



ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2017
ISSN 1130-1082
E-ISSN 2340-1370

30

SERIE II HISTORIA ANTIGUA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

UNED



ESPACIO, TIEMPO Y FORMA

AÑO 2017
ISSN 1130-1082
E-ISSN 2340-1370

30

SERIE II HISTORIA ANTIGUA
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

<http://dx.doi.org/10.5944/etfi.30.2017>



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

La revista *Espacio, Tiempo y Forma* (siglas recomendadas: ETF), de la Facultad de Geografía e Historia de la UNED, que inició su publicación el año 1988, está organizada de la siguiente forma:

- SERIE I — Prehistoria y Arqueología
- SERIE II — Historia Antigua
- SERIE III — Historia Medieval
- SERIE IV — Historia Moderna
- SERIE V — Historia Contemporánea
- SERIE VI — Geografía
- SERIE VII — Historia del Arte

Excepcionalmente, algunos volúmenes del año 1988 atienden a la siguiente numeración:

- N.º 1 — Historia Contemporánea
- N.º 2 — Historia del Arte
- N.º 3 — Geografía
- N.º 4 — Historia Moderna

ETF no se solidariza necesariamente con las opiniones expresadas por los autores.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
Madrid, 2017

SERIE II · HISTORIA ANTIGUA N.º 30, 2017

ISSN 1130-1082 · E-ISSN 2340-1370

DEPÓSITO LEGAL
M-21.037-1988

URL
ETF II · HISTORIA ANTIGUA · <http://revistas.uned.es/index.php/ETFII>

DISEÑO Y COMPOSICIÓN
Carmen Chíncoa · <http://www.laurisilva.net/cch>

Impreso en España · Printed in Spain



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.

ARTÍCULOS

LA MAGIA EN LA GALIA MEROVINGIA

MAGIC IN MEROVINGIAN GAUL¹

Juan Antonio Jiménez Sánchez & Pere Maymó i Capdevila²

Recibido: 21/07/2017 · Aceptado: 09/11/2017

DOI: <http://dx.doi.org/10.5944/etfi.30.2017.19321>

Resumen

En el presente trabajo, estudiamos los testimonios sobre magia documentados en la Galia entre finales del siglo V y mediados del siglo VIII, período en que este territorio estuvo parcial o totalmente bajo dominio merovingio. Para ello, recurriremos al análisis de la información proporcionada por una gran variedad documental: narraciones históricas, hagiográficas, así como fuentes legislativas, canónicas y también epigráficas. A partir de aquí, podemos colegir que la magia era una realidad innegable para los miembros de la sociedad franca, independientemente de su género, edad o condición social. También resultaba un problema preocupante para las élites dirigentes: las autoridades laicas persiguieron la magia negra mientras que las jerarquías eclesásticas la condenaron bajo todas sus formas, maléfica y benéfica. Todo esto manifiesta que los vestigios paganizantes tenían una presencia mucho más real en la Galia merovingia de lo que admiten muchos autores actuales.

Palabras clave

Reinos merovingios; magia negra; magia blanca; Gregorio de Tours; Ley Sállica; culto martirial.

Abstract

In the present work we study the testimonies about magic documented in Gaul between the end of the fifth century and the middle of the eighth century, period in which this territory was partially or totally under Merovingian rule. To do this, we will analyse the information provided by a large variety of documents: historical and hagiographical narratives, legislative and canonical sources, as well as epigraphic. Thus, we may infer that magic was an undeniable reality for the members of the Frankish society, regardless of gender, age or social status. It was also a troubling

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 2014SGR-362, de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, dirigido por el profesor Josep Vilella.

2. Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT), Universidad de Barcelona; <jjimenez@ub.edu>, <maymo@ub.edu>.

problem for ruling elites: lay authorities pursued black magic while ecclesiastical hierarchies condemned it in all its forms, evil and beneficent. All this manifests that the pagan traces had a much more real presence in Merovingian Gaul than many current authors admit.

Keywords

Merovingian kingdoms; black magic; white magic; Gregory of Tours; Salic Law; martyr's cult.

.....

EN EL PRESENTE TRABAJO, estudiamos los testimonios relativos a la pervivencia de las artes mágicas en un mundo nominalmente cristiano; más concretamente, nos centraremos en la Galia, entre finales del siglo V y mediados del VIII³, es decir, en un período en que este territorio estuvo parcial o totalmente bajo dominio merovingio⁴. Esto implica que no solo recogeremos textos de origen franco sino que también analizaremos documentos procedentes de otros ámbitos geográficos galos, caso de la Septimania visigoda. Asimismo, hemos de tener en cuenta que un mismo territorio puede presentar importantes diferencias culturales y religiosas fruto de su propia evolución temporal, diferencias que a menudo se hallan condicionadas por los intereses de las clases dirigentes.

Otro aspecto que tampoco debemos olvidar es que magia y religión son dos fenómenos íntimamente relacionados que presentan tanto considerables semejanzas como, también, importantes diferencias. Es cierto que ambas comparten un espíritu pragmático que pretende mejorar las condiciones de vida de la gente así como la creencia en entidades sobrenaturales capaces de intervenir en la vida

3. El tema de la cristianización de la Galia –y, por ende, de las pervivencias paganas y de la magia– constituye un problema muy complejo. En el siglo XIX, Numa Denys Fustel de Coulanges afirmaba que los francos se cristianizaron nada más entrar en la Galia, y que, ya desde el siglo VI, no había documentos que nos mostraran francos paganos. Según este autor, la idolatría era un fenómeno anecdótico en el nordeste del territorio, así como en el campo, donde había quedado reducido a un conjunto de costumbres populares desprovistas de todo significado religioso; véase FUSTEL DE COULANGES, Numa Denys: *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, III: *La monarchie franche*, Paris, Hachette, 1888, pp. 507-508. En el mismo sentido se expresa Yitzhak Hen, quien sostiene que el tema del paganismo y la magia constituiría un problema menor en la Galia durante esta época. Para ello se basa, entre otros argumentos, en que las referencias a prácticas idolátricas y supersticiosas en los sermones de Cesáreo de Arlés son muy pocas en relación con el total de su producción homilética a pesar de que, las condenas de dicho obispo en estos asuntos tienen un carácter muy general y estereotipado. Al respecto, véase HEN, Yitzhak: *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A.D. 481-751*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1995, pp. 163-167; acerca de Cesáreo, véase PCBE, IV, 1, pp. 386-410, *Caesarius* 1. En un sentido similar al de Fustel de Coulanges y Hen: MARKUS, Robert Austin: «From Caesarius to Boniface: Christianity and Paganism in Gaul», *The Seventh Century: Change and Continuity*, FONTAINE, Jacques y HILLGARTH, Jocelyn Nigel (eds.), London, The Warburg Institute, 1992, pp. 154-172, pp. 157-168; MÉRIAUX, Charles: *Gallia irradiata: Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006, pp. 32-52; *Idem*, «Qui uerus Christianus uult esse: christianisme et 'paganisme' en Gaule du Nord à l'époque mérovingienne», *Le problème de la christianisation du monde Antique*, INGLEBERT, Hervé, DESTEPHEN, Sylvain y DUMÉZIL, Bruno (eds.), Nanterre, Picard, 2010, pp. 359-373. Por nuestra parte, a esto debemos objetar que lo que realmente interesaba a Cesáreo en sus prédicas era apartar a sus fieles de las prácticas gentiles y supersticiosas, no elaborar un tratado de antropología religiosa para legarlo a la posteridad. Además, opinamos que el estudio de sermones, actas conciliares, capitulares, vidas de santos y otras fuentes evidencia un panorama muy diferente, donde las prácticas paganas y la magia continúan teniendo una gran presencia en estos territorios. Un ejemplo claro de cuanto acabamos de decir lo documentamos en el relato del diácono Vulfilaico, quien explicaba cómo destruyó una imagen de Diana que el pueblo todavía adoraba en un monte próximo a Tréveris (Greg. Tur., *Hist.*, VIII, 15), así como en una epístola de Gregorio Magno, quien aludía a los *daemones cultores* que aún había en la Galia (Greg. Magn., *Ep.*, VIII, 4). En este sentido, véase VACANDARD, Elphège: «L'idolâtrie en Gaule au VI^e et au VII^e siècle», *Revue de Questions Historiques*, 65 (1899), pp. 424-454, pp. 424-425; DIERKENS, Alain: «Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne: À propos de l'*Indiculus superstitionum et paganiarum*», *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, HASQUIN, Hervé (ed.), Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1984, pp. 9-26; LIZZI TESTA, Rita: «L'Église, les domini, les païens rustici: Quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IV^e-VI^e siècle)», *Le problème de la christianisation du monde Antique*, INGLEBERT, Hervé, DESTEPHEN, Sylvain y DUMÉZIL, Bruno (eds.), Nanterre, Picard, 2010, pp. 77-113, pp. 106-109; ALCIATI, Roberto: «'Nec tu ignobilis Symeonis Anthiocino poteris conparare'. Vulfilaico, stilita longobardo», *Reti Medievali*, 16/1 (2015), pp. 127-145, pp. 130, 133 y 138-141. Acerca de Vulfilaico, véase PCBE, IV, 2, pp. 2020-2022, *Vulfilaicus*.

4. El año 1973 vio la luz un interesante estudio de Pierre Riché consagrado a la magia en época carolingia: RICHÉ, Pierre: «La magie à l'époque carolingienne», *CRAI*, 117/1 (1973), pp. 127-138. La escasez de trabajos dedicados a esta temática en época merovingia nos ha impulsado a realizar el presente estudio con el ánimo de llenar, en la medida de lo posible, dicha laguna historiográfica.

de los hombres y sobre las que resulta posible influir en beneficio propio mediante determinados rituales. Son precisamente estas semejanzas las que explican que, en las religiones consideradas «oficiales», se hallen presentes rituales de tipo mágico destinados en muchas ocasiones a propiciar la fecundidad de los campos y del ganado. Pero también es verdad que, en el caso de la religión, el suplicante ruega a la divinidad por su intercesión mientras que el mago busca forzar la voluntad de la potencia sobrenatural para conseguir sus propósitos: en pocas palabras, súplica frente a coacción⁵.

Mientras que la religión tradicional romana toleró las prácticas mágicas consideradas benéficas –e incluso en determinados casos llegó a asimilarlas e integrarlas en sus propios rituales–, no sucedió lo mismo con el cristianismo, el cual por regla general condenó sin paliativos todas estas actividades: no había que recurrir jamás a la magia, dado que esta procedía de Satán y sus demonios; tan solo se podía confiar en los milagros operados por Dios a través de sus santos. Y sin embargo, aunque resulte paradójico, como veremos en estas páginas, en numerosas ocasiones, la religiosidad popular cristiana adoptó oraciones y rituales que no podían negar su indudable carácter mágico⁶.

