

LA RESPUESTA A LAS PRÁCTICAS MÁGICAS EN LA *LEX VISIGOTHORUM*

THE RESPONSE TO MAGICAL PRACTICES IN THE *LEX VISIGOTHORUM*

Edorta Córcoles Olaitz¹

Recepción: 2024/11/20 · Comunicación de observaciones de evaluadores: 2024/12/07 ·

Aceptación: 2024/12/16

DOI: <https://doi.org/10.5944/etfii.38.2025.43445>

Resumen

Partiendo del precedente romano, en el presente trabajo se esboza la evolución que el ordenamiento jurídico visigodo experimentó en relación con la represión de las artes mágicas. Para ello se toman en consideración diversas fuentes, siendo la *Lex Visigothorum* la principal, por ser el objeto del trabajo, aunque no la única (precedentes legislativos; concilios). Se concluye que dicha evolución tendió, con carácter general, hacia una atenuación de las penas en comparación con el precedente romano, siguiendo por tanto una tendencia en ese sentido que irradió probablemente desde Bizancio en torno al siglo VII. Asimismo, se subraya la importancia que para el poder político tuvo el control de sus agentes en relación con la persecución de estos comportamientos.

Palabras clave

Derecho visigodo; censura; magia; *Lex Visigothorum*; Concilios hispanos.

Abstract

Building upon the Roman precedent, this study outlines the evolution underwent by Visigothic legal frameworks with respect to the suppression of magical arts. To this end, various sources are considered, with the *Lex Visigothorum* serving as the primary focus of the work, although not the sole reference (which includes legislative precedents and councils). The study concludes that this evolution tended, in general, towards a mitigation of penalties compared to the Roman

1. Universidad del País vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. C.e.: derechoromano@gmx.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8161-0908>

precedent, thus following a trend influenced by Byzantium around the seventh century. Likewise, the analysis underscores the importance of political authority in ensuring the control of its agents in relation to the persecution of such practices.

Keywords

Visigothic law; Censorship; Magic; *Lex Visigothorum*; Hispanic Councils.

.....

1. PLANTEAMIENTO²

La acusación relativa a crímenes contra la espiritualidad, ha sido una de las formas que el poder político ha empleado tradicionalmente al objeto de perseguir cualquier actitud que pudiera entenderse como un desafío al mismo. El procedimiento para ello suele responder al mismo esquema: tras la implantación previa y oficialización de una doctrina dirigida pretendidamente a entender la relación con lo sagrado, la distinción entre las nociones de delito y pecado queda disuelta, de modo que la ruptura de cualquiera de los dogmas que fundamenten dicha doctrina se vuelve naturalmente indistinguible del ilícito penal.

Los testimonios relativos a esta manera de proceder en Europa se remontan, como mínimo, a la época arcaica griega, durante el proceso de formación de las primeras ciudades-estado griegas, con las primeras persecuciones por motivos políticos sustentadas en la comisión del delito de impiedad o ἀσέβεια. Así mismo, durante la época helenística se producirá un incremento de las persecuciones por motivos religiosos. En Roma por su parte, las persecuciones por estos mismos motivos experimentaron un repunte durante la época final de la república, así como durante la anarquía militar y el posterior proceso de creación del cristianismo como religión de estado³. Probablemente, el hecho de que este aumento del interés por la persecución de comportamientos asociados de algún modo a lo espiritual coincida con cambios en la estructura política, no sea casual. Es decir, que puede逆erarse una relación entre los distintos procesos de consolidación del poder político y un auge de las persecuciones por motivos espirituales, lo que constituiría una prueba del interés del poder político por el ejercicio del control en este ámbito.

No es necesario hacer un gran esfuerzo interpretativo para extraer esta idea, pues ya fue formulada de forma expresa hace dos milenarios. CASIO DIÓN (ca. 155–235 d.C.) dejó testimonio de ello en un texto en el que reconstruye una hipotética conversación habida entre el futuro Augusto y sus amigos en relación con el porvenir de la *res publica*. Concretamente un joven Mecenas, el futuro gran promotor del arte de su época, aunque también un poderoso lobista, advirtió de que: «Habréis de odiar y castigar a aquellos que introducen elementos extranjeros en nuestra religión, no sólo por razón de los dioses (pues si un hombre desprecia a los dioses, difícilmente tendrá respeto por nadie), sino también porque hombres de este tipo, por la importación de nuevas fuerzas divinas (*δαιμόνια*), persuaden a mucha gente a adoptar costumbres extranjeras, y por ello nacen conspiraciones y

2. Por una cuestión de espacio, he optado por emplear únicamente la traducción castellana para los textos de carácter puramente histórico, mientras que para los de contenido jurídico (incluidos los concilios), objeto del trabajo, transcribo la fuente en el latín original, sin su traducción.

3. Gordon, Richard L.: «Imagining Greek and Roman magic» en Ankarloo, B. y Clark, S. (eds.): *Witchcraft and Magic in Europe (Ancient Greece and Rome)*, Philadelphia, Athlone Press, 1999, p. 192.

camarillas y sociedades secretas, lo que está lejos de beneficiar a una monarquía. No permitáis, pues, que la gente sea atea (ἄθεος) o maga (γόνης)»⁴.

Por tanto, la idea de un control por parte del poder político de lo que con carácter general podríamos denominar como «lo espiritual», viene de muy antiguo.

2. MARCO JURÍDICO PREVIO A LA *LEX VISIGOTHORUM*

2.1. LOS CONCILIOS

En consecuencia, no es de extrañar que los monarcas godos mostraran también un gran interés en el control de cualquier manifestación de esta índole que se situara fuera del canon establecido, tanto por la naturaleza propia del ejercicio del poder, como por ser herederos de una tradición tardorromana que conoció, como he señalado, un gran interés por la represión de toda manifestación espiritual ajena al dogma establecido, al margen de su contenido u origen⁵. Ya a partir del periodo clásico romano, se produjo paulatinamente una identificación general de cualquier manifestación espiritual ajena al canon que se iba implantando, con lo impío, lo que llevó finalmente, en especial a partir del siglo IV, a equiparar a augures, herbolarios, magos, arúspices, astrólogos o espiritistas, así como a personas que practicaran según qué ritos identificados con lo «pagano», bajo la denominación común de herejes⁶. Además, es precisamente a partir de este siglo cuando de forma paulatina las divinidades mencionadas en los rituales mágicos empiezan a ser sustituidas por el dios cristiano, los ángeles y santos⁷.

De hecho, ya los primeros cánones del primer Concilio Hispano, el celebrado en Elvira a principios del siglo IV (ca. 300-306), se interesan por la idolatría, fenómeno de algún modo vinculado con las prácticas mágicas, tal y como se explicita en el canon VI, cuando se señala que «si alguien con maleficios matare a otro, porque no pudo realizar su crimen sin idolatría, ni aún al fin de su vida se le admita a la comunión»⁸. Como podremos comprobar, se conocía una distinción entre magia

4. CASIO DIÓN: *Historia de Roma* LII,36,2.

5. Al respecto, Martín, C.: «*De sacrilegiis extirpandis*. Interpretar la legislación contra el paganismo en la Hispania de los siglos VI-VII» en Fernández Ubiña, J., Quiroga Puertas, A. J., Ubric Rabaneda, P. (eds.): *La iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad tardía*, Universidad de Granada, Granada, 2015, pp. 273-292.

6. Stratton, K. B.: *Naming the Witch: Magic, ideology & stereotype in the Ancient world*, Nueva York, Columbia University Press, 2007, pp. 125-130; Escribano Paño, M. V.: «El edicto de Constantino contra los heréticos: la desviación religiosa como categoría legal» en Vilella Masana, Josep (ed.): *Constantino ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el s. IV*, Barcelona, Universitat de Barcelona, (2015), pp. 377 y ss.; Martín, C.: «*De sacrilegiis extirpandis...*», p. 275-276; Sanz Serrano, R.: «*Casset superstitione: la autopsia de un conflicto*», *Anejos de Gerión* VII (2003), p. 129.

7. Velázquez Soriano, I.: «Between orthodox belief and 'superstition' in Visigothic Hispania» en Gordon, R. L. y Marco Simón, F. (eds.): *Magical practice in the Latin West*, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 605.

8. Todas las referencias a los concilios hispanos, están extraídas de Martínez Díez, G.: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona, Bibliograf, 1963.

e idolatría, pero a menudo las fuentes los muestran como conceptos indisociables. De hecho, a menudo el ritual cristiano está tan cerca del mágico, que se puede generar confusión, como les sucedió a los francos que asediaban Zaragoza en tiempos de Childeberto (542): según Gregorio de Tours, los agresores confundieron con un ritual mágico una procesión con tintes fúnebres en la que los habitantes de la ciudad exhibieron la túnica de San Vicente, cuyo fin era rogar a dios por que paliara su situación; al tener noticia de que efectivamente se trataba de una procesión y no un acto mágico, los franceses temieron el fervor zaragozano, por lo que levantaron el sitio⁹.

Este mismo concilio celebrado en Elvira previó la excomunión de quien encendiese cirios en un cementerio de día (canon XXXV), prohibiendo explícitamente a las mujeres que velaran en dichos cementerios (canon XXXVI), pues «bajo el pretexto de la oración se cometan ocultamente graves delitos», en lo que podría ser una referencia indirecta a algún tipo de práctica asociada con la necromancia, como la contenida en la norma 108 del Edicto de Teodorico, mencionada más adelante, o algún otro tipo de práctica, digamos, más carnal.

