

## RECURSOS MÁGICOS PAGANOS EN LA IGLESIA TARDOANTIGUA\*

CLELIA MARTÍNEZ MAZA  
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

### RESUMEN

Se puede constatar en el mundo tardoantiguo una gran variedad de prácticas mágicas pues no sólo las tradicionales mantienen su vigencia sino que aparecen nuevos usos desarrollados dentro del ambiente cristiano. Algunos líderes de la Iglesia reconocen su eficacia, intervienen de manera muy activa en la articulación de un repertorio mágico propio y proponen a sus propios expertos muy semejantes a los anteriores. Unos y otros perseguían como objetivo reforzar su autoridad en el seno de su comunidad y, para conseguir el éxito, las estrategias cristianas debieron incluir en su discurso ritual una reinterpretación de las prácticas mágicas anteriores.

**PALABRAS CLAVE:** MAGIA, RITUAL, CRISTIANOS, PAGANOS, SINCRETISMO.

### PAGANS' MAGICAL PRACTICES IN THE LATE-ANCIENT CHURCH

### ABSTRACT

In the late Roman world, we can attest to various forms of magic-working. The traditional experts continue to practise magic under a Christian empire as before but new forms of magic do appear because there is still a reality to what magic seems to accomplish. The churchmen did not deny the efficacy of enchanters' abilities. In fact, the church leaders were, actively trying to construct an area of Christian practice and some Christians saw no harm in admitting to a likeness between holy wonderworkers and magicians. All of them were in agreement about one general goal: they wanted to bolster their local authority. The use -and reinterpretation of regional practice was one of the ecclesiastical strategies to articulate a new ritual discourse.

**KEY WORDS:** MAGIC, RITUAL, CHRISTIANS, PAGANS, SYNCRETISM.

\* Esta investigación ha sido realizada con cargo al Proyecto de Investigación HAR 2011-28461 financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Cuando Senute, el célebre abad del Monasterio Blanco de Atripe, como parte de su campaña de cristianización desplegada en la provincia de la Tebaida, se dirigió a la localidad de Pnueit, sus habitantes intentaron evitarla empleando los clásicos procedimientos mágicos:

Cuando los paganos tuvieron conocimiento de ello, fueron al camino que dirigía a la ciudad y allí excavaron una zanja para enterrar unas pociones mágicas (*pharmakia*) que habían elaborado según sus libros con objeto de obstaculizar su llegada. Nuestro padre Apa Senute se subió en el asno pero cuando inició el camino, en el momento en el que el asno llegó al lugar en el que estaban enterradas las pociones, se detuvo y comenzó a escarbar con los cascos. Al sacar a la luz las pociones, mi padre dijo al sirviente: “cógelas para colgárselas luego en sus cuellos”. Una y otra vez el sirviente que le acompañaba golpeaba al asno y le decía: ¡Muévete! Pero mi padre le decía: “¡Déjalo, que sabe lo que hace!” y de nuevo le dijo al sirviente: “toma las vasijas y llévalas en la mano hasta que entremos en la ciudad y podamos colgarlas de sus cuellos”. Cuando entraron en la ciudad, los paganos lo vieron con las vasijas mágicas que el sirviente llevaba en sus manos. Inmediatamente huyeron y desaparecieron y mi padre entró en el templo y destruyó los ídolos, haciéndolos pedazos uno tras otro<sup>1</sup>.

La variedad de detalles recogidos en este pasaje de la biografía de Senute refleja de modo particularmente ilustrativo el universo religioso de las zonas rurales del Egipto tardoantiguo. En la trama cobra protagonismo el empleo de sortilegios para ahuyentar a los intrusos (en este caso, es Senute la amenaza externa), sortilegios que constituían parte del repertorio habitualmente usado por individuos o colectivos ante una presencia considerada hostil ya fuera humana o animal. Más significativa aún y en apariencia incoherente resulta la réplica del abad que, tras descubrir los encantamientos, lejos de ignorarlos, los recogió para redirigir sus maléficos efectos contra sus adversarios paganos<sup>2</sup>. Cabría esperar que Senute hubiera reaccionado, en consonancia con su devoción cristiana, con cierto desdén ante el descubrimiento de estas maldiciones supuestamente inútiles y, sin embargo, con su actuación admite implícitamente su eficacia.

La anécdota no es singular y, como se puede comprobar en las siguientes páginas, un comportamiento incluso más comprometido que el exhibido por el abad se encuentra documentado en regiones a uno y otro lado del Mediterráneo. En efecto, sermones, homilías y relatos hagiográficos recogen noticias relativas a esas prácticas

<sup>1</sup> Besa, *Vida de Senute*, 83-84; H. WISEMANN, *Sinuthii Vita* Boairice, CSCO CXXIX, Lovaina, 1951.

<sup>2</sup> C. MARTÍNEZ MAZA a), “La agonía de un pagano de provincias”, en *Vae victis! Perdedores en el mundo antiguo*, F. MARCO SIMÓN, F. PINA POLO, J. REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), *Instrumenta* XL, Barcelona 2012, pp. 262-263.

mágicas tradicionales ejecutadas por y para usuarios cristianos. Se trata de una producción literaria que muestra el esfuerzo de obispos y monjes, los principales agentes de cristianización, sobre todo en zonas rurales, por encauzar el comportamiento de la congregación hacia el camino marcado por la ortodoxia.

En la Galia del s. VI, Gregorio de Tours recoge la actividad de *sortilegi* locales y *harioli* a los que acuden unos devotos cristianos para conseguir la sanación de su hijo enfermo. A finales de la centuria el concilio de Auxerre prohibía la visita a sortilegos y caragios<sup>3</sup> y dictaba sanciones severas a los que practicaran la adivinación.

