

# *Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda.*

R. SANZ SERRANO \*

*Homenaje a don Santiago Montero Díaz*

La prohibición de efectuar cualquier tipo de práctica adivinatoria, ya desde los primeros momentos del imperio cristiano, no sólo tiene sus fundamentos en la lucha global contra la pervivencia de cualquier forma de culto distinta a la cristiana, sino que además responde a un comportamiento político concreto ante usos que podían suponer cierto peligro para algunos componentes de las minorías gobernantes. De ahí el que Iglesia y Estado actuasen de una forma mucho más intransigente que respecto a cualquier otra manifestación religiosa. Tendremos, pues, que partir de ambos presupuestos si queremos entender y valorar los datos con que contamos para el estudio de la adivinación en la Hispania tardorromana.

El panorama religioso de la Península en el periodo que abarca los siglos IV al VII tiene que ser contemplado desde unos nuevos planteamientos y a partir del análisis de aquellos factores que motivaron todo un proceso de cambio en las mentalidades colectivas de las distintas comunidades peninsulares viniendo a desembocar en la transformación de las mismas y su adaptación a los nuevos presupuestos ideológicos del cristianismo. Este proceso fue mucho más lento que el que tuvo lugar en el terreno sociopolítico y económico y tuvo sus variantes locales, dependientes de las condiciones concretas de individuos y comunidades, de su naturaleza, y del pasado histórico de cada uno de éstos. Pese a ello, la práctica de la adivinación presenta mayor heterogeneidad social y cultural que otras prácticas porque continuaba siendo válida y reportando beneficios a individuos y comunidades.

---

\* Universidad Complutense de Madrid

Se puede considerar un axioma que las presiones sociales ante nuevos presupuestos ideológicos generan dos tipos de respuestas claras: cuando los seguidores de un sistema político propagan como dogma una ideología religiosa, aumenta la importancia de las ideologías de sus oponentes, pero a la vez hace que aquellos que se quieren beneficiar de sus ventajas la adopten, modificando así la suya propia <sup>1</sup>. Este dualismo es claro en el análisis de la transformación religiosa general peninsular desde el siglo IV y solamente partiendo de él podemos enfocar el presente trabajo; el cristianismo se presentó útil a ciertos individuos y generó paralelamente el afianzamiento de algunos aspectos de otras creencias. Las variantes dependieron de la estructura socioeconómica local, del tipo de asentamiento (urbano o campesino), de la mayor o menor presión ejercida por los grupos dominantes y de la insuficiente organización de los cuadros eclesiásticos necesarios para el control religioso de las distintas zonas. Este, si bien comenzó a ser una realidad en el siglo IV, lo fue sólo en las ciudades más romanizadas, realizando una expansión lenta hacia el norte y las zonas campesinas, expansión que se vio frenada por el desarrollo de los acontecimientos tras las invasiones del siglo V, y que no pudo cobrar nuevo auge hasta la relativa unificación visigoda de finales del siglo VI <sup>2</sup>. Pero la realidad es que, incluso entre los más tempranamente convertidos, se tomó con mayor rapidez aquello que respondía a las necesidades directas e inmediatas, mientras que aquellos elementos de las creencias perseguidas que continuaban teniendo un valor práctico —y tal es el caso de la adivinación—, nunca fueron definitivamente rechazados. No se puede olvidar radicalmente el pasado cultural y religioso del que se ha venido formado parte; ésta deja siempre su señal en los usos, conciencias y mentalidades. Por ello, cuando la supervivencia religiosa no pudo proyectarse en forma de rebeldía abierta —y esto era inviable en la Antigüedad tardía—, lo hizo escondiéndose en herejías o en actos de ocultismo, viniendo así a demostrar que una imposición oficial no significa un convencimiento automático y total, aunque política y económicamente (incluso animicamente) pueda reportar sus beneficios. El cambio radical se presentó inviable y en muchas ocasiones no pasó de la aceptación de un nuevo sistema, nuevos dioses, mitos, ritos y dogmas que sumar a los ya viejos. Si bien es cierto la afirmación de R. MacMullen <sup>3</sup> de que monjes y reyes echaron al enemigo de su campo de acción, esto no fue posible antes de que impregnase a su vez al nuevo sistema; de ahí que en la Hispania tardorromana nos encontremos con paganos que se vieron obligados a creerse cristianos sin saber

<sup>1</sup> J. TOPOLSKY, *Metodología de la Historia*, Madrid, 1982, p. 221.

<sup>2</sup> Véase mi artículo R. SANZ, «La persecución material de paganismo y su proyección en la Península Ibérica», *In Memoriam Agustín Díaz Toledo*, Granada-Almería, 1985, 399. He defendido esta misma postura en *El paganismo en la Hispania tardorromana y visigoda (siglos IV-VII): Análisis de un proceso de cambio* (tesis doctoral), Madrid, 1984.

<sup>3</sup> R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire, A. D. 100-400*, Yale, 1984, p. 26 y ss.

todo lo que ello venía a representar y cristianos realmente convencidos que conservaban —en la interpretación particular que hacían de sus creencias— muchos elementos de su pasado religioso.

Lo que se produjo fue un proceso claro de alienación entre el individuo y su realidad creencial al perder ésta el apoyo que toda religión necesita para poder sobrevivir en todas sus variantes dogmáticas y vivenciales. La persecución de todo tipo de manifestación pública actuó en este sentido de una forma determinante no solamente en el individuo, sino en las relaciones sociales entre los grupos, dificultando cuando ello era posible —y no siempre lo era— los contactos por razones religiosas. Pese a todo esto no supuso en general, ni individual ni colectivamente, el final de la dialéctica dioses-hombres: se puede afirmar que la sociedad peninsular en su mayor parte siguió fuertemente aferrada a sus creencias y rituales, aún después de llamarse cristianos. Pero la falta de libertad para manifestarlos produjo un fenómeno de confusión entre aquéllos que los contemplaban o tenían noticias de ellos, sobre todo después de que se amalgamasen y mezclasen con otras corrientes religiosas, entre ellas la cristiana. Este hecho dificulta enormemente la adscripción de los ritos que a nosotros han llegado a unas determinadas creencias, sin que podamos definir con precisión qué es propio de un pasado indígena, romano, oriental o cristiano dentro de los hechos seleccionados. Estos se muestran atrayentes, pero a la vez complejos después de haber sufrido fenómenos de ocultamientos, contactos entre las creencias, sincretismos, aculturaciones, impregnaciones, influencias... cuando, en definitiva, a nosotros sólo han podido llegar actos profundamente mezclados que ya no responden más que a creencias en descomposición. El fenómeno de la adivinación es un ejemplo claro de ello: siguió perviviendo, pero lo hizo de una forma oculta y ello se debió fundamentalmente a que cumplía no sólo una función religiosa, sino fundamentalmente porque era de gran utilidad para los individuos que la practicaban, independientemente de cualquier imposición religiosa.

Pero precisamente por ello y dentro de la dinámica general de este período de transformación religiosa nos encontramos con serias dificultades para poder hacer un estudio de los distintos campos en que se refleja la mántica peninsular. Esto se debe fundamentalmente a una limitación de carácter eurístico. No contamos hasta el momento con otras fuentes que las puramente literarias: ni epígrafes, ni monumentos, ni otros restos arqueológicos pueden ayudarnos a ello porque éstos reflejan ya solamente la ausencia o la expansión de la cristianización y porque aquellos que se daban a estas prácticas ni podían ni tenían ningún interés en reflejarlas de una forma plástica. Por otro lado, los documentos escritos presentan unas características especiales que no pueden ser relegadas en el proceso de interpretación de las mismas. Al respecto deben ser señaladas varias cuestiones; en primer lugar, solamente contamos con información proveniente de la ideología dominante y, por lo tanto, está encaminada a conseguir fines muy concretos y, en segundo lugar, que los intereses de los escritores

cristianos difieren en sustancia de los que encaminan a los dirigentes políticos a contemplar la adivinación en sus leyes. Por eso ambos grupos deben ser objeto de tratamientos distintos.

Por lo que respecta a los pensadores cristianos y los cánones derivados de las reuniones conciliares, todos tienden a ridiculizar y desprestigiar cualquier acto considerado como pagano y, al hacerlo, deforman, ocultan hechos y presentan lagunas intencionadas que indudablemente tienden a evitar la propaganda de unos actos que no solamente se quieren evitar, sino que se tiene también la obligación de denunciar como enseñanza para el futuro. Por ello el paganismo aparece solamente designado como idolatría, superstición o error y la adivinación proyectada normalmente en una terminología que, sin el aporte de unas referencias que pudiesen explicar en qué consistía ésta, se nos presenta totalmente inoperante a la hora de hacer un estudio religioso de carácter fenomenológico. Como mucho se hace referencia a su conexión con prácticas mágicas, mezclando sus rituales y dificultando aún más nuestro estudio. Al respecto hay que tener en cuenta que la mayoría de aquellos que denuncian estos actos, al ser cristianos pertenecientes a una élite cultural, solamente transmiten las noticias que les han sido reveladas por otros, desconociendo ellos mismos a qué se están refiriendo, ignorantes del trasfondo religioso que conllevan. Esto sucede sobre todo en el caso de los cánones conciliares de época visigoda o, más en concreto, con la obra de Martín Dumense, quien no solamente era un sacerdote cristiano, sino que ni siquiera había nacido en Hispania, con lo cual confundía las creencias de los habitantes del noroeste peninsular cuando las adscribía a su mundo impregnado de una fuerte cultura clásica. Así nos encontramos con una falta de información en dos vertientes: por ocultamiento y falta de objetividad, ya que siempre presentan los datos de acuerdo con su propia mentalidad religiosa, y por desconocimiento de los fenómenos por parte de las propias fuentes, limitándose así a una denuncia de actos dañinos, reprobables, aislados en el discurso narrativo, deformados y siempre escuetos. Quizá en este sentido se debería tener en cuenta más de lo que se ha venido teniendo hasta el momento, el papel que pudieron tener los copistas posteriores, monjes en su mayoría, que llevarían a cabo una importante labor de limpieza de datos para no tener que ofrecer una realidad muy distinta de la preconizada por la Iglesia como absoluto triunfo del cristianismo en la Península desde los primeros tiempos de la cristiandad.

