

# **LA REPRESIÓN DE LA MAGIA EN EL IMPERIO ROMANO**

Nicanor Gómez Villegas  
Universidad de Cantabria

“En efecto, la superstición parece ser un amedrentamiento respecto de lo sobrenatural. El supersticioso se comporta de la siguiente manera. Tras haberse lavado las manos y purificado en la fuente de “los tres caños” y después de haber cogido una ramita de laurel del templo, se pasea durante todo el día con ella en la boca. En el caso de que una comadreja se atravesase en su camino, no sigue andando hasta que no pase alguien o bien él haya lanzado tres piedras por encima de su sendero. Cuando ve una serpiente en su casa, si es carrilluda, invoca a Sabacio; si es sagrada, erige en seguida un altar en aquel preciso lugar. Al pasar por el lado de esas piedras relucientes que hay en las encrucijadas, vierte el aceite de su lecito y no se aleja sin antes haberse arrodillado y haberlas adorado. En el caso de que un ratón haya roído un saco de cebada, se presenta ante el intérprete y le consulta qué debe hacer. Si le responde que lo dé a un curtidor para remendarlo, no se contenta con esto, sino que hace un sacrificio para verse librado del maleficio. Continuamente purifica su casa, por pretender que sobre ella pesa un conjuro de Hécate. Si las lechuzas se alborotan a su paso, él pronuncia la fórmula incantatoria: “Atenea es más fuerte”, y, tras esta cautela, sigue su camino.”

(Teofrasto, *Caractéres*, “De la superstición”, cap. 16.28)

Le pido disculpas al eventual lector de este escrito por la desproporcionada amplitud de esta cita inicial, pero creo que habrá pocos textos que ilustren de un modo más elocuente lo que representaba para los antiguos griegos y romanos la *superstitio* o “temor de las fuerzas sobrenaturales” que este fragmento del “Retrato del supersticioso” del discípulo de Aristóteles Teofrasto. Hoy en día diríamos que el cuadro psicológico de esa persona es el de una personalidad neurótica abrumada por un número insólito de tabúes. En aquellos tiempos la *superstitio*, equivalente de la *deisidaimonia* griega, no hacía referencia al necesario respeto a los dioses, sino al terror desmesurado propio de las almas débiles, una angustia causada por la ignorancia e incomprensión de la verdadera naturaleza de los dioses. La consideración de la *superstitio* como sinónimo de falsa *religio* respondía al rechazo que suscitaron a los romanos los excesos de la magia y la adivinación privada. Por ello, el supersticioso era aquel que se entregaba a la *superstitio*, apartada de la *religio* como forma pervertida de la misma<sup>(1)</sup>.

---

<sup>1</sup> Vid. M<sup>a</sup> V<sup>a</sup> Escribano Paño, “Superstitio, Magia y Herejía”, en G. Pereira Menaut (ed.), *Actas del Iº congreso peninsular de Historia Antigua*, Vol. III. Santiago de Compostela 1988, p. 43.

A la magia le ha correspondido desde la noche de los tiempos la ingrata función de ser un cajón de sastre de todo aquello que no se consideraba “valioso” para tener un lugar en la religión. La magia no puede desarrollarse sin la religión, es decir, sin la creencia en lo sobrenatural, pero, como ha demostrado Barb, la religión no es producto de la evolución de la magia primitiva (como creía Frazer), antes al contrario: la magia deriva de la religión, más concretamente de su avatar conocido como magia blanca, la *theurgia*, aquellas acciones de los que realizaban cosas divinas para forzar los poderes sobrenaturales a conseguir lo que se deseaba y evitar lo que se temía<sup>(2)</sup>. En suma, consumir el deseo inmemorial del hombre de imponer su voluntad sobre el curso natural de las cosas y llegar a ser, como Prometeo o el Doctor Fausto, “igual a los dioses”<sup>(3)</sup>.

La antítesis entre magia y religión solo tendría valor si viniese acompañada de una rigurosa comprensión de los modos en que una época en concreto ha empleado esa distinción. Dicho con otras palabras: la magia debería ser considerada como un tipo particular de conocimiento vinculado al mundo del “más allá” (un conocimiento que un grupo podría denominar “magia” y otro “religión”). “En la remota Antigüedad, la magia pretendía serlo todo para todos; era en esencia una forma de proporcionar todas las respuestas, de hacer frente a todos los problemas de la vida”, en palabras de Georg Luck<sup>(4)</sup>.