En la zona de *Gallaecia*, reino entonces de los suevos, el obispo Martín de Braga expresaba también su perplejidad sobre los que se declaraban cristianos y continuaban acudiendo a la magia tradicional:

¿Y como es que algunos de vosotros, que habéis renunciado al diablo y a sus ángeles, a sus cultos, y a sus malas obras, ahora volvéis de nuevo a los cultos del diablo? Porque...observar la adivinación y los agüeros...hechizar hierbas para los maleficios, e invocar los nombres de los demonios con hechizos, ¿qué otra cosa es sino el culto del diablo?..He aquí que, después de haber renunciado al diablo, hacéis todas estas cosas después del bautismo, y volviendo al culto de los demonios y a las malas obras de los ídolos, ...habéis quebrantado el pacto que hicisteis con Dios. Alejasteis de vosotros la señal de la cruz, que recibisteis en el bautismo y estáis atentos a otras señales del diablo por medio de las avecillas, estornudos y otras muchas cosas<sup>4</sup>.

En Egipto, una homilía de pseudo-Atanasio critica también a los cristianos que consultan astrólogos, adivinadores, magos, y otros especialistas en usos mágicos<sup>5</sup>:

Hay aún entre nosotros, hoy en día, quien adora a los démones que engañan con su mentira y decepcionan a la gente que busca la curación. Algunos practican abominaciones en la ciudad y en el campo. Se dice que algunos hacen que sus hijos realicen abluciones de agua contaminada y agua con arena del teatro e incluso se dice que vierten sobre sí mismos agua mientras formulan encantamientos y rompen vasijas de cerámica en la creencia de que así repelen el mal de ojo. Algunos atan a sus hijos amuletos hechos por artesanos –esos hombres que proporcionan un lugar donde los demonios pueden cobijarse- mientras

<sup>3</sup> 561/605 c.4 (CCL 148A, 265).

<sup>4</sup> Mart. Brac., *correct. rust.* 16.

<sup>5</sup> Una situación muy similar aparece descrita en el canon de pseudo-Athanasio (W. RIEDEL, W. E. CRUM, *The Canons of Athanasius of Alexandria*, Londres, 1904, 88, 118) y anteriormente (336-340 d.C.) el canon de pseudo-Hipólito (11, 15): R-G. COQUIN (ed.), “Les Canons d’Hippolyte”, PO, 31.2 (1966) pp. 96-97; pp. 100-101.

otros se ungen a sí mismos con aceite y se atan encantamientos y otras cosas sobre sus cabezas o cuellos<sup>6</sup>.

Los ejemplos mencionados permiten recomponer un ambiente y unas circunstancias muy concretas en las que incluso los devotos cristianos se inclinan por acudir a los remedios dictados por la tradición: hechizos, encantamientos, pociones, agua mezclada con arena, amuletos, filacteria, dientes de cocodrilo, aceites... En efecto, podemos constatar con cierta frecuencia el convencimiento absoluto de los devotos cristianos en la validez de las más variopintas prácticas mágicas paganas hasta el punto de que incluso los propios responsables de la Iglesia toman parte activa de las ceremonias. Creo que la continuidad de estos usos mágicos en regiones con distinto grado de cristianización, se explica esencialmente por su versatilidad pues hasta entonces habían dado soluciones a un amplio abanico de problemas cotidianos y contaban además con el crédito y el reconocimiento otorgados por siglos de eficacia<sup>7</sup>. Ante problemas de salud, enfermedades pero sobre todo en el ámbito de la ginecología y obstetricia<sup>8</sup>, ante problemas amorosos, financieros, crisis agrícolas provocadas por la sequía, plagas, inundaciones o malas cosechas, frente a las vicisitudes humanas, en definitiva, la práctica de la magia en sus más variadas facetas había procurado consuelo, alivio y solución inmediata a los necesitados. La Iglesia era consciente de estas necesidades que su propio aparato ritual, todavía en proceso de construcción, no podía satisfacer, al menos inicialmente, y tuvo que diseñar una alternativa propia que ofreciera soluciones inmediatas a la angustia de sus devotos de una eficacia igual si no superior, y que pudiera competir con la oferta que hasta entonces estaba en manos de los especialistas tradicionales. Porque lo cierto es que, ante la presencia de expertos paganos de reconocida experiencia y cristianos con una autoridad recién adquirida no resulta extraño que los propios devotos optaran por la solución más segura, la avalada por la tradición. Cuando en el año 587 la ciudad de Tours padeció malas cosechas e inundaciones los campesinos cristianos buscaron remedio en su obispo y como se encontraba fuera de la ciudad no dudaron en reclamar los servicios de un *incantator* llamado Desiderio<sup>9</sup>. En fechas próximas, un noble de Sikeon (Galatia, Asia Menor) no pudo esperar a que el asceta Teodoro sanara a su

<sup>6</sup> Pseudo-Atanasio, *Homilía sobre la virginidad*, pp. 92-95: L.-Th. LEFORT (ed.), “L’homélie de S. Athanase des papyrus de Turin”, *Le muséon*, 71 (1958) 35-36.

<sup>7</sup> C. MARTÍNEZ MAZA b), “Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo”, *Hormos -Ricerche di Storia Antica*, 4 (2012) 85-95.

<sup>8</sup> M. MEYER, R. SMITH (eds.), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, S. Francisco, 1994; S. PERNIGOTTI, “La Magia copta: I Testi” *ANRW*, II.18.5, 1995, pp. 3685-3730.

<sup>9</sup> Greg. Tvr. *Franc.* 9.6.

hermano con sus bendiciones y corrió en busca de una mujer experta en sortilegios para que le fabricara un amuleto<sup>10</sup>. El desenlace del relato con la muerte del enfermo servía, en todo caso, para adoctrinar a los fieles sobre los peligros de emplear soluciones alternativas a la propuesta cristiana.

