

**LA EPISTULA AD MELLITUM DE GREGORIO MAGNO
Y LA REINVENCIÓN DE LO SAGRADO: TEXTO Y CONTEXTO**
THE *EPISTULA AD MELLITUM* OF GREGORY THE GREAT
AND THE REINVENTION OF THE SACRED: TEXT AND CONTEXT

Leonardo Carrera Airola*
Universidad Andrés Bello
l.careraairola@uandresbello.edu

Resumen: el presente artículo explora el trasfondo de la epístola a Melito, develando que no solo se trata de un ejercicio de metódica y moderada acción pastoral encaminada a consolidar la conversión del pueblo anglosajón, sino que además refleja el complejo proceso mental por el que su autor ha debido pasar tras buscar sintetizar armónicamente, en un único e indisoluble esquema de misión, factores religiosos, etnológicos y psicológicos. Gregorio tenía conciencia que en toda sociedad persisten rasgos culturales provenientes de antiguas tradiciones que le otorgan una fuerza cohesionante, y por eso quiso implementar una evangelización no coercitiva, que fuera capaz de suprimir la idolatría al tiempo que se valiera de ella para alcanzar la Gracia, acortando así el espacio psicológico que separaba a los misioneros de los misionados. Halló la respuesta en la reinvencción de lo sagrado, a través de un estilo que se caracterizó tanto por la innovación como por el recurso a la tradición.

Palabras clave: Gregorio Magno, epístola a Melito, sagrado, persuasión, imaginario.

Abstract: this article explores the background of the epistle to Melito of Gregory, revealing that it is not only a methodical and moderate practice of pastoral action aimed to consolidate the conversion of Anglo-Saxon people, but it also reflects the complex mental process that the author has to go to synthesize harmoniously in only one and indissoluble mission scheme, religious, ethnological and psychological factors. Gregory was aware that in any society certain culture traits from ancient tradition that gives cohesive strength can persist; ignoring them would have been more harmful than assertive. Therefore he wanted to implement a non coercive evangelization, that was able to suppress idolatry but also reach the grace through it, shortening the psychological space between the missionaries and the missioned. He found the answer in the reinvention of the sacred, through a style that is characterized both by innovation as well as the appeal to tradition.

Keywords: Gregory the Great, epistle to Melito, sacred, persuasion, imaginary.

Cómo citar este artículo/Citation: Carrera Airola, Leonardo 2020: «La epistula ad Mellitum de Gregorio Magno y la reinvencción de lo sagrado: texto y contexto», *Grecorromana* II, pp. 114-149.

Recibido: 30/10/2020

Aceptado: 30/11/2020

* Doctorando en Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Becario ANID Folio 21190609.

1. *Introducción*

Si bien estas páginas se introducen en un objeto –la misión católica en la Britania anglosajona-, en un sujeto –Gregorio Magno (ca. 540-604)-, y en un documento –la *epistula ad Mellitum* (a. 601)- trabajados con fruición por la historiografía, el modo en que se plantea esclarecer estas materias es distinto, lo que también genera la oportunidad y la obligación de abordar aspectos que todavía requieren una mayor dilucidación, pues aquí la exploración del «cuándo» y «dónde» no es el objetivo último; al contrario, estos poseen un carácter mediato, casi instrumental, que articulados por el «cómo» se cristalizan en una excusa que da razón de ser a esta investigación: descubrir y explicar el «porqué».

Y es que el ejercicio metodológico que proponemos es, en realidad, una psicohistoria, en el sentido que, a partir de un *texto* en particular, la comprensión de su *contexto* proporcione un conocimiento acerca de la mentalidad de Gregorio y cómo esta responde a una interacción con su credo y la cultura de su época, al mismo tiempo que logra captar y moldear la espiritualidad de la sociedad cristiana occidental, lo que nos introduce a analizar el espacio-tiempo en cuestión ya no precisamente desde los acontecimientos históricos en sí, sino desde el punto de vista de la mente de uno de sus protagonistas¹, de acuerdo con su modo de percibir la realidad y de actuar sobre ella. En otras palabras, sostenemos que un estudio acabado de la «epístola a Melito» nos puede llevar a extraer la influencia de las situaciones que formaron y decidieron las propias posibilidades de Gregorio en su comportamiento como pastor, al mismo tiempo que nos deja entrever la manera en que percibió y afectó a otros² –en este caso, los anglos-.

Dicho de otro modo, el análisis del documento en cuestión se efectuará desde la historia de las mentalidades, sin duda el área más apropiada para explorar aquellos valores y actitudes mentales que apenas se disciernen en las fuentes, que yacen «ocultos» o «disfrazados» en ellas, probablemente porque formaban parte de las «representaciones inconscientes»³ –o también semiconscientes-; de un pensamiento reflejo⁴, apenas

¹ Como sostiene Rudolph Binion 1986, p. 50, la Psicohistoria consiste en «explicar la historia por medio de los móviles humanos y explicar los móviles humanos mediante la historia».

² Cf. Myers 2005, pp. 3 y s.

³ Vovelle 1985, p. 12.

⁴ O, como los denomina Philippe Ariès 1982, p. 403, de los «reflejos elementales».

racionalizado –lo que no quiere decir que fuese irracional-, automático y, por lo mismo, que excedía los límites conscientes del sujeto⁵; pero, más importante aún, que se erige como testimonio de la prolongada resonancia de sistemas de creencias que, aunque se remontan a visiones de mundo aparentemente «muertas» o en vías de expirar ante el ascenso de una nueva cosmovisión hegemónica, logran perpetuarse silenciosamente en los rincones del inconsciente social⁶, clara expresión del arraigo de las estructuras mentales que, pese a los inevitables cambios que operan en la dinámica del acontecer, se resisten a desaparecer. Esto no significa, por cierto, que las mentalidades manifiesten una tendencia al conservadurismo, ni mucho menos desconocer el carácter creativo del imaginario colectivo; como ha planteado Vovelle, aquel está constantemente «inventando nuevos objetos, nuevos soportes y nuevas imágenes»⁷.

El desafío, en definitiva, es saber hacer hablar a la fuente no solo en virtud de lo que dice, sino especialmente de lo que apenas musita, de lo que insinúa y de lo que calla⁸, preguntándonos acerca del trasfondo espiritual y anímico, además del intelectual, que inspiró en Gregorio concebir de un modo peculiar el trabajo misional entre los anglosajones. Parece una audacia y una pretensión indagar en la psiquis del Pontífice, pero creemos que es ahí donde radica lo sugerente de nuestra perspectiva, buscando dar un giro innovador en el análisis, ya que, sin descuidar el contenido en sí de la carta, a partir de él intentaremos remontarnos a los sistemas de valores y creencias no tan solo del sujeto historiado, sino del conjunto humano al que pertenecía⁹, conscientes de que «la mentalidad de un individuo histórico, siquiera fuese la de un gran hombre –como sucede aquí-, es justamente lo que tiene en común con otros hombres de su tiempo»¹⁰.

Lo anterior implica reconocer que en cada fuente histórica «hay mucho más que lo que a primera vista puede leerse y entenderse», llegando a latir en ellas, con su

⁵ Para la base teórica sobre la cual se asienta esta perspectiva: Castoriadis 2013, esp. cap. VII: «Las significaciones imaginarias sociales», pp. 529-576.

⁶ Por eso Le Goff ha sostenido que la mentalidad es lo que cambia con mayor lentitud; según sus propias palabras, «es la historia de la lentitud en la historia» (1980, p. 82); Vovelle, por su parte, la ha llamado la «historia de las resistencias» (1985, p. 16).

⁷ Vovelle 1985, p. 15.

⁸ Herrera 1995, pp. 99 y s. Al fin y al cabo, el documento hablará tanto como se le haga hablar.

⁹ Según Herrera 1995, pp. 97 y s., las fuentes históricas son «manantiales inagotables no tan solo de conocimiento histórico, sino también veneros ricos en posibilidades para entrar en contacto más directo con la realidad de la cual emanan».

¹⁰ Le Goff 1980, p. 83. Es decir, si bien Gregorio es el «espíritu protagónico» de este estudio, en cuanto «espíritu» evoca una mentalidad, lo que a su vez «lo convierte en testigo colectivo de una época». No en vano el autor afirma que el objeto del historiador de las mentalidades es lo colectivo o, para ser más exactos, la «conjunción de lo individual con lo colectivo», pp. 85 y s.

pluralidad de fuerzas, todo un momento histórico, por lo que el contacto con un texto «posibilita la comprensión del pasado en su más auténtico contexto», siempre y cuando se logre penetrar en la realidad evocada dándole «su justa y adecuada ubicación dentro del todo que fue»¹¹. Ahora bien, existe una dificultad, y es que aquel contacto, en primer lugar, es una empresa unilateral, pues no ha sido buscado ni deseado por la persona que está detrás de la fuente historiada sino por quien realiza la acción de historiar¹². Por otra parte, en toda palabra contenida dentro de un testimonio existe un pensamiento proporcionado «solo en un pequeño porcentaje; para recobrarlo en su plenitud –plenitud que seguramente excede los mismos límites conscientes del sujeto- debemos esforzarnos por recuperar su ámbito de resonancia intelectual y afectiva»¹³.

De este modo, tenemos la convicción que el estudio de la obra escrita del Magno se nos presenta como una puerta de entrada para captar el estado de su alma, de su existencia, del proceso psicológico por el que ha debido pasar; es realmente una forma de explicar su biografía y reconstruir la historia de su espíritu¹⁴. Este último propósito, además de ser con toda probabilidad quimérico, llevaría a elaborar un trabajo que con creces excedería los parámetros, francamente más modestos, que nos hemos fijado. Por lo mismo, esta investigación habrá cumplido su objetivo si consigue explicar las motivaciones, en el orden de lo inconsciente y lo intencional, que lo llevaron a redactar su epístola a Melito, lo que de paso permitirá comprender y ponderar con mejor perspectiva la conducta moderada y acomodaticia que aquí delineó en relación a su estrategia misional, preguntándonos si esta actitud sería el eco de un imaginario social o, más bien, algo que se plasmó en aquel.

2. *La epistula ad Mellitum*

Gregorio, como si hubiese querido consentir un íntimo deseo, fue el principal responsable y gestor del envío a Britania de un grupo de cuarenta monjes romanos, el cual

¹¹ Herrera 1995, pp. 99 y 101.

¹² Cf. Carrera-Airola 2015, p. 23.

¹³ Herrera 1995, pp. 100 y s.

¹⁴ En palabras de Melquiades Andrés Martín 1958, p. 4, «Las obras de Gregorio abundan en notas biográficas del máximo interés [...] Con ellas podríamos [...] penetrar en las últimas raíces de su modo peculiar de ser y escribir».

sería presidido por Agustín (ca. 534-604), prior de su monasterio de San Andrés en Monte Celio –fundado por el propio Magno y regido por la *Regla* de San Benito (480-547)-, quien ha sido conocido por la posterioridad, en función de su labor evangelizadora en tierra inglesa, como Agustín de Canterbury¹⁵, último remitente, por lo demás, de la epístola a Melito.

Esta misión partió a su destino en la primavera del 596¹⁶. Al año siguiente de haber emprendido el viaje, Agustín y sus compañeros¹⁷ llegaron a Britania –en la víspera de Pascua-, específicamente a la isla de Thanet –cerca de Kent-, lugar que un siglo y medio antes fuera, precisamente, la puerta de entrada para los anglos¹⁸ y que dos siglos más tarde serviría para desembarco de los vikingos.

Gregorio escribió su carta a Melito cuatro años después de que arribase la expedición y, en consecuencia, el programa de evangelización que aquí delineó se enmarcaría en un contexto ya cristianizado¹⁹, aunque en un nivel, seguramente, todavía

¹⁵ Para Frank Stenton 1971, pp. 104, 110 y s, Agustín debe su lugar en la historia a su asociación casi accidental con Gregorio Magno, pues sin su apoyo y asesoramiento la misión a Britania no solo hubiese prescindido del éxito que alcanzó, sino que probablemente ni siquiera se habría consumado. Stenton destaca que Agustín era un hombre de escasa personalidad y con signos ocasionales de una conducta débil, como se infiere por su incapacidad de conciliar el clero británico con la misión romana, en virtud del profundo conservadurismo que se desarrolló entre los bretones a través de generaciones de aislamiento, tiempo durante el cual anidó en ellos un irreconciliable odio hacia sus invasores, no estando dispuestos a colaborar en demasía con la labor evangelizadora de los monjes romanos, sobre todo si aquello implicaba renunciar a sus antiguas costumbres eclesiásticas. Sin embargo, si bien no se le puede otorgar un lugar destacado entre los principales misioneros de la Edad Media, nadie que haya contado con la confianza de Gregorio para dirigir un proyecto de conversión de enormes dificultades –la hostilidad del clero bretón y su reticencia a colaborar, o el mismo hecho de evangelizar un pueblo desconocido cuya cultura y lengua no comprendía– podría haberse tratado de un sujeto insignificante. En tales condiciones, Stenton concluye que fue un notable logro haber asegurado el establecimiento del cristianismo en un reino anglosajón y haber previsto la formación de un clero que continuara su trabajo de misión. Si a esto le sumamos que para Gregorio la misión a Britania significaba una causa muy querida, parece aún más extraño suponer que delegase la responsabilidad de esta empresa en un individuo cualquiera. Respecto a esto último, véase Wood 2005, p. 715.