El Primer Concilio de Toledo (ca. 397-400), convocado con la idea de combatir la herejía de Prisciliano, dedica uno de sus artículos de fe a anatematizar la *mathesis*, o conocimiento, término aplicable tanto a métodos adivinatorios como a las artes mágicas¹⁰.

Posteriormente, el Segundo Concilio de Braga (572)¹¹ nos ofrece información interesante acerca de las prácticas consideradas mágicas y, por tanto, execrables. Incorpora un canon con una previsión que prohíbe expresamente que los obispos y los clérigos practiquen las artes mágicas, lo que por lógica nos indica que se trataba de una práctica, al menos socialmente, aceptada¹². Concretamente prevé que «no está permitido a los clérigos ser encantadores y hacer amarres, esto es, uniones de almas. Si alguno practicare estas cosas, sea arrojado de la iglesia»¹³. Esta preocupación por la realización de rituales considerados mágicos se extiende incluso a

9. Gregorio de Tours, *Historiarum Liber III* (XXIX) en www.dmgm.de

10. En especial hacia el fin de la era republicana, los romanos tomaron serias medidas contra los conocimientos englobados bajo este término o análogos, referidos especialmente a la escuela pitagórica cuyos miembros fueron identificados con *magi*. Así lo recoge el testimonio de Apuleyo: *Apologetia* 31,2: «La mayoría pensaba que Pitágoras era un seguidor de Zoroastro y también un experto en magia, pero traidieron su memoria (...).» En este sentido, según el testimonio de Eusebio de Cesárea, Augusto decretó la expulsión de Anaxíalo de Larisa por considerarlo «Pythagoricus et magus», según la traducción de su Crónica hecha por San Jerónimo, Helm, R.: *Die Chronik des Ieronimus*, Leipzig, Hinrichs, 1913, pp. 163-164. En general, Dickie, M. W.: «Magic in the Roman Historians» en Gordon, R. L. y Marco Simón, F. (eds.): *Magical Practice in the Latin West*, Leiden/Londres, Brill, 2010, p. 93. Gordon, R. L.: «Imagining Greek and...», p. 261. No es de extrañar, por tanto, que en época visigoda los términos para referirse a los conceptos 'matemática', 'conocimiento' y 'magia' fuesen prácticamente intercambiables.

11. El Primer Concilio de Braga (561), también motivado por el priscilianismo, anatematiza (una vez más) la astrología, mediante su Artículo de Fe IX, aunque no se refiere a la magia.

12. Jiménez Sánchez, J.A.: «Los magos en la Hispania tardorromana y visigoda» en González Salinero, R. (ed.): *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Salamanca, Signifer Libros, 2013, pp. 123.

13. Canon LIX del Segundo Concilio de Braga: *De eo quod non licet sacerdotibus vel clericis incantaturas et contrarias ligaturas facere*.

comportamientos no dañinos, por el simple hecho de considerarse supersticiosos, que a veces es como decir paganos o idolátricos, cuando más adelante señala que «si alguno, siguiendo la costumbre de los paganos, introdujere en su casa a adivinos y sortilegos, para que hagan salir fuera el espíritu malo, o descubran los maleficios, o realicen las purificaciones de los paganos, hará penitencia durante cinco años»¹⁴. Asimismo, se prohibía recoger yerbas haciendo uso de lo que se calificaba como supersticiones¹⁵, y no se permitía que las mujeres cristianas (por tanto las que no lo fueran estarían exentas) tejieran lana usando fórmulas calificadas como supersticiosas¹⁶. Estas previsiones están fundamentadas en los *Capitula Martini Bracarensis*, que se incorporaron a las actas conciliares, conformando así el cuerpo principal de las mismas. Y es este un dato de especial relevancia, pues el autor de esta obra basada en cánones orientales, Martín de Braga, mostró un gran celo en la persecución de las prácticas espirituales que se alejan del dogma establecido, en especial el priscilianismo practicado en Galicia, celo reflejado en su opúsculo *De correctione rusticorum* publicado dos años después del referido concilio. En dicho texto, obra especialmente sencilla por el público al que está dirigida, es decir, los *ignorantes rustici [sic]*, Martín¹⁷ califica a las divinidades romanas como demonios (a Júpiter lo califica además como *magus*), por lo que todo lo relacionado con las mismas es necesariamente herético. El texto es especialmente interesante, pues aporta un catálogo de aquellos comportamientos reprochables desde esta perspectiva, lo que nos puede dar una idea de cuáles eran las prácticas perseguidas:

«Porque encender velas junto a las piedras y a los árboles y a las fuentes y en las encrucijadas, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Observar la adivinación y los agujeros, así como los días de los ídolos, ¿qué otra cosa es sino el culto del diablo? Observar las vulcanales y las calendas, adornar las mesas, poner coronas de laurel, observar el pie, derramar en el fogón sobre la leña alimentos y vino, echar pan en la fuente, ¿qué otra cosa es sino culto del diablo? El que las mujeres nombren a Minerva al urdir sus telas, observar en las nupcias el día de Venus, y atender en qué día se hace el viaje, ¿qué otra cosa es sino el culto del diablo? Hechizar hierbas para los maleficios, e invocar los nombres de los demonios con hechizos, ¿qué otra cosa es sino el culto del diablo? Y otras muchas cosas que es largo el decirlas (...) 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»¹⁸.

En la práctica, la simplificación de la doctrina cristiana que supuso este opúsculo, pudo bien ser un medio que facilitó la incorporación de elementos cristianos a los

14. Canon LXXI del Segundo Concilio de Braga: *De eo quod non licet christianis obsecrationes diversas attendere*.

15. Canon LXXIV del Segundo Concilio de Braga: *De eo quod non licet herbas medicinales cum aliqua observatione colligere*.

16. Canon LXXV del Segundo Concilio de Braga: *De eo quod non licet mulieres christianas in laneficiis aliquid obsecrare*.

17. Santo húngaro quien, según Gregorio de Tours, llegó a obispo de Braga (569) gracias a las reliquias que portaba de sus viajes a Oriente, *Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum Libri X*, V,37, en www.dmgf.de. El fin de este opúsculo en concreto, fue el de simplificar la doctrina cristiana para así hacer más fácil su difusión. Velázquez Soriano, I.: «Between orthodox belief...», pp. 611-614; Díaz Martínez, P. C. y Torres, J. M.: «Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VI)», en Santos Yanguas, Juan y R. Teja (eds.) en *Revisões de História Antiga, III. El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Universidad del País Vasco, Vitoria-Gasteiz, 2000, pp. 238 y ss.

18. Martín de Braga: *De correctione rusticorum*, XVI. Traducción de Fernando Gil - Ricardo Corleto, Pontificia Universidad Católica Argentina (2003) en www.academia.edu

rituales preexistentes, lo que dio forma a una suerte de magia cristiana¹⁹ que, como se ha señalado, se configura a partir del siglo IV. En todo caso, no cabe duda de que el referido opúsculo está claramente relacionado con el contenido de alguno de los cánones del Segundo Concilio de Braga, como se puede comprobar tras la lectura del extracto arriba transcrita.

El interés por la erradicación de creencias no cristianas tuvo también su reflejo en el Tercer Concilio de Toledo (589), conocido por ser el marco en que Recaredo renunció al arrianismo en favor del catolicismo. Entre otras previsiones, se estableció la excomunión de obispos, jueces y señores que tolerasen lo que se califica como idolatría²⁰. Asimismo, el papel del monarca en el ámbito espiritual quedó definido de modo que el crimen de lesa majestad se invistió de cierto carácter espiritual²¹.

La consulta de cualquier tipo por parte de eclesiásticos, dirigida a magos, arúspices o a quienes profesasen este tipo de artes, quedó prohibida por el Cuarto Concilio de Toledo (633)²², que fue presidido por Isidoro de Sevilla, quien sin duda introdujo en los cánones su negativa percepción de las artes mágicas. Como muestra de ello su definición de «*magus*» en sus etimologías, tomada de una constitución de Constancio II en la que se procedió a la equiparación entre magos y adivinos bajo la denominación común de *malefici*²³.

Por su parte, el Concilio de Mérida (666) prohibió que los eclesiásticos torturaran a sus siervos cuando creyeran que les hubieran provocado algún tipo de enfermedad mediante el uso de *maleficia*²⁴. Concilios posteriores insistirán en la condena de la idolatría, a la que las artes mágicas estaban asociadas²⁵.

El Décimo Séptimo Concilio de Toledo (694)²⁶ castigó con el exilio y la excomunión a los sacerdotes que oficiaran misa de difuntos por una persona aún viva con la intención de provocar la muerte de la misma²⁷, pena también

19. Velázquez Soriano, I.: «Between orthodox belief...», pp. 611-614.

20. Canon XVI del Tercer Concilio de Toledo: *Ut episcopi cum iudicibus idola dextruant, et ut domini idolatriam servis prohibeant.*

21. Martínez Díez, G.: «Concilios visigóticos...», pp. 116 y 123. El canon LXXV del Cuarto Concilio de Toledo (633) definió cualquier acto contra el monarca como anatema, *idem*, p. 217. Ese mismo año, el Concilio celebrado en Narbona prohibió la consulta a adivinos con carácter general, Díaz Martínez, P. C. y Torres, J. M.: «Pervivencias paganas...», p. 246.