No somos más afortunados con los documentos jurídicos ni con los cronistas: en ellos falta cualquier manifestación directa de los grupos que pertenecen a las ideologías perseguidas, salvo casos excepcionales en los que la información tampoco es muy rica. Por otra parte, el miedo a la pervivencia de ritos que difícilmente se pueden controlar por el aparato de Estado y a los cuales las mismas fuentes tienen un terror supersticioso, les lleva a caer en la mecánica que vincula a los mismos con actos ocultos, peligrosos, en ocasiones de magia dañina porque esos actos no responden

a los presupuestos ideológicos que el Estado defiende, aunque los mismos anteriormente hubieran sido actos cotidianos como los de tipo adivinatorio. Esta bipolarización partió del presupuesto de considerar como ocultista y cruel todo lo que dañaba la sociedad; pero la sociedad que oficialmente se quería establecer, y aparece siempre como un hecho político dentro de la dinámica de enfrentamiento ideologías perseguidas-ideología triunfal. Ocultismo, magia, crimen contra el Estado, sólo vienen a enmascarar la mayor parte de las veces prácticas inherentes en el pasado a creencias religiosas concretas.

Pero son precisamente estos tratamientos los que dificultan nuestro estudio, porque para acercarnos a la mántica peninsular tendremos primero que limpiarla de toda la apariencia equívoca que las fuentes le dan. Porque nuestra intención es analizarla en sí misma, independiente de otra serie de rituales de carácter mágico-religioso que pudiera llevar inherentes, cuyo tratamiento se saldría irremediamente de los límites que nos hemos propuesto. En este sentido en época tardía la adivinación se sigue presentando como todo aquel acto que tiende al conocimiento del presente y del futuro mediante la interpretación de una serie de signos de carácter sobrenatural que se presentan ante el hombre en seres y objetos que son solamente vehículos de aquellos dioses que buscan así la comunicación con los hombres. En ella se encuadran tanto actos que antes del cristianismo habían tenido un carácter oficial como los que se caracterizaban por pertenecer al culto doméstico y aquéllos que desde siempre habían acompañado a las artes ocultas. Al igual que en etapas anteriores aborda tanto a objetos inanimados como a seres animados y, de acuerdo con la división efectuada por Bouche Leclerq<sup>4</sup>, puede tener tanto un carácter intuitivo, por inspiración directa a través de oráculos, sueños, prodigios y fenómenos distintos, cuanto inductivo, ya que no es el producto de una inspiración sobrenatural, sino de hipótesis y conjeturas fundadas sobre hechos conocidos por observación e interpretación de signos tales como los vuelos y voces de las aves, de las entrañas de las víctimas, de la observación del fuego, agua, etc. Esta división meramente funcional viene a responder a la que Cicerón consideraba entre la adivinación natural de presagios y augurios y aquélla que necesitaba algún tipo de aprendizaje y estudio (*De div.*, I, 33, 72, 49, 109). Del hecho evidente de que todos estos tipos podían ser factibles de manipulación mediante rituales tendentes a conseguir fines muy concretos, vendría en su momento la asimilación de la misma con la magia.

Todas estas especialidades seguían vigentes de algún modo en la Península a lo largo de toda la etapa tardía y, sin embargo, sobre unas tenemos mayor información que sobre otras. Esto responde a varias cuestiones importantes que no deben ser desestimados si no queremos caer en el error

---

<sup>4</sup> A. BOUCHE LECLERQ, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, Paris, 1879. I, 111.

de considerar que ciertos tipos de adivinación fueron abandonados. En primer lugar tenemos que tener en cuenta que las fuentes en general tienden a simplificarlas cuando se refieren a ellas y esto se ve sobre todo en las que tienen un carácter jurídico como son el *Codex Theodosianus*, la *Leges Visigothorum* y los cánones conciliares. En general aparecen todos encuadrados en los mismos epígrafes: *divini* y *sortilegi* (c. 71 del II Concilio de Braga; c. 14 de Narbona; 29 del V de Toledo), *arioli* (c. 29 del V de Toledo; L. V. VI, 2, 1) *augures* y *aruspices*, (c. 29 del V de Toledo, c. 14 de Narbona; L. V., VI, 2, 1-2). Solamente el Teodosiano delimita un poco más las especialidades cuando en ocasiones se refiere a *mathematici* y *astrologi* (*C. Th.*, IX, 16, 4-12; XVI, 5, 62), *vates*, intérpretes de sueños y personas que adivinan a través de los muertos (*C. Th.*, IX, 16, 4-6), aunque en general sólo se señalan las prácticas que conllevan los sacrificios a través de la inspección del hígado y las entrañas de las víctimas (*C. Th.*, XVI, 10, 7-12; 25). Por otro lado, estas denuncias se refieren en general a la situación del Imperio aunque no podamos dejar de incluir la Península en ellas. Pero lo que es indudable es que bajo denominaciones generales como la de adivinos pueden estar contempladas especialidades muy variadas. El segundo punto a tener en cuenta es que aquellos escritos que si delimitan mejor las distintas formas lo hacen en función absoluta de sus intereses; al decir esto nos referimos a que reflejan con mayor exactitud o hacen mayor hincapié en aquellas prácticas de adivinación que la Iglesia no sólo permite o puede permitir, sino que incluso fomenta con fines muy concretos. Al hacerlo, nos demuestra que los cristianos se habían apropiado a su vez de poderes mánticos que antes pertenecían a otras religiones: por ello sobre la adivinación que mejor documentados estamos es aquella que gira en torno a prodigios, oráculos y sueños, porque ésta servía también a la Iglesia en sus fines, era fácilmente controlable y siempre podía afirmarse que el dios cristiano enviaba señales que habrían de desembocar en una serie de premios o castigos.

El intento de recopilación de estas prácticas no se llevó a cabo hasta el siglo VII en que compuso Isidoro su *Etymologiarum sive originum* y las recogió todas —siguiendo la trayectoria impuesta por su pensamiento cristiano— en el apartado relativo a *De Magis* (*Etym.*, VIII, IX). Para ello se basó indudablemente en los datos que le ofrecían sus lecturas clásicas y, fundamentalmente Agustín, pero que posiblemente ya no respondían al conocimiento concreto que tenían de ellas sus contemporáneos para quienes la mayoría de las subdivisiones que en este trabajo encontramos podían ya encuadrarse en el término adivino, vaticinador o augur, como hemos visto anteriormente. Poco importaba si estos augurios se efectuaban por medio del fuego, del agua, del viento, de las piedras, de los hombres o de los animales: por ello en la Antigüedad tardía los pocos datos concretos que tenemos no encajan con la partición efectuada de manera meticulosa por este intelectual y que incluye a distintos especialistas, como son los *necromantii*, *hydromantii*, *geomantii*, *aeromantii*, *pyromantii*, *arioli*, *aruspices*,

*augures, pythonissae, astrologi* —con diversas subdivisiones—, *sortilegi* y *salisatores*. De muchos de los así denominados no tenemos más datos en otras fuentes, aunque los podemos entrever en ciertas referencias.

Gran parte de la adivinación geomántica, aeromántica e hidromántica en general se refería en concreto a pronósticos que se hacían de los prodigios, fenómenos y portentos que se daban en la naturaleza, en la tierra, el aire, el agua y —si se quiere también— en los seres animados, siempre que la característica de éstos fuese la anormalidad. La especulación de los mismos para vaticinar el porvenir era algo bastante corriente (Séneca, *Nat. Quaest.*, IV, 6) incluso entre pueblos prerromanos como los cántabros que hacían vaticinios con los rayos (Suet., *Galb.*, 83) <sup>5</sup>. Pero lo que es significativo es que precisamente por su utilidad, todos los datos que tenemos acerca de los mismos vienen sancionados y aceptados como válidos por los cristianos que los utilizan como demostración histórica del poder de su dios, implacable castigador para aquellos que le desobedecen y benefactor de quienes le sustentan. Tanta importancia podían tener estos hechos que, junto a los remedios médicos, fueron las únicas prácticas adivinatorias que permitió Constantino (*C. Th.*, XVI, 10, 1). El ejemplo más claro en nuestra Península lo tenemos en la obra de Hidacio, sacerdote y hombre político del noroeste peninsular en el siglo V, que utilizó todo tipo de portentos: eclipses, cometas, terremotos, anomalías astrales, monstruosidades biológicas y antropológicas, acontecimientos insólitos y extraordinarios, no sólo para anunciar castigos futuros, como defiende C. Torres <sup>6</sup>, sino para manipular la historia a su favor. Porque difícilmente se pudieron dar en tan corto espacio de tiempo tantos hechos extraordinarios juntos, justo en conexión estrecha con acontecimientos políticos concretos. Si esto es así, la obra hidaciana no iba tanto encaminada a informar a sus contemporáneos, cuanto a aleccionar a sus futuros lectores sobre el camino que el hombre debía seguir en la historia. Porque Dios estaba en ese momento con los cristianos hispanorromanos y no con los paganos bárbaros, destructores de altares, arrasadores de campos y ciudades. Por eso sus eclipses de sol y demás acontecimientos geofísicos (*Crónica*, 34, VIII; 64, XXIV; 136, XXIII; 191, I; 225, II), dejan de tener valor histórico para nosotros. Algunos de estos eclipses a partir del año 402 parecen presagiar la inmediata llegada de suevos, vándalos y alanos en el año 409 (42, XV), la muerte de Rechila y la subida al trono del católico Rechiaro (137, XXIV), o asimismo la muerte de Aecio (159, XXX). La batalla de los Campos Cataláunicos contra los hunos —que consiguió acabar con su expansión hacia el Occidente— se vio anunciada por un terremoto en Galia, un eclipse de sol y una

<sup>5</sup> V. PICÓN, «Suetonio y la religión en Hispania», Simposio *La religión romana en Hispania* Madrid, 1979 (Madrid, 1982), p. 155 y ss.