El prestigio que mantuvieron en el entorno cristiano los expertos en el repertorio ritual de naturaleza mágica no resulta difícil de explicar. Su competencia quedaba avalada por su destreza en la fabricación de amuletos, en la formulación de conjuros, maldiciones, encantamientos y por el carisma que habían logrado labrarse en una región concreta, pues es en virtud del crédito que le confiere la comunidad como un individuo queda investido con la autoridad necesaria para hacer de sus sortilegios un instrumento eficaz. En entornos rurales alejados de la parafernalia de la religiosidad oficial, los sacerdotes de los cultos locales pudieron desarrollar adicionalmente una variedad de funciones para esas comunidades<sup>11</sup>, incluyendo ritos terapéuticos y la preparación de amuletos como una extensión de su estatus sacerdotal. Con el cierre de los templos, y la necesidad creciente de obtener otras fuentes de ingreso alternativas, estos sacerdotes bien pudieron modificar la base de su autoridad, y ampliar su campo de acción para poner, de modo itinerante, su conocimiento práctico al servicio de los deseos y necesidades de la clientela.

San Agustín recrimina la confianza que sus fieles depositan en los profesionales ajenos al circuito cristiano:

Alguien va a donde yaces con fiebre y en peligro de muerte, te asegura que te puede bajar la fiebre con ciertos sortilegios y amuletos. Y entonces el hombre que intenta persuadirte con esta maldición menciona ejemplos de gente que ha sido curada de este modo y te dice: “cuando esa persona tenía fiebre le hice esto a él, recité un encantamiento sobre él, lo purifiqué, lo atendí, y se encontró mejor. Pregúntale, consúltale, escúchale.

Los otros también dicen: “realmente así sucedió, estábamos en las puertas de la muerte, y fuimos salvados de esta manera, y puedes estar muy seguro de que si permites que se te recite el encantamiento sobre ti serás librado en ese mismo momento de esta enfermedad”<sup>12</sup>.

En Oriente, Senute también lamenta el éxito de estos recursos mágicos paganos y ofrece un nutrido repertorio de la diversidad de especialistas en rituales mágicos que reciben la visita de los clientes cristianos necesitados:

---

<sup>10</sup> *Life of St. Theodore of Sykeon*, 35-38 en E. DAWES, N.H. BAYNES, *Three Byzantine Saints*, Crestwood, 1977.

<sup>11</sup> D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998, pp.208-210.

<sup>12</sup> Avg. *serm.* 306 E.

Pero mientras sufren, los que caen en la pobreza o en la enfermedad o los que tienen un juicio, abandonan a Dios y persiguen a los encantadores y adivinos o buscan incluso otros medios de engaño tal y como yo mismo he visto: la cabeza de una serpiente atada a la mano de uno, otro con un diente de cocodrilo atado a su brazo, uno más con una mandíbula de zorro anudada a sus piernas, y ¡fue un funcionario quien le dijo que hacer eso era sensato! En verdad, cuando le pregunté si la mandíbula de zorro le sanaría, contestó: fue un gran monje quien me la dio diciendo: átatela y encontrarás alivio.

¡Escuchad esta impiedad! ¡Mandíbulas de zorro! ¡Cabezas de serpiente! ¡Dientes de cocodrilo! Y muchas otras cosas fatuas que los hombres se ponen para su propio alivio mientras otros los engañan.

Más aún, ésta es la forma con la que se ungen de aceite o se vierten agua mientras reciben ayuda de los encantadores y de los que elaboran drogas. Una vez más derraman agua sobre sí o se ungen con aceite de los presbíteros de la iglesia o incluso de los monjes.

Y son ellos los que el profeta Elías recriminó a Israel en su tiempo diciendo: ¿Cuánto tiempo cojearéis sobre dos piernas? ¡Si Dios es el señor, seguidle, pero si es Baal, entonces seguidle a él!

Así pues, aquellos de vosotros que hacéis esas cosas o bien os ponéis esas cosas ¿Cuánto tiempo cojearéis sobre dos piernas? Si el oráculo de los demonios os es útil y también los encantadores y los que elaboran pociones y todas esas cosas que funcionan para los que no tienen ley, entonces, ¡id con ellos y así recibiréis su maldición sobre la tierra y el eterno castigo del día del juicio!

Pero si es la casa de Dios, la iglesia, lo que os es útil, ¡id hacia ella!<sup>13</sup>.

El escenario que describen Senute y Agustín nos muestra que, ante una situación de riesgo inminente, la elección del experto viene dada más por la premura por encontrar una solución rápida que por la filiación ideológica del que la solicita. Entre las preocupaciones del angustiado solicitante no estaría distinguir entre magos y sanadores cristianos. Así pues, no sorprende la preferencia por profesionales de prestigio reconocido por la eficacia de sus amuletos y el éxito de sus sortilegios frente a la elección dictada por la ortodoxia católica.

Por otro lado, en la extensa amonestación de Senute resulta más significativo aún que sean líderes de la Iglesia, como los monjes (y en ocasiones presbíteros), los que asuman la ejecución de actividades mágicas de naturaleza evidentemente pagana como la imposición con fines curativos de una mandíbula de zorro, dientes de cocodrilo, una cabeza de serpiente o la unción de agua y aceite<sup>14</sup>. Se conservan otros

<sup>13</sup> Shenoute, 255-262. *Contra Origenistas*, T. ORLANDI, ed., Roma, 1985, pp. 18-21.

<sup>14</sup> *Vida de Teodoro de Sykeon*, 159 donde se menciona a un *klerikos* que también era un *pharmakeias*.

casos como el recogido en un *encomium* árabe sobre<sup>15</sup> el santo copto del s. VI, Juan Paralos, en el que se recuerda a un sacerdote cristiano de una aldea que practicaba la astrología y la magia, actividades que le reportaron una gran cantidad de dinero, aunque fue excomulgado una vez conocida esta actividad por el obispo<sup>16</sup>.

