

LAS NUEVAS HELENAS. LAS REINAS BÁRBARAS COMO AGENTE DE CRISTIANIZACIÓN

CLELIA MARTÍNEZ MAZA
Universidad de Málaga

RESUMEN: Este artículo explora el papel de las reinas cristianas en la cristianización de los reinos bárbaros. La literatura hagiográfica medieval propone la conversión de los reyes y su bautismo como consecuencia de su matrimonio con una princesa cristiana. El análisis de estas fuentes permite, sin embargo, concluir que muchos de los rasgos corresponden a un *topos* reproducido a partir del bautismo de Clovis y que la presencia femenina no fue un factor determinante.

Palabras clave: reinas cristianas, conversión, hagiografía.

ABSTRACT: This article explores the role of the christian queens in bringing about the conversion of their pagan husbands. The medieval hagiography proposes the baptism of these kings following the marriage of a pagan king to a christian wife. The analysis of these sources allow us to conclude that some features of the royal conversion appear as a part of a *topos* reproduced since Clovis's conversion. Indeed, the female intervention was not a determining factor.

Keywords: Christian queens, barbarian conversion, hagiography.

La cristianización de los reinos surgidos tras la fragmentación del Imperio Romano de Occidente fue una tarea con un objetivo preciso, pero resuelta en la práctica con soluciones variadas y acordes a las distintas realidades históricas. Un rasgo común que comparten las distintas estrategias misioneras desarrolladas durante los siglos IV-VII fue la conversión de los círculos dirigentes, desde las dinastías reales de los reinos bárbaros (por su decisiva influencia en la devoción religiosa de súbditos y estados vasallos) hasta los grandes propietarios con capacidad de intervención tanto en ambientes urbanos como rurales.¹

En el relato que las fuentes altomedievales hacen de la cristianización del mundo bárbaro, la conversión del monarca pagano se presenta de manera recurrente como consecuencia de su matrimonio con una princesa cristiana. La intervención femenina ya aparece recogida como un deber fundamental de la mujer cristiana por San Pablo que recuerda que el esposo pagano pertenece a Dios a través de su esposa cristiana.² Esta cita fue recordada a dos reinas consortes: el obispo Nicetio la dirige a la reina Chlodoswintha³ y el papa Bonifacio a Etelburga.⁴ Y si bien es cierto que la conversión de los reyes bárbaros aparece en la literatura del momento como resultado ineludible de la acción de sus esposas, el análisis pormenorizado de la evolución religiosa de estos reinos no parece demostrar que la filiación católica de las reinas constituyera un factor determinante. En las presentes páginas se abordará, por lo tanto, el estudio de la posible influencia de las consortes cristianas en la conversión de sus maridos y de los reinos bárbaros con el propósito de precisar su verdadera magnitud y los rasgos que pueden atribuirse a un *topos* propio de la literatura hagiográfica medieval.

CLOVIS Y CLOTILDE

En época de Gregorio Magno, el territorio de la antigua Galia, esto es, los tres reinos gobernados por los francos (Neustria, Austrasia y Burgundia) a los que habría que añadir la Provenza bajo dominio bizantino, habían sido testigos de la propagación de la fe cristiana gracias sobre todo al ambicioso programa cristianizador emprendido por un poderoso cuerpo episcopal y amparado por el patrocinio de la aristocracia senatorial galorromana.⁵

1. La aportación de los grandes propietarios aparece en BEDA: *HE*, 1, 25-26; SAX. GRAMM.: *Gest. Dan.* 10,20, 3 y 11, 7, 1. *Vit. Liudgeri*, 1, 4, 21.

2. I cor. 7, 14.

3. Recogida y traducida por J.N. HILLGARTH: *Christianity and Paganism 350-370. The Conversion of Western Europe*, Philadelphia, 1986, 79-80.

4. Consorte del rey Edwin de Northumbria; P. JAFFÉ: *Regesta Pontificum Romanorum*, 1885, 2ed., 2008-2009.

5. J. RICHARDS: *Il console di Dio. La vita e i tempi di Gregorio Magno*, trad. it. Florencia, 1984, 311 ss.; L. PIETRI: «L'ordine senatorio in Gallia dal 476 alla fine del VI secolo», *Società romana e impero tardoantico*, A. Giardina ed., Roma-Bari, 1986, vol. I, 307-323.

Sin embargo, la dinastía reinante no abrazó la fe cristiana hasta finales del siglo v. El primer rey de los francos convertido al cristianismo fue Clovis que sucedió a su padre Childerico en torno a 481-882⁶. Desconocemos los elementos concretos que conformaban hasta entonces la religiosidad de los reyes francos, aunque se asume que en época de Childerico incluía el culto a un dios o dioses de la guerra a los que se les rendía devoción con los rituales apropiados, y la veneración a los ancestros, pues la dinastía reclamaba un origen sobrenatural a través de Merovech, padre de Childerico, del que toma el nombre la dinastía merovingia y que, según la tradición, había sido engendrado de un monstruo marino.⁷