¹⁶ «[...] en el año decimocuarto del dicho príncipe [se refiere al emperador Mauricio], aproximadamente a los ciento cincuenta de la llegada de los anglos a Britania», Beda el Venerable [en adelante: Beda], *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* [en adelante: HE] I.23.1. Hemos utilizado la siguiente edición: *Historia eclesiástica del pueblo de los anglos*, a cargo de J. L. Moralejo 2013, pp. 75-76. Cabe precisar que todo lo que se sabe acerca de los inicios de la misión a Britania está contenido en este pasaje de Beda. Véase Stenton 1971, p. 104.

¹⁷ En total, la misión se componía de unos cincuenta hombres entre los cuarenta monjes benedictinos de Monte Celio y los auxiliares e intérpretes francos que se les sumaron en el camino según lo dispuesto por el Pontífice. Cf. Beda HE I.25.1.

¹⁸ Bréhier y Aigrain 1978, p. 294; Llorca 1955, p. 703.

¹⁹ Efectivamente, en el transcurso de estos años acontecieron significativos hitos en el contexto de la misión, sobre los cuales Gregorio estaba al tanto gracias a las noticias que le hacía saber Agustín, como el hecho que Etelberto, poco después de la llegada de los monjes misioneros, les entregó una residencia en la capital del reino –Canterbury-, junto a la posibilidad de utilizar un antiguo templo dedicado a San Martín, pudiendo llevar una vida cristiana práctico-contemplativa, es decir, predicando a los que podían, junto con efectuar

muy superficial²⁰. Dicho de otro modo, los anglosajones eran un pueblo que por aquel entonces exteriorizaban, como estadio religioso, estar en proceso de conversión y, por tanto, ya no serían propiamente paganos –en lo referente, claro está, al reino de Kent–.

Nos parece oportuno tener en consideración esta particular situación contextual para comprender en toda su riqueza y complejidad el contenido de la misiva a Melito, concretamente la valoración de su carácter acomodaticio, pues en ella intentó armonizar una diversidad de aspectos que, en sentido amplio, se pueden sintetizar como religiosos, etnológicos y psicológicos²¹, para hallar los mecanismos más adecuados que permitieran consolidar, sin recurrir a la coacción, la evangelización del pueblo anglosajón y asegurar el éxito de la misión.

continuas vigiliias y ayunos, recibiendo de los nativos solo lo necesario para su sustento –véase Beda *HE*. I.26.1-; que el pueblo anglosajón había recibido en masa el sacramento bautismal –cf. Gregorio Magno [en adelante: Greg. Mag.], *Epistularum Registrum* [en adelante: *Ep.*] VIII.29. Véase la edición abreviada de Jaffé y Wattenbach 1885, p. 180. Cf. Beda *HE*. I.27.1-; que los misioneros habían operado milagros en esas tierras –véase Beda *HE*. I.26.2; 31.2-3–, y resulta evidente el poder de convencimiento, articulado por la impresión y conmoción, que éstos podían ejercer sobre la superioridad del Dios importado –como señala Maymó i Capdevila 2013, p. 634, «el poder divino se ratificaba mediante resultados inmediatos y concretos»–; que estos germanos contaban con el modelo de vida ofrecido por los monjes cotidianamente, lo que se relacionaba con la recepción diaria del mensaje de salvación y la promesa de vida eterna –estamos haciendo referencia a lo que, en primera instancia, podía resultar más atractivo para los anglos–; que este pueblo, previo a su conversión masiva –y en gran parte consecuencia de ello– conoció el significativo ejemplo del rey Etelberto –afirma Beda: «Cuando (...) el propio rey creyó y fue bautizado, empezó a venir cotidianamente más gente a escuchar la palabra y, abandonando los ritos gentiles, a creer y a sumarse a la unidad de la Santa Iglesia de Cristo», *HE* I.26.2-, quien, por cierto, asumió la religión que desde mucho antes ya profesaba su esposa franca, Berta –véase Beda *HE*. I.25.1. Cf. Gregorio de Tours, *Historia Francorum* IV.26; IX.26, en Migne, 1849, col. 289 y 505–; y, finalmente, que este monarca no habría obligado a sus súbditos a adoptar su nueva fe –véase Beda *HE*. I.26.2-, lo que nos habla, al menos desde esa perspectiva, de un proceso más bien espontáneo de cristianización. Sin embargo, Rita Lizzi 2010, p. 79, n. 11, no descarta la posibilidad de que el Venerable hubiera distorsionado la realidad a partir de una interpretación insular del papel desempeñado por Etelberto. De cualquier modo, y aun si aceptamos la lectura de Lizzi, estimamos que no cabe despreciar un hecho clave de todo lo que hemos mencionado: la predicación continua y la enseñanza de la nueva fe a partir de un centro religioso junto al modelo de vida del clero que lo componía, pues, por ejemplo, el fracaso de la misión de Paulino en Northumbria –tras la muerte del rey Edwin en la batalla de Hatfield (a. 632)- no solo significó que aquel huyera de la iglesia que recién había fundado, sino que ésta, por el momento, colapsara y casi llegase a su fin. De acuerdo con la opinión de Frank Stenton, Paulino había realizado un trabajo demasiado rápido para ser permanente en condiciones tan adversas, lo que sugiere que la difusión gradual de la doctrina cristiana, gracias a la acción de unos pocos centros religiosos, era un método más adecuado para asegurar una conversión a largo plazo, y no así la recepción masiva del sacramento bautismal. Cf. Stenton 1971, p. 116. Curiosamente, uno de los grandes «logros» de la misión romana en Kent consistió en haber suministrado el bautizo a miles de anglosajones y, por lo mismo, el hecho que aquí la religión cristiana haya gozado de estabilidad y continuidad –que solo fueron interrumpidas por la reacción pagana que lideró Edbaldo previo a su conversión definitiva–, creemos que se debería, en buena medida, a la labor evangelizadora que los misioneros desplegaron diaria y cotidianamente a través de la predicación y del ejemplo de sus vidas.

²⁰ El mismo Gregorio habría estado muy consciente de esta situación, como lo deja entrever en una carta que dirigió al rey Etelberto –escrita el 22 de junio del 601, es decir, menos de un mes antes que redactara la epístola a Melito–, exhortándolo a que su pueblo alcanzara la «perfecta conversión». Véase Greg. Mag. *Ep.* XI.37, reproducida en Beda *HE*. I.32.5.

²¹ Cf. Caballero y Sánchez 1990, pp. 433 y s.

En virtud de ese mismo fin, propuso a sus misioneros que tuvieran mucho cuidado en que el cristianismo apareciera como una alteración de las costumbres germanas²². Por eso bosquejó, con precisión y sencillez, técnicas de conversión –dicha sencillez se asemejaría más bien a un tapiz tras el cual se ocultaba un complejo proceso mental por el que su autor tuvo que atravesar y que no debió ser en absoluto fácil-, mostrándose dispuesto a asimilar²³ usos y prácticas gentílicas, cuyo objetivo último no era otro sino promover, con cautela y moderación²⁴, la *pietas* cristiana sobre la mismísima *impietas* pagana, esquema que se puede interpretar, de acuerdo con el planteamiento de Daniel Reff, como una sustitución cultural, donde lo que se esperaba conseguir no era destruir la religiosidad tradicional sino reimaginarla²⁵. He aquí el texto²⁶ en cuestión:

Post discessum congregationis nostrae, quae tecum est, valde sumus suspensi reddit, quia nil de prosperitate vestri itineris audisse nos contigit. Cum vero vos Deus omnipotens ad reverendissimum virum fratrem nostrum Augustinum episcopum perduxerit, dicite ei quid diu mecum de causa Anglorum cogitans tractavi, ²⁷ videlicet quia fana

²² En palabras de André Maurois 1937, p. 45: «ante todo, convenía turbar lo menos posible las costumbres de los paganos».

²³ Entenderemos por «asimilación» el proceso a través del cual personas o grupos de diverso origen modifican sus esquemas cognitivos preexistentes a partir de la incorporación de información nueva hasta llegar a constituir un todo homogéneo. Cf. Di Tella et al. 2004, p. 35.

²⁴ Véase Gatto 1995, p. 66.

²⁵ Reff 2005, p. 238. De manera similar, Philippe Walter 2004, p. 14, sugiere que esta carta se trataría de una negociación espiritual, encaminada a fortalecer, por medio de la conservación de ciertas situaciones exteriores, el cultivo de la piedad interior, la Gracia.

²⁶ Greg. Mag. *Ep.* XI.56 (18 de julio del 601), reproducido íntegramente en Beda *HE.* I.30.2-4.

²⁷ No es extraño que Gregorio afirmase que lo que iba a expresar era fruto de lo que por mucho tiempo había estado reflexionando acerca del pueblo anglosajón, pues, como han sostenido Louis Bréhier y René Aigrain 1978, p. 295, «sin duda quería pensar bien la organización de la Iglesia que acababa de ser fundada y darle tiempo para que tomara fuerza». Nos parecen certeras estas palabras porque, asumiendo que la cristianización de este pueblo era un hecho, en realidad no era más que el principio y, por lo mismo, cualquier acción inapropiada podría haberse puesto en contra de consolidar la misión, siendo necesario asegurar el éxito definitivo de esta empresa, por el bien de las propias almas de los germanos. En el fondo, había que evitar que se produjera un retroceso en su conversión y no destruir lo que ya se había comenzado, pues según el Magno, «cuando lo que parece que se debe hacer no crece con solícito cuidado, también decrece lo que se había hecho bien» –*Regula Pastoralis* (591-592) [en adelante: *Reg. Past.*] III.34.94-. Estas palabras no son sino el reflejo de su visión del «alma humana», y que él explica por medio de una metáfora, identificándola como la barca que va corriente arriba: «no puede mantenerse fija en un lugar, porque, si no se esfuerza en subir, se desliza agua abajo» –*idem*-. En eso consiste precisamente la epístola a Melito: un intento por levantar la obra comenzada, desde sus cimientos, hasta la perfección, como cuando se derriba un árbol de la selva para colocarlo sobre el techo de un edificio y, no obstante, no se le coloca de inmediato en el mismo, «para que se seque primero su vicioso verdor y luego se levante a la cumbre con tanta mayor seguridad cuanto más se ha reducido su humor en lo bajo» –*idem*-.

idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur, quia si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequium veri Dei debeant commutari, ut dum gens ipsa eadem fana non videt destrui, de corde errorem deponat, et, Deum verum cognoscens ac adorans, ad loca quae consuevit familiariter concurrat. Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet his etiam hac de re aliqua solemnitas immutari, ut die dedicationis vel natalitiis sanctorum martyrum, quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant, et religiosiis conviviis solemnitatem celebrent. Nec diabolo jam animalia immolent, sed ad laudem Dei in esum suum animalia occidant, et donatori omnium de satietate sua gratias referant, ut dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire facilius valeant.

Nam duris mentibus simul omnia abscidere impossibile esse non dubium est, quia is qui locum summum ascendere nititur necesse est ut gradibus vel passibus, non autem saltibus eleuetur. Sic Israelitico populo in Aegypto Dominus se quidem innotuit; sed tamen eis sacrificiorum usus, quos diabolo solebant exhibere, in cultu proprio reservavit, ut eis in sacrificio suo animalia immolare praeciperet;²⁸ quatenus, cor mutantes, aliud de sacrificio amitterent, aliud retinerent, ut etsi ipsa essent animalia quae offerre consueverant, verumtamen Deo haec et non idolis immolantes, jam sacrificia ipsa non essent. Haec igitur dilectionem tuam praedicto fratri necesse est dicere, ut ipse, in praesenti illic positus, perpendat qualiter omnia debeat dispensare.²⁹ Deus te incolumem custodiat, dilectissime fili.

²⁸ Cf. Levítico 17.1-9.

²⁹ Es sugerente que Gregorio determine que, en último término, Agustín «pondere cómo debe disponer cada cosa» –*perpendat qualiter omnia debeat dispensare*–, de lo que podemos extraer una doble lectura compatible entre sí: por una parte, nos expresa la nobleza de su espíritu al hacer gala de una enorme solidaridad y humildad, pues, pese a ser la máxima autoridad de la Iglesia católica, no duda en establecer que sea el arzobispo de Canterbury quien, según su criterio, tome las decisiones que considere pertinentes –de acuerdo, claro está, a las instrucciones estipuladas en la epístola–; es decir, no actúa impositivamente. Por otra parte, estas palabras también serían el reflejo de su genio práctico, por cuanto era Agustín la

*Data XV Kalend. Juliarum, imperante domino nostro Mauricio Tiberio, piissimo, Augusto, ann. 19, post consulatum ejusdem domini nostri ann. 18, indict. 4».*³⁰

persona que se encontraba en terreno y, por lo mismo, el más indicado para sopesar cómo, en definitiva, proceder. Gregorio, entonces, habría estado consciente de que la enorme distancia que lo separaba de la Gran Isla no le permitía tener la seguridad que su esquema respondería enteramente a esta situación contextual, por más que ese fuese su propósito. Y, en efecto, queda en evidencia un desconocimiento del Magno respecto de la situación en Albión, particularmente en relación a la hostilidad entre bretones y anglosajones, pues en una carta que dirigió a San Agustín –el 22 de junio de 601-, donde le anunciaba que le enviaba el palio, además le dio instrucciones sobre cómo proceder en cuanto a la ordenación de obispos en Britania, señalándole que «Tu fraternidad debe tener bajo su mando [...] no solo a los obispos que haya ordenado, y a los que hayan sido ordenados por el obispo de York, sino también a todos los sacerdotes de Britania». La carta completa está reproducida en Beda *HE* I.29.2-4. Como ha señalado Frank Stenton 1971, p. 110, en la concesión de autoridad para Agustín sobre las iglesias británicas –tanto la bretona como la romana-, el Pontífice estaba tratando de hacer frente a una situación que en realidad no entendía ni podía controlar. Clare Stancliffe 2005, pp. 446 y s., por otra parte, llega a sostener que la potencial amenaza para los bretones de una subordinación eclesiástica respecto a Agustín y, por ende, a Roma, sería la causa fundamental de que se negasen a colaborar decididamente en la misión; además, el hecho que el nuevo arzobispo tuviera su sede en Canterbury no ofrecía ninguna garantía a los bretones de mantener su independencia respecto a los anglosajones. Es decir, más allá de que prefirieran conservar sus propias costumbres religiosas –como, por ejemplo, su manera de computar la fecha de la Pascua- en lugar de adoptar las de la Iglesia Universal, el principal obstáculo para el establecimiento de una relación fraterna entre un clero y el otro sería que Agustín habría exigido una inequívoca sumisión a su autoridad –lo que automáticamente colocaba a los bretones en un rango inferior-, de acuerdo a las disposiciones que le hizo llegar el propio Gregorio, siendo entonces su desconocimiento sobre la iglesia britana el último responsable de que no se concretase la integración entre ambas iglesias, por más que esa fuera, en apariencia, su intención.

