

VIOLENCIA Y PAGANISMO EN EL MUNDO FRANCO TEMPRANO CAROLINGIO: REPRESENTACIONES DE LA ALTERIDAD GERMÁNICA (SIGLO VIII).

**VIOLENCE AND PAGANISM IN THE EARLY CAROLINGIAN FRANKISH WORLD:
REPRESENTATIONS OF THE GERMANIC ALTERITY
(8TH CENTURY).**

JONATHAN PERL GARRIDO
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Chile
Email: jonathanperlg@hotmail.com

RESUMEN

El artículo trata uno de los aspectos del problema de la construcción de las representaciones de la otredad en el período temprano carolingio. Esta otredad es identificada con los pueblos no incluidos en la unidad política franca ni la unidad religiosa cristiana, establecidos en las regiones al Noreste del reino franco de Austrasia, principalmente sajones y frisones. En la definición de estos pueblos como “los otros”, los criterios religiosos y morales jugaron un rol fundamental. A partir de fuentes historiográficas, hagiográficas, epistolares y legales, se hace revisión de las formas de representar a los paganos, por los autores cristianos, como característicamente violentos hacia el cristianismo y el orden franco, a partir de las que se les clasifica en el concepto de

ABSTRACT

The paper addresses one of the aspects on the issue of the construction of the representations of the otherness in the early Carolingian period. This otherness is considered to be identified with the people that were not included in the Frankish political unit nor in the Christian religious unit, established in the north-eastern regions of the Frankish kingdom of Austrasia, mainly Saxons and Frisians. In the definition of these people as “the Others”, religious and moral criteria played a fundamental role. From historiographical, hagiographical, epistolary and legal sources, a review is made on the way in which the pagans were represented by the Christian authors, as characteristically violent towards Christendom (and the Frankish order), from which they are

* Recibido: 29 de enero de 2016; Aceptado: 14 de abril de 2016.

“bárbaros”. Se propone y muestra que el uso del recurso a la violencia física de parte de los bárbaros varía en función de los contextos específicos en los que se produjeron las fuentes, especialmente en cuanto al desarrollo contemporáneo de los procesos de evangelización y conquista de las regiones señaladas, además de aquellos procesos internos en el reino franco, relativos a la toma y mantención del poder del reino por parte de los carolingios.

Palabras Clave: Otridad, Evangelización, Violencia, Sajones, Paganismo, Barbarie.

qualified inside the concept of “barbarians”. It is proposed and shown that the use of the resource to physical violence from the barbarians varies according to specific contexts in which the sources were produced, especially in terms of the contemporary development of the processes of evangelization and conquest of the forementioned regions, and those processes within the Frankish kingdom, related to the taking and maintenance of the power in the realm by the Carolingians.

Keywords: Otherness, Evangelization, Violence, Saxons, Paganism, Barbarism.

I. INTRODUCCIÓN: “LOS OTROS”, LOS FRANCOS Y LA CULTURA POLÍTICA TEMPRANO CAROLINGIA.

En el contexto político y cultural internacional de la actualidad, la difusión de imágenes e ideas sobre, por ejemplo, los pueblos medio orientales, han traído a un primer plano de interés la figura de “los bárbaros”. Numerosísimas son las menciones que a estos pueblos lejanos se hacen, particularmente en los medios de comunicación masivos y las redes sociales, en las que se caracterizan sus formas sociales y culturales con el concepto que les relega a un estado de “incivilización” o, en el mejor de los casos, de inferioridad cultural respecto de Occidente. En este contexto, el estudio de los procesos de construcción de representaciones de la alteridad, en la figura de los bárbaros, y las formas y elementos con los que dicha construcción se realiza, se torna importante como forma de autoevaluación de nuestras realidades sociales contemporáneas y, claro está, los procesos de construcción de nuestra propia identidad. De entre estos elementos, uno de los que más resaltan a simple vista dice relación con el rol de los aspectos religiosos en la definición de ese “otro”. Muy particularmente, además, lo es en función de cómo esta alteridad se relaciona con los elementos religiosos propios de la cultura que observa y construye las representaciones de “los otros”. Así, la imagen de estos otros atacando a los representantes de la religión ha sido empleada como elemento de definición de una sociedad distinta de la propia, en la que el ataque – por motivos religiosos – sobre las formas culturales que nos son familiares, lleva a la conformación de imágenes que fomentan la distinción y, al mismo tiempo, la identificación de los individuos como parte de una sociedad de la que uno de sus elementos centrales lo constituye la identidad religioso-moral.

Este artículo pretende exponer una expresión temprana de estos discursos de construcción de la alteridad a partir de las formas por las que esta otridad se

relaciona con “lo religioso propio”, a partir del estudio del caso de la construcción de las representaciones de “los bárbaros de Germania”, particularmente de sajones y, en menor medida, frisones, hesianos y turingios, según los autores del período franco temprano carolingio; es decir, grosso modo, “el siglo VIII largo”¹. Para lograr el examen señalado, se procederá a abordar el problema de las relaciones entre el mundo cristiano y el mundo pagano-germano, específicamente en términos de la reacción violenta de los grupos paganos en contra del avance de la órbita cristiana en el contexto del esfuerzo misionero del siglo VIII y del proyecto imperial franco-carolingio. Consideramos que el recurso de resaltar la violencia de los paganos sobre los cristianos en la documentación cristiano-carolingia, como elemento de definición de la alteridad, habría tenido un rol fundamental, tanto en procesos políticos internos del mundo franco (la legitimación y consolidación del poder carolingio en el contexto de los reinos francos), como en términos externos respecto de la “alianza” entre la Iglesia romana y el poder político austrasiano, así como también en los procesos de expansión territorial de la Cristiandad Occidental y la unidad política carolingia sobre los territorios ocupados por los miembros de dicha otredad. En otras palabras, se escribía respecto de quienes, en virtud de los procesos señalados, estaban siendo enfrentados contemporáneamente. Por otro lado, veremos cómo estas caracterizaciones de la violencia pagana respecto de la Cristiandad mostraría variaciones en función de los contextos específicos de producción de nuestras fuentes, sean estas historiográficas (incluyendo en esta categoría las biografías), hagiográficas, epistolares o legales, haciendo de los énfasis puestos sobre el componente violento de los paganos mayor o menor según la situación política en los procesos de evangelización, conquista y consolidación del poder carolingio por los territorios de la periferia nororiental del reino de los francos durante la segunda mitad del siglo VIII y los primeros decenios del siglo IX. Así se podrá ver que, a partir de la década de 750, con el ascenso de los carolingios al trono franco, el recurso discursivo a la violen-

1 La historiografía medievalista reciente ha propuesto una periodización que trascienda los límites impuestos por la cronología estricta en la observación de los procesos históricos. Así, por ejemplo, actualmente se habla de un “siglo V largo” (Halsall, 2012), extendiéndose desde 376 a 568, conceptualización que permite entender de mejor forma los procesos históricos en torno al colapso de las estructuras políticas, sociales y culturales del Imperio Romano en Occidente. En esta misma lógica es que se ha empleado la periodización de un “siglo VIII largo”, extendiéndose entre 680 y 830, que habría sido un período de homogeneidad relativa y de suficiente extensión como para detectar las diferencias producidas respecto de períodos anteriores. El siglo VIII largo, de este modo, es presentado como una etapa de “post-transformación” respecto del precedente romano (y sub-romano), en el que se marcó el desenlace definitivo del sistema global romano y la consolidación de las formas sociales, culturales y políticas que caracterizaron al Occidente medieval (Hansen y Wickham, 2000: IX).

cia pagana aparece con fuerza en las fuentes no hagiográficas, tornándose en un aspecto definitorio de las representaciones de los paganos hacia las décadas de 770 y 780, contemporáneamente al período más álgido de las guerras sajonas y, finalmente, desde la década de 790, y la progresiva pacificación de las poblaciones paganas al este del Rhin, las expresiones violentas contra los representantes de la Cristiandad parecen disminuir en número e intensidad en nuestras fuentes.