En el relato ofrecido por Gregorio, obispo de Tours durante los años 573-594, la esposa de Clovis, Clotilde, una princesa burgundia, católica cristiana, desempeña un papel fundamental en la conversión del rey de los francos.⁸ La reina insistió en bautizar a su primogénito al mismo tiempo que reprendía a su marido por la devoción que mostraba hacia los dioses tradicionales. La súbita muerte del niño fue la prueba esgrimida por Clovis para demostrar la impotencia del dios cristiano además de ofrecerle un argumento irrefutable para mantenerse fiel al paganismo. El mismo desacuerdo surge tras el nacimiento de su segundo hijo que cayó enfermo una vez bautizado. Clovis vuelve a interpretar la enfermedad como un signo del poder de sus dioses y de la impotencia del nuevo dios, incapaz de ofrecer protección alguna, pues de otro modo sus descendientes hubieran gozado de buena salud. De todos modos, aunque las plegarias de la reina tuvieron como resultado la curación del recién nacido, se necesitaba algo más para persuadir a Clovis de los beneficios de la conversión. La circunstancia que finalmente inclinó al monarca hacia la nueva fe fue su triunfo sobre los alamanes en 496.⁹ En plena batalla, Clovis invocó a Jesucristo y prometió creer y bautizarse si conseguía la victoria. Los alamanes fueron derrotados y, siguiendo los dictados de Clotilde, el obispo Remigio de Reims instruyó al rey en secreto ante el temor del monarca de que sus súbditos no le permitieran abandonar los dioses tradicionales. Se trataba de un temor infundado pues junto a Clovis fueron bautizados tres mil hombres y también abrazaron el catolicismo las hermanas del rey, Albofleda y Lenteildis.

6. G. TESSIER: «La conversion de Clovis et la christianisation des Francs», *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, XIV Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 14-19 aprile 1966, Spoleto, 1967, 149-189.

7. H. MOISL: «Anglo-Saxon Royal Genealogies and Germanic Oral Tradition», *JMH*, 7.3, 1981, 225.

8. GREG. TAVR.: *HF*, II, 27-43; C. CAROZZI: «Le Clovis de Grégoire de Tours», *Le Moyen âge*, 98, 1992, 169-185; M. HEINZELMANN: «Clovis dans le discours hagiographique du VI^e au IX^e siècle», *Bibliothèque de l'École des chartes*, 154, 1996, 87-112.

9. C. M. CUSACK: *The Rise of Christianity in Northern Europe, 300-1000*, Londres, 1998, 70.

La conversión de ésta última resulta particularmente interesante porque Lenteildis era arriana, lo que revela la sorprendente complejidad religiosa de la corte franca, representada tradicionalmente bajo dominio pagano. Sabemos del éxito del arrianismo en otras cortes bárbaras, pero acerca de su presencia en el entorno franco sólo contamos con indicios muy reducidos que apuntan a su difusión entre la elite franca en momentos anteriores al triunfo del catolicismo. Por ejemplo, cuando el obispo Avito de Vienne se felicita por la conversión de Clovis, celebra, no el abandono de las creencias ancestrales por el cristianismo, sino el rechazo de la herejía y la aceptación del catolicismo ortodoxo, y, en este contexto, esa herejía no podía ser más que la arriana.¹⁰ Quizás, el acomodo del arrianismo en la corte puede explicarse porque hasta entonces no existió ni intención ni voluntad firme de los principales agentes de la evangelización del territorio galo, los obispos, para acometer el salto definitivo a las estructuras de poder francas. Así parece deducirse de una carta dirigida a Clovis en el año 481-482 con motivo de su ascenso al trono tras la muerte de su padre Childerico. En la misiva, el obispo de Reims, Remigio, además de darle la bienvenida en la administración de la *Belgica Secunda*, le aconseja sobre la conducta más oportuna que debía adoptar un joven monarca. Le insta, por ejemplo, a que mantenga buenas relaciones con los obispos de la provincia pero en ningún momento le sugiere la necesidad de que se convirtiera a la fe cristiana. La carta de Remigio permite, por lo tanto, entrever un episcopado católico en absoluto comprometido en evangelizar a los señores francos. Y quizás ante esta apatía de los agentes católicos los arrianos tomaron ventaja. Si recordamos la carta del obispo de Vienne, el propio Clovis bien pudo acercarse previamente al arrianismo antes de ser finalmente bautizado por el propio Remigio.¹¹ Además, aunque el relato de Gregorio de Tours ofrece el bautismo del rey como consecuencia inmediata de su victoria, parece que la conversión fue resultado de un proceso mucho más lento. Así parece deducirse de la carta que otro obispo, Nicetio de Tréveris, dirigió a la nieta de Clovis, Chlodoswintha (también conocida como Clotsinda o Lucinda) el año 565 cuando estaba a punto de abandonar la Galia para casarse con el príncipe lombardo Alboin. En ella le recuerda que su abuela Clotilde «dirigió al señor Clovis a la fe católica» y que el rey como hombre prudente, no estuvo dispuesto recibirlo hasta no estar completamente convencido.¹²

Y es que debemos de tener en cuenta que la conversión real era una decisión con una proyección más allá del ámbito privado. El monarca debía estar o al menos mostrarse completamente convencido de los beneficios del cam-

10. Las fuentes que parecen apuntar esta circunstancia aparecen recogidas y analizadas de modo preciso por I. WOOD: «Gregory of Tours and Clovis», *RBPH*, 63.2, 1987, 249-272. A este respecto puede asimismo consultarse W.M. DALY: «Clovis: How Barbaric, How Pagan?», *Speculum*, 69.3, 1994, 619-664.

