



En la **España Medieval**

ISSN: 0214-3038

<http://dx.doi.org/10.5209/ELEM.60007>



EDICIONES  
COMPLUTENSE

## ¿Pervivencia o reconfiguración de saberes? Prácticas adivinatorias, idolatría y producción jurídica en el reino visigodo de Toledo (589-711)

Eleonora Dell' Elicine<sup>1</sup>

Recibido: 22 de septiembre de 2017 / Aceptado: 09 de enero de 2018

**Resumen.** A lo largo del artículo se pretende revisar dos supuestos bastante arraigados en la historiografía acerca de la sociedad visigoda: en primer lugar, la idea de que estas prácticas culturales divergentes respecto de la norma revisten en Iberia una ancestralidad larga y tenaz; y en segundo lugar que constituyen expresiones de la cultura popular. La hipótesis que defiende la continuidad de los cultos se apoya fundamentalmente en el conjunto de informaciones que ofrecen los tratados pastorales (especialmente *De correctione rusticorum* de Martín de Braga) y los concilios hispanos, interpretando la repetición de las medidas como índice indudable de permanencia. Un análisis diacrónico de la ley civil entre los siglos IV y VII permite, sin embargo, advertir cambios y reconfiguraciones importantes en las prácticas culturales, empujados en muchos casos por la propia actividad del legislador.

**Palabras clave:** Sociedad visigoda; prácticas idolátricas; legislación civil; concilios hispanos.

## [en] Persistence or Reconfiguration of Knowledge? Divinatory practices, Idolatry and Legal Production in the Visigothic Kingdom of Toledo (589-711)

**Summary.** Throughout this paper, I attempt to review two strongly embedded assumptions in the historiography about Visigoths: in the first place, the idea that in Iberia these divergent cultic practices are resultant of a long and tenacious ancestry; and secondly that they constitute vivid expressions of popular culture. The hypothesis that defends the continuity of the cults rests primarily on the set of information offered by pastoral treaties (especially Martin of Braga's *De Correctione rusticorum*) and Hispanic councils, interpreting the repetition of the measures as an indubitable index of permanence. However, a diachronic analysis of the civil Law between the fourth and seventh centuries highlights significant changes and reconfigurations concerning cultic practices, in many cases driven by the legislator's activity itself.

**Keywords:** Visigothic Society; Idolatric Practices; Civil Law; Hispanic Councils.

**Sumario.** 1. Unas prácticas más viejas que Roma. 2. ¿Descripción o celo pastoral? Un análisis de los modos de demostración de una continuidad en las prácticas. 3. La ley civil: algunos modos de demostrar cambios en las prácticas culturales. 4. Una máquina de castigar. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

**Cómo citar:** Dell' Elicine, E. (2018) ¿Pervivencia o reconfiguración de saberes? Prácticas adivinatorias, idolatría y producción jurídica en el reino visigodo de Toledo (589-711), en *En la España Medieval* 41, 155-169.

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires/ Universidad de General Sarmiento  
eleonoradellelicine@gmail.com

## 1. Unas prácticas más viejas que Roma

En 1938, Stephen MacKenna escribía un libro seminal acerca de las prácticas calificadas de idólicas en el reino visigodo, postulando la tesis de una continuidad ancestral en las prácticas culturales. De este modo sintetizaba los elementos principales de su idea:

In the period of which we have been treating the two principal forms of paganism that survived were the cult of trees, stones and fountains and the practice of magic and divination. "Sacred" trees, stones and fountains were still the centers of superstitious worship in the sixth and seventh centuries as they had been in pre-Christian times<sup>2</sup>.

Nuestro autor considera a estas prácticas expresión lejana de sistemas religiosos más antiguos. Para McKenna, más que la religión oficial de Roma con sus dioses de forma humana y sus abstracciones complejas, las sociedades post romanas volvían a poner en valor cultos arcaicos anteriores incluso a la dominación del Imperio. La veneración de árboles, piedras y fuentes, los encantamientos y ligaduras más diversas quedaban explicados todos como reliquias de un pasado persistente<sup>3</sup>. Este paradigma que entiende las prácticas paganas como *supervivencias* permanece bastante activo en la actualidad historiográfica. Precisamente uno de los textos de referencia obligatoria actual en el tema lleva por título *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*<sup>4</sup>, repitiéndose la misma idea acerca de la perduración de cultos en publicaciones más recientes<sup>5</sup>. En este tipo de abordaje, la ancestralidad se asocia a un sujeto popular obediente a las tradiciones añejas<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> McKenna, *Paganism*, p. 151.

<sup>3</sup> Analizando las divinidades prerromanas ("nativas"), McKenna se pregunta: "When did the cult of these native deities come to an end? Toutain believes that there is no means of knowing if their worship was practiced in the third and fourth century of the Christian era. But he has overlooked the fact that as late as the fifth, sixth and seventh centuries many people of Spain were condemned by the missionaries and councils for the superstitious rites which they practiced at the fountains and stones", McKenna, *Paganism*, p. 11. Toutain describe los cultos indígenas integrados a la religión del Imperio, mas no extiende estas prácticas más allá de la vida del Imperio (véase especialmente Toutain, *Les cultes païens*, vol. III, pp. 2, 155). Tampoco lo hace la otra gran referencia en este campo, Franz Cumont, quien, postulando la enorme inflexión que a su entender genera en la religión del Imperio la difusión de los cultos orientales, postula al siglo III como el gran momento de cambio (Cumont, *The Oriental Religions*, especialmente p. 23). Una puesta a punto del trabajo de Cumont en la actualidad, Bonnet, "Rééditer Franz Cumont", y Bonnet y Bricoult, *Panthée: Religious Transformations*. Para el culto a los árboles en la religión romana Hunt, *Reviving Roman Religion*.

<sup>4</sup> Me refiero al texto de Bernardette Filotas publicado en 2005. Allí la autora canadiense afirma la necesidad de remontarse a antiguo para entender las prácticas paganas de los siglos altomedievales: "Medieval missionaries and pastors, therefore, found themselves faced with indigenous religious concepts and attitudes that had many common features, but which also showed marked peculiarities. Understanding their critique to their flocks requires that we look to the pre Christian religions for the origins of beliefs and practices that remained pertinent in the early centuries of Christianisation", Filotas, *Pagan Survivals*, p. 29. Como advertíamos en el cuerpo de texto, McKenna identifica el origen de las prácticas en las sociedades celtas. Rusell, por ejemplo, lo remonta a las sociedades germanas (véase Russell, *The Germanic Transformation*, especialmente pp. 117-118).

<sup>5</sup> Sánchez Andújar, "Pervivencias paganas", p. 20; Jiménez Sánchez, "La legislación"; Arenas Esteban, "Ancient Tree Cults".

<sup>6</sup> En 1996 ya Díaz y Torres separaban el planteo de la supervivencia y el origen de la hipótesis del sujeto popular: "Los procesos religiosos no pueden ser separados de las relaciones de poder, de la organización social y de los vínculos legales o clientelares que dan coherencia al entramado social: en este sentido los problemas de la popular religion, a pesar de sus problemas, quizás tengan más opciones en el futuro que la búsqueda de *pagan survivals*", Torres y Díaz, "Pervivencias", p. 261.