³⁰ «Al muy querido hijo Melito, abad, Gregorio, siervo de los siervos de Dios. Tras la partida de nuestro querido grupo, el que está contigo, hemos quedado muy preocupados, porque no hemos tenido ocasión de saber cosa alguna sobre la buena marcha de vuestro viaje. Pues bien, cuando Dios Todopoderoso os haya llevado junto al reverendísimo varón y hermano nuestro el obispo Agustín, decidle todo lo que por largo tiempo he tratado, pensado a solas, sobre la cuestión de los anglos; a saber, que los templos de los ídolos que hay en ese pueblo no deben en modo alguno ser destruidos, sino que deben ser destruidos los ídolos que hay en ellos, se debe rociarlos con agua bendita, y construir en ellos altares y depositar reliquias. En efecto, si esos templos están bien contruidos, es necesario hacer que pasen del culto de los demonios a la veneración del verdadero Dios, de modo que, sin que ese pueblo no vea que se destruyen sus templos, expulse de su corazón el error y, reconociendo y adorando al verdadero Dios, acuda a los lugares acostumbrados a los que solía. Y, puesto que suelen inmolar muchos bueyes en sacrificio a los demonios, también se debe dejarles alguna celebración en lugar de ésta: que el día de la dedicación o del natalicio de los santos mártires de los que allí se depositen reliquias se construyan con ramas de árboles cabañas en torno a las iglesias provenientes de la transformación de templos, y celebren la solemnidad con religiosos banquetes, ya sin inmolar animales al diablo, y sacrifiquen en su comida animales en alabanza de Dios y den gracias por su hartura al que todo lo da, y para que así, al tiempo que se les mantienen algunos goces externos, puedan adherirse más fácilmente a los goces interiores.

En efecto, no hay duda de que a las mentes endurecidas es imposible quitarles todo de una vez, porque también el que se esfuerza por ascender al lugar más alto sube por escalones o por pasos, no por saltos. Así el Señor se manifestó en Egipto al pueblo de Israel, pero para su propio culto se reservó la costumbre de los sacrificios que aquél solía ofrecer al diablo; de manera que les ordenó inmolar animales en sacrificio a Él, de manera que, mudando de corazón, del sacrificio abandonaran una cosa y retuvieran otra, y que, aunque los animales fueran los mismos que acostumbraban a ofrecer, al inmolarlos al Dios verdadero y no a los ídolos, ya no fueran los mismos sacrificios. Es preciso, pues, que tu afecto nos haga el favor de decirle esto al hermano antedicho, para que él, que ahora está allí, pondere cómo debe disponer cada cosa. Que Dios te guarde sin daño, queridísimo hijo.

Nos interesa dilucidar hasta qué punto las ideas expuestas serían el eco de prácticas anteriores como también el resultado de una propuesta propiamente original, porque este testimonio dice muy poco al respecto, remitiéndose más bien a dar instrucciones precisas, y podría suceder que aquello «que parece falto de raíz, nacido de la improvisación y del reflejo, gestos maquinales, [...] viene de lejos y atestigua la prolongada resonancia de los sistemas de pensamiento»³¹.

Al respecto, lo primero que podemos afirmar es que el enfoque no coercitivo de esta estrategia misionera³² sería, en su dimensión más elemental, tributario del *ethos* cristiano, y que en Gregorio tendría más peso debido a su calidad papal³³: encarnar el modelo de vida de Jesucristo y así poder ser modelo de vida para los demás. Esto requería adoptar la actitud que tuvo Jesús con las personas, que no era sino la que un «Buen Pastor» tendría con su rebaño³⁴. Tal perfil también lo podemos encontrar como ejemplo de conducta para la institución del *abba* –padre- en la *Regula Sancti Benedicti*³⁵, y que

Dada el 18 de julio del año decimonoveno del Imperio de nuestro señor Mauricio Tiberio, piadosísimo Augusto, el año decimoctavo tras su consulado, en la indicción cuarta».

³¹ Le Goff 1980, p. 87. Este autor también afirma que «el nivel de la historia de las mentalidades es el de lo cotidiano y de lo automático, lo que escapa a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal de su pensamiento», p. 85.

³² No siempre actuó Gregorio de manera flexible y persuasiva respecto a la conversión de los paganos. Ahora bien, este cambio no significa que tuviera una conducta misionera volátil, sino que sabía diseñar una línea de actuación para cada caso concreto y, aunque variaran las formas, su pretensión final seguía siendo la misma: integrarlos en la comunidad de fieles. Véase Maymó i Capdevila 2013, pp. 266, 322 y s. Según este mismo autor, p. 333, la diferencia entre una estrategia misionera coercitiva y otra persuasiva se fundaría en que, para el primer caso –donde podemos incluir las acciones que desplegó en Sicilia, Cerdeña y Córcega-, al ser partes del territorio imperial, era posible aplicar medidas más severas, en un intento por servirse de todo lo que estuviera a su disposición para conseguir su propósito evangelizador. En cambio, el método no coercitivo era el más adecuado para ser aplicado en las tierras ajenas al Imperio, ya que ahí la *autoritas* de Roma no podía sino supeditarse a la *uoluntas* de los monarcas germanos. Respecto de la actitud de Gregorio hacia el paganismo en general, véase Corti 1999, pp. 67-80; Maymó i Capdevila 2013, pp. 323-332; Dudden 1905, Vol. 2, pp. 147-151; Markus 1997, pp. 80-82. Por motivos de tiempo y extensión, en esta investigación buscaremos únicamente iluminar, en relación a la personalidad misionera de San Gregorio, su variable moderada y acomodaticia, principios subyacentes de su epístola a Melito.

³³ Porque a quien mayor responsabilidad se le confía, más se le exige. Véase *Evangelio según San Lucas* 12.48.

³⁴ Para examinar las características de Jesús en calidad de «Buen Pastor»: *Evangelio según San Juan*, 10.1-16, y *Evangelio según San Lucas* 15.1-6. De estos pasajes se puede extraer, entre otras cosas, que el Buen Pastor: frente al peligro del lobo, no huye, sino que se queda para defender a las ovejas; conoce a sus ovejas y éstas, a su vez, lo reconocen a él como su verdadero pastor; cuando una oveja se descarriaba, deja a las demás al seguro y va tras la extraviada hasta recuperarla; no es un «trabajador asalariado», sino dueño de su rebaño.

³⁵ En su *Regula*, San Benito propuso una analogía explícita entre abad y Buen Pastor. Así, en una cláusula se lee que «el abad debe desplegar una solicitud extrema y afanarse con toda sagacidad y destreza por no perder ninguna de sus ovejas a él confiadas. No se olvide de que aceptó la misión de cuidar espíritus enfermizos» –XXVII.5-6-. Y, de manera más explícita, señala: «Imite también el ejemplo de ternura que da el buen pastor, quien, dejando en los montes las noventa y nueve ovejas, se va en busca de una sola que

Gregorio conocía bien³⁶, como él mismo lo atestigua ya casi al final del Libro II de sus *Dialogi* (a. 593-594)³⁷, dedicado completamente a la vida de San Benito y, por cierto, una de sus principales fuentes.

Ahora bien, la tarea del pastor³⁸ era difícil y compleja, ya que las almas que debía servir y dirigir eran muy diversas. Por ello tenía la misión de amoldarse a todas, conforme al modo de ser de cada una y según su grado de inteligencia, además de adoptar diversas actitudes según las circunstancias, de manera que no perjudicara a su «rebaño», sino que promoviera su crecimiento³⁹. Así, el interesado en la salvación de los demás –lo que también podemos traducir como el deber de honrar a todos los hombres-⁴⁰, no tenía que buscar lo que juzgara útil para sí, sino más bien para los otros⁴¹. Visto de ese modo, se comprende mejor que para Gregorio el arte de las artes fuese la conducción de las almas⁴² –*ars artium regimen animarum*–.

La acción misionera, por otra parte, se trataba de una exigencia imperativa que ejercía una atracción innata al evocar todo un imaginario colectivo acumulado a su alrededor, puesto que había sido la última disposición de Jesús a sus discípulos, tal como se lee en los versículos finales del *Evangelio según San Mateo*: «Id, pues, y haced

se había extraviado; cuyo abatimiento le dio tanta lástima, que llegó a colocarla sobre sus sagrados hombros y llevarla así consigo otra vez al rebaño», XXVII.8-9 [edición utilizada: *La Regla de San Benito*, Introducción y comentario por G. Colombás, traducción y notas por I. Aranguren, 1979]; cf. *Evangelio según San Juan* 10.11; *Evangelio según San Lucas* 15.4-5.

³⁶ Debemos recordar que Gregorio, antes de convertirse en Papa, era monje –fue el primer cenobita en ser consagrado Pontífice- y, de hecho, llevó su concepción monacal de la vida al episcopado, y así, bajo su dirección «se echaron las bases de una síntesis de los distintos elementos del monasticismo occidental de acuerdo al espíritu de la regla benedictina», Dawson 1953, p. 55. Sobre esto, véase también Lucero 2008, p. 274. La referencia a la actitud de Gregorio como conducta propia de un abad también ha sido comentada por Liliana Pégolo 2005, p. 108, quien señala que ya antes de ser consagrado Papa –el año 590-, «se dedicó, al mismo tiempo que desempeñaba sus funciones de legado pontificio en Constantinopla, a explicar a la manera que lo haría un «abad» con sus monjes, el meollo de su pensamiento moral». La misma idea también aparece en Brown 1997, p. 125, y es probable que de aquí la tomase Pégolo, aunque no la refiere explícitamente.

³⁷ Greg. Mag., *Dialogorum libri quatuor* [en adelante: *Dial.*] II.36: «Me gustaría, Pedro, seguir contándote muchas cosas aún de este venerable padre, pero intencionadamente voy a pasar algunas de sus acciones por alto, pues tengo prisa por exponer las gestas de otros. En todo caso, no quiero que se te oculte esto, que el hombre de Dios, entre tantos milagros con los que resplandeció en el mundo, brilló también notablemente por la palabra de su doctrina. Escribió, en efecto, una Regla monástica, sobresaliente por su discreción y sumamente clara por su lenguaje». Hemos utilizado la siguiente edición: *Vida de San Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos*, Introducción, traducción y notas de P. J. Galán, 2010.

³⁸ Para un análisis pormenorizado de Gregorio como «pastor de almas», remitimos a Cremascoli 2012, pp. 345-362.

³⁹ Cf. *Regula Sancti Benedicti* II.24.

⁴⁰ *Primera epístola de San Pedro* 2.17.

⁴¹ Cf. *Primera epístola a los Corintios* 10.24.33; *Epístola a los Filipenses* 2.4.

⁴² Greg. Mag. *Reg. Past.* I.3.

discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»⁴³. La misión entonces debía ser universal, y es que la religión del nazareno ya no era solo exclusividad del pueblo de Israel; era una fe *católica* –y por eso universal-, que hermanaba a todos los seres humanos en un común origen como hijos de Dios⁴⁴, como bien lo expresó San Pablo en su *Epístola a los Gálatas*⁴⁵. Gregorio se hallaba en esta tradición, y así, como parte del apostolado de su vida presente, revigorizó el mandato evangélico de la misión universal a todas las gentes –lo que incluía, por supuesto, a los paganos-, y con ello avanzó de la afirmación a la organización de una empresa misionera que, en pocos años, superó el antiguo *limes* del ya desaparecido Imperio Romano de Occidente⁴⁶.

En cuanto al contenido mismo de la epístola, trasluce que Gregorio asumía la Iglesia como la única «vía» para encontrar a Dios y, sin embargo, de su lectura no se desprende una actitud religiosa radical e intransigente, ya que el tono persuasivo de su mensaje no implicaba la ejecución de una lucha violenta para vencer la idolatría; más bien, su programa apostaba por realizar una evangelización lo menos traumática posible para la gente a la cual estaba destinada la misión.

Gregorio, de esta manera, nos deja entrever su sagacidad respecto de la psicología humana, y no solo porque debió comprender que la mentalidad –tanto de un individuo como, en este caso, de un colectivo- es lo que cambia con mayor lentitud⁴⁷, sino también porque estaba consciente que «lo nuevo» y «lo distinto» son situaciones que las personas prefieren rehuir en razón de la seguridad que necesitan sentir, aferrándose a lo conocido y así evitar la conmoción del orden establecido⁴⁸. Como ha sostenido Ian Wood, el Pontífice logró apreciar con claridad que la supervivencia de ciertos elementos de las prácticas sociales ya establecidas –es decir, paganas- podía resultar de provecho conservarlas al interior del propio cristianismo. Por tanto, no era necesario –incluso habría

⁴³ *Evangelio según San Mateo* 28.19-20.