La sociedad que emergía en el reino franco durante la segunda mitad del siglo VIII era la de una cristiandad agresivamente inclusiva. En una sociedad así, era de una importancia capital el determinar quiénes eran “otros”; es decir, los excluidos de la comunidad. Con tal determinación se podría, por un lado, generar comunidad cultural entre los propios francos-cristianos y, por otro, forjar las condiciones de inclusión futura de “los otros”. Pero estas distinciones no solo podían basarse en criterios étnicos o geográficos, que no resultaban suficientes para dicha construcción. La otredad en tiempos temprano carolingios se cimentaba en función de elementos de orden político-religioso. En la concepción de esta definición de la otredad, se incluían aquellos “antivalores” respecto de los que el proyecto de cristiano carolingio procuraba promover como valores definitorios de su propio ser franco-cristiano y carolingio², así como constitutivos de la ideología política puesta en marcha en el contexto de la conquista del poder dentro del reino, y las proyecciones de conquista y anexión de “los otros” (Pohl, 1998: 4-5; Wood, 2012: 18). En otras palabras, los discursos productores de los imaginarios en torno a la figura de los paganos, no promovían una representación de estos como un negativo absoluto, sino que lo hacían (si bien negativamente) considerándolos en cuanto que potenciales miembros de la comunidad cristiana, como súbditos potenciales del orden franco-cristiano (y, consecuentemente, de los carolingios).

Uno de los elementos fundamentales del proyecto imperial carolingio, cuya importancia es crucial al momento de abordar el problema de las reacciones violentas de los paganos hacia los cristianos, es la “alianza” entre el poder político (laico) de los francos y el religioso (la Iglesia Católica Romana)³. En lo que

2 En términos generales, se puede entender que, en el período temprano carolingio, ser franco implicaba ser súbdito del reino, es decir, leal a la familia carolingia, y, además, ser practicante del cristianismo “correcto”.

3 La “alianza” político-religiosa entre el reino franco y la Iglesia de Roma ha sido extensamente estudiada por la historiografía medievalista, y no es este el espacio para profundizar sobre la misma. Al día de hoy, la obra de Louis Halphen (1992) sigue siendo fundamental para estudiar el proceso de comunión de intereses entre las esferas carolingia y romana, y como esta influyó decisivamente en la concepción del poder en el mundo temprano carolingio y, en última instancia, en la configuración del proyecto imperial franco-cristiano de Carlomagno.

respecta al tema a desarrollar en estas páginas, dicha alianza hizo del esfuerzo misionero en las regiones del norte de Germania desde fines del siglo VII, una en la que se confundían los elementos políticos (militares, diplomáticos y de legitimación de los procesos políticos internos y externos del reino franco) con los religiosos (la evangelización y conversión de los paganos, así como también la corrección del culto cristiano dentro de la órbita carolingia). En efecto, los elementos ideológicos que legitimarían el poder carolingio giraban en torno a la proyección de imágenes influenciadas por la tradición bíblica, específicamente las ideas vétero-testamentarias de la realeza y la elección divina, uso que Pipino III el Breve y su hijo Carlomagno llevaron a grandes escalas (Garrison, 2000). Así, el proyecto carolingio implicaba un esfuerzo sostenido en términos de políticas culturales por hacer general la representación de los francos como “el nuevo pueblo elegido” (Nelson, 1997: 55). De este modo, el núcleo del pensamiento temprano medieval respecto del rol de los reyes, se expresaba en las máximas de otorgar prosperidad a los poderosos y débiles por igual (señores y súbditos), la victoria sobre el enemigo, la mantención del mandato de la ley y, especialmente importante para nuestro estudio, la defensa y propagación del cristianismo (Smith, 2005: 217).

En el contexto del proceso de evangelización y conquista de los territorios de la periferia nor-oriental del reino franco de Austrasia, y la expansión territorial hacia las regiones del norte de Germania, se puede entender aquel postulado-prescripción a partir del que el “yo” se impone sobre “el otro”, legitimando su conquista a partir del derecho (incluso, el deber) que se tiene de imponer “el bien” al otro. Esta imposición del bien, claro está, se basaba en el hecho de que es uno mismo quien decide lo que está bien o mal. “Este postulado implica pues, una proyección del sujeto enunciante sobre el universo, una identificación de *mis* valores con *los* valores” (Todorov, 1995: 165-166). En efecto, para los productores de nuestras fuentes, la conversión era un proceso obvio y natural en el que la Verdad Revelada “debía” tener la aceptación de los bárbaros incivilizados (Urbanczyk, 2005: 15). Por su parte, el vínculo de la fuerza (la violencia física y simbólica) con el cristianismo en la diseminación de la religión, entonces, es considerado como una consecuencia de las decisiones tomadas en la búsqueda de un “bien”, especialmente, los bienes prescritos por la divinidad. Así, cada vez que Carlomagno alzara la espada contra sus vecinos paganos, contaría con la bendición del Papa y sus empresas no podrían sino ser vistas con complacencia por la divinidad. En efecto, desde fines del siglo VIII, en el contexto de la “*renovatio imperii*” carolingia, las guerras ya no se justificaban tanto por la expansión y conquista pura (*dilatatio regni*), sino por ser instrumento en la defensa y difusión de la fe (*dilatatio christianitatis*) (Mitre Fernández, 2009: 130).

II. PAGANISMO EXACERBADO Y VIOLENCIA ANTI-CRISTIANA EN LAS FUENTES TEMPRANO CAROLINGIAS.

Pues bien, teniendo presentes los elementos ideológicos y contextuales antes señalados, podemos entrar en el tema específico de este artículo: la cuestión de la construcción de representaciones de la alteridad pagano-germana (principalmente de los sajones). Para ello, siguiendo las pautas indicadas, debemos identificar los elementos con que los autores cristianos del período empleaban al momento de definir la otredad. Pensando en que el proyecto político carolingio contemplaba la unión y complementariedad de “lo político” y “lo religioso”, los elementos a los que se hacía mención eran principalmente aquellos relativos a las ideas y categorías de “paganismo” y “rebeldía” al orden franco-cristiano, que conformaban la idea-imagen cristiano-carolingia del bárbaro.

Si aquello que pretendemos desentrañar son las representaciones producidas respecto de la alteridad pagana con que se legitimaban las acciones políticas tomadas por el poder carolingio, entonces se hace necesario acudir a la idea de “maldad” con que se caracterizaba a los mismos. Principalmente, como se desprende de las fuentes documentales, dichas referencias al “mal” (sobre el que se había de imponer el bien), de los pueblos germanos, en términos religioso-morales, decían relación con el carácter particularmente exaltado del paganismo por ellos practicado, así como la hostilidad y resistencia especialmente violentas de estos pueblos respecto del cristianismo (y la cristianización, aquel proceso obvio según el “designio divino”).

Eginhardo escribía, en la década de 820, que los sajones “como casi todas las naciones que viven en Germania, son de temperamento violento y, además, practican el culto a los demonios y se muestran hostiles a nuestra religión” (Vita Karoli, VII). Efectivamente, los pueblos no-cristianos del norte de Germania, no solo eran paganos (no-cristianos), sino que su paganismo era acentuado deliberadamente, haciéndolos aparecer, como escribiera Egitil, como grupos “excesivamente dedicados a las prácticas paganas” (Vita Sancti Sturmi, XXII), pueblos imbuidos en un mundo basado en la barbarie de un ámbito religioso virulento y agresivo, especialmente violento u hostil en su resistencia a la entrada del cristianismo en “las tierras paganas”. La concepción de los frisones del norte y, particularmente, de los sajones como aquellos “paganos empedernidos” (Halphen, 1992: 54-55), y activamente contrarios a los esfuerzos evangelizadores, puede encontrarse en la producción textual temprana del siglo VIII. Ya en la obra de Beda se puede observar cómo, en su relato del martirio de los hermanos Hewaldos (HE, V.10), o respecto de los *bructerii*, ya cristianizados, que fueron repelidos de sus territorios tras una derrota propinada por los paganos (HE, V.11), los sajones

aparecen señalados como particularmente agresivos en su respuesta a la penetración del culto latino.

La característica “violencia pagana” de estos pueblos respecto del cristianismo fue especialmente explotada por la hagiografía misionera, no solo como un medio para exaltar la figura del personaje sobre el que versaba el relato, algo obvio en el género, sino también como un medio para alentar la participación de nuevos contingentes misioneros en la penetración cristiana en estos territorios (Wood, 2001 y 2002). La exageración del paganismo entre las *gentes* de Germania cumplía aquella doble función, pero, por otro lado, lo era en términos de ser un estímulo político, en tiempos en que se promovía en la cultura política carolingia, la figura del monarca franco como una emulación de los reyes vétero-testamentarios.