A pesar de que encontramos vestigios en las XII tablas, la magia es un elemento alógeno a la tradición itálica<sup>(5)</sup>, por ello se suelen detectar estrechas conexiones entre la magia y los cultos importados. Fue a las autoridades legítimas a quienes correspondió trazar la línea divisoria entre *religio licita* y esas artes ilícitas: según las XII tablas, los *decemviri*; según el decreto *De Bacchanalibus*, el senado; Sila se arrogó ese derecho mediante la *Lex Cornelia de veneficiis*<sup>(6)</sup>. El *venenum* al que hace referencia esa ley era originariamente una pócima amorosa; paulatinamente, al igual que el griego *phármakon*, el término fue adoptado para todas las pócimas mágicas, y sólo más tarde asumiría el sentido de veneno. En líneas generales, cuando en los textos legales de la república romana se utiliza el término *veneficium* éste,

<sup>2</sup> Vid. A.A. Barb, “La supervivencia de las artes mágicas”, en A. Momigliano (ed.), *El conflicto entre el cristianismo y el paganismo en el siglo IV*, trad. Esp., Madrid 1989. Sobre la teurgia, cf. E.R. Dodds, “Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism”, *JRS* 37 (1947) 55-69.

<sup>3</sup> Sobre el mito de Fausto, cf. el artículo de Ioan P. Culianu, “Dr. Faust: Great Sodomite and Necromancer”, *Revue de l'Histoire des Religions* 207, nº 3 (1940) 261-282; del mismo autor, *Eros y magia en el renacimiento* (trad. Española). Madrid 1999, pp. 278-285, donde se estudia el ambiente encratita en que surgió la leyenda a principios del siglo III. Los encratitas constituían una tendencia del cristianismo oriental caracterizada por la represión absoluta de la sexualidad –matrimonio inclusive– y por un severo régimen ascético.

<sup>4</sup> G. Luck, *Arcana Mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, trad. Esp., Madrid 1995, p. 19.

<sup>5</sup> J.H.W. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979, p. 138.

<sup>6</sup> Julio Paulo, *Sentent.* 5.28

casi indefectiblemente, hace referencia a la magia. Poco a poco la palabra “mago” comenzó a cobrar en el mundo romano, entre el vulgo, el significado de “encantador”, en latín “*maleficus*”, la palabra más utilizada en las constituciones recogidas en el código teodosiano.

Fue en la época helenística cuando las ciencias ocultas, en muchos casos procedentes de Persia, se transformaron en un gran sistema. Esta sistematización tuvo lugar probablemente en el crisol cultural que fue Egipto, caracterizado con humor por Barb como “el Dorado de la magia”. La *Historia Augusta* nos cuenta que la mezcla cultural y religiosa de Egipto era tan intensa que en tiempos cristianos incluso los sacerdotes y obispos cultivaban la haruspicina y la magia<sup>(7)</sup>. De este período tenemos textos en abundancia, en griego y también en latín, algunos de alta calidad literaria y otros eminentemente prácticos, como si de prontuarios de medicina se tratase. Aunque los papiros de magia que han llegado hasta nosotros se escribiesen en los primeros siglos de la era cristiana (incluso en el siglo IV), sus fórmulas, conceptos y rituales se remontan a ese periodo helenístico. Un buen ejemplo de estos textos sería un conjuro encontrado en uno de los papiros mágicos editados por Preisdanz. En este caso se trata de un conjuro destinado a influir en las carreras de carros en el circo, a juzgar por el contenido de sus últimas líneas:

