferentes particularidades, las donaciones piadosas de los laicos, especialmente los grandes detentadores de tierra, tomaron forma de entregas de extensiones de diferente envergadura a instituciones como catedrales y abadías ya existentes o de fundaciones de monasterios. En éstos, el abad resultaba ser generalmente el propio fundador o el descendiente de estos<sup>153</sup>. Especialmente proveniente del mundo franco, se difundió entre los reinos anglosajones el modelo monacal de casa-doble, que contenía comunidades femeninas de origen aristocrático bajo la orden de una princesa abadesa<sup>154</sup>. Por otro lado, la influencia irlandesa se evidenció en la figura del obispo, el cual aparecía alcanzar el *status* y autoridad de sus colegas continentales, a la vez que conviviendo dentro de las murallas de los monasterios<sup>155</sup>.

Es importante tener en cuenta que una característica propia de las estructuras eclesiásticas anglosajonas se vincula con el vocabulario utilizado para describirlas. El

---

<sup>152</sup> En referencia a este tema, resultan interesantes las apreciaciones de John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p.66, quien describe con detalle la instalación y organización de la sede de Canterbury construida por San Agustín, en el cual se separaba al clero regular del secular y que fue única en su tipo. También en Ian WOOD, “The Mission of Augustine of Canterbury to the English”, *Speculum*, 69, 1 (1994) pp. 1-17.

<sup>153</sup> Joseph MORSEL, *La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglo V-XV)*, Universitat de València, 2008, p. 69.

<sup>154</sup> John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p. 42.

<sup>155</sup> *Ibid*, p. 66.

mismo difiere de aquellos de la mayoría de las zonas de Europa en cuanto no cuenta con una palabra que denote un nivel distintivo de iglesias, inmediatamente por debajo del nivel jerárquico de la catedral, cuya autoridad provenga del obispo. Esto sí ocurría en las iglesias de la Galia, en donde la palabra *ecclesia* denominaba a las ciudades con sus iglesias catedrales, *baptisterial* y *parochiae* se referían a los sitios de cuidado pastoral designados por el obispo y meros oratorios y *monasteria* se utilizaba para monasterios. En el caso del espacio anglosajón, en cambio, se reconoce la existencia de un tipo de complejo o asentamiento eclesiástico multifuncional que se denominaba *monasterium* en latín y *mynster* en inglés antiguo<sup>156</sup>.

Estos centros monásticos eran concebidos como una forma especial de propiedad familiar y se cree que resultaron atractivos para los reyes convertidos por varios motivos. En primer lugar, la condición de espacio sagrado del monasterio permitía que fuese un sitio seguro en el cual las posesiones de la familia real podían estar a salvo en los momentos de enfrentamientos bélicos; era un lugar de refugio. Era también un centro de talleres de artesanías en donde orfebres, pintores y músicos eran entrenados. Era un espacio de educación y de uso político como terreno neutral para la organización de asambleas<sup>157</sup>. En segundo lugar, en una cultura basada en el parentesco, la comunidad monástica podía ser en sí misma una familia, capaz de desarrollarse en paralelo con las familias seculares que lo sostenían<sup>158</sup>.

Un tercer motivo podría vincularse con las necesidades religiosas y dinásticas de las casas reales. Los reyes no solo donaban tierras a la Iglesia en favor de sus almas, sino que la fundación de monasterios era parte del proceso de consolidación territorial de las casas reales. A través de la donación de tierras, especialmente a parientes o miembros de la aristocracia, y del sostenimiento económico de la comunidad monástica, los reyes fortalecían su imagen en los territorios que controlaban. Especialmente las donaciones se realizaron a mujeres miembros de las familias reales que no eran consideradas necesarias para las alianzas matrimoniales o las urgencias militares de los diferentes reinos. La abadesa Aelfflæd, hermana del rey Egfrido, es un ejemplo de estas mujeres a cargo de casas monacales y vinculadas estrechamente con la familia gobernante:

---

<sup>156</sup> Denis Howard GREEN, *The influence of the Merovingian Franks on the Christian Vocabulary of German*, Woodbridge, Boydell, 1998, pp.355-357, 366.

<sup>157</sup> Denis BETHELL, "The Originality of the Early Irish Church", *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, III, (1981), pp. 45-48.

<sup>158</sup> John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p. 77.

*(...) et beata Aelfleda abbatissa, semper totius provinciae consolatrix optimaque consiliatrix (...)*<sup>159</sup>.

Asimismo, Aebbe, hermana del rey Oswiu y abadesa del convento Coldingham, aparece como personaje importante en la Vida de San Wilfredo, ya que fue quien advirtió a Egfrido del peligro de haber encarcelado al santo y haber tomado su relicario, el cual había provocado la enfermedad de la reina<sup>160</sup>.

Dotar a una casa-doble siguiendo el modelo franco en donde se alojaban aquellas reinas que habían enviudado o aquellas princesas sujetas a las estrategias de sus padres que hacían preferible tal opción a la del matrimonio, ofrecía una alternativa de sostén material y social para estas mujeres aristocráticas. Generalmente, quienes dotaban a tales monasterios eran los parientes de sangre de las viudas y no los vinculados por matrimonio; para el caso de las princesas podían ser tanto sus parientes maternos como paternos<sup>161</sup>. Desde tal posición, estas esposas de Cristo podían tejer redes de influencias y establecer su control territorial como las esposas seculares. Operando desde un monasterio central, una abadesa real podía ser guardiana de su historia familiar y de los cultos mortuorios vinculados a su parentela a la vez que ejercer un considerable poder en su nombre. Especialmente dinastías como las de Kent, Northumbria y Mercia fundaron redes de abadías reales regidos por sus hijas, hermanas o tías fundadoras<sup>162</sup>.

Sin embargo, este no fue un modelo inflexible, ya que los monasterios podían ser transferidos también a representantes masculinos del clero, como ocurrió con Wilfredo quien recibió por parte del rey Aldfrith de Northumbria una importante donación para su primera fundación:

*Deinde postquam de die in diem inter eos augebatur amor Alchfrithus dedit primum sancto Wilfritho confessori terram decem tributariorum Aetstanforda et post paululum coenobium Inhrypis cum terra XXX mansionum pro animae suae remedio concessit ei, et abbas ordinatus est*<sup>163</sup>.

---

<sup>159</sup> *VW.*, LX, *VCA.*, III, 6, *VCP.*, XXIII.

<sup>160</sup> *VW.*, XXXIX.

<sup>161</sup> John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p.85.

<sup>162</sup> Dagmar Beate SCHNEIDER, *Anglo Saxon Women in the Religious Life: A Study of the Status and Position of Women in an Early Medieval Society*, Cambridge, 1985, pp.243-252

<sup>163</sup> *VW.*, VIII. En este capítulo, Wilfredo recibe el monasterio de Ripon de manos del rey Aldfrith. El mismo monasterio había sido previamente donado por este rey al abad Eata, como Beda señala en *VCP.*, VII.

Como se observa en la *vita*, en esta instancia toma el cargo de abad, a la vez que se deja en claro el interés del rey por sostener el monasterio por el “bien de su propia alma” (*pro animae suae remedio*). Sin embargo, como mencionamos anteriormente, el motivo de la donación iba más allá de las cuestiones espirituales. Se vinculaba en todo caso, con una nueva manera de hacer uso de la tierra familiar, lo cual se constata en la proliferación de diferentes tipos de actas alentadas por los fundadores de abadías como Wilfredo<sup>164</sup>.

