POLIS. *Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 27 (2015), pp. 39-56.

# CLÉRIGOS Y MAGIA EN HISPANIA DURANTE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA*

**Juan Antonio Jiménez Sánchez**
*Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)*
*Universidad de Barcelona*

La magia, esa "hermana bastarda" de la religión como en ocasiones ha sido denominada, presenta toda una serie de particularidades que la emparentan con ésta y que al mismo tiempo la distancian y la diferencian de ella[1]. Superada ya la idea de

* Este estudio se enmarca en los proyectos de investigación HAR2013-42584-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.

[1] J. M. Blázquez — J. Martínez-Pina — S. Montero, *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Madrid 1993, 592. Definir la naturaleza precisa de la magia y su relación con las diversas religiones de la Antigüedad resulta una materia compleja que ha generado en torno a sí una vasta bibliografía. Al respecto, y sin ánimos de ser exhaustivos, véase: AA.VV., *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz 1985; A.-M. Tupet, "Rites magiques dans l'Antiquité romaine", *ANRW* II, 16, 3, 1986, 2591-2675; Fr. Graf, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine: idéologie et pratique*, Paris 1994; J. L. Calvo Martínez (ed.), *Religión, magia y mitología en la antigüedad clásica*, Granada 1998; J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Oxford 1998[2]; AA.VV., *Religión y magia en la Antigüedad (Valencia, 16-18 de abril de 1997)*, Valencia, 1999; S. Asirvatham — C. O. Pache — J. Watrous (ed.), *Between Magic and Religion: Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*, Lanham (Md.) 2001; P. Caldera (ed.), *Magia y religión de la Antigüedad a nuestros días*, Mérida 2001; N. Zeddies, *Religio et sacrilegium: studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.-7. Jahrhundet)*, Frankfurt am Main 2003.

que la magia corresponde a un estadio primitivo de la religión, observamos que, en tanto que fenómenos coetáneos y estrechamente vinculados[2], ambas comparten la creencia en la existencia de seres sobrenaturales que actúan en las fuerzas de la naturaleza y sobre los que se puede influir, mediante una serie de rituales, en busca del beneficio propio[3]. De ahí que muchos de estos rituales se hallen presentes en las religiones "oficiales", sobre todo cuando se trata de propiciar la fecundidad de los campos y del ganado o cuando se busca conjurar a los espíritus para alejarlos y que no hagan daño o, bien al contrario, para perjudicar a una tercera persona[4]. Otras características comunes entre rituales mágicos y religiosos atañen al "uso de palabras y fórmulas de carácter simbólico enunciadas en un leguaje muchas veces arcaico y a menudo ininteligible. También el recurso a sustancias a las que se otorga eficacia ritual y la existencia de tabúes que hay que respetar imperativamente"[5].

No obstante, y pese a estos importantes aspectos en común, la magia y la religión presentan una diferencia fundamental. Como puso acertadamente de manifiesto Alphons A. Barb, "por un lado tenemos al hombre religioso, que ofrece su adoración con humilde sumisión a la divinidad siempre atento a añadir a cualquier súplica la reserva "si es según tu voluntad". Por otro lado, tenemos al mago que

[2] En este sentido, recordamos las significativas palabras de Alphons A. Barb: "la magia no puede desarrollarse sin la religión —sin la creencia en lo sobrenatural— y a este respecto no puede ser separada de la religión"; véase A. A. Barb, "La supervivencia de las artes mágicas", en A. Momigliano (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, 117-143, 118 (trad. M. Hernández: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963).

[3] M. Massenzio *et alii*, *Historia de las religiones*, Barcelona 2000, 358-359 (trad. M. Pons: *Manuale di storia delle religioni*, Roma 1998).

[4] En relación a los rituales mágicos, Henri Hubert y Marcel Mauss señalan que éstos deben repetirse y transmitirse generacionalmente hasta llegar a formar parte de la tradición. Además, para que sean considerados mágicos, todo un grupo social debe creer en su eficacia; véase H. Hubert — M. Mauss, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *L'Année sociologique* 7, 1902-1903, 1-146, 14: "les rites magiques et la magie tout entière sont, en premier lieu, des faits de tradition. Des actes qui ne se répètent pas ne sont pas magiques. Des actes à l'efficacité desquels tout un groupe ne croit pas, ne sont pas magiques. La forme des rites est éminemment transmissible et elle est sanctionnée par l'opinion. D'où il suit que des actes strictement individuels, comme les pratiques superstitieuses particulières des joueurs, ne peuvent être appelés magiques".

[5] X. Espluga — M. Miró, *Vida religiosa en la antigua Roma*, Barcelona 2003, 22.

busca forzar los poderes sobrenaturales para conseguir lo que desea y evitar lo que teme"[6].

Pese a todo, insistimos, en muchas ocasiones el límite entre magia y religión resulta difuso y poco claro. En el caso de la religión romana, tanto ésta como la magia gozan de un carácter eminentemente funcional, ya que ambas están revestidas de un espíritu pragmático que busca mejorar —mediante la plegaria en un caso y la coerción en el otro— las condiciones de vida terrenales de los seres humanos. Y de ahí que, en muchos casos, numerosos rituales religiosos romanos se hallaran revestidos de un cierto carácter mágico.

No ocurrió así, sin embargo, con el cristianismo, el cual condenó sin paliativos el uso de la magia como algo demoníaco y, en consecuencia, pecaminoso. Con todo, y aunque resulte del todo contradictorio con el espíritu de esta religión, ya durante los últimos siglos de la Antigüedad algunos clérigos se entregaron a la práctica de las artes mágicas o bien recurrieron a magos y adivinos, actitudes todas ellas que escandalizaron a las autoridades eclesiásticas y que propiciaron la enérgica y categórica condena formulada en diversos sínodos religiosos[7]. En

[6] A. A. Barb, "La supervivencia…", cit., 118. También resulta interesante la diferencia entre magia y religión expuesta por Xavier Espluga y Mònica Miró: "la magia presupone la existencia de una relación de tipo causa-efecto entre una determinada acción y su resultado obligatorio. Por este motivo, considera que el curso natural de las cosas no depende tanto de la voluntad de una fuerza divina personalizada, como de la intervención de fuerzas inmutables e inconscientes sometidas a leyes que funcionan de manera mecánica. De ahí viene que las prácticas mágicas intenten desencadenar empíricamente los resultados de dichas leyes, mientras que la religión dejará en manos de los dioses la explicación de buena parte de los fenómenos que el hombre desconoce"; véase X. Espluga — M. Miró, *Vida religiosa*…, cit., 23.