11. Cartas recogidas por HILLGARTH: *Christianity*, 76-78.

12. HILLGARTH: *Christianity*, 79-80.

bio de fe. De manera que, desde el momento en el que el rey acepta la nueva fe hasta su bautismo, que marcaba su completa integración en la comunidad cristiana, pudo pasar un buen número de años en los que Clovis debía pulsar el ánimo de los grandes señores del territorio franco, exhibir la grandeza del nuevo dios con victorias acompañadas de riquezas y demostrar con argumentos que, como católico, podía ofrecer también a su reino un futuro próspero. El propio Nicetio relata en su carta a Chlodoswintha las victorias y los beneficios que alentaron y fortalecieron a Clovis en su decisión: «Mira cómo se enriquece con el pillaje, los milagros de los que fue testigo desde los santuarios de la Galia de San Martín de Tours, de Germano de Auxerre, de Hilario de Poitiers».

En toda la documentación literaria que conserva alguna mención sobre el bautismo de Clovis, la narración de Gregorio de Tours y la correspondencia epistolar que ya he mencionado se vislumbran, sin duda alguna, todos los tópicos de la literatura contemporánea sobre la conversión: una esposa creyente, cuya intervención es clave en la conversión del rey, una victoria en combate obtenida gracias al todopoderoso dios cristiano, la reluctancia del monarca y su preocupación por convencer a sus súbditos de las ventajas de la nueva filiación religiosa y, como conclusión feliz, el bautismo del rey, de algunos de los miembros de su familia y un gran número de grandes señores. No obstante, aunque corresponda a un paradigma establecido y adolezca de falta de solidez documental, el relato del obispo de Tours posee un innegable significado histórico puesto que, por un lado, muestra la reconstrucción de los hechos que, según Gregorio, era la más apropiada para presentar la conversión de un rey y, por otro, su interpretación ofrece la pauta literaria para la descripción de otras conversiones reales. Gregorio pretendía mostrar la decisiva intervención divina en todas las acciones bélicas acometidas por el católico Clovis y, al mismo tiempo, ofrecerlo como ejemplo de valor a los reyes contemporáneos.

En la misiva papal se percibe además un cambio de actitud en las directrices diplomáticas desplegadas por la iglesia católica en la Galia. Ya he mencionado el absoluto desinterés de Remigio por influir en Clovis para promover su conversión. La desidia del obispo no resulta extraña pues responde a la tradicional visión romana que consideraba que el cristianismo era completamente ajeno a los bárbaros. Sin embargo, a partir de Gregorio Magno, el papado trata de integrar los nuevos reinos en el orbe cristiano pues el apoyo de estos reyes resultaba imprescindible en el desarrollo de su programa evangelizador.¹³

La petición de una intervención concreta a favor de la labor misionera dirigida a los monarcas bárbaros quedaba justificada desde una perspectiva romanocéntrica, que ofrecía a los nuevos reinos una batería ideológica particularmente provechosa para consolidar su posición de privilegio en su propio reino y su dominio sobre los territorios circundantes. La cristianización no

13. R.E. SULLIVAN: «The Papacy and missionary activity in the early middle ages», *Medieval Studies*, 17, 1955, 55-56; F.E. CONSOLINO: «I doveri del principe cristiano nel *Registrum Epistularum* di Gregorio Magno», *Augustinianum*, 33, 1993, 75-76.

supone cambio alguno, ni siquiera una modificación determinante en las estructuras de poder, pero sí proporcionaba al gobernante la superioridad moral que derivaba del hecho de ser cristiano y resaltaba su vinculación con el pasado romano. Los nuevos poderes que se instalan en la Galia sean burgundios, francos o visigodos tendrán a gala imitar al Imperio romano sobre todo en su praxis y lenguaje político. Cabe mencionar la redacción del *pactus legis salicae*, la primera versión que sobrevive de la ley sálica de los francos, redactada en tiempos de Clovis en latín y a la manera del código teodosiano. Y el ejemplo que se propone a Clovis y a otros reyes es el de Constantino.¹⁴ A imitación suya, la defensa de la ortodoxia católica se impone como tarea ineludible de los monarcas bárbaros. Y así, Clovis aparece como un nuevo Constantino y muchos de sus gestos parecen una respuesta consciente a ese precedente romano. Como Constantino, Clovis fundó una nueva capital en París. Como él, fue generoso con la iglesia católica, construyó una iglesia dedicada a los santos apóstoles y como Constantino en Nicea, Clovis también presidió el concilio de Orleans celebrado en 511.

En definitiva, la conversión se convierte en un gesto que marcaba la entrada en la órbita de la *romanitas* y los reyes convertidos tenían en el clero misionero, el experto instructor sobre el comportamiento apropiado en un rey cristiano.

