

ÍNDICE

MHNH, 14 (2014)

NECROLOGICA

- S. DE MEIS, “Giuseppe Bezza (21 settembre 1946 - Ripabella 18 giugno 2014)”.....3-6

I.- STUDIA

- C. MARTÍNEZ MAZA, “Recursos mágicos paganos en la Iglesia tardoantigua”.....9-24
A. MASTROCINQUE, “Acanto e spade nella magia amorosa”.....25-38
S. PEREA YÉBENES, “Tres sueños funestos (Rufus Ephesius, *Ἰατρικὰ ἐρωτήματα* 29-33)”.....39-70
R. TEJA, “De ‘cuentos de viejas’ a objetos sagrados: La ‘cristianización’ del amuleto-*phylakterion* en la Iglesia antigua”.....71-96
E. CALDERÓN DORDA, “Las desviaciones sexuales en la *Mathesis* de Fírmico Materno”.....97-118
ST. HEILEN, “Sexuality and Eroticism in the Horoscopes of Antigonus of Nicaea”.....119-146
W. HÜBNER, “Gender in Ptolemy’s *Apotelesmatica*”.....147-166
E. NISSAN, “Animals Calling Out to Heaven: In Support of the Hypothesis of an Alexandrine Egyptian Connection to the Animals Praising Heaven in *Pereq Shirah* (A Chapter of Hymns). Some Evidence from Egypt’s Greek Magical Papyri”...167-196
I. RAMELLI, “Macrobius: Astrological Descents, Ascents, and Restorations”.....197-214

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

- A. PÉREZ-JIMÉNEZ, “Antiochi *De stellarum in locis thematis significationibus fragmentum epicum*: Edición, traducción española y comentario”.....217-290

III.- RECENSIONES

- WOLFGANG HÜBNER, *Manilius, Astronomica, Buch V*, Bd. 1 *Einführung, Text und Übersetzung*, S. 304 + Farbtafeln; Bd. 2 *Kommentar*, S. 450, ‘Sammlung wissenschaftlicher Commentare’ Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2010 (Carlo Santini).....293-297
GYÖRGY NÉMETH, *Supplementum Audollentianum*, Hungarian Polis Studies, 20, Zaragoza-Budapest-Debrecen, 2013, 239 pp. (Clelia Martínez Maza).....298-299
SABINO PEREA YÉBENES, *Officium Magicum. Estudios de magia, teúrgia, necromancia, supersticiones, milagros y demonología en el mundo greco-romano* (Thema Mundi 6), Madrid-Salamanca, Signifer Libros, 2014, 551 pp. (Santiago Montero).....299-301
MIGUEL REQUENA JIMÉNEZ, *Omina mortis. Presagios de muerte. Cuando los dioses abandonan al emperador romano*, Madrid, Abada Editores, 2014, 328 pp. (Fco. Javier Fernández Nieto).....301-318

DE ‘CUENTOS DE VIEJAS’ A OBJETOS SAGRADOS: LA ‘CRISTIANIZACIÓN’ DEL AMULETO-*PHYLAKTERION* EN LA IGLESIA ANTIGUA*

RAMÓN TEJA

UNIVERSIDAD DE CANTABRIA-SANTANDER

RESUMEN

El uso de los denominados ‘amuletos’ (*phylakteria* en griego, *ligamenta* o *ligaturae* en latín) es una de las prácticas mágicas más extendidas desde la Antigüedad hasta nuestros días. Condenados, en origen, por las autoridades eclesiásticas y los pensadores cristianos por considerarlos de origen demoníaco, sin embargo, pronto se generalizó su uso, experimentaron un proceso de ‘cristianización’ porque tanto los paganos como los cristianos, bien fueran intelectuales o hombres y mujeres del pueblo, creían en su eficacia como instrumento apotropaico. El presente artículo analiza el proceso que llevó desde la condena de estas prácticas hasta su aceptación por la Iglesia, considerando los amuletos como objetos. Se pretende también demostrar que, en cuanto hombres de su época, los más importantes pensadores cristianos del momento, como Orígenes, Juan Crisóstomo o Agustín de Hipona, compartieron con las masas populares la creencia en la eficacia y la *dynamis* de los amuletos bajo la versión cristiana de las reliquias.

PALABRAS CLAVE: AMULETOS, MAGIA, PAGANISMO, CRISTIANISMO, IGLESIA, SUPERSTICIÓN, RELIQUIAS.

FROM ‘OLD WIVES’ TALES’ TO SACRED OBJECTS:

THE ‘CHRISTIANIZATION’ OF THE *PHYLAKTERION*-AMULET IN THE ANCIENT CHURCH

ABSTRACT

The use of the so-called ‘charms’ (*phylakteria* in Greek, *ligamenta* or *ligaturae* in Latin) is a longstanding magical practice, from Antiquity to the present day. Originally condemned by ecclesiastical authorities and Christian intellectuals who consider them of a demonic origin, however, its use became quickly widespread in the Christian world, where they underwent a process of ‘Christianization’. Both pagans and Christians, whether they were intellectuals or common people, believed in their effectiveness as apotropaic devices. This article analyzes the process leading from the condemnation of these magical practices to their acceptance by the Church that considered amulets as mere objects. It is also intended to show that, as men of their time, some of the most relevant Christian thinkers, as Origen, John Chrysostom and Augustine, shared with the masses the belief in the effectiveness and *dynamis* of amulets, given them the character of relics.

KEY WORDS: AMULETS, MAGIC, PAGANISM, CHRISTIANITY, CHURCH, SUPERSTITIONS, RELICS.

* Esta investigación ha sido realizada con cargo a los Proyectos de Investigación HAR 2010-15957 y FFI 2012-35686.

En reciente y lúcido artículo Sophie Kauffmann ha analizado el rápido proceso que recorrieron los pensadores y predicadores cristianos en la Antigüedad Tardía desde una postura inicial de condena radical de la costumbre pagana del uso de los amuletos o talismanes (*phylakteria*) hasta su aceptación y recomendación por parte de las fieles bajo una forma que me atrevo a denominar “cristianizada”. La estudiosa francesa ha centrado su estudio en el análisis del proceso que, incluso desde una perspectiva léxica, condujo a que el demonizado término *phylacterion* terminase por designar, tanto las reliquias de los santos, como los objetos que las contenían, los relicarios, desde una fecha tan temprana como los años finales del siglo IV. Piensa Kauffmann que este fenómeno se explica porque en los siglos IV-VII se produjo una relajación de la tensión entre paganismo y cristianismo que debe ser interpretada como la señal de una más fácil consolidación del cristianismo e indicio de la entrada en la Edad Media donde “les mots eux aussi perdent peu à peu leur couleur antique”¹. Aunque comparto el análisis del proceso que lleva a cabo la estudiosa francesa, pienso más bien que la generalización del uso de los amuletos en la Iglesia es una manifestación más del fracaso de los pensadores cristianos de los primeros siglos por llevar a la práctica una profundización doctrinal tendente a demostrar la alteridad y la originalidad de la nueva religión respecto a las religiones con las que ésta hubo de enfrentarse. La frase *quia praelatum est Evangelium ligaturis* (“porque se da preferencia al Evangelio sobre los amuletos”) está tomada de una homilía de san Agustín que tendré ocasión de comentar y pienso que expresa muy bien la idea que aquí deseo desarrollar: que la Iglesia aceptó la eficacia que tenían los amuletos paganos y los perpetuó limitándose a darles una apariencia cristiana tal como más adelante veremos hacen Juan Crisóstomo o el propio san Agustín cuando alaban la costumbre de poner en contacto un texto evangélico con una parte del cuerpo como recurso terapéutico.

Siguiendo el principio de que “la religión de uno es la magia del otro”, ya Clemente de Alejandría calificó todos los cultos y creencias paganas como superstición y magia. Como ha puesto de manifiesto M. Herrero de Jauregui, “los apologetas intentaron establecer unas rígidas fronteras entre religión y magia en lo que hasta entonces era un *continuum* en que las fronteras eran mucho más difusas porque los intereses clasificatorios de la realidad eran otros”². El estudioso español hace este comentario a propósito del Orfismo al tiempo que señala que a los autores paganos la ambivalencia de Orfeo como mago y como teólogo no les suponía un problema porque no necesitaban una separación tan estricta entre magia y religión como la que los cristianos pretendían establecer. En Clemente, sigue diciendo, al tratar del

¹ S. KAUFFMANN, 2007, p.139.

² M. HERRERO DE JAUREGUI, 2007, p.234; sobre el tema vide también ahora E. SANZI, 2006.

Orfismo prima el criterio de verdad frente a mentira y como trata, por un lado, de rechazar el Orfismo y por otro de suplantarlo, apropiándose de sus rasgos, (el subrayado es mío) carga a Orfeo con todo el peso de la magia y atribuye a Cristo todo el valor religioso. Me parece muy apropiado este juicio sobre la relación de Clemente con el orfismo porque mi objetivo es también poner de manifiesto cómo el cristianismo terminó por apropiarse e integrar en su sistema de ritos y creencias religiosas prácticas y creencias paganas y judías que previamente se había esforzado por combatir por considerarlas de origen satánico en cuanto de naturaleza mágica. Robert A. Markus, uno de los mejores conocedores del cristianismo del final de la Antigüedad, se ha esforzado por romper viejos tópicos historiográficos poniendo de manifiesto que la imagen de una sociedad claramente dividida en “cristiana” y “pagana” es un creación de los cristianos del siglo IV tardío y ha sido asumida con excesiva facilidad por los historiadores modernos y añade este juicio conciso para ponerlo de manifiesto: “Entorno al 350 era muy poco lo que separaba a un cristiano de un pagano en la sociedad romana. Las danzas, las celebraciones festivas, en especial las que tenían lugar en los cementerios, en los teatros, en los juegos, en los baños públicos, la gran variedad de prácticas mágicas y otras semejantes (subrayado mío), a veces provocaban sospechas y denuncias por parte de los obispos; pero todo ello formaba parte de aquel vasto <territorio común> que los cristianos heredaron del pasado romano”³. Recientemente la estudiosa italiana Roberta Mazza en referencia a la utilización de textos evangélicos en papiros mágicos ha insistido en el error que representa para comprender adecuadamente el fenómeno religioso antiguo y tardoantiguo diferenciar, desde el punto de vista epistemológico, entre los practicantes de una religión “respetable” y los cristianos incultos o seguidores de un cristianismo considerado falso o “deviante” como sería el reflejado en textos mágicos o gnósticos⁴.

