

Magia y desprestigio en la corte merovingia: el caso de Fredegunda¹

Juan Antonio Jiménez Sánchez – Elisabet Seijo Ibáñez²

Recibido: 9 de julio de 2019 / Aceptado: 14 de febrero de 2020

Resumen. En el presente trabajo estudiamos cómo se utilizó la acusación de practicar magia para difamar a la reina Fredegunda de Neustria (545-597), una de las personalidades más carismáticas de la historia merovingia. Dicha acusación fue una de las maneras más eficaces de relegar a un individuo al ámbito de la alteridad y la marginalidad. Fredegunda fue acusada de acudir a remedios mágicos para mantenerse en el poder y deshacerse de sus rivales políticos, mientras que otras veces, paradójicamente, nos es presentada como una activa y cruenta perseguidora de la brujería. El autor de casi todas las noticias relacionadas con este tema es Gregorio de Tours, quien en sus *Historiae* jamás desaprovechó una oportunidad para cargar contra ella.

Palabras clave: Gregorio de Tours; francos; difamación; brujería; veneno.

[en] Magic and Discredit in the Merovingian Court: The Case of Fredegunda

Abstract. Our present research focuses on the use of the accusation of practising magic to defame Queen Fredegunda of Neustria (547-597), one of the most charismatic personalities of Merovingian's history. That accusation was an effective way to relegate someone to the realm of alterity and marginality. Fredegunda was accused of resorting to magical remedies in order to keep herself in power and dispose of her political opponents, whereas in other occasions, paradoxically, she is presented as an active and bloody pursuer of witchcraft. The author of almost all the news related to this issue is Gregory of Tours, who in his *Historiae* never missed an opportunity to charge against her.

Keywords: Gregory of Tours; Franks; Defamation; Sorcery; Poison.

Sumario: 1. Introducción. 2. El terror de la magia en los Reinos merovingios. 3. Las fuentes: Gregorio de Tours, el Pseudo-Fredegario y el *Liber historiae Francorum*. 4. Fredegunda, ¿maléfica o perseguidora de la magia? 5. Difamación, rumores y acusaciones de magia. 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Jiménez Sánchez, J. A. – Seijo Ibáñez, E. (2020): Magia y desprestigio en la corte merovingia: el caso de Fredegunda, en *Gerión* 38/1, 227-257.

¹ Este estudio se enmarca en los proyectos de investigación HAR2016-74981-P del Ministerio de Economía y Competitividad, cuyos investigadores principales son los profesores Josep Vilella y Juan Antonio Jiménez, y del GRAT, Grup de Recerca 2017SGR-211, de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, dirigido por el profesor Josep Vilella.

² Universidad de Barcelona.
Código ORCID: 0000-0002-7382-1278 – 0000-0002-6244-9394.
E-mail: jjimenez@ub.edu – elisabeteib@outlook.com.

1. Introducción

Sin lugar a dudas, uno de los recursos más efectivos en todos los tiempos para acabar con la reputación de un individuo particular, e incluso de colectivos enteros, consistió en acusarle de pertenecer a una corriente marginal —o más bien marginada— de pensamiento o, sobre todo, de religión; por ejemplo, sosteniendo de tal persona que formaba parte o simpatizaba con una herejía concreta. Siguiendo el adagio latino *calumniare fortiter aliquid adhaerebit* —que pasó al refranero castellano como “calumnia, que algo queda”—, la difamación pasó a usarse como un arma política para sembrar rumores infundados las más de las veces, pero útiles por cuanto servían para estigmatizar la imagen de un rival político en la lucha por el poder. Este mecanismo alcanzaba cotas en verdad peligrosas cuando la acusación formulada concernía a la temida práctica de la magia,³ concretamente la maléfica, puesto que dicha práctica no estaba tan solo socialmente desacreditada, sino que las normas eclesiásticas y las leyes civiles la condenaban;⁴ en este último caso, además de por su vinculación

³ Luck 2006², 461: “To accuse a person or a group of magical practices was an effective weapon in the arsenal of propaganda and defamation and was used by secular and ecclesiastical authorities time and again. It did not matter whether there was any truth in it or not. The mere suspicion often was enough”. Kimberly B. Stratton 2007, constituye uno de los mejores estudios acerca de la creación de los estereotipos del mago y de la bruja, más concretamente sobre el trasfondo social tras estas figuras y las motivaciones para la plasmación de tales estereotipos. Según esta autora, las principales razones de su existencia fueron el temor al Otro, la definición de la identidad del individuo y la manera en que comenzó a concebirse el comportamiento antisocial; todo esto sirvió para fijar los valores sociales y precisar las normas de conducta dentro del grupo que creaba y utilizaba dicha retórica; en otras palabras, estos estereotipos se usaron en las complejas luchas de las sociedades antiguas por definir la autoridad, la alteridad y los comportamientos considerados inaceptables. Evidentemente, y dado que tales concepciones variaban de una sociedad a otra, los estereotipos sobre magos y brujas también se modificaron con el tiempo. En opinión de Stratton, este discurso nació en el siglo V a.C., en Atenas tras las Guerras Médicas, como una forma de generar una imagen xenófoba del Otro no griego y, por tanto, no civilizado. Posteriormente, el discurso pasó al resto del mundo helenizado así como a Roma, adaptándose a cada lugar como un reflejo de sus preocupaciones sociales. En consecuencia, la magia se presentaría como un constructo cultural que dependería de contextos sociales específicos y sería a la vez un reflejo de ellos.

⁴ Durante el siglo IV, los gobiernos de los emperadores Constancio II (337-361), Valentiniano I (364-375) y Valente (364-378), e incluso Teodosio I (379-395), representan algunos de los momentos de mayor tensión en la lucha contra la magia. Así lo sugieren las leyes de Constancio II (*Cod. Theod.* 9.16.4 [a. 357], ed. Mommsen, 461; 5 [a. 356], ed. Mommsen, 461; 6 [a. 357], ed. Mommsen, 461), Valentiniano I (*Cod. Theod.* 9.16.7 [a. 364], ed. Mommsen, 462; 9 [a. 371], ed. Mommsen, 462), Valente (*Cod. Theod.* 9.16.8 [a. 370], ed. Mommsen, 462), y Teodosio I (*Cod. Theod.* 9.16.11 [a. 389], ed. Mommsen, 463). Durante este tiempo tuvieron lugar asimismo algunos sonados procesos por magia y artes adivinatorias, en los que incluso fueron juzgados y condenados algunos individuos pertenecientes a las clases más encumbradas de la sociedad; al respecto, véase: Amm. Marc. 19.12.3-17, ed. Seyfarth, I, 179-181; 28.1.14; 19-23; 26-26 y 29, ed. Seyfarth, II, 63-66; 29.1.5-44, ed. Seyfarth, II, 96-104; 29.2, ed. Seyfarth, II, 104-110. También cabe recordar aquí las numerosas *tabellae defixionum* que han llegado hasta nuestros días, tablillas de maldición en muchas ocasiones de temática circense; era voz popular que los propios aurigas se servían de la magia y de los venenos para deshacerse de sus rivales —tanto cocheros como caballos—. Esta fama se prolongó hasta el siglo VI, donde vemos a Casiodoro afirmando que cuando las victorias de un corredor no podían ser imputadas a sus caballos era normal atribuir las a la magia; es más, paradójicamente sostiene que tal reputación no resultaba negativa entre los aurigas, sino que entre ellos constituía un motivo de elogio (Cassiod. *Var.* 3.51.2, ed. Fridh, 133). Véase: Maurice 1926; Barb 1963; Santos Yanguas 1979; Salles 1983, 249-253; Tupet 1986; Pavis D’Escurac 1987; Sanz 1989; Fernández 1998; Jiménez 1998, 25-28; Gómez Villegas 2001; Ogden 2002, 285-286; Jaillette 2014, 32; Sánchez 2017. Por su parte, Brown 1970, 18-27, rechaza la idea de que en el siglo IV se viviera un incremento del terror de la magia debido a los cambios religiosos e intelectuales producidos durante la Antigüedad Tardía, ya que dicho miedo ya existía en épocas precedentes. En su opinión, el repunte en las acusaciones por brujería y adivinación ilícita en el siglo IV, junto con las purgas de patricios que siguieron a dichas imputaciones, se debieron a un aumento

a lo demoníaco, por el hecho de perjudicar a terceras personas, lo que en ocasiones comportaba la pena capital para sus practicantes.⁵ Baste recordar aquí que cuando Prisciliano y sus seguidores fueron condenados a muerte en el famoso proceso de Tréveris del año 385, la acusación no fue por herejía, sino por el empleo de las artes mágicas y por maniqueísmo.⁶ El propio maniqueísmo estaba asociado a la magia desde la época de Diocleciano –desde la promulgación del edicto *De maleficis et Manichaeis* en el 297– y, debido a la identificación que se estableció entre el maniqueísmo y los magos persas, se le pudieron aplicar las condenas previstas para la práctica de la magia –tan duras que hasta incluían la pena de muerte– a cualquier sospechoso de pertenecer a la secta de Manes. Los emperadores cristianos prosiguieron con esta asimilación e incluso la potenciaron en su persecución de los maniqueos.⁷ Los mismos términos que se utilizaron en la legislación con el fin de referirse a las herejías –tales como *veneficium* (“une forme de magie maléfique sévèrement châtiée par la législation impériale depuis Constantin”)⁸– contribuían a desacreditar todavía más estos movimientos religiosos y a realizar una difusión propagandística de rumores entre las masas; como veremos, no hay que desdeñar el valor de las habladurías entre el vulgo a la hora de construir una imagen infamante de una persona o de toda una colectividad.⁹

En las presentes páginas examinaremos cómo se empleó este recurso con relativa frecuencia para vilipendiar a algunos de los personajes más poderosos de la corte merovingia. En concreto nos centraremos en la reina Fredegunda¹⁰ (545-597), quien algunas veces fue acusada de acudir a remedios mágicos para mantenerse en el poder, mientras que otras la contemplamos, paradójicamente, sirviéndose de este mismo procedimiento –acusar de practicar sortilegios– para acabar con el buen

en el celo de los sirvientes del emperador por anular los intereses de las aristocracias tradicionales del Imperio; es decir, evidencian un conflicto entre la corte –y sus oficiales– y la aristocracia tradicional. De este modo, según Brown, la incidencia de estas acusaciones alcanzó su punto álgido a mediados del siglo IV, momento de máxima incertidumbre y conflicto social, y se redujo a medida que dichas tensiones disminuyeron en la siguiente centuria hasta que en el siglo VI se llegó a un mayor grado de estabilidad política y social.

⁵ Dentro de la corriente de pensamiento grecorromana, la magia se basaba en el contacto entre humanos y seres sobrenaturales a través de la palabra expresada mediante unas fórmulas que podían reforzarse con el empleo de algunos elementos concretos. Entre los objetos utilizados se encuentran materiales como el plomo, el papiro o las piedras semipreciosas (las cuales se usaban como base para rascar, dibujar o inscribir letras); imágenes o representaciones en dos o tres dimensiones; materiales orgánicos, como plantas o animales, que podían combinarse entre sí; y artefactos de la vida cotidiana reutilizados para este propósito. Véase Wilburn 2015, 65, 74, 83-84 y 92. Acerca del uso en la literatura latina –en prosa y en verso– y de las diversas connotaciones de los términos *magus* y *magia*, véase Rives 2010. En la tradición cristiana, por otro lado, se distinguen dos maneras de entender la magia: la primera de ellas sostiene que los brujos emplean a seres maléficos o demonios reales; y la segunda se fundamenta en el uso de hechizos cristianos; es decir, se solicita la ayuda de Cristo, la Virgen, los Santos o los ángeles. Según Graf 2002, 94 y 104, una invocación a la Virgen es religiosa cuando se realiza con buenas intenciones, pero se califica de mágica cuando se emplea con propósitos viles. De hecho, muchas fórmulas mágicas se cristianizaron –incluso con propósitos de maldición– sencillamente sustituyendo los nombres de las divinidades paganas invocadas por los de los ángeles y santos; al respecto, véase Velázquez 2010.

⁶ Chadwick 1978, 171 y 187-194; Escribano 1994, 407-416; Vilella 1997, 527-52; Escribano 2002a y 2002b, 92-93 y 105-107; Luck 2006², 461-462.

⁷ Escribano 1994, 407-408, y 2002b, 108-109; Villegas 2004, 220 y 228-229.

⁸ Escribano 2008, 407; véase también Escribano 2010.

⁹ Acerca del fundamental papel desempeñado por los rumores en muchos procesos por acusación de brujería, véase: Stewart – Strathern 2004; Eidinow 2019, 765-770.

¹⁰ *PLRE*, IIIA, 494, *Fredegundis*.

nombre e incluso con la vida de algunos de sus rivales; es decir, la descubrimos a la vez como bruja y como perseguidora de la brujería. Como veremos en el apartado correspondiente, esta imagen negativa proviene casi en exclusiva de las *Historiae* de Gregorio de Tours, visión que se transmitió a otras obras que dependían de Gregorio –la *Chronica* del Pseudo-Fredegario y el *Liber historiae Francorum*–. Aunque muchos de los hechos que el obispo de Tours relata en sus historias están basados, en principio, en las experiencias personales del autor, los retratos que Gregorio realizó de los soberanos de Neustria son deliberados y tiene una clara intencionalidad, como tendremos ocasión de comprobar. Así, por ejemplo, Chilperico I aparece caracterizado como un individuo glotón, lujurioso, cruel e implacable perseguidor de la Iglesia. Por su parte, Fredegunda queda plasmada como una mujer codiciosa, de una ambición desmedida, una adúltera y asesina. No obstante, disponemos de otras fuentes independientes de Gregorio que nos ofrecen un aspecto muy diferente de estos monarcas, pues los vemos como patronos generosos de la Iglesia que apoyan a los eclesiásticos y a los cultos.¹¹ El mismo Gregorio, como también veremos, tiene que reconocer en alguna ocasión que los reyes de Neustria perdonaron impuestos y realizaron donaciones a las iglesias y a los más desfavorecidos. Todo esto, en principio, ha ayudado a construir un nuevo perfil de Chilperico I, cuya reputación ha quedado restaurada entre los investigadores contemporáneos. Fredegunda, por su parte, no ha gozado de tanta fortuna.¹² Incluso aquellos historiadores actuales que han querido ver en la reina una gran inteligencia y perspicacia política, se han sentido incapaces de abandonar por completo la nociva descripción realizada por Gregorio de Tours.¹³

2. El terror de la magia en los Reinos merovingios

Evidentemente, Fredegunda no es el único caso de reina merovingia acusada de practicar la magia, aunque sí el más conocido. Otro ejemplo paradigmático corresponde a

¹¹ Al respecto, véase Halfond 2012.

¹² A modo de ejemplo, y respecto a la compleja imagen de Fredegunda en la historiografía de la Baja Edad Media, véase Colette 2001.

¹³ Halfond 2012, 50-54. Un ejemplo de descripción de la reina realizada bajo una luz opaca y motivada por la clara aversión de las palabras de Gregorio lo encontramos en la obra de J. F. Rivera Recio, quien describe a Fredegunda como: “mujer pérfida, verdadero demonio familiar, que dejaría un rastro de sangre a su paso por la historia, ya que las deslealtades de Fredegunda van a ser la espina dorsal de todas las tragedias que se cernieron sobre los individuos de la casa reinante merovingia, ella fue la intrigante promotora de las muertes y crueldades frecuentes ocurridas, significándose en una época sombría en cuyas nebruras es muy difícil destacarse” (Rivera Recio 1983, 321). Más duro todavía se muestra Nico De Mico, quien, sin ningún tipo de espíritu crítico, dirige todo tipo de improperios a Fredegunda a lo largo de su artículo, y trata de presentarla siempre como una homicida guiada por un odio continuo y sin fin a todo aquel que se interponía en su camino. Valgan como ejemplo las siguientes palabras: “Fredegunde, degna compagna del crudele Chilperico, si muove e opera perfettamenteamente a suo agio, arrogante, sfrontata e assolutamente priva di scrupoli. Ovunque le sue mani impiose spargano agonie e il suo cervello, articolato dall’odio, tesse invischianti reti e ordisce, risoluto, efferati delitti; né il suo cuore, gelido e altezzoso, lacrime di dolore o impulsi di pietà o brividi di clemenza riescono a sciogliere. Perfetta nell’arte di sedurre, imbrogliare, spergurare, defraudare, su tutti e tutto ella effonde i suoi veleni e, come imbrigliato il collo da una vincolante cavezza che, una volta accettata, è difficile scrollarsi di dosso, si abbandona alle malettie del suo animo, le quali, infide, si propagano, per contagio, alla stregua di infettive malattie del corpo” (Mico 2012, 137-138).