Asimismo, Sofronio, obispo de Constantia y sobrino del obispo de Edessa Ibas, fue acusado de prácticas mágicas con objeto de conjurar a los espíritus y obtener noticias sobre el paradero de su hijo. Con tal fin, y asistido por un diácono acudió a una *phialomanteia* o *lekanomanteia* en la que el prelado entonó una fórmula mágica al oído de un muchacho desnudo, siervo de su hijo, que hizo las veces de *medium* y leyó el contenido de un cuenco lleno de agua y aceite colocado en una mesa preparada a tal efecto<sup>17</sup>. A continuación el muchacho tuvo que repetir el procedimiento, esta vez en un agujero practicado detrás de una puerta y lleno asimismo de agua y aceite. Así el obispo supo que su hijo cabalgaba sobre una mula en su viaje de regreso a Constantinopla. Esta visión fue confirmada por un ritual distinto en el que obtuvo la visión a través de una yema de huevo preparada *ad hoc*. El muchacho sufrió, tras estas sesiones, alucinaciones tan traumáticas que sólo obtuvo cura después de habersele aplicado rituales purificatorios en la iglesia durante ocho meses<sup>18</sup>.

Para conseguir su destitución, en el concilio de Éfeso (449) fue acusado de otras actividades mágicas: intentó atrapar a un ladrón mediante una práctica, al parecer habitual, por la que el sospechoso se veía obligado a comer pan y queso. Si no lograba ingerir bocado, quedaba demostrada su culpabilidad. Cuando el acusado superó esta prueba, el obispo decidió acudir a la ya mencionada lekanomancia en la que se emplea un cuenco de agua y aceite preparado para la observación con fines mágicos<sup>19</sup>. Anteriormente, otro obispo acusado de hechicería fue Paulino depuesto durante el concilio de Serdica (343) por atesorar libros mágicos que fueron quemados. Años más tarde, en el concilio de Laodicea celebrado en el 375 se prohibió a los clérigos de cualquier nivel en la jerarquía ser magos, encantadores, adivinos y astrólogos y recibió asimismo la condena conciliar la fabricación de amuletos. Otro obispo im-

---

<sup>15</sup> *Synaxarium jacobita, 19 Kihak*: R. BASSET ed., "Le synaxaire arabe jacobite", *PO*, 3 (1909) p. 487.

<sup>16</sup> Otros ejemplos de clero que consulta libros de magia: canon de pseudo-Atanasio (71-72), donde se prescriben penas específicas en este sentido y se sobreentiende que esos libros eran propiedad del *klerikos*.

<sup>17</sup> D.E. AUNE, *Apocalypticism, Prophecy, and Magic in Early Christianity: Collected Essays*, Tübingen, 2008, p. 352.

<sup>18</sup> M. DICKIE, *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, N. York, 2001, pp. 277-279.

<sup>19</sup> J. FLEMMING, *Akten der ephesinischen Synode vom 449, syrisch mit G. Hoifmanns deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen herausgegeben*, Berlín, 1917, 80-5.

plicado (esta vez como víctima) en actividades mágicas fue Droctigisel de Soissons que, según muchos ciudadanos (*multi civium*), había enfermado por un *maleficium* realizado por un archidiacono cesado por el prelado<sup>20</sup>. Una anécdota similar se recuerda del diácono Pedro, hermano de Gregorio de Tours acusado de asesinar al obispo electo Silvestre mediante *maleficia*<sup>21</sup>.

En ocasiones, es cierto que las acusaciones de brujería formuladas en las asambleas conciliares escondían el enfrentamiento entre facciones con posturas teológicas encontradas pero en cualquier caso muestra la vitalidad de estas prácticas en los círculos eclesiásticos: es el caso de Atanasio de Alejandría<sup>22</sup> depuesto en dos de los sínodos controlados por los arrianos y del nestoriano Ibas obispo de Edessa. En este último caso, la reprobación se hizo al grito de que no se aceptaría a los partidarios de Simón el Mago<sup>23</sup>. Entre las acusaciones que se le lanzan en la protesta se recuerda que habiendo conocido éste las artes mágicas en las que el diácono Abraham confesó que estaba involucrado, sin embargo ni lo excomulgó ni lo condenó al exilio como el propio culpable esperaba. Ibas, en todo caso, aprovechó sus contactos con el mundo de la magia para ser nombrado obispo de Batnae. Evagrio<sup>24</sup> habla de un tal Anatolio hombre de baja extracción social que alcanzó gran influencia política y mantuvo una relación muy estrecha con el obispo de *Theopolis*, Gregorio. Tras ser declarado culpable de practicar sacrificios, consiguió mediante sobornos dirigidos incluso al gobernador de Oriente aparecer como víctima de una práctica de brujería instigada por el propio obispo Gregorio.

A mi juicio, son varias las razones que explican esa ambigüedad mostrada por la Iglesia ante los usos mágicos paganos desplegados por *incantatores* cristianos. En primer lugar, por la elevada condición social de muchos de los ejecutantes, algunos de los cuales, como ya he mencionado, eran reconocidos líderes espirituales en su comunidad. De hecho sólo quedaron declaradas y sancionadas como *maleficium*<sup>25</sup> las actividades mágicas ejecutadas por individuos de status social bajo.

<sup>20</sup> Greg. Tvr. *Franc.* 9. 37.

<sup>21</sup> Greg. Tvr. *Franc.* 5.5.

<sup>22</sup> Amm. 15.7.7.

<sup>23</sup> J. FLEMING, 1917, 19.1-2; M. DICKIE, 2001, p. 268.

<sup>24</sup> Ev. *hist. eccl.* 5.18.