No se trata de una simple cuestión léxica, sino que intentaré demostrar que, detrás de la asunción por parte de los cristianos de términos tan arraigados en la magia como es el caso de *phylacterion*, se encubre no solo “la apropiación de sus rasgos”, por servirme de la expresión de M. Herrero de Jáuregui, sino también de las creencias subyacentes. El término “amuleto” en su acepción moderna designa una serie de objetos que se piensa que tienen virtudes o poderes de protección contra las enferme-

³ R. A. MARKUS, 1996, p. 45; sobre la rápida identificación entre “romanidad” y “cristianismo”, vide ahora, R. TEJA, 2015; sobre las implicaciones teóricas relacionadas con la utilización de los términos “religión”, “religiones” o “religioso” en el estudio de creencias o culturas diferentes a la propia de cada autor, vide J. Z. SMITH, 1998.

⁴ R. MAZZA, 2007, p. 454.

dades, los maleficios, el mal de ojo, la envidia, los infortunios...⁵ Normalmente se sujetan al cuello u otras partes del cuerpo o forman parte del aderezo de las personas, animales o cosas, especialmente de las viviendas, para que produzcan sus efectos benéficos. En griego y latín se utilizaron una gran variedad de términos: *phylakterion* y su transcripción latina *philasterium* remite al campo semántico de protección o defensa; por el contrario, *periapton* o *periamma* y sus equivalentes latinos *ligamentum* y *ligatura* hacen referencia a la forma más frecuente de utilizarlos, colgados del cuello o de algún otro miembro del cuerpo por lo que la traducción más apropiada al español, aunque poco difundida, sería “atadura”. Fueron estos términos, junto al latino *amuletum*, los más utilizados para expresar los objetos colgantes portadores de protección⁶. Se ha podido constatar, sin embargo, que es en la literatura cristiana y en cierta literatura no cristiana (papiros mágicos, obras de medicina popular etc) donde estos términos, en su acepción de “amuleto-objeto” aparecen con más frecuencia. Algunos autores se inclinan por explicarlo en base a una supuesta “invasión de la superstición” en el mundo mediterráneo a partir del siglo III, hipótesis difícilmente justificable pues el uso de amuletos protectores está atestiguado desde tiempos inmemoriales. Creo que se explica más bien porque en la Antigüedad Tardía disponemos de fuentes más ricas y variadas, como los papiros griegos y coptos, y porque la literatura cristiana bajo sus diversas formas (homilías, tratados doctrinales, hagiografía, cánones conciliares, etc) nos ofrece, a partir del siglo IV, una riquísima información de la que antes no disponíamos. La frecuencia con que el tema aparece en los textos cristianos es la mejor prueba de su proliferación no solo entre judíos y paganos, sino también entre los cristianos, fuese o no reciente su conversión: san Agustín dice que algunos catecúmenos lo llevan cuando acuden al catecismo y que en la ciudad de Calama ha visto que algunos los cuelgan incluso cuando van a recibir la comunión⁷.

⁵ El concepto moderno no difiere del antiguo. F.R. TROMBLEY, 1995, I, p. 53 ofrece esta definición: “The manufacture and circulation of amulets (*phylakteria*), apotropaic devices designed to ward off harm in all its manifestations, disease, bodily insult and injury, the evil eye, and the ubiquitous *daimones* of physical and mental illness, was a prominent feature of Greek, Semitic, and Coptic religion in its polytheistic, Judaic, Christian, and syncretistic varieties”.

⁶ El léxico es mucho más amplio: cf *RE* (RIESS) y *Real Lexikon f. Antike und Christentum* (ECKESTEIN) donde bajo la voz “Amulett” se mencionan también *apotropaion*, *baskanion*, *probaskanion*, *telesma* y en latín *amolimentum*, *alligatura*, *fascinum*, *praebia*, términos todos que aluden a una gran variedad de acciones, poderes u objetos capaces de aportar protección, en cuanto fuerzas “apotropaicas”, es decir, protectoras y no repulsivas: cf. S. KAUFFMANN, 2007, p. 119; para un análisis más detallado, J. ENGELMANN, 1991 y G. LUCK, 2003.

⁷ Agustín, *De catequizandis rudibus* 7, 11; *Epíst.* 245, 1-2. El tema, en sus diversas manifestaciones y como componente mágico ha sido objeto de una bibliografía hoy ya casi inabarcable por lo que me limitaré a recoger las referencias que considero indispensables. Remito a dos importantes

Los argumentos que los pensadores cristianos adujeron para la condena de los amuletos fueron de tipo diverso pero se pueden reducir al hecho de que, al tratarse de objetos de naturaleza demoniaca, no pueden ser eficaces para alcanzar los objetivos deseados y, por el contrario, dañan tanto al cuerpo como al alma. Los textos son muy numerosos y remito a la bibliografía citada por S. Kauffmann, pero mi objetivo aquí se limita a centrar la atención sobre el hecho de que muy pronto fueron muchos los autores y pensadores cristianos de prestigio en los que se reflejó una manifiesta compatibilidad entre la fe cristiana y la creencia en la eficacia de la magia y, en concreto, de los amuletos. Por ello, la política seguida por la Iglesia como instrumento de cristianización fue la de substituir o combinar los signos o textos de origen pagano de que, a veces, iban acompañados los amuletos por otros textos o signos de carácter cristiano: la eficacia sería la misma si se procedía a su “cristianización”. Pero, ante este proceso que se fue extendiendo con cierta rapidez, los pensadores cristianos no reaccionaron de la misma forma, aunque se constata también que algunos terminaron por cambiar de opinión y aceptar aquello que antes habían rechazado⁸.

Algunos pensadores reaccionaron ante la proliferación de los “amuletos cristianos” con los mismos argumentos que se aducían respecto a los de origen pagano o judío: su ineffectividad, lo que les induce a ridiculizarlos en cuanto producto de creencias propias de mentes simples y crédulas, “cosas de viejas” ideadas para engañar a la gente. Este es el caso de san Jerónimo quien condena la costumbre porque considera que procede del uso de las “filacterias” por parte de los judíos. Para Jerónimo las principales protagonistas cristianas son “mujerzuelas supersticiosas” que acostumbra llevar colgado al cuello pequeños pasajes de los evangelios, trozos de la cruz u objetos similares: *mulierculae in parvis evangelii et in crucis ligno et isti modi rebus*⁹; *hoc apud nos supersticiosae mulierculae in parvulis evangelii et in crucis ligno et istius modis rebus, quae habent zelum Dei, sed non iuxta scientiam,*

recopilaciones bibliográficas: P. BRILLET-A. MOREAU, 2000 y J. L. CALVO MARTINEZ, 2001. Para las relaciones entre magia y cristianismo, vide las diversas aportaciones al número monográfico de *Annali di storia dell'esegesi* 24/2, 2007: *Ancient Christianity and Magic. Il cristianesimo antico e la magia*. Para época bizantina y antigüedad tardía, una rica y variada información en A. BRAVO, 2002.

⁸ No comparto totalmente la teoría de TH. J. KRAUS, 2007 donde opina que se hace un uso indiscriminado del término “amuleto” en contexto cristiano. Mi planteamiento está más próximo al de R. ROUKEMA, 2007 quien resalta el carácter mágico de muchos ritos cristianos aunque los propios autores cristianos no aceptasen su supuesto carácter mágico, tal como hacen hoy en día muchos académicos lo que, a mi modo de ver, pone en peligro la comprensión de la religiosidad dominante en el mundo tardoantiguo. Para una síntesis del complejo y debatido tema de la magia y el cristianismo en la Antigüedad, vide D.E. AUNE, 2007.

⁹ Jerónimo, *in Math.* 4.

*usque hodie factitant...*¹⁰ La misma costumbre de llevar colgadas filacterias cristianas es mencionada en términos similares por Juan Crisóstomo en sus Homilías de Antioquía pero la desaprobación no es tan radical: “Vemos muchas mujeres que llevan los evangelios colgados al cuello”¹¹; “¿no ves a las mujeres y a los niños pequeños colgar en su cuello libritos conteniendo los evangelios como protección poderosa y llevarlos allí donde van?”¹².

El que se intentase ridiculizar esta práctica como cosa de viejas o de mujerzuelas, no pasa de ser un lugar común pues la realidad era muy otra: son muchos los textos procedentes de uno y otro extremo del Mediterráneo que demuestran que con frecuencia eran los propios clérigos o los monjes quienes promovían su utilización. Se puede recordar que ya a mediados del siglo IV el concilio de Laodicea de Frigia (circa 343), reconoce que eran los propios clérigos, como en la Galia un siglo después, los principales adeptos a tales prácticas: “Que los clérigos, tanto de grado superior como inferior no ejerzan de hechiceros, ni de magos, ni de matemáticos, ni de astrólogos, ni fabriquen lo que se denomina *philakteria* que son ataduras para sus almas. Los portadores de estas pretendidas *philakteria* deben ser excomulgados”¹³. La condena se repite en términos parecidos en el siglo V en el otro extremo del Mediterráneo en la pluma del obispo galo Cesáreo de Arlés: “A veces (los fieles) reciben de los clérigos y de los eclesiásticos estas *ligaturae*; pero éstos no son clérigos ni eclesiásticos, sino instrumentos del diablo”¹⁴. En el mismo Sermón considera que los mártires contemporáneos son aquellos que “no hacen caso a los augures, no llevan encima filacterias, ni van en búsqueda de *praecantatores* y adivinos”. De la Galia del siglo VI procede este texto hagiográfico: “Que nadie cuelgue del cuello de un hombre o de un animal filacterias, incluso si han sido ofrecidas por un clérigo y se consideran sagradas con el pretexto de contener pasajes de la Escritura”¹⁵. En Palestina, es Cirilo de Jerusalén quien atestigua la proliferación de amuletos y encantamientos con fórmulas cristianas como protección contra los malos espíritus y también él parece

¹⁰ Jerónimo, *In Hiezech.* 7, 24.