Marcatrudis,¹⁴ la segunda esposa del rey Gontrán, la cual mató a su hijastro Gundobado (hijo de la primera unión de Gontrán) envenenándole con una bebida.¹⁵ Por esta razón, Marcatrudis fue tildada de ser una *herbaria* (‘envenenadora’), un tipo de actividad que, como veremos, se hallaba íntimamente ligada a la magia.¹⁶

Para comprender en toda su profundidad esta noticia y todas las que examinaremos a lo largo del presente estudio, debemos tener en cuenta que todas ellas responden a una misma razón de ser: en los Reinos merovingios, la creencia en la magia era una realidad innegable; laicos y eclesiásticos, humildes y poderosos, todos compartían esta misma idea por igual. La pervivencia de las prácticas mágicas a finales del mundo antiguo e inicios de la Edad Media es un fenómeno extraordinariamente complejo. El origen de dichas prácticas se presentaba como uno más de los muchos elementos que el mundo de la Antigüedad Tardía había heredado de la época precristiana, aunque, en cierto modo, una parte de ellas había sobrevivido tras haber pasado por el tamiz del cristianismo.¹⁷ De hecho, Valerie I. J. Flint insiste en este punto a la hora de explicar la causa, en su opinión, del auge de la magia a inicios del Medioevo occidental. Esta autora analiza en su obra los dos tipos de magia, la maléfica –del todo condenable y que la Iglesia eliminó o, al menos, relegó a la marginalidad– y la benéfica –que los líderes eclesiásticos toleraron y adaptaron a nuevos intereses–, así como examina el complejo proceso de asimilación de esta última, cuyo éxito se debió en buena medida a los esfuerzos de conciliación por parte de la Iglesia. Esto le sirve para exponer una nueva razón complementaria a la clásica tesis –la cristianización del espacio y del tiempo– de por qué la Iglesia se impuso a sus predecesores no cristianos. Según Flint, las principales fuerzas que contribuyeron en este proceso fueron horizontales –provenientes del presente– y no verticales –provenientes del pasado–, por lo que las presiones más apremiantes que obligaron a la Iglesia a considerar el problema de la magia con urgencia surgieron de su contexto contemporáneo e implicaron unas respuestas más complejas de las sugeridas hasta ahora por la Historia lineal. No se trataba tanto del reemplazo de prácticas pasadas como de fusionar en un mismo armazón ideológico diversos sistemas paralelos de comunicación con lo sobrenatural. Y fue la habilidad de los eclesiásticos al llevar a cabo dicha tarea lo que permitió, según esta autora, el ascenso de una magia ya cristianizada. De este modo, por ejemplo, los *daemones* –tan familiares en la magia tradicional– pasaron a convertirse en los demonios que asustaban a la gente y sobre los que se podían descargar las culpas de los humanos; el componente mágico de las ordalías pasó a estar presente en algunos procesos judiciales y se mantuvieron algunos remedios para la salud perdida basados en lo sobrenatural, más accesibles y más económicos que la medicina profesional. En pocas palabras, se rechazó todo aquello que era cuestionable y se retuvo lo que era tolerable.¹⁸

¹⁴ *PLRE*, IIIB, 812, *Marcatrudis*.

¹⁵ Greg. Tur. *Hist.* 4.25, *MGH srm*, 1/1, 156; Ps.-Fredeg. *Chron.* 3.56, *MGH srm*, 2, 108.

¹⁶ Ps.-Fredeg. *Chron.* 3.56, *MGH srm*, 2, 108: *clamantes filii negligenter materem herbariam et meretricem*. Véase Campetella 2006, 181; Jones 2009, 303.

¹⁷ Russell 1972, 45, sintetiza en el siguiente modo los diversos componentes de la brujería medieval: “The foundations of medieval witchcraft consist of chthonic religion, folk traditions, and low magic, all three derived from the source cultures of Western civilization: the ancient Near East, especially Judaism, the Greco-Romans, the early Christians, and the Celts and Teutons”.

¹⁸ Flint 1991. La hipótesis de Flint resulta cuestionable en muchos puntos, como señala Hen 2015, 193-198, quien llega a afirmar: “ignoring the peculiar nature of our sources, as well as the unique contexts in which they were

El tema, como podemos observar, se halla íntimamente relacionado con el de los límites de la cristianización de la Galia en el siglo VI. ¿Hasta qué punto todavía tenían presencia real en territorio galo unas supersticiones paganas que hundían sus raíces en las religiones de centurias anteriores? Ya en el siglo XIX, Fustel de Coulanges había sostenido que la cristianización de los francos había constituido un proceso muy rápido, por lo que en el siglo VI el paganismo habría quedado reducido a un fenómeno anecdótico restringido a la expresión de unas costumbres populares desprovistas de todo significado religioso.¹⁹ Y ya a finales del siglo XX, Yitzhak Hen se expresó en términos parecidos al considerar que en este momento la magia y la idolatría suponían un problema menor. Para este investigador, las críticas y denuncias sobre el tema que documentamos en autores eclesiásticos y cánones conciliares resultan pocas y estereotipadas, por lo que no nos estarían describiendo una realidad vivida en la época, sino que más bien serían un reflejo de los temores y ansiedades de los eclesiásticos que las expresaron.²⁰

Sin embargo, sostener tales asertos implica no valorar en su justa medida las fuentes de las que disponemos. Sermones, actas conciliares, penitenciales y hagiografías –entre otras categorías documentales– nos presentan un panorama bien diferente, en el que las supersticiones de origen pagano y la magia todavía poseían una amplia presencia en los territorios galos. Son numerosos los sermones que Cesáreo de Arles (fallecido en el 542) dedicó a combatir las pervivencias idolátricas en su diócesis;²¹ y si sus alusiones resultan estereotipadas, esto se debe sencillamente a que el interés del prelado se reducía a evitar que sus feligreses perpetuaran las prácticas de los gentiles, y para ello no necesitaba realizar ninguna descripción minuciosa de tales prácticas, ya que sus oyentes sabían bien a qué se estaba refiriendo en todo momento.²² No nos ocuparemos aquí, con todo, de este tipo de fuentes, dado que hacerlo excedería

written, Flint adopted a baffling synoptic approach, making little allowance for chronological or geographical differences” (Hen 2015, 193).

¹⁹ Fustel de Coulanges 1888, 507-508.

²⁰ Hen 1995, 154-207; véase también: Hen 2002 y 2015. En el mismo sentido, para el caso hispano, Díaz – Torres 2000.

²¹ Cesáreo de Arlés fue uno de los más importantes predicadores de su tiempo. Ya fuera en la basílica episcopal de la ciudad de Arlés o en las diversas iglesias parroquiales del territorio arelatense, denunció unas prácticas paganizantes muy variadas: rendir culto a árboles y fuentes, así como entregar ofrendas en altares paganos (Caes. Arel. *Serm.* 1.12; 13.5; 14.4, *CCSL*, 103, 8-9, 67-68 y 71-72); consultar a magos y adivinos y observar los augurios (Caes. Arel. *Serm.* 1.12; 13.5; 14.4; 52.5; 54.1, *CCSL*, 103, 8, 68, 71, 232 y 235-236); escoger supersticiosamente qué día se partía de viaje (Caes. Arel. *Serm.* 1.12; 54.1, *CCSL*, 103, 9 y 236); utilizar amuletos y filacterias, aun cuando estas hubieran sido elaboradas por clérigos (Caes. Arel. *Serm.* 1.12; 14.4; 50.1, *CCSL*, 103, 9, 71-72 y 224-225); descansar el jueves, pues era la jornada consagrada a Júpiter (Caes. Arel. *Serm.* 13.5; 52.2, *CCSL*, 103, 68 y 230-231); bañarse de manera ritual en fuentes y arroyos la noche de San Juan (Caes. Arel. *Serm.* 33.4, *CCSL*, 103, 146); y celebrar las calendas de enero (Caes. Arel. *Serm.* 192; 193, *CCSL*, 104, 779-786). Véase: Jiménez 2017, 452-453 (con bibliografía). Acerca de las condenas eclesiásticas de la magia durante los últimos siglos de la Antigüedad y los primeros de la Edad Media, véase: Jiménez 2005, 56-61 y 72-76; Page 2017, 29-31.

²² Russell 1994 ofrece una interpretación más profunda del proceso de cristianización de la Galia merovingia y demuestra que este fue más complejo y lleno de matices de lo que en muchas ocasiones se ha sostenido. Este autor incide en la importancia del componente germánico en todo este proceso y recuerda que la relativa ausencia de instrucción religiosa así como de inculcación doctrinal y especulación teológica –pues los monarcas merovingios, así como su nobleza, se preocuparon muy poco de las creencias religiosas de sus súbditos– dieron como resultado una cristianización nominal en la que persistían muchos elementos de la religiosidad precristiana, no solo entre los francos, sino también entre muchos galorromanos; en efecto, una cosa era la conversión de sus reyes y otra muy diferente la conversión de todo su pueblo, dado que la política de los merovingios fue bastante tolerante en asuntos religiosos.

ampliamente el objetivo del presente trabajo (en realidad, un estudio de caso); para una visión en profundidad de la magia en época merovingia remitimos al artículo de Juan Antonio Jiménez y Pere Maymó consagrado a este tema.²³ Por nuestra parte, nos centraremos aquí en el marco legislativo, fundamental a la hora de comprender algunas de las condenas por brujería que examinaremos en las próximas páginas.

En el caso particular de la magia negra (*goëtia*),²⁴ esta era percibida como una amenaza real y temible. Por tanto, no es de extrañar que los francos legislaran sobre ella con el fin de atajar sus males, como hicieron otros pueblos antes de ellos y lo volverían a hacer después. La Ley Sállica de Clodoveo (*Pactus legis salicae* [507/511]) no establecía penas físicas en este asunto, sino que se limitaba a imponer sanciones pecuniarias. La razón de esto debemos buscarla en la propia naturaleza de este código, uno de los más germánicos de los códigos legislativos bárbaros. Al tratarse de derecho civil, el objetivo era fijar unas compensaciones económicas para los diversos tipos de perjuicios. Así, por ejemplo, si una persona lanzaba un maleficio a otra, tenía que pagar 200 sólidos,²⁵ la misma cantidad que si la envenenaba –crimen, como veremos, equiparado al maleficio– y esta moría.²⁶

Ahora bien, como tendremos oportunidad de ver también en el presente estudio, en los Reinos merovingios la pena de muerte se destinaba igualmente, y con todo rigor, para castigar el ejercicio de la magia. Esto nos lleva a pensar que en estos territorios se aplicaba asimismo una legislación diferente de la Ley Sállica. Con seguridad, se trataría de la legislación romana tardoantigua, caracterizada por su especial severidad en estos casos. En efecto, preveía la pena capital para el ejercicio de la magia o incluso para la simple posesión de libros de magia.²⁷ Esta legislación pasó a los reinos bárbaros; así, en el caso del Reino visigodo, quedó recogida en el *Breviarium Alarici*, compuesto a partir de leyes del *Codex Theodosianus*, sentencias de jurisconsultos célebres y constituciones provenientes de diversas colecciones legislativas.²⁸ Por tanto, si en el Reino visigodo se continuaba aplicando

²³ Jiménez – Maymó 2017. Remitimos a Riché 1973 para la magia en época carolingia.

²⁴ No nos ocuparemos aquí de la magia blanca, usada para obtener un beneficio sin tener que dañar a terceras personas.

²⁵ *Pact. Leg. Sal.* 19.3, *MGH*, 1, 4/1, 82: *si quis alteri maleficium superiactaverit ubilibet miserit, mallobergo thouwerphe, sunt denarii MMD qui faciunt solidos LXII semis culpabilis iudicetur.*

²⁶ *Pact. Leg. Sal.* 19.1, *MGH*, 1, 4/1, 81: *si quis alteri <maleficiis fecerit aut> herbas dederit bibere, ut moriatur, <et ei fuerit adprobatum>, mallobergo touuer(f)o sunt, denarios VIIIIM qui faciunt solidos CC culpabilis iudicetur <aut certe ignem tradatur>.* Véase Peters 2002, 188-189.

²⁷ Pueden verse algunos ejemplos significativos en *Cod. Theod.* 9.16 (*de maleficiis et mathematicis et ceteris similibus*), ed. Mommsen, 459-463, donde se recogen doce leyes –promulgadas entre los años 319 (Constantino I) y 409 (Honorio y Teodosio II)– destinadas a reprimir con dureza la práctica de la magia y la adivinación.

²⁸ *Brev. Alar.* [*Cod. Theod.*], 9.13.1, ed. Haenel, 186 (= *Cod. Theod.* 9.16.3, ed. Mommsen, 460) y 3, ed. Haenel, 186 (= *Cod. Theod.* 9.16.7, ed. Mommsen, 462): leyes contra la magia y los sacrificios nocturnos (promulgadas respectivamente por Constantino I [quien no especifica el castigo] y por Valente [quien impone la pena capital]); *Brev. Alar.* [*Paul. Sent.*] 5.23.3, ed. Haenel, 434 (pena de muerte para quien consulte acerca de la salud del emperador); 23.4, ed. Haenel, 434 (crucifixión para los siervos que pregunten sobre la salud de sus amos y condena a las minas o al destierro para los consultados si han ofrecido respuesta); 25.9, ed. Haenel, 436 (crucifixión o condena *ad bestias* para los que realicen sacrificios nocturnos); 25.10, ed. Haenel, 436 (quien inmole a un hombre y ofrezca su sangre en sacrificio será decapitado en el caso de ser un *honestior* o arrojado a las fieras si es un *humilior*); 25.11, ed. Haenel, 436 (los conocedores de las artes mágicas serán arrojados a las fieras o crucificados y los magos serán quemados vivos); 25.12, ed. Haenel, 436 (prohibición de poseer libros de magia; si se descubren, serán confiscados y quemados en público, y los culpables serán desterrados a una isla o ejecutados si son *humiliores*). Véase Peters 2002, 188-189; Jiménez 2005, 49-50.

la legislación tardorromana, nada tendría de extraño, pues, que en los vecinos territorios galos sucediera otro tanto y se actuara contra la magia en ocasiones con extrema dureza.

La legislación conciliar merovingia también se preocupó por el tema de la magia, juntamente con el resto de pervivencias paganas –como el consumo de alimentos sacrificados a los dioses, la invocación de divinidades, el festejo de las calendas de enero o el culto a elementos de la naturaleza (como piedras, árboles y fuentes)–. De este modo, diversos concilios condenaron la consulta de sortilegos y magos.²⁹

En consecuencia, queda fuera de toda duda que tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas consideraban la magia como una amenaza real y temible. Y esta alarma se extendía también entre el resto del pueblo, independientemente de su edad, género o condición.³⁰ Así pues, acusar a alguien de practicar la magia no solo constituía un modo magnífico de desprestigio, sino incluso de poner en peligro su vida. En las próximas páginas comprobaremos cómo esta difamación intentó llevarse a cabo con Fredegunda.

3. Las fuentes: Gregorio de Tours, el Pseudo-Fredegario y el *Liber historiae Francorum*

Para comprender en su justa medida lo que expondremos a continuación, hemos de tener en cuenta cuáles son las fuentes de las que provienen casi todas las noticias a las que aludiremos en este estudio. En su mayor parte corresponden a la obra histórica de Gregorio de Tours, aunque algunas de ellas pueden leerse también en dos trabajos que dependen directamente de este, la *Chronica* del Pseudo-Fredegario y el *Liber historiae Francorum*. Comenzaremos, pues, ocupándonos del obispo de Tours.