<sup>6</sup> C. TORRES, «Las supersticiones en Hidacio», *CEG*, XI, 1956, p. 181. Acerca de esta cuestión véase también C. MOLE, «Uno storico del V secolo; il vescovo Idazo», *Siculorum Gymnasium*, XXVIII, 1975, p. 58 ss.

plaga de langosta, a la misma vez que el cielo se cubría de sangre (149-150, XXVIII). Eclipses, temblores de tierra, rebañones quemados por lluvias ardientes, aparición de sangre en las fuentes y el nacimiento de niños con el cuerpo adosado, son sólo algunas pruebas de aquellos signos con los que el cielo reprobaba las continuas luchas entre suevos y godos que estaban desgastando a las poblaciones hispanas (191, I; 214-17, I; 243, II; 244, II). Según el historiador éstos eran hechos que podían ser vistos por los habitantes peninsulares, pero él supo recogerlos ordenadamente, dándoles tal significación que no dudó en terminar su crónica precisamente con un acontecimiento portentoso: los habitantes del municipio de Lais vieron aparecer en el Miño unos peces desconocidos que tenían en su cuerpo una serie de letras griegas y hebreas, junto con otras latinas que señalaban la Olimpiada CCCLXV, justo los días del año (253, III); Hidacio aprovechaba así para dejar abierta la pregunta al futuro y cerraba de esta manera su trabajo de cronista: el porvenir se encargaría de realizar lo que aquel enigmático acontecimiento había anunciado. Su postura podemos ponerla en relación —en su equivalente religioso— con la cita que nos da el obispo Severo acerca del traslado de las reliquias de San Esteban a Menorca, que se vio acompañado por la aparición de un globo brillante y una lluvia de miel, tras lo cual muchos de sus habitantes se convirtieron (*ep. I*, 15, 19). Pero ambos no son ejemplos aislados: la historiografía tardorromana está llena de estas manipulaciones del destino: inmersiones de islas (Orosio, VIII, 6, 13), terremotos y cometas (Orosio, VII, 12, 5; Socrates, *H. E.*, IV, XI; Greg. Tour., *Historia Franc.*, IV, 51; VI, 14; VII, 11, VIII, 24), rayos castigadores (Orosio, VII, 12, 5; 16, 3), lluvias de piedras y carros en el aire (Eusebio, *H. E.*, II, 8, 1-9, III, 20, IV, 11) como simples ejemplos que acompañan a batallas, emperadores malvados, enfrentamientos políticos y religiosos. Lo importante es que estos prodigios eran capaces de arrojar en los brazos de la Iglesia a masas ingentes de paganos (Soz., *H. E.*, IV, V) una vez debidamente interpretados por santones y profetas.

La carga ideológica que este tipo de adivinación conllevaba hizo que hasta el mismo Isidoro se atreviera a utilizarla o, más bien, a hacer una propaganda efectiva de ella, cayendo así en fuerte contradicción con su pensamiento racional. En efecto, los estragos que esta superstición conllevaba animaron al rey Sisebut (612-621) a solicitar de Isidoro intentase dar una explicación científica de algunos de estos acontecimientos. Los capítulos XX y XLVI de su *De Natura Rerum* son un intento desesperado de dar un sentido completamente distinto a los eclipses y terremotos, respectivamente: siendo más acertado en su versión de los primeros, ya que a los terremotos los consideraba producidos por la necesidad de salir del aire acumulado en el interior de la tierra. Pese a ello, cuando al componer su *Historia Gothorum* tomó los datos de Hidacio para referirse a la batalla de los Campos Cataláunicos, no dudó en trasladar la información acerca de los prodigios que tuvieron lugar previamente tales como terremotos, oscurecimiento de la luna, cometas en el cielo y lanzas resplandecientes (26, 1-



16). Si bien algunos de ellos tenían una explicación física clara, no por ello dejaban de ser instrumento del cielo.

La adivinación por las aguas, el fuego, el aire y la tierra puede venir escondida también en algunos de esos actos que los concilios consideran propios de paganos y que consisten en adorar los montes, piedras, fuentes, árboles y encender antorchas (c. 11 del XII Concilio de Toledo), pues, aunque sin lugar a dudas se refieren también a cultos distintos y a variadas manifestaciones de los mismos, el canon 2 del XVI Concilio de Toledo señala que quienes efectuaban estos actos eran también augures y encantadores, teniendo cabida en él cualquier tipo de manifestación religiosa que pudiese pervivir. Isidoro dice que con estas prácticas se invocaba a los demonios (*Etym.*, VIII, IX, 11-13), por lo que parece estar refiriendo a ceremonias complementarias del simple acto augural. Anteriormente sabemos que se hacían augurios en las *Fontes Tamarici* en Cantabria (Plinio, NH XXXI, 23-24); Estas eran un total de tres y se secaban durante doce días sin que se pudiera ver nada en ellas mientras en otra cercana había abundante agua, lo que significaba un mal presagio. También conocemos la práctica de los pueblos del norte de adivinar por las llamas (*SIL. ITAL.*, III, 345), ya que éstas son vehículo hacia el cielo, cambian su color y pueden mantener en contacto el cielo con la tierra. Pero las fuentes tardías, a excepción de lo señalado respecto a los hechos prodigiosos, no nos han conservado otras pruebas más concretas. No obstante, si las gentes acudían a manifestarse religiosamente a los lugares naturales podían igualmente utilizar los elementos que ellos les ofrecían para preguntar a sus dioses por el futuro.

Los *divini* de Isidoro (*Etym.*, VIII, IX, 14), aquéllos que se encontraban poseídos por la divinidad (*divinitate enim se plenos adsimulant et astutia quadam fraudulenta hominibus futura conieciant*) fueron también monopolizados por las fuentes cristianas en sus dos formas principales: oráculos y sueños. Aunque en determinados momentos se pudiese acudir a estos hombres o a las *pythonissae* (*Etym.*, VIII, IX, 21), fundamentalmente para preguntas muy concretas y difíciles, lo cierto es que en realidad cualquier persona podía considerarse a sí mismo vehículo de la divinidad si sabía preparar su cuerpo mediante la ingestión de pócimas, o la realización de actos catárticos <sup>7</sup>, hasta el punto de que Agustín señala que ello había llevado a muchos campesinos en Africa a caer en estado de coma (*De gen. ad Litt.*, XII, 2, 4; *Sermo*, 151, 4) <sup>8</sup>. La mántica oracular había sido practicada en Hispania en el templo de Hércules en Gades y en el de Júpiter en Clunia de una forma oficial (Suet., *Caes.*, 7, 2; *Galb.*, 9, 5 y 6) y es de sospechar que

<sup>7</sup> Véase el trabajo reciente de J. C. G. WAGNER, «Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo», *Gerión*, 2, 1984, p. 31 y ss.

<sup>8</sup> En P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, 1972, p. 37 y ss.

habían sido prácticas bastante extendidas en todo el territorio <sup>9</sup>. En el siglo IV las mujeres que vivían con los gnósticos tenían fama de dar oráculos y estar iniciadas en el arte adivinatoria y mágica (Jer., *ep* LXXXV, 3-4; Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 8-13), así como de acompañar a los priscilianistas en sus sacrificios nocturnos (Sulpicio Severo, *Crónica*, II, 50-8) y estos grupos pervivieron en el norte peninsular hasta finales del siglo VI, al menos documentalmente <sup>10</sup>. Pero de nuevo su manejo estuvo sobre todo en manos de los dirigentes eclesiásticos y, aunque en manera alguna desapareciera en los entornos paganos, desgraciadamente la documentación con que contamos refleja sobre todo una práctica cristiana fecunda. P. Brown <sup>11</sup> nos señala que los santones que comenzaron a poblar el mundo tardorromano se nutrían del populacho y a éste destinaban augurios y milagros, consiguiendo así múltiples conversiones. Sulpicio Severo da un panorama exacto cuando testimonia la existencia de un joven hispano que había llegado a convencer a mucha gente con el pretexto de que era la reencarnación del profeta Elías (*Vit. Mart.*, X, 4), de manera semejante a otro que en la Galia creía recibir mensajes directos de los apóstoles (Gregorio de Tours, *Historia Franc.*, X, 25). En efecto, aquel aviso que lanzaba Cicerón acerca de la manipulación que podían hacer los hombres de Estado de los oráculos (*De div.*, II, 54, 3; I, 2, 4), lo tenemos perfectamente desarrollado en esta época donde era incluso frecuente el coloquio entre los miembros de la familia acerca de los oráculos divinos y la interpretación que se debía hacer de los mismos (Sisebuto, *Vita-Desiderii*, 13, 1-2) <sup>12</sup>; su importancia política alcanzó cotas tan altas que San Millán vaticinó la ruina de Cantabria a sus habitantes por la política de infidelidad y de oposición a los reyes visigodos que estos desarrollaban (Braulio, *Vita Sanct. Aem.*, XIII, 20).

Los vaticinios a partir de la interpretación de los sueños pudieron también necesitar especialistas como en épocas anteriores, sobre todo en conexión con las creencias que admitían que el alma al dormirse recobraba parte de sus percepciones intelectuales, acentuándolas y permitiendo de esta manera un contacto directo con los dioses, motivo por el cual no sólo servían para profetizar, sino que la oniromancia tenía un papel fundamental en la práctica de la incubatio. La idea ciceroniana de que los sueños reflejaban el estado del cuerpo y, por tanto, eran fáciles para la sugestión (*De div.*, II, 59, 123, 58, 71), se podía volver contra él mismo, ya que esta práctica se basaba en que al ser justo el reflejo del estado físico del cuerpo

<sup>9</sup> Acerca de la Hispania prerromana y romana se pueden consultar los trabajos generales de J. M. BLAZQUEZ, *Religiones primitivas de Hispania*, Roma, 1962; *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975; *Imagen y mito*, Madrid, 1977; J. MANGAS, «Religiones indígenas, romanas y orientales», en *Historia de España Antigua*, tomo II: *Hispania Romana*, Madrid, 1978.