¹¹ Juan Cris., *Hom.* 72, 5.

¹² Juan Cris., *Hom.* 19,4 *Sobre las estatuas*.

¹³ *Concilio Laodicea*, canon 36. Este canon fue incluido en el conocido como *Decreto de Graciano* c. XXVI, q. v, c.4 lo que demuestra la pervivencia de estas prácticas en época medieval.

¹⁴ Cesáreo de Arlés, *Sermo* 50, 1.

¹⁵ Audoenus de Rouen, *Vita Eligii* 2,15; E. BOZOKY, 2003, pp. 62-65 recoge los textos bíblicos que eran más utilizados y que estaban especializados para combatir cada una de las enfermedades.

condenar su utilización¹⁶. En Egipto debieron ser los propios monjes los principales difusores de amuletos de todo tipo y tan extravagantes como uñas de zorro, cabezas de serpiente, dientes de cocodrilo... tal como denuncia el famoso monje Shenute a comienzos del siglo IV en este texto poco conocido de una Homilía: “Los que caían en un estado de pobreza o enfermedad, o en cualquier otra desgracia abandonaban a Dios y corrían detrás de encantadores, o a santuarios, o buscaban otro tipo de acciones engañosas. Yo mismo he visto una cabeza de serpiente atada a la mano de algunos, a otro con un diente de cocodrilo sujeto al brazo; a otro con uñas de zorro enlazadas a las piernas... Y cuando le reprendí: <¿cómo es que las uñas de un zorro pueden salvarte?>, me contestó: <fue un monje anciano quien me las entregó diciéndome: “átalas al cuerpo y encontrarás alivio”>. Escuchad ¡qué gran impiedad! Las uñas de zorro, las cabezas de serpiente, los dientes de cocodrilo y otras muchas tonterías son las cosas en que los hombres depositan su confianza para obtener alivio, engañados por algunos. Otras veces se ungen con aceite o derraman encima de sí agua, que han recibido de hechiceros o curanderos, junto con otros medios engañosos de alivio. Y, después de haber cantado... se hacían arrojar agua sobre sí o se hacían ungir con aceite por los presbíteros de la Iglesia o, incluso, por los monjes”¹⁷. La proliferación de amuletos de origen animal también está atestiguada en África por san Agustín: hienas, lobos, perros o ratones; las orejas de ratón debía ser envueltas en un paño rojo; el cuerno de onagro inmunizaba contra las heridas...¹⁸.

La creencia en la eficacia de los amuletos estaba demasiado arraigada en la mente de las gentes de la Antigüedad como para pensar que podía ser suprimida con la descalificación de “cosas de viejas” o de “mujerzuelas” como pretendieron algunos predicadores cristianos, o bien como un producto de la denominada “religiosidad popular” como lo han tratado de explicar algunos antropólogos y estudiosos modernos. Se trata de una interpretación que ha influido profundamente en muchos historiadores del cristianismo que han intentado establecer una distinción magia-religión que ha impregnado una visión de la religiosidad antigua muy difícil de superar. Este creo que ha sido el error en que cayó un historiador tan influyente y de tanto prestigio como H. Chadwick en su clásica monografía sobre Prisciliano de Ávila. Admite

¹⁶ Cirilo de Jerusalén, *Homi. Catech.* 1; *Catech. ad illuminandos* 1-18; vide S. TRZCIONKA, 2007, pp. 111-112.

¹⁷ Shenute, *Contra Origenistas* 255-259, ed. T. ORLANDI, Roma, C.I.M., 1985; vide D. FRANKFURTER, 2002, pp. 172-173. Estos amuletos tan extravagantes no deben de sorprender si se tiene en cuenta que ya Atanasio de Alejandría ridiculizaba la costumbre de llevar collares con excrementos de animales: *Frag.*, P. G. 26, col. 1319.

¹⁸ Agustín, *Civitas Dei* XXI, 6.

allí el historiador británico que las acusaciones de prácticas mágicas que Itacio de Mérida lanzó contra Prisciliano debían tener algún fundamento y presupone que el emeritense debía de ser un obispo que defendía la verdadera doctrina de la Iglesia, mientras que el de Ávila estaba influido por “creencias populares”: “La queja de Itacio consiste en afirmar que Prisciliano en algún momento ha transigido con las creencias populares (subrayado mío) sobre magia y superstición. La Iglesia más primitiva aborrecía la magia y vino al mundo con un mensaje para vencer a los poderes maléficos. Pero pruebas abundantísimas de finales del siglo IV, especialmente en Juan Crisóstomo y Agustín, demuestran lo difícil que resultaba para los semiconversos renunciar a sus procedimientos favoritos para asegurar la supervivencia y el éxito... Al menos, la acusación de Itacio no parece extravagante”¹⁹.

Lo que para algunos obispos antiguos eran “creencias de viejas y de mujerzuelas”, H. Chadwick lo convierte en la más moderna expresión “creencias populares” o vicio expandido entre los “semiconversos” al cristianismo. Creo más bien que el dilema que se planteaba a la mayoría de los pensadores cristianos, una vez constatada la imposibilidad o el fracaso en la supresión de los amuletos, en cuya eficacia también ellos creían, era establecer qué tipo de amuletos podían ser compatibles con la fe cristiana: es decir, substituir los amuletos paganos o judíos por otros cristianos o cristianizados²⁰. Las homilías de Juan Crisóstomo constituyen una fuente inagotable de información por la obsesión que demostró por combatir el judaísmo y las prácticas judaizantes tan arraigadas entre sus fieles de Antioquía. Las ocho homilías contra los judíos que pronunció en Antioquía han sido calificadas como “las filípicas antijudías” y allí pone de manifiesto que uno de los mayores peligros para los fieles cristianos era la enorme popularidad de que disfrutaban los judíos como curanderos gracias a sus sortilegios y talismanes. Así se expresa en la última de estas homilías:

Expulsad a estos curanderos con sus emplastos y sus amuletos que ensucian vuestro cuerpo... Dejaos devorar por todas las fiebres antes que ser ven-

¹⁹ H. CHADWICK, 1978, pp. 81-82. Al evocar este controvertido tema que culminó con la condena a muerte de Prisciliano por prácticas mágicas y maniqueísmo, quiero llamar la atención sobre el hecho de que en una reciente Tesis Doctoral, aún inédita, defendida en la Universidad Complutense, M. J. CRESPO LOSADA, *Traducción y comentario filológico del <Tractatus Primus> de Prisciliano de Ávila, intitulado <Liber Apologeticus>*, defiende una interpretación según la cual es el propio Prisciliano, o el autor del tratado a él atribuido, el que acusa a Itacio de prácticas mágicas.

²⁰ El proceso fue similar al que llevó a la “cristianización” de algunos *pharmaka* de gran tradición en el mundo mediterráneo como es el caso del aceite. Un buen ejemplo de este proceso nos lo ofrece el obispo galo del siglo V Cesáreo de Arlés, *Homil.* 13,3 cuando recomienda a sus fieles que en caso de enfermedad soliciten al sacerdote con fe y humildad ungir su cuerpo con aceite bendecido. Si así lo hicieren, añade, no será necesario recurrir a los magos, a las fuentes, a los árboles, a los amuletos diabólicos y a los adivinos.

cidos por ellos... Y, si alejándoos de los encantamientos y maleficios, morís víctimas de la enfermedad, seréis auténticos mártires porque, despreciando las promesas de curación obtenida mediante la impiedad, preferís morir antes que traicionar a Dios... Es mejor morir mil veces antes que provocar la risa y el sarcasmo de estos miserables judíos²¹.

El problema principal para combatir estas creencias radicaba en que eran compartidas por paganos, judíos y cristianos por lo que pronto se planteó la cuestión de cómo distinguir entre los amuletos cristianos o cristianizados y los de otro origen. La arqueología y la fuentes literarias dan cuenta de la proliferación de amuletos paganos que podríamos calificar como “cristianizados” y en algunos textos homiléticos de Juan Crisóstomo se constata que este era un tema de debate con los fieles de Antioquía al que el predicador intenta poner término ridiculizando todo tipo de amuletos: su argumento es que, aunque el fabricante sea cristiano y haya actuado de buena fe, no por ello deja de ser una práctica supersticiosa propia de viejas. El Crisóstomo pone en boca de sus oyentes la justificación de que no se trata de idolatría, sino de un simple amuleto o encantamiento (*epode*), pues arguyen que “nosotros invocamos a Dios y a nadie más”; “esta buena anciana mujer a la que recurrimos es una cristiana sincera”; “esta mujer que fabrica los encantamientos (*epodai*) es cristiana. Ella sólo tiene en su boca el nombre de Dios”. La réplica del predicador a estos argumentos consiste en afirmar que no por ello deja de ser una idolatría, que, aunque las mujeres sean cristianas, se comportan como paganas y que todo es un engaño de los demonios para confundir a los fieles: “Sabiendo (Satán) que no logrará persuadirte por otro medio, ha emprendido el camino de los amuletos y de los cuentos de viejas y la cruz ha sido deshonrada”; el diablo se sirve del “engaño de ofrecer una droga maléfica (*deleterion pharmakon*) recubierta de miel”²². El argumento que el Crisóstomo pone en boca de estos cristianos de Antioquía es muy similar al que san Agustín atribuye a sus fieles de Hipona: “No digáis: me dirijo a los ídolos, consulto a los augures y los sortilegios, pero no abandono la Iglesia porque soy católico”²³. Estos talismanes “cristianizados”, en cuanto surgidos de manos cristianas, debían ser muy variados. En primer lugar, el recurso a textos evangélicos como *phylakteria* a pesar de que se trataba de una costumbre de los judíos con textos bíblicos. Ya mencionamos que en una de sus Homilías antioqueñas el Crisóstomo no parece desaprobador la costumbre de que “madres con sus hijos cuelguen de sus cuellos textos

²¹ Juan Cris., *Hom. Adv. Jud.* VIII, 7-9.