El objetivo del presente trabajo es la revisión crítica del supuesto que postula un carácter arcaico para los cultos calificados como *paganos* entre los siglos VI y VII. Para esta tarea, examinaremos primeramente los índices documentales que permiten sostener la hipótesis de una pervivencia ancestral; analizando acto seguido un conjunto de datos que habilitarían plantear la perspectiva contraria, es decir, que se trataría de un acervo muy cambiante de prácticas. Un *corpus* menos explorado en este rubro que los concilios –el contenido de la ley civil en materia de prácticas adivinatorias– nos va a servir como guía principal para explorar en esta dirección. Efectivamente, el análisis diacrónico de algunos títulos del Código Teodosiano, del Breviario de Alarico y del *Liber Iudiciorum* muestra modificaciones de relieve en las prácticas culturales entre los siglos IV y VII. La evidencia del cambio pone en tensión la hipótesis de una *supervivencia* ancestral.

## 2. ¿Descripción o celo pastoral? Un análisis de los modos de demostración de una continuidad en las prácticas

Comencemos por una observación de principio: las noticias acerca de prácticas que desconocen o se desvían del culto al Dios verdadero no abundan en las fuentes visigodas. Alguna mención hagiográfica, precisiones conceptuales en tratados eruditos o científicos y fundamentalmente leyes civiles y medidas conciliares constituyen todo el *corpus* documental específico del que disponemos<sup>7</sup>. Los modos bajo los cuales organizan la información disponible autores tan diferentes como McKenna en la década de 1930 y Sánchez Andújar más recientemente resultan en la práctica bastante semejantes. Los datos se ordenan en una serie cronológica que despusna en el siglo IV bajo dominio imperial, cubre en su trayecto los concilios suevo y el *De correctione* de Martín de Braga y culmina finalmente con los cánones visigodos<sup>8</sup>. Este modo lineal de poner en orden datos producidos bajo condiciones muy diferentes predispone a identificar repeticiones y continuidades, descuidando por completo los diferentes géneros, contextos y proyectos eclesiológicos que dan origen a cada mención. En este esquema, la semejanza formal resulta el criterio fundamental para postular la supervivencia de los cultos. Metodológicamente, la serie lineal conlleva dos supuestos. Por un lado, entiende que toda información deviene de una observación directa del entorno; y por el otro, que los datos recogidos en una región en un momento dado (la Galia del siglo IV o la *Gallaecia* del VI, por ejemplo), pueden ser inmediatamente trasladados a otra en un momento posterior (El Bierzo de mitad del siglo VII, por ejemplo).

Algunas observaciones rápidas pueden poner en duda al instante el carácter empírico de los datos que disponemos, es decir, el hecho que ellos sean resultado de una observación unívoca y directa. Para dar un ejemplo, mucha de la información que aparece en el concilio II de Braga, citada una y otra vez para establecer relaciones geográficas o cronológicas entre prácticas “idolátricas” conocidas, forma parte

<sup>7</sup> Martin, “*De sacrilegis*”, p. 273.

<sup>8</sup> De este modo organiza sus capítulos MacKenna: Chapter One: Paganism and Christianity in Spain Before the Council of Elvira / Chapter Two: Paganism and Pagan Survivals in Spain During the Fourth Century / Chapter Three: Priscillianism and Pagan Survivals in Spain / Chapter Four: Pagan Survivals in Galicia in the Sixth Century / Chapter Five: Pagan Survivals in Visigothic Spain. Sánchez Andújar amplía su elenco de fuentes a las *Saturnalia* de Macrobio y a la decretal del papa Siricio.

–como sabemos– de una selección de cánones orientales elaborada por el propio obispo Martín e incluida en el cuerpo de este concilio fundamental del reino suevo<sup>9</sup>. En segundo lugar, los textos bíblicos –y muy especialmente el Libro de la Sabiduría– funcionan a los ojos episcopales como verdaderos catálogos, usinas de categorías y de palabras útiles para identificar contenidos *idolátricos* en situación<sup>10</sup>: las danzas y modos de celebrar de los gentiles –para ejemplificar una vez más– se incardinan en los libros bíblicos y adquieren sentidos teológicos precisos<sup>11</sup>. De acuerdo a lo que llevamos visto, no estamos ante un tipo de documentación orientada simplemente a espezar lo que sucede. El plan de estas menciones no es describir, es exhortar y salvar<sup>12</sup>.

Llegados a este punto, se impone preguntarnos si acaso los obispos, con el fin de intensificar su comando, no estarían inventando por completo la existencia de este tipo prácticas culturales paralelas, afirmación que desembocaría en una especie de *linguistic turn* de los cultos idolátricos. Entendemos que esa interpretación radical estaría forzando conclusiones antes de explorar nuevos caminos: el hecho que la información efectivamente esté intencionalmente orientada, que sean palabras emitidas para corregir conductas, no quita que haya habido sujetos capaces de llevar adelante prácticas paralelas a la autoridad y mediación de las jerarquías episcopales. El carácter intencional antes bien invita a advertir que la información que disponemos acerca de estos cultos resulta siempre un montaje complejo, armado que combina un género de escritura (hagiografía, concilio, sermón), la apelación a autoridades (Libro de la Sabiduría, Eclesiastés) y eventualmente material empírico cuyas mediaciones se nos pierden. Este montaje, sin duda, no es un registro etnográfico de las prácticas de culto existentes, sino que en cada caso obedece a una agenda pastoral que tiene objetivos eclesiológicos precisos.

El contexto en que emerge la mención a un culto *idolátrico* indica asimismo el carácter construido de la información que disponemos. Como los concilios permiten advertir, en el reino visigodo las medidas antidolátricas abundan en momentos de

<sup>9</sup> Nos referimos especialmente a los cánones LXX a LXXV del concilio II de Braga, celebrado en 572.

<sup>10</sup> El Libro de la Sabiduría, escrito en griego probablemente durante la primera mitad del siglo I a.C. en Alejandría y considerado apócrifo en el canon hebreo, ofrece a los obispos calcedonios de los siglos VI y VII un reservorio inagotable de tópicos para reflexionar. La monarquía, la justicia y el saber, a quién le corresponde el rol de sabio, el origen del pecado y la recaída idolátrica fueron cuestiones de primerísima importancia todas en las agendas pastorales del momento. El plan binario del Libro, que reducía todas las diversidades a la oposición entre sabiduría verdadera y banalidad idolátrica, proveía a los obispos una trama consistente de sentidos y unas categorías firmes para interpretar la realidad y organizar la acción. Véase fundamentalmente Sb 13, 1-10 y Sb 14, 14-31; un resumen concentrado del rol del sabio en Sb 7,13-21, útil para ubicar la figura del obispo.

<sup>11</sup> En Sb 14, 23, el modo de celebrar de los gentiles se califica de “delirantes orgías de cultos extravagantes” y se la asocia con infanticidios y confusiones de todo tipo, pero sobre todo con la más alta traición a Dios, principio y fin de todos los males. En el canon XXIII del III concilio de Toledo los obispos prohíben las danzas indecorosas en las fiestas de los santos, argumentando que los que se mueven de ese modo se hacen daño a sí mismos y contaminan las fiestas de los santos.