Realizando una sinóptica cronológica de los adjetivos empleados por los autores de nuestras fuentes para hacer referencia expresa a los pueblos frisones y sajones, en los términos planteados anteriormente (lo religioso-moral), podremos ver claramente cómo es que el recurso de las figuras del paganismo exacerbado y la violencia hacia el orden cristiano (la civilización encabezada por los francos), con que se definía a los “otros”, muestran una clara tendencia a la exageración con posterioridad al ascenso de los pipínidas al trono del reino franco, es decir, desde la década de 750. Esto es, para los carolingios, en especial para su prestigio familiar, en cuanto que depositarios del poder otorgado por la divinidad cristiana, y en función de sus deberes para con la Iglesia, era de gran relevancia el declarar a los sajones como paganos (empedernidos) y, como tales, debían ser verdadera y sólidamente derrotados por el defensor del pueblo cristiano, el rey carolingio.

Posteriormente a 750, tras la toma carolingia del trono del reino franco, se produce un evidente cambio en el acento que los textos cristianos ponían en la característica hostilidad de los paganos, que deja entrever aquello de lo que hacíamos mención con anterioridad: el que la ideología política promovida por los carolingios, a través de la producción textual del ámbito franco-cristiano, buscaba sustentar la legitimidad del poder de los nuevos gobernantes en su carácter eminentemente “otorgado por Dios”. Así, la figura del rey cristiano y la asociación de los monarcas carolingios a esta fueron elementos especialmente explotados y ensalzados en la construcción de la memoria en el mundo franco y también en la construcción de los imaginarios de la identidad franco-cristiana y la alteridad germano-pagana. Así, en los *Annales Regni Francorum*, del mismo modo que en la hagiografía (aunque sea esta una característica tipo del género), la violencia ejercida por los paganos sobre los misioneros cristianos, a quienes los potentados austrasianos habían prometido dar protección y apoyo del poder militar carolingio, comenzaba a ser puesta en un primer plano en cuanto a las formas de ima-

ginarios que justificasen, tanto la consolidación de un discurso que legitimaba a los gobernantes carolingios y el pueblo franco, como “el nuevo pueblo elegido”, como las acciones políticas de conquista y cristianización de los paganos.

La exageración del elemento violento, hostil y beligerante en la construcción de los imaginarios franco-carolingios sobre los paganos de Germania, entonces, comienza a quedar manifiesta en la producción textual temprano carolingia desde mediados del siglo VIII. La campaña que fuera montada por Pipino III sobre Sajonia en 753, según se desprende de la *Chronica* de los continuadores de Fredegario, escrita hacia 751 (Wallace-Hadrill, 1960: XXV-XXVII; Collins, 1996:113), tuvo por motivo el incumplimiento de las condiciones impuestas sobre los sajones en un tratado (ContFred, XXXV), pero según los *AnnalesRegniFrancorum*, escritos probablemente a partir de 787 (Scholz y Rogers, 1972: 5; King, 1987: 17; McKitterick, 2008: 31-39), habría tenido por motivación, la retaliación ante un ataque sajón sobre territorios francos que significó la muerte del obispo de Colonia, Hildegar (ARF y RevARF, 753), y que habría terminado con la quema y destrucción de cerca de treinta iglesias cristianas (Hines, 2003: 300-302). Por supuesto, el elevadísimo número de iglesias a las que los sajones habrían atacado, parece ser más un recurso historiográfico y, ciertamente, hagiográfico. Pero podemos observar cómo es que esta exageración se perfila como constitutiva del discurso hegemónico carolingio en torno a la construcción de la imagen de “los bárbaros”. Así, el recuento de los *AnnalesRegniFrancorum*, consigna una primera serie de incursiones francas en territorios paganos, motivadas precisamente por los feroces ataques recibidos por la Iglesia. En fin, la embestida pagana contra las iglesias cristianas, en tal cantidad como fue registrado, entonces, habría significado, por un lado, la legitimación de estas incursiones de las armas cristianas sobre los atacantes paganos, como efectivamente ocurrió. Una acción dirigida específicamente a los mensajeros de la Cristiandad que, estando presentes en el contingente franco, no constituían parte de quienes habrían de participar de los enfrentamientos armados pero que, como relata la crónica carolingia, eran víctimas de ataques expresamente dirigidos “contra el cristianismo”.

En concordancia con la línea que comienza a aflorar respecto de las menciones a los paganos frisonos y sajones a partir de la toma de poder carolingia, uno de los textos hagiográficos de mayor difusión por el Occidente cristiano, la *Vita Sancti Bonifatii*, escrita por Willibaldo, con toda seguridad antes de 768 (Noble y Head, 2000: 107), parece indicar una aproximación desde el carácter violento a la definición y representación de los paganos del norte de Germania. Efectivamente, y por órdenes explícitas del Papa Gregorio II, quien enviaba al Apóstol de Germania a inspeccionar y reportar “sobre las salvajes gentes de Germania” (*Vita Sancti Bonifatii*, XV), para así determinar las condiciones y el nivel

de avance de la fe cristiana por entre los habitantes de las regiones al noreste del Rin⁴.

El relato hagiográfico presenta al mártir en su labor misionera entre los paganos frisones (recordemos que Bonifacio, a pesar de su expreso deseo (*BonEp*, 46), nunca misionó entre los sajones), donde se ve enfrentado a aquella violencia anti-cristiana que, insistimos, parece perfilarse por entonces como característica definitoria de estos pueblos. Así, al referirse a las condiciones de la realidad histórico-política con las que Bonifacio se encontró a su arribo al continente, Willibaldo hace mención al conflicto que, contemporáneamente al gobierno de Carlos Martel, enfrentó a los francos contra los frisones de Radbod. Esta reyerta, indica el relato hagiográfico, se habría debido a un ataque pagano contra las poblaciones entonces cristianizadas, tras el que Radbod habría iniciado una persecución a los misioneros cristianos que terminó por dispersar a los evangelizadores presentes en estos territorios. Más aun, señala la Vida de San Bonifacio, con esta acción política tomada por el líder frisón en contra de los representantes de la cristiandad (y del ámbito político franco), “la mayor parte de las iglesias cristianas, que antes estuvieron sujetas al control franco, fueron devastadas y arruinadas. Más aun, los santuarios paganos fueron reconstruidos y, lo que es peor, la adoración de los ídolos fue restaurada” (*Vita Sancti Bonifatii*, IV).

Todo ello, insiste el hagiógrafo, como consecuencia de “la maldad y perversión de Radbod” (*Vita Sancti Bonifatii*, IV), el líder político (pagano) a quien se sindicaba y personificaba como responsable último de la violencia contra los misioneros cristianos. Violencia, insistimos, que comienza a mostrarse como fundada primeramente en el carácter pagano de aquellas *gentes* hostiles a la “verdadera fe”.

Willibaldo presenta a los frisones, haciendo especial hincapié en “su paganismo” y, hasta cierto punto, su “barbarie” como características definitorias, tanto más que “su maldad”. La “maldad” y/o “perversión”, aparece vinculada a “los frisones paganos” en menor escala que “el paganismo” o “idolatría” de estos. La aplicación de estos calificativos sobre los frisones, se concentra mayoritariamente en el libro VIII de la hagiografía, apartado dedicado al martirio del santo, por lo que no es de extrañar que la profusión de estas adjetivaciones esté escrita en función del relato del evento cúlmine de la vida de todo mártir cristiano, espe-

4 Viajes de inspección que quedan de manifiesto por los textos contemporáneos a la labor de Bonifacio, particularmente su epistolario, donde se encuentran misivas dirigidas desde el Vaticano al evangelizador, así como a los poderosos francos y germanos (frisones y hessianos), procurándole al misionero el apoyo material y la defensa de los cristianos en su labor de extensión del evangelio. *BonEp*, 17, 19, 20, 24, 25, 48, 63 y 86.

cialmente aquellos vinculados a la evangelización temprano medieval: su muerte violenta a manos de los paganos. Es necesario, como hemos señalado con anterioridad, considerar el recurso de “la persecución” contra los misioneros de parte de los paganos, como parte de los recursos retóricos propios del género hagiográfico que, por medio de la exageración, representaría la resistencia que los misioneros cristianos encontraron al enfrentarse con los pueblos bárbaros (y su paganismo). La premisa indispensable para lograr la conversión, en la teoría y accionar de los germanos, debía ser la demostración de la falsedad del paganismo. Los misioneros, entonces, procedían a realizar actos espectaculares y arriesgados, en los que el misionero arriesgaba la vida, al destruir ante la vista de los paganos, un ídolo o al derribar un árbol sagrado. Actos que, junto con la respuesta violenta recibida por los misioneros (que atacaron las figuras paganas), eran apoyados por una historiografía (y hagiografía) que exaltaba y confirmaba los hechos, procurando el convencimiento de la verdad de ellos y el poder de Dios, quien estaba detrás de la destrucción de ídolos, para la posteridad.