²² Juan Cris., *Hom.* 8, 5 *in ep. ad Colos.*

²³ Agustín, *Homil. in Ps* 88, 14.

evangélicos como amuleto (*phylakterion*) poderoso y lo exhiban allí a donde van”²⁴ o la costumbre de colgarlos del lecho²⁵. En otra ocasión señala que si en una casa hay “libros espirituales” los demonios la abandonan y ayudan a sus moradores a no pecar²⁶. Además de los que contenían textos evangélicos, el Crisóstomo menciona la costumbre de atarse en torno a la cabeza o a los pies monedas de cobre con la efigie de Alejandro Magno²⁷. Estos últimos debían ser muy abundantes pues se da el caso de que la arqueología nos ha preservado ejemplares en cuyo anverso figura la imagen con la leyenda *Alexander* y en el reverso el Crismón²⁸. San Agustín menciona talismanes con el crismón, el nombre de Cristo o el de Gabriel o Miguel y añade: “todo esto es un veneno en el que los traficantes añaden un poco de miel”²⁹. Pero el Crisóstomo no estaba exento de caer también en “supersticiones” de origen pagano que en otros lugares condena como cosa de viejas pues creía en la eficacia de la terapia mediante el libro: la Escritura, dice, era portadora de una *dynamis* gracias a la cual, si se la ponía en contacto con la cabeza, inmediatamente ésta se veía libre de dolores³⁰. La práctica debía de estar muy extendida pues san Agustín también se hace eco de ella y la considera preferible a recurrir a los remedios de los hechiceros y astrólogos paganos³¹.

²⁴ Juan Cris., *Hom. al pueblo de Antioquía* 19,4.

²⁵ Juan Cris., *Homil.* 43, 4 *in primam ep. Cor.*

²⁶ Juan Cris., *Homil.* 3, 2 *in Lazarum*.

²⁷ Juan Cris., *Segunda Catequesis al pueblo de Antioquía* 5.

²⁸ Vide H. LECLERCQ, *DACL* I/2, fig. 475, col.1790; S. KAUFFMANN, 2007, p. 126; a los paralelos aquí recogidos me atrevo a añadir, como un precedente pagano, el mencionado por Luciano de Samosata, *El aficionado a las mentiras* 38: el mago Eucrates es portador de un anillo (*dactylion*) sagrado con un sello que lleva gravada la imagen de Apolo Pítico que, a veces, dirigía la palabra al portador. Sobre la utilización de las monedas con fines apotropaicos, H. MAGUIRE, 1997.

²⁹ Agustín, *Tratado Evang. de Juan* 7, 6.

³⁰ Juan Cris., *Homil.* 3, 2 *in Lazarum*; sobre el bien conocido antijudaísmo de Juan Crisóstomo, vide el clásico M. SIMON; R. L. WILKEN, 1983; ahora en español R. GONZÁLEZ SALINERO, 2006; sobre la condena de las prácticas mágicas, A. GONZÁLEZ BLANCO, 1997; sobre la gran difusión de todo tipo de ritos y creencias mágicas, tanto judías como paganas, en la Siria de la época de Juan Crisóstomo, A. D. VAKALOUDEI, 2000 y especialmente, S. TRZCIONKA, 2007.

³¹ Agustín, *Tratados Ev. de Juan*. 7,12: vide infra texto completo; la práctica se extendió a otros textos que se creía que tenían un poder similar al de la Escritura, como eran la *Vidas* de santos: Gregorio de Tours narra el caso de un ciego que se curó acercándole a los ojos la *Vita Nerattii episcopi* (*Liber vitae Patrum* VIII, 2, pp.701-702) y recuerda que otros enfermos recurrían al contacto con cartas escritas por algún santo (Ibid. 9, pp. 699-700). Sobre la utilización del libro a modo de *eulogia* o talismán, vide el caso de Calínico, *Vida de Hipacio* 41 donde se dice que los monjes acemetas expulsados de Calcedonia por el obispo, al iniciar su partida, estaban dispuestos a llevar consigo solo un libro como *eulogia*, aunque no se nos dice cuál era su contenido.

Los predicadores y teólogos cristianos intentaron ridiculizar los amuletos paganos y denigrarlos por su origen demoniaco, pero las creencias en que se sustentaban estaban tan arraigadas que no sólo intentaron “cristianizar” los que eran tenidos por paganos o judíos, sino que llevaron a cabo la sustitución por otros amuletos que pudiesen ser asumidos o interpretados como cristianos. El primero y el más utilizado fue la cruz. Pero se debe establecer la distinción entre la cruz-signo y la cruz objeto. Aunque también a la primera se le atribuyó una eficacia o *dynamis* de carácter mágico, sólo la segunda puede ser considerada como amuleto (*phylacterion*). La cruz como signo (*semeion*, *sfragis*) se popularizó pronto en función apotropaica, como arma eficaz contra el mal, la enfermedad y, especialmente, frente al demonio como substitución y en competencia con los gestos, signos y ritos paganos y judíos considerados de origen demoniaco³². El proceso de suplantación de los poderes mágicos aparece ya muy bien expresado por Atanasio de Alejandría en su *Vita Antonii*: “Allí donde se hace el signo (*semeion*), la magia y el veneno (*pharmakeia*) pierden su fuerza (*energeia*)”³³. Se evidencia que los mismos pensadores que desplegaron todo tipo de argumentos contra las prácticas paganas no muestran ningún escrúpulo en aplicar el vocabulario de éstas al signo de la cruz: este signo (*sfragis*) es el único *pharmakon* contra las enfermedades y el ejército de los demonios, dice Juan Crisóstomo³⁴, quien también exhorta a las madres a marcar con este signo las frentes de sus hijos en vez de aplicarles tierra, práctica considerada como pagana³⁵.

Una vez que se aceptó y generalizó la cruz en cuanto signo se dio con toda facilidad el paso a la cruz-objeto como amuleto protector. Fue Constantino el primero que dio una especie de carácter oficial a la cruz como amuleto o talismán al convertirla en el símbolo protector de todo el Imperio, si hemos de dar fe a Eusebio de Cesarea. Refiere Eusebio que después de hacer su entrada oficial en Roma tras derrotar a Majencio en el 311 “mando erigir en el mismo centro de la capital imperial ese mis-

³² Vide ya Lactancio, *De morte persec.* 10, 2 donde se atribuye a la presencia de los cristianos que se hacen el signo de la cruz el fracaso de los ritos adivinatorios realizados por Diocleciano en el 303; especialmente revelador es el caso de Juliano: en la famosa *Ep.* 79 en que habla del obispo criptocristiano de Ilión, Pegaso, dice que los dos gestos de que se sirven los cristianos para expulsar a los *demones* eran el silvar delante de los templos paganos y hacer el signo de la cruz. Pero él mismo fue víctima de su eficacia, si hemos de dar fe a Gregorio de Nacianzo, el cual narra que en una ocasión en que tenía que ofrecer un sacrificio secreto a los dioses en un lugar impenetrable, se sintió aterrorizado e instintivamente recurrió contra el pavor a su “antiguo remedio (*pharmakon*), el signo de la cruz”, *Oratio* IV, 55.

³³ Atanasio, *Vita Antonii* 78,5.

³⁴ Juan Cris., *Hom.* 8, 5.

³⁵ Juan Cris., *Hom.* 12, 7.

mo gran trofeo <de la cruz> contra los enemigos... como talismán (*philakterion*) del poder romano y universal”³⁶. Pocos años después, con la difusión de las leyendas relativas a la *Inventio crucis* por Elena, la madre de Constantino, hacia el 330, se produjo una proliferación del uso de astillas del santo madero, generalmente encastradas en cruces o anillos de metales diversos, como amuleto protector. Aunque no se puede excluir totalmente el precedente de otro tipo de cruces de origen egipcio que proliferaron como amuletos en el Mediterráneo oriental. Así Luciano de Samosata hace decir a Eucrates, uno de los interlocutores del diálogo “El aficionado a las mentiras”, que ha perdido el miedo a la visión de los demonios “sobre todo desde que un árabe me regaló un anillo de hierro a base de cruces (*daktylion siderou tou ek ton stauron*) y me enseñó el conjuro (*epode*) de mil nombres”³⁷. Es muy probable que la cruz a que alude Luciano sea el bien conocido jeroglífico *ankh* muy utilizado como amuleto por los egipcios y que sabemos que muy pronto es constatado también su uso como cruz por los cristianos con valor apotropaico³⁸.

Es muy significativo de las transformaciones que se produjeron en la mente de algunos pensadores cristianos en lo referente a los *phylakteria*, el caso Juan Crisóstomo: aunque condena, como ya vimos, el uso de textos evangélicos como *phylakteria*, se convirtió en defensor del recurso a la cruz-objeto para los mismos fines y manifiesta su alegría por la enorme difusión que la costumbre había alcanzado en un texto tan cargado de retórica como este: “Se la puede ver exhibida (la cruz) en todas partes, en las casas, en los lugares públicos, en los desiertos, en los caminos, en las montañas, en lo profundo de los bosques, en medio de los mares, en las naves y en las islas, sobre los lechos y en los vestidos”³⁹. El propio Crisóstomo ha dejado uno de los testimonios más antiguos (387) de la rápida difusión de la costumbre de llevar colgados al cuello fragmentos de la *Vera Crux* como reliquias protectoras: “Después de recibir una astilla de este leño, tantas personas, tantos hombres y mujeres la encastran en oro y la cuelgan al cuello como ornamento”⁴⁰. Que el objetivo que se pretendía era reemplazar los amuletos tradicionales por otros de carácter cristiano lo demuestra en otra homilía donde dice que es preferible que los niños se acostumbren a llevar colgada la

³⁶ Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, 40.