1. LA CONCEPCIÓN DE LA MAGIA EN LOS REINOS FRANCOS

La creencia en la existencia y efectividad de la magia era común a toda la sociedad. No se trataba de una cuestión popular. También las clases dirigentes –civiles y eclesiásticas– estaban convencidas de su poder y de la potencial amenaza que representaba⁷. Para Gregorio de Tours⁸ había sido Cus –hijo de Cam y nieto de Noé– el inventor de la magia y de la idolatría, reveladas ambas por el mismísimo diablo.

5. BARB, Alphons A.: «La supervivencia de las artes mágicas», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, MOMIGLIANO, Arnaldo (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 117-143, p. 118 (trad. HERNÁNDEZ, Marta: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1963); FLINT, Valerie I. J.: *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 8.

6. En este punto, cabe plantearse si se debe calificar de actos de magia blanca aquellas actividades realizadas por clérigos con el fin de mejorar la calidad de vida de sus feligreses, como por ejemplo el uso de reliquias con una finalidad curativa. Documentamos numerosos ejemplos de esto último en los escritos de Gregorio de Tours. A modo de ejemplo, podemos recordar los siguientes episodios relacionados con la tumba de Martín de Tours: Greg. Tur., *De uirt. S. Mart.*, II, 1; 2; 51; 52; III, 12; 18; 52; 59; 60; IV, 9; 25; 28; 33; 36; 37; 43; 47. Según FLINT, Valerie I. J.: *op. cit.*, pp. 254-328 y 355-392, sí que podría hablarse de una cierta «magia cristiana»: el cristianismo se habría apoderado de espacios, símbolos y rituales paganos en beneficio propio; los eclesiásticos reconocían que todos estos elementos estaban impregnados de poder, por lo que trataron de apropiarse de él; e incluso los intermediarios humanos con Dios, como santos, obispos y sacerdotes, mostraban en ocasiones unas habilidades sobrenaturales similares a las de los magos en los relatos hagiográficos. Sin embargo, según Laurens Johan van der Lof, todos estos ejemplos que acabamos de mencionar representan un mundo diferente del de la magia, ya que, como ya hemos indicado, esta comporta coerción a las potencias sobrenaturales, y dicho comportamiento imperativo se halla ausente en Gregorio; véase VAN DER LOF, Laurens Johan: «Grégoire de Tours et la magie blanche», *Numen*, 21/3 (1974), pp. 228-237. En un sentido parecido, NIE, Giselle de: «Caesarius of Arles and Gregory of Tours. Two Sixth-Century Gallic Bishops and 'Christian Magic'», *Cultural Identity and Cultural Integration. Ireland and Europe in the Early Middle Ages*, EDEL, Doris (ed.), Dublin, Four Courts Press, 1995, pp. 170-196, quien considera (p. 176) que la Iglesia del siglo VI diferenciaba magia y religión a partir de la naturaleza del poder que se hallaba detrás de cada una de ellas, ya fuera diabólico o divino.

7. LELONG, Charles: *La vie quotidienne en Gaule à l'époque mérovingienne*, Paris, Hachette, 1963, pp. 201-202.

8. PCBE, IV, 1, pp. 915-954, *Gregorius* 3.

Refugiado luego entre los persas, Cus les enseñó a adorar el fuego y él mismo pasó a ser conocido como Zoroastro⁹. Como se puede observar, en el pensamiento de los eclesiásticos, magia y paganismo están íntimamente ligados.

Las historias relacionadas con la magia en la obra de Gregorio de Tours son muy numerosas¹⁰. De una época todavía anterior al establecimiento de los francos en la Galia, proviene una curiosa anécdota. Según Gregorio, Bricio, sucesor de Martín en el episcopado de Tours (397-444), fue destituido de su cátedra por el pueblo, acusado de practicar la magia, dado que había hecho hablar a un niño de un mes de edad –del que decían que él era su padre– para que de esta manera milagrosa negara dicha paternidad. Sin embargo, la gente interpretó el portento como una muestra de sus artes diabólicas, lo expulsó de la ciudad (c. 430) y no pudo recuperar su sede hasta mucho tiempo después¹¹.

Ya en época de los reyes merovingios, Gregorio recuerda la expedición realizada en el 542 por Childeberto I y Clotario I en tierras hispanas, durante la cual asediaron Zaragoza. Para librarse del sitio, los habitantes de la ciudad realizaron penitencia y pasearon la túnica de san Vicente en procesión a lo largo de las murallas, procesión que los supersticiosos francos pensaron que se trataba de un maleficio¹². El obispo de Tours también atribuyó a la magia la victoria que los ávaros –a los que denomina erróneamente hunos– obtuvieron sobre los francos en c. 566¹³.

2. LA PRÁCTICA DE LA MAGIA NEGRA

Lógicamente, cuando las fuentes nos hablan de magia se están refiriendo a la magia negra o *goetia*, dado que era la que se podía usar para dañar a terceras personas y, por tanto, era constitutiva de delito. De nuevo es Gregorio quien nos informa del rumor según el cual la reina Fredegunda había hechizado a dos esclavos para que asesinaran al rey Sigiberto I con puñales envenenados (575)¹⁴, habladuría

9. Greg. Tur., *Hist.*, I, 5. Véase JONES, Allen E.: *Social Mobility in Late Antique Gaul. Strategies and Opportunities for the Non-Elite*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 293.

10. HEN, Yitzhak: *op. cit.*, pp. 173 y 205, aunque admite que las prácticas mágicas pueden documentarse en época merovingia igual que podrían encontrarse hoy día, considera que las alusiones a magia –junto con las prácticas idolátricas y supersticiosas– en las fuentes merovingias son poco numerosas y casi accidentales, por lo que no serían representativas de esta cultura. Con todo, la magia no tiene por qué ser representativa de ninguna cultura concreta.

11. Greg. Tur., *Hist.*, II, 1. Acerca de Bricio, véase PCBE, IV, 1, pp. 369-372, *Bricio*. A propósito de la acusación lanzada sobre Bricio, véase PIETRI, Luce: *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle: naissance d'une cité chrétienne*, Roma, Publications de l'École française de Rome, 1983, pp. 112-118; *Eadem*, «Sulpice Sévère et Brice de Tours: à propos de *Dialogues* III, 15-16», *Dieu(x) et Hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours. Mélanges en l'honneur de Françoise Thelamon*, CROGIEZ-PÉTREQUIN, Sylvie (ed.), Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2005, pp. 149-161, pp. 158-159.

12. Greg. Tur., *Hist.*, III, 29. Acerca de estos monarcas, véase: PLRE, II, pp. 284-285, *Childebertus*; *ibidem*, pp. 291-292, *Chlothacharius*.

13. Greg. Tur., *Hist.*, IV, 29.

14. *Idem*, *Hist.*, IV, 51. Véase KIECKHEFER, Richard: *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 187. Este autor recuerda que muchos procesos por magia de esta época atañen a personajes encumbrados, un hecho que no es casual, ya que fueron precisamente estos juicios los que más llamaron la atención de los historiadores que escribieron sobre ellos debido a la categoría social de sus protagonistas: es decir, no se mostraron interesados en juicios semejantes dirigidos contra personas del pueblo. Por otro lado, podemos añadir que acusar de practicar la magia constituía asimismo una manera muy efectiva de eliminar a rivales políticos.

muy similar a la que corrió algunos años después, cuando se la acusó de haber intentado eliminar a Childebarto II también con dagas emponzoñadas tras haber dado una poción –algo íntimamente ligado con el uso de la magia– a los clérigos que debían llevar a cabo el atentado¹⁵. De ahí que algunos la tildaran abiertamente de ser una maléfica¹⁶, como sucedió también cuando envenenó a un noble que la culpó de haber asesinado al obispo Pretextato y el resto de obispos le reprocharon haber acabado con su acusador por medio de hechizos¹⁷.

En el año 580, Clodoveo, hijo del primer matrimonio del rey Chilperico I, fue acusado ante Fredegunda de haber matado a sus hermanastros¹⁸ mediante los maleficios de la madre de una de las sirvientas de la reina. Fredegunda hizo azotar a la muchacha y cortarle los cabellos. Luego hizo torturar a la madre hasta arrancarle una confesión. Finalmente, consiguió que el rey encadenase al príncipe Clodoveo y lo encerrase en una finca, donde poco después fue apuñalado¹⁹.

El uso de la magia negra vuelve a aparecer en nuevos intentos de asesinato –como el complot contra el rey Childebarto II, del año 589, en el que se le pretendía matar por medio de maleficios²⁰– o de enloquecer a terceros, como observamos en la historia del obispo Droctegiselo de Soissons, quien perdió la razón a causa de la bebida, aunque muchos creyeron que había sido a causa de los sortilegios lanzados contra él por un diácono al que él previamente había destituido de su función²¹.

En consecuencia, vemos cómo el uso de la magia era considerado como una amenaza real y muy peligrosa, por lo que, al igual que cualquier otra civilización anterior, los francos legislaron al respecto para atajar su empleo. Resulta curioso constatar, no obstante, cómo en la Ley Sállica de Clodoveo (*Pactus legis salicae* [507/511]) no se imponen castigos físicos para el maleficio, sino que las sanciones se reducen a penas pecuniarias. Esto se debe a que este código no se inspira en la ley romana, sino que se trata del más germánico de los códigos legislativos bárbaros –con excepción del anglosajón–; así, una buena parte de su contenido se centra en establecer compensaciones económicas para diversas clases de delitos. Aunque Clodoveo contó con la ayuda de romanos expertos en leyes a la hora de codificar el derecho tradicional franco, no se preocupó por promulgar un código de base romana para la población galorromana que habitaba en sus territorios, a diferencia de lo que hicieron visigodos y burgundios²².

15. Greg. Tur., VIII, 29. Acerca de estos personajes, véase: PLRE, IIIA, pp. 287-291, *Childebertus (Childeberethus) II*; *ibidem*, p. 494, *Fredegundis*; PLRE, IIIB, pp. 1146-1148, *Sigibertus I*.

16. Greg. Tur., *Hist.*, VII, 14.

17. *Idem*, *Hist.*, VIII, 31. Véase JONES, Allen E.: *op. cit.*, pp. 302-303. Acerca de Pretextato, véase PCBE, IV, 2, pp. 1515-1519, *Praetextatus* 5.

18. Los hijos de Chilperico y de Fredegunda.

19. Greg. Tur., *Hist.*, V, 39. Véase JONES, Allen E.: *op. cit.*, p. 302. Acerca de Clodoveo, véase PLRE, IIIA, p. 298, *Chlodouechus*.

20. Greg. Tur., *Hist.*, IX, 38.

21. *Idem*, *Hist.*, IX, 37. Véase JONES, Allen E.: *op. cit.*, p. 300. Acerca de Droctegiselo, véase PCBE, IV, 1, pp. 596-597, *Droctigysilus*.

22. DREW, Katherine Fischer: *The Laws of the Salian Franks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1991, pp. 29-30.