<sup>12</sup> Un planteo sofisticado como el de Dumézil advierte que las fuentes disponibles no atienden a un plan descriptivo, pero rescata como excepción la posibilidad de leer las fuentes jurídicas en esa clave: “En premier lieu, par ‘sources théoriques’, on entend les différents oeuvres qui offrent des modèles d’action ou de réflexion. Il s’agit presque exclusivement des traités théologiques, d’oeuvres d’apologie ou d’écrits de polémique rédigés par des auteurs ecclésiastiques. Sans atteindre l’intensité de production de l’ère patristique, cette littérature demeure abondante, au moins jusqu’au début du VIIIe. siècle. On gardera simplement en mémoire que ces ouvrages n’avaient nullo vocation à décrire des pratiques existentes. Bien souvent, les stratégies ou les conceptions évoquées dans ces textes à valeur programmatique ou à logique systématisante renvoient à un idéal fort éloigné des réalités contemporaines. Les sources normatives constituent un pas en avant dans l’approche des faits, dans la mesure où le droit constitue bien souvent le révélateur des pratiques qu’il entend combattre ou ordonner”. Dumézil, *Les racines chrétiennes*, p. 23. A nuestro entender, tampoco las fuentes del derecho guardan esta relación inmanente con lo real como señala este estudioso.

crisis políticas o de reorganización de los poderes<sup>13</sup>. Esta relación permite advertir con más fuerza que la mención a este tipo de prácticas responde, tanto en su cantidad como en su contenido, a las agendas pastorales del momento. Concentración de la autoridad del rey, verticalización de las relaciones entre obispos alrededor del metropolitano de la diócesis, emergencia del metropolitano de Toledo son todos contextos que favorecen el recurso a estrategias antidolátricas (así también de medidas contra los judíos, homosexuales, etc.).

Un último aspecto que conviene revisar es la transposición de un dato documentado en una región y situación determinada a otro lugar y contexto posterior, a fin de montar una progresión de indicios que permitan postular la continuidad de los cultos. Alrededor de 572, por ejemplo, Martín de Braga denuncia en su *De correctione* la práctica de encender velas cerca de árboles y fuentes<sup>14</sup>; más de cien años después, en el concilio XII de Toledo, se castiga a los que “encienden antorchas y veneran a fuentes y árboles”<sup>15</sup>, repitiéndose una amonestación similar en el concilio XVI celebrado en 693<sup>16</sup>. Sobre este conjunto de datos se concluye que esta práctica difusa que los obispos visigodos persiguen a fines del siglo VII es ancestral debido a que en la *Gallaecia* los suevos condenan formas culturales parecidas. Aun concediendo que en estos casos se tratara de observaciones empíricas, desconocemos el alcance de las semejanzas formales, si movilizan acaso los mismos significados religiosos, los mismos protagonistas, etc. Una vez más nos vemos obligados a advertir que esta información predica más acerca de las preocupaciones pastorales de los obispos que sobre el contenido propio de las prácticas denunciadas.

En suma, si la escasa información que disponemos acerca de estos cultos no describe necesariamente lo que sucede, no hay manera de postular sobre base firme una continuidad en tales prácticas, siquiera a nivel de las formas. ¿Debemos entonces desistir en analizar una información escrita que parece no conducirnos a ninguna certeza? Un punto seguro es que, si algún acceso nos permite, es por el lado de interrogarnos acerca de si estas prácticas culturales permanecen o se modifican en relación a lo que sabemos acerca de ritos precristianos. Para esta tarea, conviene revisar el contenido de la ley civil sobre la materia, sin hacer a un lado los concilios que son nuestra documentación más variada y abundante.

### 3. La ley civil: algunos modos de demostrar cambios en las prácticas culturales

Como acabamos de apuntar, la cantidad de información que contiene ley civil visigoda acerca de las prácticas *idolátricas* es más escasa que la de los concilios y también

<sup>13</sup> En efecto, en reinados como el de Recaredo (586-601), Ervigio (680-687) o Égica (687-702) las medidas antidolátricas fueron efectivamente abundantes, coincidiendo también con legislación contra las minorías judías.

<sup>14</sup> “*Ecce qualis cautio et confessio vestra apud Deum tenetur! Et quomodo aliqui ex vobis, qui abrenuntiaverunt diabolo et angelis eius et culturis eius et operibus eius malis, modo iterum ad culturas diaboli revertuntur? Nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivía cereolos incendere, quid est aliud nisi cultura diaboli?*”, Martín de Braga, *De correctione rusticorum*, 16, 1-2.

<sup>15</sup> “Recordando estos preceptos del Señor, no para castigar a los delincuentes sino para terror, no imponemos por éste nuestro decreto la pena de muerte, sino que avisamos a los adoradores de ídolos, a los que veneran las piedras, a los que encienden antorchas y adoran a las fuentes y a los árboles cómo se condenan espontáneamente a muerte aquellos que hacen sacrificios al diablo”, Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Tol. XII, XI.

<sup>16</sup> “ellos, engañados por diversas persuasiones, se convierten en adoradores de ídolos, veneradores de las piedras, encendedores de antorchas y rinden culto a los lugares sagrados de las fuentes y de los árboles y se hacen augures y encantadores”, Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Tol. XVI, II.

claramente focalizada hacia un tipo particular de ejercicio, que es el de las artes mágicas y adivinatorias. De hecho, en el libro VI del *Liber* –justo aquel que se ocupa de los crímenes y tormentos–, hay solamente un título abocado a sancionar en materia de prácticas adivinatorias<sup>17</sup>. El título se denomina *De maleficis et consulentibus eos adque veneficis*, y su tercera ley dice así:

*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 nequiter invocant, ubicumque a iudice vel actore sive procuratore loci repperiti fuerint vel detecti, ducentenis flagellis publice verberentur et decalvati deformiter decem convicinas possessiones circuire cogantur inviti, ut eorum alii corriganur exemplis. Quos tamen iudex, ne ulterius evagantum talia facere permittatur, 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 statuatur. Hi autem, qui tales consulisse repperiuntur, in populi conventu ducentenos hictos accipiant flagellorum, ut inpu-niti non maneant, quos culpe similis reatus accusat<sup>18</sup>.*

La ley arremete feroz contra los hacedores de lluvia, contra aquellos que a través de encantamientos provocan granizo, los que turban mentes invocando a los demonios, y sigue la lista. Se trata de un catálogo de prácticas maléficas que se vierten sobre un cuerpo social desprevenido e indefenso, catálogo que con mucho esfuerzo solo podría dar cuenta de lo que se consideran las peores prácticas: en efecto, en otras normas del mismo título la serie de maleficios cambia<sup>19</sup>. El autor de esta y de otras tres leyes del total de cinco que componen el título es el rey Chindasvinto (642-653). Su recurso a la ley civil constituye un gesto categórico y novedoso en relación a la estrategia de sus predecesores: ciertamente Recaredo<sup>20</sup> y Chintila<sup>21</sup> ya

<sup>17</sup> Para una actualización básica en relación al *Liber*, véase García López, *Estudios Críticos*; Álvarez Cora, “*Qualis erit lex*”; Petit, *Iustitia Gothica*; *Idem*, “Derecho visigodo”; Alvarado Planas, “A modo”; Martin, “*Le liber iudiciorum*”; Kelly, “*Recceswinth’s Liber*”, entre otros.