Estas actas fueron redactadas como expresión de donaciones piadosas realizadas por monarcas y miembros importantes de la aristocracia y en ellas se puede rastrear la dinámica de las diferentes transacciones realizadas. La tierra podía ser comprada y vendida, tanto por hombres como por mujeres fundadoras de diferentes *mynsters*<sup>165</sup>. Sin embargo, estos documentos no son demasiado claros al momento de definir si tales fundaciones podrían categorizarse como reales, nobiliarias o episcopales. Especialmente, son bastante difusos al momento de describir si los patronos eran representativos de alguna gran familia local o de una dinastía, cuyas intenciones eran reorganizar su herencia o preservar su base de control territorial. La estructura fluctuante y compleja de los reinos durante este período refleja la gran competencia y el conflicto entre las diferentes dinastías y redes de parentescos por mantener sus posesiones o asegurar la herencia de las mismas. Al mismo tiempo, obispos con séquitos cuasi reales como los que llegó a tener Wilfredo podían comportarse, en relación a sus estrategias respecto a la tierra monástica, como cualquier noble<sup>166</sup>.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que en una sociedad iletrada como la que estudiamos los intercambios de tierra prácticamente no se registraban por escrito. En este sentido, las actas de donaciones constituyen documentos representativos de la cultura propia del cristianismo, ya que fueron diseñadas para registrar los beneficios obtenidos por la Iglesia en los mejores términos posibles. Fueron salvaguardas de los derechos eclesiásticos sobre la tierra, ya que les conferían la misma en posesión perpetua, junto con la renta obtenida en ellas<sup>167</sup>. Esto generó tensiones entre las diferentes redes de

---

<sup>164</sup> Patrick WORMALD, *Bede and the Conversion of England: The Charter Evidence*, Jarrow, 1984, pp. 72-73.

<sup>165</sup> James CAMPBELL, *The Anglo-Saxon State*, London, 2000, p.p., 227-45.

<sup>166</sup> *VW.*, XXIV

<sup>167</sup> John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2005, p.90.

parentesco y dinastías por el control del poder cada vez mayor de sus miembros fundadores de monasterios.

Tanto los miembros masculinos como femeninos de un grupo parental fundador de una abadía podían llegar a alcanzar el rol de liderazgo del lugar. Esto ocurría porque la propiedad monástica era considerada un tipo especial de propiedad familiar en cuanto se le otorgaba un asentamiento con *status* religioso, pero en su interior convivían desde sacerdotes hasta laicos, además de aquellos monjes y monjas para quienes se había fundado<sup>168</sup>. Ninguna regla excluía la presencia de distintos grupos dentro o en las cercanías de las abadías, ni se evitaban contactos sociales, económicos o pastorales entre la comunidad monacal y los laicos. Dentro de estos ámbitos se replicaban las jerarquías del mundo secular, en donde subordinados, sirvientes, monjes, sacerdotes, ascetas y ocasionalmente obispos, se relacionaban entre sí con sus tensiones, rivalidades y vínculos de lealtad<sup>169</sup>. En los alrededores de las abadías habitaban también campesinos, como los vecinos de Lindisfarne que acudían a Cutberto<sup>170</sup>, y religiosos laicos categorizados como “semi-monjes” que se dedicaban a trabajos manuales impuestos habitualmente a los monjes y a los servicios o labores rurales<sup>171</sup>.

## **2. Obispos santificados**

### *a) Funciones y objetivos de las vitae*

En nuestras fuentes, el proceso por el cual son santificados Cutberto y Wilfredo se inicia en sus funerales, en donde se llevan adelante una serie de rituales que tuvieron como práctica común el lavado del cuerpo y su preparación para la sepultura. Las ceremonias de traslado, las misas subsiguientes y la enumeración de gran cantidad de milagros posteriores al fallecimiento de cada uno de los obispos nos señalan la intencionalidad y la importancia que tenía para los monasterios el asegurar la santificación de sus referentes<sup>172</sup>. La imagen de la familia iniciadora del monasterio y su identificación con el territorio era aún más favorecida si la fundadora o fundador era

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p.82.

<sup>169</sup> Barbara YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England.*, Londres-Nueva York, Taylor & Francis, 2003, pp. 145-150.

<sup>170</sup> *VCP.*, XXII

<sup>171</sup> John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2005, p.82.

<sup>172</sup> *VCA*, IV, 13-18., *VCP.*, XL-XLVI., *VW.*, LXV-LXVIII.

reverenciado como santo. Santificar a miembros de los distintos linajes, resultó una estrategia importante para la Iglesia ya que, de esta manera, no solo alentaba más donaciones, sino que también se aseguraba de proveer un modelo y un centro de devoción religiosa para las poblaciones locales<sup>173</sup>.

Los textos hagiográficos reflejaron con claridad este objetivo a partir del relato de diferentes sucesos que fundamentaban y otorgaban legitimidad al patrono respectivo de cada comunidad. De esta manera, las *vitae* se han ocupado no solo de describir la orquestación de los funerales, sino también de dar cuenta con lujo de detalle de aquellos milagros que otorgaban autoridad al santo venerado y a su santuario. También se evidencia en ellas que el control y la administración del culto estaba en manos del monasterio, como lo demuestra el caso del muchacho endemoniado mencionado en las dos vidas de Cutberto. En este suceso, se relata que ante el intento infructuoso de sanarlo utilizando las reliquias de los mártires que Lindisfarne poseía, un sacerdote de este monasterio decide darle de beber al muchacho una infusión con tierra del sitio en donde se había vertido el agua que se había utilizado para lavar el cuerpo del fallecido obispo. Luego de haber expulsado al demonio, el muchacho y su padre se dirigieron al monasterio para rendir culto a las reliquias de los mártires y dar gracias en el lugar en donde el suelo había sido santificado por el agua de aquel baño:

*Qui ubi tota fratrum caterua astante, uidente, et congratulante ad reliquias martirum genibus flexis dedir laudem Deo Domino et Saluatori nostro Iesu Christo, iam et ab hostis uerbere liberatus, et in fide firmior quam fuerat effectus, ad propria rediit*<sup>174</sup>.

El sitio de donde se tomó la tierra había sido preservado en forma de fosa o pozo delineado con maderas y recubierto con piedras. Al estar cercano a la sepultura, funcionaba como un santuario secundario que realzaba al principal y era resguardado de igual modo por la abadía, por lo que no era de fácil acceso<sup>175</sup>. En su texto, Beda adelanta que antes de su muerte, Cutberto había declarado que esperaba ser visitado en su sepulcro

---

<sup>173</sup> Barbara YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England.*, Londres-Nueva York, Taylor & Francis, 2003, p.174.

<sup>174</sup> *VCP.*, XLI., *VCA.*, IV, 15.

<sup>175</sup> *VCP.* XLI.

por los hermanos de Lindisfarne, a la vez que les advertía de los peligros que su santuario podría ocasionar si resultaba fácilmente accesible a diferentes tipos de visitantes que posiblemente atraería y los exhortaba a tomar los recaudos pertinentes<sup>176</sup>.

La idea de que un sitio u objeto sagrado detentaba poderes sobrenaturales está estrechamente vinculada con las creencias antiguas anglosajonas, especialmente con sus atributos o efectos apotropaicos: es decir la eficacia de ciertos lugares y sustancias en producir curas, proporcionar protección o asegurar fecundidad para la tierra. Pareciera que, en sus inicios, el culto a los santos anglosajones, a sus sepulcros y a sus reliquias se pareció bastante a las prácticas curativas y apotropaicas relacionadas con antiguos sitios sagrados y amuletos que tomaron luego la forma de relicarios<sup>177</sup>. La Iglesia, a través de los textos hagiográficos, intentó reformular y restablecer cuáles eran esos sitios, elementos y objetos con el fin de controlar así las manifestaciones milagrosas y con la intención de enfatizar que los mismos eran obras del Dios cristiano. Otra de sus estrategias consistió en ubicar esas reliquias y santuarios en monasterios e iglesias, otorgándoles a tales lugares y objetos sagrados poderes de bendición o maldición según quiénes y con qué intenciones se acercaran a ellos. En efecto, según nos relata Esteban de Ripon, en cierta ocasión y sin motivo alguno aparente, la casa en donde Wilfredo murió, ubicada en el monasterio de Oundle y el sitio en el cual se produjo el lavaje de su cuerpo fueron atacados tiempo después de su muerte por un incendio provocado por un grupo de nobles. Durante este suceso, se produjo la aparición de un ángel que reprendió el accionar de los guerreros, a la vez que el fuego nunca tocó el sitio y luego se extinguió de forma milagrosa. Seguidamente, el relato describe que el castigo divino alcanzó a estos hombres que fueron cegados por la luz del día y posteriormente asesinados<sup>178</sup>. El mismo efecto tuvo el mencionado relicario robado a Wilfredo por la reina Iurminburg, quien había instigado el encarcelamiento del santo<sup>179</sup>. En este caso, el objeto habría sido utilizado como amuleto de protección según era costumbre entre las mujeres desde el período pre-cristiano, pero en el texto del hagiógrafo se le otorga un nuevo significado y nuevos poderes que provocan la enfermedad de la dama que pretendía mantener bajo

---

<sup>176</sup> *VCP.*, XXXVII.