BRUNILDA Y CHILDELBERTO II

Las fuentes mencionan una segunda reina cristiana que intervino de manera decisiva en la consolidación del cristianismo en el reino franco a finales del s. VI y en la propagación de la nueva fe en los territorios limítrofes. Se trata de Brunilda, regente en Burgundia y Austrasia mientras sus nietos Teodoberto y Teoderico eran todavía niños. Convertida por esta circunstancia en una de las figuras más poderosas de la Galia en 590, participó activamente en la propagación del cristianismo y en la consolidación de las sedes episcopales en el territorio bajo su gobierno. Su trágica muerte, despedazada por caballos salvajes a instancias de su nieto político, el rey Clotario II, después de una prolongada lucha por el poder,¹⁵ favoreció la pésima imagen de su reputación que en absoluto puede oscurecer su programa político y su compromiso con el proyecto evangelizador de Gregorio Magno.

14. Clovis aparece como nuevo Constantino en la obra de Gregorio Magno: *epist.* 9,37; también lo emplean Gregorio de Tours (*HF* 2, 31). E. DEMOUGEOT: «Grégoire le Grand et la conversion du roi germain au Vie siècle», *Grégoire le Grand. Colloque internationaux du CNRS, Chantilly, 15-19 septembre 1982*, París, 1986, J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi, edd., 191-203.

15. R. FLETCHER: *The Barbarian Conversion. From Paganism to Christianity*, N. York, 1998, 115-116.

En efecto, Brunilda gozó de la simpatía papal pues Gregorio fue consciente de que en la cristianización de la Galia resultaba fundamental el compromiso activo no sólo de los episcopados que se encontraban bajo su tutela, sino también y sobre todo de la corte franca y de los aliados católicos que pudiera encontrar en ella, imprescindibles para consolidar la presencia católica en ese territorio y llevar a cabo su proyecto pastoral. Brunilda aceptó el compromiso. Y así, cuando Columbano llega a la Galia en el 590, fueron Brunilda y su hijo Childeberto quienes le concedieron además de tierras, protección real en las fundaciones monásticas localizadas en Burgundia. La reina y Siagrio, obispo de Autun, muy cercano a la corte burgundia, colaboraron de manera decisiva en la misión evangelizadora que el papa encomendó a Agustín (el futuro obispo de Kent) en territorio británico.

El intercambio epistolar entre reina y papa fue continuo y en él se recoge el agradecimiento de Gregorio por el servicio prestado a la Iglesia y la devoción mostrada por Brunilda.¹⁶ A las palabras de alabanza que dirige a la reina por su dedicación, añade varios obsequios como pruebas de su gratitud. Por ejemplo, cuando Brunilda fundó un monasterio en Autun, el papa concedió privilegios a esta sede en 602; como recompensa por el apoyo prestado por la reina a la iniciativa papal de propagar el mensaje cristiano a Inglaterra, Siagrio, fue premiado con el palio,¹⁷ un honor que también habían requerido aunque sin éxito Desiderio, obispo de Vienne¹⁸ o Eterio de Lyon.¹⁹ Además en 596 el confesor de Brunilda, Leuparico, regresó de su viaje a Roma con las reliquias de Pedro y Pablo que el papa le entregó como presente a Brunilda con motivo de la consagración de una iglesia en Aquitania.²⁰ Acompañaba la entrega con una misiva en la que precisa que no podía sino satisfacer su pío deseo, puesto que la veneración de tales *filacta* no sólo servía para proteger la fe de los creyentes de los posibles ataques del enemigo pagano sino también porque protegía la salud de los animales.²¹ En efecto, las reliquias de santos y mártires se convirtieron en una pieza clave de la religiosidad del momento que catalizaba la devoción popular hasta entonces dirigida hacia los ídolos paganos. Además de amuletos con una función apotropaica y purificadora,²² que permitían al devoto un contacto directo con el mundo sobrenatural, la posesión de estos objetos de culto concedían al grupo dirigente un gran capital en términos de prestigio social, moral y político. El papa era consciente de este valor añadido

16. *Epist.* IX, 213-214; XI, 48-49; XIII, 5.

17. *Epist.* VIII, 4. R. MARKUS: *Gregory the Great and his world*, Cambridge, 1997, 172-175.

18. *Epist.*, IX, 221.

19. *Epist.* XI, 40.

20. *Epist.* VI, 55.

21. En el *corpus* epistolar gregoriano se recogen constantemente los beneficios terapéuticos de las reliquias. Por ejemplo, *Epist.* I, 25; 29 y 30; III, 3; 19; 33 y 47; IV, 27 y 30; VI, 22; 43; 48; 58; VII, 23; 25; 29; 37; XIII, 18; 45; XIV, 12; 13.

22. Como la reliquia enviada a la reina longobarda Teodolinda para su hijo recién nacido Adalowaldo (*Epist.* XIV, 12).

y por este motivo, no sólo regalaba tales piezas para conmemorar la consagración de iglesias, oratorios y monasterios, sino también a todo interlocutor que había respondido positivamente a su proyecto misionero con intervenciones concretas que beneficiaban a la Iglesia o que había realizado donativos a favor de los pobres o para pagar el rescate de cautivos.²³ Así pues, el papa se encargaba, con este eficaz procedimiento, de recompensar la piedad del monarca o del noble y subrayar su superioridad moral.