<sup>18</sup> Zeumer, *Lex Visigothorum* VI, II, 3 (en adelante LV).

<sup>19</sup> Por ejemplo la ley LV VI, 2, 5: “*FLAVIUS CHINDASVINTUS REX: De his qui in hominibus aut in animalibus vel quibuscumque rebus qualiacumque ligamenta aut quodcumque contrarium fecisse repperiuntur: Presentis legis superiori sententia damnari iubemus, 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*”.

<sup>20</sup> A modo de ejemplo, el concilio de Narbona, celebrado en 589, incluye un artículo que afirma lo que sigue: “Ha llegado hasta nosotros que bastantes de entre los fieles de la fe católica con ceremonia destestable celebran el quinto día de la semana que es llamado de Júpiter y no trabajan, condenando y maldiciendo tal conducta por temor de Dios; cualquiera que a partir de ahora, fuera de las festividades que caigan en dicho día de la semana, se atrevieren a hacer fiesta y abandonar el trabajo, si se trata de un ingenuo o ingenua sea arrojado de la iglesia, y destinado durante un año a la penitencia y satisfaga por medio de limosnas y de llantos para que el señor le perdone. Si se tratare de un siervo o una sierva, castigados con cien azotes serán entregados a su dueño, y en adelante no se permita que éstos observen tales cosas”, Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Narb. XV.

<sup>21</sup> El V Concilio de Toledo, celebrado en 636, reza así: “De los que viviendo el Rey abrigan esperanzas de conseguir el reino para sí: y porque es opuesto a la virtud de la religión y a todos consta ser supersticioso el pensar ilícitamente de las cosas futuras, y conjeturar los infortunios de los reyes, y proveer para sí en lo futuro cuando está escrito: “No es cosa vuestra conocer los tiempos ni los instantes, que el padre se reservó en su poder”, por medio de este decreto establecemos: que cualquiera que fuere convicto de haber investigado tales cosas y, viviendo aún el Rey, haber puesto los ojos en otro como esperanza futura del trono, o haber atraído a



habían legislado sobre temas de adivinación y maldiciones afines, mas estos reyes se inclinaron por tratar su agenda a través de los concilios. El padre de Recesvinto, en cambio, abordará el tema de los vaticinadores, maléficos o hacedores de ligaduras a través del expediente de la ley civil, asumiendo sin mediación eclesiástica la iniciativa regulatoria<sup>22</sup>.

Cuando Chindasvinto promulga esta ley, hace largo tiempo que el rito sacrificial es considerado por el derecho una práctica adivinatoria entre otras muchas. En una serie de jalones que abarcan *constitutiones* de Constantino<sup>23</sup>, de su hijo Constante<sup>24</sup> y de Valentiniano y Valente<sup>25</sup>, sacrificio y predicción acaban homologándose, permitiendo que la práctica central de la religión cívica de Roma<sup>26</sup> se subsuma como un término más en el gran campo de la adivinación y de las prácticas paganas<sup>27</sup>. La norma de Chindasvinto, con su alusión a viñas (*vineas*), cosechas (*messis*) y *convicinas possessiones*, localiza masivamente las prácticas que castiga en entornos rurales. Si bien hay indicios que nos permiten dudar que encantamientos e invocaciones hayan sido monopolio exclusivo de las gentes de campo<sup>28</sup>, una serie de procesos complejos

---

otros a sí para el mismo fin, sea arrojado de la asamblea de los católicos, por la sentencia de la excomunión”, Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Tol. V, IV.

- <sup>22</sup> Para el estudio de la relación entre la legislación civil y conciliar en la sociedad visigoda, Velázquez Soriano, “Impronta religiosa”; Velázquez Soriano, “Leges in Confirmationem”; Gusmão, “The Role of the Bishop”; más generales Orlandis, “La problemática conciliar”; Orlandis y Ramos Lissón, *Historia de los concilios*; Stocking, *Bishops, Councils*; Harries, “*Episcopalis audientia*”. Un contexto para las discusiones entre paganos y cristianos en el siglo IV en Sanz Serrano, “*Sive pagani*”; Brown, “Aspects of Christianisation”; más amplio arco cronológico en MacMullen, *Christianisme et paganisme*. Un panorama general en Schmit, *Historia de la superstición*.
- <sup>23</sup> En efecto, entre 319 y 320 Constantino promulga dos leyes sobre este tema. La primera de ellas, conocida como *Codex Theodosianus* IX, 16, 1 (ed. en Mommsen y Kruger, en adelante C. Th.) prohíbe terminantemente realizar consultas a los arúspices en domicilios privados, acotando su despliegue únicamente a lugares públicos. La segunda, conocida como C. Th. XVI, 10, 1 prohíbe a los miembros de la familia imperial realizar sacrificios domésticos. Estas dos leyes juegan con el par de opuestos público/doméstico y responden a la voluntad de limitar acciones adivinatorias o propiciatorias orientadas a cuestiones dinásticas. Como señala Beatrice Caseau, Constantino actualiza en esta materia legislación ya promulgada por Tiberio (Caseau, “Late antique paganism”, p. 113).
- <sup>24</sup> El emperador Constante (337-350) extiende al grado de prohibiciones absolutas las restricciones impuestas por su padre a la práctica adivinatoria y sacrificial, pasando por alto cualquier distinción entre doméstico o público. En lo que atañe a las prácticas adivinatorias, Constante promulga interdicto total en 356 (C. Th. IX, 16, 4, retomada por el Breviario de Alarico, VIII, 13, 2). En esta ley homologa técnicas distintas como la astrología, la adivinación, el augurio y la magia. Al año siguiente, siempre en materia adivinatoria, proclama a los magos “enemigos del género humano” (C. Th. IX, 16, 6). En lo que concierne a la legislación contra los sacrificios el procedimiento es más gradual. Ya en 341, apoyándose en las leyes previas de su padre, insiste en la prohibición de sacrificar, especialmente orientada a los miembros del palacio (C. Th. XVI, 10, 2). Doce años más tarde, suprime los sacrificios nocturnos (C. Th. XVI, 10, 5). En 356 finalmente se prohíben los sacrificios y la veneración de estatuas. Para prácticas adivinatorias, ver Rives, “Magic, Religion and Law”.
- <sup>25</sup> Finalmente en 364 Valentiniano y Valente prohíben elevar preces, realizar magia y hacer sacrificios durante las horas de la noche (C. Th. IX, 16, 7, retomada por el Breviario de Alarico, VIII, 13, 3). En 381 Graciano, Valentiniano y Teodosio extienden la proscripción a las horas diurnas (C. Th. XVI, 10, 7). La asociación entre adivinación y sacrificio vuelve a explicitarse en la ley C. Th. XVI, 10, 9 promulgada por Arcadio en 385.
- <sup>26</sup> Para práctica sacrificial en la religión romana Scheid, *Quand faire*; Rüpke, *A Companion to Roman Religion*; Scheid, “Roman Sacrifice”; Rowen, *Under Divine Auspices*; Salzman y Adler, *The Cambridge History of Religions*; Rives, *Religion*; Urso, *Sacerdos*, entre otros.
- <sup>27</sup> Para el tratamiento legislativo de las cuestiones sobre paganismo, Gaudemet, “La législation religieuse”; Salzman, “*Superstitio*”; Ando y Rüpke, *Religion and Law*; Humfress, *Defining the politico-religious sphere*; Humfress, “Ordering Divine Knowledge”; Jiménez Sánchez, “La legislación”. Para la magia, véase Flint, *The Rise of Magic*; Kieckhefer, “The Specific Rationality”; *Idem*, *Magic in the Middle Ages*. Para la astrología, véase Beck, *A Brief History of Ancient Astrology*.
- <sup>28</sup> Un tratamiento específicamente focalizado en las prácticas adivinatorias en Velázquez Soriano, “Between Orthodox Belief”.