<sup>177</sup> Marilyn DUNN *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p. 149.

<sup>178</sup> *VW.*, LXVIII.

<sup>179</sup> *VW.*, XXXIX.

control al obispo<sup>180</sup>. Solamente cuando es devuelto a su dueño, se produce la sanación. De esta manera, aparecen en las *vitae* conexiones entre el imaginario popular y las nuevas formas de culto que intentaba imponer la Iglesia, a la vez que pone de manifiesto la intención de establecer la superioridad de la autoridad eclesiástica por sobre la realeza y la aristocracia laica.

Si bien es indudable que la inclusión de los relatos milagrosos tenía como objetivo generar un impacto favorable y de atracción hacia el culto por fuera de los monasterios, a la vez nos dice mucho acerca de la manera en que las elites de Northumbria presentaban el cristianismo que patrocinaban a un público más amplio. En el caso de Cutberto, los sucesos de su vida fueron reunidos y transmitidos oralmente en este ambiente de elite, especialmente dentro de los grandes monasterios del reino y luego escritos cuando se consumó el traslado a su santuario definitivo. Tal traslado fue uno de los primeros realizados en el territorio anglosajón y probablemente el primero en toda Northumbria<sup>181</sup>. Tanto en la Vida Anónima como en la prosa de Beda, se relata que en el momento de retirarlo de su sepultura original se produce otro milagro que probaba la santidad del difunto: el cuerpo fue hallado incorrupto:

*Extremam autem indumentorum eius partem pro ostendendo incorruptionis signo tollentes, nam quae carni illius proxima aderant prorsus tangere timebant (...)*<sup>182</sup>.

Según se describe, la piel no se encontraba en descomposición y las extremidades permanecían flexibles lo que, en opinión de expertos, se vincula con la práctica de embalsamamiento<sup>183</sup>. Decidir y encargar la escritura de estas historias fue un proceso

---

<sup>180</sup> En el primer capítulo de esta tesis hemos comentado el uso de amuletos y colgantes cruciformes hallados especialmente en tumbas femeninas, para ampliar el tema ver John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p 174.

<sup>181</sup> Alan THACKER, “Shaping the Saint: Rewriting tradition in the Early Lives of St. Cuthbert”, en Roy FLECHNER, y Máire Ní MHAONAIGH (eds.) *The introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. Converting the Isles I*, Turnhout, Brepols, 2016, p.,401.

<sup>182</sup> *VCA.*, IV, 14., *VCP.*, XLII.

<sup>183</sup> Alan THACKER, “Shaping the Saint: Rewriting tradition in the Early Lives of St. Cuthbert”, en Roy FLECHNER, y Máire Ní MHAONAIGH (eds.) *The introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. Converting the Isles I*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 402. También en Marilyn DUNN, *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p.186.

significativo, que responde a la intención de elevar al obispo como santo patrono de una casa monacal vinculada a la realeza<sup>184</sup>.

Es importante, además, tener en cuenta el trasfondo en el cual se escribieron las *vitae* que estudiamos, el cual estuvo atravesado por las tensiones que se dieron en la organización de la estructura eclesiástica de Northumbria en la segunda mitad del siglo VII y principios del VIII. Los documentos arrojan luz sobre tales situaciones que se daban entre las diferentes *mynsters* y dentro de ellas. La convivencia entre abades, monjes, sacerdotes y obispos no era en absoluto armónica, y no estaba exenta de conflictos de intereses y superposiciones de autoridad.

Durante el siglo VII, por ejemplo, tuvo lugar una disputa entre York y Lindisfarne. Ambas fueron consideradas sedes episcopales por diferentes reyes y contaban con sus respectivas *mynsters*. Lindisfarne de tradición celta, sostuvo su supremacía hasta 664, cuando Wilfredo se hizo cargo de York hasta su expulsión en 678. Al promover a Cutberto como su patrono imperecedero en su traslado de 698, Lindisfarne reclamaba su preeminencia; la Vida Anónima fue escrita un año o dos después de este suceso.

Al mismo tiempo, otro conflicto se desarrollaba en el interior de esta casa monacal. Wilfredo regresó a Northumbria en 687 y logró restablecer su control sobre sus monasterios y las sedes episcopales, incluida Lindisfarne<sup>185</sup>. Esteban de Ripon nos relata que en esas instancias el obispo decidió la expulsión de “obispos extraños” (*alienis episcopis*) de sus dominios, momento que coincide curiosamente con el retiro final de Cutberto a la isla de Farne en 686<sup>186</sup>. Sin embargo, es significativo y paradójico que, a pesar de pertenecer a una abadía de tradición celta, el hagiógrafo anónimo se ocupe de destacar que Cutberto recibió primeramente la tonsura romana en Ripon<sup>187</sup>, antes de su ingreso a Melrose y posteriormente a Lindisfarne. Aparentemente, la inclusión de este comentario estuvo vinculado a la intención por parte de Wilfredo de establecer que Cutberto había sido formado en la tradición romana, en el monasterio que ahora controlaba y que se hallaba dividido debido a las diferencias de reglas y tradiciones que coexistían.

---

<sup>184</sup> *VCA.*, II, 3, 6. IV, 10 – *VCP*, 10, 23, 24, 34.

<sup>185</sup> *VW.*, XLIV.

<sup>186</sup> Alan THACKER, “Shaping the Saint: Rewriting tradition in the Early Lives of St. Cuthbert”, en Roy FLECHNER, y Máire Ní MHAONAIGH (eds.) *The introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. Converting the Isles I*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 419.

<sup>187</sup> *VCA.*, II, 2.

A la vez, Esteban de Ripon toma la obra anónima como un modelo para su *Vita Sancti Wilfrithi*, emulando palabra a palabra el segundo prefacio y describiendo de igual modo el momento en que el santo recibe la tonsura romana por parte del obispo de Lyon<sup>188</sup>. Lejos de ser inocente y casual, estas imitaciones podrían estar vinculadas al hecho de que se consideraba a este texto entre los que favorecían la “propaganda” de Wilfredo dentro de Lindisfarne. La adhesión del monje desconocido a la figura del nuevo obispo podría confirmarse si se tiene en cuenta el escaso tratamiento que le dedica a la muerte de Cutberto y a los sucesos posteriores, desarrollados de manera mucho más detallista y extensa por Beda en su prosa, mucho tiempo después<sup>189</sup>.

De esta manera, podemos entender a las hagiografías no solo como textos de difusión de una vida modelo para los cristianos dentro y fuera de las abadías o como instrumento para la expansión de los cultos. Fueron también recursos para promocionar y legitimar la figura de determinados líderes de estas casas monacales según las diferentes circunstancias. La lectura que se realizaba de ellas tenía lugar especialmente dentro de las *mynsters* y era dirigida primeramente a la comunidad religiosa, no solo debido a la intención formativa y doctrinal sino también a la extensión de las mismas. Sin embargo, no era el único ámbito de lectura. Como ocurría también en la Galia, en las celebraciones del *Natale Sancti*, día de la muerte del santo que se conmemoraba como su nacimiento en el paraíso, se realizaban lecturas para el pueblo que participaba del evento. Pero en estas circunstancias se leían solamente uno o dos capítulos de la *vita* en reemplazo de las Epístolas que habitualmente se realizaba durante la liturgia. En una sociedad mayormente iletrada, la lectura de un texto extenso y en latín ocasionaba problemas para asegurar la atención, la paciencia y el control de los oyentes, aunque era una manera de acercar la figura del santo a la gente<sup>190</sup>.

En las hagiografías analizadas aparecen, además, diferentes elementos del ambiente natural que eran considerados sagrados para el paganismo anglosajón y que están cargados de simbolismo. No solo el agua y la tierra eran considerados fuentes de poderes sobrenaturales y resignificadas en los relatos milagrosos, también lo eran el vuelo y el canto de los pájaros o las señales luminosas de astros o el arco iris en el cielo. Estos

---

<sup>188</sup> *VW.*, VI.