El primero de los casos sobre magia contemplados en la Ley Sállica establece que, si una persona envenenaba a otra –lo que se equiparaba al maleficio– y esta moría, el culpable debería pagar 200 sólidos²³ (uno de los manuscritos añade: «o ciertamente entregado al fuego»)²⁴; si la persona atacada sobrevivía, el culpable habría de pagar 62,5 sólidos²⁵. En el caso de que una persona lanzara un maleficio a otra, tendría que pagar la misma cantidad²⁶; si este maleficio era pronunciado por una mujer para que otra no pudiera concebir, la primera debería pagar de nuevo una compensación idéntica²⁷. Otro aspecto que también resulta muy interesante corresponde al de las falsas acusaciones de brujería, pues estas constituían un grave delito de difamación. Así, si alguien llamaba «herburgio» a otro y no podía probarlo, tenía que pagar 62,5 sólidos²⁸; por otro lado, en el caso de que alguien llamara bruja

23. *Pact. Leg. Sal.*, 19, 1: *si quis alteri <maleficiis fecerit aut> herbas dederit bibere, ut moriatur, <et ei fuerit adprobatum>, mallobergo touuer(f)io sunt, denarios VIIIIM qui faciunt solidos CC culpabilis iudicetur <aut certe ignem tradatur>*. Véase: LELONG, Charles: *op. cit.*, p. 202; DREW, Katherine Fischer: *op. cit.*, p. 83. El mallo era la asamblea de los francos salios, mientras que el lugar de reunión era el mallobergo. La expresión *mallobergo touuer(f)io sunt* (una glosa malbérgica) está indicando que el delito al cual se aludía en esta ley recibía el nombre de *touuerfo* en el lenguaje jurídico franco. Las glosas malbérgicas son anotaciones en lengua franca que hallamos en la Ley Sállica, las cuales sirven para explicar términos francos que habían aparecido en un artículo en lengua latina; se ubican siempre a continuación de la exposición del caso contemplado en la ley y antes del castigo aplicable al delito pertinente. Al respecto, véase CALMETTE, Joseph: «Observations sur les gloses malbergiques de la *Lex Salica*», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 60 (1899), pp. 397-413; DREW, Katherine Fischer: *op. cit.*, pp. 52-53.

24. La expresión *aut certe ignem tradatur* se conserva tan solo en el manuscrito A2 –custodiado en la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel (Weissenburg 97)–, volumen elaborado en algún momento entre el 751 y el 768. Aunque contiene la recensión clodovea (A), forjada bajo Clodoveo entre el 507 y el 511, el enunciado relativo al castigo con fuego únicamente se documenta en este manuscrito y no en el resto de los que nos transmiten esta recensión, lo cual nos lleva a plantearnos que dicho texto tal vez no se hallara originariamente en la ley, sino que fuera un añadido incorporado con posterioridad, ya en el siglo VIII. No obstante, resulta imposible saber el porqué de dicha apostilla: si se debió a que este tipo de punición ya se daba desde los tiempos de Clodoveo y se sintió la necesidad de asociarlo por escrito a las penas pecuniarias o bien se debió a que se trataba de un castigo que comenzó a aplicarse en el siglo VIII en ese territorio (Baja Alsacia) y de ahí el interés de consignarlo en la versión redactada de la ley. Véase: VON ECKHART, Johann Georg, *Leges Francorum Salicae et Ripuariorum*, Frankfurt-Leipzig, 1720, p. 47; ECKHARDT, Karl August, *Pactus Legis Salicae*, en *MGH Leg.*, 1/4, 1, Hannover, Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi, 1962, pp. XIV y XL.

25. *Pact. Leg. Sal.*, 19, 2: *si quis alteri <herbas dederit bibere uel> maleficium fecerit et ille cui factum fuerit euaserit, auctor sceleris, qui hoc admisisse probatur <uel conuictus fuerit>, mallobergo se(ol)andouefa hoc est, MMD denarios qui faciunt solidos LXII semis culpabilis iudicetur*. Véase DREW, Katherine Fischer: *op. cit.*, p. 84.

26. *Pact. Leg. Sal.*, 19, 3: *si quis alteri maleficium superiactauerit ubilibet miserit, mallobergo thouuerphe, sunt denarii MMD qui faciunt solidos LXII semis culpabilis iudicetur*. Véase DREW, Katherine Fischer: *op. cit.*, p. 84.

27. *Pact. Leg. Sal.*, 19, 4: *si quis mulier altera mulieri maleficium fecerit, unde infantes non potuerit habere, <MMD denarios qui faciunt> solidos LXII semis culpabilis iudicetur*. Véase: DREW, Katherine Fischer: *op. cit.*, p. 84; FLINT, Valerie I. J.: *op. cit.*, p. 236. En este caso, la ley no hace referencia al aborto sino a la no concepción y, aunque tal vez podría pensarse que esta norma estaría aludiendo al uso de hierbas como método anticonceptivo, la gravedad con que está planteada la disposición lleva a pensar en casos en que alguien hubiera dañado de una manera intencionada la capacidad reproductiva de una mujer. Véase MISTRY, Zubin: *Abortion in the Early Middle Ages, c. 500-900*, York, York Medieval Press, 2015, pp. 224-225.

28. *Pact. Leg. Sal.*, 64, 1: *si quis alterum herburgium clamauerit, 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 DREW, Katherine Fischer: *op. cit.*, p. 125. En esta ley, existen diversos términos que necesitan ser aclarados: en primer lugar, está el vocablo *herburgius*, un sinónimo de envenenador –es decir, el que utiliza hierbas para fabricar venenos–; como tal, derivaría de *herbarius*, el cual posee también las mismas connotaciones negativas. Al respecto, véase: DU CANGE, Charles du Fresne: «Herburgius», *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, IV, Niort, L. Favre, 1885, p. 191; CAMPETELLA, Moreno: «Superstition et magie chez Césaire d'Arles (470-542)», *Latin vulgaire – Latin tardif VII. Actes du VII^{ème} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif. Séville, 2-6 septembre 2003*, ARIAS, Carmen (ed.), Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006, pp. 179-188, pp. 179-183. El *strioportium* era el porteador que llevaba el caldero de las brujas; véase GRIMM, Jacob: *Teutonic Mythology*, III, London, George Bell & Sons, 1883, p. 1046 (trad. STALLYBRASS, James Steven: *Deutsche Mythologie*, III, Berlin, F. Dummler, 1878⁴).

a una mujer y no fuera capaz de probarlo, habría de pagar 187,5 sólidos; es decir, el triple de lo pagado habitualmente (62,5 sólidos)²⁹. Finalmente, la última casuística atañe a la antropofagia ritual. De este modo, una ley establece que, si una bruja se comía a un hombre, debería pagar 200 sólidos³⁰.

Existen diversos aspectos en estas leyes que nos llaman la atención³¹. Para comenzar, que no se haga la tradicional distinción clasista entre los culpables a la hora de aplicar los castigos, algo que resultaba habitual en la legislación tardoantigua. En segundo lugar, la elevada cantidad de las multas, pagadas en sólidos (200 sólidos en caso de muerte; 62,5 sólidos en el caso de que no se produjera fallecimiento). No todo el mundo podría afrontar dichas sanciones, lo que nos lleva a pensar que la casuística contemplada aquí se refiere a los individuos de alta condición social. Pero, ¿qué sucedía cuando se trataba de un *humilior* incapaz de pagar la multa? Tal vez sea aquí donde cabría ubicar lo especificado en uno de los manuscritos de la Ley Sállica, que el culpable sería entregado al fuego, con lo que las compensaciones pecuniarias solo se aplicarían en realidad a las clases más encumbradas, pero no al común del pueblo.

Aunque no existe una legislación clara y definitiva al respecto, diversos testimonios nos permiten suponer que la práctica de la magia negra –esto es, la realización de un *maleficium*– constituía un crimen capital. Para empezar, podemos recordar un canon del concilio de Mâcon, del año 581/583, que especificaba que un clérigo no podría ser encarcelado por un juez secular sin el examen de un obispo, salvo si se trataba de un asunto criminal –homicidio, robo o maleficio–³².

Uno de los episodios más conocidos corresponde a la «caza de brujas» desatada en el año 584 como consecuencia de la muerte por disentería del hijo de Chilperico y de Fredegunda; habiendo creído la reina los rumores de que el niño había fallecido víctima de maleficios, hizo arrestar a muchas mujeres de París, a las que torturó y luego ejecutó de diversas maneras –ahogamiento o cremación– bajo la acusación de practicar la brujería. El prefecto Mummolo, sospechoso también de

Finalmente, la *stria* –una variante de *striga* o *strix*– era la bruja, que, en la cultura clásica y bajo el nombre de estriges, correspondía también a un demonio alado con connotaciones vampíricas; véase: CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 59 y 69 (1ª ed. 1961); GRIMAL, Pierre: «Estriges», *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 179 (trad. PAYAROLS, Francisco: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979)⁶.

29. *Pact. Leg. Sal.*, 64, 2: *si quis <uero> mulierem <ingenuam> striam clamauerit aut meretricem et non potuerit adprobare, mallobergo faras, <MMD> denarios qui faciunt <in triplum> solidos <C>LXXXVII et semis culpabilis iudicetur.* Véase DREW, Katherine Fischer: *op. cit.*, p. 125. Véase también GIORDANO, Oronzo: *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1995, p. 91, n. 6 (trad. GARCÍA MOUTÓN, Pilar y GARCÍA YEBRA, Valentín: *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*, Bari, Adriatica Editrice, 1979).

30. *Pact. Leg. Sal.*, 64, 3: *si stria hominem comederit et ei fuerit adprobatum, mallobergo granderba, sunt denarii VIIIIM qui faciunt solidos CC culpabilis iudicetur.* Véase DREW, Katherine Fischer: *op. cit.*, p. 125.

31. HEN, Yitzhak: *op. cit.*, p. 175, señala que las alusiones a magia resultan poco numerosas y vagas en la Ley Sállica, de tal manera que este tema tan solo interesaría al legislador cuando se viera amenazada la salud de los súbditos o la paz general. No obstante, esto es algo común a todas las épocas y culturas: las autoridades legislan acerca de aquello que constituye un peligro para la seguridad pública. Véase JONES, Allen E.: *op. cit.*, p. 305-306.

32. *Conc. Mastic.*, 7.

ser cómplice en la muerte del niño, fue torturado y luego humillado públicamente hasta la muerte³³.

Asimismo, cabe destacar el proceso abierto contra el diácono Pedro, hermano de Gregorio de Tours, el autor que nos narra el episodio. Pedro fue acusado de asesinar mediante sortilegios al obispo Silvestre de Langres, quien en realidad había fallecido por ataques de epilepsia. Los acusadores eran el hijo de Silvestre y Lampadio, diácono destituido por Tétrico, el anterior obispo de Langres. Se reunió una asamblea en Lyon para tratar el caso, donde estaban presentes los obispos Nicetio de Tréveris y Siagrio de Autun junto con otros magnates laicos y religiosos, y allí Pedro juró no haber tenido nada que ver en la muerte de Silvestre. Fue absuelto, pero, dos años después, el hijo de Silvestre lo mató de un lanzazo en plena calle³⁴.

