

UNA PIZARRA VISIGODA DE CARÁCTER MÁGICO CRISTIANO PROCEDENTE DE SANTIBÁÑEZ DE LA SIERRA (SALAMANCA)*

JUAN ANTONIO JIMÉNEZ SÁNCHEZ**
Grup de Recerques en Antiquitat Tardana (GRAT)
Universitat de Barcelona
jjimenez@ub.edu

RESUMEN

En el presente trabajo abordamos el estudio de una pizarra visigoda, del siglo VII, proveniente de Santibáñez de la Sierra (Salamanca). La inscripción, pese a su estado lacunario, nos permite reconocer en ella un texto de tipo mágico-religioso. El análisis de los principales elementos documentados en la inscripción, junto con la pertinente búsqueda de paralelos y el examen del contexto arqueológico —casi inexistente—, nos permiten conjeturar que la pieza fue la obra de un laico con una formación intelectual básica, cristiano —pese a que mantenía actitudes propias de paganos—, el cual elaboró la inscripción seguramente a fin de implorar a Dios piedad para el individuo sepultado en la tumba en la cual fue hallada esta pizarra.

PALABRAS CLAVE: Hispania visigoda, pizarra, religión, magia, cristianismo, ángeles.

A VISIGOTHIC SLATE OF MAGICAL CHRISTIAN NATURE FROM SANTIBÁÑEZ DE LA SIERRA (SALAMANCA)

ABSTRACT

In the present work we approach the study of a Visigothic slate, from the 7th century, coming from Santibáñez de la Sierra (Salamanca). The inscription, despite its fragmentary state, allows us to recognize in it a magical-religious text. The analysis of the main elements documented in the inscription, together with the pertinent search for parallels and the examination of the archaeological context —almost nonexistent— allows us to conjecture that the piece was the work of a layman with a basic intellectual formation, Christian —despite he maintained attitudes typical of pagans—, who elaborated the inscription surely in order to implore God to have mercy on the individual buried in the tomb in which this slate was found.

KEY WORDS: Visigothic Hispania, slate, religion, magic, Christianity, angels.

En un mundo nominalmente cristiano, como era la Hispania visigoda, pero en el seno del cual todavía pervivían numerosas manifestaciones de los antiguos paganismos,¹ resultaba inevitable la existencia de una magia que bebía, tanto en sus formas como en sus contenidos, de aquella practicada en

* Este estudio se enmarca en los proyectos de investigación HAR2016-74981-P del Ministerio de Economía y Competitividad, cuyos investigadores principales son los profesores Josep Vilella y Juan Antonio Jiménez, y del GRAT, Grup de Recerca 2017SGR-211, de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, dirigido por el profesor Josep Vilella.

** ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-7382-1278>.

¹ Acerca de las pervivencias paganas en la Hispania tardoantigua y visigoda, y sin ánimos de ser exhaustivos, véase: McKenna 1938; Meslin 1969; Arce 1971; Martínez 1972; Hillgarth 1980; Jove 1981; Blázquez 1985; Díaz y Torres 2000; Sanz 2003; Jiménez 2005.

épocas pretéritas.² Ciertamente, esta magia había sabido adaptarse a los nuevos tiempos y así, aunque en esencia continuaba siendo muy similar a su predecesora —en efecto, perseguía satisfacer las mismas necesidades que antaño—, había disfrazado su apariencia idolátrica bajo una pátina de cristianismo. Y de este modo, en muchas ocasiones las antiguas fórmulas mágicas fueron sustituidas por oraciones y por pasajes de *passiones* de mártires y los *daemones* fueron suplantados por ángeles, profetas bíblicos y santos. En el colmo de la apropiación, el oficiante podía llegar a ser un clérigo³ y el objeto mágico adoptaba incluso la forma de una reliquia.⁴

En las siguientes páginas, nos centraremos en el estudio de una inscripción de época visigoda que pondrá de manifiesto muchos de los aspectos que acabamos de avanzar. El texto se halla escrito sobre una pizarra procedente de Santibáñez de la Sierra (Salamanca), lugar en el que apareció en el interior de una tumba.⁵ Su primer estudioso, Manuel Gómez-Moreno tuvo la oportunidad de verla en esa misma localidad en 1901. Posteriormente, su destino resultó bastante azaroso: el párroco del municipio la remitió al canónigo de la catedral de Salamanca, Ramón Bravo, quien a su vez la envió en 1935 a Ricardo Aguirre, secretario del Museo Arqueológico Nacional. Tras el fusilamiento de este último al inicio de la Guerra Civil, la pizarra fue hallada en su despacho y enviada a Gómez-Moreno, el cual la donó en 1966 a la Real Academia de la Historia, donde todavía hoy se conserva (RAH 2000/513)⁶.