<sup>189</sup> Beda dedica siete extensos capítulos a describir con lujo de detalle los milagros posteriores a la muerte de Cutberto, mientras que en el *Vida Anónima* son sólo cuatro brevemente escritos.

<sup>190</sup> Yitzhak HEN, *Culture & Religion in Merovingian Gaul, AD 481-751*. Leiden-New York-Colonia, E. J. Brill, 1995, p. 86.

fenómenos eran vinculados con prácticas de adivinación realizadas por hombres y mujeres considerados sagrados<sup>191</sup>. Son a estos mismos símbolos a los que el hagiógrafo de Wilfredo recurre para explicar que en el momento de su muerte se escuchó el batir de alas de pájaros que volaban hacia lo alto, en señal de que el alma del obispo era elevada al paraíso<sup>192</sup> o cuando describe el blanco arco de luz que apareció rodeando al monasterio y a la iglesia de San Pedro en donde descansaban sus restos, en señal de santidad y autoridad divina<sup>193</sup>.

#### b) Vínculos, relaciones y reacciones

Es evidente que la fundación de comunidades monacales fue la principal estrategia a través de la cual la Iglesia avanzó y se instaló en el territorio anglosajón, alcanzando a los diferentes reinos. Como vimos este avance se manifiesta particularmente en las *vitae* a partir de la puesta en evidencia de los vínculos que el catolicismo construyó con las elites de la isla. Pero si bien las fuentes centran su relato en la vida de cada santo y en el desarrollo de esas relaciones de poder, también nos permiten por momentos observar ciertos aspectos de los acercamientos que estas comunidades y los propios protagonistas tuvieron con las poblaciones aledañas y aquellas aldeas campesinas que visitaban. Nos interesa, llegados a este punto, analizar como fueron esos intercambios con los campesinos anglosajones, hombres y mujeres que sostenían otras creencias, costumbres y tradiciones, que en muchos casos contradecían o no concordaban con los preceptos de los misioneros.

En primer lugar, las fuentes dan cuenta que los clérigos se trasladaban de un lugar a otro, predicando y visitando comunidades cercanas y lejanas a los monasterios. Beda relata que era costumbre de Cutberto visitar distintas aldeas y en tales ocasiones tuvieron lugar diferentes manifestaciones milagrosas, como la sucedida con la sanación de una monja realizada con la unción de aceite consagrado<sup>194</sup>. O también aquella oportunidad en la que llegó hasta una serie de aldeas montañosas diseminadas en sitios “agrestes y lejanos”, (*montana et agrestia loca*)<sup>195</sup>, en donde no había iglesias para alojarse. Se nos

---

<sup>191</sup> Marilynn DUNN *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p.76-83.

<sup>192</sup> *VW.*, LXVI.

<sup>193</sup> *VW.*, LXVIII

<sup>194</sup> *VCP.*, XXX.

<sup>195</sup> *VCP.*, XXXII.

narra que, en estos lugares, una multitud se congregaba para escuchar la predicación y obtener la bendición del obispo. Al no haber estructura eclesiástica alguna, los campesinos cortaron ramas del bosque cercano y prepararon una especie de tienda en donde el santo residió durante dos días, recibiendo a quienes se acercaban a él. El hagiógrafo señala que, en esa ocasión, una mujer llegó a pedir por la sanación de un joven gravemente enfermo el cual yacía en una camilla que había sido colocada a la orilla del bosque, se nos dice que a través del poder de la oración del obispo y de su imposición de manos el muchacho fue finalmente sanado lo que no había podido lograrse a través de los compuestos y medicinas preparadas en el lugar<sup>196</sup>.

Wilfredo, por su parte, luego de haber sido liberado de su cautiverio, buscó alejarse de Northumbria escapando del alcance del poder de Egfrido. De esta manera, llegó a las regiones meridionales de la isla, a la zona de Selsey, actual Sussex, en donde emprendió la tarea de predicar al monarca que aún no se había convertido. Se nos relata que fue bien recibido por este rey, el cual le permitió reunir a la población para que escuchara la enseñanza del evangelio. El hagiógrafo señala que esta visita fue un éxito, ya que se logró bautizar a miles de paganos de ambos sexos en un solo día, habiéndolos exhortado de dejar de lado las prácticas idólatras. A partir de esta conversión, Wilfredo obtuvo una donación de 87 hides de tierra en Selsey en donde fundó otra comunidad monástica que, según Esteban, se sostuvo hasta después de su muerte<sup>197</sup>.

Tanto en una como en otra historia, se ponen de manifiesto las estrategias de los eclesiásticos al transmitir su mensaje para que fuera aceptado por las distintas comunidades. Más allá de lo verídico o no del relato y de las exaltaciones, por momentos exageradas, de los logros de los protagonistas, lo que nos interesa es observar algunos detalles que aparecen mencionados. Primeramente, en el caso de Cutberto, es evidente que para el momento en que se escribe la fuente aún quedaban muchos poblados campesinos en sitios remotos que no habían sido alcanzados por la cristianización. En esta oportunidad, se hace referencia al bosque como un lugar importante, ya que de allí se tomaron los recursos que se utilizaron para el refugio del santo, es en donde se sitúa al muchacho enfermo y es desde donde provenía la mujer que acude al visitante, a la vez

---

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> *VW.*, XLI.

que se destaca la inutilidad de los remedios y preparados con los que se lo intentó sanar en el lugar.

Como vimos, el bosque era considerado un espacio sagrado para el paganismo anglosajón, era el sitio en donde tenían lugar diferentes cultos y prácticas vinculadas con las creencias antiguas, se suponía que era habitado por elfos, hadas, distintas deidades y entidades sobrenaturales. La mayoría de estos rituales eran realizados por mujeres, quienes detentaban el conocimiento para la preparación de medicinas, así como la ejecución de encantamientos o ritos de adivinación que se vinculaban con la sanación, la fertilidad o las buenas cosechas<sup>198</sup>. Desde sus inicios, la relación entre la Iglesia y las mujeres campesinas no fue sencilla, debido a la resistencia que oponían a abandonar esas antiguas costumbres y prácticas. A diferencia del rol prominente que tuvieron algunas mujeres aristocráticas que fueron colocadas al frente de monasterios o se constituyeron en instrumentos fundamentales para la conversión de sus esposos monarcas, aquellas que se encontraban por fuera de las elites fueron cuestionadas, desvalorizadas y posteriormente sancionadas por el cristianismo. Como hemos planteado, un documento que da cuenta de esta situación es el Penitencial atribuido a Teodoro de Tarso, en el cual se alienta, por ejemplo, a los esposos cristianos a desestimar a su mujer no cristiana en caso de que continuara con la adoración de los ídolos y las prácticas paganas, además de desalentar la práctica del concubinato<sup>199</sup>. También se prescriben en él diferentes sanciones para estas mujeres por realizar distintas formas de sortilegios, preparar remedios o brebajes, o por colocar a sus hijos sobre el techo de sus viviendas o dentro de hornos, una práctica común para curar la fiebre<sup>200</sup>. Otra causa de resistencia al cristianismo, por parte de las mujeres campesinas pudo estar vinculada a las prohibiciones de asistencia a misa que se establecieron para quienes habían dado a luz recientemente o estaban cursando su período menstrual, como nos lo relata Beda en su *Historia Ecclesiastica* en virtud de las consultas que San Agustín le realizaba al papa Gregorio Magno<sup>201</sup>.

La estrategia desplegada en la Vida de Cutberto no es la de prohibir la utilización de las medicinas o rituales caseros, sino destacar la inutilidad de la intervención de la

---

<sup>198</sup> Marilynn DUNN *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p. 74-76, 138-141.

<sup>199</sup> *Poenitentiale Theodori*, II., xii, 18-19.

<sup>200</sup> Marilynn DUNN *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p.138.