22. Canon XXIX del Cuarto Concilio de Toledo: *De clericis magos vel aruspices consulentibus.*

23. Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum sive Originum libri XX VIII,9,9: Magi sunt, qui vulgo malefici ob facinorum magnitudinem nuncupant (...)* - CTh IX,16,4: *Imp. Constantius a. et Julianus c. ad populum (...) Chaldae ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat (...).* Respecto de la importancia de este concilio en la configuración de las relaciones «iglesia-estado», Arce Martínez, J.: *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Marcial Pons, Madrid, 2011, pp. 50-51.

24. Canon XV del Concilio de Mérida: *Ut episcopi atque presbyteres pro gravibus causis, quod legum dampnant sententiae, sive iudicis examine familiam ecclesiae non debeant stirpare.*

25. Canon XI del Duodécimo Concilio de Toledo: *De cultoribus idolorum.* Discurso de Egica y Canon II: *De idolorum cultoribus*, del Décimo Sexto Concilio de Toledo.

26. Canon V del Décimo Séptimo Concilio de Toledo: *De his qui missam defunctorum pro vivis audent malevole celebrare.*

27. Díaz Martínez, P. C., «*Quam ille de vita regis [...] consuluisse.* Adivinación y violencia política en la Hispania visigoda», en Montero Herrero, S. y Perea Yébenes, S. (eds.): *Adivinación y violencia en el mundo romano*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2020, p. 275; Castillo Lozano, J. A., «Magia, adivinación, conjuros...», pp. 171-172, aunque como

reservada a quien solicitara este tipo de oficio, en lo que se califica como práctica perversa. Por tanto, es claro que los sacerdotes se contarían entre los practicantes de magia (incluso en su vertiente más siniestra).

2.2. ANTECEDENTES LEGISLATIVOS

Dejando a un lado la normativa conciliar, el primer testimonio visigodo propiamente legislativo en este ámbito, es la *Lex Romana Visigothorum* (LRV). Las fuentes jurídicas visigóticas anteriores no se conocen hasta el punto de poder determinar si tenían previsiones específicas a este respecto. Así, el Edicto de Teodorico preveía la imposición de la pena capital para quienes realizasen sacrificios siguiendo el rito pagano, así como para los adivinos (*arioli*) o necromantes (*umbrarii*)²⁸; los conocedores de estas artes (*maleficii*), tras la expropiación de todos sus bienes serían muertos en caso de ser humildes, mientras que la pena reservada para las personas consideradas honradas era el exilio perpetuo. No obstante, existen dudas acerca de la naturaleza de esta fuente, probablemente atribuible a Teodorico el ostrogodo y no a Teodorico II el visigodo, por lo que su utilidad como fuente de conocimiento está limitada²⁹.

Por otra parte, de la reconstrucción de la segunda fuente, el Código de Eurico (ca. 470-480), no se puede concluir que contuviera norma alguna específicamente represora de las prácticas mágicas³⁰.

Tiempo antes (438), el emperador Teodosio II había publicado su *Codex* que, como es sabido, constituye la base sobre la que se sustentó posteriormente el Breviario de Alarico II (o LRV), publicado el 506. Mediante la adaptación de esta compilación,

referencia el autor, hay quien considera que en realidad se trataba de un rito para recibir ofrendas, Arce Martínez, J., *Esperando a los árabes....*, p. 167.

28. Niedermeyer, J.F.: *Mediae Latinitatis Lexikon Minus*, Leiden, Brill, 1976, p. 1050. Aunque, como señalo más adelante, es posible que el término también se empleara para referirse a quienes practicaran las *artes magicae* con carácter general.

29. Si bien en un principio su autoría se atribuyó al rey ostrogodo Teodorico el Grande (493-526), posteriormente se ha planteado que bien pudiera ser obra de Teodorico II (453-466), rey visigodo, o bien que durante el reinado de este hubiera sido dictado por el prefecto de las Galias, D'Ors, A.: *El Código de Eurico*, Madrid, BOE, reed. 2014, p. 8. Asimismo, se ha barajado la hipótesis de que se tratara de un texto de carácter didascálico o, incluso, una falsificación. Para una aproximación al estado de la cuestión, Schmidt-Hofner, S. – Wiemer, H.U.: «Die Politik der Form: Das Edictum Theoderici, das Prätorische Edikt und die Semantiken königlicher Rechtssetzung im postimperialen Westen», *Chiron* 52 (2022), pp. 335 y ss. La norma de interés, ETH 108, titulada *De his qui pagano ritu sacrificaverint*, se refiere tanto a la adivinación como a la magia: *Si quis pagano ritu sacrificare fuerit reprehensus, arioli etiam atque umbrarii, si reperti fuerint, sub iusta aestimatione convicti, capite puniantur; malarum artium consci, id est malefici, nudati rebus omnibus, quas habere possunt, honesti perpetuo damnantur exilio, humiliiores capite puniendi sunt.* La pena más severa, la muerte, se aplica a adivinos (ariolos, en principio forma despectiva de referirse a los harúpices, posteriormente empleada con carácter más general, Walde A.- Hofmann J.B.: *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, C. Winter Universitatis, 1938, p. 634) y necromantes (*umbrarii*). Contrariamente a lo que sucede con otras fuentes, el término *maleficus* se aplica a quienes son conocedores de las artes mágicas, no a sus practicantes. Entiendo que es posible que el término *umbrarius* se pudiera aplicar también a los practicantes de estas artes, pues de otro modo no se entiende que los conocedores de las mismas, definidos como *malefici*, sufrieran el reproche de la expropiación y el exilio, en caso de ser *honestiores* (muerte para los *humiliiores*), sin que el Edicto hiciera referencia alguna a los practicantes.

30. D'Ors, Á.: *El Código de...*, p. 121.

entre otros elementos, el legislador visigodo incorporó a su *corpus jurídico* determinadas constituciones imperiales relativas también al tema que nos ocupa.

Coinciendo parcialmente con la estructura del Código de Teodosio, la LRV incorporó constituciones relativas a la magia, cuya influencia se proyectará posteriormente hacia la *Lex Visigothorum* (o *Liber Iudiciorum*, LV) del año 654, por lo que resulta de interés el resaltar de forma somera las normas más significativas relativas a la represión de las artes mágicas, tomando como referencia la *interpretatio* de las mismas.

Así, la *interpretatio* de LRV IX,13,1, constitución dictada en origen por Constantino, castiga con «todo tipo de penas» a magos, encantadores y emisores de tormentas, así como a todo aquel que mediante la invocación de demonios turbe «la mente de los hombres»³¹. Al contrario que en el original constantiniano (CTh IX,16,3), no se hace referencia al uso beneficioso de estas artes, que en tal caso no serían objeto de reproche.

LRV IX,13,2, edicto de Constantino dirigido al pueblo que prevé la muerte por la mera consulta a adivinos, aunque también se refiere a los invocadores de demonios, figura más asociable a la magia que a la adivinación³².

LRV IX,13,3, Valentiniano y Valente se interesaron por quienes entraran en contacto con los demonios, fuera mediante sacrificios nocturnos, fuera mediante encantamientos, a quienes reservaron la muerte³³.

LRV IX,28,1 Graciano, Valentiniano y Teodosio excluyeron de la indulgencia pascual, entre otros, a los *maleficii*³⁴.

LRV IX,30,1 Constantino decretó que para dictar una pena capital en determinados supuestos, incluido el que nos ocupa, el juez debía obtener certeza absoluta de los hechos mediante testigos, declaraciones de cómplices o la confesión del propio reo³⁵.

LRV XI,11,1 Constantino excluyó de la posibilidad de apelar a los autores de los crímenes más graves, como los cometidos por *maleficii* y *veneficii*. No todas las fuentes de las que se ha extraído la *interpretatio* hacen mención expresa de todos los crímenes, limitándose a hacer una mención genérica del estilo *homicidis*,

31. LRV IX,13,1 *interpretatio*: *Maleficii vel incantatores vel immissores tempestatum vel ii, qui per invocationem daemonum mentes hominum turbant, omni poenarum genere puniantur.*

32. LRV IX,13,2 *interpretatio*: *Quicunque pro curiositate futurorum vel invocatorem daemonum vel divinos, quos hariolos appellant, vel haruspicem, qui auguria colligit, consuluerit, capite punietur.*

33. LRV IX,13,3 *interpretatio*: *Quicunque nocturna sacrificia daemonum celebraverit vel incantationibus daemones invocaverit, capite puniatur.*

34. LRV IX,28,1 *interpretatio*: *Sacrilegus, adulter, incesti reus, raptor, sepulcrorum violator, veneficus, maleficus, adulterator monetae, homicida diebus paschae nullatenus absolvantur. Reliqui omnes, quos minorum causarum culpa constringit, diebus venerabilibus paschae specialiter absolvantur.* CTh. IX 38, 3-8; Teodosio I (347-395) / Constit. Sirmond. 8. *Sacrilegus* como sinónimo de idólatra, Niedermeyer, J.F.: *Mediae Latinitatis Lexikon...*, p. 928.

35. LRV IX,30,1 *interpretatio*: *Iudex criminorum discutiens non ante sententiam proferat capitalem, quam aut reus ipse fateatur, aut convictus aut per innocentes testes vel per consicos criminis sui aut homicidium aut adulterium aut maleficium commisisse manifestius convincatur.*

*adulteris et reliquit, quos lex ista comprehendit*³⁶. La mención es expresa, eso sí, en el texto original objeto de *interpretatio*.