A raíz del proceso que, en el 590, se estableció entre la abadesa Leuovera del monasterio de la Santa Cruz de Poitiers y sus monjas, se preguntó a las acusadoras de la abadesa –las princesas y *moniales* Basina y Clotilde– si consideraban que esta había incurrido en algún crimen castigado con la pena capital, entre los que se menciona adulterio, homicidio o sortilegio³⁵.

El *Indiculus superstitionum et paganiarum*, un elenco de prácticas paganas punibles que data de mediados del siglo VIII, también condena el uso de encantamientos, aunque, como se trata de una simple lista, no especifica ningún tipo de pena³⁶.

Dado que la Ley Sállica solo establecía multas para los culpables de ejercer la magia –con alguna excepción dudosa, como se ha visto–, y, por otro lado, a partir de determinados testimonios ya analizados, sabemos que dicha práctica estaba castigada con la pena de muerte, hemos de concluir –tal vez forzosamente– que en los reinos francos también se aplicaba al respecto una legislación diferente de la Ley Sállica. Lo más lógico en este punto sería pensar que se trataría de la legislación romana tardoantigua, mucho más expeditiva en materia de prácticas mágicas que la normativa franca. Que se aplicara el derecho romano en los reinos francos no tiene por qué resultar extraño, ya que, en el Reino visigodo, el derecho romano quedó recogido en el *Breuiarium Alarici* o *Lex Romana Visigothorum* (506) y, además, las posteriores leyes godas compiladas en el *Liber iudiciorum*, del siglo VII, gozaban también de una importante impronta romana; de este modo, como bien ha puesto de manifiesto Katherine Fischer Drew, el uso del Breviario de Alarico sobrepasó el ámbito de la Hispania visigoda. Tras la desaparición del Reino de Tolosa, el

33. Greg. Tur., *Hist.*, VI, 35. Véase: HEN, Yitzhak: *op. cit.*, p. 173; JONES, Allen E.: *op. cit.*, pp. 302 y 306-307. Este autor señala (pp. 302-304) que muchas de estas historias de maleficios y envenenamientos están protagonizadas por mujeres, lo que denota una cierta misoginia por parte de los eclesiásticos que describieron estos episodios; según Jones, esto no debería hacernos pensar que las mujeres practicasen más la magia que los hombres durante esta época, pero sí que, en este momento, no resultaba infrecuente que la mujer se acabara convirtiendo en el chivo expiatorio en tales asuntos. Acerca de Mummolo, véase PLRE, IIIB, p. 901, *Mummolus* 3; PCBE, IV, 2, p. 1343, *Mummolus* 3.

34. Greg. Tur., *Hist.*, V, 5. Véase JONES, Allen E.: *op. cit.*, p. 300. Acerca de estos personajes, véase: PCBE, IV, 2, pp. 1479-1480, *Petrus* 11; *ibidem*, p. 1810, *Silvester* 6; *ibidem*, pp. 1097-1098, *Lampadius*; *ibidem*, pp. 1863-1865, *Tetricus*; *ibidem*, pp. 1369-1373, *Nicetius* 5; *ibidem*, pp. 1847-1853, *Syagrius* 5.

35. Greg. Tur., *Hist.*, X, 16. Sobre estas mujeres, véase: PCBE, IV, 2, pp. 1153-1156, *Leuouera*; PCBE, IV, 1, pp. 321-324, *Basina*; *ibidem*, pp. 469-472, *Chrodielis*.

36. *Indic. superst. et pagan.*, 12. Véase DIERKENS, Alain: *op. cit.*, p. 20.

Breviario –formado con leyes provenientes del *Codex Theodosianus*, sentencias de juristas famosos y constituciones de diversas colecciones legislativas– siguió en vigor entre los habitantes de Aquitania y del valle del Ródano, territorios ambos bajo el dominio visigodo que pasaron al poder de los francos desde el 507; posiblemente también sería seguido en la Galia meridional, en especial en aquellos asuntos no contemplados en la Ley Sállica y que, sobre todo, podían afectar al clero y a la población galorromana³⁷. La mayor severidad que los delitos relacionados con la magia reciben en el Breviario nos lleva a pensar que este fue el código que se tomó como base para juzgar los casos mencionados anteriormente. Concretamente, las leyes referidas a la práctica de la magia contenidas en el Breviario de Alarico provenían del *Codex Theodosianus* y de las *Sententiae* de Paulo y comportaban graves castigos, generalmente la pena capital. Por lo que respecta a las leyes procedentes del Teodosiano, estas son dos³⁸, y sus *interpretationes* tuvieron una gran influencia en la posterior legislación visigoda³⁹. Las disposiciones provenientes de las *Sententiae* de Paulo conciernen, por su parte, a la práctica de la magia⁴⁰, la posesión de libros de magia⁴¹, la elaboración de brebajes abortivos y amatorios⁴² y la administración de venenos⁴³.

El *Liber iudiciorum* recoge asimismo leyes relativas a diferentes tipos de usos mágicos (pócimas, maleficios, ligaduras, manipulación de la meteorología...)⁴⁴. En primer lugar, una ley de Chindasvinto⁴⁵ –aunque es posible que esta derive de *Breu. Alar. (C. Th., IX, 4, 2)*–⁴⁶ recordaba que algunas mujeres adúlteras proporcionaban pociones a sus maridos y les realizaban maleficios a fin de no ser acusadas por ellos.

37. DREW, Katherine Fischer: *op. cit.*, pp. 23 y 30.

38. *Breu. Alar. [C. Th.]*, IX, 13, 1 (= *C. Th.*, IX, 16, 3) y 3 (= *C. Th.*, IX, 16, 7): leyes contra la magia y los sacrificios nocturnos –promulgadas por Constantino I y por Valentiniano I y Valente, respectivamente–. En el primer caso, no se especifica el castigo; en el segundo, este corresponde a la pena capital.

39. Así, las *interpretationes* de *Breu. Alar. [C. Th.]*, IX, 13, 1 y 3 influyeron en la redacción de *Lib. iud.*, VI, 2, 3.

40. *Breu. Alar. [Paul. Sent.]*, V, 23, 4; 25, 9-11. Estas leyes abarcan un amplio abanico de matices en lo referente a la práctica de la magia: crucifixión para los siervos que consulten acerca de la salud de sus amos y condena a las minas o al destierro para los consultados (V, 23, 4); crucifixión o condena *ad bestias* para los que hagan sacrificios nocturnos o impíos (V, 25, 9); el que inmoles a un hombre y ofrezca su sangre en sacrificio será arrojado a las fieras –en el caso de ser un *honestior* será decapitado– (V, 25, 10); los conocedores de las artes mágicas sufrirán la pena máxima y los magos serán quemados vivos (V, 25, 11).

41. *Breu. Alar. [Paul. Sent.]*, V, 23, 4 (hay que abstenerse de la ciencia de la magia y de sus libros); V, 25, 12 (nadie está autorizado a tener libros de magia; si se descubren, serán requisados y quemados en público; los culpables serán desterrados a una isla –ejecutados si son *humiliores*–; se condena, por tanto, no solo la profesión, sino también la ciencia). Véase MCKENNA, Stephen: *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1938, p. 112.

42. *Breu. Alar. [Paul. Sent.]*, V, 25, 8 (los que proporcionan brebajes abortivos o amatorios, aunque lo hagan sin engaño, serán castigados a las minas –si son *humiliores*– o al destierro a una isla –si son *honestiores*–; en el caso de producirse una víctima mortal, serán condenados a la pena capital).

43. *Breu. Alar. [Paul. Sent.]*, V, 25, 1. En esta ley, se alude a los que cometen homicidio mediante el uso de veneno. Aunque nada se dice en ella acerca de prácticas mágicas o supersticiosas, por lo que, en teoría, no tendría una relación directa con el tema que nos ocupa, no debemos olvidar –como ya hemos visto y tendremos ocasión de volver a ver– que en la Antigüedad el uso de venenos estaba íntimamente relacionado con la práctica de la magia.

44. Acerca de estas leyes, véase: MCKENNA, Stephen: *op. cit.*, pp. 122-124; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Juan Antonio: «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 (2005), pp. 47-78, pp. 52-55.

45. *Lib. iud.*, III, 4, 13.

46. ZEUMER, Karl: *Leges Visigothorum*, en *MGH Leg.*, 1/1, Hannover-Leipzig, Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi, 1902, p. 152, n. 2.

Asimismo, una nueva ley de Chindasvinto⁴⁷ castigaba a los que realizaban maleficios para perjudicar a otras personas, animales o cosechas; el castigo –no especificado; solo se dice que los reos debían sufrir en sus cuerpos y posesiones– se aplicaba indistintamente a libres y esclavos, hombres y mujeres. La comparación de esta disposición con otras similares visigodas permite suponer que la pena consistiría en azotes –cuyo número variaría dependiendo de la gravedad del crimen– y en la pérdida de libertad, por lo que los culpables pasarían a convertirse en esclavos del fisco o de quien decidiera la justicia. Una tercera ley del mismo monarca⁴⁸ tenía como objetivo castigar a los que lanzaban maleficios con doscientos azotes, la decalvación y la exposición pública, además de reclusión perpetua; por su parte, los clientes recibirían la misma flagelación que los magos. Una última ley de Chindasvinto⁴⁹ se refería a los envenenadores, quienes serían torturados hasta la muerte en el caso del fallecimiento de su víctima; si esta sobrevivía, el culpable se convertiría en su siervo. Aunque la medida no contiene ninguna referencia específica a prácticas mágicas, ya hemos visto cómo dicha relación sí que resulta manifiesta en la legislación merovingia, algo común durante toda la Antigüedad.

Finalmente, una *lex antiqua* del *Codex Euricianus* –enmendada por Leovigildo en su *Codex reuisus* y recogida más tarde por Recesvinto en su código legislativo– fijaba las penas aplicables a las mujeres que tomaban pociones para abortar: el hombre que proporcionaba el bebedizo debía ser condenado a muerte; la mujer, si era una esclava, recibiría doscientos azotes y, si era libre, perdería su libertad. Aunque no se menciona en esta medida nada relacionado con la magia, ya hemos visto cómo la legislación merovingia sí que establecía dicha relación, pese a que esta no aludía a al aborto sino a la contracepción⁵⁰.

3. LA PRÁCTICA DE LA MAGIA BLANCA

Regresemos a la Galia merovingia para seguir tratando acerca de la magia, en esta ocasión de la blanca. Esta era usada con el fin de obtener un beneficio personal o colectivo, sin que para ello se tuviera que infligir un daño a terceras personas. A veces, dicho beneficio se obtenía sencillamente a través del mantenimiento del *statu quo*: conservando la salud –y, por tanto, evitando enfermedades– o alejando las inclemencias meteorológicas con el objetivo de proteger las cosechas. Para ello, resultaba primordial el empleo de fórmulas mágicas, al igual que el de filacterias y amuletos con una finalidad apotropaica. Como cabía esperar, las autoridades eclesiásticas criticaron este uso, como se evidencia en diversos sermones del obispo Cesáreo de Arlés a inicios del siglo VI. Este pedía a sus feligreses que bajo ningún

47. *Lib. iud.*, VI, 2, 5.