<sup>201</sup> *HE* I, 27.

mujer en la cura del joven, al quedar demostrada la superioridad del poder divino que actuaba a través del santo. Esto mismo ocurre con los habitantes del sur de la isla convertidos por Wilfredo, a quienes se los habría convencido de las ventajas de dejar de lado la idolatría, lo que trajo aparejado distintas victorias militares por parte de su rey Ceadwalla frente a sus vecinos y el fin de una sequía que se había prolongado por tres años<sup>202</sup>.

Desde los inicios de la misión católica en Kent, el papa Gregorio había aconsejado a Agustín que se construyeran iglesias en sitios paganos que se consideraban sagrados y que se establecieran los días de celebraciones cristianas en los mismos que ocupaban las festividades tradicionales<sup>203</sup>. De esta manera, los antiguos santuarios eran resignificados, vinculándolos a una divinidad que se consideraba superior, sin perder su *status* de poder. De alguna manera, ese poder sagrado era compartido por ambas formas religiosas<sup>204</sup>. Pero a la vez se producía una especie de solapamiento de los espacios y símbolos que representaban a ambas creencias. Cambiaba en todo caso, quién controlaba esos lugares, cómo se administraba el culto, a quién o quiénes se dirigía y cómo se representaba visual y sensorialmente. En el primer capítulo de este trabajo, observamos como los amuletos y colgantes que se hallaron en algunas tumbas con ajuares presentaban diseños cruciformes. También mencionamos el relicario de Wilfredo que atrajo a la reina Iurminburg. Estos objetos son claros ejemplos de cómo fueron sintetizándose los elementos que representaban lo sagrado; no se prohibía el uso de amuletos y colgantes como instrumentos protectores, sino que, en todo caso, fueron reelaborados a través del imaginario cristiano con sus propios símbolos, transformándose en portadores de reliquias en lugar de contener dientes de animales o distintos tipos de hierbas.

Otro ejemplo que nos brinda la arqueología es la cruz dedicada a la abadesa Ethelburga, quien según relata la *vita* de Wilfredo habría acompañado a la abadesa Elfflaed de Whitby al lecho de muerte del rey Aldfrith en 705<sup>205</sup>. Los fragmentos de este monumento realizado en piedra fueron hallados en la iglesia de Hackness en el actual condado de North Yorkshire.

---

<sup>202</sup> *VW.*, XLI -HE IV, 13.

<sup>203</sup> Marilyn DUNN *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p.147.

<sup>204</sup> Robert M. HAYDEN, "Antagonistic tolerance. Competitive sharing of religious sites in South Asia and the Balkans", *Current Anthropology*, 43, (2002), p.205-231.

<sup>205</sup> *VW.*, LIX

Como se observa en la siguiente imagen, la cruz presenta diseños cristianos con la figura central de la santa a quien está dedicada y una serie de epitafios en latín. Estos aparecen combinados con simbología y representaciones paganas, como lo son los nudos celtas y las ornamentaciones de plantas, flores y animales. Además, se ha propuesto como interpretación que la cruz plantada en la tierra representaba al árbol, una imagen central de la religión pre-cristiana, que habría sido reelaborada por el cristianismo y convertida en *arbor vitae*, árbol de la vida<sup>206</sup>.



**La cruz de Ethelburga en Hackness.** Reconstrucción de W.G. Collingwood, *Northumbrian Crosses of the Pre-Norman Age*, Londres, 1927, fig.75 en John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford-Nueva York, Oxford University, 2005, p.147.

<sup>206</sup> Eamonn Ó CARRAGÁIN, *Ritual and the Rood: Liturgical Images and the Old English Poems of the Dream of the Rood Tradition*, The British Library and University of Toronto, 2005, p.286.

El cristianismo también tuvo que encontrar estrategias para convencer a las comunidades aldeanas de que se podía reemplazar efectivamente a las divinidades y prácticas antiguas conectadas con el mundo natural en materia de protección de la vida y de las cosechas. Beda relata que en cierta ocasión Cutberto se hallaba visitando un monasterio a orillas del río Tyne al noreste de la isla, cuando un grupo de monjes que intentaba cruzar el río en una balsa fue arrastrado por los fuertes vientos hacia la desembocadura del mar. Desde las orillas los compañeros de la abadía rezaban y suplicaban la ayuda divina, mientras algunos campesinos que observaban la escena se mofaban y se burlaban de la situación. Cutberto intervino sin éxito intentando apaciguar los insultos. Es interesante que el hagiógrafo destaca que los aldeanos expresaron claramente que ningún hombre iba a orar por el bienestar de aquellos monjes y deseaban que Dios no tuviese piedad de ellos, porque les habían quitado a los hombres las antiguas maneras de adoración (*ueteres culturas*) y nadie sabía cómo debían realizarse las nuevas:

*At illi rustico et animo et ore stomachantes aduersus eum, Nullus inquit hominum pro eis roget, nullius eorum misereatur Deus, qui et ueteres culturas hominibus tulere, et nouas qualiter obseruare debeant nemo nouit*<sup>207</sup>.

Evidentemente, la instalación del monasterio había afectado los modos de vida y creencias de los habitantes del lugar. Claramente no eran bien recibidos. Probablemente, el malestar tenía que ver con el impedimento de realizar los cultos y prácticas rituales que garantizaban las buenas cosechas, así como el bienestar y prosperidad de la comunidad<sup>208</sup>. Finalmente, los monjes son salvados gracias a la intervención de Dios a través de la oración ferviente de Cutberto. El relato culmina declarando que a partir de este milagro los campesinos reconocieron la superioridad de la fe del santo y que inmediatamente revirtieron su actitud elogiando y alabando su accionar. Inclusive se nos dice que han dado testimonio para que el acontecimiento fuese registrado por escrito. Consideramos que estas afirmaciones del documento suponen un recurso y una estrategia más para confirmar y legitimar la nueva fe sobre las antiguas creencias.

---

<sup>207</sup> VCP., III

<sup>208</sup> Marilyn DUNN, *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p. 146.

Es evidente que la nueva doctrina no fue sencillamente aceptada por las comunidades rurales; rituales como el bautismo de niños fueron resistidos con frecuencia<sup>209</sup>. Entre los anglosajones eran frecuentes las prácticas de abandono de niños no deseados, el aborto e inclusive el infanticidio<sup>210</sup>. Especialmente esto sucedía con aquellos infantes que nacían con algún tipo de discapacidad o en algunos casos, simplemente por ser niñas. Era común que se los rechazara o se los abandonara; si no eran rescatados y morían se creía que el alma retornaba al otro mundo o encontraba el camino para regresar en un niño aún no nacido<sup>211</sup>. El *Poenitentiale* establece una serie de penas para quienes no bautizaban a sus hijos antes de los tres años, así como el código de leyes de Ine de Wessex<sup>212</sup>. Todo parece indicar que la Iglesia tuvo dificultades para desplazar las antiguas costumbres y creencias sobre los espíritus de quienes acababan de llegar a este mundo e imponer el bautismo infantil; especialmente porque éste se contraponía a aquellas prácticas sobre los muertos cuyas almas debían ser transportadas en dirección opuesta.

Esta situación se manifiesta en nuestras fuentes, como en aquel momento en que Wilfredo visitaba cierta ciudad mencionada como “*On Tiddanufri*” cumpliendo con sus tareas de obispo, bautizando y confirmando a quienes se acercaban a él. Esteban de Ripon nos relata que, en esa ocasión, una mujer se acercó al santo gimiendo y suplicando por un milagro. Llevaba en brazos y envuelto en paños a su hijo recién nacido ya muerto, ocultándolo de la vista del público. Al darse cuenta que el niño ya no tenía vida, Wilfredo dudó de su proceder, pero la mujer insistió en que se lo bautice porque creía que de esa manera recuperaría la vida. Así, nuestro protagonista accedió y posó sus manos sobre la criatura quién en ese instante volvió a vivir. Después le practicó el bautismo y se lo devolvió a su madre requiriéndole entregarlo al servicio de Dios cuando cumpliera siete años. La fuente cuenta que viendo la mujer la belleza de su hijo y siguiendo los consejos “malvados” de su esposo, decidió faltar a su promesa y huir del lugar. Aún así, fue perseguida por un tal Hocca, quién aparentemente era una especie de alguacil de Wilfredo, quién los encontró escondidos entre los de “etnia británica” (*aliis Bryttonum*). Tomaron al niño por la fuerza y fue entregado al obispo, quién lo educó en Ripon, dándole

---

<sup>209</sup> *Poenitentiale Theodori*, I, xiv, 28-30, 197; II, iv, 5-11.