Las cartas también servían de vehículo transmisor de las directrices papales. En septiembre del 597, el papa escribe a Brunilda, con el propósito de que convocara un sínodo para acabar con la simonía.²⁴ Asimismo le solicita que reprima la idolatría en los reinos de Austrasia y Burgundia, que acabe con el culto a los árboles, los sacrílegos sacrificios de animales y que reprima el adulterio, la adivinación, la violencia, el robo y otros actos depravados.²⁵ Le exhorta además a castigar con la máxima severidad a todo aquel contaminado con actos tan execrables y le asegura que si llegaba a culminar con éxito la cristianización del pueblo franco, el Señor preservaría su reino del látigo de los pérfidos pueblos (los avaros).²⁶ Le solicita además la convocatoria de un concilio.²⁷ La reina debió de cumplir puntualmente las recomendaciones papales porque el 22 de junio de 601 el papa le escribe nuevamente para alabar su celo religioso y su gobierno hábil y prudente sobre «los salvajes corazones de los gentiles».²⁸

El papa mantuvo asimismo una intensa relación epistolar con Childelberto II que se remonta a 595. Mediante esta misiva, Gregorio solicita la ayuda del monarca para que continuara sosteniendo la acción de la Iglesia en sus reinos. Le recordaba su primacía derivada de su conversión al catolicismo. Su condición de católico lo diferenciaba del resto de los reyes que gobernaban sobre súbditos paganos y la luz de su fe le hacía brillar en medio de la oscura perfidia de otros pueblos, como una gran antorcha en la oscuridad de una horrible noche. Siguiendo la práctica institucionalizada que ya he mencionado para circunstancias similares, Gregorio ratifica la conducta real mediante el envío de una reliquia.²⁹

A pesar de la juventud de Teodorico y Teodoberto, Gregorio no descuidó su instrucción y también aparecen como destinatarios de cartas aleccionadoras, como la enviada en julio de 599, en la que les recordaba la superioridad

23. Por ejemplo, la llave de San Pedro que recibió la patricia Teoctista como regalo por haber enviado treinta libras de oro para auxiliar a los prisioneros (*epist.* VII, 23) o el noble Teodoro que había donado una considerable suma a favor de pobres y prisioneros (*epist.* VII, 26).

24. *Epist.* XI, 38.

25. *Epist.* VIII, 4. La celebración de sacrificios humanos y prácticas adivinatorias fue denunciada en *De bell. Goth.* II, 25.

26. *Epist.* VIII, 4.

27. *Epist.* IX, 214.

28. *Epist.* XI, 49. Recoge también el compromiso de Brunilda Gregorio de Tours en *HF* IV, 27.

29. *Epist.* VI, 6.

del reino franco sobre otros estados tras recibir la gracia divina mediante la conversión.³⁰ El papa vuelve a ponerse en contacto con el jovencísimo rey Teodorico II en noviembre de ese mismo año para felicitarle por la sabiduría con la que gobernaba, al tiempo que le recuerda que había sido investido directamente por Dios y le agradecía la ayuda concedida a su abuela Brunilda en esas acciones que le hacían merecedor *hic feliciter et in futura vita regnum cum angelis*.³¹

BERTA Y ETELBERTO

Aunque la tercera reina cristiana que las fuentes destacan por su compromiso evangelizador residió en la región de Kent, en la zona meridional de Britania, no constituye un ejemplo aislado sino que guarda una estrechísima relación con las reinas anteriormente mencionadas. Se trata de Berta, casada con Etelberto, descendiente de Clovis y por lo tanto nacida en un ambiente familiar católico que mantuvo y que procuró difundir en el reino de su esposo. Su padre Chariberto, fallecido en el 567, había sido rey de Neustria en la zona occidental bajo control de los francos con capital en París. Su madre Ingoberga también desempeñó una gran labor cristiana que fue alabada incluso por su yerno Etelberto que elogia su piedad y generosidad hacia la iglesia de Tours. Sabemos que los parientes de Berta habían conseguido convencer a Etelberto para que permitiera a su esposa seguir practicando su religión a pesar de que él mismo se mantenía fiel a las creencias tradicionales. En su traslado a Kent, Berta fue acompañada por el obispo Liudhard en calidad de *adiutor fidei*, es decir, como consejero de fe privado, sin propósito de promover iniciativa evangelizadora alguna. Para satisfacer las necesidades espirituales de Berta, Etelberto puso a su disposición una iglesia construida en tiempos antiguos, mientras los romanos todavía habitaban la isla próxima a Canterbury.³²

Esta anécdota, recogida por Beda, resulta particularmente interesante porque refleja en su justa medida la evolución religiosa de la isla tras el abandono de la administración romana. Entonces se constata un renacimiento pagano en progresivo aumento desde finales del s. IV en el que los cultos renacidos no son lógicamente aquellos integrados en el sistema supraestructural romano sino los que pertenecían al sustrato celta de la población indígena.³³ Ni siquiera en los nú-

30. *Epist.* IX, 125.