Así pues, en la producción de hagiografía misionera hasta la década de 760, como prueba el texto escrito por Willibaldo o la más temprana *Historia Eclesiástica* de Beda (c. 734) (Moralejo, 2013: 14), la asociación del paganismo de los frisones con la violencia por estos ejercida sobre los evangelizadores, queda de manifiesto, aun cuando no alcanza los niveles con que se les representa a los sajones, a partir de la década siguiente. En efecto, el recurso político-cultural a la idea-imagen de un paganismo cargado de hostilidad y violencia, particularmente de los sajones, hacia los representantes de la Cristiandad, a todas luces aumenta considerablemente en su escala, al ser abundantemente señalado y repetido como recurso literario, en tiempos de Carlomagno. Además, lo hace en grados ascendentes, en la medida en que el enfrentamiento bélico sobre los paganos de Sajonia se comenzaba a sustentar sobre una política de conquista, en la que la evangelización, en sí misma, constituía un elemento más de control político-social sobre las poblaciones a anexar a la unidad política carolingia. En el desarrollo de las campañas de conquista carolingia de la región de Sajonia, pueden distinguirse momentos o fases del conflicto: hasta mediados de la década de 770, el proceso era el de una penetración misionera hacia las tierras orientales; tras las acciones violentas sajones de mediados de la década, se ingresa en una “fase de exasperación de las guerras sajonas” (Perl, 2006); finalmente, tras la promulgación de la segunda capitular sajona, en 797, se asiste a una progresiva pacificación del territorio e integración de su población a la sociedad cristiana, siendo el extremo norte de la región el único escenario de enfrentamientos violentos hasta 804, con la definitiva conquista carolingia de la región de Sajonia.

El caso de los sajones y las guerras sajonas resulta especialmente interesante en este sentido, puesto que ya no sólo eran los textos hagiográficos aquellos que explotaban, repetían e insistían en el paganismo y violencia de los pueblos germanos hacia los cristianos, sino también los propios recuentos historiográficos asociados directamente a la corte carolingia, aquellos más copiados y difundidos en el mundo temprano carolingio, los *Annales Regni Francorum*, su versión revisada y como el relato biográfico de Eghinardo. Efectivamente, desde el inicio de las campañas de Carlomagno sobre Sajonia, en 772, los recuentos históricos parecen indicar, como hiciera la hagiografía producida con anterioridad a la década de 770, un ascenso sostenido en los niveles alcanzados por la virulenta respuesta y violencia de los “extremadamente paganos” sajones contra sus vecinos cristianos y, muy particularmente, sobre los misioneros y demás eclesiásticos que procuraban contemporáneamente convertirlos a la “verdadera fe” y, en definitiva, integrarlos a la comunidad de quienes serán salvados. Entonces, y en forma coherente con los postulados de la ideología política en torno al poder carolingio, esta violencia pagana se constituía en algo que aguijoneaba – al mismo tiempo – la acción política de los líderes francos, ya no solo procurando la defensa pasiva de los evangelizadores, sino generando un proceso de expansión territorial en que se confundían el reino franco y la Cristiandad, activamente asociados en la imposición de la religión cristiana y la autoridad franca sobre estos. Eran los gobernantes carolingios quienes, por medio de su participación activa de la imposición del cristianismo en estas tierras, quienes asumían su rol como los reyes cristianos, los líderes del nuevo pueblo elegido, y proyectaban esa imagen en su historiografía. En este sentido, se ha de comprender también el recurso de la violencia y el paganismo (y su exageración en los relatos de las guerras sajonas) como parte del entramado de representaciones en torno al mismo poder de los monarcas francos (en el caso de los sajones, Carlomagno), como del establecimiento del orden cristiano, así como de la legitimidad de los procesos que estaban involucrados en ello, de conquista territorial e imposición de un orden político-cultural nuevo.

Tan temprano en el proceso de las guerras sajonas como en 772, tras el primer avance de Carlomagno sobre las regiones occidentales de Sajonia, donde se produjo aquel tan afamado acto de destrucción ritual del Irminsul, las crónicas comienzan a hacer alusión a la violencia de los sajones, como un evento dirigido específicamente a los cristianos, y en particular a los misioneros y demás miembros de la Iglesia. Además, lo hace vinculando dicha violencia en forma explícita con “el paganismo”, en cuanto que “respuesta” o “venganza” contra quienes atacaron a “sus” figuras sacras.

Así pues, los *AnnalesRegniFrancorum* en su entrada de 773, hacen el relato de un ataque sufrido por los habitantes “ya cristianos” del norte de Hesse, al sur de Westfalia. En este, los sajones se habrían dirigido al sur hasta Büraburg, donde se encontraba la iglesia de Fritzlar, fundada por San Bonifacio con la madera del “roble de Júpiter” (*Vita Sancti Bonifatii*, VI)⁵. La crónica destaca el carácter salvaje de los sajones, y que, en concordancia con el mismo, al avanzar por el territorio de Hesse, “comenzaron a quemar las casas, y llegaron a una iglesia, en el lugar llamado Fritzlar” (ARF, 773)⁶. Tras arribar al templo cristiano, los sajones empezaron un ataque procurando incendiarlo, cosa que no lograron por una explícita manifestación divina en defensa de los cristianos. Resulta interesante el carácter cargado de simbolismo del poder de la divinidad cristiana y el líder de su pueblo elegido. El relato histórico parece insistir en que los paganos, tras la destrucción de su santuario en Sajonia, respondían a la acción cristiana, que fuera favorecida, según consta en el mismo texto, por aquel milagro de las aguas que brotaron para mantener al ejército cristiano (ARF y RevARF, 772). Por su parte, la misma divinidad cristiana es la que defiende a los cristianos guarecidos en la edificación, haciendo resaltar que aquel espacio cristiano, aun considerando su “origen material pagano”, tras su consagración en una iglesia por el santo misionero de Germania, contaba con el favor directo de Dios, a pesar del encono demostrado por los sajones paganos contra la figura que simbolizaba la construcción eclesial. De cualquier modo, lo que sí es indicado inequívocamente en el texto analítico, es que el ataque sajón apuntaba directamente a los representantes de la Cristiandad.

Tras los eventos registrados por la crónica franca en 773, se puede observar claramente un sostenido aumento en el recurso a “la hostilidad” y “el paganismo” de los sajones, que comenzaría a formar parte integrante de todo el discurso constructor de las representaciones de la historia de la conquista de los paganos sajones (y, ciertamente, de la construcción del orden cristiano-carolingio), especialmente tras 775-77, con el inicio de la aplicación sistemática de juramentos

5 El episodio del Roble de Júpiter, narrado en la hagiografía de san Bonifacio, corresponde a un acto de destrucción ritual de un espacio sagrado para los habitantes paganos de Hesse. Es decir, relata un acto de violencia religiosa ejercida de parte del evangelizador, respecto de los paganos. En dicho acto ritual, el santo dio un primer golpe al tronco del árbol y, tras una manifestación divina, este cayó al suelo, partiéndose en cuatro partes de igual tamaño. Con la madera del ídolo destruido, Bonifacio y sus acompañantes decidieron construir un oratorio, que sería dedicado a san Pedro Apóstol, en Fritzlar (*Vita Sancti Bonifatii*, VI). Sobre el uso de la violencia simbólica y física en los procesos de evangelización, véase Duggan (1997), específicamente respecto de la destrucción simbólica de figuras sagradas (62). Sobre los árboles como figura sagrada en los cultos paganos germánicos, véase Tolley (1992).

6 El relato se repite en la versión revisada de los *Annales* reales, en su entrada para el año 774.

de fidelidad y, muy particularmente, bautismos masivos sobre las poblaciones conquistadas por el poder militar carolingio, y, en 777, la aparición de la figura de Widukindo, y el inicio del período de “exasperación de las guerras sajonas”. Proceso que, años más tarde, el revisor de los *Annales Regni Francorum* tan bien definiera como aquel por medio del que Carlomagno mantendría el esfuerzo bélico contra los sajones “hasta que ellos fuesen, o sometidos a la religión cristiana, o totalmente exterminados” (RevARF, 775).