<sup>210</sup> Marilyn DUNN *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p. 142.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>212</sup> Dorothy, WHITELOCK, *English Historical Documents*, Londres, Psychology, 1996, p. 364.

el nombre cristiano de Eodwald siendo conocido como el “hijo del obispo” (*Filius Episcopi*)<sup>213</sup>.

De este episodio se desprenden varias consideraciones. Por un lado, pareciera que hubo problemas para comprender el significado y el alcance del bautismo. Sally Crawford ha propuesto como hipótesis que el bautismo fue malinterpretado popularmente, especialmente para ser aplicado a niños que estaban al borde de la muerte, y que inclusive se sostenía la idea de que no era necesario para aquellos infantes vivaces, creencia que perduró por largo tiempo inclusive hasta la Edad Media Central<sup>214</sup>. Aparentemente esto respondía a la idea extendida entre los anglosajones de que las almas de los niños se encontraban en una situación liminal, es decir, no se encontraban ni en este mundo ni fuera de éste, estaban en un lugar incierto, de frontera, y por lo tanto podían pasar con facilidad de un lugar a otro e ir y venir de la vida a la muerte<sup>215</sup>. Inclusive los cuerpos de los niños eran depositados en lugares diferentes y alejados de las sepulturas de los adultos. Se han encontrado en diferentes sitios liminales como zanjas, cunetas, acequias, pasajes, caminos o debajo de pisos de viviendas, ya que se consideraba que sus espíritus podían regresar rápidamente al mundo desde donde provenían, o ingresar a un nuevo feto y generar otra vida<sup>216</sup>.

Probablemente la mujer del relato apeló al bautismo como a un ritual que se vinculaba a la vida, y por lo tanto que podía regresar de la muerte a su hijo. Evidentemente no comprendía el significado cristiano del mismo, cargado del simbolismo de pertenencia a la Iglesia, vinculado con el perdón del pecado original y con la consecuente posibilidad del acceso de los niños al paraíso, en el caso de su muerte. Pero la fuente se encarga de diferenciar las creencias, y es por eso que en un principio, al constatar que el niño estaba fallecido, Wilfredo duda en intervenir y solo después de devolverle la vida milagrosamente practica el ritual.

Por otra parte, puede resultar llamativo el pedido del obispo y la posterior persecución de la familia para que entregase a la criatura para su formación, cuidado y servicio. Sin embargo, hallamos que esta estrategia fue comúnmente utilizada por la

---

<sup>213</sup> *VW.*, XVIII.

<sup>214</sup> Sally CRAWFORD, “Children, Death and the Afterlife in Anglo-Saxon England”, en Catherine E KARKOV (ed.), *The Archaeology of Anglo-Saxon England. Basic Readings*, Nueva York y Londres, Garland, 1999. p. 339-353.

<sup>215</sup> Marilynn DUNN *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p.90.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 91.

Iglesia. Por un lado, es evidente que tanto Cutberto como Wilfredo ingresaron a sus vidas monacales desde muy temprana edad. Wilfredo lo hizo con tan solo 14 años y se nos dice que Cutberto sintió el llamado al servicio divino a la edad de 8, cuando se consideraba según Beda, que finalizaba la niñez y comenzaba la juventud<sup>217</sup>. Pero, además encontramos que desde antes de los inicios de la misión a Kent el papa Gregorio Magno solicitaba el envío a sus dominios francos de jóvenes anglos de entre 17 y 18 años, aún no conversos, para ser ubicados en distintos monasterios de la Galia y puestos al servicio de la Iglesia<sup>218</sup>. Si los niños y jóvenes eran tomados por la fuerza, como queda manifestado en la Vida de Wilfredo, resulta lógico pensar que se generaran actitudes de resistencia y rechazo entre las comunidades campesinas a la introducción del cristianismo en sus territorios.

Nuevamente, aparece en el relato la imagen de la mujer campesina como transgresora, resistiendo el avance de los clérigos que intentaban apropiarse de su hijo. En este marco, coincidimos con la idea propuesta por Dunn de que otra estrategia utilizada por la Iglesia para desalentar a la población a recurrir a las prácticas tradicionales ejercidas por las mujeres tuvo que ver con la introducción de un nuevo modelo de mujer a través del establecimiento del culto a la Virgen María<sup>219</sup>. Efectivamente, Esteban de Ripon manifiesta en su relato que cuando Wilfredo regresaba de Roma en 705 cayó enfermo. Luego de varios días de padecimiento, tuvo una visión del arcángel Miguel que le anunciaba que iba a sobrevivir gracias a la intercesión de la madre de Dios. Al mismo tiempo, en esta aparición, el ángel le reclamaba al obispo que ninguna de las iglesias que había construido estaban dedicadas a quien intercedía por su vida, mientras que sí se habían levantado para algunos santos como Pedro y Andrés. Así fue que, luego de su recuperación, el santo decidió dedicar una iglesia a María en Hexham<sup>220</sup>.

El interés por difundir el culto a la Virgen se vinculaba con el intento de proveer una alternativa a la veneración de las antiguas deidades femeninas, puesto que resultaba una figura fácilmente identificable a la vez que protectora<sup>221</sup>. Pero al mismo tiempo se

---

<sup>217</sup> VCA, II, 1, VCP I, VW., p. II

<sup>218</sup> Gregorio I, *S. Gregorii Magni, Registrum Epistularum Libri VIII-XIV*, CCSL, vol. CLXa, ed., Turnhout, 1982, pp.378-9.

<sup>219</sup> Marilyn DUNN *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p.140.

<sup>220</sup> VW., LVI.

<sup>221</sup> Alain, STOCLET, “*Consilia humana, ops divina, superstio: Seeking Succor and Solace in Times of Plague, with Particular Reference to Gaul in the Early Middle Ages*”, en Lester K. LITTLE (ed.), *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge University, 2007, p. 136.

buscaba establecer la superioridad del modelo de mujer cristiana que proporcionaba María, frente a las intervenciones de las mujeres en los rituales sagrados tradicionales<sup>222</sup>. El rol que se le asignó como *Theotokos*, mensajera de Dios, en los debates teológicos del siglo IV presentaba la idea de la encarnación de manera equilibrada, lo que permitió otorgarle un *status* similar al de una diosa. De hecho, en la tardoantigüedad su culto había surgido de la veneración a deidades paganas femeninas, especialmente en Asia Menor en donde los cristianos se manifestaron más sensibles a representar el aspecto femenino de Dios<sup>223</sup>.

---

<sup>222</sup> Marilyn DUNN *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009, p. 141.

<sup>223</sup> Stephen, BENKO, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Londres, 1993, p. 229-265.

## CONCLUSIONES

En virtud del recorrido realizado, consideramos que estamos en condiciones de sostener algunas interpretaciones. Primeramente, no podemos negar la importancia de las hagiografías como fuentes escritas sumamente relevantes para la reconstrucción histórica del período medieval, más allá de las dificultades y limitaciones del género. En especial, en los casos abordados notamos que, además de proveer un modelo de comportamiento cristiano a partir del relato de la vida de los santos, jugaron un rol fundamental a la hora de favorecer la consolidación de las diferentes casas monacales a las cuales pertenecían sus referentes. Fueron instrumentos que no solo registraron las vicisitudes y problemas del período en los que se vieron involucrados sus protagonistas, sino que favorecieron la atracción de la población hacia las distintas abadías, tanto para quiénes acudían a ellas para formar parte de la congregación como de quienes visitaban los espacios sagrados como creyentes. En este sentido, fue fundamental la constitución de santuarios dentro de ellas en donde se veneraba al santo patrono, ya que esto suponía no solo la llegada de peregrinos sino también la multiplicación de ofrendas y donaciones, especialmente de tierras, las que provenían de manos de aristócratas.