48. *Ibidem*, VI, 2, 4.

49. *Ibidem*, VI, 2, 3.

50. *Ibidem*, VI, 3, 1. Por su parte, Cesáreo de Arlés consideraba que las pócimas abortivas y las que ayudaban a concebir eran algo demoníaco: Caes. Arl., *Serm.*, 44, 2; 51, 1; 52, 4. Véase MCKENNA, Stephen: *op. cit.*, pp. 122-123, quien relacionaba *Lib. iud.*, VI, 3, 1, con la magia. Véase también JONES, Allen E.: *op. cit.*, p. 304; MISTRY, Zubin: *op. cit.*, pp. 111-113.

concepto buscaran la salud perdida en remedios tales como las filacterias, ya que esto no era un verdadero medicamento, sino un veneno del diablo; incluso en el hipotético caso de que el enfermo recobrar su salud, tal recuperación no sería debida al efecto de la filacteria, pues, en realidad, se trataría de una estratagema del demonio destinada a matar al alma del cristiano. Cesáreo advertía a sus fieles de que no aceptaran dichas filacterias ni aunque hubieran sido fabricadas por clérigos y estos les aseguraran que contenían pasajes de las Escrituras que les devolverían la salud⁵¹; para el obispo de Arlés, tales individuos no eran verdaderamente sacerdotes, sino ayudantes del maligno⁵². En el siglo VII, Eligio de Noyon pedía también a sus feligreses –en un sermón recogido en la biografía que le dedicó Audoen de Rouen– que no hicieran uso de las filacterias, aunque estas les fueran entregadas por clérigos⁵³. El uso de filacterias y ligaduras también aparece condenado en el *Indiculus superstitionum et paganiarum*⁵⁴.

Todas estas críticas tienen el valor de poner de manifiesto un hecho muy revelador: muchas de las prácticas mágicas de origen pagano se habían infiltrado en el sistema de pensamiento cristiano. La insistencia de las autoridades eclesiásticas en que solo en las Escrituras y en los santos de la Iglesia podía hallarse la salvación tanto del cuerpo como del alma, llevó a algunos sacerdotes –sin duda poco instruidos en aspectos teológicos, pero llenos de buena fe y sentimientos por su grey– a elaborar amuletos cristianos con pasajes de las Escrituras; estos podrían proteger y curar si se llevaban pegados al cuerpo. Estos sacerdotes no contemplaron la fabricación de las filacterias como un pecado, sino como una parte más –y no la menos importante– de su labor pastoral. Sin embargo, como acabamos de ver, las autoridades eclesiásticas no lo vieron de la misma manera y condenaron la fabricación y uso de estos objetos mágicos⁵⁵.

Gregorio de Tours también criticó ásperamente el recurso a la magia para conseguir la curación. En muchas ocasiones, aquellos individuos a los que este autor calificaba de «hariolos» –es decir, adivinos– eran en realidad curanderos que se

51. La postura de Cesáreo a este respecto contrasta vivamente con la que mostraría Gregorio de Tours un tiempo después. Este nos relata una anécdota que resulta muy ilustrativa acerca de su propia infancia: siendo niño, soñó con un ángel que le dio instrucciones para curar a su padre, que se hallaba muy enfermo; debía escribir el nombre de Josué en una lámina de madera y ponerla bajo la almohada de su progenitor; al despertar, relató la visión a su madre y esta siguió las instrucciones y logró así la curación del enfermo; Greg. Tur., *In glor. conf.*, 39. Véase NIE, Giselle de: *op. cit.*, p. 187.

52. Caes. Arel., *Serm.*, 50, 1. Véase también *Idem*, *Serm.*, 13, 3; 14, 4; 19, 4; 52, 5. Al respecto, véase: FLINT, Valerie I. J.: *op. cit.*, pp. 61 y 149-150; KLINGSHIRN, William E.: *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 212 y 221-224; HEUCLIN, Jean: *Hommes de Dieu et fonctionnaires du roi en Gaule du Nord du V^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, pp. 262-263; JONES, Allen E.: *op. cit.*, pp. 296, 300 y 316-320; KALLERES, Dayna S.: «Drunken Hags with Amulets and Prostitutes with Erotic Spells: The Re-Feminization of Magic in Late Antique Christian Homilies», *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World*, STRATTON, Kimberly B. y KALLERES, Dayna S. (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 219-251, pp. 234-235.

53. Aud., *Vit. Elig.*, II, 16. Véase FLINT, Valerie I. J.: *op. cit.*, pp. 61-62.

54. *Indic. superst. et pagan.*, 10. Véase DIERKENS, Alain: *op. cit.*, p. 20.

55. Respecto a las filacterias de tipo cristiano, puede consultarse SKEMER, Don C.: *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, University Park (Pennsylvania), The Pennsylvania State University Press, 2006, pp. 37-44. Véase también: GIORDANO, Oronzio: *op. cit.*, pp. 110-117; MACMULLEN, Ramsay: *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven-London, Yale University Press, 1997, pp. 140-143.

dedicaban a aplicar remedios tradicionales basados en elementos naturales, tales como ligaduras realizadas con hierbas⁵⁶. Para Gregorio, la curación solo podía provenir de Dios, quien actuaba a través de las reliquias de sus santos. En este sentido, el polvo de la tumba de Martín en la basílica de Tours protagonizó numerosos milagros curativos⁵⁷. Un ejemplo claro del pensamiento de Gregorio lo podemos ver en el caso de cierto Carivaldo, quien, aquejado de parálisis, se hizo llevar a la basílica de Martín, donde permaneció un año entregado a ayunos y oraciones hasta que recuperó la movilidad del cuerpo. El obispo de Tours reconoce que explica este episodio para advertir a sus lectores acerca de los engaños de las pretendidas curaciones por medios «no cristianos»: *et ideo monemus, ut nullus sollicitetur ab hariolis, qui nil proderunt umquam infirmis. Plus enim ualet parumper de puluere basilicae, quam illi cum medicamentis insaniam*⁵⁸.

El objetivo del prelado de Tours, pues, es desacreditar a los hariolos, individuos que, según se desprende de los relatos de Gregorio, gozaban de fama e influencia entre la sociedad de su tiempo. Eran la primera opción, junto con los médicos, a la que la gente recurría cuando había un enfermo en casa, especialmente en los medios rurales, donde resultaba fácil y rápido encontrarlos⁵⁹; aunque Gregorio siempre nos los muestra fracasando en sus intentos de curación, de sus historias se colige que el recurso a estos personajes constituía algo habitual, tanto que incluso los sirvientes de los clérigos acudían a los curanderos cuando caían enfermos. El problema radicaba en que las autoridades eclesiásticas –quienes, deseosas de promover el culto a los santos de sus iglesias locales, pretendían monopolizar este tipo de poder sanador– estaban compitiendo con los hariolos por el control del elemento sobrenatural y por ofrecer una respuesta a las necesidades y a las angustias humanas; estaban en juego el prestigio, la autoridad sobre la comunidad y el control de las donaciones de la gente agradecida⁶⁰. A este respecto, también resultan muy ilustrativas las anécdotas narradas por Gregorio a propósito de enfermos que recurrieron infructuosamente a curanderos y que solo hallaron su salvación cuando depositaron su confianza en las reliquias de Martín. Así, relata que un tal Aquilino

56. FLINT, Valerie I. J.: *op. cit.*, pp. 247-248; GIORDANO, Oronzo: *op. cit.*, pp. 100-101; JONES, Allen E.: *op. cit.*, pp. 308-309. Véase también LELONG, Charles: *op. cit.*, pp. 181-182. La aplicación de ungüentos también debía ser algo común, considerarse como una práctica mágica. Una anécdota narrada por Gregorio de Tours resulta ilustrativa al respecto: un sacerdote herético y un diácono católico discutían acerca de la verdadera fe. A fin de solucionar la disputa, el católico propuso una ordalía: arrojar un anillo en un caldero lleno de líquido hirviendo y recuperar el anillo con la mano. Él mismo fue el primero en probar, por lo que procedió a cubrirse el brazo de ungüentos para protegerse. El hereje le acusó entonces de recurrir a saberes mágicos para superar la prueba; Greg. Tur., *In glor. mart.*, 80. Véase FLINT, Valerie I. J.: *op. cit.*, pp. 260.

57. Greg. Tur., *De uirt. S. Mart.*, II, 1; 2; 51; 52; III, 12; 18; 52; 59; 60; IV, 9; 25; 28; 33; 37; 43; 47. Véase: FLINT, Valerie I. J.: *op. cit.*, pp. 306 y 308-309; JONES, Allen E.: *op. cit.*, pp. 320-321. Martín de Tours también fue un gran taumaturgo en vida. Acerca de este tema, véase ROUSSELLE, Aline: *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, Fayard, 1990, pp. 109-132. Sobre este obispo, véase PCBE, IV, 2, p. 1267-1279, *Martinus* 1.

58. Greg. Tur., *De uirt. S. Mart.*, I, 27.

59. Allen E. Jones señala que médicos y magos competirían por los mismos clientes. La diferencia estribaría en que el médico se movería especialmente en ambientes urbanos y sus pacientes pertenecerían mayormente a las clases más acomodadas de la sociedad; por el contrario, los magos formarían parte de estratos sociales más humildes, actuarían sobre todo en ambientes rurales y sus clientes provendrían mayormente de sirvientes y campesinos; véase JONES, Allen E.: *op. cit.*, pp. 309-310.

60. FLINT, Valerie I. J.: *op. cit.*, pp. 60-61 y 69-70; JONES, Allen E.: *op. cit.*, pp. 284 y 314-316.

enloqueció por culpa del demonio, por lo que sus parientes le llevaron ligaduras y pociones que les habían proporcionado sortilegos y adivinos; como afirma Gregorio, tal era la costumbre entre los rústicos. Al final, todo esto se reveló inútil, con lo cual sus familiares acudieron con él a la basílica de Martín, donde, tras rezar durante un tiempo al santo, el demente pudo recobrar la razón⁶¹. Asimismo, Gregorio nos explica cómo un día la mujer de uno de sus servidores, llamado Serenato, cayó sin sentido al regresar del trabajo. La atendieron unos hariolos, quienes aseguraron que era víctima del «demonio del mediodía», por lo que le proporcionaron vendajes de hierbas y profirieron encantamientos, pero nada de ello funcionó. Finalmente, el hijo de esta mujer acudió a la sobrina de Gregorio la cual visitó a la enferma, le quitó los vendajes y la curó tras verter en su boca aceite de la basílica martiniana y quemar junto a ella cera de la tumba del santo⁶². En otras ocasiones, el desenlace no resultaba tan feliz: otro de los servidores de Gregorio, cayó víctima de la peste bubónica; sus compañeros lo llevaron entonces a un hariolo, pero este, tras ejercer sus artes, fue incapaz de curarlo y al final el joven falleció a causa de la enfermedad⁶³. Como vemos, para Gregorio, los magos no solo eran incapaces de curar, sino que incluso resultaban perjudiciales para la salud, pues, tras su actuación, el estado del enfermo se podría agravar hasta el punto de llegar a morir. Esto constituye una importante diferencia con el discurso de Cesáreo de Arlés, dado que este admitía que los curanderos eran capaces de sanar a una persona con la ayuda del diablo; pero se trataba de una recuperación engañosa y perjudicial, ya que por otro lado dañaba al alma⁶⁴.