² Al respecto, véase Jiménez 2013.

³ Jiménez 2015.

⁴ Gregorio de Tours narra un ejemplo esclarecedor de la cristianización de algunos de estos rituales mágicos: al regresar de un peregrinaje a la basílica de Martín, portaba con él tres velas que habían sido bendecidas por estar junto a la tumba del santo. Durante el retorno, Gregorio pasó junto a uno de sus campos, el cual cada año era golpeado por el granizo. El obispo colocó entonces un poco de esta cera en un árbol que sobresalía en altura por encima del resto; desde él, la cera bendecida podía proteger todo el terreno. Desde entonces, la tormenta no volvió a maltratar ese lugar, e incluso lo acababa rodeando si por un azar se aproximaba a él (Greg. Tur., *De uirt. S. Mart.*, I, 34 [p. 154-155]). Algunos autores (como, por ejemplo, Van der Lof 1974) niegan que nos hallemos aquí ante un auténtico ritual mágico, ya que la coerción a las potencias sobrenaturales —elemento paradigmático de la magia— está ausente en lo narrado por Gregorio. Pese a todo, contamos con los suficientes paralelos de tipo pagano como para sostener que nos encontramos aquí ante un ritual de indudable e indiscutible carácter mágico; a título de ejemplo, recordemos que Filóstrato (s. III) mencionaba que atar una cinta de cuero alrededor de una cepa evitaba que el resto de vides resultaran dañadas por el granizo (Phil., *Heroic.*, 21, 8 [p. 22]). La misma función cumplían las inscripciones mágicas grabadas sobre piedras que se enterraban en las lindes de los campos a modo de filacterias; véase: Fernández Nieto 1994-1995; Fernández Nieto 2010: 554-569. Un ejemplo de este tipo de objeto —ya de carácter cristiano— correspondería al de la célebre pizarra de Carrio, sobre la que volveremos más adelante.

⁵ Respecto a esta pieza, véase: Gómez-Moreno 1954: 38-40, n.º III; Maluquer de Motes 1956: 111; Gómez-Moreno 1966: 26-28, n.º III; Canellas 1979: 129, n.º 17; Velázquez 1989: 150-151, n.º 3, 354-355, 463-464 y 614; Velázquez 2000a: I, 8, n.º 3; Velázquez 2000b: 296-297, n.º 513; Velázquez 2004: 125-127, n.º 3.

⁶ Velázquez 2000b: 296.

La pieza en cuestión es una pizarra de color grisáceo y forma irregular que contiene restos de óxido. Se halla fragmentada, por lo que el texto se ha perdido en los laterales y en el margen superior. Sus medidas son 87 x 127 x 8 mm. Las del campo epigráfico son 60 x 115 mm. La altura de las letras es de 5 mm (fig. 1).⁷

Por lo que respecta a su lectura, esta no está exenta de ambigüedades. Ofrecemos a continuación nuestra propuesta (basada principalmente en la de Isabel Velázquez, con alguna modificación), juntamente con la traducción:⁸

- 1 [---]en i(n) nece[ssitatibus]
 [in m]onte Sinai, ita <a>uerteris iram [tuam a nobis]
 [---] alleluia, qurieleisunt quriel[eisunt]
 [---]ma maiestatis numero p(er) oc al[---]
5 pro temet a cota pietas a[---]
 [---]c Vriel et Gabriel in edi[---]

Traducción: [---] en las necesidades, en el monte Sinaí, así apartarás tu ira de nosotros, [---] aleluya, Señor ten piedad, Señor ten piedad, [---] de la majestad; considero por esto [---] por ti mismo, cuánta piedad [---], Uriel y Gabriel en [---].

Tanto el contexto del hallazgo como el contenido de la inscripción nos remiten a un escenario relacionado con la religión e incluso con la magia. Sin embargo, resulta muy difícil profundizar en su estudio precisamente a causa de los problemas ligados a su contexto arqueológico, el cual es prácticamente inexistente. Sabemos que la pizarra provenía de una de las tumbas excavadas en la roca del suelo en las cercanías (hacia el sudeste) de Santibáñez de la Sierra. Manuel Gómez-Moreno tuvo la oportunidad de verla en esta localidad en 1901 y, aunque le comentaron que había sido extraída de una de las sepulturas, él

⁷ Velázquez 2004: 125.