en su mayoría remisibles a los siglos IV y V consienten en ubicar buena parte del despliegue de prácticas sacrificiales y mágicas en bosques apartados, *arae* y otros lugares de retiro<sup>29</sup>.

La materia legal sobre la que opera Chindasvinto remite efectivamente a una vieja norma de Constantino promulgada entre 317 y 324 de acuerdo a Mommsen, que dice así:

*IDEM A. ET CAES. AD BASSUM P(RAEFECTUM) U(RBI): Eorum est scientia puniendi et severissimis merito legibus vindicanda, qui magicis adincti artibus ut contra hominum multi salute aut pudicos ad libidinem deflexisse animos deteguntur. Nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus aut in agrestibus locis, ne maturis vindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, innocenter adhibita suffragia, quibus non cuiusque salus aut existimatio laederetur, sed quorum proficerent actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur*<sup>30</sup>.

Como podemos ver, muchos de los puntos que enumera la ley de Chindasvinto (las mentes de los hombres, las viñas, el granizo) están presentes ya en la de Constantino; una y otra arremeten con idéntica fiereza contra el poder de los expertos en magia. La norma romana del siglo IV, sin embargo, establece diferencias entre prácticas parecidas por su forma: en efecto, solo se castigan procedimientos dirigidos a deteriorar la salud de los hombres o el valor de las cosas. El criterio de la *finalidad* discrimina un conjunto de prácticas orientadas a ejercer el mal de otro conjunto de haceres por el contrario pensados para proteger, aliviar y cuidar. Para la ley constantiniana la magia se ubica entre las que buscan el daño; los remedios o los saberes rurales que protegen las vides de la inclemente tormenta o del granizo peligroso corresponden a otro renglón de los quehaceres humanos sobre los cuales el derecho no tiene nada que decir. Esta separación tampoco la inventa Constantino, sino que a su vez la extrae de un debate jurídico antiguo que tiene su base en la ley Cornelia sobre los venenos, promulgada posiblemente hacia 80 a.C.<sup>31</sup>. La legislación sobre materia adivinatoria, como vemos, procede innovando por extensión, fusión o supresión de materiales anteriores. Observemos que la ley de Constantino no presupone un escenario masivamente rural. Si bien alude a las medidas contra los avatares climáticos en los *agrestibus locis*, también considera expedientes no localizados como,

<sup>29</sup> A partir de 346 se acelera fuertemente el proceso de punición de prácticas sacrificiales y adivinatorias. Como hemos advertido, es bajo el gobierno de Constante cuando se implementan con creciente intensidad medidas que constriñen el ejercicio del sacrificio y de la adivinación principalmente en tres direcciones principales: leyes que ordenan el cierre de los templos (por ejemplo, C. Th. XVI, 10, 4 promulgada en 346), leyes que empujan a los profesionales de la adivinación a salir de las ciudades (por ejemplo, C. Th. IX, 16, 12 otorgada en 409 por Valentiniano, Teodosio y Arcadio), leyes que dificultan el acceso a la carrera militar y a los cargos públicos (el caso de C.Th. XVI, 10, 21 dada en 416). Aunque es muy probable que existiera buena cantidad de medios para evadir o atenuar la aplicación de la ley (patronazgos, inmunidades, redes familiares, etc.), sin duda alguna la actividad se volvió a nivel personal peligrosa, y, a nivel social, escasamente atractiva para las clases acomodadas en el término de dos o tres generaciones cuanto mucho. Estas nuevas condiciones promovieron por un lado un repliegue a lugares más seguros, y por otro un desprestigio acelerado de los saberes y prácticas tradicionales ligados a la magia y a la adivinación. El Breviario de Alarico (en adelante BA) recoge una *Novella* de Teodosio que persigue a los “*nefarios sacrificiorum ritus et funestae superstitiones errores occultis exercere quodammodo solitudinibus dedignentur*”, BA, *Novellarum Divi Theodosii* Liber I, III, 8.

<sup>30</sup> C. Th. IX, 16, 3.

<sup>31</sup> Rives, “Magic, Religion and Law”. Para un análisis del tratamiento de las leyes sagradas durante el periodo republicano, véase Rives, “Control of the Sacred”.



por ejemplo, los remedios para mitigar los avatares del cuerpo. Una vez más lo que importa para la norma imperial no es el procedimiento, los emplazamientos o los objetos que se manipulen, sino los fines que encaminen la operación.

Lo que llevamos examinado hasta aquí nos permite despejar dos puntos importantes: en primer lugar, que algunas de las prácticas criminalizadas por Chindasvinto (por ejemplo, contra los que envían lluvias o provocan granizo a través de encantamientos), en la ley constantiniana se presentan como prototipos de lo que justamente *no puede penalizarse*. El legislador visigodo les sustrae su objetivo constructivo y las muestra como lo contrario, procedimientos oscuros que suscitan tempestades o que inundan los campos de piedras caídas del cielo. Lo que durante el siglo VII se sanciona como práctica criminal que se arrastra desde el paganismo, en el siglo IV los emperadores cristianos ni las tipifican como paganas ni las castigan como criminales. La segunda cuestión a retener ya la hemos observado: en tiempos de Constantino las prácticas adivinatorias no constituyen un fenómeno confinado a ambientes rurales.

Como podemos advertir, ni desde el punto de vista del contenido de las prácticas ni de su contexto de producción es posible advertir continuidades entre las formas culturales del siglo IV y las del siglo VII. Podríamos aseverar con McKenna que se trata de prácticas provenientes de tiempos prerromanos, mas el examen de las leyes permite advertir que muchas de las prácticas criminalizadas en tiempos visigodos son las que las leyes de Roma ya nombran y ponen aparte. En algún momento entre 324 y 438 una *interpretatio* de esta norma se abre lugar y luego se impone en el Código de Teodosio como orientación general en la materia<sup>32</sup>. Esta *interpretatio*, de hecho, fija un castigo capital (*omni poenarum genere puniantur*) y desestima por completo la discriminación que realiza la ley de Constantino acerca de las prácticas conforme a fines. En el nuevo plan hermenéutico, los magos son llamados *malefici* y los procedimientos de protección a las cosechas homologados a encantamientos y operaciones de magia. No conforme con esto, la *interpretatio* consolida la asociación entre encantamiento y mediación demoníaca, que va a repercutir en la definición de magia que elaborada por Isidoro de Sevilla en las *Etymologiae*, propagándose a través de su mediación a lo largo de toda la Edad Media<sup>33</sup>.