Hemos observado inclusive cómo estos textos fueron producidos en un contexto de tensiones y rivalidades que se daban en el interior de las comunidades monásticas, a la vez que de disputas de la época en torno a la doctrina romana en contraposición a la irlandesa. Evidentemente, las hagiografías analizadas no fueron escritas con la intención primordial de ser leídas al campesinado circundante, sino que sus destinatarios eran principalmente quienes formaban parte de las *mynsters* y los miembros de la aristocracia laica que se vinculaban estrechamente a ellas tanto por sus lazos con la familia fundadora como por las riquezas y extensiones de tierra que proveían. La necesidad de establecer un santo patrono, con una historia que legitimara ese estatus y avalara la institución de su santuario aparecen como los objetivos principales de la elaboración de las *vitae*. En todo caso, la lectura a la población que habitaba fuera de los monasterios fue un recurso más de evangelización y catecismo que se utilizó en los momentos de las celebraciones litúrgicas y que como mencionamos, nunca era completa debido a la extensión de los textos.

Por otra parte, a partir de los casos propuestos por los documentos seleccionados podemos considerar que tanto los representantes del cristianismo como la aristocracia anglosajona encontraron en la fundación de monasterios una lógica de reproducción territorial y dinástica, que favorecía la expansión del cristianismo, aseguraba la continuidad de las familias de elite en el poder, a la vez que garantizaba su acceso al control de la tierra en estos reinos poco caracterizados por la urbanización. Especialmente en la Vida de San Wilfredo, se ponen de manifiesto las tensiones y rivalidades entre la realeza y los representantes del catolicismo romano por establecer su respectiva supremacía en los espacios que alcanzaba su dominio. En este caso particularmente, resulta muy clara la necesidad de la Iglesia de afirmar su poder por sobre el rey, en especial a través de la disputa por los dominios donados a Wilfredo, así como por la designación de obispados. Hemos constatado también cuán significativo fue el rol de las mujeres aristocráticas, reinas, princesas y abadesas, como instrumentos destinados a favorecer la conversión de sus maridos paganos, así como de garantizar la conservación del poder de las distintas dinastías tanto a nivel secular como religioso.

En este marco, no es casualidad que las comunidades rurales aparezcan como escenarios en donde se desarrolla la actividad milagrosa de los obispos, especialmente si tenemos en cuenta que éstas dependían de los poderes locales, originalmente laicos y progresivamente eclesiásticos. En el marco de una sociedad altomedieval, campesina, guerrera e iletrada resultaba fundamental para las elites contar con el acceso a la mano de obra rural junto con sus excedentes, por lo que es comprensible que la nueva religión buscara consolidar su presencia en las tierras que procuraba convertir, para garantizar así su reproducción. En consecuencia, cobra sentido que el santo sea presentado en los textos como un referente cohesionador de los diferentes grupos sociales, beneficiando con sus acciones milagrosas a todos los que acudían a él con fe.

Sin embargo, observamos también que este acercamiento al campesinado no fue una tarea simple, la Iglesia necesitó adecuar sus estrategias a la realidad de las creencias tradicionales anglosajonas. El paganismo no fue erradicado de forma absoluta, sino que persistía y resistía en los ritos, costumbres y tradiciones que aún se llevaban adelante y de los que a menudo se ocupaban las mujeres campesinas. Ambas fuentes dan cuenta de esta realidad, sobre todo cuando constatamos que estas mujeres que estaban por fuera de la elite fueron puestas en cuestión, junto con sus prácticas y creencias. De todos modos, si bien nuestros documentos nos aportan escasos indicios de las reacciones y resistencias

campesinas, la apoyatura arqueológica y de fuentes secundarias nos han permitido observar que tanto en el arte, en las representaciones simbólicas, en los rituales, así como en los objetos, elementos y espacios considerados sagrados, lo pagano estaba allí presente, aunque de alguna manera solapado. Los diseños cruciformes intercalados entre nudos celtas, representaciones de flora y fauna, la cruces en piedras plantadas como árboles, la apelación al uso de la tierra o el agua, la observación de la luz, de las manifestaciones del cielo, etc., todos esos elementos nos señalan que el cristianismo anglosajón se forjó en estrecha relación con las creencias antiguas de las cuales no pudo deshacerse definitivamente.

Queda por supuesto indagar y ahondar mucho más en esta problemática, puesto que la escasez de lo escrito para el período estudiado nos hace depender en gran medida de la arqueología. En este sentido, se dificulta aún más el acceso a la realidad de las poblaciones campesinas puesto que es menor el registro material con el que se cuenta en comparación a lo que nos aporta para reconstruir la realidad de las elites. Creemos, sin embargo, que es una deuda pendiente de la historia intentar estudiar con más detalle la vida de las personas de las comunidades rurales de la Alta Edad Media. Otro aspecto que queda fuera de este estudio, y creemos resulta interesante, es la historia de los niños y niñas de este período, especialmente teniendo en cuenta que los documentos nos aportan algunas pistas en relación a la idea de infancia que se tenía en aquel entonces, como en el caso del niño que Wilfredo exige entregar para su crianza en el monasterio. Entendemos que las fuentes hagiográficas y otros documentos eclesiásticos altomedievales podrían aportar a su estudio, especialmente si se realizan en clave comparativa con otras regiones europeas.

A las dificultades mencionadas, se suman nuestra propia realidad de investigación y acceso a las fuentes en virtud de la distancia y lejanía, en todo sentido, del objeto de estudio. Sin embargo, sostenemos la necesidad de seguir analizando cómo fue ese primer momento de encuentro entre el cristianismo en avance y las poblaciones que lo recibieron y resistieron en virtud de construir una imagen más compleja y crítica de la estructuración del poderío que la Iglesia forjó en aquellos siglos y en los posteriores y que, en alguna medida, nos permitan preguntarnos y cuestionarnos las bases que sostuvieron y sostienen aún a dicha institución.

## BIBLIOGRAFÍA

- ASTARITA, Carlos, *Construcción histórica y construcción historiográfica de la Temprana Edad Media*, Studia histórica, H<sup>a</sup>. Mediev. 25, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, pp. 247-269.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La Hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce Vidas individuales castellanas*. Oviedo, Departamento de Filología Española. 1989.
- BAJTÍN, Mijail M. *Estética de la creación verbal*, Ed. Siglo Veintiuno Méjico, 1985.
- BENKO, Stephen, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, London, 1993
- BETHELL, Denis, *The Originality of the Early Irish Church*, Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland, III, 1981.
- BLAIR, John, *The Church in Anglo-Saxon Society*, Oxford University Press, Nueva York, 2005.
- BROWN, Peter, *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, The University Chicago Press, Chicago, 1981.
- BROWN, Peter, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, La construcción de Europa, Crítica, Barcelona, 1997.
- CASTELLANOS, Santiago, *La Hagiografía Visigoda. Dominio social y proyección cultural.*, Fundación San Millán de la Cogolla, Logroño, 2004.
- CASTELLANOS, Santiago, *Bárbaros y cristianos en el Imperio Tardorromano. La Adaptación de la Intelectualidad Cristiana Occidental.*, Studia historica, H<sup>a</sup> antig. 24, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, pp-237-256.
- CASTELLANOS, Santiago, *Las reliquias de los santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII)*, Polis, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica 8, 1996, pp. 5-21.
- CASTELLANOS, Santiago, *Los lugares sagrados urbanos en las transformaciones del Occidente Tardoantiguo*, Dialnet, 201016, pdf.
- COLGRAVE, Bertram, *Two Lives of Saint Cuthbert*, de Anonymous Monk of Lindisfarne, y Bede's Prose Life, Cambridge University Press, 1940, re issued and digitally printed version 2007.