<sup>10</sup> R. SANZ, *La persecución...*, p. 405 y ss.

<sup>11</sup> P. BROWN, *Society and the Holy in the Late Antiquity*, Londres, 1982, p. 15 y ss.

<sup>12</sup> I. GIL, Miscelánea visigótica. *Anales de la Universidad Hispalense*, 15 Sevilla, 1772, página 61 y ss.

era fácil así pronosticar el mal a través de los sueños que el individuo tenía tras una serie de actos previos, basados en prácticas de carácter terapéutico, de hipnosis o relajación <sup>13</sup>. Aunque no podemos pararnos a analizar lo que representó la práctica de la *incubatio* para los pueblos hispánicos, tanto en época prerromana como romana, sí podemos recordar que de hecho existieron santuarios donde se practicaba este rito y que funcionaban a manera de hospitales a los que acudían las gentes a buscar alivio para sus enfermedades tras la aparición del dios en sueños, muchas veces después de permanecer en esos lugares durante largo tiempo. Estos sitios estaban en conexión con el culto a las aguas y a los dioses médicos, soliendo coincidir en su dispersión con los lugares donde aún hoy existen manantiales de aguas termales, cuyo mapa ha sido confeccionado por A. Vázquez <sup>14</sup> o en centros importantes como los dedicados a Asklepios en Cartagena, Zaragoza, Ampurias, Valencia y otros. De muchos de ellos conservamos inscripciones con las fórmulas *ex visu* o *pro salute*, tales como Baños de Bande (CIL, II, 351) Caldas de Mombury (CIL, II, 4487), Baños de Alange (CIL, II, 131) Caldas de Vizella (CIL, II, 988), pudiendo admitir una mayor importancia en la zona norte y el Pirineo, con una extensión hacia la actual Extremadura. El ritual parece estar representado en la pátera de Otañes a *Salus Umeritana* donde se informa sobre la obtención del agua, los sacrificios inherentes, el traslado hacia el lugar donde se distribuía y la toma de la misma por un enfermo. Como este ritual estaba tan extendido en el mundo peninsular, cuesta trabajo creer que se olvidasen estas prácticas tan importantes para la salud de las comunidades tras la cristianización de las mismas. Un ejemplo podríamos tenerlo en el antiguo santuario de Endovellico, dios de la medicina indígena que después siguió siendo utilizado en época romana, encontrándose en él varios epígrafes relativos a curaciones <sup>15</sup>; posteriormente se implantó el culto al santo de la medicina cristiana, Miguel, apareciendo entonces algunas de las estatuas anteriores mutiladas, posiblemente como fruto del proceso de cambio a la nueva divinidad. Lo mismo podemos apuntar del hecho de que en las *Fontes Tamarici* a las que nos referíamos antes y donde se daban también curaciones, se edificase una ermita a San Juan de las Aguas Divinas de la misma forma que ocurrió en Baños de Bande y en Monchique donde se implantó, no sabemos cómo el culto a San Juan. Desconocemos cuándo se produjeron exactamente estos cambios y hasta qué punto siguieron perviviendo

<sup>13</sup> Sobre la *Incubatio*, véase los trabajos de L. GIL, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969, p. 80 y ss.; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid, 1975; R. P. C. HANSON, *Dreams and Visions in the Graeco-Roman world and early Chistianity*, *ANRW*, 23, 2, 1980, p. 1395 y ss.

<sup>14</sup> A. VÁZQUEZ, «Cultos y ritos de fecundidad y su simbología. Las aguas en la Hispania romana», *Revista Universidad y Sociedad*, I, 1981, p. 167 y ss.; J. MANGAS, *op. cit.*, 608 ss.; J. R. ZARAGOZA RUBIERA, *Medicina y sociedad en la España romana*, Barcelona, 1971, p. 98 y ss.

<sup>15</sup> L. FERNÁNDEZ FUSTER, «La fórmula *ex visu* en la epigrafía hispánica», *AEArq.*, XXIII-XXIV, 1950-51, p. 279 y ss.

los mismos los ritos; indudablemente este tema debe ser objeto de un mayor estudio del que aquí le podemos dedicar. Suponemos que al menos durante los tres siglos de nuestro estudio debió ser todo bastante similar y así parece corroborarlo una cita de Gregorio de Tours en el siglo VI, según la cual en Lusitania, en el término de Osser, había una piscina en forma de cruz a la que acudían los fieles el día de la Santa Cena a aspirar las emanaciones y tomar el agua, pasando allí la noche con el fin de conseguir su curación (*Libr. Mirac.*, I, 25). Por otro lado sabemos que los santuarios de mártires cristianos en la Península como el de San Esteban (Agustín, *De civ.*, XXII, 8, 22), Santa Eulalia en Mérida (Gregorio de Tours., *Libr. Mirac.*, I, 111) y Emeterio y Celedonio en Calagurris (*Libr. Mirac.*, I, 112), tenían la propiedad de sanar a los enfermos y parece ser que sólo lo hacían después de haber entrado éstos en éxtasis, aunque nunca llegasen a alcanzar la fama y la importancia del de Martín de Tours en Galia donde se conseguían las curaciones a base de sueños premonitorios (Sulpicio Severo., *Vit. Mart.*, II, 14-26; *Dial.*, II, 4). Pero ello no fue porque la mecánica y la disposición de las gentes fuesen distintas, sino porque estos santos no tuvieron un admirador que, como Sulpicio Severo se dedicara a recoger y divulgar sus milagros.

Existen una serie de vaticinios de segundo orden a partir de señales que podía recibir el cuerpo humano; tales son la serie de supersticiones que hacían que las gentes del noroeste peninsular atendiesen los signos del diablo cuando éste se manifestaba por medio de los estornudos y considerasen los mismos como un augurio (Martín Dum., *De correct.*, 16). Esto se debía a que generalmente era el presagio de ciertas enfermedades y por ello Agustín señala que muchas personas volvían a la cama si estornudaban al levantarse porque lo consideraban como un presagio (*De doctor Christ.*, II, 20, 31). Generalmente era considerado un signo divino que salía del alma y que de alguna manera manifestaba un cambio. Según Plinio (*N. H.*, VII, 6, 42; XXVIII, 2, 26) había que mirar si se hacía a la derecha o la izquierda, o si se hacía después del coito porque en este caso podía resultar de ello el aborto. No obstante, es muy probable que las gentes peninsulares fuesen perfectamente conscientes de lo que el estornudo representaba y esto no tuviese absolutamente nada que ver ya con creencias supersticiosas ni con la adivinación, salvo en la mente del Dumiense y en sus intenciones.

Las formas de adivinación inductiva que requerían de un cierto aprendizaje están en general mal atestiguadas en nuestro territorio. Nada sabemos de los *arioli* que vaticinaban a partir de las estatuas, salvo que aparecen contemplados en el c. 29 del V Concilio de Toledo y el la *L. V.*, VI, 2, 1, ni de los *sortilegi* del c. 14 del Narbona y de Martín Dumiense (*De correct.*, 16). Isidoro afirma que los primeros actuaban ante las estatuas de los dioses (*Etym.*, VIII, IX, 15). Teniendo confirmada la idolatría en los concilios (c. I II de Braga; 16 del III de Toledo; 11 del XII y 2 del XVI), es de suponer que animaban a las divinidades a que se manifestase a través de las mismas mediante rituales concretos. En cuanto a los *sortilegi*, actuaban a tra-

vés de los libros y manejando la escritura para decidir la suerte (*Etym.*, VIII, IX, 28) y por ello fueron prohibidos todos los libros que transmitiesen prácticas de algún tipo en contacto con la adivinación y la magia (*C. Th.*, IX, 16, 12; XVI, 5, 34), no solamente porque recogían conocimientos que podrían ser utilizados por otros, sino también porque ellos mismos podían ser vehículo mántico. Amiano recogió la noticia de la ejecución del hispano *Lollianus* por ser convicto de copiar un libro de artes nocivas (XXVIII, 1, 26). El Dumiense comenta solamente que se hacían encantaciones con símbolos escritos, y a prácticas semejantes se refieren los cánones conciliares (71 del II de Braga; 14 de Narbona; 29 del V de Toledo), pero nosotros nos vemos imposibilitados de presentar actos concretos si solamente contamos con datos tan escuetos. Sin embargo, puede ser interesante contemplar un ritual que, si bien no se refiere a nuestro territorio, puede ejemplificarnos la actuación de estos adivinos, quienes se acompañaban de otra serie de actos de diferente naturaleza y simbolismo. Amiano (XXXIX, 1, 41) nos dibuja un ritual dirigido por un adivino que construyó una mesa de laurel semejante a un trípode délfico, la consagró con cánticos, la colocó en el centro de la habitación perfumada con productos de Arabia y puso un plato de sustancias metálicas en ella; colocó alrededor las veinticuatro letras del alfabeto y, revestido, con ropas de lino, comenzó a recitar una serie de conjuros mientras mantenía una vara en una mano; posteriormente pasó un anillo con fórmulas mágicas y formó hexámetros con las letras que iban respondiendo a sus preguntas de este modo. Esta es sólo una posibilidad de las múltiples que podían ofrecer los sortilegios.

La especialidad más extendida fue aquella que utilizaba como vehículo de comunicación con los dioses a los seres animados, tanto animales como hombres. En este apartado se debe incluir la necromancia que buscaba resucitar a los muertos generalmente por medio de cánticos con el fin de interrogarles sobre el futuro (Isidoro, *Etym.*, VIII, IX, 11, *quorum praecantationibus videntur resuscitati mortui divinare, et ad interrogata respondere*). El mismo Isidoro dice que se solía utilizar una mezcla de sangre y agua como trasfusión para darles la vida. Quizá en relación con preguntas a los muertos estén los dos cánones del Concilio de Elbira que prohíben encender luces en los cementerios durante el día con el fin de no inquietar su espíritu (c. 34) y el que las mujeres fuesen a velar a ellos durante la noche porque de esta manera se escondían ocultos delitos (*eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committant*) (c. 35).