Descubrimos anécdotas similares en otros relatos hagiográficos de época merovingia. Tal es el caso de un noble local, llamado Ruricio, quien cayó gravemente enfermo; dado que los médicos no lograban curarlo, los suyos lo condujeron a *malefici* y *praecantatores*, con la esperanza de que lo sanaran, lo cual le costó una buena parte de su fortuna. Como estos tampoco lo consiguieron, fue llevado finalmente hasta el monje Juniano, quien restableció su salud gracias a sus oraciones⁶⁵. Una historia parecida es la de Ursio, quien se rompió el brazo yendo de cacería. Ni médicos ni *incantatores* lograron su recuperación, por lo que recurrió al aceite de las lámparas del sepulcro del beato Preyecto y este obró el milagro. En agradecimiento,

61. Greg. Tur., *De uirt. S. Mart.*, I, 26. Acerca de Aquilino, véase PCBE, IV, 1, p. 175, *Aquilinus* 3.

62. Greg. Tur., *De uirt. S. Mart.*, IV, 36. Acerca de Serenato, véase PCBE, IV, 2, p. 1732, *Serenatus*.

63. Greg. Tur., *De uirt. S. Iul.*, 46a. Véase HEN, Yitzhak: *op. cit.*, p. 173.

64. JONES, Allen E.: *op. cit.*, pp. 315 y 317-318. Giselle de Nie establece otras diferencias fundamentales entre el pensamiento de Cesáreo de Arlés y el de Gregorio de Tours que están en consonancia con lo que acabamos de ver. Así, por ejemplo, Cesáreo pone el énfasis de su discurso en la relación individual directa con Dios y usa las Escrituras para la transformación interior de uno mismo; su piedad es monástica, contemplativa y basada en los textos. Gregorio de Tours, por su parte, pone el acento en el patronazgo de los santos, por lo que Dios ya no sería accesible directamente, sino que lo sería a través de la intercesión de un santo, que se convertiría en el protector del individuo; en consecuencia, ya no sería la lectura de un texto, sino el contacto –directo o indirecto– de un elemento de la tumba del santo lo que devendría un factor salvífico. Además, Gregorio se movería más cerca de la esfera de la adivinación de lo que lo había hecho Cesáreo, pues recoge prodigios que suceden en la Naturaleza y los interpreta como mensajes de Dios; también tiene en cuenta los sueños y consulta la Biblia como un oráculo, algo que jamás habría realizado Cesáreo, quien condenaba que la palabra de Dios fuera utilizada con fines mágicos, incluso cuando eran clérigos quienes elaboraban filacterias con pasajes de las Escrituras. Véase NIE, Giselle de: *op. cit.*, *passim*.

65. *Vit. Iun. conf. Comm.*, 6. Acerca de estos personajes, véase: PCBE, IV, 2, pp. 1650-1651, *Ruricius* 2; *ibidem*, pp. 1084-1085, *Iunianus*.

Ursio entregó un vaso de plata, de diez libras de peso, para que adornara la mencionada tumba⁶⁶.

Esto no implica forzosamente que todos los curanderos tuvieran un carácter pagano, dado que sin duda habría también entre ellos cristianos, aunque tan solo fuera nominalmente; pero para los eclesiásticos, la magia tenía un origen diabólico, por lo que aquellos que se entregaban a ella se convertían en agentes de Satanás⁶⁷. Es el caso de dos falsos taumaturgos de los que nos habla Gregorio de Tours. El primero llegó a esta ciudad en el 580, presuntamente desde Hispania. Llevaba con él una cruz de la que pendían unas ampollitas que contenían, según afirmaba, óleo santo. Como no fue bien acogido en esta ciudad, marchó a París, pero allí acabó enfrentándose con el obispo de la ciudad y este mandó encerrarlo. Entonces, al registrar sus posesiones, descubrió un saco que contenía raíces de diversas hierbas junto con dientes, huesos, garras y grasa de distintos animales, elementos con seguridad destinados a las tareas curativas. Creyendo que todo esto servía para la magia, el prelado ordenó arrojarlo al río; a continuación, hizo que le arrebataran la cruz y le expulsaran de París. Sin embargo, el curandero se fabricó otra cruz y se quedó en la ciudad, por lo que de nuevo lo encadenaron y pusieron en prisión, pero logró escapar. Finalmente, lo descubrió Gregorio, quien acababa de llegar a París, y se lo devolvió al obispo. Cuando el falso taumaturgo fue reprendido en el curso de un concilio celebrado en esa ciudad, el obispo de Bigorra lo identificó como un sirviente suyo que se había fugado, por lo que lo recuperó y se lo llevó con él a su regreso. El segundo impostor se llamaba Desiderio, decía ser ciudadano de Burdeos y llegó a Tours en el 587. También era un cristiano que se declaraba igual a los apóstoles: presumía de vivir austeramente, vestía con una túnica de pelo de cabra y, ante los demás, se abstenía de comer y beber –una sobriedad fingida, según Gregorio, quien le acusaba de ser un glotón en la intimidad–. La gente le llevaba ciegos y tullidos para que los curara, pero Gregorio le culpaba de llevar a cabo estos intentos de sanaciones mediante la nigromancia, no a través del poder de los santos. E incluso le censuró su peligrosidad para la salud, dado que, según el prelado, los criados del falso taumaturgo agarraban a los lisiados por los brazos y los pies y tiraban de ellos con el fin de tensar los tendones, de resultas de lo cual murieron algunos enfermos. Finalmente, Gregorio puso al descubierto su fingimiento y lo hizo expulsar de Tours, sin que se llegase a saber a dónde se había dirigido después⁶⁸. En ambos casos los protagonistas son cristianos, presuntamente de baja extracción social –aunque en el caso de Desiderio no resulta seguro, ya que incluso tiene criados–, viven austeramente y pretenden realizar curaciones milagrosas⁶⁹.

Un aspecto muy interesante de toda esta cuestión que debemos tener en cuenta reside en que, en numerosas ocasiones, los rituales y fórmulas que se ejecutan para que las reliquias obren con todo su poder poseen una innegable herencia de

66. *Pass. Praeiectionis episcopi et martiris Ursi*, 38. Véase FLINT, Valerie I. J.: *op. cit.*, p. 61.

67. GIORDANO, Oronzo: *op. cit.*, pp. 102-105 y 109.

68. Ambas historias en Greg. Tur., *Hist.*, IX, 38. Acerca de Desiderio, véase, *PCBE*, IV, 1, p. 566, *Desiderius* 11.

69. FLINT, Valerie I. J.: *op. cit.*, pp. 248, 250 y 326-327; HEUCLIN, Jean: *op. cit.*, pp. 124-126; JONES, Allen E.: *op. cit.*, pp. 301-302, 324-325 y 327-329.

los rituales mágicos de origen pagano practicados durante la Antigüedad clásica. Y no nos estamos refiriendo aquí a las filacterias con pasajes de las Escrituras que tanto criticaron las autoridades eclesiásticas, sino –insistimos– en el empleo de las reliquias de los santos que ellas tanto preconizaron. Ciertamente, y como ya hemos reconocido al inicio de este trabajo, estamos de acuerdo con Laurens Johan van der Lof en que no podemos interpretar estrictamente muchos de estos episodios como testimonios de «magia cristiana». Sus protagonistas jamás habrían admitido que estaban practicando un ritual mágico; ellos se consideraban los intermediarios de un milagro operado por Dios. Van der Lof también subraya, como ya hemos visto, que para que una actividad sea considerada realmente mágica tiene que existir coerción. Es cierto que tal coacción no se observa en la mayor parte de los rituales que nos presenta Gregorio de Tours, nuestra principal fuente de información; pero, de todas maneras, también documentamos en su obra una sorprendente oración cristiana –que veremos más adelante– donde la coerción sí que está presente.

Un ejemplo de lo que podría ser el uso de una reliquia de un modo similar al de los amuletos que se utilizaban durante la Antigüedad para proteger los campos nos lo proporciona nuevamente Gregorio de Tours. Este nos narra que, de regreso de un peregrinaje a la basílica de Martín, se llevó consigo tres velas que participaban de la bendición de la tumba del santo. Entonces, al pasar por uno de sus campos, que cada año era arrasado por el granizo, colocó un poco de esta cera en un árbol que era más alto que el resto y desde el cual la cera bendita podía ejercer su protección sobre todo el predio. A partir de ese momento, la tormenta jamás volvió a castigar este terreno y, cuando se aproximaba, pasaba de largo como si temiera ese lugar⁷⁰.

Existen claros paralelos a este tipo de protección mágica en el mundo pagano. Así, por ejemplo, en el siglo III, Filóstrato recordaba que atar una cinta de cuero alrededor de una cepa podía evitar que el resto de vides no sufrieran daños a causa del granizo⁷¹. En la siguiente centuria, Paladio mencionaba los diversos tipos de remedios populares para alejar el granizo, tales como cubrir una piedra de molino con un paño rojo, amenazar al cielo con hachas ensangrentadas, esparcir con nueza la superficie del plantío, clavar una lechuza con las alas desplegadas o embadurnar con grasa de oso las herramientas de labranza⁷². Pero no han sido únicamente las fuentes literarias las que nos han transmitido este tipo de creencia, sino que la arqueología también ha descubierto algunas inscripciones –tanto de naturaleza pagana como cristiana– grabadas sobre piezas que cumplían la misión de amuletos o filacterias que debían proteger los campos. Entre estas, destaca una escrita en griego, descubierta en Sidi Kaddou (Túnez) y fechada entre los siglos II y III. En ella se invocan una serie de divinidades típicas de las fórmulas mágicas –como Abraxas– con el fin de que alejen de un sembrado el granizo y otros males diversos, como los vientos huracanados, el tizón y las langostas. Se les pide que protejan los

70. Greg. Tur., *De uirt. S. Mart.*, I, 34.

71. Philostr., *Heroic.*, 22.

72. Pall., *Opus agric.*, I, 35, 1. Acerca de estos remedios mágicos, véase FERNÁNDEZ NIETO, Francisco Javier: «La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαζοφύλακες», *La tradición en la Antigüedad Tardía (Antigüedad y Cristianismo, 14)*, Murcia, 1997, pp. 259-286, pp. 265-266.

campos durante todo el tiempo en el que las piedras sobre las que está grabada la inscripción permanezcan enterradas en el contorno del campo⁷³. Una inscripción sobre pizarra, proveniente de Carrio (Asturias) y datada en el siglo X –o tal vez finales del IX–, presenta un conjuro contra el granizo donde los elementos paganos han sido sustituidos por otros de tipo cristiano⁷⁴.