En 506, Alarico colecta en el Breviario solo tres de las doce leyes que componen este título en el Código de Teodosio. Una de esas tres leyes es justamente la norma constantiniana que acabamos de analizar completada por su *interpretatio*, llegando a través de esta versión a la cancillería de Chindasvinto. Para su propia ley, el rey visigodo se va a apoyar de modo directo en esta *interpretatio*, procediendo a castigar a los magos (*malefici*), a los que provocan lluvias y granizos sobre las cosechas, a los que invocan a los demonios para incidir en las mentes de los hombres, celebran sacrificios nocturnos o profieren cantos convocando presencias diabólicas. Todas estas prácticas son de momento consideradas punibles, incluidas, como señalábamos

<sup>32</sup> “*Malefici vel incantatores vel inmissores tempestatum vel hi, qui per invocationes daemonum mentes hominum turbant, omni poenarum genere puniantur*”, C. Th., VIII, 16, 3 *Interpretatio*.

<sup>33</sup> Dice Isidoro de Sevilla: “Magos son aquellos a quienes la gente suele dar el nombre de ‘maléficos’ por la magnitud de sus crímenes. Ellos perturban los elementos, enajenan la muerte simplemente con la violencia emanada de sus sortilegios. De ahí Lucano: ‘La mente, sin estar inficionada por la inoculación de veneno alguno, parece hechizada’ (6, 457-458). Conjurando los demonios, se atreve a airear la manera de cómo uno puede eliminar a sus enemigos sirviéndose de malas artes. Se sirven también de sangre y de víctimas, y a menudo tocan los cuerpos de los muertos”, Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, VIII, 9, 9-10. Para la asociación entre magia y demonología en Isidoro, Carpin, *Angeli e demoni*, especialmente pp. 102 y ss.

inicialmente, en el libro que trabaja sobre la materia criminal, sancionadas con los castigos más cruentos y calificadas de nefastas, dañinas y diabólicas. La asociación con el ambiente rural en la ley de Chindasvinto es evidente. Por supuesto que hay una construcción retórica que asocia insistentemente a la práctica pagana con la *rusticitas*, con el demonio, con la noche y la oscuridad; pero sus referencias muy específicas a las *convicinas possessiones*, a los *actores y procuratores loci*, a los *populi conventi* permiten suponer un desplazamiento de estas prácticas a entornos rurales más seguros.

Como pudimos advertir hasta este punto, en el siglo IV se califica de *pagano* o *idólatra* una materia diferente de aquello que se condena tiempo después en el siglo VII. Aquello que en el reino visigodo se considera *pagano* es resultado de operaciones complicadas, varias de ellas promovidas por la propia producción legislativa de emperadores primero y *principes gothorum* después. A través de sanciones y condenas, la ley empuja la configuración de nuevos escenarios, de nuevos contenidos y de nuevos actores. Lejos de reflejar una perduración de prácticas añejas, el análisis de la legislación civil muestra cambios culturales promovidos, en primer lugar, por ella misma.

#### 4. Una máquina de castigar

Para culminar este examen, conviene entender en qué plan se insertan las medidas antidolátricas visigodas analizadas hasta aquí. El sistema de castigos y sanciones que Chindasvinto promueve en su legislación antiadivinatoria nos puede resultar un acceso útil en esta tarea. Como acabamos de señalar, la *interpretatio* de la ley IX, 16, 3 incluida en el Código Teodosiano establece pena capital para todos los crímenes que enumera. Las sanciones visigodas apuntan antes bien a la *fama* del reo: así lo muestran los doscientos latigazos, la decalvación, el escarnio público por las granjas vecinas y el encierro a pan y agua que tan amorosamente se prevén. A través de sus delegados o *in praesentia*, al cristianísimo príncipe le interesa mostrar su celo por arrancar de raíz el mal que aqueja a la sociedad. El rey no reclama la muerte del reo sino pulverizar su nombre social. Las cinco leyes que contempla el título en la recensión ervigiana prescriben castigos infamantes, disponiendo una de ellas además sanciones capitales<sup>34</sup>.

Algunas siguen fórmulas creativas como, por ejemplo, la ley que el *Liber* rubrica como VI, 2, 1, destinada a penalizar consultas a arúspices o vaticinadores que involucren la salud del príncipe o de cualesquiera hombres<sup>35</sup>: la examinaremos brevemente. Como vimos en el caso anterior, el legislador visigodo procede también aquí arreglando de maneras nuevas material antiguo. Esta vez monta su ley combinando una sentencia de Paulo del siglo III que se pronuncia específicamente

<sup>34</sup> Se trata de la LV VI, 2, 3 *De veneficis*.

<sup>35</sup> “*Si ingenuus de salute vel morte hominis vaticinatores consulat. Qui de salute vel morte principis vel cuiuscumque hominis ariolos, aruspices vel vaticinatores consulit, una cum his, qui responderint consulentibus, ingenui siquidem flagellis cesi cum rebus omnibus fisco servituri adsociantur, aut a rege cui iusserit donati perpetuo servitio addicantur. Quod si et filii eorum tali fuerint parentibus crimine socii, simili damnatione plectantur. Si vero ab iscelere parentum habeantur extranei, et dignitatem et rerum omnem possessionem, quam parentes amiserint, plenissime obtinebunt. Servi vero diverso genere tormentorum adflicti in transmarinis partibus transferendi vendantur, ut severitas vindicate non habeat excusatos, quos proprie voluntatis excessus nefarie prevaricationis facit obnoxios*”, LV VI, 2, 1.

contra aquellos que intentan indagar sobre la salud del príncipe<sup>36</sup>, con una ley del emperador Constante de mitad del siglo IV, que arrastra el castigo al ejercicio entero de la adivinación<sup>37</sup>. De ese armado en dos partes se articula el “*Qui de salute vel morte principis vel cuiuscumque hominis*” que reza la ley visigoda. Ni la *Sententia* del jurista Paulo ni la ley de Constante se refieren a castigos modulados de acuerdo al estatuto social, y ambos casos prevén como sanción la pena capital. Chindasvinto nuevamente se mueve en el terreno de la valía social del involucrado y diseña un castigo discriminando tres situaciones. De tratarse de un ingenuo, le corresponden latigazos, confiscación y reducción a la servidumbre fiscal o al servicio de quién el monarca considere. Si es esclavo, cargará con todo género de tormentos y se procederá a venderlo en tierras extranjeras, obviando aparentemente la opinión de su señor. La ley finalmente prevé también que, si los hijos del ingenuo estuvieran involucrados, corresponden a ellos los mismos castigos que al reo directo. El crimen de adivinación puede arrastrar en principio la fama de toda la unidad doméstica.