⁸ Las principales propuestas de lectura de esta inscripción son las siguientes: Gómez-Moreno 1954: 38 (= Gómez-Moreno 1966: 27): [---] *eum i(n) nece[ssitatibus] ---* / [m]onte *sinai ita uerteris iram* [---] / [---] *alleluia qurieleisunt quriel[eisunt]* / [---] *nia maiestatis numero p(er) oc al[---]* / [---] *pro temeta cota pietas a[beant]* / [---] *c uriel et gabriel in edic[ione] ---*; Maluquer de Motes 1956: 111: [mismo texto que Gómez-Moreno]; Canellas 1979: 129: *eum in nece[ssitatibus] ---* / [m]onte *Sinai ita uerteris iram / alleluia quirieleisunt quriel[eisunt] ---/nia maiestatis numero per oc al[---]* / *pro temeta conta pietas a[beant ---]/c Vriel et Gabriel in edic[cione] ---*; Velázquez 2004: 125: [---] *++en i(n) nece[ssitatibus] / [in m]onte Sinai, ita <a>uerteris ira in[dignationis tuae] ? ---* / [---] *alleluia qurieleisunt quriel[eisunt]* / [---] *ma maiestatis numero p(er) oc al[---]* / *pro temet a cota pietas a[---]* / [---] *c Vriel et Gabriel in edi[---]* (traducción de esta autora en 125-126: «[alivio] en las necesidades ... en el monte Sinaí, así apartarás la ira [de tu indignación? ...] Aleluya, Señor ten piedad, Señor ten piedad [---] de la majestad; considero por esto [---] por ti mismo, cuánta piedad [---] Uriel y Gabriel en [los templos?]»). Véase también: *HEp.*, 3, 1993, p. 127-128, n.º 315; 10, 2000, p. 176-177, n.º 507.

mismo reconocía que no se sabía de cuál era.⁹ Desconocer el lugar exacto de su procedencia nos impide, por ejemplo, precisar algo más su datación, lo cual ha dado lugar a que se hayan aventurado fechas diferentes para ella. De este modo, Ángel Canellas la ubicó en el siglo VI,¹⁰ mientras que Isabel Velázquez adelantó la fecha hasta el siglo VII.¹¹ Al no haberse podido examinar la sepultura, tampoco se sabe si había restos en su interior y, en caso afirmativo, si esta pertenecía a un hombre, a una mujer o a un niño, o si, por otro lado, el enterramiento contenía restos de ajuar. Disponer de toda esta información habría ayudado enormemente a interpretar mejor el significado y la finalidad de la pizarra.

No obstante, el hecho en sí de haber aparecido en el interior de una tumba ya resulta suficientemente revelador y nos permite apuntar algunas precisiones. La pizarra había sido depositada expresamente junto a un cadáver, y no en ningún otro sitio, lo que implica que el difunto desempeñaría un papel importante en la función que habría de cumplir la pieza. Descartamos que la finalidad fuera proteger un territorio determinado, dado que, de haber sido este el caso, la inscripción no tendría por qué haberse enterrado en el interior de un enterramiento, sino que se habría escondido en los márgenes del campo —presumiblemente de uso agrícola— que se pretendía salvaguardar.¹² La práctica de ocultar tablillas con fórmulas mágicas al lado de individuos muertos no constituía una novedad, pues ya anteriormente existía la costumbre de

⁹ Gómez-Moreno 1966: 26: «algo alejadas, hacia SE., en el Valle, quedan ruinas de edificios y sepulturas abiertas en la roca pizarrosa del suelo, donde se obtuvieron otras dos pizarras escritas (...); mas el lugar de donde procedan éstas (...) se ignora».

¹⁰ Canellas 1979: 129.

¹¹ Velázquez 1989: 151; Velázquez 2000a: I, 8; Velázquez 2000b: 296; Velázquez 2004: 125.