⁴⁴ Juan Pablo II 1995, Vol. II, p. 67, en una alocución a los religiosos y sacerdotes en Tokio –23 de febrero de 1981-, señaló que la auténtica finalidad del ministerio presbiteral era, además de realizar la unidad con la Santísima Trinidad, «fomentar la hermandad entre todos los pueblos».

⁴⁵ «Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo, de modo que ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús», *Epístola a los Gálatas* 3.27-28.

⁴⁶ Cf. Baus 1979, Vol. II, p. 797.

⁴⁷ Le Goff 1980, p. 87.

⁴⁸ *Vid.* López 2003, p. 942.

sido inoportuno- disponer una ruptura absoluta con aquellas tradiciones ancestrales dada la ventaja que ofrecía tratarlas con simpatía⁴⁹.

Y es que la naturaleza y la crianza, la biología y la experiencia, en conjunto, conforman lo que somos, creando una herencia que nos predispone a comportarnos de manera tal que nos permite sobrevivir y responder al contexto en que nos desenvolvemos⁵⁰. Esto no es sino la invención de la identidad de un colectivo, y su relativa estabilidad «es un indicativo de nuestra inclinación natural hacia las acciones habituales más que hacia las creativas»⁵¹.

De estas premisas se colige que los anglosajones, al igual que cualquier grupo humano, construyeron su realidad social como un modo de explicar su comportamiento para cubrir necesidades cotidianas, atribuyéndolo a alguna causa para hacer que pareciera ordenado, predecible y controlable⁵². La práctica sacrificial, por ejemplo, formaba parte de un arraigado y necesario sistema de creencias, que al hacer de su mundo algo inteligible y conocido, guiaba sus pensamientos y sus actos, permitiéndoles desplegar su existencia con seguridad.

Las acciones, por tanto, serían una síntesis de objetividad y subjetividad, entendiendo por la primera la reproducción de un conocimiento adquirido, y por la segunda una valoración atribuida al mismo, no necesariamente consciente, sino asignada por unos contenidos significados y referidos históricamente a un quehacer concreto⁵³. Al parecer Gregorio intuyó esta distinción, y en ella halló la oportunidad de resolver con sutileza el problema de la sustitución cultural: no podía dismantelar por completo la cultura anglosajona, pues esta posibilitaba un orden y sentido a su población. Haber procedido entonces por medio de una política destructora de templos y que pasara por alto tradiciones socialmente compartidas, que habían perdurado desde tiempos ancestrales⁵⁴, lo que menos hubiese logrado habría sido reducir el espacio psicológico que separaba a los misioneros de los misionados. Por el contrario, habría acentuado el carácter diferente de uno y otro, reafirmando sus identidades particulares, resultando de esto una

⁴⁹ Wood 2005, p. 730.

⁵⁰ Cf. Myers 2005, p. 9.

⁵¹ Wendt 2005, p. 29.

⁵² Cf. Myers 2005, p. 6.

⁵³ Martín-Baró 1996, p. 18.

⁵⁴ Myers 2005, p. 14.

situación intersubjetiva negativa, en el sentido que el único elemento en común habría sido la toma de consciencia de la carencia de significados compartidos.

Por tanto, si lo que se pretendía era consolidar la evangelización del pueblo anglosajón –y que fue, por lo demás, el grupo germánico menos influenciado por la civilización romana⁵⁵–, era necesario sugerir un proyecto de misión acomodaticio a sus particularidades culturales. Gregorio habría concebido entonces la construcción de una «tercera cultura», que no fuese exclusivamente pagana ni cristiana, pero que participara de ambas; una cultura de consenso y diversidad, que permitiera el cambio, pero también, por las razones ya presentadas, lo moderase⁵⁶. Procuró la consecución de lo anterior atesorando la parte objetiva, visible y conductual de lo sagrado para los anglos, pero reinventando su carga cognitiva, y es que desde esta última lo sagrado «no es una propiedad inherente a determinadas cosas sensibles, sino que es producto de las ideas y de los sentimientos. Es una cualidad otorgada que califica a ciertos seres, espacios, objetos, tiempos, y que puede desaparecer»⁵⁷.

En definitiva, su plan era que este pueblo conservase algunas formas concretas de vivir que, por su objetividad social –es decir, su categoría como «lo natural»–, permitían a la persona realizarse como sujeto social⁵⁸; pero toda acción no solo supone una conducta, es decir, una respuesta externamente verificable, sino también una interioridad, un sentido⁵⁹, que compete una significación y, como tal, que se puede reinterpretar. Eso fue precisamente lo que propuso en su epístola a Melito, en un esfuerzo por posibilitar que el subconsciente de los anglosajones incorporase la Gracia, preservando en su cotidianeidad las conductas por todos ellos conocidas.

3. *La cristianización de la topografía sagrada pagana*

Gregorio expresa en su carta a Melito que no había necesidad de destruir los templos paganos; más bien había que transformarlos, purificando su interior por medio del establecimiento del culto verdadero y así aniquilar el poder idolátrico hasta entonces

⁵⁵ Riu et al. 1975, p. 101.

⁵⁶ Cf. Almond y Verba 1992, p. 175.

⁵⁷ Di Tella et al. 2004, p. 627.

⁵⁸ Cf. Martín-Baró 1996, p. 19.

⁵⁹ Martín-Baró 1996, p. 20.

perpetuado. Ahora bien, lo interesante es constatar que el hecho de ocupar el mismo espacio sagrado –suplantando un culto por otro, pero conservando ese carácter sacro– podría en cierto modo manifestar que estos se tratarían de lugares con una ubicación preferente para honrar a los dioses de cualquier devoción, producto de la ancestral vinculación de estos recintos con la presencia de la divinidad⁶⁰. He ahí la asociación que probablemente hizo Gregorio entre reutilizar un espacio de culto idolátrico y la conversión de sus feligreses, constituyendo una geografía mística cristiana sobre la geografía religiosa cultural pagana. En último término, había que transfigurar lo sagrado maléfico, a través de su cristianización, en sagrado benéfico⁶¹.

Y es que será recién a lo largo de los siglos VI y VII, es decir, en su misma época, «cuando tengan lugar la mayoría de las transformaciones -de la topografía sagrada-, una vez que los recuerdos de los sacrificios y de las ceremonias paganas habían casi desaparecido de la memoria colectiva»⁶². Como ha sostenido S. D. Church, si bien las imágenes del templo pagano rara vez encuentran un eco en las cartas de Gregorio, llenaban todo su mundo mental y ocuparon el paisaje físico que él habitaba diariamente, debido a que en su época la Roma cristiana se estaba construyendo sobre los cimientos de sus edificios antiguos y, en particular, en los sitios dedicados al culto tradicional. Por ello el modelo para la reutilización de los templos paganos como iglesias cristianas fue uno que venía desde la puerta del propio Gregorio⁶³.

Esta apreciación nos resulta certera, puesto que, aunque sea en muy pocas ocasiones, es el mismo Pontífice quien hace alusión a la transformación de los templos paganos en iglesias cristianas, y el solo hecho que existan referencias -por escasas que sean- emanadas de su propia pluma, nos indica que el cambio de signo que estos espacios estaban experimentando efectivamente ocupó su atención, como lo podemos comprobar a partir de la revisión de los casos por él mencionados en sus *Dialogi*. Así, en el capítulo 8 del Libro II nos relata cómo el monasterio de Montecassino fundado por San Benito se erigió sobre un antiguo templo de Apolo:

⁶⁰ Cf. Torres 2007, p. 96.

⁶¹ Cf. Rouche 2001, p. 515.

⁶² López y Martínez 2006, p. 141.

⁶³ Church 2008, p. 167.

Hubo allí un templo antiquísimo, en el cual la ignorante población de los campesinos adoraba a Apolo, según la costumbre de los antiguos gentiles. En sus alrededores habían florecido además bosques consagrados al culto de los demonios, en los cuales todavía en aquella época una fanática muchedumbre de infieles no dejaba de hacer sacrílegos sacrificios⁶⁴.

Así pues, al llegar allí el hombre de Dios, destruyó el ídolo, derribó el altar y taló los bosques; y en el templo mismo de Apolo erigió un santuario a san Martín, y donde había estado el altar de Apolo un santuario a san Juan, y con su continua predicación atraía a la fe al gentío que habitaba en los alrededores⁶⁵.

Lo más significativo de este pasaje es su similitud con las directrices que Gregorio dio en su epístola a Melito en cuanto a cómo proceder con los templos paganos: san Benito, además de talar el bosque adyacente, lo que hizo no fue destruir el templo de Apolo, sino solo el ídolo y el altar, transformando luego el recinto religioso pagano en un santuario dedicado a san Martín, y erigiendo en el lugar donde estaba el altar de Apolo un santuario a San Juan. Es decir, aquí ya está presente la idea de que los templos se conserven, que se destruyan los ídolos y que sean construidos los altares.

El programa se completa aún más si nos detenemos en el capítulo 37 del Libro II, cuando se refiere a la muerte de San Benito: «Fue enterrado en el santuario de San Juan

⁶⁴ Llama la atención que la práctica sacrificial aún conservase vigencia en pleno siglo VI, y nótese que estamos haciendo referencia a un lugar tan central como Montecassino –ubicado cerca de Nápoles-. Ahora bien, Gregorio habla de «campesinos» y, como enfatiza Pablo Ubierna 2007, p. 24, lo cierto es que la piedad pagana se reorganizó en función de pequeños santuarios, peregrinaciones locales y cultos familiares discernibles a nivel de aldea; *vid. tb.* Maymó i Capdevila 2013, p. 323, n. 519. En otras palabras, lo sagrado pagano tendió a recluirse en lo privado –ámbito en el que se mantuvo casi intacto–, e incluso llegó a convertirse en un asunto de preferencia oculto, lo cual, evidentemente, en absoluto significó su desaparición definitiva; todavía habrá que esperar hasta mediados del siglo VIII, con el concilio de Leptines (a. 744) –clausuró los que fueran, probablemente, los últimos templos rurales–, para que la fe pagana reducida a los contextos campesinos sufriera una cristianización cada vez más palpable. Y, con todo, las lamentaciones de los obispos y clérigos a causa de la persistencia de estas prácticas se habrían mantenido constantes hasta, cuando menos, el siglo X. Véase Rouche 2001, pp. 509 y s. Según Jacques Le Goff 1977, pp. 223-235, la pervivencia de estas costumbres en los ambientes rurales se debería a que en la Antigüedad tardía la preocupación de las autoridades eclesiásticas y civiles se concentró más en combatir al paganismo oficial que a las viejas supersticiones, favoreciendo, de hecho, la emergencia de estas creencias ancestrales. Esta situación, finalmente, contribuye a esclarecer la asociación negativa que se originó a partir de este período entre *pagus* y «campo», o *paganus* y «campesino», producto del estrecho vínculo que la cultura cristiana percibió entre éstos y la *superstitio et idololatria*.

⁶⁵ Greg. Mag. *Dial.* II.8.10-11.

Bautista, que él mismo construyó tras la destrucción del altar de Apolo»⁶⁶. Esta cita hace alusión directa a otra directriz del programa de acción delimitado en la misiva a Melito: el depósito de reliquias, que implicaba la toma de posesión de un lugar para rendirle culto a Dios⁶⁷. Por ello no nos debería extrañar que tal disposición el mismo Gregorio la haya llevado a cabo para consumir la consagración de dos templos arrianos a la fe católica⁶⁸.

Por otra parte, en el capítulo 7 del Libro III de los *Dialogi*, narra la historia de un judío que, mientras marchaba por la vía Apia en dirección a Roma, llegó a la ciudad de Fondi -ubicada en la región de Campania-, y al ver que se oscurecía y no había encontrado ningún sitio para descansar, se refugió en un templo de Apolo. A media noche fue testigo de un suceso extraordinario:

Vio cómo un tropel de espíritus malignos marchaba delante de su jefe en actitud como de sometimiento a él, y cómo el que gobernaba a los demás se sentaba en el centro de aquel lugar. Y empezó éste a examinar las causas y las acciones de cada uno de los espíritus sometidos a él, a fin de descubrir cuántas maldades habían llevado a cabo cada uno de ellos⁶⁹.

Una vez que desaparecieron los espíritus malignos, el judío se dirigió con prisa donde el obispo de la ciudad, Andrés, y este, al tener conocimiento de lo sucedido, llevó adelante la conversión del espacio religioso pagano en uno cristiano. Y así, «en el templo mismo de Apolo construyó inmediatamente un santuario a san Andrés Apóstol»⁷⁰.

La situación que motivó este proceder expresa que, de acuerdo con imaginario de los cristianos de aquel entonces, los templos paganos, aun sin un uso efectivo –como parece ocurrir en este caso-, eran relacionados con la presencia de demonios⁷¹, y estos, a

⁶⁶ Greg. Mag. *Dial.* II.37.4.

⁶⁷ Le Goff 2005, p. 19.

⁶⁸ Greg. Mag. *Dial.* III.30.2. Véase también su *Ep.* III.19.

⁶⁹ Greg. Mag. *Dial.* III.7.4.

⁷⁰ Greg. Mag. *Dial.* III.7.8.