Dado lo anterior y en concordancia con los preceptos promovidos por la ideología política carolingia, el rey cristiano había de defender a “su” pueblo por medio de la conquista de sus atacantes. Era obligación del piadoso rey cristiano el derrotar a quienes, no solo se mantenían practicando el paganismo o a quienes, habiendo sido cristianos, retornaron al paganismo, sino que – además – lo hacían adoptando una posición en extremo beligerante respecto del “pueblo cristiano” y, de aquellos a quienes debía proteger por medio de su poder. En las fuentes producidas a partir de este período, se empiezan a multiplicar las descripciones de los paganos sajones que apelaban a las imágenes de maldad, perversión o crueldad como adjetivos para referirse directa y expresamente a estas *gentes* paganas. Y no solo lo hacían en función de la violencia ejercida por los paganos sobre los grupos cristianos, sino también a partir de la aplicación de estos vínculos político-morales sobre las poblaciones representadas.

Como mencionábamos, es en paralelo a la exacerbación de las guerras sajonas que se puede detectar en los recuentos contemporáneos (incluidos hagiográficos y epistolares) cómo es que en función de estas los autores cristianos comienzan a profundizar aún más aquel proceso de exageración de la violencia pagana para con los miembros de la Iglesia. Particularmente grave a partir de 777, con la aparición en los recuentos históricos, de la figura de Widukindo, “la antítesis pagana” de Carlomagno, personificación de la violencia, crueldad, perfidia y barbarie, en definitiva, la maldad de los paganos sajones, y su acción hostil contra la entrada del cristianismo (ARF y RevARF, 777)⁷.

Así, tras una serie de expediciones carolingias sobre las poblaciones del territorio de Sajonia, en las que se comenzaron a aplicar sistemáticamente los métodos de control señalados por los juramentos de fidelidad y los bautismos masivos, fue en 778 que se registra en los recuentos históricos francos, el que probablemente fuera el peor de los ataques de los sajones-paganos sobre territorios “ya cristianizados”, particularmente en Hesse e incluso hacia Austrasia. Entonces, los textos carolingios, los *Annales Regni Francorum*, la *Vita Sancti Sturmi* (XXIII)

7 Widukindo también aparece mencionado en la *Vita Willehadi*, c. III.

y la versión revisada de los *annales* reales (y, aunque posterior en su escritura, la *Vita Willehadi*), hacen mención del ataque y devastación producida por los paganos, haciendo especial hincapié en que, a instancias de “un tal Widukindo, inspirado por el demonio” (*Vita Willehadi*, VI), los sajones dirigieron sus fuerzas específicamente contra la Iglesia, “quemando las iglesias de Dios, y tratando a las monjas de maneras tan atroces que desagrada hacer el recuento” (*ARF*, 778). Tanto la obra de los cronistas carolingios como en la versión del revisor de los *annales*, fueron más allá de lo que se usaba normalmente en su relato, describiendo con particular detalle la violencia sufrida por los habitantes cristianos de los territorios renanos, como, particularmente, por los misioneros y demás representantes de la Iglesia. En la versión revisada de los *annales* reales, se lee que los sajones,

arrasaron con fuego y espada todos los vici y villae entre la ciudad de Deutz y el río Mosella. Lo sagrado y lo secular fue destruido de igual forma; y el enemigo no liberó a nadie de su ira, ni por edad ni por sexo, por lo que debe quedar claro que ellos invadieron los territorios de los francos, no para saquear, sino para vengarse (*RevARF*, 778).

Dejando de lado el recuento de los eventos entre 777-785, el período más violento de las guerras sajonas, cuando, con una serie de campañas de conquista en cada uno de los años que cubre el período, Carlomagno encaminó la implantación del poder franco sobre las poblaciones conquistadas, resulta especialmente interesante observar, en una fuente contemporánea, la forma en que los carolingios parecían concebir a sus vecinos. La primera capitular de Sajonia, impuesta con anterioridad a 785⁸, en este sentido, entrega imágenes especialmente ricas al respecto. En esta pieza legal se observa explícitamente cómo imaginaban los potentados francos y cristianos a “los sajones”, estipulando un articulado en el que se preveía y sancionaba el cualquier potencial conducta, de parte de los sajones, que implicara un ataque sobre la Iglesia y el orden político franco-cristiano.

Lo anterior queda de manifiesto al observar el articulado de la capitular, donde se establecen las penas ante los delitos proscritos por los conquistadores francos. Especialmente explícitos al respecto son los artículos 3, 5 y 10, donde se

8 Distintas dataciones se han planteado para esta fuente, cubriendo el período que va desde 777 a 788. En general, la fecha más aceptada es 782, propuesta por Louis Halphen (1992) y seguida por P.D. King (1987), aunque la historiografía más reciente ha vuelto a poner en la palestra el problema de la datación de esta capitular. En la actualidad, se considera que la producción e implantación de esta legislación sobre los sajones se habría producido entre 782 y 785 (McKitterick, 2008; Hen, 2006; Barbero, 2004; Effros, 1997). Un arco temporal más amplio, que utiliza todas las dataciones anteriores, entre 777 y 788 es el considerado por Bezzano et. al. (2014).

establece la pena de muerte como castigo ante cualquier potencial acción violenta específicamente dirigida contra la Iglesia. En el artículo 3° de la normativa, se condena a quien “penetrare con violencia en una iglesia y sustrajere algo por la fuerza o hurtare algo, o pusiere fuego a la misma iglesia, sea condenado a muerte” (CapPartSax, 3), mientras que en el número 5, el acto condenado es el de asesinar “un obispo, presbítero o diácono” (CapPartSax, 5); crímenes directamente vinculados a la representación que definía a estos paganos como especialmente hostiles a la religión cristiana y a sus defensores militares carolingios. Dado lo anterior, el ataque a los miembros de la Cristiandad (misioneros y clerecía), implicaba, entonces, un ataque al pueblo elegido (los francos). Así, cuando se decreta, en la capitular de 782-5 que, entre los sajones (sobre los que se había impuesto la legislación), nadie había de “confabular junto con los paganos contra los cristianos” (CapPartSax, 10), resulta evidente que “los Christiani” eran realmente los francos y sus aliados⁹.

De esta forma, la idea-imagen de los sajones que se proyecta desde la capitular y, en general, de las fuentes carolingias anteriores a 797, era la de un pueblo que – a pesar de considerársele conquistado tras la aplicación de esta legislación – se definía en función de su hostilidad para con el orden carolingio, muy particularmente contra la Cristiandad y, en definitiva, Dios (no por nada eran señalados como “los enemigos de Dios”). Individuos de los que, en función de su representación en los términos antes señalados, se esperaba una respuesta violenta de carácter pagana, y específicamente dirigida al pueblo cristiano.

En los recuentos contemporáneos carolingios, los *AnnalesRegniFrancorum*, posteriormente a 785, no se hacen nuevas menciones explícitas a la violencia de los sajones como una acción dirigida específicamente a los miembros de la Iglesia y “a los cristianos”. Más bien lo hace, en términos de su ataque al orden franco, y el aparato gubernamental carolingio (sin por ello descartar la presencia de eclesiásticos entre estos), como ocurre en torno a los levantamientos sajones desde 792 a la promulgación de la segunda capitular sajona en 797 (y el año 804, con la última de las deportaciones masivas de sajones de allende el Rin). Tanto los *annales* reales, como su versión revisada, hacen de portadores de un discurso histórico en el que se promovían estas ideas en torno a estos elementos como

9 Se debe recordar, como propuso Robert Bartlett (2003), que los elementos franco y cristiano latino eran los entes sobre los que la identidad europea se habría construido en el período temprano medieval. Era el componente “latino” el que permitía que los fieles de la iglesia occidental se identificaran a sí mismos como miembros de una comunidad. Y, en función de las relaciones de poder entre la Iglesia occidental y el reino franco, los elementos identitarios político y religioso, los francos aparecen presentados como “los latinos”, al punto de que hacia la primera mitad del siglo IX, “el Occidente cristiano y el Imperio franco habían llegado casi a ser sinónimos” (38-39).

constitutivos de las ideas-imágenes de “los sajones”, aun cuando, en términos cuantitativos, empleando como criterio el uso explícito de adjetivos al referirse a estos pueblos, el recurso a las imágenes culturales de “los idólatras”, “los perversos” o “los malvados” sajones. Representaciones que, como señaláramos anteriormente, a su vez, se construían estando íntimamente vinculadas a los procesos de producción social de las representaciones del propio Carlomagno, el poder carolingio y el orden cristiano.