En ambos, las velas y el fuego que transmiten, así como las oraciones son actos que sirven para acentuar aún más la comunicación con las divinidades y con las múltiples fuerzas misteriosas que dominan al hombre. El muerto en su viaje ultraterreno ha podido adquirir unos conocimientos acerca del futuro que se vuelven el objetivo primordial de las personas que en vida han podido tener contacto con él y de ahí vendrán, por tanto, derivadas todas estas prácticas cuyo fin es solamente el propiciárselos. Es por ello que los padres reunidos en el II Concilio de Braga del año 572 ter-

minaron por prohibir a los sacerdotes que hiciesen la misa en el campo, sobre las tumbas de los difuntos en lugar de en las iglesias buscando evitar la caída de toda una comunidad en supersticiones rechazadas por la ortodoxia cristiana.

Los *salisatores* eran especialistas en el vaticinio a partir de las diversas partes del cuerpo humano, sobre todo de los miembros (*quia dum eis membrorum quaecumque partes salierint, aliquid sibi exinde prosperum seu triste significare praedicunt*) y estaban muy unidos al *ars medicorum* popular, acompañando los remedios con encantaciones (Isidoro, *Etym.*, VIII, IX, 29-30); nosotros nos atreveríamos a proponerles un pasado no sólo en el terreno de la especulación científica, sino también en las antiguas prácticas de los lusitanos que examinaban las vísceras de los hombres sacrificados, observaban las venas del pecho, y adivinaban palpando estas zonas y también lo hacían según la forma cómo caía el cuerpo de sus prisioneros (Str. III, 3, 6; Diodoro, V, 31, 3). Estas debían ser similares a las de los pueblos del norte que también sacrificaban prisioneros (Str., III, 3, 7). Es en estos hombres donde mejor debía mezclarse el mundo de la magia, la mántica y la ciencia y a los que las gentes acudían con mayor asiduidad buscando el remedio para sus enfermedades, bien mediante las medicinas que les obligaban a tomar, bien buscando un consuelo de sus predicciones para el futuro. Pero al mismo tiempo debieron ser los más perseguidos por el peligro que podían suponer para las personas y los animales en un momento determinado si hacían mal uso de sus conocimientos médicos. Con seguridad se encuentran incluidos entre esos adivinos que menciona el Código Teodosiano y las Leyes Visigodas como causantes de la muerte o de la locura de los hombres y de la destrucción mediante pócimas de viñas, frutas y animales, cuestión sobre la que volveremos más adelante.

Cuando la especulación se hacía a través de las señales que presentaban los animales —en particular las aves— había que distinguir entre los auspicios y los augurios. Isidoro señalaba que los *haruspices* sabían el futuro examinando las entrañas de las víctimas (*Hi etiam exta pecudum inspiciunt, et ex eis futura praedicunt*) y los *augures* a partir del vuelo y de las voces de las aves (*qui volatus avium et voces intendunt, aliaque signa rerum vel observationes inprovisas hominibus occurrentes*) (*Etym.*, VIII, IX, 17-20). Hemos visto ya cómo esto era práctica normal entre los habitantes peninsulares antes de la conquista romana y, tras ésta, los romanos sólo aportaron sus propios hábitos inherentes fundamentalmente a los sacrificios a sus dioses. Por ello los emperadores cristianos tuvieron especial interés en perseguir cualquier tipo de acto sacrificial, pero sobre todo los domésticos (*C. Th.*, XVI, 10, 1-25), más difíciles de controlar. Pese a todo, esta práctica pervivió todavía mucho tiempo en toda la Península, tanto en los domésticos como aquéllos que congregaban a grupos o comunidades en las festividades de todo tipo que gozaban de la afición popular. Martín Dumiense señala sacrificios en el norte peninsular en el siglo VI, relacionados muchos de ellos con las festividades como Vulcanalia, Paganalia o Kalendas

(*De correct.*, 10 y 16), atendiendo entonces a todo tipo de augurios y adivinaciones <sup>16</sup> no sólo a través de los exta, sino también *per avium voces*. El mismo sentido tiene la prohibición del c. 73 del II Concilio de Braga acerca de las observaciones que se hacían en Kalendas (*Non liceat iniquas observationes agere Kalendarum et otiis vacare gentilibus neque lauro aut viriditate arborum cingere domos. Omnis haec observatio paganismi est*). Los vascones seguían siendo aficionados a los sacrificios, tal como era su costumbre ancestral (Plinio, *N. H.*, XXXI, 23-24; Prudencio, *Perist.*, I, 94-98) y con estas cuestiones tuvo que enfrentarse Amando cuando intentó convertirles al cristianismo en el siglo VII <sup>17</sup>. Paciano, obispo de Barcelona, tuvo que escribir en el siglo V su poema *Cervus (Parae.*, I, 3-4) precisamente para acabar con los excesos de todo tipo que se hacían en las fiestas, donde las gentes se disfrazaban, cantaban, bebían, etc., y que correspondían según el testimonio de Jerónimo (*Vir. III.*, CVI) con las kalendas de enero (*In kalendis Iannuariis et contra alios ludos paganicos*). La práctica sigue atestiguada para gran parte del territorio peninsular en el siglo VII por Isidoro (*De eccl. Off.*, I, 41) y por algunos de los cánones conciliares que hacen alusión a idolatría y adoración de otros dioses (c. 1 del II Concilio de Braga; 16 del III de Toledo; 11 del IV; 11 del XII y 2 del XVI de Toledo). No obstante, con el progresivo control de las festividades por la Iglesia, estas manifestaciones mánticas se hicieron de una forma oculta, en lugares apartados de la vigilancia de las autoridades contrarias a ellas. Prisciliano (*Tract.*, III) señalaba que los peninsulares atendían también los vuelos de las aves y vaticinaban de acuerdo con los caminos que éstos trazaban en el viento porque aquello era síntoma de la comunicación divina con los humanos, independientemente de las observaciones que se hacían del hígado y las vísceras en los sacrificios, tal como posteriormente había tenido en cuenta Isidoro para hacer su división entre augures y harúspices. Sin embargo, para ello en general no se necesitaban especialistas y los hombres se consideraban a sí mismos lo suficientemente preparados para la mayor parte de las veces desentrañar por sí mismos el mensaje. El Dumiense lo cree así y considera que es solamente atender a avisos del diablo mediante esas señales (*De correct.*, 16), a la manera como, según Cesáreo de Arles en Galia, se tenía en cuenta hasta los cánticos de ciertas aves cuando se pensaba hacer un viaje (*Sermo*, LXXVIII, 1-6). Todas estas pronosticaciones poco a poco fueron perdiendo su sentido religioso y acabaron por convertirse en simples actos supersticiosos, habiendo olvidado los hombres cuáles eran sus raíces y acabando por derivar en creencias automáticas donde la adivinación ya venía implícita en el hecho en sí, sin tener que cuestionárselo.

<sup>16</sup> M. MESLIN, «La fête des Kalandes de janvier dans l'empire romain», *Latomus*, 115, 1970; J. BAYET, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, 1984, p. 70 y ss.

<sup>17</sup> BAUDEMUNDO, *Episcopatus S. Amandi Tractensis*, V, 20, 852, en J. CARO BAROJA, San Amando y los vascones, *Príncipe de Viana*, 32, 1971, p. 17 y ss.

Otros animales además de las aves podían ser objeto de atención, sobre todo en los sacrificios y también considerarse como presagio del futuro su sola presencia. Agustín decía que era bastante normal vaticinar cuando los ratones roían los vestidos o si se cruzaba un perro entre dos amigos (*De doctor Christ.*, II, 20, 31). Parte de estas creencias las podemos constatar en un pasaje de Martín Dumiense donde se hace referencia a la celebración de los días de la polillas y los ratones, incluso entre cristianos, creyendo que al ofrecerles pan o paño se salvaguardaba con ello el tonel o la arqueta (*quia dies t. varum, et murum observant: et tineas veneratur, quibus per tutelam capelli, aut arculae non suducatur aut panis, aut pannus, nullo modo proferri sibi exhibitis quod invenerint parcent...*) (*De correct.*, 10). El que sitúe estos actos precisamente en las kalendas de enero, con el inicio del año, nos obliga a rechazar que se tratase de un simple acto de adoración a estos animales<sup>18</sup> y nos lleva a encuadrarlo más dentro del mundo de prácticas mánticas que venimos presentando. Los ratones y polillas actúan aquí como un presagio de algo que viene, de sucesos que pueden traer con ellos como son la peste, las plagas, el hambre y la pobreza. Por ello con la llegada del nuevo año, tiempo de cambio en el que todos los actos tienden a propiciarse a los dioses para el futuro inmediato, estos animales cobran una importancia especial y por ello hay que hacerles sacrificios y ofrendas que anulen en cierto modo su poder, conjuros y encantaciones que cambien el futuro. Entonces cabe preguntarse si muchos actos similares no estarán enmascarados en esas encantaciones y purificaciones que los cristianos efectuaban en general en todo el territorio dentro de las casas (c. 59 y 71 Concilio II de Braga; 29 del IV de Toledo; 14 de Narbona; 2 del XVI de Toledo), con el fin de alejar todo tipo de maleficios que pesasen sobre sus vidas o haciendas.