31. *Epist.* XIII, 9.

32. Se ha identificado esta iglesia con dos posibles recintos: el de San Martín o S. Pancras ambas *extramuros* del núcleo habitado: BEDA: *HE*, I, 25-26; FLETCHER: *Barbarian Conversion*, 111.

33. J.T. LEWIS: *Temples in Roman Britain*, Cambridge, 1966, 140-141; J. GREEN: *The Religions of Civilian Roman Britain*, *BAR*, 24, 1976, 40; PH. RAHTZ, R. WATTS: «The End of Roman Temples in the West of Britain», *The End of Roman Britain. Papers arising from a Conference*, Durham, 1978, *BAR*, 71, 1979, 184; M. HENIG: «Art and Cult in the Temples of Roman Britain», en W.

cleos urbanos³⁴ principales centros de difusión cristiana, llegó a afianzarse tanto el cristianismo como para impedir, con la retirada de la administración romana, esa revitalización de las creencias indígenas.³⁵ El cristianismo, además, no estaba tan sólidamente implantado como para difundirse en un territorio en el que las condiciones económicas y políticas habían sufrido grandes modificaciones. Por este motivo, frente a la reactivación del paganismo relacionado con el panteón germánico y con el tradicional celta, el cristianismo languidece.³⁶

La descripción recogida por Beda permite comprobar que en efecto, en época de Berta, todavía existían recintos que podían ser identificados como iglesias cristianas y que muestran la presencia de una comunidad cristiana en Canterbury, aunque muy debilitada, como parece deducirse de dos obstáculos concretos que tuvo que salvar la iglesia de Roma en su proyecto evangelizador. En primer lugar, fue necesario, ante el exiguo número de cristianos³⁷ desplazar un nutrido contingente misionero desde el continente y, en segundo lugar, el responsable papal de la intervención misionera, el monje Agustín, futuro obispo de

RODWELL, *Temples, Churches and Religion: Recent Research in Roman Britain*, BAR, 77, 1980, 110; S. JOHNSON: *Later Roman Britain*, Londres, 1980, 34.

34. A.S. E. CLEARY: *The End of Roman Britain*, Londres, 1984, 135.

35. M.V. TAYLOR: «Roman Britain in 1934», *JRS*, 25, 1935, 201-223, fig. 32; J.M.C. TOYNBEE: «Christianity in Roman Britain», *Journal of the British Archaeological Association*, 16, 1953, 7. Una de las reconstrucciones más interesantes es la del templo celta de *Verulamium*, que nos confirma la fuerza del paganismo nativo en este período, tanto por su emplazamiento urbano como por su instalación en uno de los lugares santos del cristianismo en Britania, y por lo tanto de máxima difusión puesto que este enclave fue vinculado con el martirio de San Albano.

36. A pesar de la polémica entre los partidarios de un cristianismo sólidamente implantado y difundido incluso en época anglosajona (como afirma TOYNBEE: «Christianity in Roman Britain» 1-24), y los que lo consideran desaparecido hasta la llegada del contingente misionero encabezado por San Agustín de Canterbury (línea encabezada por W.H.C. FRENDE: «The Christianization of Roman Britain», *Christianity in Britain, 300-700. Papers presented to the Conference on Christianity in Roman and Sub-Roman Britain held at the University of Nottingham 17-20 April 1967*, M.W. Barley, R.P.C. Hanson edd., Leicester, 1968, 1-18) ambas líneas de interpretación comparten el hecho observado tanto en las fuentes literarias como en los restos arqueológicos conservados, y es la pérdida de vitalidad del cristianismo tras la retirada de la administración romana.

37. La ausencia de clérigos como indicio de la escasa difusión cristiana en la isla ha sido expuesta por R. MORRIS, J. ROXAN: («Churches in Roman Building», *Temples, Churches and Religion: Recent Research in Roman Britain*, BAR, 77, 1980, 181) como un argumento adicional para sostener que la escasez de iglesias conservadas de este período se debe más que al azar, al reducido número de comunidades cristianas. D. WATTS (*Christians and Pagans in Roman Britain*, Londres, 1991, 217) y K.R. DARK (*Civitas to Kingdom. British political Continuity 300-800*, Leicester, 1994, 134) justifican la precariedad de datos en torno al culto cristiano por el bajo nivel adquisitivo de los creyentes británicos por lo que no nos ha podido llegar ninguna prueba de su devoción. Por otro lado, y según la opinión de estos autores, los cultos paganos consiguieron atraer a los grupos pudientes. A mi juicio, la escasez de restos cristianos puede relacionarse más que con el nivel económico de los fieles, con el grado de implantación del culto pues la construcción de una iglesia a costa de la evergesía aristócrata podía ser inútil sino existía una comunidad devota que la frecuentase; FRENDE: «The Christianization», 41.