Gregorio nació en el 538, en Clermont, en el seno de una noble familia galorromana de rango senatorial³¹ –de hecho, él ostentaba los *tria nomina*: *Georgius Florentius Gregorius*³²–; la ilustre estirpe de su familia podía presumir de contar entre sus antepasados al emperador Avito –quien gobernó en el 456–, un mártir lionés de época de Marco Aurelio (siglo II), diversos *confessores*, muchos altos dignatarios –entre ellos, un conde de Autun de finales del siglo V– e incluso numerosos obispos de las sedes de Langres, Lyon y Clermont.³³

²⁹ *Conc. Arel. I* [a. 511] 30, *CCSL*, 148A, 12; *Conc. Asp. episc. metr. Elus.* [a. 551] 3, *CCSL*, 148A, 163-164; *Syn. dioc. Autiss.* [a. 561/605] 4, *CCSL*, 148A, 265; *Conc. Clipp.* [a. 626/627] 16, *CCSL*, 148A, 294. El *Ind. superst. et pagan.* [mediados del s. VIII] 12-14, *MGH leg.*, 2/1, 223, también condena, entre otras prácticas mágicas, el uso de encantamientos, la toma de augurios y la consulta de adivinos.

³⁰ Recordemos, a título de ejemplo, la historia del obispo Droctegiselo de Soissons, quien perdió la razón a causa de su dipsomanía, aunque algunos creyeron que fue debido a los maleficios lanzados por un archidiacono a quien previamente había destituido de su cargo; *Greg. Tur. Hist.* 9.37, *MGH srm*, 1/1, 457. Asimismo, Pedro, hermano de Gregorio de Tours, fue acusado de haber matado mediante maleficios a Silvestre, quien acababa de ser elegido obispo de Langres, a pesar de que este había fallecido víctima de un ataque de epilepsia; *Greg. Tur. Hist.* 5.5, *MGH srm*, 1/1, 201. Véase Jiménez – Maymó 2017, 188 y 191. Acerca de estos personajes, véase: *PCBE*, IV/1, 596-597, *Droctigysilus*; *PCBE*, IV/2, 1479-1480, *Petrus* 11; *ibidem*, 1810, *Silvester* 6.

³¹ Síntesis biográficas de Gregorio de Tours pueden leerse en: Pietri 1983, 247-334; Goffart 1988, 112-119; Heinzelmann 2001, 7-93; Herrera 2013, XXXI-XXXVII; Martin 2017.

³² *PCBE*, IV/1, 915-954, *Georgius Florentius Gregorius* 3.

³³ Pietri 1983, 247-249; Goffart 1988, 112; Heinzelmann 2001, 7-22; Herrera 2013, XXXI-XXXII; Martin 2017, 492.

Gregorio se crio en un ambiente que respiraba religiosidad, por lo que no es de extrañar que desde muy joven sintiera la vocación religiosa y concibiera que su destino natural residía en la carrera eclesiástica. Fueron precisamente sus padres los que le inculcaron la idea de que había que depositar todas las esperanzas en la protección de los santos, una creencia que no le abandonaría jamás y que tiene un perpetuo reflejo en su producción literaria, tanto la histórica como, sobre todo, la hagiográfica. Su padre, Florencio, falleció tempranamente, hacia el 548, cuando Gregorio contaba tan solo con unos 10 años de edad. La influencia de su madre, Armentaria, una mujer de fuerte personalidad y profundas convicciones religiosas, se prolongó durante toda su vida; se hizo cargo de la dirección de las propiedades familiares y envió a Gregorio junto con su tío Galo, obispo de Clermont, para que prosiguiera su educación junto a él. Fue durante los años que vivió con su tío cuando Gregorio acabó de decidir su futuro eclesiástico, de tal modo que es posible que Galo hubiera podido contar con su sobrino entre los miembros de su clero.³⁴ Fallecido Galo en el 551, Gregorio permaneció en la diócesis de Clermont por algún tiempo; posteriormente, pasó algunos años en Lyon durante los cuales continuó con su formación.

Por cuanto concierne a la clase de formación que recibió el futuro obispo, él mismo la reconocía rudimentaria, pero aun así llegó un momento en que se decidió a poner por escrito los hechos de su tiempo, y lo hizo animado por la opinión general según la cual *philosophantem rethorem intellegunt pauci, loquentem rusticum multi*.³⁵ No nos hallamos ante una mera *captatio benevolentiae*; el latín de Gregorio contiene muchas incorrecciones desde un punto de vista clásico y su discurso adolece en ocasiones de una cierta falta de rigor; sin embargo, es el latín propio de la época merovingia y en este sentido Gregorio tan solo era un reflejo fiel de su tiempo.³⁶ Por lo que respecta a su conocimiento de los clásicos, Gregorio cita en algún momento a Salustio, así como la *Eneida* de Virgilio, y también parece conocer a Plinio el Viejo, Aulo Gelio y Marciano Capela; pero esto no significa, evidentemente, que hubiera leído directamente a estos autores, puesto que dicho conocimiento pudo provenir de manera indirecta de alguna antología escolar. Su formación era eclesiástica, y se reducía a las Sagradas Escrituras, vidas de santos e historiadores cristianos,³⁷ algo que afectó al modo en el que entendió la Historia y a su propio estilo literario.³⁸

Por otro lado, y por lo que respecta a su personalidad –algo imprescindible para comprender su vida y su obra–, todos los investigadores que se han ocupado de estudiar a Gregorio coinciden en presentar una imagen muy laudatoria: un hombre de buen carácter, con un sentido pragmático de la vida que le llevaba a buscar

³⁴ Pietri 1983, 258.

³⁵ Greg. Tur. *Hist. praeef.*, *MGH srm*, 1/1, 1.

³⁶ Acerca de este tema, véase Bonnet 1890.

³⁷ En contra, Heinzelmann 2001, 95, quien sostiene que “he was clearly familiar with some profane literature also”.

³⁸ Al respecto, véase: Bonnet 1890, 48-76; Pietri 1983, 261-262; Goffart 1988, 118 y 198; Herrera 2013, XXXII-XXXIII y LXIX; Martín 2017, 492. McRobbie 2012, 4, 141, 144 y 155, señala que, mientras que la influencia de las Sagradas Escrituras en su obra es de sobra conocida y estudiada, se ha ignorado completamente el uso extensivo que hizo Gregorio de los ejemplos femeninos bíblicos como modelos para retratar a las mujeres de su tiempo. Esta autora defiende la hipótesis de que Gregorio quiso representarse a sí mismo como profeta en su obra y para conseguirlo retrató a Chilperico I y Fredegunda bajo una luz opuesta. Además, la imagen de Chilperico I creada por el prelado necesitaba una contrapartida, la propia Fredegunda. Gregorio se habría inspirado en el rey Ajab de Israel y en su célebre esposa, Jezabel.

siempre mejorar las condiciones de vida de todos los fieles de su diócesis, honesto y con una gran modestia –pese a provenir de una noble familia–, muy leal hacia la familia real franca, inclinado a la misericordia y con una fe de tipo popular, alejada de sofisticaciones teológicas.³⁹

Durante los años que precedieron a su ascenso a la cátedra episcopal, Gregorio emprendió algunos viajes. Así, en el 563, estando gravemente enfermo, realizó una peregrinación a Tours, donde recuperó la salud junto a la tumba de san Martín, cuya fama como taumaturgo ya era grande en esa época. A partir de ese momento, Gregorio sintió una gran devoción por este santo, a quien en todo momento consideró su patrón celestial.⁴⁰ Posteriormente, después del 571, viajó a la corte de Reims, una visita que habría de tener importantes repercusiones en su vida, puesto que allí conoció a los reyes Sigeberto I de Austrasia⁴¹ (535-575) y Brunegilda⁴² (543-613). Gregorio supo ganarse el favor de los monarcas, así como, parece ser, de Radegunda, la viuda de Clotario I. Y, también en Reims, Gregorio trabó amistad con Venancio Fortunato.⁴³

En el año 573 falleció Eufronio, el obispo de Tours, y Gregorio fue nombrado nuevo prelado de esta sede gracias a los soberanos de Austrasia.⁴⁴ Se trataba de una decisión política, dado que la intención de Sigeberto I era la de colocar en la sede turonense –una de las más prestigiosas y a la vez más amenazada por la vecina Neustria– a un hombre de su entera confianza. El nombramiento realizado por el rey y la posterior consagración episcopal en la propia Reims –ciudad alejada de Tours (¿tal vez para evitar una fuerte oposición local?)– resultaban irregulares e inadecuados según los cánones eclesiásticos, pues no habían tenido en cuenta ni al clero ni al pueblo de Tours y además la consagración no se había realizado en la ciudad que iba a ser la sede del nuevo obispo, por lo que parece ser que el nombramiento fue contestado al principio por algunos miembros del clero turonense.⁴⁵ Y de ahí también el agradecimiento que Gregorio siempre mostró hacia los soberanos de Austrasia.

Sin embargo, la segunda mitad del siglo VI fue una época de desgarradoras guerras civiles entre los diversos reinos francos. Los hermanos Chilperico I y Sigeberto I, ambos nietos de Clodoveo I, se enfrentaron en diversas ocasiones, unos choques que se saldaron con el asesinato de Sigeberto I en el 575 y con la persecución de Brunegilda por parte de los reyes de Neustria, sobre todo por parte de Fredegunda. Poco después del asesinato de Sigeberto I, las tropas de Chilperico I ocuparon Tours, por lo que Gregorio pasó a depender del rey de Neustria hasta el asesinato de Chilperico I en el 584.

Gregorio en ningún momento ocultó o disimuló su aversión hacia los enemigos de los monarcas de Austrasia, sus antiguos bienhechores. De Chilperico I afirmó

³⁹ Al respecto remitimos a Goffart 1988, 198; Herrera 2013, XXXVI-XXXVII.

⁴⁰ Pietri 1983, 263-264.

⁴¹ *PLRE*, IIIB, 1146-1148, *Sigibertus* 1.

⁴² *PLRE*, IIIA, 248-251, *Brunichildis*.

⁴³ Ven. Fort. *Carm.* 5.3, *MGH aa*, 4/1, 106-107. Este poema constituye la prueba más antigua de la relación entre Venancio Fortunato y Gregorio (Roberts 2015, 37). Su amistad se consolidó con los años y el obispo turonense llegaría a pedirle la composición de algunas obras, lo que pone en evidencia una “fluida comunicación epistolar” entre ambos (Pégolo 2018, 18).

⁴⁴ Ven. Fort. *Carm.* 5.3.13-16, *MGH aa*, 4/1, 106: *quem patris Aegidii domino manus alma sacrauit, / ut populum recreet, quem Radegundis amet. / Huic Sigibercthus ovans favet et Brunichildis honori: / iudicio regis nobile culmen adest.*

⁴⁵ Pietri 1983, 247-249; Heinzelmann 2001, 33; McRobbie 2012, 138; Herrera 2013, XXXIII-XXXIV; Martin 2017, 493.

literalmente que fue el Nerón y el Herodes de su tiempo.⁴⁶ Por lo que respecta a Fredegunda, como veremos, no desaprovechó ninguna ocasión para desacreditarla, imputándole incluso, en más de una ocasión, el uso de venenos y de las artes mágicas. Sin duda, un episodio clave en la vida de Gregorio, y que contribuyó a que su inquina hacia estos monarcas, especialmente contra la reina, fuera todavía mayor, aconteció en el 580. Un año antes, Leudaste⁴⁷, conde de Tours, había sido destituido de su cargo por el rey Chilperico I a causa de sus abusos y de las quejas de los habitantes de esta ciudad. Resentido, acusó a Gregorio de calumniar a Fredegunda, ya que, supuestamente, el prelado sostenía que esta mantenía relaciones adúlteras con el obispo Beltrán de Burdeos.⁴⁸ Entonces, el encolerizado rey, sin dar crédito a sus palabras, ordenó que lo golpearan y lo encerraran en prisión.⁴⁹ Un tiempo después, ya en el 580, Leudaste sostuvo que su informante era el subdiácono Riculfo⁵⁰ –otro Riculfo,⁵¹ presbítero, también estaba en la conspiración contra el obispo de Tours–. Leudaste fue liberado y en su lugar se encarceló al subdiácono Riculfo, al mismo tiempo que el presbítero homónimo seguía acusando en público a Gregorio. Finalmente, Chilperico I ordenó que se reunieran los obispos del reino para investigar el caso.⁵² El concilio, al que también asistió el monarca, se reunió en Berny-Rivière. Beltrán expuso la causa y acusó a Gregorio de haber lanzado la calumnia, mientras que este se excusó diciendo que había oído la historia, pero que ni la había propagado ni la había inventado él. Finalmente, se acordó que, tras decir tres misas en tres altares diferentes, Gregorio jurase solemnemente su inocencia. Así lo hizo, con lo que quedó exculpado. Por lo que respecta a sus acusadores, Leudaste se dio a la fuga y se convirtió en un proscrito; el subdiácono Riculfo fue torturado y confesó todo el complot, y solo se salvó de la muerte gracias a la intervención del obispo de Tours; el presbítero Riculfo, por su parte, fue encerrado en un monasterio.⁵³

⁴⁶ Greg. Tur. *Hist.* 6.46, *MGH srm*, 1/1, 319: *Chilpericus, Nero nostri temporis et Herodis*.

⁴⁷ *PCBE*, IV/2, 1159-1161, *Leudastis*.

⁴⁸ *PCBE*, IV/1, 341-345, *Berthechrannus* 1.

⁴⁹ Greg. Tur. *Hist.* 5.47, *MGH srm*, 1/1, 257.

⁵⁰ *PCBE*, IV/2, 1613-1614, *Riculfus* 2.

⁵¹ *PCBE*, IV/2, 1613, *Riculfus* 1.

⁵² En teoría, el objetivo último del complot era deshacerse de Fredegunda, a la que se acusaría de adulterio para forzar al rey a expulsarla del reino; posteriormente, serían asesinados el propio monarca y los hijos que le había dado Fredegunda. La idea era colocar en el trono a Clodoveo, hijo de Chilperico I y de su primera esposa, Audovera. La intriga se urdió en Tours, donde el príncipe contaba con numerosos partidarios, y donde los conspiradores –Leudaste, el presbítero Riculfo y el subdiácono homónimo– esperaban obtener grandes recompensas si Clodoveo alcanzaba el poder. Gregorio, por su parte, habría de ser el chivo expiatorio en todo este asunto, debido a su mala relación con Leudaste y a que una parte del clero turonense todavía lo contemplaba como a un intruso. Con todo, y habida cuenta de la concepción tan infantil de toda esta trama, Luce Pietri (1983, 285-286) se pregunta si la maquinación no ocultaría en realidad un fin mucho más maquiavélico: al involucrar a Clodoveo en el plan, Leudaste –tal vez trabajando en secreto para Fredegunda– estaba preparando la caída del príncipe, el único obstáculo que quedaba para que los hijos de Fredegunda pudieran llegar a reinar algún día. Por tanto, “*quoi de mieux pour perdre ce beaux-fils gênant que de l’amener à se compromettre pour l’offrir ensuite à la vengeance paternelle?*”.

⁵³ Greg. Tur. *Hist.* 5.49, *MGH srm*, 1/1, 259-263. Acerca de este episodio, véase: Pietri 1983, 285-289; Wood 1993, 257; Wood 1994, 86-87; Heinzelmann 2001, 46-48; Herrera 2013, XXXIV-XXXV; Martin 2017, 494. Como conclusión a este proceso, Venancio Fortunato pronunció un panegírico dirigido a Chilperico I y a Fredegunda, lo que resulta llamativo si tenemos en cuenta su trayectoria anterior bajo la protección de Sigeberto I y Brunegilda, a quienes dedicó un epitafio con motivo de sus nupcias. Pero como bien dice Marc Reydellet, ¿acaso Venancio tenía otra opción? (Reydellet 2002, XXV). Fredegunda fue retratada en el panegírico como una mujer poseedora de todas las virtudes, hábil, cauta y generosa (Ven. Fort. *Carm.* 9.1, *MGH aa*, 4/1, 204). Al respecto, véase también Coates 2000, 1135-1136.