⁷¹ A decir verdad, esta idea alude a una creencia ya muy extendida en la cultura helenística. Efectivamente, la literatura griega no cristiana da cuenta de toda una tradición referente a presentar los templos como lugares de epifanía e, incluso, de presencia activa y constante de dioses; así lo expresaron Elio Arístides (118-180) y Luciano de Samosata (125-181) en el siglo II de nuestra era –el primero de manera muy sentida y el segundo con un dejo de burla-, y así lo volvieron a manifestar en las centurias siguientes otros autores paganos, como el filósofo Jámblico (ca. 250-ca. 330), el emperador Juliano (331/332-363), el neoplatónico Marino de Neápolis (ca. 450-ca. 500) y el historiador Zósimo (ca. 460-ca. 520). Véase respectivamente:

su vez, podían intervenir en el diario vivir de los seres humanos, llevándolos a una siempre amenazante perdición⁷². De ahí la urgencia para el obispo de Fondi⁷³ y para el mismo Gregorio de su purificación a través de la conversión.

De hecho, cuando san Benito erigió el santuario a san Martín y a san Juan donde había estado el templo y altar de Apolo, respectivamente, Gregorio nos informa que estas acciones molestaron profundamente al Demonio⁷⁴, quien comenzó a aparecerse enfurecido a los ojos de Benito, de un modo repugnante y cubierto de fuego, dando grandes alaridos y quejándose de estar siendo violentado, hasta el punto que los mismos hermanos espirituales del abad, si bien no llegaban a ver su figura, podían oír sus gritos, entre los cuales exclamaba: «maldito, no Benito⁷⁵, ¿qué tienes contra mí?, ¿por qué me persigues?»⁷⁶.

Es más, no solo los espacios sagrados paganos parecen ser *enclaves* propicios para los demonios, sino incluso aquellos que habían recibido un uso herético, como lo atestigua una iglesia arriana en el barrio romano de la Subura, y que había permanecido cerrada hasta su consagración a la fe católica. Con motivo de tal ocasión llegó hasta ahí una gran muchedumbre, y ya celebrándose la ceremonia de la misa, algunos feligreses sintieron, sin poder ver nada, cómo correteaba entre sus pies un cerdo⁷⁷, el cual buscó las puertas de la iglesia y se marchó, lo que Gregorio interpretó como una demostración de la divinidad para que a todo el mundo no le quedara ninguna duda que el demonio abandonaba aquel lugar⁷⁸.

Pero este no fue el único suceso extraordinario. Esa misma noche se produjo un gran estrépito en el techo de la iglesia, como si alguien corriera encima de ella, y la noche

Elio Aristides, *Discursos Sagrados*; Luciano de Samosata, *Αλέξανδρος ἢ Ψευδομάντις*; Jámblico, *De mysteriis Aegyptiorum* III; Juliano, *Misopogon* 362; Marino de Neápolis, *Vita Procli* 32; Zósimo, *Ἱστορία* vèα I.58.1.

⁷² Cf. Torres 2007, p. 95.

⁷³ En realidad, procediendo así este obispo conseguía además expiar sus propias faltas. La razón es que el judío había descubierto que tenía pensamientos y comportamientos pecaminosos, pues cuando estuvo en presencia de los demonios escuchó cómo uno de ellos se jactaba por haber inducido a quien fuera la máxima autoridad religiosa de la ciudad a propinarle una palmada traviesa en el trasero de una bella religiosa que, por cierto, vivía con él. Véase Greg. Mag. *Dial.* III.7.1-5.

⁷⁴ Según Alba Maria Orselli 1989, pp. 21-38, la expulsión del demonio de los templos por parte de los cristianos se trataría de un motivo de constantes quejas de parte del primero.

⁷⁵ Juego de palabras: *maledicte, non benedicte*, es decir, «maldito, no bendito».

⁷⁶ Greg. Mag. *Dial.* II.8.12.

⁷⁷ Éste es uno de los animales utilizados en la literatura hagiográfica para simbolizar al Demonio, en relación con la suciedad y la inmundicia.

⁷⁸ Greg. Mag. *Dial.* III.30.2-3.

siguiente el ruido se hizo más fuerte, hasta el punto que resonó tan atterradoramente que cualquiera hubiese pensado que toda la iglesia había sido destruida hasta sus cimientos. Luego de eso, Gregorio afirma que no volvió a manifestarse ninguna turbación del Demonio, «pero por el terrorífico sonido que hizo dio a entender cuán a la fuerza salía del lugar que durante tanto tiempo había poseído»⁷⁹.

A los pocos días se produjeron dos prodigios que exteriorizan la manifestación celestial en virtud de la consagración católica del que hasta entonces fuera un templo herético: hallándose el cielo completamente despejado⁸⁰, descendió sobre el altar de la iglesia una nube que lo cubrió y llenó todo el recinto sagrado con un olor delicioso. Al día siguiente de haber ocurrido esto, «cuando las lámparas colgaban sin luz en la iglesia, todas ellas se encendieron gracias al envío de una luz procedente de lo alto»⁸¹. El custodio del templo fue testigo en dos ocasiones más de este prodigio, «sin duda para que mediante aquella luz se pusiera claramente de manifiesto que aquel recinto había venido de las tinieblas a la luz»⁸².

Además del incuestionable tono didáctico-moralizante que suele cubrir los cuatro libros que componen sus *Dialogi*, estos pasajes traslucen que el imaginario social que envolvía sus ideas y sentimientos lo llevó a percibir que los espacios sagrados paganos no era tan solo impuros desde el punto de vista de la acción humana, debido a la arraigada idea entre los cristianos de que los rituales idolátricos, con sus sacrificios y derramamiento de sangre, contaminaban todos los rincones del recinto⁸³; los templos se trataban, por sobre todo, de lugares contaminados espiritualmente *per se* al servir de morada al demonio y a su ejército de espíritus malignos, quienes podían perturbar la vida de las personas, poniendo en peligro su peregrinaje hacia la salvación.

Por lo mismo, cuando Gregorio afirma que la iglesia de la Subura pasó «de las tinieblas a la luz» es más que retórica o que un recurso pedagógico; es la constatación que en el universo mental de él y de sus contemporáneos la dimensión natural y sobrenatural no conocen un límite claro, producto de una vivencia espiritual *intensa* que, como era de

⁷⁹ Greg. Mag. *Dial.* III.30.4.

⁸⁰ En realidad, esta expresión es una herramienta retórica para que no se ponga en duda que el suceso descrito está revestido de un carácter prodigioso.

⁸¹ Greg. Mag. *Dial.* III.30.6.

⁸² Greg. Mag. *Dial.* III.30.6. En la literatura hagiográfica, tanto el olor delicioso y maravilloso como la luz resplandeciente son símbolos de Dios, de las regiones celestiales y de todo lo que está en contacto con ello.

⁸³ Cf. Torres 2007, p. 94.

esperar, *tensó* los ánimos hacia una mayor apertura por «lo invisible» –categoría que, desde el punto de vista de las mentalidades, más que involucrar una percepción irreal evocaba una realidad incorpórea o maravillosa-, haciendo converger, en una inquietante y ambigua convivencia, hechos extraordinarios en el acaecer ordinario.

Esto se exterioriza de manera más nítida en el imaginario que despertaban entre los cristianos los ídolos, percibidos como una suerte de «puentes» para que los demonios pudieran realizar sus artimañas, lo que generaba miedo y respeto hacia el poder de ellos. Se trataba, en el fondo, de aquella creencia tan extendida que nos ha transmitido San Agustín (354-430) en su *De civitate Dei* (a. 426), consistente en que los dioses –*deisi*- paganos tenían un alma y un cuerpo: el alma era el demonio –*daimon*- y el cuerpo la estatua⁸⁴, concepción que reafirmó en su *De catechizandis rudibus* (a. 400), donde reconocía que todos los ídolos eran para los cristianos demonios, es decir, *deisidaimones*⁸⁵.

San Martín de Braga (510/515-579/580) en su *De Correctione Rusticorum* (a. 574) también ilustra este imaginario cuando señala que los demonios, al ver que las personas por ignorancia daban culto a las criaturas sensibles –el sol, la luna, las estrellas, el agua, etc.- por creer que éstas habían nacido de sí mismas y no como causa del Creador, empezaron a manifestarse en diversas figuras para pedir que se les ofreciera sacrificios y se les honrara como a Dios⁸⁶.

Gregorio, hijo de su contexto, tampoco escapó de este imaginario, y por eso al narrar el proceso constructivo de Montecassino comenta que los monjes, al encontrar un ídolo de bronce tras cavar la tierra y ahondar a bastante profundidad, lo dejaron circunstancialmente en la cocina cuando, de repente, pareció salir fuego, por lo que sus ojos creyeron ver que aquel espacio se quemaba por entero.

⁸⁴ Agustín de Hipona, *De civitate Dei* VIII.26.3.

⁸⁵ San Agustín también afirma en esta obra que las personas no solo abandonaron «al Creador para entregarse a las criaturas hechas por Él y adorarlas como si fueran dioses, sino que se postraron también delante de las obras de sus mismas manos. Con lo cual triunfaron los demonios alegrándose de verse adorados y reverenciados por los hombres en aquellas imágenes y alimentando sus propios errores con los errores del género humano», *De Catechizandis Rudibus* 32. De ahí que el culto de los ídolos fuese calificado de manifestación satánica: precisamente porque el ídolo era en sí mismo un demonio. Véase Rouche 2001, p. 515.

⁸⁶ Martín de Braga, *De Correctione Rusticorum* 6-8.

Y como, mientras estaban echando el agua y como apagando el fuego, produjeran un gran alboroto, empujado por tal algarabía llegó el hombre de Dios –san Benito-. Y advirtiéndolo que el fuego existía únicamente en los ojos de los hermanos, mas no en los suyos, inmediatamente inclinó la cabeza para rezar; y a aquellos hermanos que estaban siendo engañados por un fuego imaginario, les hizo volver a ver con sus propios ojos, para que percibieran que el habitáculo de la cocina permanecía intacto y para que dejaran de ver las llamas que el viejo Enemigo –es decir, el Diablo- había inventado⁸⁷.

De acuerdo con esto, se deduce que la actitud a seguir respecto a los ídolos no fuera otra que procurar su destrucción; los templos, en cambio, no alcanzaban a ser parte inmanente de los demonios, sino únicamente sus moradas terrestres. Los cristianos, en otras palabras, de manera involuntaria no lograban escapar a la fuerza de la superstición⁸⁸, llegando a ver en estas estatuas, más que una representación, una suerte de encarnación del poder demoníaco que los capacitaba para perpetuar su culto e intervenir en la vida cotidiana de las personas, importando poco o nada su valor artístico o estético, como podría criticar alguien hoy en día, carente de empatía respecto a las preocupaciones espirituales más elementales de una persona de la Antigüedad Tardía. Ante ellos, entonces, no había conciliación; solo aniquilación.

A partir de esta revisión de algunos pasajes de la obra escrita del Magno podemos comprobar que su realidad próxima y habitual sería el antecedente inmediato, la matriz de la que emanó su propuesta referida a la conservación de los templos paganos con el fin de destinar su uso para el culto cristiano, matriz que correspondería a una imagen mental elaborada gracias a la observación de su propio entorno espacial, es decir, nutrida de su particular experiencia.

⁸⁷ Greg. Mag. *Dial.* II.10.2.

⁸⁸ Torres 2007, p. 95. De esta premisa inferimos que la mentalidad cristiana habría sufrido una especie de «mutación» producto de la impregnación, en el aspecto relativo a los ídolos, del imaginario pagano, lo que de paso habría posibilitado un acercamiento subjetivo, y con toda probabilidad inconsciente, entre ambos cultos, al mismo tiempo que un alejamiento hacia exponentes más tempranos del cristianismo, quienes no dudaban en afirmar que los dioses paganos no eran nada más que estatuas y materia inerte. Eustaquio Sánchez Salor 1986, pp. 95-103, ha recogido algunos de estos testimonios, como, por ejemplo, Tertuliano (160-225), *Apologeticus* 12, y Minucio Félix (siglos II-III), *M. Minucii Felicis dialogus qui inscribitur Octavius* 20 ss., 24, 5 ss. La *Epístola a Diogneto* –compuesta entre el siglo II y la primera mitad del III- también ilustra la visión de los ídolos como material corruptible y carente de vida, en Teja 1990, pp. 91y s.

Notamos en este aspecto una considerable influencia del medio socio-cultural sobre su conciencia individual, lo que no fue motivo suficiente para inhibir sus ideas creadoras, las que se plasmaron en su visión de la cristianización de los espacios sagrados paganos no solo como un mecanismo para establecer la devoción “verdadera”, aniquilando el poder idolátrico y purificando su interior, sino como un vehículo para agilizar la conversión⁸⁹, en consonancia con la paradigmática reutilización del templo y altar de Apolo en Montecassino por decisión de san Benito, hecho que le hizo entrever lo provechosa que podía ser aquella determinación –acompañada de la predicación- para reconducir a los impíos que aún practicaban el paganismo hacia el cristianismo.

Por eso no dudó en incluir aquel «ejercicio de metódica y moderada substitución cultural»⁹⁰ en su epístola a Melito y, al discernir que tal medida no sería suficiente por sí sola para alcanzar el paso de una devoción a otra con sutileza, también estimó conveniente reemplazar los banquetes y las ceremonias sacrificiales por festividades cristianas, ingeniando un plan de tala de bosques que en lugar de eliminar –como hiciera san Benito- reciclara las ramas de los árboles con el propósito de aprovechar su carga sacra –de acuerdo a la concepción pagana-. He ahí el complejo proceso de interacción que se produce entre individuo y sociedad.