Kent, se vio obligado a emprender, a su llegada a Britania, el reacondicionamiento de los recintos cristianos. En efecto, Beda señala que una de las principales tareas de San Agustín al llegar a Canterbury fue el reacondicionamiento de las iglesias *fabricandi uel restaurandi*.³⁸

Desconocemos el motivo concreto por el que finalmente el rey Etelberto abrazó la fe católica, pero las fuentes reflejan un escenario que responde al paradigma elaborado desde la conversión de Clovis: un rey bárbaro gobernando un territorio que había conocido la administración y el modo de vida romano y en el que subsiste una pequeña comunidad de cristianos; un rey que mantiene relaciones muy estrechas con sus vecinos cristianos en el continente, reforzadas además por su matrimonio con una princesa cristiana; una reina que como solícita devota católica trata de atender las peticiones papales y un rey que finalmente decide abrazar el cristianismo, (por motivos que superan el estricto marco de la sensibilidad religiosa individual) y que, de este modo, arrastra a sus súbditos a la conversión y promueve con su iniciativa, no sólo la difusión de la fe cristiana en su reino sino además en los estados vasallos.

Y es que aunque el propósito último de la acción misionera era la completa conversión del territorio, la predicación en un ambiente sino hostil al menos adverso exigía un especial cuidado en la aproximación. Había que seleccionar y concentrar los esfuerzos en aquellos grupos de población que podían *a posteriori* proporcionar los recursos adecuados para continuar con la misión emprendida. Es decir, había que ganarse el favor del rey, su corte y los grandes señores de su reino. Sin duda alguna, contar con aliadas como Berta en la propia corte y Brunilda como vía de comunicación que transmitía órdenes y ofrecía auxilio desde el continente facilitaron en gran medida el desembarco del contingente misionero en Kent.³⁹

Pero, Gregorio, antes de promover cualquier medida, debía en primer lugar dirigirse a Etelberto, y así lo hizo en una carta enviada en 601.⁴⁰ En ella le encomienda guardar con celo la divina gracia que ha recibido y extender la fe cristiana entre sus súbditos, sosteniendo la acción de la Iglesia en su reino, reprimiendo el culto a los ídolos, destruyendo los santuarios. La conducta de sus súbditos debía guiarse por el ejemplo de su vida. El modelo de conducta que le ofrece es el de Constantino, presentado como buen gobernante que difunde la enseñanza de la doctrina religiosa y su observancia sobre todo por el per-

38. BEDA: *H.E.*, 1,33. Muchas iglesias son abandonadas. El recinto cristiano de Nettleton Shrub fue abandonado en el 370: RAHTZ, WATTS: «The end of Roman Temples», 189; MORRIS, ROXAN: «Churches in Roman Building»; sobre la debilidad del cristianismo en el período anglosajón: W.H.C. FRENCH, «Religion in Roman Britain in the Fourth Century AD», *JBAA*, 16, 1953, 1-18.

39. La tradición de Canterbury recoge que los compañeros de Agustín eran al menos cuarenta.

40. *Epist.* XI, 37.

suasivo poder del ejemplo. Con su comportamiento personal y político había alejado a Roma del perverso culto a los ídolos y había superado en reputación a todos sus predecesores precisamente por la piedad religiosa que había mostrado. Como Constantino, Etelberto podía presentarse ante los nuevos reinos bárbaros como un príncipe tutor de la cristiandad.⁴¹

Al mismo tiempo, escribe una carta a la reina Berta⁴² en la que le recuerda su responsabilidad en la tarea «de fortalecer a su glorioso esposo en el amor por la fe cristiana», pues se lamenta del escaso interés que muestra su marido en la propagación del cristianismo. Debe convencerlo de la necesaria conversión de todos sus súbditos bajo su gobierno y la exhorta a obtener de Etelberto un compromiso pastoral para con su pueblo. Para Berta, el ejemplo ha de ser Helena, la madre de Constantino. Su ejemplo debía guiarla pues al igual que mediante Helena «Dios había encendido en los corazones de los romanos la llama de la fe cristiana», Berta debía implicarse personalmente en la conversión de los anglos y prestar su ayuda a la comitiva misionera encabezada por Agustín. Además como una nueva Helena debe involucrar a su esposo en la conversión de su pueblo de manera más activa. Si lograba comprometer el ánimo de su esposo en la labor cristianizadora, los beneficios no sólo serán espirituales sino políticos. Su fama llegará incluso a oídos del emperador en Constantinopla, su nombre superará el de reyes anteriores y los beneficios de tal empresa revertirán en su reino como revirtieron en el imperio romano tras la conversión de Constantino.

En los augurios de Gregorio al rey de Kent y su consorte encontramos un propósito similar al de las apelaciones papales anteriormente mencionadas. La conversión al cristianismo ofrecería a Etelberto como a otros reyes bárbaros, la victoria en combate, la extensión de sus dominios, prosperidad, fama y gloria imperecedera no sólo sobre la tierra sino también en el cielo. Los misioneros además podían ofrecer ejemplos muy oportunos proporcionados por la literatura veterotestamentaria en la que se exaltaban las victorias obtenidas bajo el amparo divino por reyes israelitas como David.⁴³ Del mismo modo, los triun-

41. C. MARTÍNEZ MAZA: «La cristianización de Britania en dos epístolas de Gregorio Magno», *Athenaeum*, 90.2, 2002, 513-514.