Por último debemos hacer referencia a una forma de adivinación que estaba muy extendida en todo el territorio y que se fundamenta en la observación de todos aquellos fenómenos naturales que se dan en el cielo, incluidos los astros. Esta debemos ponerla en relación con creencias fuertemente arraigadas en el poder que tienen los astros sobre todas las cosas que pueblan la tierra, incluido el hombre, hasta caerse en un determinismo exagerado donde cada uno de los actos de la vida cotidiana dependen de su poder. En este sentido había una serie de especialistas diferenciados según fuese su campo de estudio. Isidoro hereda el conocimiento de Agustín cuando éste señala la esclavitud en que había caído el hombre con respecto a la influencia astral (*De doctor Christ.*, II, 21, 32; *De gen. ad litt.*, II, 17, 35-37) y admite que estos especialistas tenían a su favor que no hacían las revelaciones ni por sacrificios ni por conjuros, sino mediante un estudio detenido de los fenómenos astrales (Agustín, *Conferencia*, IV, 3, 4). La dependencia en todos los sentidos ya desde el momento del nacimiento de

<sup>18</sup> S. MACKENNA, *Paganism and pagan Survivals in Spain up to the Fall of the visigothic Kingdom*. Washington, 1938, p. 98 y ss.



estos personajes fue denunciada por Cicerón (*De div.*, II, 42, 87: 43, 91) y por la mayoría de los pensadores cristianos. Isidoro en su división diferencia entre los *Astrologi* en general que auguran por los astros y los *genethliaci* que actuaban el día del nacimiento de los hombres y sometían el destino de los mismos a los 12 signos del cielo y a los signos de las estrellas (*Genes enim hominum per duodecim caeli signa describunt, siderumque cursu nascentium mores, actus, eventa, praedicare conantur, id est, quis quale signo fuerit natus, aut quem effectum habeat vitae qui nascitur*). A estos el vulgo les denominaba *Mathematici* y podían además confeccionar el horóscopo de los recién nacidos teniendo en cuenta la hora del acontecimiento (*Etym.*, VIII, IX, 22-27). A estas creencias estaban apegados amplios círculos, pero sobre todo los gnósticos y priscilianistas a los cuales se le hacía culpables de considerarlas el principio fundamental por el que se debían regir las actuaciones de los hombres (Orosio, *Comm.*, 2; Agustín, *De haer.*, 70; *Contr. Mendac.*, III, 5; Leo, ep. XV, XI-XIV; I Concilio de Braga, cs. VIII-X). No es extraño por tanto que los vaticinios rigieran no sólo el nacimiento, sino que se tuvieran en cuenta a la hora de casarse, plantar los árboles o la cosecha, emparejar a las bestias, etc., tal como nos asegura Agustín (*De civ.*, V, 7) y vemos reflejado en el c. VIII del I Concilio de Braga acerca de gentes que consideran que los truenos y tempestades son obra del diablo y en el c. 72 del II Concilio de Braga en el que se dibuja a los pobladores del norte peninsular observando el curso de la luna y de las estrellas cuando construyen casas, plantan árboles o deciden casarse (*Non liceat christianis tenere traditiones gentilis et observare et colere elementa aut lunam aut stellarum cursum aut inanem signorum fallaciam pro domo facienda vel ad segetes vel arbores plantadas vel coniuga socianda...*). El Dumiense señalaba la costumbre de las mujeres de invocar a Minerva en sus vestidos, elegir a Venus para sus nupcias y prestar atención al día que se salía de casa esperando que éste fuera favorable, actos todos que habían ya degenerado en simples supersticiones, aunque al principio tuvieron relación con prácticas adivinatorias de este tipo (*De correct.*, 16). El acto de contemplar los astros ante la preocupación de las cosechas y de una serie de manipulaciones y artes mágicas al respecto nos viene señalado por Isidoro como propio de los *magi qui elementa concutiunt* (*Etym.*, VIII, IX, 9). El libro III de sus Etimologías destaca en uno de sus puntos por intentar diferenciar entre astronomía, como ciencia encargada del estudio de los astros, y astrología que, si bien en parte es natural, guarda todavía mucho de supersticioso debido sobre todo al uso que hacen de ella los matemáticos que auguran a partir de los 12 signos celestes y disponen a éstos rigiendo cada una de las partes del cuerpo humano (III, XXVII, 1-15); pese a ello, el mismo Isidoro en sus libros XIX y XX del *Natura Rerum* no parece tener todavía perfectamente asimilada esta falta de dependencia del hombre de los astros e incurre repetidas veces en errores deterministas <sup>19</sup>.

<sup>19</sup> J. FONTAINE, *Isidore de Sevilla et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1959, p. 585 y ss.

En relación con los astros debemos también considerar una serie de tabúes en torno a la forma como se debía de hacer la recolección de ciertas plantas, fundamentalmente las medicinales o aquéllas que servían para preparar drogas y pócimas, tal como, por ejemplo, Frazer<sup>20</sup> relata acerca de la recogida del muérdago durante las fiestas de San Juan y Navidad. Según J. Markale<sup>21</sup> los druidas lo recogían todo el año, siempre que fuese el octavo día de la luna y para coger el sálago tenían que guardar también una serie de prescripciones rituales. Plinio consideraba que la mejor hora para recolectar ciertas plantas era antes de la salida del sol y debía hacerse con la mano izquierda (*N. H.*, XXXVI, 31) y en ello debemos ver la influencia benéfica que ejercía la luna sobre estos actos. El II Concilio de Braga señala prácticas especiales al arrancar hierbas medicinales (*Non liceat in collectione herbarum, quae medicinales sunt, aliquas observationes aut incantationes adtendere...*) (c. 74) y en este sentido se pronuncia igualmente el Dumiese (*De correct.*, 16), faltándonos cualquier otro testimonio en el resto del territorio.

Ante esta visión general y, por desgracia, no demasiado extensa debido a la extrema parquedad de las fuentes, creemos que podemos afirmar que la mántica en una u otra de sus variantes continuaba siendo bastante popular en Hispania aún después de su prohibición. Precisamente esta realidad fue la que llevó a la Iglesia y a los gobernantes a perseguirla sistemáticamente. En caso de que hubiera sido un hecho marginal, difícilmente podríamos entender el interés de ambos estamentos por erradicarla. Hemos señalado ya en otro lugar que los motivos diferían en cierto modo: la Iglesia anatemizaba lo que de pervivencia pagana había en ello; el Estado temía las consecuencias políticas que se pudiesen derivar. Para demostrarlo basta una leve aproximación al estudio de ambas actitudes.

La actuación de las jerarquías eclesiásticas se entiende en el contexto general de persecución al paganismo y por ello procuraron, al igual que habían hecho con otras manifestaciones del mismo, unir la adivinación a la presencia del diablo y a las artes mágicas, de manera que se presentasen como actos repugnantes y las gentes adoptasen una postura de rechazo a las mismas. Los ejemplos son abundantísimos y no sólo en Hispania, sino entre los principales pensadores cristianos como Tertuliano, Arnobio, Jerónimo, Prudencio, Agustín, Cesáreo de Arlés y otros muchos<sup>22</sup>. En todos

<sup>20</sup> J. G. FRAZER, *La Rama Dorada*, México, 19, p. 785 y ss.

<sup>21</sup> J. MARKALE, *Le Druidisme, traditions et deus des celtes*, Paris, 1985, p. 155, basándose en el estudio de Plinio. *N. H.*, XVI, 249; XXIV, 103. Véase también S. PIGGOT, *The Druids*, London, 1968, p. 110 y ss.; F. CUMONT, *Lux Perpetua*, Paris, 1949, p. 5 y ss.

<sup>22</sup> Ya en Orígenes tenemos recogida esta postura (*Contr. Cel.*, I, 7-60; IV, 88-94; VII, 62-69); Tertuliano, *Apol.*, XXII-XXIII; Arnobio, *Adv. Gent.*, I, 24; Jerónimo, *ep.*, XCVI, 16; Prudencio, *Contr. Symm.*, 890-898; *Hamart.*, 550-570; *Cathem.*, I, 37-40; AGUSTIN, *De doctor. Christ.*, II, 20-31; *De Agone*, I; *De civ.*, VIII, 25; *De trinit.*, IV, 10, 3-11; *Ep. CCXVII*, 10; CESAR. Arle., *Sermo*, 50, 1; 52, 5; 70, 1-3; 130, 5. Sobre el tratamiento de la magia en la antigüedad tardía pueden consultarse los trabajos de C. D. F. MAURY, *La magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen*

ellos los demonios son los causantes de todo tipo de augurios, quienes ponen sus voces en las aves o se introducen dentro de sus entrañas, los que producen los fenómenos y los presagios que no pertenecen a la obra del Dios cristiano, equivocan los oráculos, dañan las mentes de los hombres, manipulan las nubes y las lluvias, hacen que los niños puedan predecir y que hablen los fantasmas, hacen actuar a los magos con todo tipo de artes adivinatorias y un largo etcétera que evitamos reseñar. En concreto, en la Península muchas de estas prácticas se quisieron unir a la herejía, ya gnóstica, ya priscilianista y maniquea, culpables todos de ritos execrables, de creencias astrológicas supersticiosas, de artes mágicas y ocultismo (Jer., *ep.*, CXXXIII, 4; Leo, *ep.* XV, XIII-XIV; Sulpicio Severo, *Crónica.*, II, 50, 8). En los concilios, si bien se las toma como artes distintas a las mágicas, siempre aparecen con éstas en los cánones, haciéndoles partícipes del error y la idolatría (c. 71 II Concilio de Braga; 14 de Narbona; 29 del V de Toledo; 2 del XVI de Toledo) y con ello sólo siguen las directrices de los padres conciliares en otros lugares del Oriente y Galia<sup>23</sup>. Martín Dumienne se considera todos los augurios, del tipo que sean, como arte diabólica (*De correct.*, 16), al igual que Isidoro, quien no sólo les incluye en el apartado de aquellos actos con que los magos disturban los elementos y enloquecen las mentes de los hombres (*Etym.*, VIII, IX, 9-11), sino que los conexas directamente con el infierno (*per quamdam scientiam futurorum et infernorum et vocationes eorum inventa sunt aruspicia, augurationes et ipsa quae dicuntur oracula et necromantia*) (*Etym.*, VIII, IX, 4). Con todo ello se intentaba darles ese carácter de ocultismo que tanto temor infundía en la gente en general y conseguir que los mismos habitantes del campo y las ciudades se convirtieran en perseguidores de estas prácticas.