[7] Evidentemente, no podemos calificar de actos puramente mágicos —ni siquiera de magia blanca— todas aquellas actividades llevadas a cabo por clérigos con la intención de mejorar la vida y la salud de sus feligreses y que se basaban en recursos de carácter milagroso, como, por ejemplo, el uso de reliquias con una finalidad curativa, como tantas veces lo atestiguamos en los relatos de Gregorio de Tours (entre otros, podemos recordar los siguientes relacionados con la tumba de Martín de Tours: Gregorius Tur., *De uirt. S. Mart.*, II, 1, MGH srm, 1, 2, 609; 2, *ibid*., 609-610; 51, *ibid*., 626; 52, *ibid*., 626-627; III, 12, *ibid*., 635; 18, *ibid*., 637; 52, *ibid*., 644-645; 59, *ibid*., 646-647; 60, *ibid*., 647; IV, 9, *ibid*., 651-652; 25, *ibid*., 655; 28, *ibid*., 656; 33, *ibid*., 658; 36, *ibid*., 658-659; 37, *ibid*., 659; 43, *ibid*., 660; 47, *ibid*., 661). Como lo ha puesto bien de manifiesto L. J. van der Lof, lo que documentamos en Gregorio, y en otros religiosos similares, es un mundo del todo diferente

el presente estudio analizaremos dichos testimonios conciliares para el caso de Hispania, estableciendo asimismo los pertinentes paralelos con otros territorios extrapeninsulares, especialmente con la Galia.

## Clérigos que practican magia

El testimonio más temprano de la participación de clérigos en actividades mágicas en Hispania lo tenemos documentado en los *Capitula Martini*. Como es bien sabido, se trata de una compilación de cánones de sínodos orientales efectuada por el obispo Martín de Braga durante la segunda mitad del siglo VI. Uno de estos cánones —el correspondiente al número 36 del concilio de Laodicea (363/364)[8]— establecía la pena de excomunión para todo clérigo que actuara como mago o realizara ligaduras[9]. El hecho de que Martín lo hubiera tomado en consideración a la hora de incluirlo en su colección canónica nos lleva a pensar que este problema pervivía también en el Reino Suevo. No olvidemos que cuando el obispo recopiló estos cánones orientales, y los modificó para adaptarlos a las necesidades de la

del de la magia, ya que ésta implica coerción a las potencias sobrenaturales, un comportamiento imperativo que se halla ausente en Gregorio; al respecto, véase L. J. van der Lof, "Grégoire de Tours et la magie blanche", *Numen* 21, 3, 1974, 228-237.

[8] O. Pontal, "Survivances païennes, superstitions et sorcellerie au Moyen Âge d'après les décrets des conciles et synodes", *AHC* 27-27, 1995-1996, 129-136, 134.

[9] Cap. *Mart*., 59, ed. Barlow, 138: *non liceat clericis incantatores esse et ligaturas facere, quod est colligatio animarum. Si quis haec facit, de ecclesia proiciatur*. Véase: St. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C. 1938, 103; J. N. Hillgarth, "Popular Religion in Visigothic Spain", en E. James (ed.), *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford 1980, 3-60, 47; M. J. Pinheiro, "O *De correctione rusticorum* de S. Martinho de Dume", *Bracara Augusta* 34, 2, 1980, 483-561, 499; V. I. J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford 1991, 246 y 363; R. Sanz, *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania tardoantigua*, Madrid 2003 (*Anejos de Gerión*, 7), 94; J. A. Jiménez, "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, 47-78, 59-60; Id., "Los magos en la Hispania tardorromana y visigoda", en R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca 2013, 119-138, 131; P. Castillo, "Intolerancia en el reino romano-germánico de Toledo: Testimonio y utilidad de la hagiografía", *'Ilu* 18, 2007, 274-284, 265.

Iglesia sueva[10], lo hizo para proporcionar unas normas de conducta al clero y al pueblo[11]. La importancia de estos cánones se evidencia en que fueron añadidos por Martín a las actas del segundo concilio de Braga, algo que, además, nos indica que gozaban de total validez en el noroeste peninsular.

No debemos olvidar que una buena parte de los feligreses de la Galicia sueva se movían en el ámbito rural —no en vano fue a ellos a quien Martín se dirigió en su opúsculo *De correctione rusticorum*—, un mundo que experimentó una cristianización tardía y que, en consecuencia, cobijó durante mucho más tiempo tradiciones que hundían sus raíces en el paganismo más arcaico. Muchas de estas tradiciones de origen pagano habían pasado a engrosar el acervo cultural cristiano, con lo que numerosos seguidores de esta religión, incluidos clérigos rurales de bajo nivel cultural, las practicaban inocentemente sin saber que estaban contraviniendo los preceptos más básicos de su fe. En este caso, nos hallaríamos frente a amuletos textuales o filacterias, los cuales contenían textos sagrados que se creía que tenían el poder de proteger y curar si se llevaban en contacto con el cuerpo. Seguramente, la insistencia de las autoridades eclesiásticas en el poder salvífico de la palabra de Dios frente a la ineficacia de la magia pagana llevó a algunos fieles a buscar su salvación física en estos amuletos de tipo cristiano elaborados con pasajes de las Escrituras. Y sin duda, muchos clérigos contemplaron su elaboración y distribución como una parte más de su labor pastoral[12]. Pero de todas maneras, independientemente de sus buenas intenciones, los obispos siempre consideraron que quienes recibían estas filacterias estaban arriesgándose a condenar su alma y que quienes las elaboraban se convertían en agentes del diablo, y que todos acabarían condenados si no realizaban la penitencia pertinente[13].

---

[10] Al respecto, véase G. Martínez, "La colección canónica de la iglesia sueva: los *Capitula Martini*", *Bracara Augusta* 21, 1967, 224-243.

[11] M. J. Violante, "St. Martin of Braga, the Sueves and Gallaecia", en A. Ferreiro (ed.), *The Visigoths: Studies in Culture and Society*, Leiden-Boston-Köln 1998, 63-98, 89.

[12] Como ya hemos puesto de manifiesto en la nota 7, sin la existencia de coerción difícilmente puede hablarse de magia. La fabricación de filacterias con pasajes de las Escrituras no gozaría, con seguridad, de un carácter imperativo. Sin embargo, tal actividad resultaba ajena por completo a la tradición cristiana —de hecho, tenía más puntos en común con las costumbres del paganismo—, y esto fue lo que motivó, sin duda, las diversas condenas de las autoridades eclesiásticas.