La década de 790 entrega valiosa información respecto de las formas culturales de construcción de las representaciones de los “germanos”, específicamente, definidos desde la mirada del género hagiográfico. Como señaláramos con anterioridad, se sabe que los autores contemporáneos de hagiografía misionera, además de estar íntimamente vinculados a la corte carolingia, no solo se informaban respecto de los eventos en los que el protagonista de su texto habría vivido, sino particularmente, buscaban lograr un relato coherente con el discurso histórico del mundo cristiano-carolingio, insistiendo en las fechas, así como en la comprobación de los datos históricos que son entregados por los respectivos autores hagiográficos, haciendo de sus biografías, textos calificables como historiográficos (Head, 2005; McKitterick 2004 y 2002; Deliyannis, 2003). A mediados de la década de 790 fueron escritos los relatos hagiográficos de dos de las más importantes figuras del esfuerzo misionero por la evangelización de las regiones al norte de Germania del siglo VIII, Sturm y Willibrordo, *vitae* escritas por Eigil de Fulda hacia 794 (Noble y Head, 2000)¹⁰ y Alcuino de York hacia 796 (Talbot, 1954: 2), respectivamente.

El texto escrito por Alcuino, dedicado a la vida de San Willibrordo (o Clemente), sitúa su relato en la labor pionera del santo en la región de Frisia, en tiempos de Radbod, a inicios del siglo VIII. Aun así, llama la atención que esta hagiografía, aun tratándose de una producción contemporánea a las guerras sajonas, no haga mención, empleando adjetivos, para referirse a “los sajones”. Ello, considerando la conciencia que Alcuino sin duda tuvo del problema que suponía la conquista de los sajones en el seno de la corte carolingia, a la que estaba asociado. Su relato, y sus descripciones y valoraciones, se centran específicamente en el pueblo frisón, haciendo explícita la referencia a estos y no a otros pueblos paganos de Germania.

Respecto de los frisones, entre quienes misionó Willibrordo, son presentados por Alcuino como paganos que, al enfrentarse ante ciertos eventos relativos

10 P.D. King (1987), siguiendo a Talbot (1954) considera que la hagiografía debió haber sido escrita tras la muerte de Carlomagno, en 814. Aceptamos la datación de Noble y Head (2000), por tratarse de un trabajo de revisión a aquel de Talbot.

a la labor evangelizadora (actos de “sacrilegio” contra las figuras paganas), reaccionaban en forma hostil (*Vita Sancti Willibrordi*, X, XI, XIV). Y ello lo hace, todo indica parecer, en concordancia con los elementos imaginarios resaltados por el poder y los autores cristiano-carolingios al hacer uso de estos para producir las representaciones de los pueblos sajones. Alcuino parece definir a los frisones en función de la idea de “paganos”, como demuestra la cantidad de asociaciones directas que hace respecto de este pueblo y el “ser pagano”. Ello, claro está, consideramos que resultaba de la exageración de lo que era un recurso “tipo” del género hagiográfico, particularmente de la hagiografía misionera (el paganismo, la violencia y persecución a los evangelizadores).

En fin, en el relato de Alcuino, los elementos más resaltados por el autor son precisamente aquellos que indican la representación de los frisones como “paganos”, tanto o más que su carácter “violento” o “salvaje”. Así pues, en la hagiografía escrita por Alcuino, los adjetivos para hacer referencia a los frisones, consideramos, giraban más bien en torno a “lo pagano”, especialmente al considerar que las descripciones de estos como “violentos” o “cruels”, e incluso “salvajes”, aparecen formando parte de las descripciones de hechos concretos, específicamente respecto de las relaciones políticas, surgidas en el contexto de la evangelización de Frisia, entre Willibrordo y Radbod (*Vita Sancti Willibrordi*, V, IX, X, XI), y siempre en relación con actos cristianos contra el paganismo, y no como un elemento definitorio de la idea-imagen del pagano-frisón. Del mismo modo, por ejemplo, en la biografía de Sturm, Eigil hace mención valorativa de los habitantes de Frisia en una ocasión, en el relato del martirio de San Bonifacio, y lo hace, efectivamente, empleando el recurso imaginario-conceptual de “los violentos paganos”, aun cuando no hace mención directa alguna de la violencia como representación constitutiva de los imaginarios respecto de estos. Aun así, relata el martirio del Apóstol de Germania, recurriendo a imágenes de violencia contra los evangelizadores. No se trataba de “la maldad de los frisones”, una maldad constitutiva de las representaciones de estos, sino del relato de situaciones puntuales, como la destrucción ritual de ídolos paganos, o la misma enseñanza del cristianismo por medio de la negación del paganismo, es decir, la violación de tabúes religiosos, en los que “los paganos frisones” actuaban (o reaccionaban) “movidos por un espíritu maligno” (*Vita Sancti Sturm*, XVb) en forma violenta contra los representantes de la Cristiandad.

Se puede apreciar cómo es que se marca una clara diferencia entre los frisones, en el relato de Alcuino, y de los sajones, en el de Eigil, de quienes sí se hace una clara distinción en función de la exageración del paganismo, barbarie y, particularmente, la violencia de estos respecto de otros pueblos a los que la Cristiandad se anexionaba por entonces. La hagiografía dedicada a Sturm, escri-

ta pocos años después de la muerte de su protagonista, relata los momentos más encarnizados de las guerras sajonas, desde la perspectiva de los misioneros de Fulda, quienes se encontraban en la “primera línea” del esfuerzo evangelizador, enfrentados a los temidos sajones. Las adjetivaciones empleadas por Eigil al momento de hacer referencia a los sajones, del mismo modo que en las fuentes hasta ahora revisadas, se centran en los elementos “pagano” y “bárbaro”, teniendo como una de sus características centrales, el recurso a la violencia pagana, en la misma medida en que lo hacían los recuentos históricos francos, es decir, en mucho mayor escala que como hiciera, hacia la década de 760, Willibaldo, al escribir la vida de San Bonifacio o, contemporáneamente, respecto de los frisonos de inicios del siglo VIII, Alcuino.

Efectivamente, en la obra de Eigil, el recurso discursivo al que más se ape- la para hacer referencia directa a los sajones, son aquellos que los indican como “feroces”, “salvajes” “despiadados”, “perversos”, “depravados”, “malvados” u “hostiles” (*Vita Sancti Sturmi*, V, XXII y XXIII). Llama la atención el extendido uso que Eigil hizo de los adjetivos referidos a “la maldad” de los sajones, entre quienes misionaba el santo, toda vez que, cuantitativamente, los denomina en estos términos, más veces que en cuanto que “paganos”. La contemporaneidad de Eigil respecto de Sturm, a diferencia de la distancia temporal entre Alcuino y Willibrordo, sirven para complementar el argumento antes señalado, respec- to de las formas hegemónicas de representación de “los paganos”, en función de la imagen – contemporánea a la escritura de sus respectivas obras – de “los sajones”. Así, la descripción que Eigil produjo del enfrentamiento bélico entre estos “paganos empedernidos”, entrega ciertas pistas al respecto, especialmente al considerar que, al hacer referencias adjetivadas explícitas respecto de los sa- jones, el recurso a la imagen de “los sajones paganos” pasa a un segundo plano (solo en términos de referencias directas a “los sajones”), en relación con el uso de los adjetivos que les señalaban como “los sajones malvados”, sin que por ello, insistimos, se deje de considerar en la obra de Eigil su fiero aferrarse al paganis- mo como el elemento primordial en la definición de los imaginarios sobre los sajones entre los miembros del mundo cristiano-carolingio. Se ha de considerar, además de la escritura relativamente contemporánea de Eigil respecto de la vida de Sturm, que el grueso de las adjetivaciones sobre los sajones, se concentran, es- pecialmente dos capítulos de la obra hagiográfica, los capítulos XXII y XXIII, en que se describen los eventos en torno al inicio de las guerras sajonas, en la década de 770 (particularmente, los eventos de 773 y 777)¹¹.