<sup>25</sup> Por ejemplo, el concilio de Narbona celebrado en el 589 prohibía el *maleficium* (c. 14) y recordaba las penas a cualquier transgresor ya fuera libre, siervo o esclava. En uno de sus sermones (107.2, CCL 23, 420), Máximo de Turín calificaba a un *haruspex* o *dianaticus* local como *saucium vino rusticum*.

Un motivo más por el que los responsables eclesiásticos permitieron y, en algunos casos, ampararon ciertos usos mágicos tradicionales como parte de los recursos que podían ofrecer a sus devotos es, en mi opinión, la falta de consenso en torno a las prácticas que podían ser declaradas paganas, y al no existir un dictamen inequívoco, la ortodoxia católica no pudo pronunciarse oficialmente sobre las que podían ser admitidas como válidas. Por ejemplo, Gregorio de Tours, que criticó estas prácticas con firmeza, recuerda haber quemado, siendo niño, el corazón y el hígado de un pez para aplicar la sustancia resultante al cuerpo de su padre Florencio y aliviar así su ataque de gota. Parece clara la naturaleza mágica de esta receta y, en principio, cabría pensar en una contundente condena de la Iglesia. Sin embargo, Gregorio esgrime en su defensa que la había tomado de un texto absolutamente legítimo como el libro de Tobías<sup>26</sup>. Su intervención quedaba además justificada por la aparición en sueños de un santo que le había aconsejado consultar esa obra. Un año antes, Florencio ya había mejorado gracias al auxilio de esa misma figura que había recomendado a Gregorio escribir una fórmula mágica en una pieza de madera y colocarla bajo la almohada del enfermo<sup>27</sup>.

Gregorio manifiesta en su intervención una relativa tolerancia hacia los usos mágicos en la medida en que los consideraba como fruto de la inspiración divina. Sin embargo, frente a esta condescendencia, en la misma Galia, Cesario de Arlés consideraba todos estos remedios diabólicos por naturaleza: “lo que resulta deplorable es que, en momentos de flaqueza, hay quien busca a adivinos, consulta a videntes, sigue a los encantadores y se cuelga filacteria diabólicas y caracteres mágicos. A menudo reciben amuletos incluso de sacerdotes y religiosos. Mirad, hermanos, os suplico que no consintáis en aceptar estos objetos maléficos incluso si os los ofrecen clérigos. Incluso si se os dice que esos filacteria contienen cosas sagradas y lecciones divinas, que nadie crea o espere que vendrá salud de ellos”<sup>28</sup>.

El pasaje es particularmente revelador puesto que de nuevo atestigua la participación del clero en prácticas mágicas curativas que en nada difieren de las empleadas por los magos y adivinos de filiación pagana.

---

<sup>26</sup> Tobías 6.1-10.

<sup>27</sup> Greg. Tvr. *glor. conf.*, 39.

<sup>28</sup> Caes. Arel. *serm.* 50.1: *sed quod dolendum est, sunt aliqui, qui in qualibet infirmitate sortilegos quaerunt, aruspices et divinos interrogant, praecantatores adhibent, fylacteria sibi diabolica et caracteres adpendunt...et aliquotiens ligaturas ipsas a clericis ac religiosis accipiunt... videte, fratres, quia contestor vos, ut ista mala, etiam si a clericis offerantur, non adquiescatis accipere... Etiam si vobis dicatur, quod res sanctas et lectiones divinas filacteria ipsa contineant, nemo credat, nemo de illis sanitatem sibi venturam esse confidat.*

A pesar de la condena recogida en sus sermones, Cesario no niega la eficacia de estos procedimientos ni la destreza de los especialistas sino que justificaba su rechazo por los cuestionables beneficios que proporcionaban al devoto cristiano. Su auxilio se reducía a la recuperación física del individuo y solo en ocasiones contadas:

Si solo buscan salud... ellos se dicen: consultemos los *arioli, divini, sortilegi*, sacrifiquemos la vestimenta de un enfermo, un cinturón que pueda ser visto y medido. Ofrezcamos letras mágicas, colguemos encantamientos en sus cuellos. En todo ello el diablo es una ayuda tanto para matar a niños mediante aborto como para sanarlos con caracteres<sup>29</sup>. Bien diferente es el amparo ofrecido por la medicina espiritual administrada por los sacerdotes pues lograba además sanar el alma: ¿Por qué entonces un hombre daría muerte a su alma con magos, videntes, encantadores, filacterias diabólicas cuando puede sanar su cuerpo y alma mediante la oración del sacerdote y los santos óleos?<sup>30</sup>

De manera que toda su oratoria tenía como propósito desautorizar estas prácticas declarándolas pecado mortal<sup>31</sup>, pues todos los que consultaban a *caragios divinos, praecantatores* para sí o para los suyos, expulsaban a Cristo de su corazón y dejaban que entrase el diablo<sup>32</sup>. Cesario advierte una y otra vez en sus sermones sobre los peligros de acudir a una intervención impropia en el seno de la Iglesia. Llegó a solicitar a los miembros más preeminentes de su congregación que azotaran a sus sirvientes si persistían en la consulta de los *praecantatores*<sup>33</sup>, recomendación que atestigua que la mayor parte de los que acudían a estos expertos eran de baja extracción social. También recuerda a su congregación que observar los *omina* formulados por adivinos, profetas y magos era un crimen capital similar al asesinato que requería una expiación severa y pública, con rigurosos castigos<sup>34</sup>. Para intimidar a su grey, el obispo de Arlés recordaba que la consulta a magos, videntes o encantadores, el uso de filacteria, signos mágicos, de hierbas o encantamientos, aplicados en algún familiar o sobre uno mismo, anulaban los beneficios que los sacramentos conferían a sus almas<sup>35</sup>. Cristo era el único que podía ofrecer remedio y el resto, decepcionantes auxilios diabólicos. Condena

<sup>29</sup> Caes. Arel. *serm.* 52.5.