Como es sabido el Breviario incorporó, asimismo, una versión de las *Sententiae* de Paulo (PV), alguna de las cuales se refiere a la represión de las artes mágicas. No suelen estar acompañadas de la *interpretatio*, probablemente por la propia naturaleza didáctica de la obra de Paulo. Son los fragmentos correspondientes al título 23 del libro V, recopilados en su versión visigoda como título 25 del mismo libro, referidos a la *Lex Cornelio de Sicariis et Veneficiis*.

Así, PV V,25,9 (PS V,23,15) se refiere a la prohibición general, so pena de crucifixión o entrega a las bestias, que recaía sobre el desarrollo de cualquier actividad que pudiera identificarse con la práctica de las *artes magicae*³⁷. De un modo similar, PV V,25,10 (PS V,23,16) refiriéndose específicamente a los sacrificios humanos, señala que se previó la entrega a las bestias para los humildes y la pena capital para las personas consideradas honorables³⁸. PV V,25,11 (PS V,23,17) reserva igualmente la muerte por entrega a las bestias o crucifixión a quienes tuvieran el mero conocimiento de las *artes magicae*; si además las practicaran (se les califica como *magi*), la pena sería la vivicombustión³⁹. Dado que previamente Paulo ha recordado las graves consecuencias por tener determinados conocimientos, más adelante PV V,25,12 (PS V,23,18) nos indica que, asimismo, la tenencia de libros relativos a dichos conocimientos conllevaría la expropiación de todos los bienes, junto con el exilio para los honorables y la pena capital para los humildes⁴⁰. Finalmente, PV V,25,13 (PS V,23,19) nos recuerda el vínculo existente desde antiguo entre magos y envenenadores, para quienes se previó el exilio si eran honorables y la pena capital si humildes⁴¹.

Estos hitos normativos provenientes tanto del ámbito canónico como laico, constituirían, por tanto, los antecedentes sobre los que el legislador visigodo redactó la LV.

36. LRV XI,11,1 *interpretatio*: *In civilibus causis vel leviioribus criminibus, quae legibus non tenentur inserta, appellationi constituta legibus dilatio praestanda est, et suspendenda est per appellationem sententia iudicantis. At vero homicidis, adulteris et reliquit, quos lex ista comprehendit, si convicti confessique fuerint et appellare voluerint, dilatio denegetur, sed statim in manifestis criminibus convicti iudicis est sententia proferenda, aut certe de magnis criminibus et maioribus personis ad principis est notitiam deferendum.*

37. PV V,25,9 : *Qui sacra impia nocturnave, ut quem obcantarent defigerent obligarent, ficerint facienda curaverint, aut cruci suffiguntur aut bestiis obiciuntur.*

38. PV V,25,10 : *Qui hominem immolaverint ex eius sanguine litaverint, fanum templumve, polluerint, bestiis obiciuntur, vel si honestiores sint, capite puniuntur.*

39. PV V,25,11 (PS V,23,17) : *Magicae artis conscos summo suppicio adfici placuit, id est bestiis obici aut cruci suffigi. Ipsi autem magi vivi exuruntur.*

40. PV V,25,12 (PS V,23,18) : *Libros magicae artis apud se neminem habere licet: et penes quoscumque reperti sint, bonis ademptis, ambustis his publice, in insulam deportantur, humiliores capite puniuntur. Non tantum huius artis professio, sed etiam scientia prohibita est.*

41. PV V,25,13 (PS V,23,19) : *Si ex eo medicamine, quod ad salutem hominis vel ad remedium datum erat, homo perierit, is qui dederit, si honestior sit, in insulam relegatur, humilior autem capite punitur.*

3. LA REPRESIÓN DE LAS ARTES MAGICAE EN LA LEX VISIGOTHORUM

3.1. NORMAS PRINCIPALES

La LV recoge tres normas atribuibles a Chindasvinto, referidas explícitamente a la cuestión, situadas en el capítulo segundo del libro sexto de este cuerpo normativo, intitulado de forma significativa *De maleficis et consulentibus eos adque veneficis*. Todas las previsiones relativas al tema que nos ocupa se encuentran aquí, aunque como también comprobaremos, diversos preceptos de la LV se interesan en distinto grado por otros aspectos asociados a las *artes magicae*. Por tanto, en relación con las normas que constituyen el núcleo central de la represión de estas artes, la primera de ellas dice así:

LV VI,2,3 (chind.): Diversorum criminum noxii diverso sunt penarum genere feriendi. Hac primum ingenuos sive servos veneficos, id est, qui venena conficiunt, ista protinus vindicta sequatur, ut, si venenatam potionem alicui dederint, et qui biberit mortuus exinde fuerit, illi etiam continuo subpliis subditu morte sunt turpissima puniendi. Si certe poculo veneni potatus evaserit, in eius potestate tradendus est ille, qui dedit, ut de eo facere quod voluerit sui sit incunctanter arbitrii.

Si bien no se establece una identificación directa de carácter formal entre la elaboración de *veneficia* y la práctica de la magia⁴², ya desde la propia promulgación de la *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis* (ca. 81 a.C.), la administración y elaboración de venenos se identificó con la de otro tipo de pocións, por lo que fue ésta la norma principal que se empleó durante el fin de la República y gran parte del Principado como medio legal de reprimir los comportamientos asociados a las *artes magicae*⁴³. Como se ha podido comprobar por las referencias a las PS realizadas previamente, este autor significativamente incorporó las previsiones relativas a los envenenamientos, que de forma llamativa son las menos numerosas, junto con las relativas a la magia en la parte de su obra correspondiente a la citada norma corneliana: concretamente, de los diecinueve comentarios de los que consta el título 23,V de las PS (25,V en la versión goda), los primeros trece se refieren *grosso modo* a distintos aspectos del crimen de homicidio, sólo dos específicamente a los

42. Martin, C.: «De sacrilegiis extirpandis...», p. 276.

43. Esta identificación se proyectó hacia toda la sociedad, como quedó reflejado en las comedias de Plauto, donde el término *veneficus* o *venefica* se usaba de modo fácilmente identificable con lo que entendemos como mago o maga, Dickie, M. W.: *Magic and magicians in the Greco-Roman world*, p. 131. De hecho, la primera acepción del término *veneficium* en el *Oxford Latin Dictionary* es: «*the use of magical arts; sorcery*», así como «*a sorcerer; sorceress*» para el término *veneficus*, *venefica*. Esta identificación se produjo también en época visigoda, como demuestra la *interpretatio* del Breviario de Alarico II, donde términos como *veneficus/venefica* correspondientes al original teodosiano, se traducen por *maleficus/malefica*, Haenel, G.: *Lex Romana Visigothorum*, Leipzig, Teubner, 1849, pp. XCIV-XCV. No obstante, hay autores que consideran que esta *Lex Cornelia* «no fue sistemáticamente asociada con la magia», Rodríguez, R.: «La represión de las artes mágicas en Derecho Romano» en *Fundamentos romanísticos del derecho contemporáneo X*, Madrid, BOE (2021), pp. 553-554.

envenenamientos (14 y 19), mientras que los cuatro restantes (15 a 18) se refieren a las *artes magicae*.

Es decir, que a través de su interpretación, el ámbito de la *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficiis* fue ampliándose desde su promulgación, abarcando paulatinamente comportamientos más allá de los envenenamientos, hasta incluir la realización de ritos asociados a cultos de carácter iniciático⁴⁴, entendiendo la práctica de estos, asociados a su vez por su exotismo a las *artes magicae*, como una forma de oposición al poder establecido, como ya advirtiera Mecenas.

Por tanto, cabe entender que en época visigoda la práctica de la magia y la elaboración de pocións, sin ser necesariamente actividades idénticas, se consideraban como parte de un mismo ámbito, como además demostraría la posición de las disposiciones relativas a las mismas en la LV que, siguiendo la tradición romana, forman parte de un mismo título.

VI,2,4 (chind.) : De malefiscis et consulentibus eos. Malefici vel inmissores tempestatum, qui quibusdam incantationibus grandines in vineis messibusque inmittere peribentur, vel hii, qui per invocationem demonum mentes hominum turbant, seu qui nocturna sacrificia demonibus celebrant eosque per invocationes nefarias nequier invocant, ubicumque a iudice vel actore sive procuratore loci repperti fuerint vel detecti, ducentenis flagellis publice verberentur et decalvati deformiter decem convicinas possessiones circuire cogantur invitit, ut eorum alii corrigantr exemplis. Quos tamen iudex, ne ulterius evagantum talia facere permittantur, aut in retrusione faciat esse, ut ibi accepta veste atque substantia ita vivant, ne viventibus nocendi aditum habeant, aut regie presentie dirigat, ut, quod de illis sibi placitum fuerit, evidenter statuat. Hi autem, qui tales consulisse repperiuntur, in populi conventu ducentenos hictos accipient flagellorum, ut inpuniti non maneant, quos culpe similis reatus accusat.

Aquí el legislador visigodo se refiere a tres tipos de comportamientos que caerían dentro de la categoría *artes magicae* de forma explícita, como son la invocación de tempestades, el causar males psíquicos con la ayuda de demonios, así como la invocación de estos mediante sacrificios nocturnos.