11 El capítulo V de la *Vita Sancti Sturmi*, está dedicado al relato de la fundación del monasterio de Fulda. La mención que se hace de los sajones, aparece en el contexto de la búsqueda del lugar

En el epistolario de Alcuino, por su parte, y a diferencia de lo que manifiesta en su obra hagiográfica dedicada a San Willibrordo, sí se pueden observar claramente la aplicación sistemática particularmente de los criterios, además del “paganismo”, de “perversión” o “maldad” como constitutivos de la idea-imagen que el autor proyectaba respecto de los sajones, entonces – a fines del siglo VIII –, los paganos y bárbaros por antonomasia del siglo VIII carolingio. Llama la atención, del mismo modo, que Alcuino no recurra a las imágenes de la violencia contra los cristianos, como constitutiva de las representaciones de los sajones (aunque sí lo haga en términos de “la maldad”), al contrario, parece hacerlo en términos de “su perversión”, que hacía de ellos, pueblos “*infelices*” (*AE*, 110) que habían de ser evangelizados y salvados. Perversión e indignidad que derivaría, en la visión de Alcuino, de su conducta reñida con los valores “civilizados”, es decir, cristianos.

Ello, cabe mencionar, considerando el que en las misivas en que Alcuino hace mención a los sajones, y emite juicios de valor adjetivándolos, son solo cuatro, escritas en 796 (*AE*, 110 y 113) y 799 (*AE*, 174 y 177), y que tenían como destinatario a Carlomagno, quien por entonces participaba de las campañas que terminarían en 797 con la imposición de la segunda capitular sajona, y la anexión política de las aristocracias locales al orden cristiano-carolingio. Por otro lado, se debe tener presente el contexto en el que dichas misivas fueron escritas: Ante la derrota de los ávaros a mediados de la década de 790, y la apertura de un nuevo frente de potenciales “almas para salvar”, la discusión en torno a los métodos que se utilizarían en la evangelización, despertó las críticas al modelo empleado para cristianizar a los sajones. Es en el contexto de la crítica a la evangelización forzada y el cobro excesivo de diezmos entre los sajones, que Alcuino hace referencia a estos, adjetivándolos, en sus comunicaciones epistolares con Carlomagno, señalándole al rey su posición contraria al manejo político que se hacía, hasta entonces, con miras a la cristianización de los sajones. Alcuino pide a Carlomagno que termine con el enfrentamiento bélico o que, al menos, reformase sus políticas de conquista y evangelización de los sajones. Considerando este contexto de crítica en el que Alcuino se refiere a los sajones, no resulta difícil entender el porqué de sus caracterizaciones como “*infelices*”, pueblos que – en su visión – mantenían su hostilidad al cristianismo por los métodos por medio de los que se intentaba implantar la religión y el orden cristiano en esos territorios, por el carácter de expoliación política post-conquista militar, que implicaban

apropiado para la fundación monástica, y dice relación con el mensaje que Bonifacio le enviase respecto de la proximidad territorial con los sajones, y el potencial peligro que ello implicaba al desarrollo pacífico y con seguridad, de la misión.

estos en el proceso de evangelización¹². Pueblos que, tanto como por su maldad, fueron caracterizados por Alcuino como “víctimas” de un proceso de imposición forzosa de la religión y las obligaciones para con la Iglesia entre los sajones (imposición y cobro del diezmo y servicio); victimización que, insistimos, sería la causa última de la violencia ejercida por éstos sobre los cristianos y, al mismo tiempo, del accionar político de los germanos conquistados, contrario al orden franco. Probablemente haya sido a este último elemento, la no adhesión de los conquistados sajones-frisones a los valores político-religiosos promovidos por el poder franco-cristiano, al que Alcuino hacía referencia cuando escribía a sus contrapartes sobre los sajones.

III. CONCLUSIÓN.

Como hemos podido dejar de manifiesto hasta ahora, en las fuentes hagiográficas, historiográficas, legales y epistolares, escritas con posterioridad a 770, se atiende a la promoción de un discurso productor de representaciones de la alteridad, construido haciendo referencia a un paganismo virulento, especialmente característico de los sajones, quienes no solo rechazaban el mensaje cristiano, sino que lo hacían con plena conciencia de su paganismo como fuente de cohesión étnica (y política), y de sus acciones expresamente violentas respecto de la Iglesia y sus representantes misioneros. “La maldad” de los sajones y frisones, a todas luces, derivaba de su carácter pagano, lo que hacía de las representaciones de los sajones, aquel “feroz y profundamente idólatra pueblo” (Vita Willehadi, III), un poderoso elemento discursivo para señalar la conducta “profundamente violenta” y “profundamente bárbara” de los mismos contra, y respecto de, los cristianos. Estas imágenes, por su parte, parecen disminuir en intensidad y repetición a partir de la década de 790, muy especialmente tras 797 y la integración más o menos definitiva de las aristocracias sajonas al orden político-religioso franco-cristiano.

La construcción de las identidades en el mundo franco temprano carolingio, tenía como uno de sus elementos fundantes, la diferenciación respecto de la alteridad político-cultural y religiosa (los no sometidos al poder franco, ni conversos a la fe cristiana, quienes no formaban parte del mundo civilizado), lo que habría generado representaciones de esta (los no-cristianos y no-francos)

12 Postura tradicionalmente expuesta por la historiografía medievalista que, ante el carácter impuesto del bautismo en el contexto de una rendición bélica, explica la hostilidad (y renuncia) de los sajones al cristianismo “impuesto” sobre sus poblaciones. En español, véase Barbero (2004), Orlandis (2004), Halphen (1992).

que se construían y modificarían en función de las necesidades impuestas por el contexto histórico específico de producción de las fuentes, en particular – en el caso que nos compete – los avances de la órbita política carolingia y la misión evangelizadora sobre las regiones y pueblos paganos. Estas imágenes, además de los bárbaros, entonces, se convertían en una importante fuente de promoción de los valores franco-cristianos y de autodefinición cultural de la comunidad cristiana (de carácter interétnico) bajo el gobierno carolingio, así como, claro está, de indicar los objetivos y la legitimación de los esfuerzos expansionistas del orden franco.

IV. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.

ABREVIACIONES.

MGH, SS	<i>Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (in Folio).</i>
MGH, SS rer. Germ	<i>Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi.</i>
ARF	<i>Annales Regni Francorum.</i>
RevARF	Revisión de <i>Annales Regni Francorum.</i>
HE	Beda, <i>Historia Eclesiástica.</i>
BonEp	Epistolario de san Bonifacio.
AE	Epistolario de Alcuino de York.
ContFred	Continuaciones de la <i>Chronica</i> de Fredegario.
CapPartSax	Capitular de las regiones de Sajonia.

FUENTES¹³.

1. *Annales regni Francorum inde a. 741 usque ad 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi.* Friedrich Kurze, ed. MGH, SS. *Rer. Germ.*, 6. Hannover, 1895. Impreso; P.D. King, trad. Kendall: University of Lancaster, 1987. Impreso; Bernhard Scholz y Barbara Rogers, trad. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1972. Impreso.

13 Las fuentes documentales citadas, corresponden a traducciones al inglés publicadas en los trabajos de King (1987), McClure y Collins (1999), Noble y Head (2000), Scholz y Rogers (1972) y Talbott (1954), así como aquellas al español en Bezzano et. al. (2014), Moralejo (2013) y De Riquer (1999). Los textos fueron traducidos al español desde el inglés, teniendo las respectivas versiones latinas de MGH a la vista, por el autor.