³⁷ Luciano, *El aficionado a las mentiras* 17.

³⁸ E. MAHER ISHAQ, 1991; sobre las diversas interpretaciones, incluida la cristiana, de que fue objeto este jeroglífico cuando fue destruido en el 392 el famoso Serapeion de Alejandría por iniciativa del patriarca Teófilo, vide Sócrates, *H.E.* V, 17 y Rufino, *H. E.* XI, 29.

³⁹ Juan Cris., *Contra los judíos* 9-10.

⁴⁰ Juan Cris., *Ibid.*

cruz en vez de *phylakteria* paganos⁴¹. Es muy probable que la aceptación de la cruz como amuleto cristiano por Juan Crisóstomo, al tiempo que rechazaba el uso de los textos evangélicos con los mismos fines, se deba a la obsesión que demostró durante su vida en Antioquía por el peligro de judaizar. Con todo, no debe olvidarse que, por las mismas fechas, Jerónimo, desde su retiro de Belén, seguía criticando la costumbre piadosa, pero equivocada, de ciertas mujeres que llevaban colgados como *phylakteria* no sólo fragmentos del Evangelio sino también de la Vera Cruz⁴².

Quizá el mejor y más antiguo testimonio que nos ha quedado del uso de la cruz-objeto como *phylacterion* es el que nos proporciona hacia el 380 Gregorio de Nisa en el elogio de su hermana Macrina. Cuando el obispo capadocio se dispuso a preparar para la sepultura el cuerpo de su hermana con la ayuda de su compañera Vetiana, ésta le mostró una cruz de hierro y un anillo del mismo metal con una cruz grabada que Macrina había llevado siempre colgados de un cordón junto a su pecho como *phylakteria*. Gregorio propuso a Vetiana distribuirse ambos objetos como recuerdo: "Tú conserva el amuleto de la cruz (*to tou staurou phylakterion*); a mí me basta con el anillo". A lo que Vetiana le respondió: "No has escogido mal al hacer la elección pues el anillo está hueco y contiene en su interior un fragmento de la cruz de la vida. En efecto, la cruz grabada en el exterior indica lo que se encuentra en el interior"⁴³.

S. Kauffmann en su comentario de este pasaje señala varios aspectos que considera especialmente ilustrativos: el uso del término *phylacterion*, la utilización de ambos objetos como colgantes, pero bajo la vestimenta, lo que significa que no se trataba de simples adornos. ¿Piedad o superstición? El uso del término *phylakterion*, añade, se presta inevitablemente a confusión: la cruz encierra en sí misma poderes protectores y es llevada colgada al cuello por lo que "de là à passer au <phylakterion-amulette>

⁴¹ Juan Cris., *In I Cor.* 12, 8.

⁴² Jerónimo, *In Math.* 4, 23; también Epifanio de Salamina, un furibundo perseguidor de costumbres judaizantes, critica esta costumbre, *Panarion* 15, 1; son muy numerosos los papiros griegos, la mayoría de los siglos IV y V de carácter cristiano conteniendo textos evangélicos, canónicos o apócrifos, las letras iniciales de éstos, o representaciones de la cruz, etc., que, aunque tienen gran interés para demostrar la difusión de los amuletos entre los cristianos de la época, no reflejan la actitud ante estas manifestaciones religiosas o pseudoreligiosas de los pensadores y predicadores cristianos, objeto principal de mi estudio. Pero sobre su importancia para conocer otros aspectos de la mentalidad religiosa de la época, en especial en el Egipto tardantiguo, vide R. Mazza, 2007, p. 445 "questi papiri nel complesso restituiscono un'idea di quale uso si facesse dei testi sacri in età tardoantica, del poliformismo che essi assunsero trasformandosi di volta in volta in amuleti, libri di preghiera, formulari magici". Un inventario reciente y completo de todo este tipo de amuletos en papiro y otros soportes, en Th. S. DE E. BRUYN-J. H. F. DIJKSTRA, 2011.

⁴³ Gregorio Nisa, *Vita Macrinae* 30; sobre el tema, vide el estudio clásico de F. J. DÖLGER, 1932.

païen il n'y a qu'un pas"⁴⁴. Lo mismo se puede decir del anillo con la astilla de la cruz, que llevaba colgado también al pecho y no en un dedo, y al que Macrina atribuía la misma función de salvaguarda y protección contra toda tentación diabólica. Estaban muy extendidos en el mundo pagano estos anillos-amuletos que llevaban encastrados pequeños objetos como piedras preciosas o de origen exótico, minerales o plantas y que iban colgados al cuello o bajo los vestidos, atados al cinturón, en una bolsa de piel etc. Es especialmente revelador de esta práctica el milagro narrado por san Agustín y que recogemos más adelante. F. J. Dölger recuerda que Gregorio de Nisa se sirve también del término *phylakterion* en la oración fúnebre del obispo de Antioquía, Melecio, a cuya muerte sus ropas fueron divididas para que sirviesen de *phylakteria* para los fieles, una práctica para la que se generalizará después el término *eulogia*⁴⁵. Pero, añadido yo, lo que más sorprende de toda esta narración es que un obispo de la altura teológica de Gregorio de Nisa, que fue enormemente crítico con las peregrinaciones a Tierra Santa en base al argumento de que lo importante es la disposición espiritual del alma, no el contacto físico con el lugar, no manifieste ningún rechazo por esta forma de "piedad" heredera manifiesta de supersticiones paganas. Estos son sus argumentos en contra de las peregrinaciones: "¿Qué ganancia tendrá aquel que acude a estos lugares como si el Señor viviese aun corporalmente en ellos y esté ausente de nosotros, como si el Espíritu Santo fuese más abundante entre los habitantes de Jerusalén y le sea imposible descender a nosotros?"⁴⁶. La oposición del Niseno a la práctica de las peregrinaciones dio lugar a grandes debates entre protestantes y católicos pues parecía contradecir la doctrina fijada en Trento hasta el punto de que el papa Benedicto XIV en una Constitución Apostólica de 1749 convocando el Año Santo se vio en la obligación de deslegitimar la doctrina del santo padre capadocio⁴⁷. Resulta evidente que ya en la segunda mitad del siglo IV la creencia en el poder protector de los objetos-amuleto estaba tan difundida y arraigada que era practicada y aceptada por los más grandes teólogos como Gregorio de Nisa o san Agustín y que los escrúpulos respecto a su uso seguía mostrando un pensador como san Jerónimo eran algo excepcional.

Quizá no haya ningún texto que refleje mejor la actitud ambivalente y contradictoria de los grandes pensadores cristianos de la época como un pasaje de san

⁴⁴ S. KAUFFMANN, 2007, p. 134

⁴⁵ Sobre el tema *vide*. et. P. MARAVAL, 1971, pp. 240, n. 1-2; E. GIANARELLI, 1988, pp. 137-138, n. 2-4.

⁴⁶ Gregorio de Nisa, *Ep.* 2, 8; sobre este juicio del Niseno que ha originado grandes polémicas desde la época de la Reforma, *vide* P. MARAVAL, 1986.

⁴⁷ *Const. Apost.* 9, in *Bullarium Benedicti XIV*, t. 3, Romae, 1761, pp. 65-66; sobre el tema, *vide* el clásico estudio de B. KÖTTING, 1962.

Agustín en su *Civitas Dei* del que me he ocupado en otra ocasión⁴⁸ donde narra la curación milagrosa de una *clarissima femina* de Cartago gracias a una piedra extraída de los riñones de un buey y que le había sido proporcionada por un judío del lugar. El milagro tuvo lugar en la ciudad de Uzala, próxima a Hipona, y ante la presencia de las reliquias de san Esteban que acababan de llegar a la ciudad y fue narrado por la beneficiaria delante del obispo de la localidad y del propio Agustín para edificación del pueblo reunido en el santuario. Este es el resumen de la narración de la senadora que se benefició del milagro tal como lo reproduce el obispo de Hipona:

“Decía que un judío la persuadió a que llevara al descubierto un cinturón de pelo con un anillo que tenía engastada una piedra hallada en los riñones de un buey. La señora, ceñida con ese cinturón, venía a la iglesia del santo mártir. Pero un día marchó a Cartago a una finca que tenía junto al río Bagradas y, al levantarse para emprender el viaje, vio con admiración que el anillo estaba a sus pies. Tentó el cinturón para ver si estaba ceñido y, hallándolo bien ceñido, creyó que el anillo se había roto y saltado. Lo examinó, lo encontró perfectamente entero y tomó este prodigio como prenda de su futura curación. Soltó su cinturón y lo arrojó con su anillo al río”. Agustín añade como argumento supletorio para creer en la autenticidad de este prodigio, que la beneficiaria “era una dama muy ilustre, de recio abolengo, casada con un hombre de pro, y vive en Cartago. La ciudad es grande y la persona, conocida, circunstancia que no permite ocultar el hecho a los inquisidores”, y concluye con este sorprendente juicio: “No creen en este milagro los mismos que no creen que nuestro Señor Jesucristo nació sin romper la integridad virginal de su madre”⁴⁹.

En esta narración llama la atención la enorme credulidad que demuestra el anciano Agustín -debía de tener ya unos setenta años- pues en ella se atestigua la utilización como elementos curativos de dos de las técnicas mágicas más difundidas en la Antigüedad, la piedra encastrada en un anillo como amuleto y el cinturón mágico⁵⁰. Además la acción se lleva a cabo por recomendación de un judío lo que se explica por la fama que estos tenían como expertos en ritos mágicos. El hecho de que el anillo hubiese salido de su envoltorio que lo fijaba al cinturón permaneciendo éste “entero” le sirve al obispo de Hipona como argumento para justificar el nacimiento de Cristo “sin romper la integridad virginal de su madre”.