De entre las consecuencias previstas, cabría destacar la decalvación que, recordemos, consistía en arrancar parte del cuero cabelludo, es decir, se trataba de una pena de marca que servía para identificar a quien la hubiera sufrido como persona con antecedentes delictivos para de este modo sufrir la marginación social⁴⁵. Esta consecuencia se agravaba de forma consciente, pues a la decalvación había de añadirse la exposición pública por los pueblos del entorno más cercano.

Se aplica por tanto una pena más leve que la recogida en el precedente, pues la citada LRV IX,13,3 reservaba la muerte para estos supuestos. Este precepto está también claramente asociado con la constitución de Constantino recogida en LRV IX,13,1, cuya *interpretatio*, también anteriormente citada, se refiere a los mismos supuestos.

44. Como demostraría el juicio a Apuleyo, Kippenberg, H.G.: «Magic in Roman...», p. 151; Rives, James. B.: «Magus' and its cognates in Classical Latin» en Gordon, R. L. y Marco Simón, F. (eds.): *Magical Practice in the Latin West*, Leiden/Londres, Brill, 2010, pp. 56-57.

45. Respecto del carácter de esta pena, Arce Martínez, J., *Esperando a los árabes...*, pp. 154-157.

En relación con la protección de las cosechas contra ataques mágicos, es sabido que ya fue objeto de interés del primitivo legislador romano, pues la Ley de las Doce Tablas incluía previsiones al respecto⁴⁶. La preocupación por la provocación de tempestades y granizadas debió de ser considerable e incesante, pues uno de los pocos testimonios de métodos apotropaicos que nos ha legado la época visigoda⁴⁷, es una tardía pizarra encontrada en Asturias, datada en el siglo VIII⁴⁸, que contiene un hechizo para prevenir precisamente el granizo. La datación no es segura y puede que corresponda a una época algo posterior a la del dominio visigodo, pero no cabe duda de que se trataría de un testimonio heredero de una tradición muy anterior⁴⁹. Dada su naturaleza cristiana, se menciona a Satán como el provocador de estos males, ocupando el papel que hasta entonces correspondía a otras potencias preternaturales de carácter no cristiano⁵⁰, del mismo modo que se evoca a diversos arcángeles, a San Cristóbal (y, de forma indirecta, a San Bartolomé⁵¹) y al propio Jesucristo para reclamar su protección. Esta de la evocación de personajes cristianos en lugar de los paganos, se convirtió en una práctica muy extendida, lo que motivó la preocupación de las autoridades eclesiásticas ya desde el siglo II⁵². Esta pizarra comparte características con otros testimonios de finalidad similar hallados en otras zonas correspondientes a lo que fuera el Imperio Romano, lo que da a entender que se basa en un modelo común⁵³. Probablemente de la misma época sea otra pizarra, con fines similares aunque dado su mal estado de naturaleza y datación cronológica difíciles de determinar, hallada en Zamora⁵⁴.

Por otra parte, en relación con la atribución al Diablo y los demonios de todo mal, si bien no se aceptaba en relación con los males de carácter natural (climático,

46. *Tabula VIII,8:* «*Qui fruges excantassit (...) neve alienam segetem pelleferis*». Esta preocupación es comprensible en el contexto de economías que, como la romana y la visigoda, tenían su fundamento en las explotaciones agropecuarias, Castillo Lozano, J. A., «Magia, adivinación, conjuros, poción y curaciones milagrosas en la Hispania visigoda» en Martínez García, J. J. y Gómez Marín, J. (eds.): *Magia y brujería en el mundo antiguo*, Oxford, Archaeopress Publishing, 2024, pp. 170-171.

47. Cabría considerar otras tres posibles filacterias en pizarra halladas en Ávila, Segovia y Salamanca, respectivamente, pero cuyo estado no permite determinar su naturaleza con precisión, Velázquez Soriano, I.: «Between orthodox belief...», pp. 620-624.

48. Aunque esta datación podría retrasarse en un siglo, hasta finales del IX o inicios del X, Velázquez Soriano, I.: «Between orthodox belief...», pp. 624-625. Ver también, Castillo Lozano, J. A., «Magia, adivinación, conjuros...», pp. 174-177.

49. Jiménez Sánchez, J.A.: «Los *inmissores tempestatum* en la Hispania tardoantigua», *Hispania*, vol. LXXVII (2017), nº 257, septiembre-diciembre, pp. 625-626; Castillo Lozano, J. A., «Magia, adivinación, conjuros...», p. 177.

50. Esta creencia, que atribuía al diablo la generación de tempestades, truenos, relámpagos y sequías, fue declarada anatema en el Primer Concilio de Braga (canon VIII), al identificarla, probablemente de manera forzada, con el priscilianismo, Jiménez Sánchez, J.A.: «Los *inmissores tempestatum...*», p. 621.

51. Jiménez Sánchez, J.A.: «Los *inmissores tempestatum...*», p. 628.

52. San Ireneo habría sido el primero en llamar la atención al respecto, aunque las primeras medidas de carácter oficial en contra de la evocación de potencias angelicales se adoptaron en el Concilio de Serdica (Sofía) en el 343. No obstante, este tipo de evocación se mantuvo en los rituales de exorcismo, como el propio San Agustín recomendaba, Fernández Nieto, F.J.: «A visigothic charm from Asturias» en Gordon, R. L. y Marco Simón, F. (eds.): *Magical practice in the Latin West*, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 577-578.

53. Fernández Nieto, F.J.: «A visigothic charm...», pp. 551 y ss.

54. Esparza Arroyo, Á.-Martín Valls, R.: «La pizarra altomedieval de fuente encalada (Zamora): contribución al estudio de las inscripciones profilácticas», *Zephyrus*, 51 (1998), pp. 250 y ss.

telúrico, etc.)⁵⁵, sí en cambio en relación con el comportamiento de las personas, como cuando Valerio del Bierzo identificaba a ladrones, asesinos, magos y adúlteros como siervos del Diablo⁵⁶. Esta identificación se produce de manera parcial en LV VI,1,2 (chin./erv.), parcial en tanto que no incluye a los *maleficii* entre las personas libres que puedan ser potencialmente sometidas a tortura y sí en cambio a traidores, junto con homicidas y adúlteros⁵⁷. Ello contrariamente a lo señalado más adelante en LV VI,1,4 (ant./recc./erv.), en relación con los supuestos en los que los siervos y libertos pueden ser torturados, pues la acusación por magia sí que se incorpora en esta ocasión, junto con la traición, el adulterio, la falsificación de moneda y el homicidio. En otras palabras, los libres no eran sometidos a tortura en los supuestos de acusación por magia.

Esta norma se refiere también a quienes realizaran sacrificios nocturnos, práctica asociada no sólo a la magia, sino también a la adivinación, que podríamos identificar con los *umbrarii* mencionados en el Edicto de Teodorico antes aludido⁵⁸. La referencia explícita a la prohibición de sacrificios nocturnos por parte de LRV IX,13,3, por implicar la entrada en contacto con demonios, sugiere que este precepto fue un antecedente de LV VI,2,4.

En cuanto a la tercera,

VI,2,5 (chin.): De his, qui in hominibus aut in animalibus vel quibuscumque rebus qualiacumque ligamenta aut quodcumque contrarium fecisse repperiuntur. Presentis legis superiori sententia damnari iubemus, seu ingenuus sit, sive servus utriusque sexus, qui in hominibus vel brutis animalibus omnique genere, quod mobile esse potest, seu in agris vel vineis diversisque arboribus maleficium aut diversa ligamenta aut etiam scriptis in contrarietatem alterius excogitaverint facere aut expleverint, per quod alium ledere vel mortificare aut obmutescere vellint, ut damnum tam in corporibus quam etiam in universis rebus fecisse repperiuntur.

Esta tercera previsión se refiere a la práctica de las *defixiones* o κατάδεσμοι, es decir, distintas formas de proferir maldiciones al objeto de, tal y como indica la propia norma, perjudicar tanto directamente a personas como a animales u objetos. La particularidad de esta tercera previsión consiste en la condena por el resultado

55. Creencia anatematizada por el Artículo de Fe VIII del Primer Concilio de Braga, por identificación con el priscilianismo.

56. Valerio del Bierzo: *De genere monachorum* §66-70 en la edición de Díaz y Díaz, M.C.: *Anécdota Wisigothica I*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1958, p. 58. Es decir, que la atribución de estos males a Satán contenida en la referida pizarra constituiría una salvedad, totalmente comprensible dentro del ámbito rústico-popular en que sin duda el texto de la pizarra fue redactado.

57. LV VI,1,2 (chin./erv.): (...) *Ideoque, si in causa regie potestatis vel gentis aut patrie seu homicidii vel adulterii equaliter sibi nobilitate vel dignitate palatini officii quicumque accusandum crediderit, habeat prius fiduciam conprobandi quod obicit, et sic alienum sanguinem temtet inpeter* (...).

58. En el 364, los emperadores Valentíniano I y Valente prohibieron la realización de este tipo de sacrificios, CTH IX,16,7: *Imp. valent. et valens aa. ad secundum pf. p. ne quis deinceps nocturnis temporibus aut nefariae preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta celebrare conetur. Detectum atque convictum competenti animadversione mactari, perenni auctoritate censemus. dat. v. id. sept. divo ioviano a. et varroniano coss.* El término *umbrarius* es extraño, pues tras una comprobación de las fuentes recogidas en los MGH, se puede constatar que sólo se utiliza en esta ocasión. No obstante, el establecer una asociación con la realización de cualquier ritual nocturno es, *a priori*, lo más sensato.

negativo⁵⁹, no por el hecho de llevar a cabo prácticas mágicas. Entiendo que esta tercera norma tiene un carácter general, pues las dos anteriores se refieren al uso de pociónes y determinadas prácticas, mientras que en esta el legislador optó por hacer uso de un lenguaje menos específico.