- COLGRAVE, Bertram, *The life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*, Cambridge University Press, 1927, re issued and digitally printed version 2007.
- COUVILLON, Carrie, *Monasticism in Anglo-Saxon England: An analysis of selected hagiography from Northumbria written in the years after the Council of Whitby*, Tesis de Master of Art, The Graduate Faculty of the Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College, Department of History, 2005.
- CRAWFORD, Sally, *Children, Death and the Afterlife in Anglo-Saxon England*, en *The Archaeology of Anglo-Saxon England. Basic Readings*. Edited by Catherine E KARKOV, Garland Publishing Inc., Nueva York y Londres, 1999.
- CRAWFORD, Sally, *Votive Deposition, Religion and the Anglo-Saxon Furnished Burial Ritual*, *World archaeology*, Vol.36, N° 1, The Object of Dedication, Published by Taylor & Francis, Ltd., 2004, pp.87-102. <http://www.jstor.org/stable/4128304>
- DELEHAYE, Hippolyte, *The Legends of the Saints*, Fordham University Press, New York, 1962.
- DÍAZ, Pablo C., *El cristianismo y los pueblos germánicos*, en Manuel SOTOMAYOR y José FERNÁNDEZ UBIÑA (eds.), *Historia del Cristianismo*, Tomo I, El mundo Antiguo, Editorial Trotta, Universidad de Granada, 1º Edición.
- DUNN, Marilyn, *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-c.700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Continuum Books, Londres, 2009.
- FLECHNER, Roy y MHAONAIGH, Máire Ní (eds.), *The Introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World, Converting the Isles*, Vol I, Brepols Publishers, Turnhout, 2016.
- FOLEY, W.Trent y HIGHAM, Nicholas J., *Bede on the Britons*, *Early Medieval Europe*, 2009, 17 (2), 154-185.

- FOURACRE, Paul, *Merovingian History and Merovingian Hagiography, Past & Present*, N° 127, Oxford University Press, 1990, pp.3-38.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles, *La hagiografía medieval, una particular historiografía. Un balance del caso hispano*, Hispania Sacra, Vol.15, Num 14, 1999.
- GREEN, Denis Howard, *The influence of the Merovingian Franks on the Christian Vocabulary of German*. Woodbridge, 1998.
- HAYDEN, Robert M. *Antagonistic tolerance. Competitive sharing of religious sites in South Asia and the Balkans*, Current Anthropology 43 (2002).
- HIGHMAN, Nicholas J., *Constantius, St. Germanus and fifth century Britain*, Early Medieval Europe 2014, 22 (2) 113-137.
- HILLS, Catherine, *Origins of the English*, Londres, Duckworth, 2003.
- HALL, Alaric *Constructing Anglo-Saxon Sanctity: Tradition, Innovation and Saint Guthlac*, Images of Sanctity: Essays in Honour of Gary Dickson, Leiden, Brill, 2007, pp. 207-235. <<http://www.alarichall.org.uk>>.
- HAMEROW, Helena, *Furnished female burial in seventh-century England: gender and sacral authority in the Conversion Period*, Early Medieval Europe 2016, 24 (2) 423-447.
- HAMEROW, Helena, *Early Medieval Settlements*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

- HEN, Yitzhak, *Culture & Religion in Merovingian Gaul, AD 481-751*. E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1995.
- MARTÍN VISO, Iñaki, *The memory of the “Holy Men” in Hispanic monasticism: the case of the Bierzo region.*, *Imago Temporis. Medium Aevum*, VI, 2012.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (ed.), *Historia del Cristianismo, El Mundo Medieval*, Vol 2, Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2004.
- MORSEL, Joseph, *La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglo V-XV)*. Universitat de València. 2008.
- NOBLE, Thomas F.X. y SMITH, Julia M. H. (eds.), *The Cambridge History of Christianity, Early Medieval Christianities c.600-c.1000*, Vol.3, Cambridge University Press, 2008.
- Ó CARRAGÁIN, Eamonn, *Ritual and the Rood: Liturgical Images and the Old English Poems of the Dream of the Rood Tradition*, The British Library and University of Toronto Press, 2005.
- PICKLES, Thomas, *The Historiography of the Anglo-Saxon Conversion: The State of the Art.*, The introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. *Converting the Isles I.*, editado por Roy Flechner y Máire Ní Mhaonaigh., Brepols Publishers, Turnhout, 2016, p.62.
- QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio, *Las Iglesias Altomedievales en el País Vasco. Del monumento al paisaje*. *Studia historica.*, H<sup>a</sup>.mediev.,29,2011, pp. 175-205.
- SARACHU, Pablo, *Patronazgo rural, dependencia y sociedad de base campesina en la Galia meridional (c.400-c.550).*, Tesis Doctoral UNLP, La Plata, 2014.

- SCHNEIDER, Dagmar Beate, *Anglo Saxon Women in the Religious Life: A Study of the Status and Position of Women in an Early Medieval Society*. Cambridge, 1985.
- SOTOMAYOR, Manuel y UBIÑA, José Fernández (coordinadores), *Historia del Cristianismo, El Mundo Antiguo*, Vol 1. Ed. Trotta, Universidad de Granada, 2003.
- STOCLET, Alain, *Consilia humana, ops divina, superstitio: Seeking Succor and Solace in Times of Plague, with Particular Reference to Gaul in the Early Middle Ages*, en *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, ed. Lester K Little, Cambridge University Press, 2007.
- THACKER, Alan, *Patrons of Rome: the cult of Sts Peter and Paul at court and in the city in the fourth and fifth centuries.*, *Early Medieval Europe*, 2012, 20 (4) 380-406.
- THACKER, Alan, *Shaping the Saint: Rewriting tradition in the Early Lives of St. Cuthbert.*, en Roy FLECHNER, y Máire Ní MHAONAIGH *The introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. Converting the Isles I*. Brepols Publishers, Turnhout, 2016.
- TYLER, Damian, *Reluctant Kings and Christian Conversion in Seventh-Century England*, The Author, Journal compilation, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2007.
- WATSON, Claire Louise, *The authority of Saints and their makers in Old English Hagiography*, Tesis de Doctorado en Filosofía, University of Leicester, 2004.
- WOOD, Ian, *The Merovingian Kingdoms, 450-751: A Reply*, *French Historical Studies*, Vol 19, N°3, Duke University Press, 1996, pp. 779-784.

- WOOD, Ian, *The Mission of Augustine of Canterbury to the English*, Speculum, Vol.69, N°1, The University Chicago Press, 1994.
  
- WOOD, Ian, “The northern frontier: Christianity face to face with paganism” en Thomas F.X. NOBLE y Julia M.H. SMITH, *The Cambridge History of Christianity. Early Medieval Christianities c.600 -c.1100*. Cambridge University Press., 2008.
  
- YORK, Barbara *The Bonifacian mission and female religious in Wessex*, Early Medieval Europe, Blackwell Publishers LTD, Oxford, UK y Malden, USA, 1998 7 (2), pp.145-172
  
- YORKE, Barbara *Kings and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*, Taylor & Francis Group, Londres y Nueva York, 2003.
  
- WHITELOCK, Dorothy, *English Historical Documents*, Psychology Press, Londres, 1996.
  
- WICKHAM, Chris *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000*. Penguin Books, 2010.
  
- WICKHAM, Chris, *Medieval Europe*, Yale University Press, New Haven y Londres, 2016.

## FUENTES

### Fuentes primarias:

- Anónimo, *Vita sancti Cuthberti auctore anonymo (VCA)* ed. Bertram, COLGRAVE, *Two Lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life*, Cambridge University Press, 1940, re issued and digitally printed version 2007.
- Beda El Venerable, *Vita sancti Cuthberti prosaica auctore Beda (VCP)* ed. Bertram, COLGRAVE, *Two Lives of Saint Cuthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life*, Cambridge University Press, 1940, re issued and digitally printed version 2007.
- Esteban de Ripon, *Vita Sancti Wilfrithi* ed. Bertram, COLGRAVE, *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*, Cambridge University Press, 1927.

### Fuentes secundarias:

- Beda El Venerable, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum, Baedae De Venerabilis* eds., E. CAPPS, W.H. D. ROUSE, L. A. POST, E.H. WARMINGTON, Gran Bretaña, The Loeb Classical Library, 1930.
- Gregorio I, *S. Gregorii Magni, Registrum Epistularum Libri VIII-XIV*, CCSL, vol. CLXa, ed., Turnhout, 1982.
- Teodoro de Canterbury, *Poenitentiale Theodori*, ed., T. M. CHARLES-EDWARDS, *The Penitential of Theodore and the Iudicia Theodori*, en M. LAPIDGE (ed.), *Archbishop Theodore*, Cambridge, 1995.