[13] D. C. Skemer, *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, College Township 2006, 37-44.

Una nueva denuncia hispana sobre la producción de amuletos textuales por parte de religiosos la documentamos, algunos años más tarde, en los escritos de Isidoro de Sevilla, quien recordaba que existía una clase de monjes errantes que se dedicaban a vagar por el territorio vendiendo falsas reliquias de mártires y fabricando filacterias para la gente[14].

Evidentemente, este fenómeno también acontecía fuera de Hispania, como podemos observar en las denuncias pertinentes de algunos predicadores, como Cesáreo de Arlés o Eligio de Noyon, quienes pedían a sus fieles que jamás aceptaran filacterias o amuletos, incluso, precisaban, si éstos habían sido fabricados por un clérigo y contenían pasajes de las Escrituras; en cualquier caso se trataba siempre del veneno del diablo, no de un remedio de Cristo[15]. El obispo de Arlés llegó a advertir a sus feligreses de que en ocasiones un enfermo podía recuperar la salud y creer que esto se había debido al uso de la filacteria, pero que en realidad se trataba de una artimaña del diablo destinada a matar el alma del cristiano: el demonio dejaba de perseguir la carne con el objetivo de golpear el alma. Y por esta razón, cualquiera que fabricara una filacteria, o que la solicitara, o tan sólo

---

[14] Isidorus Hisp., *De eccl. off.*, II, 16, 7, CCSL, 113, 76: *quintum genus est circellionum qui sub habitu monachorum usquequaque uagantur, uenalem circumferentes ypocrisin, circumeuntes prouincias, nusquam missi nusquam fixi, nusquam stantes nusquam sedentes. Alii quae non uiderunt confingunt, opiniones suas habentes pro Deo; alii membra martyrum, si tamen martyrum, uinditant; alii fimbrias et filacteria sua magnificant, gloriam captantes ab hominibus.*

[15] Caesarius Arel., *Serm.*, 50, 1, CCSL, 103, 225: *sunt aliqui, qui in qualibet infirmitate sortilegos quaerunt, aruspices et diuinos interrogant, praecantatores adhibent, fylacteria sibi diabolica et caracteres adpendunt. Et aliquotiens ligaturas ipsas a clericis ac religiosis accipiunt; sed illi non sunt religiosi uel clerici, sed adiutores diaboli. Videte, fratres, quia contestor uos, ut ista mala, etiam si a clericis offerantur, non adquiescatis accipere: quia non est in illis remedium Christi, sed uenenum diaboli, unde nec corpus sanatur, et infelix anima infidelitatis gladio iugulatur. Etiam si uobis dicatur, quod res sanctas et lectiones diuinas filacteria ipsa contineant, nemo credat, nemo de illis sanitatem sibi uenturam esse confidat*; Audoenus, *Vit. Elig. episc. Nouiom.*, II, 16, MGH srm, 4, 706: *nullus ad colla uel hominis uel cuiuslibet animalis ligamine dependere praesumat, etiamsi a clericis fiant, etsi dicatur, quod res sancta sit et lectiones diuinas contineat, quia non est in eis remedium Christi, sed uenenum diaboli*. La influencia de las palabras de Cesáreo en el sermón de Eligio, recogido por Audoeno en la biografia del obispo de Noyon, resulta manifiesta. Acerca de esta crítica de Cesáreo, véase Y. Hen, *Culture and Religion in Merovigian Gaul, A.D. 481-751*, Leiden-New York-Köln 1995, 163.

que consintiera su uso, se comportaba como un pagano y únicamente podría escapar a la condena eterna mediante la debida penitencia[16]. Las reprobaciones de este tipo de comportamiento, especialmente en el caso de Cesáreo[17], son insistentes, lo cual nos induce a pensar que no nos hallamos ante una acusación formal y vacía de contenido, sino ante la censura de un problema real y relativamente frecuente entre la sociedad del siglo VI.

En ocasiones, podía suceder que el clérigo en cuestión, en vez de ser el agente activo del acto mágico, fuera, o más bien creyera ser, el sujeto pasivo de un sortilegio o de alguna otra actividad por el estilo. En este sentido, resulta muy significativo un canon del concilio de Mérida del año 666, celebrado bajo Recesvinto. En él se recordaba que a veces había sucedido que algunos religiosos pensaban que estaban siendo víctimas de un maleficio realizado por algún miembro de su servidumbre. De lo expuesto en el canon se colige que en estas ocasiones el clérigo de turno no sentía ningún reparo en recurrir incluso a la tortura para descubrir el fondo del asunto y tomarse así, en definitiva, la justicia por su mano. Los obispos reunidos en el sínodo emeritense prohibieron, en consecuencia, que ningún presbítero pudiera actuar de esta forma tan arbitraria. En adelante, si alguien creía ser la víctima de un maleficio, debería ponerlo en conocimiento de su obispo, quien solicitaría al juez que investigase la cuestión. Si se descubría que realmente existía este delito, sería posteriormente el propio obispo quien decidiría la sentencia. El canon preveía para los infractores de la ley la excomunión y la expulsión del clero[18].

---

[16] Caesarius Arel., *Serm*., 50, 1, CCSL, 103, 225: *quia etiam si per ipsas ligaturas aliqui sanitatem receperint, diaboli hoc calliditas facit; qui ideo aliquotiens de carne infirmitatem tollit, quia iam animam iugulauit. Diabolus enim non tantum carnem, quantum animam optat occidere: et ideo ad probandum nos permittitur aliqua infirmitate percutere carnem nostram, ut, dum illi postea consentimus ad praecantatores uel ad filacteria, occidat animam nostram. Et ideo interdum filacteria ipsa ualere et prodesse aliquotiens uidentur: quia, ubi diabolus per consensum percusserit animam, desinit persequi carnem. Qui enim filacteria facit, et qui rogant ut fiant, et quicumque consentiunt, toti pagani efficiuntur; et, nisi dignam egerint paenitentiam, non possunt euadere poenam.*

[17] A modo de ejemplo, podemos recordar: Caesarius Arel., *Serm*., 13, 3, CCSL, 103, 66-67; 14, 4, *ibid*., 71-72; 19, 4, *ibid*., 90; 52, 5, *ibid*., 232.