Fue esta una práctica muy extendida en el mundo antiguo, hallándose multitud de testimonios a lo largo y ancho de Europa⁶⁰. Lo habitual era inscribir una serie de palabras y dibujos en una tablilla, normalmente de plomo⁶¹, que posteriormente era enterrada. Es el caso de dos pizarras halladas cerca de Braga y datadas ambas entre los siglos IV y V, que recogen sendas *defixiones* cuya intención es la de provocar el cáncer a las respectivas víctimas, que estarían basadas en modelos previos⁶², como sucede con el testimonio antes aludido. La prohibición de estas prácticas referida en el canon LIX del Segundo Concilio de Braga, precisamente, podría ser indicativo de la extensión de estas prácticas en esta zona de *Hispania*.

En relación con las maldiciones, cabe destacar el canon V del Décimo Sexto Concilio de Toledo, al que se ha aludido más arriba, pues la práctica a la que se refiere, el oficiar misa de difuntos por quienes aún viven con la intención de perjudicarles, podría considerarse como una forma de maleficio, en el sentido más amplio del término. Dado que LV VI,2,5 no especifica la forma que pudieran adoptar estas *ligamenta y maleficia*, refiriéndose solamente a la intención y resultado pretendidos, cabe suponer que estos comportamientos entrarían dentro de los supuestos de hecho que motivaron la promulgación de la norma que nos ocupa. En cualquier caso, si bien es probable que el término *ligamentum* hiciera referencia a una *defixio* en sentido estricto, por lo que cabría vincularla con la forma de tablilla metálica (o, en su versión más genuinamente goda, de pizarra), no pasaría lo mismo con los *maleficia* a los que también se refiere la norma, que podrían adoptar otro tipo de forma, como la celebración de una misa impía como sería el caso.

Por cierto que este mismo concilio toledano, en su canon II, entre otras previsiones, cargó contra las autoridades que no mostraran el celo requerido a la hora de perseguir estos comportamientos asociados al culto de los ídolos, sometiendo a penitencia durante un año a obispos, presbíteros y jueces, y nombrando durante ese periodo a un substituto que, «abrasado en el celo espiritual (...) extirpe por todos los medios cualquier sacrilegio que hallare»⁶³. Esta previsión constituiría

59. Condena cuyo contenido no se menciona expresamente, sino mediante remisión a la ley precedente (...*superiori sententia...*), por lo que consistiría, por tanto, en doscientos azotes, decalvación, exposición y sumisión a la autoridad judicial. Ver en otro sentido, Jiménez Sánchez, J.A.: «Los magos en la Hispania...», p. 128.

60. Vestigios de este tipo de exorcaciones en el entorno europeo, en forma de tablillas metálicas, se remontan al siglo V a.C. en Grecia, Tupet, A.M.: *La Magie dans la poésie latine*, París, Les Belles Lettres, 2009, p. 174; Carastro, M.: *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, Millon, 2006, pp. 167-168.

61. Debido a la asociación de este metal con las fuerzas íferas, Barb, A. A., «La supervivencia de las artes mágicas», en Momigliano, A. (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV* (trad. Hernández Iñiguez), Alianza Universidad, Madrid, 1989 (reed. Oxford, 1963), pp. 137 y ss.

62. Velázquez Soriano, I.: «Between orthodox belief...», pp. 608-610.

63. Canon II del Décimo Sexto Concilio de Toledo: *De idolorum cultoribus*.

otro indicio de hasta qué punto el sacerdocio cristiano estuvo permeado por las antiguas prácticas mágicas, lo que se traducía en una débil motivación a la hora de perseguir este tipo de comportamiento, problema que al parecer también afectaba a las autoridades civiles, como queda reflejado en LV VI,2,2 que, en relación con los jueces, prohibe que estos consulten a adivinos y arúspices. Esta falta de celo en la persecución de estos comportamientos, definibles como una desviación en lo espiritual, por parte de las autoridades encargadas de su represión, constituyó un problema que afectó al ejercicio de la autoridad durante todas las épocas⁶⁴.

Finalmente, cabe destacar una referencia a los efectos obtenidos mediante el uso de estos amarres y maleficios, pues al mencionar los daños en objetos, animales y personas, con carácter general como se ha dicho, el legislador también se refiere al hecho de hacer que las personas enmudezcan, junto con la causación de heridas o la muerte. Debido al tono genérico de la norma, entiendo que pueda tratarse de una alusión a un tipo específico de práctica mágica, vinculada directamente con el mundo del derecho, cuyo fin es la obtención de un resultado favorable en un pleito. No me estoy refiriendo a la denominada «magia judiciaria», es decir, las prácticas cuyo fin es la solicitud de justicia divina tras sufrir las consecuencias de un delito⁶⁵, sino al hecho de hacer enmudecer, probablemente, a los oponentes en una vista oral. Es cierto que se trata de una afirmación con poco sustento, debido a la falta de otros puntos de referencia, pero dado que existen fuentes que atestiguan el uso de esta forma de magia en el antecedente romano, entiendo que no es totalmente insensato el suponer que el legislador visigodo se pudiera estar refiriendo a este tipo de supuestos⁶⁶.

Estas tres normas constituyen el fundamento de la legislación contra la magia en la LV, aunque no se trate de las únicas, pues pueden hallarse más previsiones relativas a este crimen en otras partes del texto.

64. A título de ejemplo, CTh XVI,10,4, que en relación con la celebración de sacrificios impíos estableció la expropiación de los bienes pertenecientes a los *rectores provinciarum* que mostraran esta falta de celo: (...) *Facultates etiam perempti fisco decernimus vindicari et similiter adfligi rectores provinciarum, si facinora vindicare neglexerint*. O, dando un salto adelante en el tiempo, la *Nueva Recopilación* (1567) que, en VIII,3,6, en relación con la persecución de prácticas tanto mágicas como adivinatorias, advierte de que «(...) si las justicias no lo cumplieren y ejecutaren que pierdan los oficios, y la tercia parte de los bienes (...).» Para más ejemplos, en general Córcoles Olaitz, E.: «La prohibición de la adivinación en Hispania» en *Anuario de Historia del Derecho Español* XCIII, BOE, Madrid (2023), pp. 9-58. La falta de fuentes explícitas, impide determinar hasta qué punto las prácticas paganas estaban extendidas entre la población durante esta época, Díaz Martínez, P. C. y Torres, J. M.: «Pervivencias paganas...», pp. 243-244

65. Categoría específica de magia cuyos primeros testimonios se remontan al siglo IV a.C., Versnel, H.S.: *Beyond cursing: The appeal to justice in juridical prayers* en *Magica Hiera*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 64, 68 u 84 para muestras de ello. Los diversos testimonios greco-romanos indican la existencia de una tradición al respecto, *idem*, pp. 90-93. Martín Hernández, R.: «Appealing for justice in Christian magic» en Torallas Tovar, Sofía y Monferrer-Sala, J.P. (eds.): *Cultures in Contact*, Córdoba, Cordoba near eastern research unit, 2013, pp. 27 y ss.

66. Cicerón, *Brutus*, 217: (...) *subito totam causam oblitus est idque beneficis et cantionibus Titinia factum esse dicebat*, en relación con la torpeza de Escribonio Curión, quien alegó que ello se debió a los *veneficia* y *cantiones* proféridos por Titinia Cotta, defendida por Cicerón, Graf, F.: «How to cope with a difficult life: a view of ancient magic» en Schäfer, P. y Kippenberg, H. (eds.): *Envisioning Magic*, Leiden, Brill, 1997, p. 105-106. Este tipo de magia cuyo fin era obtener ventajas en un pleito haciendo enmudecer al oponente ya era conocida en Surer, Schwemer, D.: «Mesopotamia» en Frankfurter, D. (ed.): *Guide to the study of Ancient Magic*, Leiden, Brill, 2019, p. 43.

3.2. NORMAS ACCESORIAS

Junto con el cuerpo central de normas referidas a la represión de la magia, LV incorpora otros preceptos que, de un modo u otro, pueden relacionarse con el tema que nos ocupa.

3.2.1. Ambigüedades

Quizás en más interesante de dichos preceptos sea LV XI,2,2, por las dudas que plantea:

LV XI,2,2 (ant. recc. erv.): Si quis mortui sarcofagum abstulerit, dum sibi vult habere remedium, XII solidus iudice insistente heredibus mortui cogatur exolvere. Quod si domino iubente servus hoc admiserit, dominus pro servo suo conponere non moretur. Servus vero, si ex sua volumtate hoc admiserit, nihilominus C flagella suscipiat, et quod tulerat et loco et corpori proprio reformetur.

Según una interpretación tradicional⁶⁷, el remedio (*remedium*) al que se hace referencia se correspondería con algún objeto o resto humano utilizado para prácticas mágicas asociadas a la necromancia. Sin embargo, autores más recientes⁶⁸ han considerado que el legislador se estaría refiriendo al saqueo de reliquias.