El Estado en general fue mucho más categórico al respecto, fundamentalmente porque ellos tenían el poder ejecutivo directo y la posibilidad de llevar a cabo una persecución mucho más efectiva; lo cual no quiere decir que ésta lo fuera, pues, como ya hemos venido demostrando en otros trabajos, era bastante complejo poner el aparato estatal en marcha inmediatamente después de una ley, sobre todo en las provincias donde hasta bien entrado el siglo V la Administración estuvo en su mayor parte en manos de

---

Age. Paris, 1960; A. BARB, *The Survival of Magic Arts, en Conflict between paganism and Christianity in the Fourth Century*, Ed. by A. Momigliano, Oxford, 1963; P. BROWN, *Religion and Society*... 326 ss.; N. BROX, «Magie und Aberglaube an den Anfängen des Christentums», *Trierer Theologische Zeitschrifts*, 83, 1974; R. P. C. HANSON, «The christian Attitude to pagan Religions up to the time of Constantine the Great», *ANRW*, 23, 2, 1980, p. 1910 y ss. R. MACMULLEN, *op. cit.*, p. 33 y ss.

<sup>23</sup> Entre otros cs. 36 del IV Concilio de Laodicea, 89 del IV de Cartago, 30 del Concilio de Arlés de 511, 4 del Concilio de Ágde de 506. Sobre el particular, C. J. HEFELE, *Conciliengeschichte*, Freiburg, 1873, I, 750 ss.; *Concilia Galliae* a. 314-506 Ed. C. Munier, *Corp. Christ. ser. lat.*, CXLVIII, 1963; *Concilia Galliae* a. 511-695, Ed. C. Declerq, *Corp. Christ., ser. lat.*, CXLVIII A, 1963; *Concilia Africae* a. 345-525, Ed. C. Munier, *Corp. Christ., ser. lat.*, CLIX, 1974.

paganos y donde después, como es el caso de Hispania, las invasiones bárbaras dificultaron su actuación. No obstante, los reyes visigodos fueron herederos de este temor de los emperadores romanos ante la adivinación y de nuevo volvieron a legislar al respecto. A modo de indicación debemos considerar que, pese a todo, la persecución de la adivinación y de la magia tuvo que ser mucho más efectiva y brutal que la del resto de las manifestaciones paganas, precisamente porque mediante ellas se creía atentar contra la vida de las personas y, más en concreto de aquéllas que tenían el poder político. Es decir, como todavía en el año 371, Graciano, Valentiniano y Valente seguían repitiendo (*C. Th.*, IX, 16, 9), lo que se condenaba no era la adivinación en sí, sino sus prácticas dañinas. Era la misma razón que había llevado a Constantino en el año 321 a decidir que todo arúspice que se acercase a una casa para llevar a cabo sus prácticas pereciese en la hoguera y la persona que le recibía fuese desterrada a una isla y castigada con la pérdida de sus bienes, y a pedir que toda aquella persona que considerase un bien para ella misma estos actos, acudiese a efectuarlos a los templos y no en la oscuridad de las casas (*C. Th.*, IX 16, 1-2; XVI, 10, 1). Sus sucesores prohibieron todos los actos de adivinación y los sacrificios (*C. Th.*, XVI, 10, 2-25), así como las prácticas de astrología, los vaticinios, augurios y demás, desde el año 357 fueron considerados atentados contra el Estado, con lo que se ratificaba la pena capital y la tortura para buscar la confesión de aquellos que los practicasen (*C. Th.*, IX, 16, 6), incluidos quienes simplemente inspeccionasen las entrañas de las víctimas, (*C. Th.*, XVI, 10, 7 de 381). Además se dio bastante empuje a la delación, premiándose a todos aquellos que diesen algún tipo de información acerca de las personas que hacían vaticinios (*C. Th.*, IX, 16, 1, IX, 1, 12), permitiéndose hasta el testimonio de los esclavos. Paralelamente se persiguió ferozmente a los heréticos, siempre sospechosos de llevar a cabo estos actos en sus casas y conventículos (*C. Th.*, XVI, 5, 1-65). Un buen ejemplo de la efectividad de algunas de las actuaciones lo tenemos en la condena y ejecución de los principales líderes priscilianistas, cuyo cabecilla fue convicto de maleficio, estudio de doctrinas obscenas, reuniones nocturnas con mujeres, y orar desnudo, dentro de cuyos ritos podríamos incluir también prácticas adivinatorias (*In Priscillianum gemino iudicio auditum, convictumque maleficii nec diffitentem obscoenis se studuisse doctrinis, nocturnas etiam turpium foeminarum egisse conventus, nudumque orare solitum nocentem pronuntiavit...*) (Sulpicio Severo, *Crónica.*, II, 50, 8). La histeria que podían originar en los emperadores las sospechas acerca de estas prácticas entre los miembros de la Administración, con el fin de dañar sus vidas o las de sus parientes más cercanos, tuvo su punto álgido en el imperio de Valentiniano donde muchos miembros de la nobleza senatorial fueron condenados a muerte y perseguidos (*Amm.*, IV, 19; XXVIII, 1, 10; XXIX, 1-36), algunos solamente por atreverse a preguntar por el sexo del hijo que iba a nacer o por confeccionar horóscopos (*Amm.*, XXIX, 2, 24-27). Pero estas actuaciones fueron muy concretas y tuvieron un carácter más bien coyuntural: en general en la Península

y sobre todo en los lugares más alejados de este control, se vino gozando de una relativa tranquilidad para practicar la adivinación <sup>24</sup>.

En efecto, las mayores represiones al respecto tuvieron que darse precisamente sobre quienes estaban cerca del emperador o de los monarcas visigodos porque estos adivinos eran los que representaban un peligro efectivo para la estabilidad del reino. Por eso las leyes visigodas, que dejan en manos de los padres conciliares todo lo relativo a la anatemización del paganismo, sí se encargan de recoger una serie de disposiciones en contra de la adivinación y la magia, consideradas ambas como asunto de Estado. Se condenaba a fuertes castigos, a la excomunión eclesiástica, flagelación y venta en otros lugares transmarinos a aquellos que eran siervos, y a la caída en la esclavitud para ellos y sus familiares a los libres, si consultaban ariolos, aruspices, vaticinadores y adivinos (*L. V.*, VI, 2, 1-5), porque con asiduidad lo hacían para buscar la muerte y la salud del príncipe (*L. V.*, VI, 2, 1). Por eso mismo se prohibían los maleficios de cualquier tipo (*L. V.*, III, 4, 13; VI, 1, 4-6), tanto aquéllos que servían para atraerse las lluvias o conseguir la fertilidad de las cosechas como los que volvían locos a los hombres (*L. V.*, VI, 2, 3) y aquellos que buscaban dañar los campos o los animales de otros (*L. V.*, VI, 2, 5). Por esta misma razón los monarcas prohibieron la utilización de venenos (*L. V.*, VI, 2, 3) que servían para matar y todas aquellas pociones que anulaban las mentes y que podrían llevar fuertes componentes de hierbas venenosas conocidas en la península desde tiempos remotos <sup>25</sup>. Estas disposiciones son lógicas en un reino donde la mayor parte de los monarcas morían asesinados (Isidoro, *Historia Goth.*, 44-90), mediante actos de tiranía amparados en las luchas de facciones <sup>26</sup> y que tenía cercano el ejemplo de los reyes francos, algunos de los cuales encontraron la muerte por maleficios y consulta de adivinos por parte de sus

<sup>24</sup> R. SANZ, *La persecución...*, p. 400 y ss.

<sup>25</sup> Tales como la *vettonica*, la *cantábrica* y la *adormidera* o *meconium spanum* de las que no sólo nos habla PLINIO *N. H.*, XX, 199; XXV, 85-101; XXVI, 31, sino que continúan apareciendo en gran cantidad de recetas médicas en los textos tardíos (CASSIO FELIX, *De medicina*, 5, 1: 25, 15; 113, 4; MARCELO MÉDICO, *De medicina*, IV, 2; VIII, 274; XIII, 53; CLAUDIO HERMERO, 262, 32; 272, 27. Isidoro señala acerca de la catábrica: *toxica venena eo dicta quod ex arboribus taxeis exprimitur, maxime apud cantabriam* (*Etym.*, XVII, 9, 25). Véase J. R. ZARAGOZA RUBIRA, *op. cit.*, p. 20 y ss.

<sup>26</sup> Acerca de las luchas entre facciones y usurpaciones en el reino visigodo mi trabajo, «La excomunión como sanción política en el reino visigodo de Toledo», *I Semana Internacional de Estudios Visigóticos*, Madrid-Alcalá, 1986, 275 ss.; R. D'ABADAL I VINYALS, *Dels visigots als Catalans, vol. I. La Hispania visigótica i la Catalunya catolingia*, Barcelona, 1969; J. ORLANDIS, el poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda, *Estudios Visigóticos*, III, 1962; A. BARBERO y M. VIGIL, «Sucesión al trono y evolución social en el reino visigodo», *Hispania Antiqua*, IV, 1974, 379 ss.; L. GARCIA MORENO, *El fin del reino visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe, una contribución a su crítica*, Madrid, 1975, 151 ss.; E. A. THOMPSON, *Los godos en España*, Madrid, 1971; C. SANCHEZ ALBORNOZ, *En torno a los orígenes del feudalismo*, I, Buenos Aires, 1974; P. D. KING, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid, 1981; H. J. DIENER, «Bandas de criminales, bandidos y usurpadores en la España visigoda», *Hispania Antiqua*, VIII, 1978, p. 129 y ss.

rivales (Gregorio de Tours, *Historia Franc.*, V, 14-39; VI, 35). A propósito de estos actos, J. Fernández <sup>27</sup> recoge una serie de códices que pertenecen a las actas del VI Concilio de Toledo y que no fueron recogidos en ellas, refiriéndose a la consulta de una adivina acerca de la vida del monarca, efectuada por el obispo Marciano de Asti que fue depuesto por esta razón en un concilio sevillano en el año 622, aunque posteriormente, al comprobarse que todo había sido una acusación falsa, había vuelto a ocupar su sede. Esta es una buena prueba de que, al menos las sospechas, podían recaer en cualquier súbdito.