<sup>30</sup> Caes. Arel. *serm.* 19.5.

<sup>31</sup> Caes. Arel. *serm.* 12.4: “¿Es necesario decir del adulterio, del asesinato, robo o falso testimonio que son parte de la obra y de la pompa del diablo? No hay duda de que observar *omina*, ir detrás de *incantatores* y consultar caragios, sortilegos, adivinos son acciones que pertenecen a las obras y a la pompa del diablo”.

<sup>32</sup> Caes. Arel. *serm.* 229.4.

<sup>33</sup> Caes. Arel. *serm.* 13.5.

<sup>34</sup> Caes. Arel. *serm.* 197.2.

<sup>35</sup> Caes. Arel. *serm.* 13.5: *caragios etiam et divinos vel praecantatores*.

por ello el empleo de cualquier sustancia, poción o amuleto para resolver por ejemplo, los problemas de fertilidad. La ayuda de Cristo debería ser suficiente<sup>36</sup>.

De los ejemplos presentados se puede deducir que son tres los principales usos mágicos bajo sospecha: la adivinación, la fabricación de amuletos y la sanación mediante pociones<sup>37</sup>. Y sin embargo, las reticencias de la Iglesia, al menos formales, se conjugan con la incorporación en la práctica de estas actividades como parte del repertorio ritual cristiano. Por este motivo, aunque desde el paradigma clásico no puedan ser definidas como cristianas en propiedad, los devotos no las consideraban inconsistentes con el cristianismo que practican<sup>38</sup>. Los fieles que acudían a prácticas mágicas<sup>39</sup> o consultas astrológicas no se sentían menos cristianos por ello y los sacerdotes que las ejecutaban tampoco calificarían su intervención como heterodoxa o ajena a su responsabilidad como clero<sup>40</sup>. La vigencia de esas prácticas dentro del cristianismo, presididas incluso por cristianos deben ser vistas, a mi juicio, como un complemento necesario y no como un desafío a la identidad cristiana.

Esta actitud contradictoria revela el complejo proceso de cristianización del ritual que no comporta siempre una estrategia caracterizada por un discurso agresivo de reemplazo<sup>41</sup> pues, como hemos visto, se llega a reconocer hasta tal punto la eficacia de los ritos anteriores que fieles y clero participan en ellas. Además, ante la falta de

---

<sup>36</sup> Caes. Arel. *serm.* 51.

<sup>37</sup> Greg. Tvr., *Iul.* 46a.

<sup>38</sup> Con frecuencia, los cristianos actuaban como *prophetes* aunque utilizando ahora recursos cristianos como las sagradas escrituras. Es el caso del monje Juan de Licópolis (*Hist. mon.* 1.1) o el propio S. Antonio (Athan. v. *Ant.*, 31-35, 62). De Senute de Atripe se recordaba su capacidad para predecir y controlar la crecida del Nilo (Besa, v. *Shenute*, 102-105).

<sup>39</sup> R.K. RITNER, *Curses: Introduction*, en *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, M. MEYER, R. SMITH (eds.), S. Francisco, 1994, 183-186; N. B. HANSEM, *Ancient Excretion in Coptic and Islamic Egypt*, en *Magic and Ritual in the Ancient World*, P. MIRECKI, M. MEYER (eds.), *RGRW* CXLI, Leiden, 2002, pp. 427-45.

<sup>40</sup> C. MARTÍNEZ MAZA b), 2012, 85-95.

<sup>41</sup> P. BROWN, *Arbiters of the Holy: The Christian Holy Man in Late Antiquity*, en *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge (MA) 1995, p. 68; P. STEWART, *The Destruction of Statues in Late Antiquity*, in R. Miles (Ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, Londres-N. York 1999, 159-189; D. FRANKFURTER, *The Vitality of Egyptian Images in Late Antiquity Egypt: Christian Memory and Response*, en Y.Z. ELIAV, E.A. FRIENDLAND, S. HERBERT (eds.), *The Sculptural Environment of the Roman Near East*, Lovaina 2008, pp. 630-639. Esta reordenación implica la neutralización de los dioses paganos no sólo mediante procedimientos expeditivos sino además con la neutralización verbal practicada por los agentes cristianizadores: C. MARTÍNEZ MAZA, *Los Misterios y el Cristianismo*, Huelva, 2010, pp. 21-47.

procedimientos alternativos cristianos para resolver las crisis cotidianas (al menos inicialmente), la incorporación de las tradicionales recetas mágicas parecía la solución más oportuna. El objetivo era hacer del líder cristiano el nuevo experto en ritual y que su éxito permitiera el relevo del especialista avalado por la tradición. Para alcanzar este objetivo y al mismo tiempo adecuarse a las necesidades de la comunidad devota del modo más eficiente<sup>42</sup>, era necesario un compromiso con los antiguos sistemas de expresión<sup>43</sup>. Los elementos de la antigua praxis mágica no podían desaparecer repentinamente y menos dado su éxito, pero tampoco podían permanecer sin cambios bajo el nuevo credo<sup>44</sup>. Se constata, así pues, una continuidad que, a mi juicio, no debe ser entendida como simple supervivencia de las ancestrales prácticas mágicas ahora enquistadas en el nuevo patrón cristiano<sup>45</sup>. El pasaje de Senute ya expuesto en el que describe la amplia gama de intervenciones que puede satisfacer un monje demuestra que la oferta cristiana es capaz también de cubrir las necesidades locales y que al hacerlo aplica el lenguaje admitido como eficaz por el solicitante.