Este proceso tuvo unas claras consecuencias en la obra histórica de Gregorio: a partir de ese momento se mostró mucho más prudente en lo que decía acerca de los soberanos de Neustria; la imagen de Chilperico I apareció en sus *Historiae* de una forma más neutra hasta la muerte de este en el 584, cuando Gregorio se atrevió a expresar lo que en verdad pensaba del monarca.⁵⁴ Por lo que respecta a Fredegunda, en cambio, Gregorio se siguió mostrando muy hostil y continuó hablando de ella en términos difamadores acusándola de asesinatos, envenenamientos y magia. Sin embargo, no se atrevió a decir nada acerca de adulterios hasta después de la muerte de Chilperico I; el rey tal vez podía soportar que se imputaran determinados crímenes a la reina, pero no toleraría en ningún caso insinuación alguna sobre la legitimidad de sus hijos, ya que eso pondría en cuestión la sucesión real.⁵⁵

A lo largo de su episcopado, Gregorio escribió una abundante obra literaria compuesta por ocho libros de *Miracula* (reunidos en cinco títulos) y diez libros de *Historiae*. Con todo, parece que, salvo los primeros libros de la *Vita sancti Martini*, ninguno de ellos vio la luz en vida de Gregorio.⁵⁶ Aunque la obra histórica no puede entenderse sin la hagiográfica, y ambas deben estudiarse como un conjunto,⁵⁷ nosotros nos centraremos aquí en las *Historiae* dado que es precisamente en ellas donde se concentran todas las noticias relativas a Fredegunda que nos interesan.

Las *Historiae* no se publicaron en vida de Gregorio. En el año 594, el prelado de Tours, sintiendo que no terminaría la obra en la que aún trabajaba, se aprestó a añadir un último capítulo y el prólogo general; luego la confió a sus sucesores en la sede turonense, exigiéndoles que dejaran su obra tal y como estaba. Algunos investigadores opinan, incluso, que Gregorio tenía la intención de que su trabajo histórico viera la luz solo tras su muerte, debido a que las feroces críticas que efectuó a algunos miembros de la realeza le podían comportar graves problemas; un dato que apoya esta idea es que no hay referencias a las *Historiae* en su obra hagiográfica ni en la producción literaria de su amigo Venancio Fortunato.⁵⁸ Teniendo en cuenta los duros ataques dirigidos a Chilperico I y, muy en especial, a Fredegunda y las insinuaciones sobre bastardía vertidas sobre Clotario II —quien reinaba en el momento en que las *Historiae* fueron publicadas—, esta obra debió de provocar un gran malestar entre muchos sectores de la sociedad de su tiempo.⁵⁹

Evidentemente, la cuestión de su publicación está muy relacionada con el público para el que Gregorio escribió su obra. En este punto, hay disparidad de opiniones. Se ha pensado que debido a su finalidad didáctica las *Historiae* estarían destinadas a los fieles de la diócesis de Tours, en especial al clero. No obstante, también resulta posible que Gregorio estuviera pensando en los reyes y los obispos, figuras que gozan de un gran protagonismo en su relato y que resultan imprescindibles en su

⁵⁴ Greg. Tur. *Hist.* 6.46, *MGH srm*, 1/1, 319-321. Para Alexander C. Murray, el verdadero miedo de Gregorio hay que buscarlo en aquellos monarcas de los que apenas habla, Childeberto II y Brunegilda. Este silencio, que puede darse por diversas razones, es altamente significativo, sobre todo porque Gregorio debía conocerlos muy bien (Murray 2015, 94).

⁵⁵ Tras el asesinato de Chilperico I, Gregorio volvió a sembrar dudas acerca de la fidelidad de Fredegunda, pues llegó a decir de Clotario II (hijo de Chilperico I y de Fredegunda) *filium qui esse dicitur Chilperici* (Greg. Tur. *Hist.* 8.31, *MGH srm*, 1/1, 399). Véase: Wood 1993; Herrera 2013, XXXV; Martin 2017, 494.

⁵⁶ Goffart 1988, 112.

⁵⁷ Martin 2017, 496-497.

⁵⁸ Heinzelmann 2001, 114; Herrera 2013, XLIII y XLVII.

⁵⁹ Goffart 1988, 125.

concepción de la Historia. En pocas palabras, su *sermo rusticus* iba dirigido a las élites eclesiásticas y laicas.⁶⁰

La propia naturaleza de las *Historiae* también ha resultado motivo de controversia.⁶¹ Se las ha considerado una historia nacional, al estilo de las de Jordanes o Pablo el Diácono;⁶² sin embargo, Gregorio no mostró ningún interés por los francos como etnia en ningún momento, más allá de la importancia que tenían como parte de la sociedad que estaba describiendo. También se la ha considerado una historia eclesiástica gala, pero Gregorio —aunque ciertamente se fijó en la Iglesia gala y en sus santos y obispos— no se limitó a cuestiones religiosas en sus *Historiae* ni tampoco se preocupó por cuestiones tales como los orígenes de esta institución, ni en su organización interna ni en su labor evangelizadora de los pueblos bárbaros. Asimismo, debemos rechazar la idea de hallarnos frente a una Historia universal en sentido estricto, ya que casi toda la obra está consagrada a la descripción de acontecimientos contemporáneos; además, casi todo el protagonismo lo tiene la Galia frente a otros territorios. Tampoco es una crónica gala, pues no cumple con los criterios de este género histórico. Como vemos, nos hallamos frente a una obra de naturaleza compleja y muy difícil de clasificar. Pedro Herrera sintetiza la cuestión de forma magnífica en el siguiente modo:

Las *Historias* constituyen una reflexión que el Turonense, revestido de la autoridad que le daba su dignidad episcopal, hacía sobre su propia época en el marco que le proporcionaba la historia sagrada, y en la que, en previsión de un cercano fin del mundo, mostraba su modelo ideal de sociedad: aquella dirigida por un monarca católico en completa armonía con los obispos y guiada por el ejemplo de los santos. Con estas características la obra encaja perfectamente dentro de la tradición historiográfica cristiana.⁶³

Por cuanto concierne al propio Gregorio como historiador, la postura de la historiografía también ha ido evolucionando con el tiempo. Si en el siglo XIX se le suponía un narrador ingenuo que registraba y relataba de manera crédula todo lo que veía, sin espíritu crítico alguno, hoy día esta imagen ya ha sido ampliamente superada. En la actualidad se le considera un historiador reflexivo, capaz de utilizar efectos literarios y de saber interpretar los hechos que narraba. No se limitó a describir lo que presenció o lo que llegó a sus oídos para preservar el devenir histórico, sino que en muchos casos intentó explicar el porqué de estos hechos. La elección de aquello que expone tampoco es casual. Gregorio seleccionó cuidadosamente lo que quería relatar y excluyó muchos otros episodios que no le interesaban. Como ha señalado Walter Goffart, Gregorio omitió mucho en sus *Historiae* y solo una fracción de lo

⁶⁰ Heinzelmann 2001, 113-114 y 191; Herrera 2013, LVI-LVII; Martin 2017, 492.

⁶¹ Un excelente estado de la cuestión puede leerse en Herrera 2013, XLVII-LVI.

⁶² De hecho, desde la época carolingia esta obra comenzó a ser conocida bajo el título de *Historia Francorum*, seguramente debido a las intenciones de Gregorio de registrar sobre todo su época contemporánea. No obstante, este no era el título que le había otorgado su autor, quien la denominó como *decem libri historiarum* (Greg. Tur. *Hist.* 10.18, *MGH srm*, 1/1, 535: *decem libros Historiarum (...) scripsi*), título que le restituyó Bruno Krusch en su edición crítica de los *MGH srm*. No obstante, el nombre de *Historia Francorum* ha gozado de tanto éxito en la tradición que todavía una buena parte de la investigación contemporánea se refiere a esta obra bajo ese nombre, sobre todo por lo que respecta a las traducciones. Véase Goffart 1988, 120-121; Herrera 2013, XLV.

⁶³ Herrera 2013, LVI. Véase también Heinzelmann 2001, 36-37 y 104-115.

descartado estaba más allá de su conocimiento. No hay nada casual en su manera de escribir; el obispo de Tours escogió de manera deliberada qué era relevante o no para su relato histórico. Es más, ni siquiera contempló que faltara a la verdad cuando en algunas ocasiones se tomó ciertas libertades y sacrificó la realidad histórica en pro de realzar la finalidad moralizante de su discurso.⁶⁴ Y aunque esto nos pueda parecer poco honrado, a su manera Gregorio fue un historiador honesto que nunca traicionó sus convicciones, dado que siempre se puso al servicio de la Historia tal y como él la concebía. Pero, con todo, tal actitud nos exige utilizar sus *Historiae* con una gran precaución, dado que esta fuente contiene la visión subjetiva de su autor, tanto acerca de las personas a las que menciona como de los acontecimientos que narra. Pedro Herrera ha insistido en este punto y ha resaltado que Gregorio

tampoco vacila en interpretar y valorar el material recogido, ni en someterlo a determinadas concepciones y prejuicios morales, aunque ello exija nuevamente deformar la realidad. Como consecuencia no son pocas las ocasiones en que los hechos han sido objeto de una consciente reelaboración, sin que las alteraciones visibles se puedan imputar a las fuentes manejadas o a simples descuidos.⁶⁵

De este modo, aunque por regla general Gregorio es respetuoso con sus fuentes, en algunas ocasiones no duda en retocarlas con el objetivo de adaptarlas a los fines moralizantes de su obra.⁶⁶ Evidentemente, no debemos perder de vista nada de esto a la hora de examinar lo que nos dice a propósito de Fredegunda.

No podemos acabar este apartado sin dedicar unas breves líneas a dos obras históricas que bebieron directamente de las *Historiae* del Turonense: la *Chronica* del Pseudo-Fredegario y el *Liber historiae Francorum*. Por lo que respecta a la primera, se trata de una crónica en cuatro libros que extiende su narración desde la Creación del mundo hasta el año 642, momento en que se interrumpe el relato de manera brusca.⁶⁷ Los dos primeros libros utilizaron como fuentes, entre otras, el *Liber generationis*, la traducción latina realizada por Jerónimo de la *Chronica* de Eusebio de Cesarea y el *Chronicon* de Idacio. Para el libro III, el autor se sirvió de una versión abreviada de las *Historiae* de Gregorio de Tours para relatar la historia de los reinos francos hasta el asesinato de Chilperico I en el 584. La parte original corresponde al libro IV, donde se refieren los hechos acaecidos desde el 584 hasta el 642. Este trabajo se habría realizado hacia el 660. Posteriormente, otros autores efectuaron hasta tres continuaciones: la primera, redactada por un autor anónimo, prosiguió la narración hasta el 736; la segunda, llevada a cabo por Childebrando –un conde de Austrasia y hermano de Carlos Martel– cubre el período 736-751; y la tercera, elaborada por Nibelungo –hijo de Childebrando– describe los hechos del reinado de Pipino el Breve hasta la llegada al poder de sus hijos Carloman y Carlomagno en el 768. Por lo que respecta al nombre de Fredegario como autor de esta crónica, aparece citado por primera vez en la obra de Claude Fauchet, *Recueil des antiquitez gauloises et françoises* (Paris, 1579), aunque resulta imposible saber de dónde surgió este nombre y en qué se basaron Fauchet y otros autores de los siglos XVI y XVII

⁶⁴ Goffart 1988, 114-119 y 153-168.

⁶⁵ Herrera 2013, LIV.

⁶⁶ Herrera 2013, LXXIX.

⁶⁷ Acerca de esta fuente, véase: Wallace-Hadrill 1958 y 1960; Collins 2007.

para efectuar dicha atribución. Esto ha avivado el debate historiográfico en torno a su autoría. En 1883, Bruno Krusch rechazó la visión tradicional de una autoría única y sostuvo que bajo el nombre de Fredegario había en realidad tres manos diferentes,⁶⁸ hipótesis seguida por investigadores posteriores y criticada por otros. Ferdinand Lot, en 1914, y posteriormente Walter Goffart, en 1963, retomaron la teoría de la autoría única, opinión mayoritaria en la actualidad.⁶⁹

El *Liber historiae Francorum*, por su parte, es una historia de los francos y de sus reyes, redactada en el 727, la primera de la historiografía franca que no arranca su relato en los orígenes del mundo. Su anónimo autor era un franco —a diferencia de Gregorio de Tours y del Pseudo-Fredegario—, oriundo de Neustria, y así nos ofrece el punto de vista de las élites de este reino; es esta, por lo demás, una aristocracia muy ligada a los merovingios, por lo que el autor del *Liber historiae Francorum* se muestra como un acérrimo partidario de la legitimidad de esta dinastía frente al ascenso de los Pipínidas de Austrasia. Esto convierte al *Liber historiae Francorum* en una fuente preciosa para conocer este período. Por cuanto concierne a su dependencia de las *Historiae* de Gregorio de Tours, el anónimo autor se sirvió de una versión abreviada de esta obra para redactar los primeros capítulos (5-35); posteriormente, recurrió en buena parte a su propia experiencia personal para el resto de su crónica.⁷⁰

4. Fredegunda, ¿malefica o perseguidora de la magia?

Como acabamos de exponer en el apartado anterior, la razón de la visión negativa sobre Fredegunda que leemos en Gregorio de Tours se halla en la enemistad que enfrentó a los soberanos de Neustria con los de Austrasia, los protectores del Turonense.⁷¹ El germen de tal discordia se remonta al matrimonio de Sigeberto I con Brunegilda (c. 566/567), princesa visigoda hija de Atanagildo y de Gosvinta. Para no ser menos que su hermano, Chilperico I pidió al rey visigodo la mano de otra de sus hijas, la princesa Galsvinta. Atanagildo se la entregó, acompañada de muchas riquezas, después de que Chilperico I prometiese renunciar a sus múltiples concubinas.⁷² El monarca de Neustria

⁶⁸ Krusch 1888a, 4.

⁶⁹ Lot 1914; Goffart 1963.

⁷⁰ Acerca de esta fuente, véase: Krusch 1888b, 215-238; Gerberding 1987, 1-10, 31-46 y 146-172; Lebecq 2015, VII-XCII.

⁷¹ Según Craft 2013, 1-2 y 13, la imagen de Fredegunda en la obra de Gregorio es fruto de una cuidadosa construcción a lo largo de los años que sufrió modificaciones según los acontecimientos. Por otra parte, si nos fijamos en Brunegilda advertiremos que su retrato evoluciona a través de las fuentes del período: en la obra del obispo turonense, la reina de origen visigodo es apreciada positivamente tanto por sus cualidades como por sus actuaciones; en cambio, la *Chronica* del Pseudo-Fredegario contiene un retrato muy diferente. Este cambio se habría originado, en parte, a causa de la *damnatio memoriae* llevada a cabo por Clotario II, hijo de Fredegunda, tras la ejecución de Brunegilda.

⁷² En la historiografía se ha especulado mucho acerca de los motivos que pudieron conducir a Atanagildo a aceptar la oferta de Sigeberto I y, posteriormente, la de Chilperico I. Una hipótesis bien conocida es que, tras la llegada y establecimiento de las tropas bizantinas en suelo hispano, el monarca visigodo se inclinara por establecer una alianza política y militar con los merovingios, de manera que, si estos últimos avanzaban hacia Italia y a su vez los visigodos atacaban las plazas fuertes bizantinas en territorio peninsular, el ejército oriental lo tendría muy difícil para reaccionar con fuerza en ambos frentes (Dumézil 2008, 75). Pero esta hipótesis ha sido rebatida por autores como Esders 2015, 437-438, quien manifiesta que Atanagildo mantuvo buenas relaciones con los bizantinos hasta su muerte en el año 567, y que sería a partir de Leovigildo cuando cambió la política hacia ellos. Por otro lado, se ha interpretado que la doble alianza merovingia con Atanagildo bien podría deberse a que

la recibió con grandes honores y se casó con ella. Pero el amor que sentía por una de sus mujeres, Fredegunda, pronto hizo que estallase la discordia entre ambos cónyuges. Galsvinta incluso ofreció dejar sus tesoros en suelo franco si a cambio la dejaban regresar a su patria. Chilperico I la apaciguó, aunque poco después la hizo estrangular por un esclavo en su propia cama,⁷³ donde la hallaron muerta. El rey, tras haber llorado su muerte, se casó al cabo de pocos días con Fredegunda, lo cual motivó el descontento de sus propios hermanos, que se enfrentaron a él para despojarlo del trono.⁷⁴

El choque más violento fue con Sigeberto I, pues este se sentía obligado a vengar el asesinato de su cuñada. La guerra le fue favorable hasta el punto de que en el año 575 Chilperico I y Fredegunda se vieron forzados a refugiarse en Tournai. Allí los sitió Sigeberto I, pero cuando estaba a punto de alcanzarse la victoria –incluso las tropas lo habían proclamado rey de Neustria–, fue asesinado por dos agentes de Fredegunda. Como hemos anunciado, es Gregorio de Tours quien añade los detalles que relacionan este episodio con la práctica de la magia. Nos dice que Fredegunda había hechizado a sus dos sirvientes (*malificati a Fredegundae regina*) y que estos cometieron el magnicidio con unos grandes cuchillos que habían sido impregnados de veneno (*infectis vinino*).⁷⁵ En este punto, debemos señalar que el uso de venenos siempre estuvo íntimamente relacionado con la magia.⁷⁶ Esta relación se puede observar de forma clara en una disposición recogida en la Ley Sállica de Clodoveo, donde se menciona al *herburgius* y se lo vincula a la *stria*, es decir, la bruja.⁷⁷ Recordemos que *herburgius* era otra manera de referirse al envenenador, ya que se trataría de alguien que emplearía las hierbas para fabricar ponzoñas.⁷⁸ Por tanto,

Sigeberto I y Chilperico I quisieron unir fuerzas contra Gontrán. Pero esta alianza no duró demasiado a causa de la muerte de Galsvinta.