“Coge un gato y conviértelo en Hesiés (i.e. en Osiris, “osirizarlo”, significa “matarlo”) metiendo su cuerpo en el agua; mientras lo ahogas pronuncia la fórmula sobre su lomo: “ven aquí, junto a mí, tú que te presentas con el aspecto de Helios, tú, el dios de rostro de gato, y contempla tu figura maltratada por tus enemigos fulano y mengano (...) porque yo te conjuro por tus nombres (*palabras mágicas*) levántate ante mí, dios de rostro de gato, y realiza esta obra”. (*Deseo o petición*). Cuando hayas cogido el gato, haz tres láminas y ponle una en el ano, otra en la boca y la otra en la garganta; escribe la fórmula sobre el asunto en un papiro puro con tinta de cinabrio; después pinta los carros, los aurigas, los asientos y los caballos y envuelve con ello el cuerpo del gato, entiérralo y enciende siete lámparas sobre siete ladrillos sin cocer; quema en su honor resina y alégrate.”<sup>(8)</sup>

Relacionado con el mundo de las carreras de carros está el otro ejemplo de conjuro que vamos a traer a colación, pero en este caso el soporte es diferente ya que se trata de una tablilla de plomo que contiene una execración, es decir, una *tabella defixionum*. Es la nº 286 de las editadas por Audollent, y hace referencia a las facciones del circo, distinguibles por sus colores. En este caso, un partidario de los azu-

---

<sup>7</sup> SHA, *Quadr. Tyrann.* 8

<sup>8</sup> PGM cit. pp. 136-137.1.30, traducción de J.L. Calvo Martínez y M<sup>a</sup> D. Sánchez Romero, recogido en G. Luck, *Arcana Mundi* cit. pp. 136-137.

les y de los rojos encomienda a sus rivales (tanto aurigas como caballo) a un demon anónimo:

“Te conjuro, demon, quienquiera que seas, tortura y mata, desde esta hora, este día y este momento, a los caballos de los equipos verde y blanco; mata y destroza a sus aurigas Claro, Félix, Prímulo y Romano. No dejes aliento en ellos. Te conjuro por el que te ha entregado, en cierto momento, el Dios del mar y el aire: *Ião, Iasdao...a e i a.*”

Estas tres últimas *voces magicæ* o *nomina barbara* han sido interpretadas por Natalio Fernández Marcos en un estudio de los motivos judíos en los papiros mágicos griegos como calcos y resonancias de la lengua de la Biblia de los 70<sup>(9)</sup>. *Ião* y *Iasdao* parecen ser variantes de *Yahvé* (*Jehova*). *Iasdao*, según Luck, debería pronunciarse tal vez con un siseo, el *susurrus magicus*. La serie de vocales final *a e i a* suele aparecer con frecuencia en los textos de magia<sup>(10)</sup>.

La religión cívica romana constituía ante todo un vínculo de cohesión social que cumplió en gran medida las necesidades de los gobernantes, pero en momentos de crisis los romanos dirigieron sus miradas hacia ofertas religiosas de carácter iniciático o místico, muy diferentes de la religión romana oficial. Muchos de los decretos imperiales que parecen prohibir prácticas supersticiosas hacen referencia a lo que nosotros hoy (época marcada por la proliferación de sectas y el renacimiento del interés por el ocultismo) denominaríamos “devociones privadas”, es decir prácticas nacidas al margen de las antiguas instituciones religiosas oficiales, que se habían ido vaciando de contenido<sup>(11)</sup>. A partir del siglo III, el del “asalto contra la razón”, en términos de Dodds, las prácticas ocultas encontraron terreno abonado en el Imperio romano. No deja de resultar paradójico que su avance fuese paralelo al del cristianismo, en una “época de angustia”, de inseguridad a la par material y espiritual en la que las soluciones aportadas por la religión estatal romana no satisfacían las necesidades espirituales de los hombres que vivieron en esta época. Incluso los filósofos paganos más en boga, encabezados por Jámblico, creían en las artes mágicas de la teúrgia como parte integrante de sus sistemas teosóficos<sup>(12)</sup>. La distinción entre el campo semántico teurgo/teúrgia, que hace referencia a la *actuación* sobre

<sup>9</sup> Natalio Fernández Marcos. “Motivos judíos en los papiros mágicos griegos”, en *Religión, superstición y magia en el mundo romano*. Cádiz 1985, pp. 101-127.

<sup>10</sup> G. Luck, *Arcana Mundi* cit. p. 129.

<sup>11</sup> Vid. A. Barb. “La supervivencia de las artes mágicas”, p. 108.