⁴⁸ R. TEJA, 2014, especialmente pp. 233-236.

⁴⁹ Agustín, *Civitas Dei* XXII, 8, 21.

⁵⁰ Sobre el cinturón mágico, vide TEJA, 2001, p. 117, n. 17; ya en la *Vida de Apolonio de Tiana* VII, 39 se critica el recurso a cinturones con piedras procedentes de lugares exóticos, de la luna o de los astros con fines amorosos.

Este supuesto milagro narrado por san Agustín es una prueba más de lo inapropiado que resulta atribuir la creencia en la eficacia de la magia a supersticiones propias del vulgo ignorante. Por ello, no comparto el juicio benévolo de su gran biógrafo Peter Brown, cuando, a propósito de la iniciativa que llevó a cabo de dar publicidad a esta y otras muchas curaciones milagrosas, dice que esto “no debiera considerarse como una rendición súbita y sin precedentes a la credulidad popular... pues, como la mayoría de los antiguos, Agustín era crédulo sin ser necesariamente supersticioso”⁵¹. Esta credulidad, que yo sí considero supersticiosa, parece que se acrecentó en los últimos años de vida y sorprende de una manera especial si se tiene presente que San Agustín fue uno de los pensadores cristianos antiguos que más se esforzó por establecer la ecuación de superstición igual a paganismo y paganismo igual a satanismo. Pero sus escritos constituyen una mina inagotable sobre lo difícil que resultaba a un hombre de su época establecer la distinción entre magia y superstición pagana y religión y piedad cristiana. Una prueba más la tenemos en su creencia, que también compartía Juan Crisóstomo, como hemos visto⁵², en la eficacia de la curación mediante el contacto físico con un libro, en este caso el Evangelio, como recurso terapéutico en substitución de los amuletos (*ligaturae*) que condena por su origen pagano. Así se expresa en una de sus Homilías:

Quando tienes dolor de cabeza, me parece digno de elogio que apliques allí el Evangelio en vez de acudir a los amuletos. Pero la flaqueza humana, hermanos, es tal, y quienes corren a los amuletos son tan dignos de compasión y de lágrimas, que no puede menos que producir especial regocijo ver a un hombre postrado en su lecho, presa de la fiebre y de los dolores, y que solo pone su confianza en que *se le ponga sobre su cabeza el Evangelio* (cursiva mía). No porque el Evangelio haya sido escrito para este fin, sino porque se da preferencia al

⁵¹ P. BROWN, 2001, p. 432; se da la circunstancia de que Agustín, que años antes había criticado a los donatistas por rendir culto a las reliquias materiales (“veneran cada mota de polvo traída de Tierra Santa”, *Ep.* 52,2) sin embargo, a raíz de que el presbítero español Orosio retornase de esa misma Tierra Santa cargado con las reliquias de san Esteban que fueron distribuidas por todo el norte de África, “el último año de su vida tuvo que tratar con milagros hasta en la misma puerta de su casa”, según expresión del mismo P. BROWN, *Ibid.* p.430. En efecto, en solo dos años se produjeron en Hipona setenta curaciones milagrosas, de creer al obispo Quotvultdeus, *Livre des promesses* VI, 6, 11 (ed. BRAUN) quien achaca los milagros de un curandero rival a “trucos basados en la pura imaginación de forma que la gente pensaba que había recobrado la vista y la capacidad de andar” (Brown, *Ibid.* p. 633, n. 60). Sobre la credulidad de Agustín, no exenta de cierta dosis de superstición en los últimos años de su vida, A. G. HAMMAN, 1989, pp. 300-303. Sobre su cambio de opinión respecto a las reliquias, V. SAXER, 1980, en especial 240-245 y 290-296.

⁵² Juan Crisóstomo, *Homil. Lázaro* 3, 2: *vide supra* n. 20.

Evangelio sobre los amuletos (*sed quia praelatum est Evangelium ligaturis*)⁵³.

Es de suponer que si Agustín alaba esta práctica, mágica en realidad, que él contraponen a los amuletos, es únicamente porque el libro al que se recurre contiene los Evangelios. Se trata, pienso, de un ritual similar a la “bibliomancia” o adivinación mediante el libro, muy difundida en la Antigüedad, y a los amuletos colgados al cuello con textos evangélicos o bíblicos, bien atestiguada también en los papiros mágicos y que, como ya hemos visto, fue admitida por algunos Padres y objeto de condena por otros. Las contradicciones en que cae san Agustín, se hacen más evidentes si tenemos en cuenta los esfuerzos que había realizado cuando era más joven para alejar a sus fieles de otras prácticas mágicas que él consideraba supersticiosas. Es el caso de la cruzada emprendida, conjuntamente con Aurelio, el obispo de Cartago, para purificar los lugares de culto de ciertos ritos que él denomina como propios de los paganos *imperiti*, como era la costumbre de besar, al entrar, las puertas o las columnas de la iglesia: “*Imperiti pagani faciunt hoc, ut idolum tamquam idolum adorent, quomodo faciunt et vestri qui adorant columnas in ecclesia*”⁵⁴.

Quizá la sorpresa por la enorme credulidad mostrada por Agustín sería menor si tenemos en cuenta lo arraigada que estaba también entre algunos Padres de la Iglesia la creencia en los poderes mágicos de ciertas piedras en cuanto herencia del Antiguo Testamento donde se recoge la tradición de las doce gemas que estaban colocadas en el pectoral destinado al gran sacerdote Aarón, hermano de Moisés. Fue en esta época, a finales del siglo IV, cuando Epifanio de Salamina, que era de origen judío, nacido en Eleuterópolis (Palestina), escribió el tratado *De XII gemmis* donde ofrece

53 Agustín, *Tratados Evang. de Juan*, 7, 12; el tratado sobre “*La doctrina cristiana*”, contiene una auténtica mina de informaciones sobre todo tipo de prácticas supersticiosas difundidas entre los fieles del norte de África, que Agustín critica o combate, pero que en muchos casos da la impresión de creer también en su eficacia: vide al respecto A. G. HAMM, 1989, pp. 162-171: el autor, al constatar la frecuente alusión por el obispo de Hipona al dolor de cabeza y los remedios para combatirlo, comenta con ironía que “*sarebbe da credere che tutta l’Africa soffrisse di mal di testa, o almeno che Agostino ci fosse particolarmente propenso*”, p. 165.

54 Agustín, *S. Dolbeau* 26.10.232; este pasaje ha sido objeto de un estudio monográfico de P. BROWN, 1998 donde aduce como paralelismo que Juan Crisóstomo (*In ep. ad Corint.*, Hom. 30,1-2) predicando en Antioquía atestigua la costumbre de besar o tocar los dinteles o las puertas de la iglesia al entrar; W. K. PRENTICE, 1906 recoge numerosas fórmulas cristianas de carácter apotropaico, gravadas en los dinteles de las puertas de Antioquía, que seguramente se explicarían por esta costumbre de besar las puertas atestiguada por el Crisóstomo y Agustín. Se ha especulado que se tratase también de una costumbre de origen judío. Cabe recordar también que Teodoro de Ciro, *Hist. Religiosa* 26, 11 narra que la popularidad de Simeón Estilita era tal que en Roma en las puertas de todos los talleres se colocaban pequeñas estatuas del monje para que les proporcionase “protección y seguridad (*phylaken tina kai asphaleian*)”.

una interpretación alegórica del pasaje bíblico al tiempo que describe todas las virtudes terapéuticas que se atribuían a las piedras. El pensamiento mágico resultaba inseparable del religioso. Es por ello que G. Stroumsa ha escrito muy acertadamente que en esta época tanto los Padres de la Iglesia como los Rabinos condenaban con dureza la magia que consideraban como “doubtful and dangerous religiosity of the other. But a closer view shows that their own attitudes also accept the principles of magical thought and practice”⁵⁵.

Me parece muy reveladora de lo profundamente arraigada que estaba la creencia en el poder de otro tipo de magia la aceptación por Orígenes de la eficacia de ciertos nombres para los conjuros. Orígenes, al igual que el pagano Celso, critica las ideas antropomorfas de la divinidad que ambos consideran propias del vulgo y comparten la idea de un Dios incorpóreo, inmutable, impasible, superior a toda inteligencia humana. Se trata de ideas neoplatónicas muy similares a las que, siglo y medio después expresará el también neoplatónico, amigo de Agustín, Máximo de Madaura, de que el nombre de Dios es compartido por todas las religiones: *deus omnibus religionibus commune nomen est*⁵⁶. Por ello, el propio Agustín manifestó que la mayoría de los platónicos de su época podrían convertirse al cristianismo *paucis mutatis verbis atque sentiis*⁵⁷. Pero Orígenes en su disputa con Celso cae en la debilidad de aducir que, en base a “una arcana filosofía de los nombres”, hay nombres más eficaces que otros cuando son invocados en su propia lengua para encantamientos, conjuros o exorcismos:

“Y todavía hay que decir sobre este tema de los nombres lo que aducen los entendidos en el uso de las fórmulas mágicas; a saber, que el mismo conjuro dicho en la lengua propia puede producir el efecto que promete; pero, si se traslada a otra lengua cualquiera, se comprueba que pierde todo su vigor y toda su fuerza (*dynamis*)”⁵⁸. Para Orígenes los nombres que tienen una mayor eficacia son Dios, Adonai, Sabaoth, Jesús, Miguel, Gabriel, Rafael, y la potentísima evocación dirigida “al Dios de Abraham, al Dios de Isaac, al Dios de Jacob”⁵⁹.

En la misma idea de atribuir poder o *dynamis* al sonido de las palabras al margen de su significado, incide un pasaje muy revelador de una homilía que pienso que está en la base de las creencias sobre la eficacia de los amuletos con textos bíblicos

⁵⁵ G. G. STROUMSA, 2007, p.168.