⁷³ El *Liber historiae Francorum* afirma que Chilperico I ordenó esta muerte por consejo de Fredegunda; *Lib. hist. Franc.* 31, *MGH srm*, 2, 292: *post haec per consilium pessimum Fredegundis eam per noctem in strato suo strangulavit*.

⁷⁴ Greg. Tur. *Hist.* 4.28, *MGH srm*, 1/1, 160-161; Ps.-Fredeg. *Chron.* 3.60, *MGH srm*, 2, 109.

⁷⁵ Greg. Tur. *Hist.* 4.51, *MGH srm*, 1/1, 188: *veniente autem illo ad villam cui nomen est Victuriaco, collectus est ad eum omnis exercitus, inpositumque super clypeum sibi regem statuunt. Tunc duo pueri cum cultris validis, quos vulgo scramasaxos ocant, infectis vinino, malificati a Fredegundae regina, cum aliam causam suggerire simularent, utraque ei latera feriunt. At ille vociferans atque conruens, non post multo spatio emisit spiritum*. Por su parte, el Pseudo-Fredegario tan solo nos dice que el asesinato fue perpetrado con dolo, pero no menciona nada de maleficos ni venenos; Ps.-Fredeg. *Chron.* 3.71, *MGH srm*, 2, 112: *Fredegundis duobus pueris dolo transmissis, Sigybertum interficiunt*. El *Liber historiae Francorum* se limita a afirmar que los embriagó; *Lib. hist. Franc.* 32, *MGH srm*, 2, 296: *tunc Fredegundis inebriavit duos pueros*. Acerca de este episodio, véase: Kieckhefer 2014², 187; Dailey 2015, 136-137; Jiménez – Maymó 2017, 187.

⁷⁶ Martín 2015, 276, en contra de tal asociación, como mínimo, para el caso hispano, pues considera que ni la legislación canónica ni la civil jamás establecieron “una conexión explícita entre el *venenum* o las *potiones* y una práctica mágica”. Por su parte, Rodríguez Martín 2010, 160-164, recuerda que en muchas fuentes tardoantiguas los términos *maleficus* y *veneficus* aparecen como sinónimos –el ejemplo más paradigmático es Jerónimo de Estridón, quien afirma *maleficos, quos veneficos possumus appellare* (Hieron. *In Hierem.* 5.52, *CSEL*, 59, 337)–, aunque reconoce que la terminología jurídico-penal romana posclásica no siempre los identificó y los llegó a presentar en ocasiones como sujetos diferenciados independientes. Acerca de la compleja relación entre brujería y venenos, véase Bailey 2003, 106; Bailliot 2019, 185-192, esp. 186: “in common language, *veneficus* could designate a sorcerer just as well as a poisoner”.

⁷⁷ *Pact. Leg. Sal.* 64.1, *MGH leg.*, 1, 4/1, 230: *si quis alterum herburgium clamaverit, hoc est strioportium, aut illum, qui inium portare dicitur, ubi strias coccinant, et non potuerit adprobare, mallobergo humnisfith hoc est, MMD denarios qui faciunt solidos LXII semis culpabilis iudicetur*. Véase Russell 1972, 59; Peters 2002, 190.

⁷⁸ El nombre deriva de *herbarius*, término que asimismo posee connotaciones negativas; alude a la persona que se sirve de hierbas mágicas para realizar sus pociones. Al respecto, véase: Du Cange 1885, 191, y Campetella 2006, 179-183. En relación con la *stria* (una variante de *striga* o *strix*), el concepto evolucionó desde la época

según Gregorio de Tours, Fredegunda habría recurrido a las artes mágicas de dos maneras para el asesinato de su cuñado: mediante el maleficio de sus servidores y mediante el envenenamiento de sus armas.

Este primer episodio en el que se relaciona a Fredegunda con el uso del veneno resulta llamativo por diversas razones, aunque no es la primera ocasión en la que recaen sobre ella las sospechas de ser la inductora de un asesinato, porque ya habría incitado el de Galsvinta. La persona que más se benefició de la muerte de esta fue la misma Fredegunda, pues, tal y como afirma el obispo de Tours, Chilperico I no tardó muchos días en casarse con la que había sido su concubina. Pero aunque el asesinato de Galsvinta colocó al monarca merovingio en una posición muy delicada, las órdenes pudieron venir de él mismo. En cualquier caso, la muerte de la reina visigoda en unas circunstancias tan particulares sentó un peligroso precedente para Fredegunda, lo que sería explotado por Gregorio a lo largo de su obra. En cuanto a la muerte de Sigeberto I, llama la atención que durante el enfrentamiento militar entre ambos monarcas Fredegunda no tuviera un protagonismo relevante, pero en el momento en el que se relata el asesinato de Sigeberto I, en el cual el veneno resultó esencial, Fredegunda pasó entonces a convertirse en la principal instigadora.

Es posible que la reina merovingia representara un papel importante en el magnicidio, pero, en nuestra opinión, lo que ocurre es que, siguiendo la lógica de Gregorio, si se empleó el veneno para asesinar a Sigeberto I entonces tuvo que ser Fredegunda, y no su esposo, quien planeó el ataque.⁷⁹ Y ello se debe a que Gregorio asoció a la reina con las artes mágicas.⁸⁰ Por otro lado, cabe destacar un factor al que

clásica –donde se la consideraba una especie de espíritu nocturno alado con connotaciones vampíricas– a la medieval –cuando pasó a convertirse en un sinónimo de bruja–; véase: Caro Baroja 1993 (1961), 59 y 69; Russell 1972, 15, 53-54, 56, 59, 61-62, 69-70 y 75; Grimal 2007².

⁷⁹ Según Halsall 2007, 309, n. 53, puede que tras esta imputación a Fredegunda del asesinato de Sigeberto I hubiera una estrategia política por parte de Gregorio de Tours: acusar a Chilperico I –quien estaba gobernando Tours mientras el prelado escribía esta parte de sus *Historiae*– de fratricidio resultaba mucho más peligroso que acusar del asesinato a su esposa, pues, al fin y al cabo, el resultado era tan solo el retrato de una mujer fanáticamente leal a su marido.

⁸⁰ Bailey 2007, 66. Para Stratton y Kalleres, la identificación de la mujer con la magia no se dio de forma universal. Existe una gran cantidad de material empleado en rituales mágicos y encargado mayoritariamente por hombres en la Antigüedad, e incluso la literatura cristiana de los dos primeros siglos suele aludir a hombres como magos en vez de mujeres. Las investigaciones reunidas en la obra de ambas autoras las conduce a la conclusión de que “the cultural expectation that magic is gendered, however, sometimes skews scholarship and ends up reinforcing the very stereotypes scholars seek to interrogate and critique” (Stratton 2014, 4, 16 y 19); véase también Stratton 2007, 178-179. La investigación de Spaeth 2014, 54, pone encima de la mesa las marcadas diferencias con las que eran retratados mujeres y hombres de la Antigüedad en el uso de la magia; sostiene que los momentos de clímax en cuanto a representaciones negativas femeninas parecen responder a momentos de turbulencia social y política, por lo que estos retratos serían una forma de expresar la ansiedad del autor por mujeres fuera de control. Por su parte, Janowitz 2001, 86-96, examina una serie de acusaciones de brujería formuladas contra las mujeres, durante los tres primeros siglos de la era cristiana, conservadas en la literatura rabínica; el enfoque de los rabinos estaba muy influido por los estereotipos sobre brujas que pueden leerse tanto en la Biblia como en la literatura grecolatina; a diferencia del mago –que en algunos casos podía gozar de un cierto prestigio–, la figura de la bruja siempre resulta negativa, dado que a lo pernicioso de su oficio se unían los roles de género con una visión particularmente negativa de la mujer: en efecto, muchos textos asocian brujería y prostitución, y asimismo representan a las brujas profanando tumbas a fin de recoger miembros de cadáveres con los que elaborar sus pociones; igualmente, tiene un gran peso en esta imagen el prejuicio sobre los cuerpos impuros de las mujeres, especialmente por la menstruación, cuya sangre era contemplada también, en determinados textos clásicos, como un remedio mágico. En cuanto a la asociación de la mujer con los venenos y otras pociones, bien conocidos son los ejemplos de Livia y Agripina la Menor –esta última ayudada por la célebre envenenadora Locusta–. El retrato de Livia que hemos heredado de las fuentes escritas resulta cuando menos complejo, pues,

regresaremos más adelante: en las ocasiones en las que Fredegunda es relacionada con un asesinato mediante el uso del veneno, siempre son dos los asesinos enviados y, además, se añade que ambos son hechizados o embriagados con alguna sustancia, como si la única manera de convencer a los homicidas de cometer el crimen fuera engañándolos o sobornándolos, lo que aumenta la difamación sobre Fredegunda.

Como ya hemos avanzado, Fredegunda no solo fue víctima de la acusación de haber utilizado las artes mágicas, sino que ella misma se sirvió de otras semejantes para deshacerse de sus rivales, como, por ejemplo, Meroveo y Clodoveo –hijos del primer matrimonio de Chilperico I con Audovera– o Brunegilda –la viuda del difunto rey Sigeberto I–. Así, nos narra el *Liber historiae Francorum* que Fredegunda incitaba a su marido a desconfiar de Meroveo a causa de su unión con Brunegilda –como veremos, tía y sobrino llegaron a casarse en el 567– así como a causa de los maleficios de esta última.⁸¹

En el año 580 se declaró una epidemia de disentería que causó estragos entre la población, sobre todo la infantil. Entre las víctimas se contaron los príncipes Clodoberto y Dagoberto, ambos hijos de Chilperico I y de Fredegunda. Según Gregorio de Tours, en el momento en que los niños se hallaban gravemente enfermos, Fredegunda pensó que se encontraba ante un castigo divino causado por la excesiva codicia de la pareja real, y que tanto ella como su marido habían acumulado tesoros a lo largo del tiempo a costa de las lágrimas de los pobres y los lamentos de las viudas y los huérfanos, mientras que a cambio estaban a punto de perder lo que más querían. En consecuencia, quemó los libros donde se registraban los censos tributarios injustos y conminó a Chilperico I a hacer otro tanto, cosa que efectuó el rey a la par que canceló impuestos futuros. De este modo, aunque sus hijos no sobrevivieran a la enfermedad, al menos podrían escapar todos del fuego eterno. Nada de esto sirvió, sin embargo, para salvar a los jóvenes príncipes, aunque tras su muerte el rey prosiguió realizando donaciones a iglesias, basílicas y pobres.⁸² La imagen que Gregorio nos presenta aquí difiere en gran medida de la que acostumbra a ofrecer de estos soberanos: observamos a unos monarcas religiosamente devotos, que perdonan impuestos y realizan donaciones a iglesias y pobres y que, además, se muestran preocupados por las implicaciones morales de sus actos políticos. Todo esto es muy importante y hemos de tenerlo en cuenta, puesto que volveremos a aludir a esta imagen devota más adelante. Debemos tener presente que se creía con firmeza que los actos –ya fueran públicos o privados– de los gobernantes tenían repercusiones en la totalidad del reino, por lo que estos debían comportarse con responsabilidad para obtener un provecho terrenal. No obstante,

aunque en ocasiones se dice de ella que era una mujer austera, casta y de moralidad republicana, también nos han legado la imagen de una mujer fría, calculadora y capaz de matar para colocar a su hijo Tiberio como heredero de Augusto. En concreto, a Livia se la acusa de hasta seis asesinatos: según Tácito, ella habría sido la instigadora de la muerte de Lucio y Cayo (Tac. *Ann.* 1.3.3, ed. Wuilleumier, 6); del propio Augusto (Tac. *Ann.* 1.5.1, ed. Wuilleumier, 8); de Agripa Póstumo (Tac. *Ann.* 1.6.2-3, ed. Wuilleumier, 9) e incluso de Germánico (Tac. *Ann.* 2.77.3, ed. Wuilleumier, 132). Y Dion Casio añade una sexta, la de Marcelo (D.C. 53.33.4, ed. Bellissime, 38). Las fuentes escritas también nos informan de casos no tan famosos, como la acusación que Amiano Marcelino vierte sobre la emperatriz Eusebia, esposa de Constancio II, de haber persuadido a Helena, cónyuge del futuro emperador Juliano, de tomarse una pócima para impedirle la concepción (Amm. Marc. 16.10.19, ed. Seyfarth, I, 85-86). Sobre la interpretación de esta última acusación, véase Seijo 2018, 255, n. 38.

⁸¹ *Lib. hist. Franc.* 33, *MGH srm.*, 2, 298: *rex Chilpericus propter coniugationem Brunchildis vel eius maleficia Merouechum suspectum habebat de ipso hoste ac pugna, inritante Fredegunde.*

⁸² *Greg. Tur. Hist.* 5.34, *MGH srm.*, 1/1, 239-241.

la recompensa por tal conducta relacionada con la tributación y las dádivas –que suponía un alivio inmediato para los súbditos– se traducían en admiración y gratitud y en un incremento de la lealtad del pueblo.⁸³ Y esto se reflejó claramente durante el entierro de los hijos de Fredegunda, el cual se convirtió en una manifestación de apoyo popular hacia sus soberanos: Gregorio nos dice que se produjo un gran duelo entre la gente y que los hombres y las mujeres acompañaron al funeral entre llantos y vestidos de luto.⁸⁴

Clodoveo, hijo de Chilperico I y de su primera esposa –y único superviviente del rey de Neustria–, comenzó en ese momento a jactarse de que ya no quedaban hermanos con los que compartir el reino y que todo el poder sería para él tarde o temprano; también empezó a proferir amenazas a sus enemigos, incluida la reina Fredegunda. Esta, llena de temor, no tuvo inconveniente en escuchar y creer los rumores que le contaron sobre su hijastro: que estaba enamorado de la hija de una de las sirvientas de la reina y que se había servido de los maleficios lanzados por esta criada para matar a sus hermanos. Fredegunda hizo azotar y rapar a la muchacha de la que se había enamorado Clodoveo; además, hizo torturar a la madre de la joven hasta conseguir una confesión inculpatoria. Entonces, ordenó prender a Clodoveo y ponerlo bajo custodia. Poco después, el príncipe fue asesinado, al igual que su madre Audovera. La presunta bruja, por su parte, fue condenada a morir en la hoguera;⁸⁵ mientras la llevaban al suplicio, clamaba que había mentido en su declaración –cosa del todo razonable si esta había sido obtenida bajo tormento–, pero nadie hizo caso de sus protestas, por lo que fue atada al poste y quemada viva.⁸⁶

Este episodio constituye un ejemplo óptimo para comprender el modo en que la propagación de los rumores servía para manipular la opinión de la gente y crear un ambiente propicio para formular acusaciones por magia que acabarían en juicios y condenas. Fredegunda, que como hemos visto ya contaba con el favor popular por haber influido en Chilperico I en la condonación de impuestos, supo aprovecharse de su popularidad a la hora de tomar la iniciativa para protegerse a sí misma. En efecto, tras la muerte de sus dos hijos varones, Clodoberto y Dagoberto, la posición de la reina en el trono quedó más debilitada, puesto que de momento no tenía ningún hijo vivo con Chilperico I. Es más, si el hijo de Audovera recibía toda la herencia de su padre, ella quedaría desamparada. Sin embargo, contaba con la estima del pueblo. Su movimiento en contra de Clodoveo no deja de resultar lógico, pues su supervivencia

⁸³ Brown 1973, 1-3 y 27; Wood 1994, 123; Kreiner 2011, 323.