4. *La transculturación de la práctica sacrificial*

En virtud de las propias palabras de Gregorio, esta directriz estaría inspirada en la conversión bíblica del pueblo de Israel –al permitirle Dios continuar su habitual culto sacrificial, pero como ofrenda a Él-, y se habría tratado, según Flora Spiegel, del principio central de la estrategia empleada por los misioneros romanos, buscando así una correspondencia tipológica entre los anglosajones y los judíos veterotestamentarios –ya facilitada por la presencia en ambos pueblos de prácticas paganas, como el sacrificio de animales y la adoración de ídolos-, enfoque de conversión que encontró su expresión más tangible en la sugerencia del Pontífice relativa a la construcción de pequeñas estructuras

⁸⁹ Cf. Foster 2008, pp. 1 y 15.

⁹⁰ Maymó i Capdevila 2013, p. 630, n. 458. El autor sugiere que este episodio de San Benito es el «paralelismo novelado» de la epístola a Melito, lo que concuerda con nuestro planteamiento.

conocidas como *sukkot*⁹¹ –traducible como tienda, cabaña o enramada-, probablemente inspirada en la celebración de la Fiesta de los Tabernáculos, tal como se le llamó en la *Vulgata: sollemnitas tabernaculorum*⁹². Y, como Gregorio utilizó en su epístola a Melito el término de *tabernacula* –o tienda- en estrecha relación con *solemnitas*⁹³, es que Spiegel además llega a la conclusión que esto se trataría de una referencia explícita de su parte a dicha Fiesta mencionada en el Antiguo Testamento⁹⁴.

Esta asociación tiene mucho sentido, y no solo porque el Magno dispuso que se construyeran cabañas con ramas de árboles en torno a los templos convertidos en iglesias, sino también porque aquello lo propuso a razón de los sacrificios que los paganos efectuaban como ofrenda a sus dioses, y la Fiesta de los Tabernáculos, al ser un tiempo para celebrar, entre otras cosas, la bendición de Dios, implicaba necesariamente acciones de gracias que se podían traducir en toda clase de ofrenda⁹⁵.

Visto de ese modo, se comprende mejor por qué para Gregorio resultaba imperativo que se levantasen estas tiendas, pues además de servir como soporte material para que la práctica anglosajona de sacrificar ganado a sus dioses se convirtiera en una fiesta cristiana en alabanza al Creador de todas las cosas⁹⁶ –es decir, como una manera explícita de introducir celebraciones católicas en el año ritual pagano⁹⁷ -, era especialmente un intento por reforzar el carácter ortodoxo de su plan de acción, para que así, por una parte, su *ser y hacer* no contradijesen los preceptos bíblicos⁹⁸, y por otra, para que los encargados de aplicar esta inventiva en Britania no la cuestionaran y se

⁹¹ Estructuras provisionales con techo de ramas o paja que representaban las viviendas móviles ocupadas por el Pueblo de Israel a raíz de su salida de Egipto. Cf. Spiegel 2007, pp. 4 y s.

⁹² Cf. Spiegel 2007, pp. 1 y s., p. 4. Sobre la Fiesta de los Tabernáculos, *vid.* los siguientes pasajes del Antiguo Testamento: *Levítico* 23.34-43 y *Deuteronomio* 16.13-15.

⁹³ *Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet his etiam hac de re aliqua solemnitas immutari, ut die dedicationis vel natalitiis sanctorum martyrum, quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant, et religiosis conviviis solemnitatem celebrent* –la negrilla es nuestra-. La relación, incluso, se torna más evidente si además consideramos que estas estructuras temporales se erigían generalmente al lado de la sinagoga durante toda la semana de la celebración.

⁹⁴ Spiegel 2007, p. 4.

⁹⁵ «Nadie se presentará ante Yahvé con las manos vacías; sino que cada cual ofrecerá el don de su mano, según la bendición que Yahvé tu Dios te haya otorgado», *Deuteronomio* 16.16-17.

⁹⁶ Cabría aquí el principio estipulado por Jean Verdon 2009, p. 34: «algunas prácticas que eran rechazadas por ser paganas podían ser aprobadas como cristianas». Cf. Rouche 2001, pp. 510 y s.

⁹⁷ Con todo, Frank Stenton 1971, p. 98, destaca la fuerte presencia de fiestas paganas en la base del calendario anglosajón.

⁹⁸ Como afirma Isidoro de Sevilla (560-636), la persona ortodoxa no solo cree lo que es correcto sino que además vive conforme a esa creencia –*Orthodoxus est recte credens et ut credis uiuens*-. Véase sus *Etymologiae* VII.14.5.

convencieran de su raíz escriturística. Su propuesta, en otras palabras, lejos de alejarse de la doctrina, emanaba y se servía de ella.

El genio práctico del Pontífice, por otra parte, queda más en evidencia al disponer que los árboles que crecían alrededor de los santuarios debían ser utilizados en la construcción de estas «cabañas», ya que habría visto en su realización una conveniente ocasión para eliminar el ritual de profanación de bosques, los que habían servido como focos para el culto pagano⁹⁹. Esta doble utilidad –al servir como un medio tanto para vencer el error como por su función litúrgica- nos sugiere otra razón de peso para que Gregorio haya recurrido a la conversión del pueblo de Israel como modelo de misión, lo que no hace sino corroborar su presencia en el proyecto que él encausó.

Ahora bien, si existe un símil entre parte del proceso de conversión de los judíos descrito en el Antiguo Testamento y el proyecto de cristianización de Britania por San Gregorio, configurándose este último, de hecho, como un *tipo* particular de evangelización derivado del primero en cuanto *arquetipo*, aparece la incógnita respecto a si otras autoridades eclesiásticas que lo precedieron bebieron de aquel modelo veterotestamentario.

En realidad, cada vez que la Iglesia se había pronunciado sobre estas prácticas manifestó su interés por erradicarlas de la población¹⁰⁰. Y es que lo esencial fue un rechazo de esta cultura folklórica por la cultura eclesiástica¹⁰¹, ya que la pervivencia del paganismo y su traducción como *superstitio et idololatria* lo habría dejado reducido, según la visión de la Iglesia –lo que comprende a autoridades tanto seculares como eclesiásticas- a usos y costumbres derivados de la ignorancia y del desconocimiento al Dios verdadero, más que como un sistema de creencias propiamente tal, convirtiéndolo en una especie de etapa intermedia entre la eliminación de los cultos antiguos y la firme instauración del catolicismo¹⁰².

Por otra parte, es muy probable que la práctica sacrificial no solo encarnara para la comunidad cristiana una de las peores aberraciones dentro del código de conductas de

⁹⁹ Wilson 1992, pp. 41-43.

¹⁰⁰ Este proceder halló un efectivo respaldo en la legislación imperial de la época, la cual, desde muy temprano –por ejemplo, la sanción legal dictaminada por Honorio el año 399–, se pronunció de manera irreconciliable respecto a la praxis sacrificial y al culto idolátrico, promoviendo su extirpación al interior de la sociedad romana. Al respecto, véase el *Codex Theodosianus* XVI.10.

¹⁰¹ Véase Le Goff 1966, pp. 723-741.

¹⁰² Cf. Valenzuela 2009, p. 35.

la población pagana¹⁰³; el otro problema, tan o más grave que el anterior, podía ser que constituía una forma de devoción y sociabilidad que para entonces habría resultado muy distintiva, contribuyendo a reforzar, pese a un visible estado de deterioro, su identidad.

En virtud de todo lo anterior se logran esclarecer testimonios como el de Cesáreo de Arlés (470-542), quien en sus homilías, además de referirse a los sacrificios, también se pronunciaba respecto a qué hacer con la topografía sagrada pagana, haciendo un llamado en su sermón 4 a acabar con tales espacios –ya fuesen santuarios, altares o árboles a los que se les rendía culto¹⁰⁴-, mientras que su sermón 53 era, «en su totalidad, una exhortación para destruir los templos»¹⁰⁵. En cuanto a la costumbre sacrificial, su sermón más significativo –en términos de la enorme distancia que separa sus planteamientos de los de Gregorio, a pesar de la relativa proximidad temporal que existía entre ambos- es el número 54, en el que prohibía ingerir alimentos provenientes de estos ritos:

Y como ha llegado a mí que algunos, por simpleza o ignorancia, o sin duda, lo que es más creíble, por gula, no temen ni se avergüenzan de comer ese alimento sacrílego proveniente de esos sacrificios sacrílegos que todavía se realizan según la costumbre de los paganos, los conjuro frente a Dios y los ángeles a no asistir a esos banquetes diabólicos que tienen lugar sea junto a un templo, sea junto a una fuente, sea junto a ciertos árboles. Y si les envían algo que proviene de allí, aborrezcanlo y rechácenlo, como si vieran al diablo en persona, y rehúsenlo hasta no permitir que en sus casas se muestre algo que provenga de tal banquete sacrílego¹⁰⁶.

¹⁰³ Podemos tomar como referencia el testimonio de Minucio Félix, quien defendía la *humanitas* cristiana versus la *inhumanitas* pagana a propósito de sus prácticas rituales: «¿Acaso le voy a ofrecer yo a Dios, como hostia y víctima, los animales que él me ha dado? Ello sería ingrato; y mucho más cuando la hostia más honesta es un corazón puro, una mente limpia y un pensamiento sincero», *M. Minucii Felicis dialogus qui inscribitur Octavius* 32.

¹⁰⁴ «Los exhorto una vez más a destruir todos los santuarios paganos, donde sea que los encuentren [...] Si alguien sabe que cerca de su casa hay altares o un santuario pagano, o árboles a los que se les rinde un culto pagano, que haga lo posible por derribarlos, hacerlos pedazos o cortarlos de raíz», reproducido en Verdon 2009, p. 28.

¹⁰⁵ Verdon 2009, p. 28.

¹⁰⁶ Cesáreo de Arlés, *Sermo* 54. De manera similar, contamos con el testimonio mucho más temprano del Concilio de Laodicea –celebrado entre el 363 y 364-, cuyo Canon 39 prohibía participar en fiestas paganas. Véase Jedin et al. 1979, p. 269.

Gregorio, en cambio, se debió percatar de lo ineficaz y contraproducente que habría significado un intento por erradicar estas prácticas rituales entre los habitantes de Britania, pues si ello ya era difícil de conseguir entre la población pagana del otrora Imperio Romano occidental –la que además había sido protagonista de una convivencia de larga data con la religión cristiana, provocando de paso su progresiva retirada-, menos sería posible en un territorio que recién había entrado a un proceso de conversión gracias al accionar de los misioneros enviados por él¹⁰⁷.

Así, lo que antes hubiese sido impensado de aplicar por el poder eclesiástico o civil, el realismo gregoriano –motivado por su «sentido de la vida» que no era sino procurar la salvación de las almas- lo transformó en pertinencia. Ahora bien, no nos sentimos cómodos con afirmar que se atrevió a *contradecir* lo estipulado por las autoridades que lo precedieron, ya que Gregorio se dirigía a un público en tránsito hacia su definitiva conversión y, por lo mismo, su plan de acción sencillamente resultaba más acorde a su tiempo y contexto. De cualquier modo, sí cabe reconocerle que habría apostado por la *superación* de estas perspectivas sobre la materia en cuestión, aventurándose a metamorfosear las formas cúlitas naturales de los anglosajones, lo que en la práctica, empero, podía significar conservarlas, y no solo en apariencia.

A partir de esto último se desprende lo delicado del asunto que estaba tratando en su epístola a Melito, y es muy posible que precisamente aquel riesgo, la potencial supervivencia del paganismo, haya sido una de las principales razones que habría tenido la Iglesia para desistir de aplicar, en cuanto a los rituales idolátricos, mecanismos de asimilación devocional, pues bien podrían haber condicionado una evangelización errónea o sin suficiente cuidado, que a su vez lo habría convertido en la causa de un

¹⁰⁷ Dicho sea de paso, esta situación evidenciaría expresamente cómo la sociedad popular puede llegar a establecerse en un grupo de presión cultural para los detentores de la cosmovisión oficial. En otras palabras, las masas campesinas, a la larga, efectivamente habrían implementado el cristianismo, pero al precio de numerosas distorsiones. Sobre esto, véase Le Goff 1966, pp. 723-741. Como también ha sugerido Michel Rouche 2001, p. 509, lo sagrado pagano intentó refugiarse «en los cultos nocturnos, la adivinación, la magia, el folklore» o, mejor aún, se dejó «revestir de una capa cristiana». De manera complementaria, José Ángel García de Cortázar 2012, p. 112, ha señalado que la Iglesia «debió pactar con las realidades que imponían los nuevos destinatarios de su mensaje de salvación. El resultado fue, en muchos casos, que el proceso de aculturación fue más visible que el de evangelización y ello al precio de [...] una folklorización y germanización del cristianismo [...] Gregorio Magno [...] había captado el balance de la situación y había puesto los medios para evitar que se le escapara de las manos».

cristianismo superficial e incluso herético¹⁰⁸, un peligro innecesario que difícilmente las autoridades eclesiásticas hubiesen estado dispuestas a sobrellevar¹⁰⁹.

Por eso sostenemos que este plan de acción pudo resultar en aquellos años muy controversial, y Gregorio estaba consciente de ello¹¹⁰, especialmente en lo que se refiere a la reorientación de la práctica sacrificial, pues él mismo lo trasluce al buscar justificar este proceder ocupando el último tercio de la carta para tal propósito, apoyándose incluso en la máxima autoridad de entonces, la Sagrada Escritura, como si hubiese buscado un *pretexto* lo suficientemente convincente que, al mismo tiempo que amparara el contenido del *texto*¹¹¹, ofreciera una garantía de éxito en el *contexto* de la misión.