Respecto de esta cuestión, entiendo que la interpretación tradicional se ajustaría más a la realidad de la norma. La norma previa, LV XI,2,1, se refiere precisamente a la violación de sepulcro como saqueo de tumbas, con la intención de sustraer bienes del muerto (*qui mortuum expoliaverit*), así como vestidos o todo tipo de ornamento. Entiendo por tanto que el precepto que nos ocupa se refiere a la sustracción de los restos humanos propiamente dichos, que el saqueador habrá de retornar si es descubierto (*et quod tulerat et loco et corpori proprio reformetur*).

Por tanto, si se refería a reliquias, ¿por qué el legislador godo no fue más explícito? Puede entenderse, por tanto, que los *remedia* a los que se refiere consisten en estos restos que serán usados para diversos fines, como especialmente la curación de enfermedades mediante la elaboración de *potiones*. Recordemos que el término *remedium* lo encontramos también en el Paulo visigótico, en relación con la administración de *medicamenta* (o *potiones*), texto incorporado en LRV, PVV,25,13: «(...) quod ad salutem hominis vel ad remedium datum erat (...»).

Por tanto, si *remedium* se puede considerar como medio de curación y se identifica con el fragmento de un cadáver, el legislador se podría estar refiriendo tanto a la creación de poción como de amuletos, entre los que también cabría incluir las reliquias⁶⁹.

67. McKenna, S.: *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, Catholic University of America, 1938, p. 125; Castillo Lozano, J. A., «Magia, adivinación, conjuros...», p. 173.

68. Martin, C.: «De sacrilegiis extirpandis...», p. 282.

69. El título dedicado a la violación de sepulcro del *Codex Theodosianus* (IX,17), no se incorporó a la LRV; sí, en cambio,

Otra norma, LV II,1,9, también plantea otro tipo de duda, por la facilidad en confundir términos:

LV II,1,9 (recc.): (...) Quapropter quicum que in principem aut crimen iniecerit aut maledictum intulerit, ita ut hunc de vita sua non humiliiter et silenter admonere procuret, sed huic superve et cunctumeliose insultare pertemtet sive etiam in detractionis eius ignominia turpia et iniuriosa presumat... (...).

Referida al hecho de maldecir al rey, se diría que el legislador se refiere más bien al hecho de faltarle al respeto, más que a lanzarle una *defixio* o un *maleficium* en sentido estricto. Los *honestiores* sufren la pérdida de la mitad de sus bienes a favor del rey, mientras que los *humilliores* son reducidos a la esclavitud, lo que contrasta fuertemente con LV VI,2,5 que, sin distinción de clase, en remisión a LV VI,2,4, prevé doscientos azotes, decalvación, exposición pública y una suerte de libertad vigilada para los *maleficii*. Es este el lenguaje también empleado en LV XII,3,12 y 15, normas por las que se maldice a los judíos, concepto de maldición (*maledictio*) que no puede entenderse como de carácter mágico, lógicamente. Es el mismo lenguaje que a menudo encontramos en las *Formulae Visigothicae*, donde se prevén maldiciones para algunos supuestos de incumplimiento⁷⁰.

Esta ambigüedad en los términos también la encontramos en LV VI,2,2 (erv.), norma referida al uso de métodos adivinatorios dentro del ámbito jurisdiccional en la que se usa el término *maleficii*⁷¹, pero para referirse a los «malhechores» como delincuentes, en general, tal y como se deduce claramente del propio contexto y finalidad de la norma.

3.2.2. Uso accesorio de la magia

Por otra parte, LV hace referencia a las prácticas mágicas como instrumento complementario para la comisión de delitos, como el adulterio uxorio o la interrupción voluntaria de un embarazo.

LV III,4,13 (erv.): (...) Ideoque, quia quorundam interdum uxores, viros suos abominantes seseque adulterio polluentes, ita potionibus quibusdam vel maleficiorum factionibus eorundem virorum mentes alienant atque precipitant, ut nec agnatum uxoris adulterium accusare publice vel defendere valeant, nec ab eiusdem adultere coniugis consortio vel dilectione discedant (...).

una novela de Valentíniano (V, *De sepulchi violatoribus*) como parte de las constituciones imperiales añadidas hacia la parte final del Breviario. Dedica una referencia específica (nov. Val, V.1) a los sacerdotes cristianos que (...) *ferro accincti vexant sepultos et obliti numinis coelo ac sideribus praesidentis cinerum contagione poliutas sacrìs altaribus manus inferunt* (...), lo que podría interpretarse como una referencia a prácticas necrománticas llevadas a cabo por dichos sacerdotes.

70. En general, Córcoles Olaitz, E.: *Las Formulae Wisigothicae. Aproximación a la práctica jurídica visigoda*. Lecce, Grifo, 2010.

71. LV VI,2,2: «(...) *Dum enim maleficium per divinum, maleficia per divinationes conprobare pertemtant, quasi tertio loco ipsi se diabolo servituros inlaqueant* (...).».

Esta ley es fruto de una reforma de Ervicio, fundamental, pues elimina de modo expreso la pena de muerte para los supuestos de adulterio⁷². En todo caso, la pena se impone por la comisión del adulterio, no por haber hecho uso de artes mágicas para facilitarlo o encubrirlo: recordemos que, con carácter general, VI,2,4 prevé azotes, decalvación, exposición pública y libertad controlada para los magos. Se entiende, por tanto, que dado que la pena reservada por III,4,13 por el adulterio es más grave que la impuesta por VI,2,4 por la práctica de la magia, esta última quedaría subsumida en la primera.

Por otra parte, el título LV VI,3 se refiere a la interrupción del embarazo en general, con alusión específica a las *potiones* que puedan ser administradas para ello. El resto de preceptos del título referencian distintas circunstancias relacionadas con dicha interrupción del embarazo, sin especificar el modo en que se practique, aunque VI,3,7 menciona las pocióness al referirse a los métodos para ello.

3.2.3. El *maleficium* como crimen

Con carácter general, *maleficium* entendido como hechicería se considera un crimen (LV VII,1,5) junto con otras figuras o tipos, lo que implica que su comisión tendrá efectos paralelos, como la prohibición de testificar o las consecuencias propias de la falsa acusación, previstas en LV II,4,1 y VI,1,6.

Como se ha indicado antes, todos estos comportamientos se contaban entre los supuestos por los que cabía responsabilizar a los siervos de los crímenes cometidos por los amos, aplicándoles también la tortura en virtud de las previsiones de LV VI,1,4 (ant. recc. erv.), es decir, se equiparaban al adulterio, la alta traición, la falsificación de moneda y el homicidio⁷³. No obstante, no se incluyen entre los supuestos, recogidos con posterioridad en LV VI,1,2 (chind. recc. [erv.]), por los que cabe torturar a una persona ingenua (traición, homicidio y adulterio).

3.2.4. Magia y asilo

En relación con el asilo eclesiástico, el legislador (LV IX,3,4) se remite a las leyes específicas para homicidas, hechiceros y envenenadores, es decir, en nuestro caso, a VI,5,16, en virtud de la cual sólo con la autorización del sacerdote se permitiría que

72. Osaba García, E.: *El adulterio uxorio en la Lex Visigothorum*, Madrid, Marcial Pons, 1997, pp. 228 y ss.

73. LV VI,1,4 (*antiqua*): *Pro quibus rebus et qualiter servi vel ancille torquendi sunt in capite dominorum. Servus seu ancilla in capite domini vel domine non propter alium torqueantur, nisi tantum in crimen adulterii, aut si contra regnum, gentem vel patriam aliquid dictum vel dispositum fuerit, seu falsam monetam quisque confixerit, aut etiam si causam homicidii vel maleficii querendam esse constiterit (...).*

el *maleficus* o la *malefica* (entendidos también como magos, LV IX,3,4) refugiados en una iglesia fueran entregados a las autoridades.

4. CONCLUSIONES

Llama la atención la levedad de las penas en comparación con el precedente romano, donde, en general, el resultado de la práctica de la magia era la muerte por vivicombustión, entre otras respuestas. Uno de los factores a tener en cuenta en relación con esta moderación sería el hecho de que, durante el periodo final del dominio visigodo en *Hispania*, se produjo una atenuación de las penas más graves, por la que supuestos que en el precedente romano o visigótico anterior a la LV se penaban con la muerte, pasaron a castigarse con penas de carácter corporal y patrimonial. En el caso que nos ocupa, a falta de tener más información acerca de la normativa euriciiana, el rey Ervigio, de cuyas reformas obtenemos la forma final de las leyes que nos conciernen, generalizó la substitución de la muerte por la mutilación, por lo que la decalvación reservada para los practicantes de la magia podría ser reflejo de esa tendencia.

Queda claro, asimismo, que los visigodos fueron herederos de los romanos también en este ámbito. No sólo por los referentes normativos, sino que más allá de ellos, por la recepción o continuación de ciertas costumbres y creencias, como el uso de tablillas para maldecir (otorgándoles el «toque personal» mediante el uso de pizarras), la identificación de envenenadores con practicantes de hechicería, la prohibición de la realización de sacrificios nocturnos o la especial preocupación por la protección de las cosechas de ataques mágicos.

En cualquier caso, no cabe la menor duda acerca del interés del poder político visigodo por ejercer un control sobre cualquier tipo de espiritualidad no «normativa», por identificarla con un potencial peligro para el ejercicio de dicho poder. Esta circunstancia no es exclusiva, ni mucho menos, del ámbito visigodo, pues se dio igualmente en el precedente romano. La clara relación entre la Iglesia y el «estado» visigodo, que en ocasiones tiene un carácter desigual a favor de la primera, es claro reflejo de ello.