⁸⁴ Greg. Tur. *Hist.* 5.34, *MGH srm*, 1/1, 241.

⁸⁵ Como hemos avanzado, la legislación franca no recogía ningún tipo de pena física para la práctica de la magia negra, sino que –siguiendo la tradición germánica– tan solo establecía compensaciones económicas. Sin embargo, ya hemos visto (y tendremos oportunidad de volver a ver) que en los reinos francos la brujería podía castigarse con la muerte. En este caso, nos inclinamos a pensar que en este territorio también se aplicaba la legislación romana tardoantigua, mucho más rigurosa en materia de prácticas mágicas, puesto que por lo general contemplaba la pena capital. Al respecto, véase Jiménez – Maymó 2017, 188-193.

⁸⁶ Greg. Tur. *Hist.* 5.39, *MGH srm*, 1/1, 245-247: *post dies vero aliquot adveniens quidam ait reginae: "Vt urbata de filiis sedeas, dolum id Chlodovechi est operatum. Nam ipsi concupiscens unius ancillarum tuarum filia, maleficiis tuos per matrem eius filios interfecit, ideoque moneo, ne speres de te melius, cum tibi spes per quam regnare debueras sit ablata". (...) Matrem quoque puellae relegatam et turmentis diu cruciatam, elicit ab ea professione, quae hos sermones veros esse firmaret. (...) Mulier, quae super Chlodovechem locuta fuerat, diudicatur incendio concremare. Quae cum duceretur, reclamare coepit misera, se mendacia protulisse; sed nihil proficientibus verbis, legatam ad stipitem, vivens exuritur flammis.* Véase Jones 2009, 302; Jiménez – Maymó 2017, 188.

estaba en juego. A partir de una desgracia que golpeó de manera colectiva a toda la comunidad y, de manera particular, a la pareja real, se cimentó toda una trama de inculpaciones gracias a la propagación de rumores sobre prácticas mágicas; el contexto resultaba favorable para Fredegunda, pues, como decimos, contaba con el favor popular y gracias a ello la reina logró finalmente la ejecución de Clodoveo, algo que no había podido conseguir unos meses antes, si es que es cierto que el complot del 580 en el que se vio involucrado Gregorio y que acabó con su juicio en Berny-Rivière tenía como fin acabar con el hijo de Audovera. Por otro lado, y aparte del gran peso que tenían los rumores en la construcción de los relatos, cabe destacar que Chilperico I apenas asume protagonismo en este episodio, puesto que parece dejarse guiar ciegamente por las acusaciones de Fredegunda. Si el monarca merovingio decidió actuar en contra de su hijo, ¿no sería tal vez por otras razones que desconocemos? Quizás la relación paterno-filial sufría por algún conflicto que pudo florecer entonces. Llegados a este punto, baste recordar el previo enfrentamiento entre Chilperico I y su hijo Meroveo, quien se alió con Brunegilda, para hacernos considerar que el rey merovingio pudo tener otras razones de peso para prender bajo custodia a Clodoveo.

Fredegunda emprendió una nueva caza de brujas el año 584 y, al igual que en la ocasión precedente, el desencadenante fue la muerte de otro de sus hijos, el pequeño Teodorico, víctima también de la disentería.⁸⁷ Además, aprovechó para deshacerse de otro rival, en esta ocasión el prefecto Múmulo, tal vez el mayordomo de palacio de Chilperico I.⁸⁸ Según Gregorio de Tours, algunos individuos dijeron a la reina que su hijo había fallecido a causa de maleficios, y que Múmulo —a quien ella aborrecía desde hacía tiempo— estaba mezclado en ello. Entonces, Fredegunda hizo apresar a algunas mujeres de París, las sometió a tormento y las obligó a confesar que eran brujas y que habían matado a mucha gente, y añadieron que habían entregado a la muerte al joven príncipe a cambio de la vida del prefecto (cosa que incluso el propio Gregorio halla increíble). La reina las torturó todavía más y las ejecutó mediante diversos suplicios: ahogó a unas, quemó a otras y a otras más les rompió los huesos y las ató a ruedas. Seguidamente, la reina explicó a Chilperico I lo que había oído sobre el prefecto. El rey lo hizo llevar a su presencia y lo interrogó, tras lo cual ordenó que lo encadenaran y torturaran. Durante el suplicio, le preguntaron a Múmulo qué brujerías conocía, pero lo único que este confesó es que había recibido, por parte de las mujeres acusadas de maleficios y ejecutadas por ello, pócimas que le habían ayudado a granjearse el favor de la pareja real. Cuando cesaron el tormento, Múmulo se jactó de no sentir dolor, lo cual hizo que el rey pensara que se debía a que era brujo. Los tormentos, pues, se multiplicaron; los verdugos lo golpearon y le clavaron púas bajo las uñas de manos y pies y, cuando ya estaban a punto de matarlo, la reina intercedió por su vida, pero fue tan solo para infringirle una humillación aún mayor: sus bienes fueron confiscados, lo subieron a un carro⁸⁹ y lo enviaron a Burdeos,

⁸⁷ Greg. Tur. *Hist.* 6.34, *MGH srm*, 1/1, 304-305.

⁸⁸ Herrera 2013, 238, n. 52. Acerca de este personaje, véase *PLRE*, IIIB, 901, *Mummolus* 3; *PCBE*, IV/2, 1343, *Mummolus* 3.

⁸⁹ El paseo en carro, que nos recuerda poderosamente al famoso episodio de Lancelot en el *Caballero de la carreta* de Chrétien de Troyes, era considerado como un método más de humillación pública. En este sentido, véase Cirlot 2005, 87: “quien, como criminal, es llevado en un carro por las calles de la ciudad pierde el honor y todos los derechos establecidos por la ley: la carreta es una prisión móvil, el hombre ‘encarretado’ (*rathita*) es un prisionero”.

su localidad natal, lugar donde falleció no mucho después de llegar.⁹⁰ Como en el episodio anterior, el fallecimiento de un hijo de Fredegunda precedió a la caída de una figura relevante de la corte. Y, si bien aquí podemos emplear argumentos parecidos sobre el uso de las artes mágicas para deshacerse de enemigos políticos, no debemos descartar que el interés de la reina por acabar con la magia y sus practicantes fuera realmente sincero y que no se debiera tan solo a una maquinación fría y calculadora para deshacerse de sus rivales; Fredegunda, al igual que cualquiera de sus coetáneos, sería sin duda supersticiosa y creería en el poder destructivo de los maleficios.

En el año 584, Chilperico I falleció asesinado después de una partida de caza.⁹¹ Fredegunda solicitó entonces la protección de Gontrán⁹² (rey de Borgoña y hermano de Chilperico I), tanto para ella como para su hijo, el futuro Clotario II.⁹³ Los motivos de su temor se hicieron patentes bien pronto: Childeberto II⁹⁴ (rey de Austrasia e hijo de Brunegilda) exigió su entrega para que respondiera por los asesinatos de su padre Sigeberto I, de su tía Galsvinta y de sus primos, los hijos del primer matrimonio de Chilperico I, pero Gontrán no accedió a dicha entrega y pospuso la resolución del asunto a un encuentro que habría de mantener con su sobrino en un futuro próximo.⁹⁵ Llegado ese momento, Childeberto II envió a su tío unos embajadores que volvieron a reclamar la entrega de Fredegunda para ser castigada por los crímenes que le imputaban; estos emisarios, asimismo, la calificaron de *malefica* a fin de agravar sus acusaciones. Sin embargo, el rey Gontrán rechazó esta petición por dos razones: porque Fredegunda era la madre de un rey y porque, además, no creía que tales denuncias fueran verdad.⁹⁶ La posición de Gontrán en contra de la entrega de

⁹⁰ Greg. Tur. *Hist.* 6.35, *MGH srm*, 1/1, 305-306: *dum autem haec agerentur, nuntiatum reginae, puerum, qui mortuus fuerat, maleficiis et incantationibus fuisse subductum ibique Mummolum praefectum, quem iam diu regina inuisum habebat, consciuum esse (...) Interea adpraehensis mulieribus urbis Parisiacae tormentis adplicat ac verberibus cogit fateri quae nouerant. At ille confitentur se maleficas esse, et multos occumbere leto se fecisse testatae sunt, addentes illud, quod nulla ratione credi patior: "Filium", aiunt, "tuum, o regina, pro Mummoli praefecti vita donauimus". Tunc regina, tormentis grauioribus mulieribus affectis, alias enegat, alias incendio tradit, alias rotis, ossibus confractis innectit (...). El episodio es también recogido por el Pseudo-Fredegario, quien califica de "mentira" la acusación que llevó a la muerte a muchas mujeres inculpadas de brujería: Ps.-Fredeg. *Chron.* 3.90, *MGH srm*, 2, 118: *Mummolus factione Fredegunde, cui repotabant filium suum per incantatione interfecisse, iussit suggellare, multasque mulieres per ipso mendatio a Fredegundae sunt interfectas*. Véase: Hen 1995, 173 y 205; Peters 2002, 192; Jones 2009, 302 y 306-307; Dailey 2015, 137; Jiménez – Maymó 2017, 190-191.*

⁹¹ Greg. Tur. *Hist.* 6.46, *MGH srm*, 1/1, 319. No está claro quién fue el instigador de este magnicidio. El Pseudo-Fredegario señala directamente a Brunegilda (Ps.-Fredeg. *Chron.* 3.93, *MGH srm*, 2, 118), lo que en parte resulta verosímil. El *Liber historiae Francorum* relata, en cambio, una versión muy poco creíble, pues acusa a Fredegunda, una imputación que carece de sentido, dado que la muerte del rey de Neustria dejaba a su mujer en un estado de clara vulnerabilidad. Esta fuente explica que Fredegunda era la amante de Landerico, el mayordomo de palacio (*PLRE*, IIIB, 764-765, *Landericus [Landri]*), y que para evitar que Chilperico I los castigase por el adulterio, decidieron asesinarlo y de paso culpar a Childeberto II de la muerte. Fredegunda emborrachó con vino a los asesinos (*emissae homicidae inebriati a vino a Fredegunde*) y estos mataron al monarca al regreso de una cacería (*Lib. hist. Franc.* 35, *MGH srm*, 2, 301-304). A pesar de que en principio solo se habla de embriaguez de los regicidas, el crimen fue relacionado también con maleficios practicados por Fredegunda; *Lib. hist. Franc.* 36, *MGH srm*, 2, 304: *audiens autem Childebertus rex Auster, filius Sighiberti, nepus Chilperici, auunculo suo mortuo et malefica Fredegundis reginae, hostem collegit*.

⁹² *PLRE*, IIIA, 568-571, *Guntchramnus*.

⁹³ Greg. Tur. *Hist.* 7.5, *MGH srm*, 1/1, 328. Acerca de Clotario II, véase *PLRE*, IIIA, 299-301, *Chlotharius II*.

⁹⁴ *PLRE*, IIIA, 287-291, *Childebertus (Childeberethus) II*.

⁹⁵ Greg. Tur. *Hist.* 7.7, *MGH srm*, 1/1, 329-330.

⁹⁶ Greg. Tur. *Hist.* 7.14, *MGH srm*, 1/1, 335: *"rogat nepus tuus, ut Fredegundem maleficam, per quam multi reges interfecti sunt, reddi iubeas ad ulciscendam mortem patris, patruum vel consubrinorum suorum"*. At ille: *"Tradi*

Fredegunda difícilmente respondería a la benevolencia del monarca. Probablemente, la presencia de la reina, y en especial del hijo de esta, Clotario, constituía una baza o un elemento que empoderaba a Gontrán frente a sus rivales, como lo era el hijo de Brunegilda, Childeberto II. Tacharla de *malefica* sin duda buscaba dotar de mayor peso las acusaciones que pesaban sobre ella, pero para Gontrán debía ser más beneficioso mantenerla a su lado.

Las acusaciones de brujería, con todo, siguieron cayendo sobre Fredegunda, siempre relacionadas con sus intentos de deshacerse de sus rivales. En este momento, sus principales enemigos eran su sobrino Childeberto II y su madre Brunegilda. En el año 585, Fredegunda llevó a cabo una nueva tentativa de acabar con la vida del primero de ellos. Según nos narra siempre Gregorio de Tours, la reina ordenó fabricar dos cuchillos de hierro, en los que debían practicarse, además, unas incisiones que habrían de empaparse de veneno. De esta manera, si el golpe no destruía los órganos vitales de la víctima, la ponzoña realizaría esa acción con igual celeridad. A continuación, Fredegunda entregó esas armas a dos clérigos, a los que mandó que se acercasen a Childeberto II fingiendo ser mendigos, de modo que, cuando estuviesen a sus pies, como si estuvieran pidiéndole limosna, le atravesasen ambos costados; en el caso de que no pudiesen lograr su objetivo, deberían matar de ese modo a Brunegilda. Dado que se trataba de una misión suicida, la reina aseguró a los clérigos que colmaría de regalos a sus parientes.⁹⁷ Sin embargo, nos sigue explicando el obispo de Tours, los clérigos se llenaron de terror al oír las palabras de la reina, por lo que ella les dio una pócima bajo cuyo efecto se armaron de valor. Además, les ordenó que el mismo día en que fueran a perpetrar el magnicidio, tomaran más de esa droga. Por desgracia para los planes de Fredegunda, los clérigos fueron apresados al poco de comenzar su misión en Soissons sin haber logrado su objetivo; peor aún, tras ser interrogados, lo confesaron todo y fueron encerrados en prisión. Ignorante de cuanto había sucedido, la reina envió a uno de sus servidores a Soissons para recabar noticias, pero este también fue capturado. Los tres hombres fueron conducidos ante Childeberto II y, tras confesarlo todo, fueron cruelmente torturados –se les cortó manos, orejas y nariz– y ejecutados de las maneras más atroces.⁹⁸

A primera vista podría parecer que no existe nada en esta noticia relacionado con la magia. Sin embargo, como hemos tenido ocasión de comprobar con anterioridad, el empleo de ponzoñas y bebedizos muchas veces se hallaba estrechamente relacionado con la práctica mágica. Su inclusión en este episodio por parte de Gregorio de Tours no resulta, pues, ni casual ni inocente, sino que tiene una intención bien definida. Además, dicho episodio goza de un paralelismo claro con el asesinato de su padre,

er”, inquit, “in potestate non poterit, quia filium regem habet. Sed et ea quae contra illam adseretes, vera esse non credo”. Véase Jones 2009, 303; Dailey 2015, 137.

⁹⁷ Acerca de los regalos de Fredegunda a sus sicarios, véase Curta 2006, 686. Sobre la riqueza personal de la reina, véase McNamara – Wemple 1973, 130.

⁹⁸ Greg. Tur. *Hist.* 8.29, *MGH srm*, 1/1, 391-393: *Fredegundis duos cultros ferreos fieri praecepit, quos etiam caraxari profundius et venino infici iussit (...) Quos cultros duobus clericis cum haec mandata tradedit, dicens: “Accipite hoc gladius et quantocius pergite ad Childeberthum regem, adsimilantes uos esse mendicos. Cumque pedibus eius fueritis strati, quasi stipem postulantes, latera eius utraque perfodite (...)” Cumque haec mulier loqueretur, clerici tremere coeperunt, difficile potantes, haec iussa posse conplere. At illa dubius cernens, medicatus potione direxit, quo ire praecepit; statimque robor animorum adcrevit, promiseruntque se omnia quae praeceperat impleturus. Nihil minus vasculum ab haec potione repletum ipsos levare iubet, dicens: “In die illa, cum haec quae praecipio facietis, mane, priusquam opus incipiatur, hunc potum sumite. Erit uobis magna constantia ad haec peragenda”*. Véase Dailey 2015, 136-137; Jiménez – Maymó 2017, 188.