¹² Un buen ejemplo de pizarra visigoda con esta finalidad procede de Carrio (Asturias), donde fue descubierta en 1926. Su cronología oscila entre el final del siglo IX y el siglo X. Está formada por dos partes que se cerraban sobre sí mismas y que permanecían unidas mediante un clavo. En su interior quedaba oculta la inscripción, un conjuro contra el granizo que se inspiraba en fórmulas que se remontaban a la época clásica, aunque aquí los nombres paganos fueron sustituidos por otros elementos cristianos, como ángeles —a los que se confunde con patriarcas— y una invocación a San Cristóbal. Su lectura no está exenta de dificultades, pero pese a todo nos permite conocer que este objeto mágico fue el resultado de la petición de un miembro destacado de la aldea a un mago para que este protegiera el lugar de los daños provocados por el granizo. En la inscripción se especificaba los bienes que había que amparar —tales como los árboles, el grano y los viñedos— y se apuntaba al agente del mal, Satán, a quien se le exhortaba a hacer caer el granizo, ya convertido en lluvia, más allá de los límites de la comunidad. La pizarra estaba enterrada en las lindes de los campos de cultivo, y desde allí actuaba como un talismán que preservaba todo el territorio. Al respecto, véase: Gómez-Moreno 1954: 48-54; Gómez-Moreno 1966: 95-101; Gil 1970: 46-47; Canellas 1979: 275-276, n.º 231; Gil 1981: 161-163 y 176; Velázquez 1989: 312-314, n.º 104 y 614-617; Fernández Nieto 1997; Velázquez 2000a: I, 113-115, n.º 104; Velázquez 2000b: 289-290 y 337-339, n.º 547; Díaz y Díaz 2001: 139-148; Velázquez 2004: 368-384, n.º 104; Fernández Nieto 2010; Velázquez 2010: 625.

esconder tablillas de maldición (*tabellae defixionum*) dentro de sepulturas.¹³ Un ejemplo paradigmático se observa en la celeberrima *defixio*, del siglo IV, hallada en la tumba de un niño en *Hadrumetum* (Túnez), en la cual se conjuraba al espíritu del joven para que destruyera a un grupo de aurigas junto con sus caballos del circo.¹⁴ Aquí, la diferencia con la pizarra que nos ocupa resulta más que evidente: si en el caso de las *defixiones* nos enfrentamos a execraciones, en el de la pizarra parece ser que se trata de todo lo contrario.

La información proporcionada por la epigrafía también resulta muy pobre, casi desalentadora, dado que la pizarra se halla rota en sus diversos lados y, en consecuencia, el texto está muy mutilado, faltando todo el que se encontraba próximo a los márgenes. Además, allá donde es legible, presenta a veces una muy difícil interpretación, debido a, como apunta Isabel Velázquez para la compleja línea 5, «diversas posibilidades de silabización de lo conservado, pero ninguna del todo satisfactoria».¹⁵ No obstante, contamos con elementos suficientes como para hacernos una idea de la naturaleza y la finalidad de este objeto.

El texto adopta la forma de una oración destinada a pedir el perdón de Dios. En la línea 2, tras una mención al monte Sinaí —la cual nos remite claramente a la ley de Moisés—,¹⁶ leemos lo siguiente: *ita uerteris iram* [---]. Isabel Velázquez restituye la expresión junto con la laguna que le sigue como *ita <a>uerteris ira in[dignationis tuae]*,¹⁷ una reconstrucción que reconocemos como absolutamente lógica y válida. Sin embargo, también cabe dentro de lo posible otra posible restitución.¹⁸ Tanto Manuel Gómez-Moreno como Joan Maluquer de Motes y

¹³ La maldición (*deuotio*) generalmente estaba escrita en lengua vulgar, mezclando el latín y el griego y con numerosas erratas ortográficas. Las fórmulas eran muy repetitivas e instaban al espíritu maléfico a atar todos los miembros y la voluntad de la víctima. El texto de la maldición muchas veces aparecía acompañado de símbolos y dibujos mágicos, a fin de potenciar su efectividad. Todo esto se grababa sobre una lámina de plomo, que después se enrollaba y se depositaba en la tumba de un muerto prematuro o que hubiera tenido una muerte violenta; y el espíritu del difunto, que rondaba por la tumba, se veía obligado por el conjuro a realizar lo que se le había solicitado. La razón de que tuviera que ser un muerto prematuro se debe a que en la Antigüedad se creía que el alma de una persona que hubiera fallecido antes del momento fijado por su destino permanecía junto a su tumba o al lugar de su muerte. Por consiguiente, si se utilizaba la imprecación apropiada se la podía capturar y obligar a realizar cualquier tarea por terrible que fuera. Al respecto, véase: Audollent 1904; Salles 1983: 251-253; Tupet 1986: 2601-2606; Gager 1992; Velázquez 2001; Sánchez 2011; Sánchez 2013.