La anterior aseveración nos lleva a aceptar que realmente la adivinación no era un fenómeno parcial, ni local, ni estaba adscrita a una única zona geográfica ni a un grupo social determinado. El hecho de que contemos con más datos para el norte peninsular sólo se debe a que además de las fuentes generales —como son las de carácter jurídico y que se pueden considerar válidas para todo el territorio—, existen otras concretas para esta zona, mientras hay un silencio absoluto para el resto. Pero al sufrir todas ellas un rechazo oficial tuvieron que olvidar todo aquel aparato propagandístico que, amparadas anteriormente por el Estado, habían generado. Al hacerlo, al sufrir un proceso de ocultismo dejaron de ser tan manifiestas como antes lo habían sido y, por lo tanto, aunque continuaron teniendo sus seguidores, perdieron interés concreto para aquellos que podían denunciarlas o motivaron en ellos un tratamiento totalmente distinto, general, ambiguo. Se produjo entonces un aumento de los actos de adivinación en la clandestinidad, bajo el amparo que da muchas veces el domicilio propio, lejos de la curiosidad del vecino, o en los montes, bosques, lugares abiertos y alejados donde podían reunirse sin temor. Y esto lo tenemos atestiguado en el cierre que sufrieron los conventículos y lugares de reunión de los gnósticos (*C. Th.*, XVI, 5, 1-5; 11-12; 36-38), en la persecución de los emperadores a aquellos que vaticinaban en las casas (*C. Th.*, IX, 16, 1-4), en las condenas que tuvieron que sufrir aquellos que vagaban por los campos durante la noche (*Amm.*, XIX, 12-14), cuyo ejemplo más efectivo es el de la muerte de Prisciliano que oraba desnudo durante la noche, maléficamente, junto a mujeres y muy posiblemente en el campo. A rituales al aire libre hacen referencia los concilios (c. 72 II de Braga; c. 11 del XII de Toledo y 2 del XVI) y las leyes visigodas (*L. V.*, VI, 2, 3), pero sobre todo abundan en ellos las referencias a la introducción de adivinos de todo tipo en las casas (c. 71 II de Braga; cs. 16 del III de Toledo y 11 del XII; 14 de Narbona) y a la consulta de individuos, lo que nos hace sospechar que los clientes acudían a lugares especiales donde éstos llevaban a cabo sus artes (c. 29 IV Concilio de Toledo; cs. 4 del V; *L. V.*, VI, 2, 1-5). También el Dumiense admite espacios abiertos y cerrados (*De Correct.*, 10 y 16). Podía

<sup>27</sup> J. FERNÁNDEZ, *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, Roma, 1955, 160. Es el *Exemplar iudicii inter Marcianum et Habentium episcopos*.

considerarse como válido en general cualquier lugar siempre que estuviese a salvo de la mayor o menor vigilancia ejercida por los funcionarios civiles y los sacerdotes cristianos, siempre que se pudiesen ocultar de aquellas personas que estaban dispuestas a delatarles en nombre de sus creencias o de su fidelidad a los gobernantes.

Debemos partir de los mismos presupuestos al hacer el análisis de los componentes sociales, adivinos o consultantes. Los primeros ya no pertenecían a una elite sacerdotal, pero eran herederos directos de unos conocimientos que anteriormente estaban en manos de sacerdotes y chamanes, dependientes del mayor o menor desarrollo de la sociedad a la que pertenecían. No obstante hemos visto ya como en ocasiones cualquier persona podía actuar como augur e intérprete de los designios divinos: paganos y cristianos, mujeres y hombres, sacerdotes y herejes, siervos y señores. Cuando se necesitaba una consulta especial, entonces se acudía a esos especialistas que aparecen tratados por las fuentes, porque en efecto todas ellas hablan de astrólogos, augures, adivinos, magos..., personajes en los que los individuos y las comunidades confiaban, esos *virī ac mulieres divinatores* de que nos habla el canon 14 del Concilio de Narbona, que reciben las consultas de sus clientes porque se han hecho depositarios de su confianza. Y cuando se esperaba su ayuda se hacía independientemente de que su condición fuese la de libre o la de siervo, tal como nos presenta también este canon y las leyes visigodas (*L. V.*, VI, 2, 1-5). Entonces, entre cliente y adivino se saltaban las barreras sociales en una misma espera. Quienes acudían esperanzados no sólo eran esos paganos, gentes rudas e innobles que vivían apartados en reductos en el campo, tal como todas las fuentes que se refieren al paganismo tardío quieren hacernos ver<sup>28</sup>, sino que encontramos entre ellos componentes de todas las capas sociales. Amiano, en su relación de la persecución llevada a cabo por Valente o Constantio II incluye entre aquéllos que perdieron la vida o sus posesiones fueron confiscadas, sobre todo gentes del ordo senatorial, gobernadores y prefectos (XXVIII, 1-11; XXIX) y el Teodosiano señala también a senadores entre quienes las practicaban (*C. Th.*, IX, 16, 6). Prisciliano y los principales cabecillas del movimiento eran todos nobles (Sulpicio Severo, *Crónica*, II, 46-47) y llegaron a obispos; al igual que obispo era Hidacio, con su crónica cargada de prodigios. Sobre esta realidad estamos mucho mejor documentados en época visigoda: los cánones 71 y 72 del II Concilio de Braga señalan que cualquier persona puede introducir en su casa a los adivinos, incluidos los cristianos; el 59 pone en concreto a clérigos efectuando estas prácticas, el 29 del IV de Toledo a obispos y sacerdotes y el c. 2 del XVI de Toledo apunta hacia personas de cualquier género o condición (*cuiscum-*

<sup>28</sup> Entre otros Orosio, *VII*, 2; Agustín, *De civ.*, XXII, 2, 6; Prudencio *Contr. Symm.*, I, 435-440; Sulpicio Severo, *Vit. Mart.*, IX, 1; Max. Turin., *Sermo*, CII, 657; Martín DUMIENSE, *De correct.*, 8. Véase J. ZEILLER, *Paganus. Étude de terminologie historique*, Paris, 1917.

*que sint generis aut conditionis*). Entre ellos podemos incluir los nobles que pertenecían al *officium palatinum*, que eran aquéllos que estaban más cercanos a la figura del monarca y podían utilizar augures y fabricantes de pócimas para acabar con su vida, en espera de colocar en el trono a sus favoritos. Esto viene a deducirse de la historia general del reino godo y queda reflejado en el canon 4 del V Concilio de Toledo del año 636 (*Ergo qui et religioni inimicum et omnibus constat esse supprestitiosum futura inlicite cogitare et casus principum exquirere ac sibi in posterum providere*). Los diferentes púeblos se encuentran señalados en el canon 14 del Concilio de Narbona, cuando esta zona pertenecía a la monarquía visigoda: godos, romanos, sirios, griegos y judíos podían ser culpables de introducir en sus casas adivinos, y no creemos que la situación en la Península fuese muy distinta a tenor de los datos con los que contamos y que han sido ya presentados. También las leyes visigodas mencionan siervos y libres (*L. V., VI, 2, 1-5*) y, entre estos últimos, hombres a los que se arrojará en castigo de aquel orden al que pertenecen; gentes de las más diversas condiciones que, en este sentido, aparecen tratadas por la ley de la misma manera porque continua siendo la adivinación —y su manipulación para atentar contra la vida de las personas y sus bienes— un delito directo contra el Estado por el cual ni los nobles pueden escaparse del castigo. Porque todos aquellos —*cuiuslibet sit ordinis vel persone* (*L. V., VI, 2, 2, 15*)— que la utilizaban, cuestionaban en definitiva el orden social impuesto por la Iglesia y el Estado y se volvían hacia prácticas que les infundían mayor esperanza y confianza que lo que aquéllos le podían ofrecer con su ideología. Hombres y mujeres que no habían olvidado ni rechazado muchos aspectos de un pasado religioso no demasiado lejano. Porque cuando se necesitaba un cambio rápido, bien para conseguir una cosecha mejor o para que un viaje se pudiese realizar sin que se viese frustrado por bandoleros, tormentas o accidentes; cuando se deseaba un buen casamiento o un hijo fuerte que pudiese trabajar la tierra o, cuando se buscaba una respuesta favorable a oscuros deseos o la inmediata muerte de un pariente o vecino no querido, por ejemplo, no era suficiente la espera en la justicia divina ni humana. Aquéllos que tenían esperanza en que el futuro se podía cambiar, en que el hombre podía medir sus fuerzas con la naturaleza y los principios sobrenaturales: aquéllos que se sentían mercedores de, al menos, una respuesta a sus temores, frustraciones, inquisiciones, venganzas y ambiciones, seguían apostando por el futuro.

Por todo ello la mántica siguió siendo un factor importante en la sociedad peninsular. Gracias a ella se siguieron conservando muchos de los conocimientos adquiridos en el pasado, aún a pesar de todo lo que tuvo de obscurantismo y superstición. Sobre todo muchas personas encontraban consuelo físico y psíquico al utilizarla, ya desde el momento en que tomaban la decisión de acudir a ella. Igualmente tuvo papel importante dentro del sistema general de las relaciones entre los individuos porque en muchos casos no sólo creían sufrir las consecuencias de estas consultas. Por



ello tardó, junto con la magia, mucho más tiempo en desaparecer que otros elementos, teóricos y rituales de las religiones perseguidas, aún después de que se hubiesen olvidado ya todos aquellos principios y dogmas que en el pasado la habían creado y mantenido.