<sup>12</sup> Sobre Máximo, el maestro de Juliano, vid. Eunapio. *Vitæ Sophistarum* 475. Acerca de las experiencias de Libanio con la magia cf. C. Bonner, “Witchcraft in the lecture Room of Libanius”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 63 (1932) 32 ss. Cf. También P. Athanassiadi, “Philosophers and Oracles: Shifts of authority in late paganism”, *Byzantion* 62 (1992) 45-62; Ead., “Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Jamblichus”, *JRS* 83 (1993) 118-121.

los dioses, y el de teólogo/teología, que, por su parte, hace referencia a *hablar* de los dioses, fue introducida por los filósofos de la Antigüedad Tardía para dignificar las prácticas mágicas. Jámblico o cualquiera de los miembros de su escuela se hubiesen sentido horrorizados de ser llamados *magoi* o *goetés*, pues el término *goetía* era sinónimo de *mageía*, pero con claras connotaciones peyorativas.

Resulta imposible responder con precisión a la pregunta que daría sentido a esta intervención: ¿por qué se reprimió la magia durante el Imperio romano? ¿Por qué esta represión se exacerbó con la conversión del cristianismo en la *religio licita* del Imperio? ¿Por qué los emperadores cristianos toleraron, si bien sin entusiasmo, las antiguas instituciones religiosas de la *res publica* romana, mientras que, en cambio, se emplearon a fondo contra el uso de las prácticas mágicas? Dirijamos nuestra atención hacia el estudio de la colisión entre magia y razón de estado, y puede que ahí se encuentre la piedra de toque de la cuestión.

Las razones por las que magos y astrólogos (junto con filósofos, en ocasiones) fueron periódicamente discriminados y perseguidos durante el Imperio son principalmente de orden político. Platón en sus *Leyes* recomendaba a los gobernantes no tolerar la actividad de los magos<sup>(14)</sup>. Políticas fueron las razones de la prohibición por parte de Tiberio de la consulta privada a los augures y de la expulsión de Italia de magos y astrólogos, como nos cuentan Suetonio y Tácito respectivamente<sup>(15)</sup>. Tácito también nos narra en sus *Anales* algunos episodios más de la interacción entre el mundo de la política y el mundo de la magia. El más tenebroso es el de la muerte en Antioquía de Germánico, el hijo adoptivo del emperador Tiberio. Tras la muerte del primero, fue encontrada bajo el suelo y entre las paredes de su casa toda una tenebrosa colección de objetos de alguien que obviamente deseaba deshacerse del popularísimo Germánico:

“En el suelo y en las paredes de la residencia de Julio César Germánico se encontraban restos desenterrados de cuerpos humanos, encantamientos y maldiciones, y el nombre de Germánico grabado en láminas de plomo, cenizas a medio quemar y cubiertas de sangre ennegrecida, y otros maleficios con los que se cree consagrar las almas a los númenes infernales” (Tac. *Ann.* 2.69)

Aunque Tácito no se compromete (sin duda era un tema delicado), la lista no arroja dudas: alguien que creía en la magia negra (en la *goetia*) los puso en la casa

---

<sup>14</sup> Plat., *Leg.* 10.908-910; 11.933. Temistio, en su discurso de enero del 364 a Joviano, el sucesor de Juliano, recogía la recomendación de Platón: “Todos deben admirar al divino príncipe por este edicto (...) mientras que abre los templos, clausura los lugares donde se practicaban encantamientos, aun habiendo permitido los sacrificios legítimos, no tolera la actividad de los magos, enunciando así los mismos principios de Platón, cuyas palabras os hubiese repetido, si la cita no fuese demasiado larga”, Tem. *Or.* 5.10 (ed. Maisano).

<sup>15</sup> Suet., *Tib.* 63 y Tac., *Ann.* 2.32.

para eliminar a Germánico. Sin duda, aquello no era un hecho aislado o una práctica insólita a la hora de tratar de eliminar un rival político. Lo cierto es que con Tiberio se abre “la era de los procesos de magia” que alcanzará su cenit durante los reinados de dos emperadores cristianos del siglo IV, Valente y Valentiniano, a los que dedicaremos especial atención más adelante.