¹⁴ En una de las caras de la *defixio* se lee el texto de la maldición (*ILS*, II/2, 8753). En la otra, se halla la representación de un demonio —con una especie de cresta de gallo sobre su cabeza — de pie sobre un esquife; con su mano derecha sostiene un vaso con un asa, mientras que con la izquierda sujeta un incensario provisto de un pie largo. Véase Jiménez 1998: 25-26.

¹⁵ Velázquez 2004: 126.

¹⁶ Gómez-Moreno 1954: 39; Gómez-Moreno 1966: 28.

¹⁷ Velázquez 2004: 125-126.

¹⁸ Aunque resultaría posible la restitución *ita <a>uerteris ira<m> in [die irae]*, debemos reconocer que no cuenta con los pertinentes paralelos. Tan solo en un pasaje bíblico se documenta la

Ángel Canellas presentan la lectura *ita uerteris iram*.¹⁹ La confusión entre *in* y *m* resulta lógica, habida cuenta de la similitud de sus formas. Esta lectura, que consideramos la más acertada, nos permitiría ofrecer la siguiente propuesta de restitución: *ita <a>uerteris iram [tuam a nobis]*, una expresión que cuenta con numerosos paralelos veterotestamentarios. De este modo, aparece con diversas variantes en los siguientes libros bíblicos: Números,²⁰ Crónicas,²¹ Esdrás,²² Salmos,²³ Jeremías²⁴ y Baruc.²⁵ Asimismo, se halla recogida —junto con el *Kyrie eleison*, también mencionado (aunque mal escrito) en nuestra pizarra— en una oración litúrgica de época visigoda, la cual acabó siendo incluida en el *Breuiarium Gothicum*.²⁶

La línea 3 no resulta problemática en su lectura, aunque su contenido reviste también de un gran interés: [---] *alleluia, qurieleisunt quriel[eisunt]*. Esta última palabra, repetida hasta en dos ocasiones, corresponde a la forma vulgarizada de la latina *Kyrie eleison*, adaptación a su vez de la original griega Κύριε, ἐλέησον (“Señor, ten piedad”).²⁷ Resulta evidente que el autor de la pizarra no era un personaje cultivado. Sin duda, acudía a misa y allí oía oraciones litúrgicas de las

expresión *iram in die irae* (Rom, 2, 5: *thesaurizas tibi iram in die irae*), pero el contexto resulta del todo diferente.

¹⁹ Gómez-Moreno 1954: 38; Maluquer de Motes 1956: 111; Gómez-Moreno 1966: 27; Canellas 1979: 129.

²⁰ Nm, 25, 11: *Finees filius Eleazari filii Aaron sacerdotis auertit iram meam a filiis Israhel*.

²¹ 2 Ch, 29, 10: *placet mihi ut ineamus foedus cum Domino Deo Israhel et auertat a nobis furorem irae suae*; 30, 8: *seruite Domino Deo patrum uestrorum et auertetur a uobis ira furoris eius*.

²² 1 Esr, 10, 14: *donec auertatur ira Dei nostri a nobis*.

²³ PsG, 77, 38: *ut auertat iram suam*; 84, 4: *mitigasti omnem iram tuam auertisti ab ira indignationis tuae*; 84, 5: *auerte iram tuam a nobis*; 105, 23: *ut auerteret iram eius*.

²⁴ Ier, 30, 24: *non auertet iram indignationis Dominus*.

²⁵ Bar, 2, 13: *auertatur iram tuam a nobis*.

²⁶ *Breu. Goth. (Feria IV post octauam Epiphaniae, ad tertiam)* [c. 202]: *auerte iram tuam a nobis (...). Christe, eleison. Kyrie, eleison*. Véase Velázquez 2004: 126.