⁵⁶ Agustín, *Ep.*16, 1.

⁵⁷ Agustín, *De vera religione*, 23.

⁵⁸ Orígenes, *Contra Celso* 1, 25; vid. et. 5, 45.

⁵⁹ Orígenes, *Contra Celso* 5, 45; 4,34; sobre la magia ligada a la lengua y a los nombres en el judaísmo, vide. M. SIMON, pp. 398-601.

o la curación mediante el contacto físico con estos: “Puesto que los encantamientos poseen una cierta fuerza natural y aquel que es sometido a ellos -incluso sin entenderlos- saca del encantamiento, según la naturaleza de los sonidos que lo componen, un daño o un beneficio para la curación del alma o del cuerpo, debes entender igualmente que el enunciado del nombre de las Sagradas Escrituras es más poderoso que cualquier encantamiento”⁶⁰. Las palabras de la Escritura, sigue diciendo Orígenes, además de reforzar las potencias benéficas que hay en nosotros, debilitan las maléficas, aunque su efecto, como el de los medicamentos, no sea inmediato. Con razón una gran conocedora de Orígenes como A. Monaci Castagno, ha podido hablar, a propósito de este y otros pasajes, de “magia cristiana”: “Si trata, come si vede, di una magia cristiana che ha come scopo la salvezza del fedele e che viene operata mediante la Escritura”⁶¹. Con razón, ya en un clásico artículo, G. Bardy no tuvo escrúpulos en afirmar también que “Origène croyait à la magie et à l’efficacité des formules magiques”⁶². El tema sigue siendo objeto de amplios debates e interpretaciones contrapuestas. Recientemente M. Fédou se ha esforzado en defender que Orígenes distingue entre magia pagana y exorcismos cristianos y que para él, en sentido estricto, la magia es solo obra de los demonios⁶³.

La enorme difusión que alcanzó en la literatura cristiana el término *phylakterion* y su versión latina *philakterium* explica que en una época en que comenzó la enorme difusión del culto a los mártires, estos términos pronto pasasen a ser sinónimos de “relicario”, bien conteniendo astillas de la cruz, bien partes del cuerpo, huesos generalmente, de los mártires o de los santos⁶⁴. Pronto desaparecieron también en Occidente los escrúpulos demostrados por algunos Padres para la utilización de *phylakteria* conteniendo pasajes evangélicos, una costumbre oriental, como hemos visto y de origen judío lo que explicaría el rechazo por parte de un occidental como san Jerónimo. En una de sus cartas Gregorio Magno informa del envío a la reina lombarda Teodolinda, como regalo por el bautismo de su hijo Adaluvaldo, de dos *filacta* (variante textual de *filacteria*) con los dos amuletos que han retenido nuestra atención anteriormente: una cruz conteniendo en su interior un leño de la *Vera Crux* y una sentencia evangélica guardada en un cofre persa⁶⁵. Los más lúcidos teólogos

⁶⁰ Orígenes, *Homil. Josué* 20,1.

⁶¹ A. MONACI CASTAGNO, 1987, p. 142.

⁶² G. BARDY, 1928, p. 142

⁶³ M. FÉDOU, 1988, especialmente, pp. 385-396

⁶⁴ Para la difusión de estos términos en griego y en latín, vide G.J.M. BARTELINK, 1973, pp. 41-49.

⁶⁵ Gregorio Magno, *Ep.* XIV. 14, 12, del 603. Al parecer las dos reliquias se conservan actualmente en

y pensadores cristianos como es el caso de algunos de los que aquí he citado, Juan Crisóstomo, Gregorio de Nisa, Agustín de Hipona, Gregorio Magno y tantos otros no mostraron ningún escrúpulo en “cristianizar” amuletos y ritos mágicos e integrarlos en el conjunto de ritos y creencias que caracterizará la nueva religión en lo sucesivo hasta el punto que se ha especulado que la gran mayoría de los conjuros medievales que conocemos fueron escritos por clérigos. Hasta qué punto la historiografía moderna ha recurrido, como dije al comienzo, al concepto de “religiosidad popular” para justificarlo o explicarlo se demuestra en el hecho de que un estudioso de gran erudición como F.G. Dölger, al analizar el pasaje de la *Vita Macrinae* en que gran teólogo que fue Gregorio de Nisa dice que su hermana ocultaba un trozo de la cruz como *phylakterion*, cae en la contradicción de calificarlo como un acto de “religiöse Volkskunde”⁶⁶.

Con el enorme desarrollo que a partir del siglo IV alcanzó el culto a los santos, se difundieron, como nuevos amuletos o *phylakteria* de carácter cristiano, las denominadas reliquias, es decir, partes del cuerpo o bien objetos o productos (aceite, agua, etc) que habían estado en contacto con el cuerpo del santo. El término que se generalizará para designar estos nuevos amuletos es el de *eulogia* y su versión latina *benedictio*. Su tratamiento exigiría un largo estudio monográfico por lo que me limito aquí a señalar que, continuando la tradición pagana y judía de los amuletos, se mencionan en la literatura hagiográfica como *eulogiai* o *benedictiones* los más extraños objetos y en los más extravagantes contextos⁶⁷. Se puede recordar que Gregorio Magno narra el milagro de la resurrección de un niño por el contacto con la sandalia del ya fallecido abad Honorato que el monje Libertino, prior del monasterio de Fundi, cercano a Roma, llevaba siempre escondida en su seno⁶⁸. A propósito del monje de Calcedonia, Hipazio, su biógrafo Calínico recuerda que en una ocasión en que un demonio entró en el establo de los caballos de la posta imperial y les daba muerte a todos entregó al responsable del establo una *eulogia* cuya diciéndole que la colgasen en el techo con lo que el demonio emprendió la fuga y no volvió a morir ningún caballo⁶⁹. Este y otros muchos textos reflejan el hecho de que los caballos tenían tanta importancia en la economía y la sociedad antiguas que eran uno de los animales preferidos por los *daimones* para penetrar en ellos y hacer daño a sus propietarios.

el tesoro de Monza: Vid. KAUFFMAN, p.135 y n. 87; en otro envío a la hermana del príncipe el papa menciona tres anillos, pero no dice que contuviesen reliquias, aunque se debe suponer.

⁶⁶ F.J. DÖLGER, 1932.

⁶⁷ Una rica información tomada de las fuentes hagiográficas bizantinas en H. J. MAGOULIAS, 1967.

⁶⁸ Gregorio Magno, *Diálogos* I, 2, 4-5

⁶⁹ Calínico, *Vida de Hipazio*, 37; vide R. TEJA, 2001.

Se puede recordar que Gregorio Magno menciona el milagro realizado por el obispo Fortunato de Todi expulsando un demonio de un caballo rabioso⁷⁰. Se trata de un milagro muy similar al que narra san Jerónimo que realizó san Hilarión en Gaza con un enorme camello endemoniado⁷¹ y se podría recordar también que el santo monje sirio Afraates se sirvió sus poderes taumatúrgicos para curar el caballo preferido del emperador Valente con la finalidad de apartarle del arrianismo⁷². Pero, a pesar del enorme éxito que a partir de la Antigüedad Tardía tuvo en todo el mundo cristiano el culto a las reliquias, no dejaron de surgir reacciones contrarias por considerarlo una práctica pagana, reacciones que quedaron en franca minoría y sus defensores acusados de herejía. Uno de estos fue Vigilancio, un presbítero del norte de Hispania o del sur de la Galia, que hacia el año 400 provocó la furia de san Jerónimo por expresarse con palabras como éstas que reproduce para refutarlas:

Es un rito pagano lo que vemos introducido en nuestras iglesias cuando en plena luz del día se encienden infinidad de cirios y son besados y adorados por los fieles algunos fragmentos de restos humanos recogidos en un paño y colocados en una pequeña urna. Personas como estas creen tributar un grande honor a los más grandes mártires iluminando con vulgares cirios a aquellos sobre los cuales brilla el pleno fulgor de la majestad del Cordero sentado en el trono en medio de ellos⁷³.

Me atrevo a concluir este estudio resaltando que la diferenciación entre el santo y el mago se hizo cada vez más difícil al final del Mundo Antiguo pues la postura de las autoridades eclesiásticas respecto a la magia fue inevitablemente ambigua: todos creían en su eficacia y la temían. S. Kauffmann ha concluido su estudio de los amuletos resaltando que si los Padres insistieron en remarcar las diferencias entre las filacterias paganas y los relicarios, ello demuestra que las confusiones eran muy fáciles y su análisis pone de manifiesto que, por muy diferentes que fuesen los objetos, "la pratique, elle, n'en est pas moins identique"⁷⁴. Los cristianos, al margen de su formación teológica, atribuyen al objeto-amuleto el poder de asegurar una protección sobrenatural por lo que se puede afirmar que todos los objetos son igualmente "mágicos" en el sentido actual del término y el hecho de recurrir a él, un acto supersticioso. El gran problema al que se hubo de enfrentar la Iglesia fue poder controlar de una manera exclusiva el poder ideológico de lo sagrado en una sociedad en la que

⁷⁰ Gregorio Magno, *Diálogos* I, 10, 9-10.

⁷¹ Jerónimo, *Vida de Hilarión*, 14,1-5.

⁷² Teodoreto de Ciro, *Historia Religiosa* 8, 11-12 (Afraates): vide R. TEJA, 2002.

⁷³ Jerónimo, *Contra Vigilancio* 4. Sobre este pasaje, vide R. TEJA, 2005.