Así pues, las tradiciones locales ofrecen al cristianismo un vehículo de expresión útil, de reconocido prestigio y más aceptable que si se hubieran impuesto prácticas completamente inéditas. Esas anteriores formas rituales eran reconocibles por el grupo y por ello facilitan la cristianización al redirigir e integrar en el nuevo credo aquellos componentes rituales que hasta entonces habían resultado provechosos<sup>46</sup>. La labor de obispos y monjes es, en este sentido esencial, pues no prescinden de las pautas culturales de la comunidad que ahora lideran sino que paulatinamente las transforman para adaptarlas al modo de vida cristiano<sup>47</sup>. Cuando Martín de Tours intervenía para proteger las cosechas de las

<sup>42</sup> S. KAPLAN, *The Monastic Holy Man and the Christianization of the Early Solomonian Ethiopia*, Main, 1984, 108-120; L. PERRONE, "Monasticism as a Factor of Religious Interaction in the Holy Land during the Byzantine Period" en *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land*, A. KOFSKY, G. STROUMSA (eds.), Jerusalén, 1998, pp. 67-96.

<sup>43</sup> Un proceso estudiado desde el punto de vista antropológico: P. BOURDIEU, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*, donde desarrolla *in extenso* el fenómeno bautizado como *habitus*, Ginebra, 1972; P. CONNERTON, *How societies remember*, Cambridge, 1989, pp. 93-94.

<sup>44</sup> R. SHAW, CH. STEWART, *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, Londres, 1994, pp. 1-26; W. KEANE, "From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and Their Historicity in the Context of Religious Conversion", *Comparative Studies in Society and History*, 39.4 (1997) 674-93.

<sup>45</sup> M. PYE, "Syncretism versus Synthesis", *Method and Theory in the Study of Religion*, VI (1994) 217-229; C. MARTÍNEZ MAZA b), 2012, 85-95.

<sup>46</sup> D. FRANKFURTER, "Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt", *JECS* 11.3 (2003) 344-345.

<sup>47</sup> Como demostró P. BROWN, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge (MA) 1978, 90-101; *Id.*, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, en *Society and the Holy in Late Antiquity*,

tormentas no actuaba de manera diferente que un tradicional *tempestarius*<sup>48</sup>.

El objetivo final era reforzar la autoridad de la Iglesia local y para ello nada mejor que garantizar el éxito en una de las causas principales de consulta a los expertos tradicionales: la salvaguarda de la comunidad y sus individuos<sup>49</sup>.

Gregorio de Tours recuerda que cuando un cierto Aquilino perdió el juicio, su pariente buscó el auxilio de *ligamenta* et *potiones* de *sortilegi* y *harioli* e insiste en el fracaso de los remedios tradicionales pues “después de que no hubiera mejora, como sucedía habitualmente, los apenados padres buscaron la ayuda de Martín”<sup>50</sup>.

En Egipto, Pior hizo brotar un manantial en el que tras mucho excavar se había abandonado toda esperanza de encontrar agua alguna. *Patermuthius* y Abraham de Farshut dirigieron sus poderes contra los gusanos que infestaban las cosechas restaurando la fertilidad después de una hambruna. Aaron suministró sustancias consagradas para conseguir una buena vendimia y una pesca provechosa. Macedonio fue recordado por curar la pata de un camello con agua, invocación y gestos<sup>51</sup>.

Como puede observarse, es en Egipto, donde con mayor colorido se percibe la actuación de estos especialistas que asumen la protección de las aldeas, repeliendo y controlando la fauna más peligrosa y mitológicamente vinculada por este motivo con Seth<sup>52</sup>: cocodrilos, serpientes, hipopótamos, escorpiones, antílopes, ahora identificados con demonios<sup>53</sup>.

---

Londres, 1982, pp. 103-152; *Id.*, *Arbiters of the Holy: The Christian Holy Man in Late Antiquity*, en *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge (MA) 1995, 55-78; C. MARTÍNEZ MAZA b), 2012, 85-95.

<sup>48</sup> Sulp. Sev. *dialog.* 3.7.

<sup>49</sup> C. MARTÍNEZ MAZA a), 268-269.

<sup>50</sup> Greg. *Tvt. Mart.* 1.26.

<sup>51</sup> Pior: Palladius, *Hist. Laus.*, 39.4-5; *Patermuthius*, *Hist. Mon.* 10.26-29; Abraham de Farshut: *Synaxarium copto* 24 Toubeh, R. BASSET ed. *PO* 11.5 (1916) p. 688; Aaron: Paphnutius, *Hist. Mon.*, 118-122; Macedonio: Paphnutius, *Hist. Mon.* 44-47. P. BROWN, 1982, pp. 121-129.

<sup>52</sup> L. KEIMER, “Horreur des égyptiens pour les démons du désert”, *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 26 (1944) 135-147; J.F. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden, 1978, n°s 122-123; J. QUAEGBEUR, “Divinités égyptiennes sur des animaux dangereux”, *L'Animal, l'homme, le dieu dans le Proche-Orient ancien*, *Cahiers du Centre d'étude du Proche-Orient ancien* 2, Lovaina, 1984, 131-143; P. WILSON, “Slaughtering the Crocodile at Edfu and Dendera”, en *The Temple in Ancient Egypt*, S. QUIRKE (ed.), Londres, 1997, 179-203; D. FRANKFURTER, 1998, 46-52.

<sup>53</sup> *PGM* VII.149-54; M. MEYER, R. SMITH, 1994, n° 25, 68; C. MAYEUR-JAOUEN, “Crocodiles et saints du Nil: du talisman au miracle”, *RHR*, 217.4 (2000) 733-760; D. FRANKFURTER, “The Binding of Antelopes: A Coptic Frieze and Its Egyptian Religious Context”, *JNES*, 63 (2004) 97-109; C. MARTÍNEZ MAZA a), 264-266.