²⁷ Esta expresión, nombre asimismo de una importante oración litúrgica, es de origen precristiano y aparece ya en algunos escritos veterotestamentarios: Tb, 8, 10; PsG, 6, 3; 9, 14; 30, 10; 40, 5; 40, 11; 50, 3; 55, 2; 56, 2; 122, 3; Sir, 36, 1; Is, 33, 2; Bar, 3, 2. También es mencionada en diversas ocasiones en textos del Nuevo Testamento: Mt, 15, 22; 20, 30; 20, 31; Mc, 10, 47; 10, 48; Lc, 18, 39. Igualmente, se hallaba en boca de los paganos, como se observa en una de las *Dissertationes* de Epícteto editadas por Arriano: Epict., *Diss.*, II, 7, 12 [p. 136]. Su primer uso litúrgico se constata en Oriente, en el siglo IV, tal y como se observa en las *Const. Apost.*, VIII, 6, 4 [III, p. 152]. Mientras que en el rito oriental devendrá cada vez más frecuente, en Occidente debemos esperar a finales del siglo V / inicios del VI para confirmar su introducción. De este modo, en el Concilio II de Vaison, del año 529, se decretó su uso en la liturgia de las iglesias galas, dado que ya se empleaba tanto en la Sede Apostólica como en Italia y en las diversas provincias orientales; *Conc. Vas.* II, 3 [p. 79]. Véase Hefele y Leclercq 1908: 1113-1114. Por tanto, dado que en el 529 (fecha de su primera mención en Occidente), toda Italia ya había adoptado el *Kyrie eleison*, es muy posible que su llegada a este territorio se hubiera producido algunos decenios antes, tal vez a finales del siglo V. En este canon, por otro lado, no se mencionan ni Hispania ni África, de lo que se colige que su introducción allí debió de producirse en una fecha posterior.

que tomó nombres y expresiones que más tarde incluyó en la fórmula que grabó en la pizarra. Muy probablemente, en algún caso ni siquiera conocía el significado de lo que estaba transcribiendo, sino que tan solo percibía que debía de tratarse de palabras importantes —como es el caso de *Kyrie eleison*— habida cuenta de las numerosas veces en que era repetida durante la liturgia. Copió la expresión tal y como le sonaba, adaptando a la forma escrita una locución a la que de alguna manera estaba habituado. Para ello se sirvió de unas grafías que encontraba familiares, pero que, no obstante, en su resultado final produjeron un vocablo bastante alejado de la forma original de la expresión.²⁸

El estado fragmentario de la inscripción y la falta de contexto hacen que la lectura de las líneas 4 y 5 resulte extraordinariamente compleja. De este modo, en la línea 4 nos enfrentamos a la palabra *numero*, que bien podría ser un ablativo o la primera persona singular del presente de indicativo del verbo *numerare*. Isabel Velázquez opta, a partir del tenor general de lo conservado, por la segunda opción, aunque reconoce que tampoco existen motivos para excluir la otra posibilidad.²⁹

Más problemática todavía resulta la línea 5, puesto que, a pesar de ser claramente legible, su interpretación resta muy difícil a causa nuevamente de la falta de contexto. Manuel Gómez-Moreno ofreció la siguiente lectura: *pro temeta cota pietas a[beant]*³⁰ (igual en Joan Maluquer de Motes y en Ángel Canellas, con la única variante, en este último, de *conta* en vez de *cota*). Por su parte, Isabel Velázquez propone: *pro temet a cota pietas a[---]*. Su opción radica en una diferente silabización y delimitación de las palabras, y, aunque ella misma admite que no es la solución definitiva, debemos reconocer que se trata de la mejor hipótesis de lectura, pese a no estar exenta de problemas, como veremos a continuación. La forma *pro temet* se aviene perfectamente en el presente contexto, tanto con el significado de “en favor de” como “por ti mismo”. Por otro lado, otra hipótesis admisible es que el anónimo grabador escribiera *cota* en vez de *quota*. El problema se halla en la letra *a* que precede a esta palabra, ya que, en el caso de ser una preposición, debería enlazar con *pietas*, vocablo que sin embargo aparece en nominativo cuando debería haber estado escrito en

²⁸ Velázquez 2004: 126-127, resume de esta manera algunos de los principales cambios existentes entre la expresión original (*Kyrie eleison*) y la forma que leemos en la pizarra (*qurieleisunt*): «la grafía *qu-* puede relacionarse con las adaptaciones latinas de *ky-* griego en *qui-* latino y viceversa que se producían por una equivalencia fonológica entre los dos grupos en ambas lenguas (...). La expresión de la letanía (...) aquí ni siquiera conserva la *i* de *ky-* sino sólo la grafía correspondiente a la labiovelar *qu-*, de forma similar a como en ocasiones la labialidad del fonema se recogía en griego como vocal (...). A esta defectuosa adaptación se suma el final de la expresión donde se ha escrito *sunt* (evocación de la forma verbal latina) para representar la sílaba *son* griega, probable reflejo indirecto de una pronunciación de la forma verbal con pérdida de la *-t* final y apertura de *û* en *o*».

²⁹ Velázquez 2004: 127.