He ahí, creemos, el gran mérito de la estrategia gregoriana, más allá de su reconocido pragmatismo: la conjunción entre la base ortodoxa que la sustenta y el arrojado de aplicarla a una realidad contemporánea de raigambre pagana, pues supo nutrirse del Verbo para probarse a sí mismo y a los demás su viabilidad –se trataba, en otras palabras, de una verdadera prueba de fe-. Es decir, gracias al apoyo que solo pudo encontrar en la Escritura, y a partir de la perspicaz lectura que hizo de la realidad, Gregorio priorizó la «oportunidad» por sobre el «costo», ponderación que contribuye a evidenciar, por cierto, su carácter original dentro de la patrística sobre este asunto en particular¹¹²,

¹⁰⁸ Como también han observado Caballero y Sánchez 1990, p. 433, el inminente peligro que conllevaba el sincretismo religioso era la perpetuación de la *superstitio*, ya que una política connivente y conciliadora, que busca transformar «algo de lo que aparentemente quiere borrar hasta el completo olvido [...] nos coloca así en la dualidad entre la idolatría y la permisividad»; véase también Torres 2007, p. 90.

¹⁰⁹ No solo el corpus eclesiástico que lo precedió pensaba de ese modo, sino también el que lo sucedió, ya que la reinterpretación de la práctica sacrificial propuesta por Gregorio, en palabras de Maymó i Capdevila 2013, p. 630, n. 458, «levantó suspicacias acerca de la peligrosa adaptación a la idolatría de los nuevos fieles britanos desde bien temprano». Así, por ejemplo, Teodoro de Tarso (602-690), un griego que llegó a Britania el año 668, consideró necesario establecer penitencias por aquellos que realizaran sacrificios a los demonios, que con su ayuda buscaran predecir el futuro, que ingirieran alimentos ofrecidos en sacrificio, o que hayan quemado grano después de que un hombre muriera para el bienestar de los deudos y de la casa del difunto. Del mismo modo, se mostró reticente a que se santificasen altares y se celebrasen misas en iglesias donde habían paganos enterrados, lo que, por cierto, podría indicar la pervivencia de esta religión hacia el último cuarto del siglo VII entre las capas más altas de la sociedad, si bien tal supervivencia no sería más que el resultado del conservadurismo de partes remotas. Sobre esto, cf. Stenton 1971, p. 128.

¹¹⁰ Cuando Gregorio afirmaba que lo que iba a exponer en su epístola era fruto no solo de una meditación que le tomó «largo tiempo», sino además que realizó «a solas», creemos que se trataba de una verdadera declaración de principios donde, sin comprometer a nadie más, asumía toda la responsabilidad en la formulación de las medidas esgrimidas, dejándonos entrever lo consciente que estaba respecto a las dificultades y peligros que implicaba la ejecución de su plan de misión.

¹¹¹ Es muy probable, como acota Jean Verdon 2009, p. 33, que el destinatario de esta epístola pudiera sorprenderse por las palabras del Magno, y no sin razón, de acuerdo a lo que hemos argumentado tanto en los últimos párrafos como en la nota precedente.

¹¹² Es preciso advertir que solo nos referimos a la sustitución de la práctica sacrificial; como ha señalado Michel Rouche 2001, p. 516, en realidad son muy numerosos los ejemplos de cristianización de los comportamientos paganos –el autor analiza varios ejemplos en las páginas precedentes-. De hecho, y de

desprendiéndose de las formas cotidianas en que se venía reproduciendo mentalmente la sociedad cristiana a través de una reinterpretación de la tradición, fruto de su capacidad para adaptarse a los cambios y así anticiparse al devenir histórico.

Dicho de otro modo, Gregorio recurrió al Antiguo Testamento tanto como a una guía antropológica como a un manual-práctico misionero, esperando que los mismos métodos utilizados por Dios para convertir a los israelitas del politeísmo al monoteísmo funcionaran con éxito en Britania¹¹³. Pero no solo se trató de mero pragmatismo; la Fiesta de los Tabernáculos poseía una carga teológica mucho más profunda: además de conmemorar los cuarenta años en el desierto hasta la recepción de la Ley¹¹⁴, fue también el día en que el rey Salomón dedicó el primer templo en Jerusalén¹¹⁵, hecho que pudo haber tenido otro significado especial para Gregorio, pues hace que adquiera más sentido su disposición relativa a que la construcción de «cabañas» acompañase las dedicaciones de iglesias en tierra anglosajona. Además de todo esto, cabe agregar que en el *Nuevo Testamento* se lee que Jesús predicó¹¹⁶ por primera vez a los judíos en la escalinata del Templo de Jerusalén, precisamente en la Fiesta de los Tabernáculos, exhortándolos a recibir el bautismo¹¹⁷.

Todos estos hechos se debieron configurar en su mente como una alegoría respecto a lo que debía acontecer en Britania. Por eso Flora Spiegel concluye que la Fiesta de los Tabernáculos representó una ocasión propicia para que la misión precedida por San Agustín en el reino de Kent renovara sus esfuerzos de predicación entre los anglosajones, con la esperanza de atraer a un número más importante de conversos¹¹⁸. Habría sido, en último término, el *signo* que reveló un *designio* de la Providencia.

acuerdo a lo que ya hemos comentado, el otro mecanismo bosquejado por Gregorio para la consecución del sincretismo espiritual –la transformación del espacio sagrado pagano– no era en absoluto singular. Caballero y Sánchez 1990, p. 432, en consonancia con lo que estamos diciendo, sostienen que uno de los testimonios más claros de la aculturación de la *religio* antigua por el catolicismo es la reutilización de restos paganos para usos cristianos, incluso como elementos de culto.

¹¹³ Spiegel 2007, p. 3.

¹¹⁴ Por medio de viviendas temporales cubiertas de ramas que representaban las estructuras que utilizaron los israelitas en su camino a la tierra prometida de Canaán. Véase *Deuteronomio* 16.13-16.

¹¹⁵ *Libro primero de los reyes* 8.1-6.

¹¹⁶ La relación todavía adquiere más sentido si recordamos que la transformación del templo de Apolo en un espacio cristiano por San Benito, principal modelo para Gregorio respecto a cómo proceder con la topografía sagrada pagana, fue acompañada de la predicación continua por parte del abad para atraer a los gentiles y unirlos al rebaño de la Iglesia.

¹¹⁷ *Evangelio según San Juan* 7.1-38.

¹¹⁸ Spiegel 2007, p. 10.

5. Conclusiones

La esencia del programa de misión que Gregorio imprimió en esta carta no se debe explicar como una rendición frente a la realidad¹¹⁹, sino más bien como el resultado de una meditación profunda en búsqueda, pese a los posibles costos, de hacer más eficaz el proceso de conversión al cristianismo en una determinada población –en este caso, aquella que componía el reino de Kent en Britania, carente de una influencia significativa de la civilización romana- y, como señaló en una oportunidad Héctor Herrera Cajas, la conversión de los bárbaros respondía a diversos métodos, los que a su vez dependían de las circunstancias¹²⁰.

Gregorio, en último término, fue capaz de desprenderse de su intransigencia religiosa –propia de las épocas donde lo que se busca instalar es el monismo espiritual-, pudiendo llegar a captar el sentido más amplio que podía encerrar la realización de los sacrificios: «un momento de gozo colectivo y de sociabilidad en compañía de lo divino»¹²¹. De ahí entonces que decidiera que tales celebraciones, dedicadas ahora a la gloria de Dios, debían estar necesariamente presentes en su proyecto de misión, lo que se trató de una verdadera «innovación» en materia de evangelización, fruto de una toma de conciencia elaborada a partir de la observación crítica de una realidad crítica y que, por lo mismo, requería una disposición mental menos conservadora y más creativa, la cual solo se podía realizar en y por su *creación*, pero que al mismo tiempo pretendía ser una *recreación* de la obra de Dios, confiriéndole trascendencia a la *acción*.

Así, en cuanto «innovador» se aventuró a la conquista espiritual de nuevos lugares y personas por medio de caminos igualmente nuevos, pues cada conquista, cada logro, era encontrar las grandes alegrías de la existencia, aunque su precio fuese alto o agotador¹²², ya que cualquier empresa que pretenda cultivar la esencia divina del ser requiere un compromiso total, que hasta puede involucrar someter concepciones personales o aceptadas comúnmente como «correctas» a un ideal superior: la consecución

¹¹⁹ Esto es lo que ha propuesto, por ejemplo, Isaac Sastre, para quien la carta de Gregorio pone en evidencia la dificultad cotidiana de dar fin a la idolatría pagana, por lo que su programa de acción se resumiría en aquella expresión: «si no puedes vencerlos, únete a ellos». Véase Sastre 2008, p. 458.

¹²⁰ Herrera 2018, p. 181. De manera similar, aunque en estricta relación a la *missio Britanna*, Ian Wood 2005, p. 730, sostiene que las posibles formas de evangelización fueron determinadas, en gran medida, por las circunstancias.

¹²¹ R. MacMullen, cit. p. Verdon 2009, p. 24.

¹²² Cf. Carrera 1997, p. 28.

del «bien» para los demás¹²³. En consecuencia, no podemos afirmar que se sintiera muy cómodo con disponer medidas acomodaticias en su carta a Melito, pero si ello posibilitaba no tensar la cuerda floja que conduciría a la cristianización de Britania¹²⁴, no había más que asumirlas y hacerlas propias.

He ahí el complejo trasfondo que, ahora develado, permite comprender mejor el proyecto gregoriano de la *missio Britannia*: pretendió responder a las condiciones etnológicas y psicológicas del pueblo anglosajón, al mismo tiempo que logra reflejar una inquietud personal, e inclusive patética, por estar a la altura de su cargo pontificio¹²⁵, debiendo realizar todo lo posible para hacer realidad el mandato evangélico de la misión universal, deseo que transformó en fecunda acción por medio de una intensa actividad pastoral, llevándolo incluso a evangelizar un pueblo casi desconocido, y no solo eso, sino a adaptar su programa catequístico a la particularidad de aquel –el fin definió la forma-, pero a partir de un estilo en el que confluían armónicamente cuotas de invención con el recurso a la tradición, tanto ortodoxa como pagana. En esta peculiar, sugestiva y asertiva alianza consistió, precisamente, su principal aporte en materia de cristianización.

Ahora bien, preguntarnos por las raíces y motivaciones vitales que habrían estimulado en Gregorio proceder como lo concertó en su carta a Melito también puede

¹²³ Lo que sostenemos puede tener equivalencia con la *Epístola de Santiago* 2.13: la misericordia ha de siempre prevalecer sobre el rigor de la justicia. Véase también la *Regula Sancti Benedicti* LXIV.10.

¹²⁴ Cf. Maymó i Capdevila 2013, p. 632. Nos pareció ocurrente utilizar esta locución ya hacia el final de nuestro trabajo, pues creemos que capta con elocuencia el sentido misional y evangelizador en Gregorio Magno; como él mismo manifestó en una oportunidad, el predicador «no debe traer el ánimo de su oyente a más de lo que alcancen las fuerzas de éste, no sea que la cuerda del alma, por decirlo así, tendiéndola más de lo que resiste, se rompa», *Reg. Past.* III.39.

¹²⁵ Y es que, en resumidas cuentas, ¿cuál la causa final, el para qué organizar un proyecto de misión hacia parámetros tan lejanos? Gregorio tenía conciencia de saber algo que los anglosajones desconocían: la Verdad, y ésta era medio y fin para liberarse del error y acercarse a la bienaventuranza; en una palabra, para trascender. Toda persona necesita «un sentido» en y para su vida, y el Magno aquel sentido lo encontró en la promoción de lo que creía como la autorrealización del ser: participar de la *communitas* definitiva, esto es, la Iglesia, que no se trataba de un todo colectivo sino de un «todo universal», que en su «común unión» podía aspirar a concretar el bienestar no de una fracción, sino de todas sus partes constitutivas y, como un «bien común», debía distribuirse a todos y cada uno de sus miembros. A ello dedicó su «hacer», y en la realización de esto su «ser» también habría encontrado la plenitud, pues, como sostenía Aristóteles en su *Ética Nicomáquea* –I.2.1094a-, la «causa final» es tal porque es buena y lo mejor, porque tiende a un propósito superior. Si se evangelizaba entonces era para el bien del otro y para la seguridad y protección de sus almas, pero también del alma propia, pues el conocimiento que poseía lo constituía en un *praedicator*, por lo que anunciar el Evangelio no era únicamente una obra de caridad, sino un deber por el cual habría de rendir una cuenta espiritual. Lo sugerente es que esto no solo trasluce su amor por los demás, su «animal social» y espíritu cívico-cristiano, sino también la preocupación por su propia salvación, ya que al ser el «guía espiritual» de la iglesia universal gran parte del destino de ésta dependía directamente de su propia responsabilidad, y mientras mayor fuese la obra emprendida por amor a Dios y al prójimo la promesa de salvación adquiriría un carácter mucho menos incierto.

ser una puerta de entrada para profundizar otro aspecto esencial de su personalidad: la noción de la proximidad de la caducidad espacio-temporal –en virtud del correlato entre los signos del fin anunciados en la Escritura y su convulso entorno-, por lo que la metodología empleada en Britania también es posible concebirla como una respuesta realista –desde su idealismo espiritual- a su contexto inmediato.