Asimismo, tal y como sucede con el crimen de adivinación, el legislador incide en la importancia de asegurar que los agentes del poder cumplan con el cometido encomendado, pues parece claro que existía cierta oposición a la hora de imponer las sanciones, generalmente severas, reservadas para los supuestos comentados en el presente trabajo. Esta reticencia a hacer cumplir la ley por parte de sus agentes, sería el reflejo de la pervivencia de unas costumbres y creencias tan arraigadas que formaban parte intrínseca del acervo cultural visigodo, continuador, como se ha señalado, del romano. Se trataría por tanto de unos usos centenarios, aunque su extensión sea difícil de terminar por la ausencia de fuentes explícitas al respecto. Como se ha podido constatar, este arraigo llevó en cierto modo a la generación de

una suerte de sistema mixto, en el que las antiguas creencias se invistieron de las nuevas formas derivadas de la creencia cristiana que, poco a poco, encontraron su espacio en la cultura goda.

Hasta tal punto esto fue así, que los propios sacerdotes cristianos se sentían cómodos en el ámbito pagano, como demuestran ejemplos como el oficio de misa de difuntos por personas aún vivas o la práctica de las artes mágicas con carácter general, condenadas por los concilios, sin que esta supuesta idolatría les planteara al parecer conflicto alguno. En principio al menos, una forma de atajar estos comportamientos, entre otros, fue la identificación del crimen de lesa majestad con desviaciones en el ámbito espiritual a partir de la conversión de Recaredo.

BIBLIOGRAFÍA

- Arce Martínez, J.: *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Marcial Pons, Madrid, 2011.
- Barb, Alphons Agustinus: «La supervivencia de las artes mágicas», en Momigliano, Arnaldo (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV* (trad. M. Hernández Iñiguez), Alianza Universidad, Madrid, 1989 (orig. Oxford, 1963), pp. 117-143.
- Carastro, Marcello: *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Millon, Grenoble, 2006.
- Castillo Lozano, J. A., «Magia, adivinación, conjuros, pocións y curaciones milagrosas en la Hispania visigoda» en Martínez García, José Javier y Gómez Marín, Javier (eds.): *Magia y brujería en el mundo antiguo*, Oxford, Archaeopress Publishing, 2024, pp. 167-184.
- Córcoles Olaitz, Edorta: *La prohibición de la adivinación en Hispania en Anuario de Historia del Derecho Español XCIII* (2023), pp. 9-58.
- Córcoles Olaitz, Edorta: *Las Formulae Wisigothicae. Aproximación a la práctica jurídica visigoda*. Grifo, Lecce, 2010.
- Díaz Martínez, Pablo de la Cruz: «*Quam ille de vita regis [...] consuluisset*. Adivinación y violencia política en la Hispania visigoda», en Montero Herrero, S. y Perea Yébenes, S. (eds.): *Adivinación y violencia en el mundo romano*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2020, pp. 271-292.
- Díaz Martínez, Pablo de la Cruz y Torres, Juana M.: «Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VI)», en Santos Yanguas, Juan y Teja, Ramón (eds.) en *Revisões de Historia Antigua, III. El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Universidad del País Vasco, Vitoria-Gasteiz, 2000, pp. 235-261.
- D'Ors, Álvaro.: *El Código de Eurico*, BOE, Madrid, 2014.
- Dickie, Matthew W.: *Magic in the Roman Historians* en Gordon, Richard L. y Marco Simón, Francisco (eds.): *Magical Practice in the Latin West*, Brill, Leiden/Londres (2010), pp. 79-104.
- Escribano Pañó, Mª Victoria: *El edicto de Constantino contra los heréticos: la desviación religiosa como categoría legal* en Vilella Masana, Josep (ed.): *Constantino ¿el primer emperador cristiano?*, Religión y política en el s. IV, Barcelona (2015), pp. 377-392.
- Esparza Arroyo, Ángel - Martín Valls, Ricardo: *La pizarra altomedieval de fuente encalada (zamora): contribución al estudio de las inscripciones profilácticas en Zephyrus*, 51 (1998), pp. 237-262.
- Fernández Nieto, Francisco Javier: *A visigothic charm from Asturias* en Gordon, Richard L. y Marco Simón, Francisco (eds.): *Magical practice in the Latin West*, Brill, Leiden-Boston, 2010, pp. 551-599.
- Gordon, Richard L.: *Imagining Greek and Roman magic* en Ankarloo, Bengt y Clark, Stuart (eds.): *Witchcraft and Magic in Europe (Ancient Greece and Rome)*, Athlone Press, Philadelphia, 1999, pp. 159-276.
- Graf, Fritz: *Magic in the ancient world*, Harvard University Press, Cambridge/Londres, 1999.
- Idem: Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic* en Ancient Magic and Ritual Power, Brill, Leiden (1995), pp. 29-42.
- idem: How to cope with a difficult life: a view of ancient magic* en Schäfer, Peter y Kippenberg, Hans (eds.): *Envisioning Magic*, Brill, Leiden, 1997, pp. 93-114.
- Gregorio de Tours, *Historiarum Liber III (XXIX)* en www.dmgd.de
- Haenel, Gustav: *Lex Romana Visigothorum*, Leipzig, 1849.
- Helm, R.: *Die Chronik des Ieronimus*, Leipzig, Hinrichs, 1913.

- Jiménez Sánchez, Juan Antonio: *Los inmissores tempestatum en la Hispania tardoantigua en Hispania*, vol. LXXVII (2017), nº 257, septiembre-diciembre, pp. 617-641.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio: «Los magos en la Hispania tardorromana y visigoda» en González Salinero, Raúl (ed.): *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Salamanca, Signifer Libros, 2013, pp. 119-138.
- Kippenberg, Hans G.: *Magic in Roman civil discourse: Why rituals could be illegal* en Schäfer, Peter y Kippenberg, Hans (eds.): *Envisioning Magic*, Brill, Leiden, 1997, pp. 137-163.
- Martin, Céline: *De sacrilegiis extirpandis. Interpretar la legislación contra el paganismo en la Hispania de los siglos VI-VII* en Fernández Ubiña, J., Quiroga Puertas, Alberto J., Ubric Rabaneda, P. (eds.): *La iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad tardía*, Universidad de Granada, Granada, 2015, pp. 273-292.
- Martín Hernández, Raquel: *Appealing for justice in Christian magic* en Torallas Tovar, Sofía y Monferrer-Sala, Juan Pedro (eds.): *Cultures in Contact*, Córdoba, 2013, pp. 27-42.
- Martínez Díez, Gonzalo: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Bibliograf, Barcelona, 1963.
- McKenna, Stephen: *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Catholic University of America, Washington, 1938.
- Niedermeyer, Jan Frederik: *Mediae Latinitatis Lexikon Minus*, Brill, Leiden, 1976.
- Osaba García, Esperanza: *El adulterio uxorio en la Lex Visigothorum*, Marcial Pons, Madrid, 1997.
- Ramis Barceló, Rafael – Ramis Serra, Pedro: *El libro de los juicios*, Boletín Oficial del Estado, Leyes Históricas de España, Madrid, 2015.
- Rives, James. B.: 'Magus' and its cognates in Classical Latin en Gordon, Richard L. y Marco Simón, Francisco (eds.): *Magical Practice in the Latin West*, Brill, Leiden/Londres, 2010, pp. 53-77.
- Rodríguez, Rosalía: *La represión de las artes mágicas en Derecho Romano en Fundamentos romanísticos del derecho contemporáneo X*, BOE, Madrid (2021), pp. 545-559.
- Sanz Serrano, Rosa: *Cesset supersticio: la autopsia de un conflicto en Anejos de Gerión VII* (2003), pp. 97-167.
- Schmidt-Hofner, Sebastian – Wiemer, Hans Ulrich: *Die Politik der Form: Das Edictum Theoderici, das Prätorische Edikt und die Semantiken königlicher Rechtsetzung im postimperialen Westen* en Chiron 52 (2022), pp. 335-412.
- Schwemer, Daniel: *Mesopotamia* en Frankfurter, David (ed.): *Guide to the study of Ancient Magic*, Brill, Leiden, 2019, pp. 36-64.
- Stratton, Kimberly B.: *Naming the Witch: Magic, ideology & stereotype in the Ancient world*, Columbia University Press, Nueva York, 2007.
- Tupet, Anne-Marie: *La Magie dans la poesie latine*, Les Belles Lettres, París, 2009.
- Valerio del Bierzo: *De genere monachorum* en la edición de Díaz y Díaz, Manuel C.: *Anecdota Wisigothica I*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1958.
- Velázquez Soriano, Isabel: *Between orthodox belief and 'superstition' in Visigothic Hispania* en Gordon, Richard L. y Marco Simón, Francisco (eds.): *Magical practice in the Latin West*, Brill, Leiden-Boston, 2010, pp. 601-627.
- Versnel, Hendrik «Henk» Simon: *Some reflections on the relationship magic-religion* en *Numen*, XXXVIII, fasc. 2 (1991), pp. 177-197.
- Versnel, Hendrik «Henk» Simon: *Beyond cursing: The appeal to justice in juridical prayers* en *Magica Hiera*, Oxford University Press, Oxford (1991), pp. 60-106.