[18] *Conc. Emer*., 15, PL, 84, c. 621-622: *[…] similiter et quia comperimus aliquos presbyteros, aegritudine accedente, familiae Ecclesiae suae crimen imponere, dicentes ex ea homines aliquos maleficium sibi fecisse eosque sua potestate torquere et per multam impietatem detrimentare, et hoc emendari placuit per rectitudinem huius sententiae.*

Hasta ahora hemos tenido la oportunidad de ver a clérigos relacionados con la práctica de la magia blanca o teúrgia —ya que, en el caso anterior, los religiosos no eran los autores de los maleficios sino sus supuestas víctimas—[19]. Sin embargo, también resulta posible encontrarlos en Hispania vinculados a la cara más oscura y macabra de la magia, la *goêteia* o magia negra. De hecho, cuando en una de sus obras Valerio del Bierzo (fallecido en el 695) enumeró los diversos géneros de monjes corruptos, entre ellos incluyó también a los *malefici*[20]. Sin duda, el texto

---

*Instituentes igitur decernimus, ut si presbyter talia pati se dixerit, ad aures hoc sui perducat episcopi: ipse autem datis bonis hominibus ex latere suo iudicem hoc iubeat quaerere, et si sceleris huius causa fuerit inuenta, ad cognitionem episcopi hoc reducant et processa ex ore eius sententia ita malum exstirpatum maneat, ne hoc quisquam alius facere praesummat. Si quis sententiae huius ordinem non obseruauerit, excommunicationis sententia feriendus erit et a clero abiciendus*. Véase: St. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals*…, cit., 125-126; R. Grosse, *Fontes Hispaniae Antiquae*, IX: *Las fuentes de la época visigoda y bizantinas*, Barcelona 1947, 321; V. Martínez, "El paganismo en la España visigoda", *Burgense* 13, 2, 1972, 489-508, 501; J. N. Hillgarth, "Popular Religion…", cit., 16; J. M. Blázquez, "Magia y religión entre los pueblos indígenas de la *Hispania* antigua", en *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz 1985, 137-158, 157; P. C. Díaz — J. M. Torres, "Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)", en J. Santos — R. Teja (ed.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en* Hispania, Vitoria 2000, 235-261, 245; J. A. Jiménez, "La legislación civil…", cit., 60; Id., "Los magos…", cit., 131; P. C. Díaz — Cl. Martínez — Fr. J. Sanz, *Hispania tardoantigua y visigoda*, Madrid 2007, 558-559.

[19] Algunos autores modernos consideran que tal vez fueron religiosos los autores de algunas pizarras con conjuros —de tipo cristiano, y en los que se invocaba a santos y ángeles del cristianismo— creadas para ahuyentar la tormenta y el granizo de los campos (fechadas entre el siglo VIII y el X), aunque realmente no hay nada sólido que avale esta hipótesis. Cualquier individuo mínimamente letrado y que conociera estas invocaciones de carácter popular podría haberlas puesto por escrito. Al respecto, véase: I. Velázquez, *Las pizarras visigodas: edición crítica y estudio*, Murcia 1989 (*Antigüedad y cristianismo*, 6), 312-314, n.º 104 y 614-617; Fr. J. Fernández Nieto, "La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαζοφύλακες", *La tradición en la Antigüedad Tardía*, Murcia, 1997 (*Antigüedad y cristianismo*, 14), 259-286, 286; A. Esparza — R. Martín, "La pizarra altomedieval de Fuente Encalada (Zamora): contribución al estudio de las inscripciones profilácticas", *Zephyrus* 51, 1998, 237-262, 258; M. C. Díaz y Díaz, *Asturias en el siglo VIII. La cultura literaria*, Oviedo 2001, 147-148.

[20] Valerius Berg., *De gen. mon.*, 7, ed. Díaz y Díaz, 330: *et quos nouerint esse latrones, homicidas, maleficos, adulteros atque cetera diabolice infanda crudelitatis opera*

más esclarecedor al respecto en tierras hispanas lo observamos de nuevo en un canon eclesiástico, en concreto del decimoséptimo concilio de Toledo, celebrado bajo el reinado de Égica en el 694. Éste nos informa de que algunos sacerdotes, e incluso obispos, celebraban misa de difuntos por el descanso del alma de un

---

*exercentes, eos summi amoris affectione ex totoque corde caritatis conexione amplectuntur*. Véase: P. C. Díaz — J. M. Torres, "Pervivencias paganas…", cit., 255; J. A. Jiménez, "La legislación civil…", cit., 73; Id., "Los magos…", cit., 132; P. Castillo, "Intolerancia…", cit., 276. Esta situación no era exclusiva, evidentemente, de Hispania. En la Galia, por ejemplo, contamos con la pintoresca historia de Bricio, el sucesor de Martín en la cátedra episcopal de la ciudad de Tours. A inicios del siglo V, Bricio fue acusado de haber seducido y dejado embarazada a una mujer. Entonces, según Gregorio de Tours, Bricio obró el milagro: logró que su presunto hijo, de un mes de edad, hablara a fin de declarar ante todo el mundo la inocencia del obispo. Sin embargo, e inesperadamente para él, la gente interpretó este milagro como una muestra de sus artes mágicas y lo expulsó de la ciudad. Bricio se refugió en Roma y no pudo recuperar su sede hasta al cabo de muchos años (Gregorius Tur., *Hist. Franc*., II, 1, MGH srm, 1, 1, 37-38). Gregorio de Tours también recuerda otros casos en los que diversos religiosos fueron acusados de emplear la magia con fines maléficos: así, menciona que su hermano, el diácono Pedro, fue acusado falsamente de haber asesinado por medio de sortilegios al obispo Silvestre de Langres, quien en realidad había fallecido debido a la epilepsia (Gregorius Tur., *Hist. Franc.*, V, 5, MGH srm, 1, 1, 201); en el año 589, el obispo Droctegiselo de Soissons perdió la razón presuntamente a causa de la bebida, aunque alguna gente pensó entonces que fue a causa de los maleficios lanzados por un archidiácono al que él había destituido de su función (Gregorius Tur., *Hist. Franc.*, IX, 37, MGH srm, 1, 1, 457); asimismo, Gregorio nos narra que unos clérigos que viajaban transportando unas reliquias fueron acusados de matar a un joven mediante la magia; el joven, en realidad, no estaba muerto y fue curado finalmente, según el obispo de Tours, gracias a la virtud de las reliquias (Gregorius Tur., *De uirt. S. Iul.*, 45, MGH srm, 1, 2, 581). Por otro lado, Atanasio de Alejandría fue acusado por sus enemigos de haber matado a un tal Arsenio y de haberle cortado luego el brazo para usarlo con fines mágicos; posteriormente se demostró la falsedad de esta acusación (Rufinus, *Hist. eccl.*, I (X), 16-18, GCS, 9, 2, 982-985; Socrates, *Hist. eccl*., I, 27-29, GCS, NF 1, 75-81; Sozomenus, *Hist. eccl*., II, 23, GCS, NF 4, 80-82; *Vit. Athan.*, 12-13, PG, 25, c. CXCV-CXCVII; véase también J. A. Molina, "Rituales goéticos y muertes pavorosas en los primeros momentos de la querella arriana: el brazo de Arsenio y la muerte de Arrio", *Latomus* 70, 2, 2011, 464-477). Finalmente, podemos recordar la historia de Carisio, un clérigo lector de una iglesia de Constantinopla, al que se acusaba de cometer numerosas impiedades, entre ellas la de practicar la magia y que, según Juan Mosco, fue castigado con la muerte por Dios por este motivo (Iohannes Mosch., *Prat. spirit*., 145, *PG*, 87, 3, c. 3008-3009).