Como en un trabajo previo ya abordamos esta temática¹²⁶, hemos desistido referirnos a ella en el transcurso del presente estudio. No obstante, creemos que en el cruzamiento de la variable evangelizadora con la escatológica está la clave para continuar futuras investigaciones que ayuden a esclarecer algunas de las ideas ya examinadas. Y es que el tono melancólico y hasta pesimista que dejan entrever las palabras de Gregorio cuando constata la caída definitiva de la Roma antigua hallaría su paralelismo veterotestamentario en el *Libro de las Lamentaciones* atribuido al profeta Jeremías. En ambos autores, a lo largo de la narración de la destrucción de su ciudad –Roma y Jerusalén, respectivamente- el sufrimiento que los desconsuela estaría motivado por las mismas circunstancias, como la ruina material, el hambre generalizado, la desesperanza, la cólera divina, el asedio de enemigos, la muerte de gente inocente, la caída de las autoridades, etc.

De este modo, finalmente queremos sugerir que el símil expuesto no solo contribuye a sustentar el fundamento ortodoxo de la escatología gregoriana; sería además la «encrucijada» que habría hecho posible hacer converger, en una idea alegórica e incluso mística del tiempo, la realidad contextual de la Britania pagana y de la Roma cristiana de finales de la sexta centuria con la situación hebrea descrita en el Antiguo Testamento y que, en la mente del propio Gregorio, le habría anunciado, casi como una suerte de «señal providencial», una parte importante del apostolado que, a razón de su dignidad papal, debía cumplir, confirmándose en él la idea del pueblo judío en cuanto modelo para la conversión de los anglosajones, lo que a su vez habría condicionado la manera y los mecanismos a través de los cuales ejecutar la empresa misionera.

Develar lo que estamos sosteniendo deja una ventana abierta para seguir desentrañando el subconsciente del Pontífice junto a su peculiaridad pastoral, y así aproximarnos con mayor certeza a las raíces vitales que explicarían la configuración de un renovado culto que, de paso, habría dado forma a una nueva cultura, donde el consenso

¹²⁶ Véase Carrera-Airola 2013, pp. 91-123.

que Gregorio supo bosquejar entre la tradición y la innovación, la ortodoxia y sus ideas propias, dio la clave para el éxito de la sociedad medieval: unidad en la diversidad.

Bibliografía

Fuentes

- Agustín de Hipona 2019: *De civitate Dei libri XXII*, trad. de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, Madrid.
- Agustín de Hipona 1988: *De catechizandis rudibus*, trad. de L. Cilleruelo, A. Ortega, C. Basevi, J. O. Reta, T. C. Madrid, Madrid.
- Anónimo 1990: *Epistula ad Diognetum*, trad. de R. Teja, Madrid.
- Aristóteles 1985: *Ética Nicomáquea*, trad. de J. Pallí Bonet, Madrid.
- Beda el Venerable 2013: *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, trad. de J. L. Moralejo, Madrid.
- Cesáreo de Arlés 2009: *Sermones 4, 53 y 54*, trad. de J. Verdon, Buenos Aires.
- Codex Theodosianus*. Versión latina disponible en:
<http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/liber16.htm#10>.
- Concilio de Laodicea* (canon 39) 1979, trad. de H. Jedin, Barcelona.
- Elio Aristides 1989: *Discursos Sagrados*, trad. de M.^a C. Giner Soria, Madrid.
- Gregorio Magno 1885: *Epistularum Registrum*, ed. abreviada de Ph. Jaffé y W. Wattenbach, Leipzig.
- Gregorio Magno 1958: *Regula pastoralis*, trad. de P. Gallardo, Madrid.
- Gregorio Magno 2010: *Dialogorum libri quatuor*, trad. de P. J. Galán, Madrid.
- Gregorio de Tours 1849: *Historia Francorum*, ed. de J.-P. Migne, Paris.
- Isidoro de Sevilla 2018: *Etymologiae*, trad. de J. Oroz Reta y M.-A. Marcos Casquero, Madrid.
- Jámblico 1997: *De mysteriis Aegyptiorum*, trad. de E. Á. Ramos Jurado, Madrid.
- Juliano 1982: *Misopogon*, trad. de J. García Blanco, Madrid.
- Luciano de Samosata 1989: *Ἀλέξανδρος ἢ Ψευδομάντις*, trad. de M.^a C. Giner Soria, Madrid.
- Marino de Neápolis 1999: *Vita Procli*, trad. de J. M.^a Álvarez Hoz y J. M. García Ruiz, Irún.

Regula Sancti Benedicti 1979: trad. de I. Aranguren, Madrid.

Martín de Braga, *De Correctione Rusticorum*, disponible en:
http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsIglMed/MartindeBraga_De_correc_tione_rusticorum.html.

Minucio Félix 1986: *M. Minucii Felicis dialogus qui inscribitur Octavius*, trad. de E. Sánchez Salor, Madrid.

Tertuliano 1986: *Apologeticus*, trad. de E. Sánchez Salor, Madrid.

Zósimo 1992: *Ἰστορία νεῶν*, trad. de J. M.^a Candau Morón, Madrid.

Obras citadas

Almond, Gabriel y Verba, Sidney 1992: «La cultura política», en Battle, A. (coord.), *Diez textos básicos de Ciencia Política*, Barcelona, pp. 171-201.

Andrés Martín, Melquiades 1958: Introducción General a las *Obras de San Gregorio Magno*, Madrid.

Ariès, Philippe 1982: «L’histoire des mentalités», en Le Goff, J., Chartier, R. et Revel, J. (eds.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, pp. 402-423.

Baus, Karl 1979: «El papado entre Bizancio y los reinos germánicos desde Hilario (461-468) hasta Sergio I (687-701)», en Jedin, H. (ed.), *Manual de historia de la Iglesia. La Iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*, Barcelona, t. II, pp. 831-858.

Binion, Rudolph 1986: *Introducción a la Psicohistoria*, México D.F.

Bréhier, Louis y Aigrain, René 1978: *El nacimiento de Europa*, Valencia, t. V.

Brown, Peter, 1997: *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona.

Caballero, Luis y Sánchez, Juan Carlos 1990: «Reutilizaciones de material romano en edificios de culto cristiano», *Antigüedad y Cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía* 7, pp. 431-486.

Carrera-Airola, Leonardo 2013: «Gregorio Magno y el inminente fin. Estudio del contexto como pretexto y proyecto», *Historias del Orbis Terrarum* 11, pp. 91-123.

Carrera, José Miguel 1997: «Innovar es cosa de voluntad», *Boletín Informativo Departamento “Escuelas” de la Congregación Salesiana*, pp. 28-29.

Castoriadis, Cornelius 2013: *La institución imaginaria de la sociedad*, México D.F.

- Church, Stephen D. 2008: «Paganism in Conversion-Age Anglo-Saxon England: The Evidence of Bede's *Ecclesiastical History* Reconsidered», *History* 93, pp. 162-180.
- Corti, Paola 1999: «El sentido misional en San Gregorio Magno», *Intus Legere* 2, pp. 67-80.
- Cremaçoli, Giuseppe 2012: *Gregorio Magno esegeta e pastore d'anime*, Spoleto.
- Dawson, Christopher 1953: *La religión y el origen de la cultura occidental*, Buenos Aires.
- Di Tella, Torcuato et al. 2004: *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*, Buenos Aires.
- Dudden, Frederick Homes 2007 (1905): *Gregory the Great: His Place in History and Thought*, London, Vol. 2.
- García de Cortázar, José Ángel 2012: *Historia religiosa del Occidente medieval (Años 313-1464)*, Madrid.
- Gatto, Ludovico 1995: *Il Medioevo nelle sue fonti*, Bologna.
- Herrera-Cajas, Héctor 1995: «La *Germania* de Tácito. El problema del significado del escudo», *Tiempo y Espacio* 5, pp. 97-111.
- Herrera-Cajas, Héctor 2018: «La problemática de la cristianización de los bárbaros en la formación de Europa», en Herrera-Cajas, H., *Ensayos sobre el Mundo Medieval*, Santiago de Chile, pp. 175-181.
- Jedin, Hubert (ed.) 1979: *Manual de historia de la Iglesia. La Iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*, Barcelona, t. II.
- Le Goff, Jacques 1966: «Les paysans et le monde rural dans la littérature du haut Moyen Age (V-VI siècle)», *Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo* 12, pp. 723-741.
- Le Goff, Jacques 1977: «Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne», en Le Goff, J., *Pour un autre Moyen Age: Temps, Travail et Culture en Occident: 18 essais*, Paris, pp. 223-235.
- Le Goff, Jacques 1980: «Las mentalidades. Una historia ambigua», en Le Goff, J. y Nora, P. (eds.), *Hacer la historia*, Barcelona, t. III, pp. 81-98.
- Le Goff, Jacques 2005: *El Dios de la Edad Media. Conversaciones con Jean-Luc Pouthier*, Madrid.
- Lizzi, Rita 2010: «L'Église, les *domini*, les *païens rustici*: quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IV-VI siècle)», en Inglebert, H., Destephen, S. y

- Dumézil, B. (eds.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, pp. 77-114.
- Llorca, Bernardino 1955: *Historia de la Iglesia Católica en sus cuatro grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna. Edad Antigua. La Iglesia en el mundo grecorromano*, Madrid, t. I.
- López, Eduardo 2003: «La moral cristiana en un mundo pluralista», en Rubio, M., García, V. y Gómez, V. (eds.), *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid, pp. 933-951.
- López, Jorge y Martínez, Artemio 2006: «El destino de los templos paganos en *Hispania* durante la Antigüedad Tardía», *Archivo Español de Arqueología* 79, pp. 125-153.
- Lucero, María Cristina 2008: «Gregorio Magno y la Regla Pastoral», en Widow, J. L., Pezoa, Á. y Marín, J. (eds.), *Un magisterio vital: historia, educación y cultura. Homenaje a Héctor Herrera Cajas*, Santiago de Chile, pp. 271-280.
- Markus, Robert Austin 1997: *Gregory the Great and his World*, Cambridge.
- Martín-Baró, Ignacio 1996: «Entre el individuo y la sociedad», *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*, pp. 11-35.
- Maurois, André 1937: *Historia de Inglaterra*, Santiago de Chile.
- Maymó i Capdevila, Pere 2013: *El ideario de lo sacro en Gregorio Magno (590-604). De los santos en la diplomacia pontificia*, Barcelona.
- Myers, David 2005: *Psicología Social*, México D.F.
- Orselli, Alba Maria 1989: «Tipologie del demoniaco nel Tardo Antico Cristiano», in Chiabo, M. y Doglio, F. (coords.), *Diavoli e mostri in scena dal Medio Evo al Rinascimento: convegno di studi: Roma, 30 giugno-3 luglio 1988*, Viterbo, pp. 21-38.
- Pégolo, Liliana 2005: «Relaciones de poder en el epistolario del siglo VI: el *Regestum* de Gregorio Magno», en Gasparri, S. (ed.), *Alto Medioevo mediterraneo*, Firenze, pp. 103-123.
- Reff, Daniel 2005: *Plagues, priests and Demons: sacred narratives and the rise of Christianity in the Old World and the New*, Cambridge.
- Riu, Manuel et al. 1975: *Textos comentados de época medieval (siglo V al XII)*, Barcelona.

- Rouche, Michel 2001: «Alta Edad Media Occidental», en Ariès, Ph. y Duby, G. (dirs.), *Historia de la vida privada*, Madrid, t. 1, pp. 409-539.
- Sastre, Isaac 2008: «Iconographic influences of Roman aras in early Christian altars. Prevalence of formal and conceptual elements in *Hispania*», en Castillo, M. J. et al. (coords.), *La Antigüedad en las Artes escénicas y visuales*, La Rioja, pp. 425-444.
- Spiegel, Flora 2007: «The *tabernacula* of Gregory the Great and the conversión of Anglo-Saxon England», *Anglo-Saxon England* 36, pp. 1-13.
- Stancliffe, Clare 2005: «Christianity amongst the Britons, Dalriadan Irish and Picts», en Fouracre, P. (ed.), *The New Cambridge Medieval History, c. 500 – c. 700*, Cambridge, Vol. 1, pp. 426-461.
- Stenton, Frank 1971: *Anglo-Saxon England*, Oxford.
- Torres, Juana 2007: «La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 18, pp. 85-98.
- Ubierna, Pablo 2007: *El Mundo Mediterráneo en la Antigüedad Tardía, 300-800 d. C.*, Buenos Aires.
- Valenzuela, Eduardo 2009: «‘Vino nuevo en odres viejos’: *Superstitio et idololatria* en la España alto-medieval», en Cerda, J. M. (ed.), *El mundo medieval. Legado y alteridad*, Santiago de Chile, pp. 33-63.
- Verdon, Jean 2009: *Las supersticiones en la Edad Media*, Buenos Aires.
- Vovelle, Michel 1985: *Ideologías y mentalidades*, Barcelona.
- Walter, Philippe 2004: *Mitología cristiana: fiestas, ritos y mitos de la Edad Media*, Buenos Aires.
- Wendt, Alexander 2005: «La anarquía es lo que los estados hacen de ella. La construcción social de la política de poder», *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 1, pp. 1-53.
- Wilson, David 1992: *Anglo-Saxon Paganism*, London.
- Wojtyła, Karol [Juan Pablo II] 1995: *A las religiosas y religiosos. 1981-1982*, Barcelona, t. II.
- Wood, Ian 2005: «Christianisation and the dissemination of Christian teaching», en Fouracre, P. (ed.), *The New Cambridge Medieval History, c. 500 - c. 700*, Cambridge, Vol. 1, pp. 710-734.