42. *Epist.* XI, 35. El texto aparece recogido por BEDA: *HE* 1,32. Nueva Helena es también el apelativo con el que Gregorio (*epist.* 13, 42) se dirige a Leoncia augusta que lo había recibido recientemente en el concilio de Calcedonia (G. MANSI: *Sacrorum conciliorum*, Florencia-París, 1760-1901, VII, 171).

43. El recurso a los grandes reyes de Israel como ejemplo para los monarcas bárbaros fue empleado por ejemplo por Gregorio de Tours (*mart.* 3; *HF* I, 12). Un análisis pormenorizado de los referentes veterotestamentarios empleados para defender la ortodoxia cristiana puede encontrarse en M. HEINZELMANN: «Heresy in Books I and II of Gregory of Tours' *Historiae*», *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, Toronto, 1998, 68-71.

fos que esos monarcas habían obtenido antes de su conversión también eran reinterpretados como un anuncio del éxito venidero.

Otro punto común que se percibe en la conversión del mundo bárbaro es la vacilación que manifiesta el monarca, perfectamente comprensible, pues antes de abandonar las devociones tradicionales, el rey debía atender a la reacción de sacerdotes, de consejeros y nobles cuyo apoyo resultaba fundamental para preservar su posición de privilegio. El bautismo de Clovis y Etelberto, por lo tanto, no se produjo de forma inmediata, por más que las fuentes cristianas insistan en ello. Además, el camino a la conversión no sólo quedaba señalado por motivos estrictamente personales, pues en una sociedad de base gentilicia la solidaridad de grupo podía empujar a una conversión masiva. En efecto, el bautismo del rey tuvo, en muchos casos, como consecuencia la conversión de su familia y demás miembros de la corte y reinos vasallos como el de Edwin.⁴⁴ Beda insinúa en su relato que los súbditos de Etelberto se convirtieron para ganarse el favor del monarca pero, sobre todo, ante el temor a las represalias reales ya que la conversión fue promovida con medidas legales que condenaban al disidente a penas severas que incluían la muerte.⁴⁵

No obstante, contamos asimismo con ejemplos que permiten comprobar que la elección del monarca no resultaba de obligado cumplimiento ni siquiera en el seno de la propia real. Así sucede con Eadbald, el hijo de Etelberto, que permaneció fiel a la tradición pagana. El caso contrario lo observamos en el hijo del pagano Penda que abrazó el cristianismo. Y es que la consolidación del cristianismo en un territorio en el que no se disponía de una sólida base social fue un proceso lento y no siempre progresivo. Tenemos constancia de la persistencia pagana en Britania: Nenio recoge que a mediados del s. v Vortigern consulta *magi non episcopi*⁴⁶ y Raedwald rey de East Anglia tenía un altar en el que al mismo tiempo veneraba al dios cristiano y ofrecía víctimas a los demonios.⁴⁷ Las leyes del rey Withtred de Kent (de finales del s. VII), contenían un elenco de prohibiciones contra el culto todavía vigente a los ídolos.⁴⁸ En esta lucha contra la persistencia pagana era fundamental la colaboración entre el cuerpo misionero, los grandes señores y la cúspide dirigente. Sólo así se podía garantizar la construcción de iglesias y monasterios, la persecución de prácticas heterodoxas, la instauración de medidas para convencer a los súbditos de los beneficios de la conversión mediante castigos y alicientes. En este sentido, la intervención del monarca era un requisito imprescindible para consolidar la presencia cristiana.

44. BEDA: *HE*, 2, 14; M. DE REU, «Missionaires, papes et souverains», *BIBR*, 59, 1989, 43-62.

45. Como las prescritas en el derecho sajón: *Capitularia regum Francorum*, ed. A. Boretius, Hannover, 1883, I, n° 2 pp. 2-3 y n° 26, pp. 68-70.

46. NENNIUS: *Historia Britonum*, 40.

47. BEDA: *HE*, 2, 15.

48. *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland*, A.W. Haddan y W. Stubbs edd., 3 vols., Oxford, 1881, III, 216-217; H.M. MARTING: *The Coming of Christianity to England*, N. York, 1972, 241.

Ahora bien, resulta imposible concluir que la intervención femenina fuera esencial en la conversión de los reyes bárbaros. No obstante, las reinas se convirtieron en un elemento, sino decisivo, sí particularmente útil; pues si el esposo mostraba respeto por su filiación religiosa, le proporcionaba todo lo necesario para el cumplimiento de sus obligaciones como devota, desde recintos para el culto hasta el necesario auxilio sacerdotal. Se creaba así en los círculos dirigentes una atmósfera, cuando menos, no adversa a la presencia cristiana. El papa podía aprovechar la presencia de la reina para desplegar su estrategia misionera en nuevos territorios y consolidar su red de contactos mediante el envío de cartas, reliquias, regalos y privilegios eclesiásticos. El prestigio del monarca y su reino se consolida incluso en el exterior y se beneficia de su integración en el círculo de gobernantes cristianos con los que mantiene relaciones familiares a través de su esposa.●