³⁰ Gómez-Moreno 1954: 40; Gómez-Moreno 1966: 28: «*temeta cota* (...) responde bien a nuestro “temida cuenta” en su forma arcaica, mas no veo forma de latinizarlo».

ablativo. Velázquez rechaza interpretarlo como un *ac* —uso que solo se documenta en una pizarra—, «pues a lo esporádico de esta conjunción se une, nuevamente, la necesidad de una justificación fonética y la inseguridad de saber qué uniría esta conjunción», así como contemplar *pietas* como un nominativo con otra función, habida cuenta de la falta «de más precisiones y de un contexto que aclarase en este caso la transgresión sintáctica». La aceptación de *pietas* como nominativo lleva implícito el rechazo de la restitución *a[beant]* propuesta por Gómez-Moreno y por Canellas; Velázquez piensa en una forma como *a[dsit]* u otra posibilidad similar.³¹

La línea 6 goza de un particular interés, dado que en ella aparecen los nombres de dos ángeles, Uriel y Gabriel. Uriel (“Fuego de Dios”) es uno de los más célebres de la tradición no canónica; así, es identificado con el querubín que permanece guardando las puertas del Paraíso con una espada flamígera; además, desempeña un importante papel en el apócrifo Apocalipsis de Esdrás.³² Por su parte, Gabriel (“Fortaleza de Dios”) es mencionado tanto en el Antiguo Testamento (Dn, 8, 16; 9, 21) como en el Nuevo (Lc, 1, 19; 1, 26) en calidad de mensajero de Dios. Precisamente el ejercicio de esta función durante la Anunciación incrementó su fama a medida que crecía también la importancia del culto a María.³³

La etimología de la palabra “ángel” nos indica su rol de intermediarios de Dios,³⁴ y de aquí surgió la creencia de que también transmitían las oraciones de los fieles a la divinidad. El deseo de ayuda de las potencias angélicas por parte de muchos individuos llevó a que estos seres pasaran a formar parte del acervo de creencias del pueblo así como de los rituales mágicos cristianos, heredados en muchos casos de los practicados en ambientes paganos. En el proceso de cristianización, los *daemones* de los idólatras —conjurados por los magos como intermediarios entre la esfera divina y la humana— pasaron a ser sustituidos por los ángeles, una transformación perfectamente lógica habida cuenta la naturaleza mediadora de estos últimos. De este modo, los ángeles comenzaron a recibir culto por parte de muchos individuos e incluso a protagonizar numerosos conjuros de magia “blanca” de tipo cristiano.³⁵

El incremento de la devoción popular por los ángeles generó una nueva problemática dentro de la Iglesia, puesto que las jerarquías eclesiásticas consideraban que estos merecían respeto y veneración, pero no culto. El apóstol Pablo ya había advertido a los colosenses que no se entregasen a su adoración.³⁶ Posteriormente, el Concilio de Laodicea (segunda mitad del siglo IV) decretó

³¹ Velázquez 1989: 463-464; Velázquez 2004: 126-127.

³² Davidson 1971: 298-299; Olivier y Lewis 2008²: 371-373.

³³ Davidson 1971: 117-119; Olivier y Lewis, 2008²: 153-155.

³⁴ En efecto, *angelus* es la traducción latina de *ajvggelo*, a su vez traducción del hebreo *mal'akh* con el significado de “mensajero”.

³⁵ Rusell 1972: 66, 68-69 y 82; Flint 1991: 157-172; Keck 1998: 14, 63-64, 164 y 168-174.

³⁶ Col, 2, 18.