Sigeberto I: fueron dos los asesinos encargados de acabar con la vida de Childeberto II y ambos también portaban cuchillos con veneno. Tal y como ocurre en el magnicidio de Sigeberto I, parece que los homicidas –en este caso, para mayor difamación de la reina, se trata de clérigos– sintieron un gran temor ante la petición de Fredegunda, por lo que ella volvió a recurrir al engaño y empleó una pócima para darles valor. La historia, no obstante, resulta en general novelesca y contiene muchos elementos con pocos visos de verosimilitud histórica.

En algunas ocasiones, la acusación de brujería no recae directamente sobre Fredegunda, sino sobre una tercera persona a la que ella protege. Es el caso de otro episodio que también podemos situar en el 585. Nos explica Gregorio de Tours que una adivina de origen humilde se ganaba la vida realizando sus predicciones entre el pueblo, por ejemplo revelando a las víctimas de un robo quién era el ladrón y dónde podía localizarse la mercancía desaparecida. Todo esto le reportaba mucho oro y plata, por lo que acostumbraba a pasearse ante todo el mundo cubierta de joyas, y por esta razón sus conciudadanos pensaban que había en ella algo de divino. Conocida la historia por el obispo Agerico de Verdún,⁹⁹ este ordenó apresarla y llevarla a su presencia; enseguida supo que estaba poseída por un inmundo espíritu de la adivinación, por lo que procedió a exorcizarla. Durante el exorcismo, se ungió su frente con óleo santo, momento en el que se manifestó el demonio que la dominaba, pero el prelado fue incapaz de expulsarlo del cuerpo de la mujer, de modo que la dejó en libertad. Como esta no tenía a dónde dirigirse, marchó junto a Fredegunda y se ocultó a su lado.¹⁰⁰ Este relato, históricamente tan poco verosímil, nos presenta una imagen de Fredegunda del todo opuesta a la que hemos visto en episodios precedentes, donde la contemplamos persiguiendo la brujería de una manera cruel; pero esta contradicción no parece importarle mucho al prelado de Tours, quien nos transmite esta historia.¹⁰¹ Tampoco le importa que la reina no sea en este caso la practicante de las artes mágicas; se ha convertido en la protectora –¿quién sabe, parece insinuar el autor, con qué aviesas intenciones?– de una joven poseída por un demonio y que ejerce la adivinación gracias a él. Al fin y al cabo, todo resultaba igual de condenable. Como vemos, Gregorio cae en contradicciones de las que parece no ser consciente o que, en todo caso, no tiene mucho interés por resolver.

El asesinato del obispo Pretextato de Ruán,¹⁰² en el 586, desencadenó nuevas acusaciones de brujería contra Fredegunda, con seguridad la instigadora del

⁹⁹ PCBE, IV/1, 71-72, *Agericus* 1.

¹⁰⁰ Greg. Tur. *Hist.* 7.44, *MGH srm.*, 1/1, 364-365: *fuit tunc temporis mulier, quae spiritum phitonis habens multum praestabat dominis divinando questum eoque in gratia proficit, ut, ab his libera facta, suis voluntatibus laxaretur. Si quis enim aut furtum aut aliquid mali perferret, statim haec, quo fur abiit, cui tradedit vel quid ex hoc fecerit, edicebat. Congregabat cotidie aurum argentumque, procedens in ornamentis, ita ut putaretur esse aliquid divinum in populis. Sed cum Agerico Veridunense episcopo haec nuntiata fuissent, misit ad conpraehendendum eam. Quam adprehensam et ad se adductam, iuxta id quod in Actibus legimus apostolorum, cognouit in eam immundum spiritum esse phitonis. Denique cum exorcismum super eam diceret ad frontem oleo sancto perungeret, exclamavit daemonium et quid esset prodidit sacerdoti. Sed cum per eum a puella non extruderetur, abire permissa est. Cernens vero puella, quod in loco illo habitare non possit, ad Fredegundem reginam abiit ibique et latuit.* Véase: Jones 2009, 334; Dailey 2015, 137.

¹⁰¹ Dayley tampoco contempla ninguna contradicción en esta actitud, sino que, al contrario, la encuentra lógica: una persona familiarizada con la magia teme que otros la practiquen contra ella o su familia; véase Dailey 2015, 137: “as was typical of those who dabbled in the black arts, Fredegund worried that others might use witchcraft against her and her family”.

¹⁰² PCBE, IV/2, 1515-1519, *Praetextatus* 5.

crimen.¹⁰³ Uno de los señores francos de Ruán le recriminó directamente el asesinato del prelado y le dijo que matar a un obispo constituía el peor crimen que había cometido. Tras retirarse de su presencia, la reina envió a alguien para invitarle a un banquete, pero él se negó, por lo que le dijeron que bebiese al menos una copa para no marchar del palacio real con el estómago vacío. El noble accedió a ello, pero la bebida estaba mezclada con veneno, de modo que falleció poco después entre terribles dolores.¹⁰⁴ De nuevo volvemos a contemplar la relación entre magia y uso de venenos, algo que no pasó desapercibido a los que vivieron estos trágicos hechos. En efecto, nos cuenta Gregorio de Tours que unos obispos exclamaron, al referirse a estas muertes, que resultaba evidente que quien había ordenado acuchillar al obispo era la misma persona que había hecho matar al noble franco mediante maleficios.¹⁰⁵

5. Difamación, rumores y acusaciones de magia

A lo largo de esta investigación hemos analizado los diversos casos en los que se acusó a Fredegunda de brujería, es decir, de haber empleado las artes mágicas con fines maléficos. Y como hemos podido comprobar, del relato de Gregorio de Tours se desprende una alta hostilidad hacia Chilperico I y Fredegunda, en especial hacia la reina, a quien convierte en una persona intrigante y sin escrúpulos; a fin de desacreditar aún más su imagen, el obispo la culpa con frecuencia de utilizar la magia (maleficios) y otros medios relacionados con ella (pócimas y venenos) para acabar con las vidas de sus más directos rivales.

Se trata de una acusación que solo hallamos en Gregorio, así como en las dos fuentes que dependen directamente de él. Por el contrario, en las fuentes independientes del Turonense obtenemos una imagen muy diferente de Fredegunda; no solo no leemos ninguna imputación de maleficio vertida sobre ella, sino que su retrato es del todo favorable. Por tanto, consideramos que resulta muy verosímil que Gregorio fuera en buena parte el autor de dichos rumores.

¹⁰³ La inquina de Fredegunda contra Pretextato se remonta al año 567, cuando este obispo casó a Brunegilda, viuda ya de Sigeberto I, y Meroveo, hijo del primer matrimonio de Chilperico I, ambos rivales directos de la reina de Neustria (Greg. Tur. *Hist.* 5.2 y 18, *MGH srm*, 1/1, 195 y 217). Al año siguiente, Pretextato fue convocado a un concilio celebrado en París, donde se le acusó de haber violado los cánones eclesiásticos al haber unido en matrimonio a una tía con su sobrino, de haberse conjurado con Meroveo para acabar con Chilperico I y de otros crímenes. Encontrado culpable, fue depuesto de sus funciones y encerrado en prisión (Greg. Tur. *Hist.* 5.18, *MGH srm*, 1/1, 216-222), y tan solo pudo recuperar su libertad y sus dignidades tras la muerte de Chilperico I (Greg. Tur. *Hist.* 7.16, *MGH srm*, 1/1, 337-338). Los choques con Fredegunda, que por entonces residía en el territorio de Ruán, se perpetuaron. El domingo de Pascua (14 de abril) del 586, Pretextato fue apuñalado por un individuo anónimo mientras se hallaba oficiando la misa. Lo condujeron moribundo a sus aposentos, donde recibió la visita de numerosos individuos, entre ellos Fredegunda. Esta confesó sentirse horrorizada por el crimen y manifestó su deseo de que el culpable fuera castigado. Pretextato, lejos de sentirse engañado por estas palabras, la acusó de haber asesinado a reyes y de haber cometido otros crímenes, maldijo a la reina y predijo que Dios vengaría su asesinato; poco después expiró. Sin embargo, las investigaciones para descubrir al culpable se mostraron infructuosas y el obispo murió sin ser vengado (Greg. Tur. *Hist.* 8.31, *MGH srm*, 1/1, 397-398).

¹⁰⁴ Greg. Tur. *Hist.* 8.31, *MGH srm*, 1/1, 399: *quo expectante, accepto poculo, bibit absentium cum vino et melle mistum, ut mos barbarorum habet; sed hoc potum venenum inbutum erat.*

¹⁰⁵ Greg. Tur. *Hist.* 8.31, *MGH srm*, 1/1, 400: *quia manifestum est, hanc interfecisse gladio episcopum, qui maleficiis Francum iussit interemi.* Véase Jones 2009, 302-303; Dailey 2015, 137; Jiménez – Maymó 2017, 188.

La manera que tuvo Gregorio de difundir tales murmuraciones no fue, evidentemente, a través de sus *Historiae*, ya que, como hemos visto, estas no se publicaron hasta después de la muerte de su autor, y es muy probable que dichas noticias ya circularan tanto en vida de Gregorio como de Fredegunda. Es más, como hemos tenido también ocasión de comprobar, el prelado se muestra contenido en su descripción de Chilperico I hasta el fallecimiento del rey –no así con Fredegunda, salvo por lo que respecta al tema del adulterio–; y, ello, a pesar de que seguramente pensase publicar su obra histórica después de su muerte, con el fin de ahorrarse problemas, tal vez porque temía lo que le podía llegar a ocurrir si sus escritos eran descubiertos y caían en malas manos mientras él todavía seguía vivo. El medio, pues, del que pudo disponer para difundir los rumores fue el oral. No olvidemos que en el 580 hubo de comparecer ante un concilio reunido en Berny-Rivière acusado de haber afirmado que la reina Fredegunda era adúltera, por lo que hubo de jurar públicamente que era inocente de haber creado y difundido esos rumores. Aunque, como hemos advertido, la propia historiografía lo presenta como un chivo expiatorio en una trama mucho más amplia y tiende a creer en su inocencia, el propio Gregorio no tuvo ningún inconveniente, años después, en insinuar que Fredegunda había cometido adulterio y que su hijo Clotario II era un bastardo. Algo parecido pudo suceder con el tema del maleficio: Gregorio pudo mencionar oralmente, entre gentes de su total confianza, unas historias que serían muy bien recibidas por muchos nobles enemigos de la reina y que servirían para incrementar la leyenda negra surgida en torno a su figura. Resulta imposible discernir hasta qué punto estarían expandidas tales habladurías. Es muy plausible que se hallaran muy extendidas, en especial entre los sectores más encumbrados de la sociedad por ser los más interesados en las intrigas del poder; por lo que respecta al pueblo llano, estas intrigas le resultarían muy lejanas, pero igualmente era necesario que los rumores sobre la reina llegaran hasta él si se deseaba que las calumnias resultasen efectivas. Como vemos, cualquier medio era bueno para dignificar a los antiguos protectores de Gregorio, los reyes de Austrasia, y denigrar a los responsables de sus numerosas desgracias, y muy en especial a la siempre polémica Fredegunda.¹⁰⁶

Gregorio no parece dar importancia a las contradicciones internas que existen en su caracterización de Fredegunda, presentada a la vez como bruja y como feroz perseguidora de la magia. Sus descripciones de la soberana como represora de la brujería –especialmente en los procesos de París– concuerdan a la perfección con la imagen de la reina que obtenemos a través de otras fuentes, donde la vemos preocupada por temas religiosos, protegiendo a eclesiásticos, realizando donaciones a las iglesias y a los más desprotegidos, y temerosa de las repercusiones que sus actos pudieran ocasionar –como hemos visto en la quema de los libros de impuestos,

¹⁰⁶ Una prueba del éxito de Gregorio de Tours en su afán de difamar a Fredegunda, presentándola como una *malefica*, entre el público profano de épocas posteriores –sobre su repercusión en la literatura científica, ya nos hemos ocupado en las páginas precedentes–, lo encontramos en las palabras del ocultista decimonónico francés Éliphas Lévi (alias de Alphonse Louis Constant), quien nos dice lo siguiente a propósito de la reina franca: “nous voyons apparaître dans l’histoire, comme un repoussoir hideux, le funeste personnage de Frédégonde, cette femme dont le regard est un maléfice, cette sorcière qui tue les princes. Frédégonde accusait volontiers ses rivales de magie et les faisait mourir au milieu des supplices qu’elle seule méritait... Frédégonde, qui faisait brûler comme sorcières les femmes coupables seulement de lui avoir déplu, s’exerçait elle-même à la magie noire, et protégeait ceux qu’elle croyait vraiment sorciers” (Levi 1860, 241-244).

reacción a su temor de que la enfermedad de sus hijos fuera un castigo divino a su codicia desmedida—. Se trata de una imagen que también recoge parcialmente Gregorio en sus *Historiae*, que encaja con otras fuentes y que con seguridad es la que se halla más cerca de la realidad histórica. Al mismo tiempo, Gregorio nos presenta a una Fredegunda maléfica e incluso protectora de las brujas, un perfil del todo opuesto al anterior, aunque el obispo parece ignorar o no dar importancia a esta incoherencia. Para él, lo fundamental era ofrecer un retrato desfavorable de la reina.

En nuestra opinión, pues, la caracterización que de Fredegunda nos brinda Gregorio corresponde a un constructo literario que seguramente muy poco tiene que ver con quien fue en realidad la soberana de Neustria. Nuestro autor suele emplear los mismos patrones al narrar las acusaciones contra Fredegunda y, sobre todo, al relatar su implicación en los actos de brujería a través de una serie de noticias, algunos de cuyos detalles concretos tienen muy pocos visos de verosimilitud histórica. Así, en una serie de clichés que se repiten en las *Historiae*, Fredegunda se erige siempre como la principal inductora de los asesinatos cometidos mediante las artes mágicas, y quien pone los mecanismos en marcha. Los asesinos, pues trabajan en pareja, siempre se muestran reticentes ante la petición de la reina, lo que provoca que ella intente convencerlos mediante sobornos y finalmente les hechice u obligue a tomar algún tipo de sustancia que les otorgue el valor para cometer el crimen. Además, desde la óptica de Gregorio de Tours, Fredegunda se servía de las artes mágicas como arma, mientras que a su esposo le correspondía la esfera militar, en una clara perpetuación de los roles de género. Y aunque el obispo le atribuye a ella toda la iniciativa en las ocasiones en las que se produce un asesinato relacionado con la brujería, cabe preguntarse hasta qué punto fue así y qué papel pudo representar en realidad su marido en tales muertes.

Vista bajo este nuevo prisma, obtenemos una nueva imagen de Fredegunda, despojada de prejuicios y seguramente mucho más acorde con la realidad histórica. Contemplamos a una mujer ambiciosa y que llega a urdir alguna intriga para proteger su posición y la de sus hijos —lo que no la convierte en una persona malvada, al menos no más que el resto de integrantes de la dinastía merovingia—, pero preocupada al mismo tiempo por las connotaciones éticas y religiosas de sus actos, temerosa de Dios incluso hasta convertirse en una feroz perseguidora de la brujería —como vemos en los procesos de París del año 580— y coherente y honesta con lo que ella consideraba que eran sus principios.

6. Referencias bibliográficas

Bailey, M. D.

(2003): *Historical Dictionary of Witchcraft* (=Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements 47), Lanham—Oxford.

(2007): *Magic and Superstition in Europe. A Concise History from Antiquity to the Present*, Lanham.

Bailliot, M. (2019): “Rome and the Roman Empire”, [en] Frankfurter (ed.), 2019, 175-197 (https://doi.org/10.1163/9789004390751_010).

Barb, A. A. (1963): “The survival of magic arts”, [en] A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 100-125.

Bonnet, M. (1890): *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris.