individuo que todavía estaba vivo, fundamentándose en la creencia de que esta ceremonia provocaría su muerte en un breve plazo de tiempo. Lógicamente, estos individuos serían enemigos de los sacerdotes que estaban oficiando la misa o bien de aquellos que la habían encargado. El sínodo resolvió, en consecuencia, que cualquier religioso que en adelante cometiera este delito sería depuesto del grado de su orden y tanto él como aquel que le hubiera empujado a este crimen serían condenados a prisión en un exilio perpetuo y privados de la comunión hasta el momento de su muerte[21].

## Clérigos que consultan a magos y adivinos

Los clérigos, además de ser agentes activos en prácticas relacionadas con la magia —es decir, operar en calidad de magos, ya fuera en la categoría de teúrgia o de *goêteia*—, también podían ser clientes de adivinos y sortílegos[22]. También

[21] *Conc. Tol. XVII*, 5, ed. Vives, 531-532: *nam missam pro requie defunctorum promulgatam fallaci uoto pro uiuis student celebrare hominibus, non ob aliud, nisi ut is pro quo [id] ipsum offertur sacrificium ipsius sacrosancti libaminis interuentu mortis ac perditionis incurrat periculum, et quod cunctis datum est in salutis remedium illi hoc peruerso instinctu quibusdam esse expetunt in interitum. Obinde nostrae elegit unanimitatis conuentus, ut si quis sacerdotum deinceps talia perpetrasse fuerit detectus, a proprii deponatur ordinis gradu, et tam ipse sacerdos quam etiam ille qui eum ad talia peragenda incitasse perpenditur, exilii perpetui ergastulo religati, excepto in supremo uitae curriculo, cunctis uitae suae diebus sacrae communionis eis denegetur perceptio, quam Domino se crediderunt fraudulento delibasse studio*. Véase: St. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals*…, cit., 133-134; R. Grosse, *Fontes Hispaniae*…, cit., 369; J. N. Hillgarth, "Popular Religion…", cit., 47; V. I. J. Flint, *The Rise of Magic*…, cit., 364, n. 18; P. C. Díaz — J. M. Torres, "Pervivencias paganas…", cit., 244; R. Sanz, *Paganos.*.., cit., 76; J. A. Jiménez, "La legislación civil…", cit., 60-61; Id., "Los magos…", cit., 132; P. Castillo, "Intolerancia…", cit., 265; P. C. Díaz — Cl. Martínez — Fr. J. Sanz, *Hispania tardoantigua*…, cit., 557-558. En sentido contrario, Javier Arce considera que los sacerdotes oficiarían estas misas de difuntos en memoria de personas vivas como "una forma de recibir ofrendas"; véase J. Arce, *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid 2011, 167.

[22] El concilio de Orleans (del año 511) nos presenta a clérigos y monjes, no como clientes de adivinos, sino directamente como los ejecutantes de la adivinación a través de diversos medios, entre los que destacaban la toma de augurios y la práctica de las *sortes sanctorum*; a todos estos les esperaba la excomunión; véase *Conc. Aurel*., 30, CCSL, 148A, 12: *si quis clericus, monachus, saecularis diuinationem uel auguria crediderit obseruanda*

en este caso contamos con disposiciones eclesiásticas destinadas a prohibir algo que en principio constituía una obvia contravención de la moral cristiana, la consulta de adivinos y aríolos. El canon más específico y esclarecedor, en este sentido, se halla en las actas del cuarto concilio de Toledo, celebrado en el 633 bajo Sisenando. En él se amenazaba con deponer del honor de su dignidad y encerrar en un monasterio para que hiciera penitencia perpetua a cualquier obispo, presbítero o diácono, o a cualquier otro clérigo, que hubiera sido sorprendido consultando un mago, un arúspice, un aríolo o cualquier otro que ejerciera una arte oculta[23].

En teoría, Dios era el único que podía conocer el porvenir. Intentar descubrir ese secreto implicaba violar las leyes divinas[24]. Cuando, además, lo que se pretendía saber era el destino del rey —sobre todo, cuántos años le restaban de vida—, dicha curiosidad atentaba contra la seguridad del Estado y, por tanto, resultaba susceptible de ser castigada también por las leyes civiles. Lógicamente, este

---

*uel sortes, quas mentiuntur esse sanctorum, quibuscumque potauerint intimandas, cum his, qui iis credederint, ab ecclesiae conmunione pellantur*. Véase O. Pontal, "Survivances païennes…", cit., 134.

[23] *Conc. Tol. IV*, 29, ed. Rodríguez, V, 218: *si episcopus quis aut presbyter siue diaconus uel quilibet ex ordine clericorum magos aut haruspices aut hariolos, aut certe augures uel sortilegos uel eos qui profitentur artem aliquam, aut aliquos eorum similia exercentes, consulere fuerit deprehensus, ab honore dignitatis suae depositus monasterii poenam excipiat ibique perpetua paenitentia deditus scelus admissum sacrilegii luat*. Véase: M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, I, Madrid 1880, 261-262; St. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals*…, cit., 119; V. Martínez, "El paganismo…", cit., 501; J. N. Hillgarth, "Popular Religion…", cit., 16 y 47; J. M. Blázquez, "Magia y religión…", cit., 156; V. I. J. Flint, *The Rise of Magic*…, cit., 66-67 y 363; P. C. Díaz — J. M. Torres, "Pervivencias paganas…", cit., 244; J. A. Jiménez, "La legislación civil…", cit., 59; Id., "Los magos…", cit., 122; P. C. Díaz — Cl. Martínez — Fr. J. Sanz, *Hispania tardoantigua*…, cit., 557; E. A. Thompson, *Los godos en España*, Madrid 2007[5], 362 (trad. J. Faci: *The Goths in Spain*, Oxford 1969); J. Arce, *Esperando a los árabes*…, cit., 273.