Respecto a la extraña oración dedicada a Martín de Tours y en la que aparece un elemento coercitivo que recuerda poderosamente a una invocación mágica, esta se halla en el contexto de una anécdota que un tal Florencio, un embajador visigodo, le explicó a Gregorio de Tours. La historia es como sigue: años atrás, el abuelo de Florencio había construido en su país una basílica en honor de Martín y había depositado en ella reliquias a fin de consagrar el edificio. Un tiempo después, él y su mujer tuvieron un hijo, pero el pequeño cayó tan gravemente enfermo a los tres meses de edad que ya lo daban prácticamente por muerto. Entonces su madre colocó el cuerpo exánime del niño ante el altar y pronunció una oración al santo solicitándole su curación. Luego dejó allí solo al niño durante toda la noche y, cuando fue a buscarlo a la mañana siguiente, lo descubrió completamente curado. Lo curioso de esta historia, como ya hemos avanzado, radica en la misma fórmula de la oración. Esta comenzaba recordando las grandes esperanzas que habían depositado en el santo, cuya virtud curativa ya había quedado evidenciada anteriormente en múltiples ocasiones; la orante aseguraba que dicho poder quedaría de nuevo demostrado si el santo era capaz de resucitar al niño. Ahora bien, también le manifestaba que, si no lo hacía, ya no volverían a inclinar ante él sus cabezas, ni le encenderían más velas, ni le ofrecerían ningún otro tipo de honor⁷⁵. Documentamos un interesante paralelo de este tipo de fórmula en un papiro de magia griega proveniente de Egipto y datado en la primera mitad del siglo IV. En él, entre otras

73. FERCHIOU, Naïdé y GABILLON, Aimé: «Une inscription grecque magique de la région de Bou Arada (Tunisie), ou les quatre plaies de l'agriculture antique en Proconsulaire», *Actes du II^e Colloque International sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord* (= *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, N.S., 19B, 1983), LANCEL, Serge (ed.), Paris, CTHS, 1985, pp. 109-125. Acerca de este género de amuletos contra el granizo, incluyendo la inscripción de Sidi Kaddou, véase: KOTANSKY, Roy: *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze lamellae*, I: *Published Texts of Known Provenance*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1994, pp. 46-53; FERNÁNDEZ NIETO, Francisco Javier: «La pizarra visigoda de Carrio...», pp. 267-273.

74. GÓMEZ-MORENO, Manuel: «Documentación goda en pizarra», *BRAE*, 34/141 (1954), pp. 25-58, pp. 48-54; *Idem*, *Documentación goda en pizarra*, Madrid, Maestres, 1966, pp. 95-101; GIL, Juan: «Notas sobre fonética del latín visigodo», *Habis*, 1 (1970), pp. 45-86, pp. 46-47; CANELLAS, Ángel: *Diplomática hispano-visigoda*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1979, pp. 275-276, n.º 231; GIL, Juan: «Epigrafía antigua y moderna», *Habis*, 12 (1981), pp. 153-176, pp. 161-163 y 176; VELÁZQUEZ, Isabel: *Las pizarras visigodas: edición crítica y estudio (Antigüedad y Cristianismo*, 6), Murcia, Universidad de Murcia, 1989, pp. 312-314, n.º 104, y pp. 614-617; FERNÁNDEZ NIETO, Francisco Javier: «La pizarra visigoda de Carrio...», pp. 259-286; DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., *Asturias en el siglo VIII. La cultura literaria*, Oviedo, Suave, 2001, pp. 139-148; VELÁZQUEZ, Isabel: *Documentos de época visigoda escritos en pizarra (siglos VI-VIII)*, I, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 113-115; *Eadem*, «Las pizarras visigodas», en ABASCAL, José Manuel y GIMENO, Helena, con la colaboración de VELÁZQUEZ, Isabel, *Epigrafía hispánica*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2000, pp. 283-340, pp. 289-290 y 337-339; *Eadem*, *Las pizarras visigodas (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Madrid-Burgos, Real Academia Española-Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2004, pp. 368-384; *Eadem*, «Between Orthodox Belief and 'Superstition' in Visigothic Hispania», *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza (30 Sept. – 1 Oct. 2005)*, GORDON, Richard Lindsay y MARCO SIMÓN, Francisco (eds.), Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 601-627, p. 625; FERNÁNDEZ NIETO, Francisco Javier: «A Visigothic Charm from Asturias and the Classical Tradition of Phylacteries against Hail», *ibidem*, pp. 551-599.

75. Greg. Tur., *De uirt. S. Mart.*, III, 8.

cosas, se reproduce un conjuro destinado a hechizar hierbas y dotarlas de propiedades mágicas: el oficiante debe solicitar la ayuda de la planta y conjurarla mediante la invocación del nombre de una divinidad; en el caso de que aquella no preste su ayuda, el oficiante la amenaza con que la tierra de la que brotó no recibirá más en lo sucesivo el agua de lluvia⁷⁶. Igualmente, en el mismo papiro leemos el conjuro a un demon de un muerto para que sirva al mago; este le intimida con castigos insostenibles si el demon se niega a comparecer ante él⁷⁷. Otro documento mágico nos presenta una práctica para adquirir el conocimiento del pasado, del presente y del futuro de todo el mundo. Tras la invocación ritual, se lanza una amenaza: si no consigue dicho conocimiento, el mago provocará una gran devastación y no permitirá que ninguna deidad vaticine hasta haber adquirido ese saber⁷⁸.

4. UN FENÓMENO MUY PRESENTE Y TEMIDO

A lo largo de estas páginas, hemos podido comprobar cómo se percibía la magia como un fenómeno muy real por todos los individuos de la sociedad franca, independientemente de su edad y condición social. Esto pone de manifiesto que los vestigios paganizantes se hallaban más presentes en territorio galo de lo que admiten muchos autores actuales. La magia, además, resultaba un problema muy preocupante para las diversas élites dirigentes: las autoridades laicas persiguieron la magia negra mientras que las jerarquías eclesiásticas condenaron la magia bajo todas sus formas, maléfica y benéfica; y tal comportamiento entraba dentro de la dinámica que se estaba produciendo en los reinos vecinos. Por otro lado, y en materia de religiosidad popular, la gente mezcló sus tradiciones ancestrales de origen paganizante con la religión cristiana, lo cual constituyó una forma de readaptación, de no perder las costumbres seculares adecuándolas a la nueva situación. Algunos clérigos, incluso los más críticos con la idolatría, recogieron estas tradiciones, se apropiaron de ellas y las acomodaron a su sistema de creencias, por ejemplo, vinculándolas al culto de los mártires, bien porque de verdad creían en ellas, bien porque estimaban que de esta manera se hallarían más cerca de la gran masa de la población. De todas maneras, y como podemos comprobar a través de los testimonios conservados, los únicos «magos» documentados en las fuentes con una presencia indiscutiblemente real fueron los hariolos y curanderos, muy criticados por los eclesiásticos –pues suponían una fuerte competencia a las virtudes taumáticas de los santos–, pero muy frecuentados por la gente más humilde, que veía en ellos un remedio más cercano y económico a los habituales males que aquejaban su existencia.

76. *Pap. graec. mag.*, IV, 3, 286-295.

77. *Ibidem*, IV, 16, 2.061-2.066 y 2.096-2.097.

78. *Ibidem*, V, 6, 256-303.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCIATI Roberto: «*Nec tu ignobilis Symeonis Anthiocino poteris comparare*’. Vulfilaico, stilita longobardo», *Reti Medievali*, 16/1 (2015), pp. 127-145.
- BARB, Alphons A.: «La supervivencia de las artes mágicas», *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, MOMIGLIANO, Arnaldo (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 117-143 (trad. HERNÁNDEZ, Marta: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1963).
- CALMETTE, Joseph: «Observations sur les gloses malbergiques de la Lex Salica», *Bibliothèque de l'école des chartes*, 60 (1899), pp. 397-413.
- CAMPETELLA, Moreno: «Superstition et magie chez Césaire d'Arles (470-542)», *Latin vulgaire-Latin tardif VII. Actes du VII^{ème} Colloque international sur le latin vulgaire et tardif. Séville, 2-6 septembre 2003*, ARIAS, Carmen (ed.), Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006, pp. 179-188.
- CANELLAS, Ángel: *Diplomática hispano-visigoda*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1979.
- CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1993 [1^a ed. 1961].
- DÍAZ y DÍAZ, Manuel C., *Asturias en el siglo VIII. La cultura literaria*, Oviedo, Suave, 2001.
- DIERKENS, Alain: «Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne: À propos de l'*Indiculus superstitionum et paganiarum*», *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, HASQUIN, Hervé (ed.), Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1984, pp. 9-26.
- DREW, Katherine Fischer: *The Laws of the Salian Franks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1991.
- DU CANGE, Charles du Fresne: «Herburgius», *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, IV, NIORT, L. Favre, 1885, p. 191.
- ECKHARDT, Karl August, *Pactus Legis Salicae*, en *MGH Leg.*, 1/4, 1, Hannover, Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi, 1962.
- FERCHIOU, Naïdé y GABILLON, Aimé: «Une inscription grecque magique de la région de Bou Arada (Tunisie), ou les quatre plaies de l'agriculture antique en Proconsulaire», *Actes du II^e Colloque International sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord (= Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, N.S., 19B, 1983)*, LANCEL, Serge (ed.), Paris, CTHS, 1985, pp. 109-125.
- FERNÁNDEZ NIETO, Francisco Javier: «La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαζοφύλακες», *La tradición en la Antigüedad Tardía (Antigüedad y Cristianismo, 14)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1997, pp. 259-286.
- FERNÁNDEZ NIETO, Francisco Javier: «A Visigothic Charm from Asturias and the Classical Tradition of Phylacteries against Hail», *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza (30 Sept. – 1 Oct. 2005)*, GORDON, Richard Lindsay y MARCO SIMÓN, Francisco (eds.), Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 551-599.
- FLINT, Valerie I. J.: *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denys: *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, III: *La monarchie franche*, Paris, Hachette, 1888.
- GIL, Juan: «Notas sobre fonética del latín visigodo», *Habis*, 1 (1970), pp. 45-86.
- GIL, Juan: «Epigrafía antigua y moderna», *Habis*, 12 (1981), pp. 153-176.