⁷⁴ S. KAUFFMANN, 2007, p. 138.

pervivían muchas figuras que se disputaban su monopolio: adivinos, curanderos, exorcistas, falsos profetas... que eran tenidos como detentadores de poderes y saberes sobrenaturales en competencia directa con los obispos y los santos, los únicos que debían ser considerados “árbitros de lo sagrado”⁷⁵. Por ello, tras analizar lo que he denominado el proceso de “cristianización” de las *philacteria*, una práctica mágica tan extendida en todos los tiempos y civilizaciones, concluyo haciendo mío este clásico juicio de A. A. Barb: “Ha habido en la historia pocas actividades humanas de las que se pueda trazar con más claridad y seguridad que para la magia una tradición ininterrumpida desde la más remota Antigüedad hasta nuestros días”⁷⁶.

BIBLIOGRAFÍA

AUNE, D.

- “<Magic> in Early Christianity and Its Ancient Mediterranean Context: A Survey of Some Recent Scholarship”, *Annali di storia dell’esegesi*, 24 (2007) 229-294.

BARB, A. A.,

- “La supervivencia de las artes mágicas” in A. MOMIGLIANO (ed.), *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV*, ed. española, Alianza Ed., Madrid, 1989, pp. 117-144.

BARDY, G.,

- “Origène et la magie”, *Revue Sciences Religieuses*, 18 (1928) 126-142.

BARTELINK, G. J. M.,

- “Phylakterion-Phylacterium” in *Mélanges Ch. Mormann, Nouveau Recueil*, Spectrum Ed., Utrecht, 1973, pp. 25-60.

BOZOKY, Edine,

- *Charmes et prières apotropaiques*, Brepols, Turnhout, 2003.

BRAVO GARCÍA, A.,

- “*Magike kakoteknia*. Materiales para una historia de la magia y la demonología bizantinas”, *MHNH*, 2 (2002) 5-70.

BRILLET, P.-MOREAU, A.,

- *La Magie: Bibliographie générale*, Université de Montpellier, 2000.

BROWN, P.,

- *Il sacro e l’autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, ed. italiana, Donzelli Editore, Roma, 1996.
- “Augustine and a practice of the *imperiti*: *qui adorant columnas in ecclesia* (S. Dolbeau 26.10.232/Mayence 62)” in G. MADEC (ed.), *Augustine prédicateur (395-411)*, Inst. Études Augustiniennes, Paris, 1998, pp. 367-375.
- *Agustí de Hipona*, Nueva edición española, Acento, Madrid, 2001.

⁷⁵ Me sirvo de la expresión “árbitros del sacro” utilizada por P. BROWN, 1996 para titular el último capítulo de su obra.

⁷⁶ A.A. BARB, 1989, p.143.

CALVO MARTÍNEZ, J.L.,

- "Cien años de investigación sobre la magia", *MHNL*, 1 (2001) 7-60.

CHADWICK, H.,

- *Prisciliano de Avila*, ed. española, Madrid, 1978.

DE BRUYN, T. S.-DIJKSTRA, J. H. F.,

- "Greek amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka and Tablets", *BASP*, 48 (2011) 163-216.

DÖLGER, F.G.,

- "Das Anhängkreuzchen der hl. Makrina und ihr Ring mit der Kreuzpartikel. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der 4. Jahrhunderts nach der *Vita Macrinae* des Gregor von Nyssa", *Antike und Christentum*, 3 (1932) 81-116.

ENGELMANN, J.,

- "Zur Verbreitung magischer Überlabwehr in der nichtchrislichen und christlichen Spätantike" in *Jahrbuch f. Antike und Christentum*, 18 (1975), 22-48.

FÉDOU, M.,

- *Christianisme et religions païennes dans le <Contre Celse> d'Origène*, Beauchesne, Paris, 1988.

FRANKFURTER, D.,

- "Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond: towards a New Taxonomy of <Magicians>" in P. MIRECKI-M. MEYER (eds), *Magic Ritual in Ancient World*, Brill, Leiden 2002, pp. 172-173.

GIANNARELLI, E.,

- S. Gregorio di Nissa. *La vita di S. Macrina*. Introd., trad., e note, Ed. Paoline, Milano, 1988.

GONZÁLEZ BLANCO, A.,

- "La magia en los siglos IV y V a la luz de san Juan Crisóstomo" in *II Reunión de historiadores del mundo griego antiguo. Homenaje a Fernando Gascó*, Sevilla, 1997, pp. 541-548.

GONZÁLEZ SALINERO, R.,

- "Retórica y violencia contra los judíos en el Imperio cristiano (siglos IV-V)", *Sacris Eru-diri. A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity*, 45 (2006) 125-157.

HAMMAN, A. G.,

- *La vita quotidiana nell'Africa di Sant'Agostino*, ed. italiana, Jaca Book, Milano, 1989.

HERRERO DE JÁUREGUI, M.,

- *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 2007.

KAUFFMANN, S.,

- "Obtenir son salut: quel objet choisir? La réponse du Christianisme" in CH. DELATTRE (ed.), *Objects sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen Age*, Picard, Paris, 2007, pp. 117-140.

KÖTTING, B.,

- "Gregors von Nyssa Wallfahrtskritik", *Studia Patristica*, 5 (1962) 360-367.

KRAUS, TH. J.,

- "Amulette als wichtige Zeugnisse für das frühe Christentum – einige grundsätzliche Anmerkungen", *Annali di storia dell'esegesi*, 24 (2007) 423-435.

- LUCK, G.,
 - "The Survival of Ancient Magic in the Early Church", *MHNH*, 3 (2003) 29-54.
- MAGUIRE, H.,
 - "Magic and Money in the Early Middle Ages", *Speculum*, 72 (1997) 1037-1054.
- MAGOULIAS, H. J.,
 - "The Lives of the Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the Sixth and Seven Centuries A.D.: Sorcery, Relics and Icons", *Byzantion*, 37 (1967) 228-269.
- MAHER ISHAQ, E.,
 - "Ankh", in *The Coptic Encyclopedia*, Vol. I, New York, 1991, pp. 134-135.
- MARAVAL, P.,
 - Saint Grégoire de Nysse, *La vie de Sainte Macrine* (ed. et trad.), (S.Ch. 178), Paris, 1971.
 - "Une controverse sur les pèlerinages autour d'un texte patristique (Grégoire de Nysse, Lettre 2)", *Rev. d'Hist. et Philos. Relig.*, 66 (1986) 131-146.
- MARKUS, R. A.,
 - *La fine della cristianità antica*, ed. italiana, Borla ed., Roma, 1996.
- MAZZA, R.,
 - "P. Oxy. XI, 1384. Medicina, rituali di guarigioni e cristianesimi nell'Egitto tardoantico", *Annali di storia dell'esegesi*, 24 (2007) 437-462.
- MONACI CASTAGNO, A.,
 - *Origine predicatore e il suo pubblico*, Franco Angeli Libri, Milano, 1987.
- PRENTICE, W.K.,
 - "Magical Formulae on Lintels of the Christian Period in Syria", *American Journal of Archeology*, 10 (1906), 137-150.
- ROUKEMA, R.,
 - "Early Christianity and Magic", *Annali di storia dell'esegesi*, 24 (2007) 367-378.
- SANZI, E.,
 - *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano*, EdUECE, Fortaleza, 2006.
- SAXER, V.,
 - *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Beauchesne, Paris, 1980.
- SIMON, M.,
 - "La polémique antijuive de S. J. Crysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche", *Annuaire Institut Philologie et Histoire orientales et slaves*, 4 (1936) 413-415.
 - *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain*, Paris, 1948.
- SMITH, J. Z.,
 - "Religion, Religions, Religious", in M. C. TAYLOR (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, pp. 269-284.
- STROUMSA, G.G.,
 - "Religious dynamics between Christians and Jews in late antiquity (312-640)" in A. CASSIDAY and F. W. NORRIS (eds.), *The Cambridge History of Christianity, vol. 2: Constantine to c. 600*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 151-172.
- TEJA, R.,
 - "Monjes, magia y demonios en la <Vida de Hipazio> de Calínico" in R. TEJA (ed.), *Profe-cía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Fundación Sta María la Real, Aguilar

- de Campóo-Palencia, 2001, pp. 107-128.
- "Historias de magia y santidad en la <Historia Religiosa> de Teodoreto de Ciro" in J. TORRES (ed.), *Historica et Philologica in Honorem José María Robles*, Universidad de Cantabria, Santander, 2002, pp. 73-84.
 - "<Exterae gentes>. Relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones del concilio de Elvira" in M. SOTOMAYOR-J. FERNÁNDEZ UBIÑA (Coord.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Universidad de Granada, Granada, 2005, pp. 197-228.
 - "*Sub oculis episcoporum* (Cth 9, 16, 12): la inhibición de los obispos en la represión de la magia en el Imperio Cristiano" in M.V. ESCRIBANO PAÑO-R. LIZZI TESTA (eds), *Política, religión y legislación en el Imperio Romano (ss. IV y V D, C.)*, Edipuglia, Bari, 2014, pp. 231-249.
 - "¿Romanos o cristianos? La apropiación de la identidad romana por el cristianismo" in G. VENTURA DA SILVA-È.C. MORAIS DA SILVA, *Fronteiras e identidades no Império Romano. Aspectos sociopolíticos e religiosos*, GM Editora, Vitória, ES (Brasil), 2015, pp. 93-118.
- TROMBLEY, F.R.,
- *Hellenic Religion & Christianisation c. 370-529*, 2 vols, E.J.Brill, Leiden-New York-Köln, 1995.
- TRZCIONKA, S.,
- *Magic and the Supernatural in Fourth-Century Syria*, Routledge, London and New York, 2007.
- VAKALOUDI, A. D.,
- "Religion and Magic in Syria and Wider Orient in the Early Byzantine Period", *ByzForschungen*, 26 (2000) 255-279.
- WILKEN, R. L.,
- *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Univ. of California Press, Berkeley, 1983.
- WYPUSTEK, A.,
- "Toward a New Study of the Relationship between Greek-Roman Magic and Early Christianity" in F. Aubaile-Sallenave et alii, *Charmes et sortilèges, magie et magiciens*, (Res Orientales 14), Bures-surYvette, 2002, pp. 293-304.