Los sucesivos emperadores, en general, convalidaron las leyes anteriores de represión de la magia y otras prácticas ocultas. Recordemos la acusación de magia a la que tuvo que hacer frente Apuleyo de Madaura (siglo II d. C.), el autor del asno de oro. Apuleyo logró salvar la vida en un proceso celebrado en Tripolitania ante el próconsul romano Claudio Máximo merced a su elocuencia. En su *Apología* se ha conservado el discurso que pronunció ante el tribunal, un discurso que constituye un interesantísimo testimonio acerca de la magia en el Alto Imperio<sup>(16)</sup>. Pero es el s. IV el punto de vista de este trabajo, y para el estudio de la represión de la magia en aquella época disponemos de dos fuentes muy importantes: las *Res Gestae* de Amiano Marcelino y las *constitutiones* imperiales recogidas en el código teodosiano. Hay testimonios que corroboran que Constantino compartía muchas de las supersticiones de sus súbditos, por ejemplo, la orden de edificar Constantinopla la recibió en un sueño<sup>(17)</sup>. Entre todas las prácticas adivinatorias paganas, los sueños fueron la única tolerada por la Iglesia cristiana; Sinesio de Cirene, en su tratado sobre los sueños los consideró como una forma de adivinación accesible tanto al magnate como al esclavo<sup>(18)</sup>. El propio Constantino se dirigió a Sopatros, el sucesor de Jamblico al frente de la escuela de Atenas, para que garantizase la fortuna de la fundación de Constantinopla con ritos de magia blanca, es decir, de teúrgia. Más tarde, las tornas cambiaron y Sopatros fue condenado a muerte por el propio Constantino acusado de utilizar sus artes mágicas para encadenar los vientos e impedir el transporte de grano a Constantinopla<sup>(19)</sup>. Durante el reinado de Constantino se persiguieron la magia criminal, la astrología y la adivinación, una vez más reunidas bajo el nombre de *superstitio*. El primer emperador cristiano persiguió la magia, no el paganismo, cuya larga tradición él se empeñó en continuar. En una ley del 319 (CTh 9.16.3), si bien se permiten los encantamientos y artes mágicas benéficas para las cosechas y campos, las más propias de la tradición romana, se condenaba con el máximo rigor aquellas propias de la magia negra o *goetia*, distinguiendo esta última de la *theurgia* o magia blanca.

La tradición cristiana no establecía diferencias entre una y otra, y siempre condenó como *goetia* la teúrgia que práctico el propio Juliano, en particular en su estancia

<sup>16</sup> Cf. F. Millar, “The world of Golden Ass”, *JRS* 81 (1981).

<sup>17</sup> CTh 13.5.7 y Sozom., HE 2.3.3.

<sup>18</sup> Sin., *De Insomniis* 8.

<sup>19</sup> Eunapio, *Vitae Soph.* 6.2.8-12, ed. Wright (Loeb).

en Atenas (Gregorio de Nazianzo, *Or.* 43.21). Agustín de Hipona, por su parte, también condenó la teúrgia (*De civ. Dei*, 8.24.1).

Un historiador francés caracterizó los tiempos del sucesor de Constantino, el emperador Constancio II, como los del “terror a la magia”<sup>(20)</sup>; si no estuviese tan manida, la expresión “caza de brujas” se ajustaría como anillo al dedo para designar aquellos años. La circunstancia de que la mayor parte de las incriminaciones por artes mágicas del reinado de este emperador se produjesen en el seno de la clase dirigente del Imperio, nos hace pensar que estas persecuciones fuesen llevadas a cabo no por celo cristiano, sino por las exigencias de la razón de estado, de un modo similar a como hicieran los predecesores de Constancio II. Si los procesos de Roma nos documentan la práctica de artes mágicas combinadas con adivinación en los bajos fondos de los ambientes senatoriales, los de Scythopolis nos muestran que a veces una lealtad inocente a las creencias ancestrales podía conducir a sospechas infundadas de conspiración, con las funestas consecuencias que tal acusación acarrea<sup>(21)</sup>.