2. Fredegario, *Chronica*. Wallace-Hadrill, John Michael, ed. y trad. Londres: Thomas Nelson and Sons, 1960. Impreso.
3. Eghinardo, *Vida de Carlomagno. Einhardi Vita Karoli Magni*. Holder-Egger, O., ed. MGH, SS. Rer. Germ., 25. Hannover, 1911. Impreso; Alejandra De Riquer, trad. Madrid: Gredos, 1999. Impreso.
4. Beda el Venerable. *Historia Eclesiástica del Pueblo de los Anglos*. Trad. José Luís Moralejo. Madrid: Akal, 2013. Impreso; Judith McClure y Roger Collins, trad. Oxford: Oxford University Press, 1999. Impreso.
5. *Alcuini Epistolae*. Ernst Dümmler, ed. MGH, Epistolae, Epistolae (in quart), 4. Berlin, 1895. Impreso; P.D. King, trad. Kendall: University of Lancaster, 1987. Impreso.
6. Epistolario de San Bonifacio. Franz Tangl, ed. MGH, Epistolae, Epistolae Selectae, 1. Berlin, 1916. Impreso; C. H. Talbott, ed. New York: Sheed and Ward, 1954. Impreso.
7. *Capitulatio de partibus Saxoniae*. Alfred Boretius, ed. MGH, Leges, Leges (in folio), Capitularia Regum Francorum, 1. Hanover, 1883. Impreso; P.D King, trad. Kendall: University of Lancaster, 1987. Impreso; Bezzano et. al., trad. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2014. E-Book.
8. Alcuino de York, *Vida de San Willibrordo (Vita Sancti Willibrordi)*. Wilhelm Levison, ed. MGH, SS., Scriptores Rerum Merovingicarum, 7. Hanover, 1919. Impreso; C. H. Talbott, trad. New York: Sheed and Ward, 1954. Impreso; Thomas Noble y Thomas Head, trad. University Park, PA; The Pennsylvania State University Press, 2000. Impreso.
9. Eigil, *Vida de San Esturmio (Eigilis Vita Sancti Sturmi)*. Georg Heinrich Pertz, ed. MGH, SS., Scriptores in Folio, II, 39. Hanover, 1829. Impreso; C. H. Talbott, trad. New York: Sheed and Ward, 1954. Impreso; P. D. King, trad. Kendall: University of Lancaster, 1987. Impreso; Thomas Noble y Thomas Head, trad. University Park, PA; The Pennsylvania State University Press, 2000. Impreso.
10. Willibaldo. *Vida de San Bonifacio (Vita Sancti Bonifatii)*. Wilhelm Levison, ed. MGH, SS., Rer. Germ. Hanover, 1905. Impreso; C. H. Talbott, trad. New York; Sheed and Ward, 1954. Impreso; Thomas Noble y Thomas Head, trad. University Park, PA; The Pennsylvania State University Press, 2000. Impreso.
11. Anónimo. *Vida de Willehad (Vita Willehadi)*. Georg Heinrich Pertz, ed. MGH, SS., Scriptores in Folio, II, 40. Hanover, 1829. Impreso; Thomas Noble y Thomas Head, trad. University Park. PA. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000. Impreso.

BIBLIOGRAFÍA.

12. Barbero, Alessandro. *Carlomagno*. Barcelona: Ariel, 2004. Impreso.
13. Bartlett, Robert. *La Formación de Europa. Conquista, civilización y cambio cultural, 950-1350*. Valencia: Publicacions Universitat de Valencia – Universidad de Granada, 2003. Impreso.
14. Bezzano, Santiago y Carlos Domínguez, trad. Carlos Domínguez, Jorge Estrella y Gerardo Rodríguez, ed. *Las Capitulares de Carlomagno*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2014. Impreso.
15. Collins, Roger, “Fredegar”. *Authors of the Middle Ages: Historical and Religious Writers of the Latin West*, vol. IV, nº 13. Patrick Geary, ed. Aldershot: Variorum, 1996. Impreso.
16. Deliyannis, Deborah, ed. *Historiography in the Middle Ages*. Leiden–Boston; Brill, 2003. Impreso.
17. De Riquer, Alejandra, trad. *Eginhardo, Vida de Carlomagno*. Madrid: Gredos, 1999. Impreso.
18. Duggan, Lawrence. “For Force Is Not of God”? Compulsion and Conversion from Yahweh to Charlemagne”. *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*. James Muldorn, ed. Gainesville: University Press of Florida, 1997. 49-62. Impreso.
19. Effros, Bonnie. “*De partibus Saxoniae* and the Regulation of Mortuary Custom: a Carolingian Campaign of Christianization or the Suppression of Saxon Identity?”. *Revue Belge de Philologie et d’Histoire*, Nº 75, 1997, 267-286. Impreso.
20. Garrison, Mary. “The Franks as the New Israel? Education for an Identity from Pippin to Charlemagne”. *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*. Yitzhak Hen y Matthew Innes, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 114-161. Impreso.
21. Halsall, Guy. *Las Migraciones Bárbaras y el Occidente Romano, 376-568*. Valencia: Publicacions Universitat de València, 2012. Impreso.
22. Halphen, Louis. *Carlomagno y el Imperio Carolingio*. Madrid: Akal, 1992. Impreso.
23. Hansen, Inge Lyse y Chris Wickham, ed. *The Long Eight Century: Production, Distribution and Demand*. Leiden: Brill, 2000. Impreso.
24. Head, Thomas. *Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orléans, 800-1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
25. Hen, Yitzhak. “Charlemagne’s Jihad”. *Viator*, Vol. 37, 2006.33–51. Web. 4. 2009. <http://brepols.metapress.com/content/p8445077xn51w344/>.

26. Hines, John. "The Conversion of the Old Saxons". *The Continental Saxons: From the Migration Period to the Tenth Century. An Ethnographic Perspective*. Green, Dennis y Frank Siegmund, ed. Woodbridge: The Boydell Press, 2003. 299-328. Impreso.
27. McClure, Judith y Roger Collins, ed. *Bede, The Ecclesiastical History of the English People*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1999. Impreso.
28. McKitterick, Rosamond. *La Alta Edad Media: Europa, 400-1000*. Barcelona: Crítica, 2002. Impreso.
29. --- *History and Memory in the Carolingian World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Impreso.
30. --- *Charlemagne: The Formation of a European Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Impreso.
31. Mitre Fernández, Emilio. *Una Primera Europa: Romanos, Cristianos y Germanos (400-1000)*. Madrid: Editorial Encuentro, 2009. Impreso.
32. Nelson, Janet. "Kingship and Empire in the Carolingian World". *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*. McKitterick, Rosamond, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 52-88. Impreso.
33. Noble, Thomas F. X. y Thomas Head, ed. *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2000. Impreso.
34. Orlandis, José. *Europa y sus Raíces Cristianas*. Madrid: RIALP, 2004.
35. Perl Garrido, Jonathan. "Prédica con la Cruz y la Espada. La Evangelización de los Pueblos Sajones en el siglo VIII". *Revista de Humanidades*, N° 13, 2006. 117-134. Impreso.
36. Pohl, Walter. "Strategies of Distinction". *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300-800*. Pohl, Walter y Helmut Reimitz, ed. Leiden: Brill, 1998. 1-17. Impreso.
37. Scholz, Bernhard y Barbara Rogers. *Carolingian Chronicles: Royal Frankish Annals – Nithard's Histories*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1972. Impreso.
38. Smith, Julia. *Europe After Rome: A New Cultural History, 500-1000*. Oxford: Oxford University Press, 2005. Impreso.
39. Talbot, C. H. *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany: Being the Lives of SS. Willibrord, Boniface, Sturm, Leoba and Lebuin, together with the Hodoeporicon of St. Willibald and a selection from the correspondence of St. Boniface*. New York: Sheed and Ward, 1954. Impreso.
40. Todorov, Tzvetan. *La Conquista de América: el problema del Otro*. México: Siglo XXI, 1995. Impreso.

41. Tolley, C. "Oswald's Tree". *Pagans and Christians: The Interplay between Christian Latin and Traditional Germanic Cultures in Early Medieval Europe. Proceedings of the Second Germania Latina Conference held at the University of Groningen. May, 1992.* Hofstra, T. et. al., ed. Groningen: Egbert Forsten, 1992. 149-174. Impreso.
42. Urbanczyk, Przemyslaw. "The Politics of Conversion in North Central Europe". *The Cross goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD. 300-1300.* Carver, Martin, ed. Woodbridge: The Boydell Press, 2005. 15-28. Impreso.
43. Wallace-Hadrill, John Michael, ed. *The Fourth Book of The Chronicle of Fredegar and Continuations.* Londres: Thomas Nelson and Sons, 1960. Impreso.
44. Wood, Ian. *The Missionary Life. Saints and the Evangelization of Europe, 400-1050.* Essex: Longman, 2001. Impreso.
45. --- "Pagan Religion and Superstitions East of the Rhine from Fifth to the Ninth Century". *After Empire: Towards an Ethnology of Europe's Barbarians.* Giorgio Ausenda, ed. Woodbridge: The Boydell Press, 2002. 253-280. Impreso.
46. --- "The Pagans and the Other: Varying Presentations in the Early Middle Ages". *Networks and Neighbours.* Vol. 1, N° 1, 2013, 1-22. Web. 12.Nov.2013. <http://networksandneighbours.org>.