[24] Mientras que algunos religiosos podían creer en que la adivinación del futuro era algo real, y la temían en tanto que fruto de las maquinaciones de los demonios, otros, en cambio, no consideraban serias ni fiables tales predicciones, ya que, al provenir del diablo, y ser éste el príncipe de la mentira, sus vaticinios habían de ser forzosamente erróneos. Éste es el caso de Gregorio de Tours, quien, cuando el duque Gontrán Bosón le comunicó que una adivina le había anunciado que algún día él (Gontrán Bosón) alcanzaría el episcopado, el obispo se rió de su ingenuidad y le dijo: *A Deo haec poscenda sunt; nam credi non debent quae diabolus repromittit. Ille autem ab initio mendax est et in ueritate numquam stetit* (Gregorius Tur., *Hist. Franc.*, V, 14, MGH srm, 1, 1, 210).

conocimiento podía incitar a determinados conspiradores, tan ambiciosos como oportunistas, a embarcarse en la peligrosa aventura de una usurpación, algo que, por desgracia, resultaba relativamente frecuente en el Reino Visigodo. De ahí que en el quinto concilio de Toledo, celebrado en el 636 bajo Chintila, se amenazase con la excomunión a cualquier individuo —de manera general, sin especificar que pudiera ser un clérigo— que osara investigar mediante medios mágicos acerca del futuro del monarca con el fin de poner sus esperanzas en la obtención del trono para él o para otra persona[25].

Una ley posterior de Chindasvinto (642-653) volvía a insistir en el tema. En ella se prohibía que nadie consultara a diversos tipos de adivinos (*ariolos, aruspices uel uaticinatores*) acerca de la salud o la fecha de la muerte del rey o de cualquier otro ciudadano. Si el culpable —tanto el consultante como el adivino— era una persona de condición libre (*ingenuus*), sería azotado, perdería su libertad y pasaría a estar —junto con la totalidad de sus bienes— en poder del fisco o de aquel que decidiera el monarca. El mismo castigo esperaba a los hijos si se demostraba que habían participado del delito de sus padres. En caso contrario, podrían conservar su dignidad y posesiones. Como cabía esperar, la pena se agravaba considerablemente en el caso de ser el culpable un esclavo: el reo era condenado a sufrir diversos géneros de tormentos —no especificados en la ley— y a ser vendido fuera del reino, en tierras de ultramar[26]. Como vemos, tampoco aquí se menciona

[25] *Conc. Tol. V*, 4, ed. Rodríguez, V, 283: *ergo quia et religioni inimicum et hominibus constat esse supprestitiosum futura illicite cogitare et casus principum exquirere ac sibi in posterum prouidere, cum scriptum sit: "Non est uestrum nosse tempora uel momenta quae Pater in sua posuit potestate", hoc decreto censemus ut quisquis inuentus fuerit talia perquisisse et uiuente principe in aliud attendisse pro futura regni spe aut alios in se pro id attraxisse, a conuentu catholicorum excommunicationis sententia repellatur*. Véase: M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos*…, cit., 262; St. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals*…, cit., 120; R. Grosse, *Fontes Hispaniae*…, cit., 290; V. Martínez, "El paganismo…", cit., 501; J. N. Hillgarth, "Popular Religion…", cit., 15-16; P. C. Díaz — J. M. Torres, "Pervivencias paganas…", cit., 244; J. A. Jiménez, "La legislación civil…", cit., 59; Id., "Los magos…", cit., 123.

[26] *Leg. Vis.*, VI, 2, 1, MGH leg., 1, 1, 257: *qui de salute uel morte principis uel cuiuscumque hominis ariolos, aruspices uel uaticinatores consulit, una cum his, qui responderint consulentibus, ingenui siquidem flagellis cesi cum rebus omnibus fisco seruituri adsocientur, aut a rege cui iusserit donati perpetuo seruitio addicantur. Quod si et filii eorum tali fuerint parentibus crimine socii, simili damnatione plectantur. Si uero ab iscelere parentum habeantur extranei, et dignitatem et rerum omnem possessionem, quam*

explícitamente a los miembros del clero, pero resulta evidente a todas luces que ellos también quedarían incluidos en esta disposición.

Seguramente, el caso más conocido de imputación a un religioso por haber consultado a un adivino acerca de la vida del monarca es el de Marciano, obispo de Écija (*Asti*), quien hubo de sufrir este tipo de acusación. Conocemos los hechos gracias a un documento conocido como *Exemplar iudicii inter Martianum et Habentium episcopos*[27], y que habría que considerar como un anexo de las actas del sexto concilio de Toledo; en efecto, está datado en la misma fecha de este sínodo (9 de enero del 638) y además aparece firmado por cuarenta de los cuarenta y ocho obispos que tomaron parte en dicha reunión[28]. De una manera resumida, los

---

*parentes amiserint, plenissime obtinebunt. Serui uero diuerso genere tormentorum adflicti in transmarinis partibus transferendi uendantur, ut seueritas uindicte non habeat excusatos, quos proprie uolumtatis excessus nefarie preuaricationis facit obnoxios*. Véase: M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos*…, cit., 262; St. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals*…, cit., 121; V. Martínez, "El paganismo…", cit., 501; V. I. J. Flint, *The Rise of Magic*…, cit., 95; P. C. Díaz — J. M. Torres, "Pervivencias paganas…", cit., 247; J. A. Jiménez, "La legislación civil…", cit., 51; Id., "Los magos…", cit., 123; P. Castillo, "Intolerancia…", cit., 264; P. C. Díaz — Cl. Martínez — Fr. J. Sanz, *Hispania tardoantigua*…, cit., 560; E. A. Thompson, *Los godos*…, cit., 363. Ya en el Breviario de Alarico (506) se ordenaba castigar con la muerte a cualquiera que consultara a un adivino acerca de la salud del rey y al adivino que diera la respuesta; *Lex Rom. Visig. Pauli Sent.*, V, 23 (*Epit. Monachi.*), ed. Haenel, 435: *qui de salute principis uel reipublicae diuinos consulunt, cum eo, qui responderit, capite puniuntur*.