La ortodoxia cristiana trató de asociar las desviaciones teológicas a las prácticas adivinatorias paganas, a la magia y a la astrología, al tiempo que rehusó hacer distinciones entre magia y paganismo. La asociación del sacrificio y la adivinación propios del paganismo con la magia nociva está presente al menos en tres disposiciones legales de Constancio II (CTh 16.10.4, 5 y 6). Bajo este emperador, la pena capital se aplicaba tanto a los que llevaban amuletos mágicos como a aquellos que fueran sospechosos de practicar cualquier modalidad de la necromancia<sup>(22)</sup>. “Ya que no es posible adivinar las intenciones de todo aquel que se dirige a templos apartados, sea en las ciudades, sea en el campo, mantenerlos cerrados es el único medio de impedir las prácticas culpables de la magia”. Así reza una segunda ley de Constancio II de diciembre de 354<sup>(23)</sup>. Dicha ley extiende a los sacrificios celebrados de día la prohibición que un año antes el mismo emperador limitaba aún a los sacrificios nocturnos, que habían sido permitidos, según el texto de la ley, por el usurpador Magnencio<sup>(24)</sup>. Poco después, en 356, una tercera constitución imperial sancionó de nuevo, bajo pena de muerte, las prohibiciones anteriores<sup>(25)</sup>. Pero esta hostilidad hacia la superstición no implicaba que hubiese de destruirse los templos. La legisla-

---

<sup>20</sup> J. Maurice, “Le terreur de la Magie au IV<sup>ème</sup> siècle”, *Revue historique de droit français et étranger*, 6 (1927) pp. 108-120.

<sup>21</sup> John Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*. Londres 1989, p. 218

<sup>22</sup> CTh 9.16.7.

<sup>23</sup> CTh 16.10.4: “Placuit omnibus locis adque urbibus universis claudi protinus templa et accessu vetito omnibus licentiam delinquendi perditis abnegari. Volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere. Quod si quis aliquid forte hujusmodi perpetraverit, gladio ultore sternatur. Facultates etiam perempti fisco discernimus vindicari et similiter adfligi rectores provinciarum si facinora vindicare neglexerint.”

<sup>24</sup> CTh 16.10.5: “Abolentur sacrificia nocturna Magnentio auctore permisssa et nefaria deinceps licentia repellantur.”

<sup>25</sup> CTh 16.10.6: “Poena capitis subjugari praecipimus eos, quos operam sacrificiis dare vel colere simulacra constiterit.”



ción imperial contemplaba sólo obstaculizar la consumación de ritos mágicos. Valentiniano I, al igual que Constancio II, prohibió bajo pena de muerte en septiembre de 364 los sortilegios, las prácticas mágicas y los sacrificios nocturnos<sup>(26)</sup>. Valente extendió la prohibición y la pena a todos los sacrificios, fuesen públicos o clandestinos, diurnos o nocturnos<sup>(27)</sup>. Aunque estas dos constituciones fueron promulgadas en Oriente, un texto jurídico demuestra que ambas estuvieron en vigor en Occidente. Tras ser informado de que la legislación oriental estaba sembrando la inquietud en los ambientes paganos por cuanto se atentaba contra las consultas a los harúspices y, en consecuencia, contra la práctica regular de la antigua religión estatal romana, Valentiniano I se ocupó de dirigir al Senado de Roma una constitución de la que el Código Teodosiano reproduce el siguiente pasaje:

“Juzgo que la haruspicina no tiene nada en común con los asuntos de los maléficis (= magos). Ni la haruspicina, ni por otra parte religión alguna autorizada por nuestros antepasados, tienen, en mi opinión, un carácter delictivo. Como testimonio de ello se cuenta con las leyes dadas por mí a principios de mi reinado mediante las cuales hice posible que le fuese reconocido a cada uno el derecho de practicar el culto que hubiese adoptado su conciencia. No reprobamos la haruspicina; pero prohibimos ejercerla de manera culpable.”<sup>(28)</sup>

Este texto, prueba de la confirmación en Occidente de las dos leyes de Valente que reproducen las de Constancio II, define con claridad el alcance de éstas. Esta legislación no estaba destinada a la destrucción de un culto otrora oficial. Su objetivo era la represión de las prácticas mágicas. No fue, por tanto, la vieja religión romana, convertida de hecho en una reliquia del pasado, en un entretenimiento de aristócratas, la que recibió su golpe de muerte con estas medidas: fueron los cultos orientales, aquellos que debían gran parte de su éxito a los misterios de sus iniciaciones, de sus ritos, de sus sacrificios. Si se prohibía a sus fieles entrar en los templos, los cultos orientales perdían la razón de ser de su atractivo.