Una y otra vez advertimos la preferencia de la monarquía visigoda por los castigos infamantes. En ambos casos examinados, Chindasvinto impone centralidad al rol del monarca, ya sea porque reclama autoridad sobre la persona del reo, ya sea porque reclama su patrimonio, poder sobre los esclavos, o injerencia de su juez en el lugar de los hechos.<sup>38</sup> Esta voluntad centralista se advierte mejor si confrontamos la ley de Chindasvinto con el canon IV del V concilio toledano celebrado por Chintila en 636, en el que los obispos castigan las prácticas adivinatorias alrededor del rey con la pena de excomunió<sup>39</sup>. Una década después, no es el prestigio de los prelados, sino la autoridad monárquica la que exige competencia directa en temas de adivinación. El rey monta un teatro dramático alrededor de la práctica adivinatoria. Le interesa la publicidad y la ejemplaridad del castigo. Como podemos observar, no es solamente el contenido de la práctica lo que se ha modificado, sino que ha cambiado la relación de la sociedad con aquello que se incrimina. La sociedad se convierte en testigo de la labor purificadora del rey.

## 5. Conclusiones

El paganismo denunciado por las fuentes visigodas resulta bastante diferente de todo lo que sabemos acerca de la *religio* romana. Algunas de las prácticas que persigue reconocen su antecedente en los saberes que demanda la agricultura de la vid y de los cereales, elemento más inmediato para la situación visigoda que la lejana remisión a los cultos ancestrales. Velázquez y Ripoll indican en todo caso la relevancia de examinar no tanto la permanencia, sino las resignificaciones que algunos cultos, objetos y gestos habrían adquirido en las nuevas coordinadas cristianas<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> “*Qui de salute principis vel summa rei publicae mathematicos hariolos haruspices vaticinatores consulit, cum eo qui responderit capite punitur*”, Baviera, *Paulii Sententiae* V, XXIII, 3.

<sup>37</sup> “*IMP. CONSTANTIUS A. AD POPULUM: Nemo haruspicem consulat aut mathematicum, nemo hariolum. Augurum et vatum prava confession conticescat. Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur. Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Etenim supplicium capitis feret gladio ultore prostratus, quicumque iussis obsequium denegaverit. DAT. VIII KAL.FEB. MEDIOL(ANO) CONSTANTIO A. VIII ET IULIANO CAES. II CONSS.*”, C. Th. VIII, 16, 4.

<sup>38</sup> Para una reflexión acerca la idea de castigo en el *Liber*, véase Álvarez Cora, “*Qualis erit lex*”, pp. 92 y ss.

<sup>39</sup> Ver nota 21.

<sup>40</sup> Velázquez y Ripoll, “Pervivencias del termalismo”.

En un proceso que puede seguirse desde el siglo IV, las medidas antiadivinatorias y antipaganas en general han facilitado que buena parte del contexto de producción de los cultos tradicionales cambiara radicalmente. Sin financiamiento estatal, con los templos cerrados y los cuerpos sacerdotales dispersos, los cultos que se registran adquieren otras inscripciones y sentidos. Los castigos que se prometen ayudan a fabricar, en torno a las prácticas adivinatorias, la idea de una transgresión que se comete contra la persona del rey y nación goda en su conjunto. Como en otros rubros de la legislación visigoda, la unidad doméstica constituye una de las instancias más comprometidas en el proceso de ordenamiento que lleva a cabo el rey.

## 6. Bibliografía

- Alvarado Planas, Javier, “A modo de conclusiones: el *Liber Iudiciorum* y la aplicación del Derecho en los siglos VI a XI”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41/2 (2011), pp. 109-127, disponible en <http://mcv.revues.org/4056>.
- Álvarez Cora, Enrique, “*Qualis erit lex*. La naturaleza jurídica de la ley visigoda”, *Anuario de Historia del Derecho español*, 66 (1996), pp. 11-117.
- Ando, Clifford y Rüpke, Jörg (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart, 2006.
- Arenas Esteban, Jesús, “Ancient Tree Cults in Central Spain: the Case of La Dehesa at Olmeda de Cobeta”, en Ralph Haeussler y Anthony King (eds.), *Continuity and innovation in Religion in the Roman West*, col. Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series 67 vol. I, Portsmouth (Rhode Island), 2007, pp. 189-200.
- Beck, Roger, *A Brief History of Ancient Astrology*, Oxford, 2007.
- Baviera, Giovanni, “*Sententiarum receptorum libri quinque qui vulgo Iulio Paulo adhuc tribuuntur*”, en Salvatore Riccobono y otros (eds.), *Fontes iuris romani antejustiniani. II Auctores*, Florencia, 1940, pp. 317-417.
- Braga, Martín de, *Sermón contra las supersticiones rurales*, ed. de Rosario Jové Clois, Barcelona, 1981.
- Bonnet, Corinne, “Rééditer Franz Cumont: pourquoi ? comment ?”, *Anabases*, 4 (2006), pp. 267-270, disponible en <http://anabases.revues.org/3014>. DOI: 10.4000/anabases.3014.
- , y Bricoult, Laurent, *Pantheé: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden–Boston, 2013.
- Brown, Peter, *Aspects of the Christianisation of the Roman World, The Tanner Lectures on Human Values, delivered at Cambridge University, November 22<sup>nd</sup>, 23<sup>rd</sup> and 24<sup>th</sup>. 1993*, disponible en [http://tannerlectures.utah.edu/\\_documents/a-to-z/b/Brown95.pdf](http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/b/Brown95.pdf).
- Cárdenas, Francisco de y Fita, Fidel (eds.), *Código de Alarico II. Fragmentos de la “Ley Romana de los visigodos” conservados en un códice palimpsesto de la Universidad de León*, León, 1991.
- Carpin, Attilio, *Angeli e demoni nella sintesi patristica di Isidoro de Siviglia, Sacra doctrina*, Bolonia, 2004.
- Caseau, Béatrice, “Late Antique Paganism: Adaptation Under Duress”, en Luke Lavan y Michael Mulryan (eds.), *The Archaeology of Late Antique ‘Paganism’*, Leiden–Boston, 2011, pp. 111-134. DOI: 10.1163/ej.9789004192379.i-643.24.
- Cumont, Franz, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, Chicago, 1911.