[27] *Exempl. iud. int. Mart. et Auent. episc.*, ed. Fita, 9-18.

[28] Acerca de este episodio, véase: E. Flórez, *España Sagrada*, X, Madrid 1775², 106-109; F. Amat de Palau, *Carta octava a Irénico sobre sedes episcopales vacantes*, Barcelona 1823, 3-6; J. Tejada, *Colección de cánones de la Iglesia española*, II, Madrid 1850, 325-331; F. Fita, *Suplementos al concilio nacional toledano VI*, Madrid 1881; Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, II, 1, Madrid 1932, 253-255; J. Madoz, "El símbolo del VI Concilio de Toledo (a. 638) en su centenario XIII", *Gregorianum* 19, 1938, 161-193, 162-163; J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma 1955, 170-173; L. A. García Moreno, *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo*, Salamanca 1974, 99-101; Id., "La oposición a Suintila: Iglesia, Monarquía y Nobleza en el Reino Visigodo", *Polis* 3, 1991, 13-24, 21-22; J. Orlandis, *Semblanzas visigodas*, Madrid 1992, 173-179; Id., *Historia del reino visigodo español: Los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas*, Madrid 2003, 430-434; R. L. Stocking, "Martianus, Aventius and Isidore: Provincial Councils in Seventh-Century Spain", *Early Medieval Europe* 6, 2, 1997, 169-188; Id., *Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589-633*,

hechos son como sigue: hacia el 624, Marciano de Écija fue acusado falsamente por un tal Avencio de diversos delitos, entre los que destacaba haber consultado a una adivina llamada Simplicia acerca de la vida del rey y de la suya propia. El caso fue juzgado por los obispos reunidos en el tercer concilio de Sevilla, un sínodo provincial presidido por el obispo Isidoro, los cuales depusieron a Marciano de su rango y lo apartaron de su sede, que pasó a manos de Avencio. Por desgracia, las actas de este concilio no han llegado hasta nosotros, a causa, seguramente, del propio Isidoro de Sevilla, presidente del concilio y responsable último de la injusticia cometida contra Marciano. Cuando años más tarde se hallaba preparando la colección general de actas de concilios hispanos, conocida con el nombre de Colección Canónica Hispana, decidió muy probablemente ocultar su responsabilidad en el caso de Marciano no incluyendo en su colección las actas del tercer concilio de Sevilla, ya que fue allí donde se consumó el atropello[29]. Marciano estuvo privado de libertad durante un año, con lo que durante ese tiempo no pudo recurrir la sentencia. Posteriormente apeló en el concilio cuarto toledano (633), también presidido por Isidoro, y allí logró que se le oyera en parte. En efecto, consiguió que se le restituyera en su grado episcopal, aunque no logró recuperar su antigua sede, que continuó en poder de Avencio; los obispos reunidos en ese sínodo se excusaron alegando que había tantos asuntos que tratar que no disponían de tiempo para examinar minuciosamente las reclamaciones de Marciano, aunque sí que incluyeron en las actas del concilio el canon que ya hemos visto con anterioridad atinente a los clérigos que consultan adivinos. Así pues, Marciano hubo de esperar todavía algunos años antes de lograr una satisfacción total.

En el año 638, cuando se reunió el sexto concilio de Toledo, se reabrió el caso y los obispos allí congregados pudieron reconocer abiertamente y sin ambages que las acusaciones de Avencio eran infundadas. De este modo, convocaron

---

Ann Arbor 2000, 139-142, 161-165 y 180-181; P. C. Díaz — J. M. Torres, "Pervivencias paganas…", cit., 247-248; C. Martin, *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*, Villeneuve d'Ascq 2003, 124-125 y 200; P. C. Díaz — Cl. Martínez — Fr. J. Sanz, *Hispania tardoantigua*…, cit., 560-561; E. A. Thompson, *Los godos*…, cit., 338-340; J. A. Jiménez, "Los magos…", cit., 122.

[29] P. Séjourné, *Le dernier Père de l'Église, Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique*, Paris 1929, 29-32; G. Martínez Díez, *La Colección Canónica Hispana*, I: *Estudio*, Madrid-Barcelona 1966, 320; J. Orlandis, "Tras la huella de un concilio isidoriano de Sevilla", *Anuario de Historia de la Iglesia* 4, 1995, 237-246, 240-241 y 245-246.

nuevamente a los testigos que habían declarado contra Marciano durante el tercer concilio de Sevilla. Éstos reconocieron entonces durante el interrogatorio que habían mentido en aquel momento, y que habían divulgado y repetido noticias falsas forjadas por otros; los cargos contra Marciano, por tanto, eran infundados. El principal testigo era un tal Recesvinto, quien durante el proceso sevillano había afirmado que, por mandato del por aquel entonces obispo Marciano, había llevado a su presencia a una adivina llamada Simplicia, en compañía de un tal Dormición, para consultarla acerca de la vida del rey así como de la suya. En el sexto concilio de Toledo, este Recesvinto se retractó, y reconoció, bajo juramento, que nada de lo que él había afirmado anteriormente había salido de la boca de Marciano, y que todo lo que había dicho en su momento lo había realizado instigado bajo amenazas[30]. Además, también se supo que cuando había presentado su testimonio en el tercer concilio de Sevilla, Recesvinto tenía menos de catorce años, por lo que no podía testificar en un juicio. Eliminado, en consecuencia, el testimonio de Recesvinto, la acusación de consulta a una adivina se sustentaba tan sólo en la declaración de Dormición, y un único testigo no bastaba, según la ley visigoda[31], para respaldar una imputación. Por otro lado, también unas mujeres, llamadas Franca y Honorata, confesaron que en ningún momento habían dejado a solas a Simplicia con Marciano, con lo que fueron testigos de toda su entrevista, y que, sin embargo, jamás oyeron que en ese encuentro se produjesen los hechos que se habían imputado a Marciano; además, añadieron que en realidad nunca habían testificado lo que en teoría se había puesto por escrito en el concilio de Sevilla, y que los allí reunidos se habían aprovechado en ese momento de que ellas no sabían leer para atribuirles unos testimonios que nunca habían pronunciado[32].

[30] *Exempl. iud. int. Mart. et Auent. episc.*, ed. Fita, 12: *sed ut manifeste rei ueritas pateret, adductus est Ricchesuindus, qui ita testificauerat eo quod diuinam nomine Simpliciam, per iussionem supradicti Martiani episcopi, ad eius praesentiam cum Dormitione perduxisset, quam ille de uita regis, aut sua consuluisset; qui dum in nostra consisteret praesentia sub testificatione diuini nominis professus est, nihil suo testimonio suprascripto de ore Martiani episcopi cognouisse nisi quod in tempore instigatus accepta notitia cum comminatione fuerat meditatus, ea fuisse in iudicio testificatus*.