La quema de libros prohibidos ante el obispo (en algunas ocasiones era la única manera de evitar la condena de muerte) que prescribe una constitución de Honorio (CTh 9.16.2) no era una novedad en la legislación romana. El obispo asumía un

<sup>26</sup> CTh 9.16.7: “Ne quis deinceps nocturnis temporibus aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta celebrare conetur. Detectum enim atque convictum competenti animadversione mactari perenni auctoritati censemus.”

<sup>27</sup> CTh 9.16.8: “Cesset mathematicorum tractatus. Nam si qui publice aut privatim in die noctuque deprehensus fuerit in cohibito errore versari, capitali sententia feriatur uterque. Neque enim culpa dissimilis est prohibita discere quam docere.”

<sup>28</sup> CTh 9.16.9: “Haruspicinam ego nullum cum maleficiorum causis habere consortium iudico. Neque ipsam aut aliquam praeterea concessam a majoribus religionem genus esse arbitror criminis. Teste sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo inhibisset, colendi libera facultas tributa est. Nec Haruspicinam reprehendimus, sed nocenter exercere vetamus.”

papel análogo al del *iudex* laico en estos procesos, un papel que tenía su razón de ser, en el caso de los *mathematici*, en el carácter de crimen religioso de su culpa<sup>(29)</sup>. Las implicaciones sacras de la hoguera no se pueden pasar por alto y sólo la destrucción de los libros podía permitir la salvación del alma del culpable. El mismo carácter religioso del delito se aplicaba a las prácticas mágicas, que los cánones de los concilios asimilaban a la astrología; por su parte, la legislación imperial, a partir de Constancio II, castigaba del mismo modo a magos y astrólogos<sup>(30)</sup>. Años más tarde, durante el reinado de Teodosio I, asistiremos a una nueva vuelta de tuerca legal: la práctica de la astrología y de la magia fue un delito que quedó excluido de los beneficios concedidos en Pascua por los emperadores, las denominadas *clementiae*, algo semejante a nuestros indultos de presos comunes en Semana Santa<sup>(31)</sup>. La *maiestas* (*laesa*), i.e. “traición”, fue durante mucho tiempo considerado como el peor de los delitos y podría ser definida como algo que daña la “majestad”, o los intereses, no sólo del emperador, sino también del estado romano en general<sup>(32)</sup>. Los sistemas legales tratan de articular respuestas a fenómenos que consideran contrarios a los intereses del estado, sin embargo estos fenómenos se resisten a ser tipificados en definiciones rígidas. El problema de la magia durante el Imperio romano no fue una excepción a esta premisa<sup>(33)</sup>. El camino legal escogido en varias ocasiones fue equiparar determinados delitos con la traición. Entre estos se encontraban la falsificación de la firma imperial<sup>(34)</sup> y, lo que más concierne a nuestro interés, las denominadas “prácticas inefables” (*nefanda dictu*), principalmente magia y hechicería<sup>(35)</sup>.

De nuevo a través de Amiano Marcelino, la fuente por excelencia sobre el problema de la magia en el siglo IV y sus repercusiones legales y políticas, podemos comprobar cómo la acusación de practicar artes mágicas fue a menudo utilizada en la Antigüedad Tardía como un eficaz instrumento de eliminación del rival político. Frente a los procesos de Scythopolis y Roma, los llevados a cabo bajo Valente en

<sup>29</sup> Cf. L. De Giovanni, *El libro XVI del Codice Teodosiano*, Nápoles 1985, p. 50.

<sup>30</sup> Cf. CTh 9.16.4 y 6, sobre la asimilación en el delito y en la pena de los *magi* y *malefici* con los astrólogos.

<sup>31</sup> CTh 9.38.3-8 y Const. Sirm. 8. Cf. J. Harries, *Law & Empire in Late Antiquity*, Cambridge 1999, p. 151. Cf. S. Montero, “Cristianismo y astrología en los siglos IV-V d. C.: Oriente y Occidente”, en Id. (ed.), *Fronteras religiosas entre Roma, Bizancio, Damasco y Toledo. El nacimiento de Europa y del Islam (Siglos V-VIII)*, Madrid 1999, pp. 23-32

<sup>32</sup> Ulpiano, *Dig.* 48.4.1. Cf. J. Harries, *Law & Empire* cit. p. 128.