- Díaz, Pablo y Torres, Juana, “Pervivencias paganas en el Cristianismo hispano”, en Juan Santos y Ramón Teja (eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del symposium de Vitoria-Gasteiz (25 al 27 de Noviembre de 1996)*, Vitoria-Gasteiz, 1996, pp. 235-261.
- Dumézil, Bruno, *Les racines chrétiennes de l'Europe: Conversion et liberté dans les royaumes barbares Ve-VIIIe siècle*, Paris, 2005.
- Filotas, Bernardette, *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*, Toronto, 2005.
- Flint, Valerie, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton–Nueva Jersey, 1994.
- García López, Yolanda, *Estudios Críticos y Literarios de la 'Lex Wisigothorum'*, Alcalá de Henares, 1996.
- Gaudemet, Jean, “La législation religieuse de Constantin”, *Revue d'histoire de l'Église de France*, 122 (1947), pp. 25-61.
- Gusmão, Flora, “The Role of the Bishop According to the *Liber Iudiciorum* (*Lex Visigothorum*)”, *Visigothic Symposium*, 1 (2016-2017), pp. 80-94, disponible en <https://visigothicsymposia.org/flora-gusmao/>.
- Harries, Jill, “*Episcopalis Audientia*”, en *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge, 2004, pp. 191-211.
- Humfress, Caroline, “Defining the Politico-religious Sphere Case-by-case: a Comparative Approach to Late Roman and Ecclesiastical Law”, en Giovanni Cecconi (ed.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza*, Bari, 2012, pp. 305-318.
- , “Ordering Divine Knowledge in Late Roman Legal Discourse”, *Collegium*, 20 (2016), pp. 160-176, disponible en [https://research-repository.st-andrews.ac.uk/bitstream/handle/10023/8865/Humfress\\_2016\\_Ordering\\_FinalPublishedVersion.pdf;sequence=1](https://research-repository.st-andrews.ac.uk/bitstream/handle/10023/8865/Humfress_2016_Ordering_FinalPublishedVersion.pdf;sequence=1).
- Hunt, Ailsa, *Reviving Roman Religion. Sacred Trees in the Roman World*, Cambridge, 2016.
- Jiménez Sánchez, Juan, “La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII”, *Hispania Sacra*, 57 (2005), pp. 47-78. DOI: 10.3989/hs.2005.v57.i115.117.
- Kelly, Michael, “Recceswinth's *Liber Iudiciorum*: History, Narrative and Meaning”, *Visigothic Symposium*, 1 (2016-2017), pp. 110-130, disponible en <https://visigothicsymposia.org/michael-j-kelly-liber-iudiciorum/>.
- Kieckhefer, Richard, “The Specific Rationality of Medieval Magic”, *The American Historical Review*, 99/3 (1994), pp. 813-836. DOI: 10.2307/2167771.
- , *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, 2014.
- MacMullen, Ramsay, *Christianisme et paganisme du IVe au VIIIe siècle*, Paris, 1998.
- Martin, Céline, “De sacrilegiis extirpandis. Interpretar la legislación contra el paganismo en la Hispania de los siglos VI-VII”, en José Fernández Ubiña, Alberto Quiroga Puertas y Purificación Ubiñe Rabaneda (coords.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Granada, 2015, pp. 272-92.
- , “Le *Liber Iudiciorum* et ses différentes versions”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41/2 (2011), pp. 17-34, disponible en <http://mcv.revues.org/3980>.
- McKenna, Stephen, *Paganism and Pagan survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, 1938.
- Mommsen, Theodore y Krueger, Paul (eds.), *Theodosiani libri XVI cum constitutio-*



- nibus sirmondianis et Leges novella ad Theodosianum pertinentes*, Berlín, 1954.
- Orlandis, José, “La problemática conciliar en el reino visigodo de Toledo”, *Anuario de Historia del Derecho*, XLVIII (1978), pp. 277-306.
- , y Ramos Lissón, Domingo, *Historia de los concilios de la España Romana y visigoda*, Pamplona, 1986.
- Petit, Carlos, “Derecho visigodo del siglo VII. Un ensayo de síntesis e interpretación”, en Esperanza Osaba (ed.), *Derecho, cultura y sociedad en la Antigüedad Tardía*, Bilbao, 2015, pp. 205-218.
- , *Iustitia Gothica: Historia social y teología del proceso en la ‘Lex Visigothorum’*, Huelva, 2001.
- Rives, James, “Control of the Sacred in Roman Law”, en Olga Tellegen-Couperus (ed.), *Law and Religion in the Roman Republic*, Leiden–Boston, 2012, pp. 165-180.
- Rives, James, “Magic, Religion and Law: “The Case of the *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*””, en Clifford Ando y Jorg Rüpke (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart, 2006, pp. 47-67.
- , *Religion in the Roman Empire*, Oxford, 2013.
- Rowen, Clare, *Under Divine Auspices. Divine Ideology and the Visualization of Imperial Power in the Severan Period*, Cambridge, 2012.
- Rüpke, Jörg, *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 2007.
- Russell, James, *The Germanic Transformation of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, Oxford–Nueva York, 1994.
- Salzman, Michele, “*Superstitio* in the *Codex Theodosianus* and the Persecution of Pagans”, *Vigiliae Christianae*, 41/2 (1987), pp. 172-188. DOI: 10.2307/1584108.
- , y Adler, William, *The Cambridge History of Religions in the Ancient World. Vol. II: From the Hellenistic Age to Late Antiquity*, Cambridge, 2013.
- Sanchez Andújar, Isabel, “Pervivencias paganas en la Hispania Tardoantigua (siglo IV al VII). Una aproximación a la religión popular”, *Revistas del Orbis Terrarum*, 17 (2016), disponible en <https://historiasdelorbisterrarum.files.wordpress.com/2016/12/05-isabel-sanchez-andujar-tardoantiguo.pdf>.
- Sánchez Herrero, José, “Concilios y sinodos hispanos e historia de la Iglesia española”, *Hispania. Revista Española de Historia*, 175 (1990), pp. 531-552.
- Sanz Serrano, Rosa, “*Sive pagani sive gentiles*: El contexto sociocultural del paganismo hispano en la Tardoantigüedad”, *Gerion*, 21 extra 7 (2003), pp. 9-37.
- Scheid, John, “Roman Sacrifice and the System of Being”, en Christopher A. Faraoane y Fred S. Naiden (eds.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge, 2012, pp. 84-95.
- , *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrifiels des Romaines*, París, 2005.
- Schmitt, Jean-Claude, *Historia de la superstición*, Barcelona, 1992.
- Sevilla, Isidoro de, *Etimologías*, ed. bilingüe de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, Madrid, 1993-1994, 2 vols.
- Stocking, Rachel, *Bishops, Councils and Consensus in the Visigothic Kingdom (589-633)*, Michigan, 2000.
- Toutain, Jules, *Les cultes païens dans l'Empire Romain, T. III: Les cultes indigenes nationaux et locaux*, París, 1920.
- Urso, Gianpaolo (comp.), *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana. Atti del convegno internazionale. Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2012*, Milán, 2014.
- Velázquez Soriano, Isabel, “Between Orthodox Belief and *Superstition* in Visigothic



Hispania”, en Francisco Marco Simon y Richard L. Gordon (eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden–Boston, 2010, pp. 601-628. DOI: 10.1163/ej.9789004179042.i-676.117.

Velázquez Soriano, Isabel, “Impronta religiosa en el desarrollo jurídico de la Hispania visigoda”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2 (1999), pp. 97-121.

—, “Leges in Confirmationem Concilii: The Relationship between the Monarchy and the Church in Visigothic Hispania”, *Visigothic Symposium*, 1 (2016-2017), pp. 57-80, disponible en <https://visigothicsymposia.org/isabel-velazquez/>.

—, y Ripoll López, Gisela, “Pervivencias del termalismo y el culto a las aguas en época visigoda hispánica”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 5 (1992), pp. 585-580.

Vives, José (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona–Madrid, 1963.

Zeumer, Karl, *Lex visigothorum sive Liber Iudiciorum*, col. Monumenta Germaniae Historica, Leges, sectio I, vol I, Hannover–Leipzig, 1902.