- GIORDANO, Oronzo: *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1995² (trad. GARCÍA MOUTÓN, Pilar y GARCÍA YEBRA, Valentín: *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*, Bari, Adriatica Editrice, 1979).
- GÓMEZ-MORENO, Manuel: «Documentación goda en pizarra», *BRAE*, 34/141 (1954), pp. 25-58.
- GÓMEZ-MORENO, Manuel: *Documentación goda en pizarra*, Madrid, Maestres, 1966.
- GRIMAL, Pierre: «Estriges», *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 2007², p. 179 (trad. PAYAROLS, Francisco: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979⁶).
- GRIMM, Jacob: *Teutonic Mythology*, III, London, George Bell & Sons, 1883 (trad. STALLYBRASS, James Steven: *Deutsche Mythologie*, III, Berlin, F. Dummler, 1878⁴).
- HEN, Yitzhak: *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A.D. 481-751*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1995.
- HEUCLIN, Jean: *Hommes de Dieu et fonctionnaires du roi en Gaule du Nord du V^e au IX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Juan Antonio: «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 (2005), pp. 47-78.
- JONES, Allen E.: *Social Mobility in Late Antique Gaul. Strategies and Opportunities for the Non-Elite*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- KALLERES, Dayna S.: «Drunken Hags with Amulets and Prostitutes with Erotic Spells: The Re-Feminization of Magic in Late Antique Christian Homilies», *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World*, STRATTON, Kimberly B. y KALLERES, Dayna S. (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 219-251.
- KIECKHEFER, Richard: *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- KLINGSHIRN, William E.: *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- KOTANSKY, Roy: *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, I: Published Texts of Known Provenance*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1994.
- LELONG, Charles: *La vie quotidienne en Gaule à l'époque mérovingienne*, Paris, Hachette, 1963.
- LIZZI TESTA, Rita: «L'Église, les *domini*, les *païens rustici*: Quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IV^e-VI^e siècle)», *Le problème de la christianisation du monde Antique*, INGLEBERT, Hervé, DESTEPHEN, Sylvain y DUMÉZIL, Bruno (eds.), Nanterre, Picard, 2010, pp. 77-113.
- MACMULLEN, Ramsay: *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven-London, Yale University Press, 1997.
- MARKUS, Robert Austin: «From Caesarius to Boniface: Christianity and Paganism in Gaul», *The Seventh Century: Change and Continuity*, FONTAINE, Jacques y HILLGARTH, Jocelyn Nigel (eds.), London, The Warburg Institute, 1992, pp. 154-172.
- MCKENNA, Stephen: *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1938.
- MÉRIAUX, Charles: *Gallia irradiata: Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006.
- MÉRIAUX, Charles: «*Qui uerus Christianus uult esse*: christianisme et 'paganisme' en Gaule du Nord à l'époque mérovingienne», *Le problème de la christianisation du monde Antique*, INGLEBERT, Hervé, DESTEPHEN, Sylvain y DUMÉZIL, Bruno (eds.), Nanterre, Picard, 2010, pp. 359-373.
- MISTRY, Zubin: *Abortion in the Early Middle Ages, c. 500-900*, York, York Medieval Press, 2015.

- NIE, Giselle de: «Caesarius of Arles and Gregory of Tours. Two Sixth-Century Gallic Bishops and 'Christian Magic'», *Cultural Identity and Cultural Integration. Ireland and Europe in the Early Middle Ages*, EDEL, Doris (ed.), Dublin, Four Courts Press, 1995, pp. 170-196.
- PIETRI, Luce: *La ville de Tours du IV^e au VI^e s., naissance d'une cité chrétienne*, Roma, Publications de l'École française de Rome, 1983.
- PIETRI, Luce: «Sulpice Sévère et Brice de Tours: à propos de *Dialogues* III, 15-16», *Dieu(x) et Hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours. Mélanges en l'honneur de Françoise Thelamon*, CROGIEZ-PÊTREQUIN, Sylvie (ed.), Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2005, pp. 149-161.
- RICHÉ, Pierre: «La magie à l'époque carolingienne», *CRAI*, 117/1 (1973), pp. 127-138.
- ROUSSELLE, Aline: *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, Fayard, 1990.
- SKEMER, DON C.: *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, University Park (Pennsylvania), The Pennsylvania State University Press, 2006.
- VACANDARD, Elphège: «L'idolâtrie en Gaule au VI^e et au VII^e siècle», *Revue de Questions Historiques*, 65 (1899), pp. 424-454.
- VAN DER LOF, Laurens Johan: «Grégoire de Tours et la magie blanche», *Numen*, 21/3 (1974), pp. 228-237.
- VELÁZQUEZ, Isabel, *Las pizarras visigodas: edición crítica y estudio (Antigüedad y Cristianismo, 6)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1989.
- VELÁZQUEZ, Isabel: «Las pizarras visigodas», en ABASCAL, José Manuel y GIMENO, Helena, con la colaboración de VELÁZQUEZ, Isabel, *Epigrafía hispánica*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2000, pp. 283-340.
- VELÁZQUEZ, Isabel: *Documentos de época visigoda escritos en pizarra (siglos VI-VIII)*, Turnhout, Brepols, 2000, 2 vols.
- VELÁZQUEZ, Isabel: *Las pizarras visigodas (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Madrid-Burgos, Real Academia Española-Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2004.
- VELÁZQUEZ, Isabel: «Between Orthodox Belief and 'Superstition' in Visigothic Hispania», *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza (30 Sept. – 1 Oct. 2005)*, GORDON, Richard Lindsay y MARCO SIMÓN, Francisco (eds.), Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 601-627.
- VON ECKHART, Johann Georg, *Leges Francorum Salicae et Ripuariorum*, Frankfurt-Leipzig, 1720.
- ZEUMER, Karl: *Leges Visigothorum*, en *MGH Leg.*, 1/1, Hannover-Leipzig, Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi, 1902.

Artículos · Articles

- 13 MARCO ALVIZ FERNÁNDEZ
De Gibbon a Riegl. Una nota sobre los precedentes historiográficos del «descubrimiento» de la Antigüedad Tardía / From Gibbon to Riegl. A Note on the Historiographical Precedents of the «Discovering» of Late Antiquity
- 31 ALEJANDRO CADENAS GONZÁLEZ
El culto imperial y la divinidad del emperador en la Antigüedad Tardía, dos conceptos a debate / The Imperial Cult and the Divinity of the Emperor in Late Antiquity: Two Concepts in Discussion
- 45 ISRAEL CAMPOS MÉNDEZ
Palabras persas en el mitraísmo: la construcción de una imagen oriental del culto mitraico / Persian Words in Mithraism: The Construction of an Oriental Image of Mithraic Cult
- 65 BRUNO P. CARCEDO DE ANDRÉS & GERARDO MARTÍNEZ DÍEZ
Nuevas estelas romanas en Lara de los Infantes (Burgos) / New Roman Steles in Lara de los Infantes (Burgos)
- 83 GREGORIO CARRASCO SERRANO
Poder y corruptelas en Amiano Marcelino / Power and Corruption in Ammianus Marcellinus
- 97 MARÍA DEL MAR CASTRO GARCÍA
Modelos de abastecimiento urbano de aguas en la Bética romana: las cisternas / Urban Water Supply Models in Roman *Baetica*: The Cisterns
- 125 MARINA DÍAZ BOURGEAL
Los Césares. Los modelos históricos de Juliano / *The Caesars*. The Historic Models of Julian
- 143 JORGE GARCÍA SÁNCHEZ & JOSÉ LUIS CÓRDOBA DE LA CRUZ
En torno al *Serapeum* de Cartago / About the *Serapeum* of Carthage
- 173 JAVIER DEL HOYO & MARIANO RODRÍGUEZ CEBALLOS
Occis{s}a a servo. Asesinato en el corazón de Clunia. Inscripciones latinas en Huerta de Rey (Burgos) / *Occis{s}a a servo*. Murder in the Center of Clunia. Latin Inscriptions in Huerta de Rey (Burgos)
- 183 JUAN ANTONIO JIMÉNEZ SÁNCHEZ & PERE MAYMÓ I CAPDEVILA
La magia en la Galia merovingia / Magic in Merovingian Gaul
- 205 GUILLERMO S. KURTZ SCHAEFER & JOSÉ LUIS RAMÍREZ SÁDABA
La Inscripción de Alange (Badajoz) y el culto a San Cristóbal en la Hispania Tardoantigua / An Inscription from Alange and the Cult of Saint Christopher in Late Antiquity Hispania

- 231 ARIANNA MAGNOLO
Nonno e Arato: alcune proposte / Nonno y Arato: algunas propuestas / Nonnus and Aratus: Some Proposals
- 255 MIREIA MOVELLÁN LUIS
La leyenda troyana en la Antigüedad Tardía. Una aproximación a los poemas de Dióscoro de Afrodito / The Trojan Legend in Late Antiquity. An Approach to the Poetry of Dioscorus of Aphroditos
- 271 JOSÉ ORTIZ CÓRDOBA
Colonización y emigración en el Alto Guadalquivir (siglos I a.C.- II d.C.) / Colonization and Emigration in the Alto Guadalquivir (Centuries I BC - II AC)
- 299 M^a DEL MAR ROYO MARTÍNEZ
Propaganda dinástica, militar y religiosa en las monedas de Julia Domna / Dynastic, Military and Religious Propaganda in the Coins of Julia Domna
- 323 JULIO CÉSAR RUIZ RODRÍGUEZ
El culto a Minerva en Tarraco / The Cult to Minerva in Tarraco
- 351 GUSTAVO ALBERTO VIVAS GARCÍA
Una fallida traducción al castellano de la *Revolución Romana* en la década de 1960. La intrahistoria de un episodio desconocido / A Failed Translation into Spanish of the *Roman Revolution* in the 1960's. The Intrahistory of an Unknown Episode

Reseñas · Book Review

- 369 SANTOS YANGUAS, Narciso: *Militares galaicos en el ejército romano* (PILAR FERNÁNDEZ URIEL)
- 371 CANO CUENCA, Jorge: *El legado de Asclepio. Medicina hipocrática y corrientes fisiológicas en la Grecia Antigua* (EULALIA GARCÍA NOS)
- 373 SALCEDO GARCÉS Fabiola: *Tuscolana Marmora. Escultura clásica en el antiguo Tuscolano* (JORGE GARCÍA SÁNCHEZ)
- 379 OLLER GUZMÁN, Joan: *El territorio y poblamiento de la Layetania Interior en época antigua (ss. IV a.C. - I d.C.)* (ANTONIO LÓPEZ GARCÍA)
- 383 MARCO SIMÓN, Francisco & PINA POLO, Francisco & REMESAL RODRÍGUEZ, JOSÉ (eds): *Autorretratos. La creación de la imagen personal en la antigüedad* (RUBÉN MONTROYA GONZÁLEZ)
- 387 LÓPEZ MONTEAGUDO, Guadalupe: *Los mosaicos de la Plaza de La Encarnación. Roma en Sevilla* (MARIA PILAR SAN NICOLÁS PEDRAZ)
- 389 CUMONT, Franz: *Los misterios de Mithras y doce estudios más sobre la religión del Dios Invicto en el Imperio Romano* (JOSÉ IGNACIO SÁNCHEZ SÁNCHEZ)