<sup>33</sup> Cf. C.R. Phillips III, “*Nullum Crimen sine Lege*: Socioreligious Sanctions on Magic”, en D.A. Faraone-D. Obink (eds.), *Magika Hiera*, Nueva York-Oxford 1991, pp. 265, y el autor aporta el paralelo actual de los problemas para definir el delito de “obscenidad” en el derecho constitucional norteamericano. No obstante, más adelante (p. 269) el mismo autor señala que si ni los propios legisladores, sacerdotes o filósofos tuvieron interés en definir con claridad “las actividades religiosas prohibidas”, ¿cómo podríamos, entonces, saber hoy en día dónde estaban los límites entre religión y magia, entre prácticas normales y aceptadas?

<sup>34</sup> CTh 9.35.1, año 369.

<sup>35</sup> CTh 9.35.2, año 376.

Antioquía a principios de los años 70 del siglo IV constituyen el caso más palmario de represión de las artes mágicas por mor de la razón de estado: en este caso la acusación de adivinación y magia estaba claramente asociada a una conspiración, delito cuya consecuencia legal, como ya hemos visto, era la agorera acusación de *maiestas*. La implicación en estos procesos de individuos pertenecientes a ambientes senatoriales y paganos nos lleva a pensar que aún se agitaban los rescoldos del legado del efímero reinado de Juliano. Aunque no se tratase ni muchísimo menos de una “reacción pagana”, quizás dicha circunstancia ayude a comprender la brutal respuesta de Valente mediante los procesos de Antioquía, de los que Amiano Marcelino nos ha dejado un relato de una *vis* dramática excepcional<sup>(36)</sup>. De su relato destaca especialmente el episodio de la “conspiración” encabezada por el notario imperial Teodoro, quien pagó con su cabeza que en un acto de adivinación surgiesen las cuatro primeras letras de su nombre: Θ, Ε, Ο, Δ... (Amiano Marcelino, 29.1.32). Pocos años más tarde un general hispano llamado Teodosio accedió a la púrpura, dándose la circunstancia, que parece ocioso recalcar, de que las cuatro primeras letras de su nombre coincidían también con las del vaticinio que le costó la vida al notario Teodoro<sup>(37)</sup>.

Un joven cristiano llamado Juan a punto estuvo de pagar con su vida su curiosidad durante aquellos tiempos tan peligrosos. Cómo él mismo nos cuenta, en el fragor de la histeria colectiva que se apoderó de la ciudad, el muchacho y un amigo sacaron de las aguas del Orontes, el río de Antioquía, un libro arrojado por alguien que había sido detenido. Al oíjearlo se dieron cuenta aterrorizados del contenido del volumen: se trataba de un libro de magia; en aquel preciso instante se acercó a ellos un soldado. Afortunadamente pasó de largo y los muchachos pudieron arrojar de nuevo el libro al Orontes y salvarse con toda seguridad de la muerte. Años más tarde, aquel muchacho, a la sazón obispo de la capital imperial, Constantinopla, conocido por la tradición cristiana por el sobrenombre de “el Crisóstomo”, recordó este episodio de su juventud a sus fieles de la capital en una de sus homilias sobre los Hechos de los Apóstoles<sup>(38)</sup>.

Podría decirse, ya para concluir, que los procesos de Antioquía fueron el punto de no retorno de la persecución legal de la magia. Asociada a la ley del Imperio, la ortodoxia cristiana persiguió con brutal energía a lo largo de siglos las prácticas ocultas; unas practicas en cuya eficacia (para escarnio de sus obispos) los cristianos siguieron creyendo con tanta devoción como los paganos.

<sup>36</sup> Amm., *Res Gestae* 29.2.1-28.

<sup>37</sup> Sobre este episodio cf. H. Funke, “Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 10 (1967), 145-175.

<sup>38</sup> Joh. Crys., *Hom. XXXVIII in Acta apost.*, PG 60 274-275. cit. por G. Marasco, “I vescovi e il problema della magia in epoca teodosiana”, en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 8-11 maggio 1996*, vol. I, Roma 1997, pp. 228-229.