- Brown, E. A. R. (1973): “Taxation and Morality in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: Conscience and Political Power and the Kings of France”, *French Historical Studies* 8/1, 1-28 (<https://doi.org/10.2307/285956>).
- Brown, P. (1970): “Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages”, [en] M. Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, London, 17-45.
- Campetella, M. (2006): “Superstition et magie chez Césaire d’Arles (470-542)”, [en] C. Arias (ed.), *Latin vulgaire – Latin tardif VII. Actes du VIIème Colloque international sur le latin vulgaire et tardif. Séville, 2-6 septembre 2003* (=Universidad de Sevilla. Actas 54), Sevilla, 179-188.
- Caro Baroja, J. (1993): *Las brujas y su mundo*, Madrid (1ª ed. 1961).
- Chadwick, H. (1978): *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Madrid (trad. J. L. López Muñoz: *Priscillian of Avila*, Oxford, 1976).
- Cirlot, V. (2005): *Figuras del destino: mitos y símbolos de la Europa medieval*, Madrid.
- Coates, S. (2000): “Venantius Fortunatus and the Image of Episcopal Authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul”, *The English Historical Review* 115/464, 1109-1137 (<http://dx.doi.org/10.1093/ehr/115.464.1109>).
- Colette, B. (2001): “La mauvaise reine des origines. Frédégonde aux XIV^e et XV^e siècles”, *MEFR. Italie et Méditerranée* 113/1, 29-44 (<https://doi.org/10.3406/mefr.2001.9622>).
- Collins, R. (2007): *Die Fredegar-Chroniken*, Hannover.
- Craft, B. T. (2013): *Queenship, intrigue and blood-fleud: deciphering the causes of the Merovingian civil wars, 561-613*, Master’s Theses, Louisiana State University.
- Curta, F. (2006): “Merovingian and Carolingian Gift Giving”, *Speculum* 81/3, 671-699 (<http://dx.doi.org/10.1017/S0038713400015670>).
- Dailey, E. (2015): *Queens, Consorts, Concubines. Gregory of Tours and Women of the Merovingian Elite* (=Mnemosyne, Suppl., Late Antique Literature 381), Leiden–Boston (<https://doi.org/10.1163/9789004294660>).
- Díaz, P. C. – Torres, J. M. (2000): “Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)”, [en] J. Santos – R. Teja – E. Torregaray (ed.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania* (=Anejos de Veleia. Acta 4. Revisiones de Historia Antigua 3), Vitoria-Gasteiz, 235-261.
- Eidinow, E. (2019): “Magic and Social Tension”, [en] Frankfurter (ed.), 2019, 746-774 (https://doi.org/10.1163/9789004390751_029).
- Escribano, M^a V.
 (1994): “*Haeretici iure damnati*: el proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)”, [en] *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino, secoli IV-VI* (=Studia Ephemeridis Augustinianum 46), Roma, 393-416.
 (2002a): “La disputa priscilianista: de *conuersatio* ascética a *maleficium*”, [en] D. Vera – R. Teja (eds.), *Hispania en la Antigüedad Tardía*, Bari, 205-231.
 (2002b): “Magia, maniqueísmo y cristianismo: el Concilio I de *Caesaraugusta* (ca. 379)”, [en] *I Concili della Cristianità occidentale. Secoli III-V* (=Studia Ephemeridis Augustinianum 78), Roma, 89-116.
 (2008): “La construction de l’image de l’hérétique dans le Code Théodosien XVI”, [en] J. N. Guinot – F. Richard (eds.), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Integration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, Lyon, 389-412.
 (2010): “Heretical Texts and maleficium in the Codex Theodosianus (CTh. 16.5.34)”, [en] Gordon – Marco Simón (eds.), 2010, 105-138 (<https://doi.org/10.1163/ej.9789004179042.i-676.26>).

- Esders, S. (2015): “Gallic Politics in the Sixth Century”, [en] Murray (ed.), 2015, 429-461 (https://doi.org/10.1163/9789004307001_014).
- Dumézil, B. (2008): *La reine Brunehaut*, Paris.
- Du Cange, C. F. (1885): “Herburgius”, [en] *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis* vol. IV, Niort, 191.
- Fernández, G. (1998): “La magia en el siglo IV de la era cristiana y su reflejo en las *Rerum gestarum* de Ammiano Marcelino”, [en] A. González Blanco – G. Matilla Séiquer (eds.), *Romanización y cristianismo en la Siria mesopotámica* (=Antigüedad y Cristianismo 15), Murcia, 607-609.
- Flint, V. I. J. (1991): *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford.
- Frankfurter, D. (ed.), (2019): *Guide to the Study of Ancient Magic* (=Religions in the Graeco-Roman World 189), Leiden–Boston (<https://doi.org/10.1163/9789004390751>).
- Fustel de Coulanges, N. D. (1888): *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, III: *La monarchie franche*, Paris.
- Gerberding, R. A. (1987): *The Rise of the Carolingians and the Liber historiae Francorum*, Oxford.
- Goffart, W.
 (1963): “The Fredegar Problem Reconsidered”, *Speculum* 38/2, 206-241 (<https://doi.org/10.2307/2852450>).
 (1988): *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton.
- Gómez Villegas, N. (2001): “La represión de la magia en el imperio romano”, *Codex Aquilarensis* 17, 163-174.
- Gordon, R. L. – Marco Simón, F. (eds.), (2010): *Magical Practice in the Latin West* (=Religions in the Graeco-Roman World 168), Leiden–Boston (<https://doi.org/10.1163/ej.9789004179042.i-676>).
- Graf, F. (2002): “Theories of Magic in Antiquity”, [en] P. Mirecki – M. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (=Religions in the Graeco-Roman World 141), Leiden–Boston, 92-104 (https://doi.org/10.1163/9789047400400_007).
- Grimal, P. (2007²): “Estriges”, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, 179 (trad. Fr. Payarols, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1979⁶).
- Halfond, G. I. (2012): “*Sis Quoque Catholicis Religionis Apex*: The Ecclesiastical Patronage of Chilperic I and Fredegund”, *Church History* 81/1, 48-76 (<http://dx.doi.org/10.1017/S0009640711001776>).
- Halsall, G. (2007): “The Preface to Book V of Gregory of Tours’ *Histories*: Its Form, Context, and Significance”, *The English Historical Review* 122/496, 297-317 (<http://dx.doi.org/10.1093/ehr/cem001>).
- Heinzelmann, M. (2001): *Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century*, Cambridge (trad. Chr. Carroll: *Gregor von Tours [538-594], ‘Zehn Bücher Geschichte’*. *Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert*, Darmstadt, 1994).
- Hen, Y.
 (1995): *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A.D. 481-751* (=Cultures, Beliefs and Traditions: Medieval and Early Modern Peoples 1), Leiden–New York–Köln.
 (2002): “Paganism and Superstitions in the Time of Gregory of Tours: *une question mal posée!*”, [en] K. Mitchell – I. Wood, *The World of Gregory of Tours* (=Cultures, Beliefs and Traditions: Medieval and Early Modern Peoples 8), Leiden–Boston–Köln, 229-240.

- (2015): “The Early Medieval West”, [en] D. J. Collins (ed.), *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present*, Cambridge, 183-206 (<https://doi.org/10.1017/CHO9781139043021.009>).
- Herrera, P. (2013): *Gregorio de Tours. Historias*, Cáceres.
- Jaillette, P. (2014): “Une constitution de Constantin sur les pratiques magiques dans les campagnes (code théodosien IX, 16, 3)”, [en] M. Gaillard (ed.), *L’empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, 21-44.
- Janowitz, N. (2001): *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians*, London–New York.
- Jiménez, J. A.
 (1998): “Ídolos de la Antigüedad Tardía: algunos aspectos sobre los aurigas en Occidente (siglos IV-VI)”, *Ludica* 4, 20-33.
 (2005): “La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII”, *Hispania sacra* 57/115, 47-78 (<https://doi.org/10.3989/hs.2005.v57.i115.117>).
 (2017): “Cesáreo de Arlés. Un obispo reformista en la Galia del siglo VI”, [en] Ventura *et alii* (eds.), 2017, 445-458.
- Jiménez, J. A. – Maymó, P. (2017): “La magia en la Galia merovingia”, *Espacio Tiempo y Forma, serie II: Historia Antigua* 30, 183-203 (<https://doi.org/10.5944/etfii.30.2017.19321>).
- Jones, A. (2009): *Social Mobility in Late Antique Gaul. Strategies and Opportunities for the Non-Elite*, Cambridge (<https://doi.org/10.1017/CBO9780511596735>).
- Kieckhefer, R. (2014²): *Magic in the Middle Ages*, Cambridge (<https://doi.org/10.1017/CBO9781139923484>).
- Kreiner, J. (2011): “About the Bishop: The Episcopal Entourage and the Economy of Government in Post-Roman Gaul”, *Speculum* 86/2, 321-360 (<http://dx.doi.org/10.1017/S0038713410004677>).
- Krusch, B.
 (1888a): “Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV. cum Continuationibus”, *MGH srm*, 2, Hannover, 1-193.
 (1888b): “Liber historiae Francorum”, *MGH srm*, 2, Hannover, 215-328.
- Lebecqz, St. (2015): *La Geste des rois des Francs* (=Les Belles Lettres. Classiques de l’histoire au Moyen Âge 54), Paris.
- Lévi, El. (1860): *Histoire de la magie avec une exposition claire et précise de ses procédés, de ses rites et de ses mystères*, Paris.
- Lot, F. (1914): “Encore la chronique du Pseudo-Frédégaire”, *RH* 115/2, 305-337.
- Luck, G. (2006²): *Arcana mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds: A Collection of Ancient Texts*, Baltimore.
- Martin, C.
 (2015): “De sacrilegiis extirpandis. Interpretar la legislación contra el paganismo en la Hispania de los siglos VI-VII”, [en] J. Fernández Ubiña – A. J. Quiroga Puertas – P. Ubrić Rabaneda (coords.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Granada, 273-292.
 (2017): “Gregorio de Tours. Pastor y político”, [en] Ventura *et alii* (eds.), 2017, 491-502.
- Maurice, J. (1926): “La terreur de la magie au IV^e siècle”, *CRAI* 70/3, 182-188 (<https://doi.org/10.3406/crai.1926.75294>).
- McNamara, J. A. – Wemple, S. (1973): “The Power of Women through the Family in Medieval Europe: 500-1100”, *Feminist Studies* 1/3-4, 126-141.

- McRobbie, J. (2012): *Gender and Violence in Gregory of Tours's Decem Libri Historiarum*, PhD Thesis, University of St Andrews.
- Mico, N. De (2012): “La lucida follia di Fredegunde, regina specchio del suo tempo (dalle *Historiae* di Gregorio di Tours)”, *RCCM* 54, 133-162.
- Murray, A. C. (2015): “The Composition of the *Histories* of Gregory of Tours and Its Bearing on the Political Narrative”, [en] Murray (ed.), 2015, 63-101 (https://doi.org/10.1163/9789004307001_005).
- Murray, A. C. (ed.), (2015): *A Companion to Gregory of Tours*, Leiden–Boston (<https://doi.org/10.1163/9789004307001>).
- Ogden, D. (2002): *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, Oxford.
- Page, S. (2017): “Medieval Magic”, [en] O. Davies (ed.), *The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic*, Oxford, 29-64.
- Pavis D’Escurac, H. (1987): “Magie et cirque dans la Rome antique”, *ByzF* 12, 449-467.
- Pégolo, L. (2018): “Venancio Fortunato y sus relaciones con los obispos de la Galia en el contexto del siglo VI”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 52, 13-22 (<https://doi.org/10.34096/ahamm.v52.6419>).
- Peters, E. (2002): “The Medieval Church and State on Superstition, Magic and Witchcraft: From Augustine to the Sixth Century”, [en] K. Jolly – C. Raudvere – E. Peters, *Witchcraft and Magic in Europe*, 3: *The Middle Ages*, London, 173-245.
- Pietri, L. (1983): *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle: naissance d'une cité chrétienne*, Tours.
- Reydellet, M. (2002): *Venance Fortunat. Poèmes. Livres I-IV*, Paris.
- Riché, P. (1973): “La magie à l’époque carolingienne”, *CRAI* 117/1, 127-138 (<https://doi.org/10.3406/crai.1973.12853>).
- Rivera Recio, J. F. (1983): “Las hijas del rey visigodo Atanagildo y las tragedias de la familia merovingia reinante”, [en] *Estudios en Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años. Anexos de Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, vol. I, 317-328.
- Rives, J. B. (2010): “Magus and its Cognates in Classical Latin”, [en] Gordon – Marco Simón (eds.), 2010, 53-77 (<https://doi.org/10.1163/ej.9789004179042.i-676.15>).
- Roberts, M. (2015): “Venantius Fortunatus and Gregory of Tours: Poetry and Patronage”, [en] Murray (ed.), 2015, 35-59 (https://doi.org/10.1163/9789004307001_004).
- Rodríguez Martín, J.-D. (2010): “El término *maleficus* en Derecho romano postelásico”, [en] S. Torallas Tovar – J. A. Álvarez Pedrosa (coords.), *Edición de textos mágicos de la Antigüedad y de la Edad Media*, Madrid, 145-171.
- Russell, J. B. (1972): *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca–London.
- Russell, J. C. (1994): *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York–Oxford.
- Salles, C. (1983): *Los bajos fondos de la Antigüedad*, Barcelona (trad. C. Ayra: *Les Bas-Fonds de l'Antiquité*, Paris, 1982).
- Sánchez, C. (2017): “*Magia et circenses* (o por qué el auriga tiene miedo)”, [en] J. López (ed.), *La glòria del circ: curses de carros i competicions circenses. In memoriam Xavier Dupré i Raventós*, Tarragona, 49-54.
- Santos Yanguas, N. (1979): “Presagios, adivinación y magia en Amiano Marcelino”, *Helmantica* 30, 5-49.
- Sanz, R. (1989): “Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda”, [en] *Estudios sobre la Antigüedad en homenaje al profesor Santiago Montero Díaz* (=Gerión, Anejos 2), Madrid, 365-389.

- Seijo, E. (2018): “Benevolencia imperial: el agradecimiento de Juliano a la emperatriz Eusebia”, [en] G. Bravo – S. Perea – F. Fernández (eds.), *Mujer y poder en la Antigua Roma. Actas del XV Coloquio de la AIER* (=Signifer. Monografías y Estudios de antigüedad griega y romana 54), Madrid, 247-258.
- Spaeth, B. S. (2014): “From Goddess to Hag: the Greek and the Roman Witch”, [en] Stratton – Kalleres (eds.), 2014, 41-70.
- Stewart, P. J. – Strathern, A. (2004): *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*, Cambridge (<https://doi.org/10.1017/CBO9780511616310>).
- Stratton, K. B.
(2007): *Naming the Witch: Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World*, New York (<https://doi.org/10.7312/stra13836>).
(2014): “Interrogating the Magic-Gender Connection”, [en] Stratton – Kalleres (eds.), 2014, 1-37.
- Stratton, K. – Kalleres, D. (eds.), (2014): *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World*, Oxford (<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195342703.001.0001>).
- Tupet, A.-M. (1986): “Rites magiques dans l’Antiquité romaine”, *ANRW* II.16.3, 2591-2675.
- Velázquez, I. (2010): “Between Orthodox Belief and ‘Superstition’ in Visigothic Hispania”, [en] Gordon – Marco Simón (eds.), 2010, 601-627 (<https://doi.org/10.1163/ej.9789004179042.i-676.117>).
- Ventura, F. S. – Castillo Maldonado, P. – Ubric Rabaneda, P. – Quiroga Puertas, A. J. (eds.), (2017): *Autoridad y autoridades de la Iglesia antigua. Homenaje al profesor José Fernández Ubiña*, Granada.
- Vilella, J. (1997): “Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano”, [en] *Vescovi e pastori in epoca teodosiana* (=Studia Ephemeridis Augustinianum 58/2), Roma, 503-530.
- Villegas, R. (2004): “*Unanimitatem diligite*: la persecución del maniqueísmo durante el pontificado de León I (440-461)”, *Polis* 16, 213-243.
- Wallace-Hadrill, J. M.
(1958): “Fredegar and the History of France”, *Bulletin of the John Rylands Library* 40, 527-550 (<http://dx.doi.org/10.7227/BJRL.40.2.10>).
(1960): *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar: With its Continuations*, London.
- Wilburn, A. (2015): *Materia magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus and Spain*, Ann Arbor (<https://doi.org/10.3998/mpub.233550>).
- Wood, I. A.
(1993): “The Secret Histories of Gregory of Tours”, *Revue Belge de Philologie et d’Histoire* 71/2, 253-270 (<http://dx.doi.org/10.3406/rbph.1993.3879>).
(1994): *The Merovingian Kingdoms: 450-751*, London–New York (<https://doi.org/10.4324/9781315836539>).