En esta estrategia nada mejor que promocionar los poderes curativos y milagrosos de los hombres santos ya fueran obispos, ascetas o monjes, mediadores capaces de asegurar la salutífera intervención divina. No obstante, para atraer a posibles solicitantes, la puesta en escena debía tener un carácter sincrético y evocar los usos habituales porque de otro modo no sería aceptada. De ahí el empleo de sustancias como arena, agua, aceites y amuletos, clásicos ejemplos del principio del contagio santo, que formaban parte del lenguaje habitual de la taumaturgia<sup>54</sup>. San Martín amonestaba a los que son tentados por los *harioli* porque éstos “nunca sanarán a los enfermos” y recomendó un poco de polvo de la iglesia de San Martín, más efectivo que “todas esas locas medicinas”<sup>55</sup>.

Para dispensar protección y salud, el eremita Aaron distribuía arena y agua tras haber pronunciado unas palabras santas y, en otras ocasiones, sus visitantes se proveían de lo necesario por sí solos:

El padre del niño cogió un puñado de tierra cerca de la puerta de la casa de apa Aarón y la ató en su pañuelo. Y cuando entraron en la casa encontraron una multitud de gente reunida alrededor de su mujer e hijo. El padre del niño sacó el pequeño puñado de tierra que había atado en un pañuelo y lo esparció sobre el niño muerto. Inmediatamente el niño movió su cuerpo y abrió sus ojos. Aquellos que estaban sentados junto a su madre se quedaron atónitos y glorificaron al Dios del hombre santo apa Aarón. Ahora la gente suele llevar un gran número de enfermos a apa Aarón y él procura su sanación. Era como los apóstoles a quienes Dios dio poder sobre toda enfermedad<sup>56</sup>.

Así pues, el cristianismo consiguió desarrollar una tecnología ritual superior a la avalada por la tradición para resolver los problemas cotidianos y los obispos y otros miembros del clero fueron finalmente considerados los expertos que podían proporcionar auxilio del modo más efectivo. Pronto ofrecieron a sus devotos amuletos de manufactura propia en los que aparecen invocaciones a Cristo para conseguir salud y prosperidad<sup>57</sup>. A partir del siglo IV, las recopilaciones de textos mágicos en Egipto toman la forma de manuales, escritos en copto, grimorios que contenían una variada selección de conjuros y remedios que cubrían todas las posibles contingencias comunitarias y personales y en los que la intervención quedaba en manos de clérigos

<sup>54</sup> R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*, New Haven, 1984; G. VIKAN, “Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium”, *DOP*, 38 (1984) 65-86; V.I. FLINT, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, 1991, pp. 254-328; D. FRANKFURTER, 1998, 267-27; Id., 2003, p. 378.

<sup>55</sup> Sulp. Sev. *Mart.* 1.26-27; V.I. FLINT, 1991, pp. 59-84.

<sup>56</sup> Aaron: Paphnutius, *Hist. Mon.*, 108.

<sup>57</sup> D. FRANKFURTER, “Amuletic Invocations of Christ for Health and Fortune” en *Religions of Late Antiquity in Practice*, R. VALANTASIS, (ed.), Princeton, 2000, pp. 340-343.

y monjes<sup>58</sup>. Del ingente repertorio de ejemplos recogidos igualmente en la literatura hagiográfica baste recordar que, a pesar del reproche que Senute lanza a los que emplean dientes de cocodrilo y mandíbulas de zorro, el abad entregó a un dignatario militar su cinturón como talismán de guerra con el que repeler a los bárbaros<sup>59</sup>.

En la creación de su lenguaje ritual, esa capacidad para integrar y recoger los beneficios de las tradiciones antiguas, para incorporar esas estrategias de éxito comprobado no creo que pueda considerarse como un indicio de la persistencia de la antigua praxis pagana en el nuevo credo, como un elemento extemporáneo, sino una muestra más de los esfuerzos del cristianismo por adaptarse a la particular idiosincrasia de cada territorio y cada pueblo y por formular una oferta que hiciera de la nueva fe y, en este caso, de sus remedios, una alternativa igualmente beneficiosa para los fieles.

#### BIBLIOGRAFÍA

BROWN, P.,

- *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, en *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, 1982.
- *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge (MA) 1995.

DICKIE, M.,

- *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, N. York, 2001.

FLINT, V.I.J.,

- *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, 1991.

FRANKFURTER, D.,

- *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998.
- "Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt", *JECS* 11.3 (2003) 339-385.
- "Curses, Blessings, and Ritual Authority: Egyptian Magic in Comparative Perspective", *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 5 (2006) 157-185.
- "Beyond Magic and Superstition", en *A People's History of Christianity*, vol. 2, *Late Ancient Christianity*, V. BURRUS (ed.), Minneapolis, 2005, 255-312.

JONES, A.E.,

- *Social Mobility in Late Antique Gaul. Strategies and Opportunities for the non-Elite*, Cambridge, 2009.

KOFSKY, A., STROUMSA G. (eds.),

- *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land*, Jerusalén, 1998.

MARTÍNEZ MAZA, C.,

- a) "La agonía de un pagano de provincias", en *Vae victis! Perdedores en el mundo an-*

<sup>58</sup> M. MEYER, R. SMITH, 1994, 70-71, 113, 122; P. Oxy. XI. 1384; otros ejemplos en D. FRANKFURTER, 1998, pp. 258-264.

<sup>59</sup> Besa, *Vida de Senute*, 106-8.

tiguo, F. MARCO SIMÓN, F. PINA POLO, J. REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), *Instrumenta XL*, Barcelona, 2012, 261-273.

- b) “Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo”, *Horos. Ricerche di Storia Antica*, 4 (2012) 85-95.

MEYER, M. , SMITH R. (eds.),

- *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, S. Francisco, 1994.

VALANTASIS, R. (ed.),

- *Religions of Late Antiquity in Practice*, Princeton, 2000.