[31] *Lex Rom. Visig. Cod. Theod.*, XI, 14, 2, ed. Haenel, 233.

[32] *Exempl. iud. int. Mart. et Auent. episc.*, ed. Fita, 12: *porro Franca et Honorata confessae sunt, Simpliciam post se singularem cum episcopo non dimisisse, sed sicut pariter ingressae sunt, pariter et egressae: neque aliqua ibi talia audisse, sicut in priori eorum testimonio habebatur: addentes ibi cum sacramenti interpositione nec priori testimonio ita ut scriptum legebatur, testificasse; et quia litteras ignorabant, rusticitate se deceptas*

Durante el proceso llevado a cabo en Toledo se siguió recusando y demostrando la falsedad de los testigos que participaron en el juicio contra Marciano en Sevilla. Así, se trató igualmente acerca de las palabras que, en teoría, Marciano había pronunciado airado en contra del rey. Después de oír a los testigos, que se contradecían en sus declaraciones, se llegó a la conclusión de que también esto era falso. Algunos clérigos, incluso, se habían llegado a aliar mediante pactos con Avencio, por mediación de un diácono llamado Timoteo, para testificar en contra de Marciano, y dar más validez así a las afirmaciones de Recesvinto y Dormición. Los obispos que formaban el tribunal que revisaba el caso de Marciano también descubrieron la falsedad de las acusaciones de estos clérigos y las maquinaciones de Timoteo en favor de Avencio. Descubierta, pues, la inocencia de Marciano y la culpabilidad de Avencio, los obispos decidieron que Avencio debería ser removido de su cátedra de Écija, que habría de ser devuelta, aunque tardíamente, a Marciano. Además, también se resolvió que Avencio, sin perder la categoría de obispo, quedara sujeto a Marciano, bajo cuya supervisión cumpliría penitencia para que purgara sus maldades mediante un continuo arrepentimiento. Finalmente, también se dispuso que nadie apelara contra los jueces que habían emitido su fallo en el tercer concilio de Sevilla, ya que éstos, muchos de los cuales —entre ellos Isidoro— ya habían fallecido en ese momento, no habían depuesto a Marciano por fraude o depravación, sino por el engaño de Avencio y de sus cómplices.

El caso de Marciano constituye, como hemos tenido ocasión de ver, un ejemplo significativo de cómo el temor a la adivinación del porvenir y, por extensión, a la magia podía utilizarse en un momento dado para incoar un proceso contra un individuo bajo acusaciones poco consistentes. Esto manifiesta claramente que la presente legislación no fue el resultado de un mero acto de buena voluntad destinado a cubrir lo que se podría haber considerado como un vacío legislativo. Bien al contrario, los legisladores de la Hispania tardoantigua, ya fueran religiosos o laicos, creían en el poder de la magia y en sus peligrosas consecuencias sin ningún atisbo de duda. Esta creencia, en realidad, se hallaba bien asentada en toda la sociedad y no hacía distinción de género, edad o estrato social[33]. De hecho, se encontraba tan arraigada en muchos individuos, clérigos incluidos, que, en el caso de tratarse de magia blanca, no contemplaban que su ejercicio entrara en ningún tipo de contradicción con sus creencias religiosas, por lo que de este modo, y siempre que fuera en beneficio de terceras personas, no tenían ningún tipo de

*dicebant*.

[33] P. C. Díaz — J. M. Torres, "Pervivencias paganas…", cit., 245.

objeción en fabricar filacterias y amuletos que sirvieran de ayuda a sus feligreses; y todo eso a pesar de que dichas prácticas hundían en muchas ocasiones sus raíces en un paganismo ya muy olvidado. Evidentemente, este comportamiento despertó la reacción airada de las autoridades eclesiásticas, las cuales en teoría contaban con una cultura más profundamente cristiana que la de los clérigos, muchas veces rurales —y, por tanto, más cercanos a ese paganismo que se resistía a desaparecer de los campos—, que se entregaban a estas actividades de carácter mágico. De ahí las denuncias que hemos podido estudiar en estas páginas, así como las diversas prohibiciones a consultar cualquier tipo de adivino. Como sucede en tantas otras ocasiones, la legislación vuelve a convertirse en un espejo de la sociedad y a mostrarnos lo que ésta acepta o rechaza en un momento determinado de su Historia.

Recibido: 14/04/2015
Aceptado: 30/09/2015

*Juan Antonio Jiménez Sánchez*

## Clérigos y magia en Hispania durante la antigüedad tardía

**RESUMEN:** En el presente trabajo estudiamos los testimonios hispanos, principalmente conciliares, concernientes a la relación de los clérigos con la magia, así como los pertinentes paralelos con otros territorios extrapeninsulares, especialmente con la Galia. Los cánones hacen alusión a religiosos que practican magia —ya sea con una intención benéfica, mediante la fabricación de filacterias, o maléfica, mediante la celebración de misas de difuntos por el descanso del alma de individuos vivos— o bien religiosos que consultan a magos y adivinos. Todos estos testimonios tienen la virtud de mostrarnos que la creencia en el poder de la magia, especialmente de la tan temida maléfica, se hallaba muy arraigada en toda la sociedad, sin distinción de género, edad o estrato social, y ni siquiera las autoridades eclesiásticas lograron escapar de esta idea, como se colige de los cánones analizados en estas páginas.

**PALABRAS CLAVE:** Clero, magia, adivinación, cánones conciliares, Antigüedad Tardía.

## Clergy and Magic in Hispania during Late Antiquity

**ABSTRACT:** In this paper we study Spanish testimonies, mainly from the councils, concerning the relationship between clergy and magic, as well as relevant parallels with other territories outside the Iberian Peninsula, especially in Gaul. The canons allude to religious men who practise magic —either with a charitable intention, by making phylacteries, or maleficent, by holding requiem masses for the repose of the soul of individuals still alive— or religious men who consult magicians and soothsayers. All these testimonies make clear that the belief in the power of magic, especially the dreaded maleficent magic, was deeply entrenched in the society, regardless of gender, age or social status, and even the ecclesiastical authorities were not able to escape from this idea, as we can conclude from the canons analyzed in these pages.

**KEYWORDS:** Clergy, magic, soothsaying, conciliar canons, Late Antiquity.