que los cristianos no les podían rendir culto, dado que esto era un tipo de idolatría encubierta; los culpables serían considerados anatema.³⁷ Esta prohibición fue recordada en la siguiente centuria por Teodoreto de Ciro, quien reconocía que, pese a tal interdicción, dicho culto persistía en Frigia, donde todavía en sus días se podían hallar santuarios dedicados al arcángel Miguel, entre otros.³⁸ En el *Decretum Gelasianum* —documento redactado en la Galia meridional en el siglo VI por un autor anónimo—, se prohibió la fabricación de toda filacteria elaborada supuestamente con nombres de ángeles, puesto que estos no eran tales —como sostenían algunos—, sino que correspondían a nombres de demonios.³⁹ Posteriormente, un concilio celebrado en Roma, en el 745, bajo el papa Zacarías, supuso un nuevo hito en la lucha de la Iglesia contra el culto angélico. En este sínodo se trató acerca de un tal Aldeberto, un místico del norte de la Galia, quien, tras pretender haber recibido una carta de Cristo, comenzó a atraer a enormes cantidades de gentes. En el concilio romano se presentaron textos escritos por él, entre los cuales destacaba una oración de creación propia; en ella se realizaba una invocación a diversos ángeles⁴⁰, la cual despertó la indignación de los eclesiásticos allí reunidos. Los obispos estuvieron de acuerdo en sostener que de todos los ángeles conjurados tan solo uno de ellos, Miguel, podía considerarse efectivamente como tal; el resto no eran entidades celestiales, sino demonios. También recordaron que, según la Sede Apostólica y la autoridad divina, únicamente se conocían los nombres de tres ángeles: Miguel, Gabriel y Rafael.⁴¹ Todas estas decisiones fueron retomadas y reproducidas en capitulares carolingias y colecciones canónicas posteriores.⁴² Regresando a nuestra pieza, de cuanto acabamos de ver se colige que la exhortación a Uriel y Gabriel no respondía a un uso comúnmente aceptado por la Iglesia, sino que más bien reflejaba los anhelos de la devoción popular. No es esta, por otro lado, la única pizarra visigoda que recoge los nombres de ángeles. También los observamos en la ya mencionada pizarra de Carrio, donde, paradójicamente, su anónimo autor los confundió con patriarcas. En este caso,

³⁷ *Conc. Laod.*, 35 [p. 144-145]. Véase Hefele y Leclercq 1907: 1017-1018.

³⁸ *Theod., Interpr. epist. ad Col.*, 2, 18 [c. 613].

³⁹ *Decr. Gel.*, V, 8, 6 [p. 13]: *phylacteria omnia quae non angelorum, ut illi confingunt, sed daemonum magis nominibus conscripta sunt, apocrypha.*

⁴⁰ *Conc. Rom. a. 745* [p. 42]: *praecor uos et coniuuro uos et supplico me ad uos, angelus Vriel, angelus Raguel, angelus Tubuel, angelus Michael, angelus Adinus, angelus Tubuas, angelus Sabaoc, angelus Simiel.*

⁴¹ *Conc. Rom. a. 745* [p. 43]: *quia octo nomina angelorum, quae in sua oratione Aldebertus inuocauit, non angelorum, praeterquam Michaelis; sed magis demones in sua oratione sibi ad prestandum auxilium inuocauit. Nos autem, ut a uestro sancto apostolatu edocemur et diuina tradit auctoritas, non plus quam trium angelorum nomina cognoscimus, id est Michael, Gabriel, Raphael.* Véase Hefele y Leclercq 1910: 873-880.

⁴² *Admon. gen.*, 16 [p. 55]: *item in eodem concilio [Laodicense] ut ignota angelorum nomina nec fingantur nec nominentur, nisi illos quos habemus in auctoritate, id sunt Michahel, Gabrihel, Rafahel.* El mismo texto, con variantes, en: *Capit. miss. item spec.*, 5 [p. 102]; *Haito Bas., Cap. eccl.*, 19 [p. 365]; *Anseg., Cap. coll.*, I, 16 [p. 399].

son muchos más los conjurados —Miguel, Gabriel, Cecitiel, Uriel, Rafael, Ananiel y Marmoniel—,⁴³ cuya misión no era otra que la de proteger un terreno agrícola de los efectos devastadores del granizo. Asimismo, también aparecen en una pizarra de finales del siglo VII originaria de Galinduste (Salamanca). Aquí se citan los siguientes ángeles: Jehuel (?),⁴⁴ Carcumiel, Miguel, Raguel (?), Gabriel, Uriel y Rafael.⁴⁵ La finalidad mágica de la pizarra de Carrio —que actuaba como una filacteria— y la de Galinduste —de significado más oscuro, pero que parece estar también ligado a los conjuros— queda fuera de toda duda.⁴⁶ En el mismo sentido, y aunque su objetivo fuera diferente, no debemos descartar una cierta naturaleza mágica para la de Santibáñez de la Sierra.

¿Qué podemos conjeturar acerca del autor de esta pizarra así como de sus intenciones al elaborarla? El estudio de la inscripción nos ofrece el perfil de una persona con un mínimo de formación, pues sabe leer y escribir, pero que comete algunos errores. Es un individuo cristiano, al menos nominalmente: introduce en su plegaria nombres y expresiones de esta religión, pero el tipo de actuación que lleva a cabo —grabar una especie de fórmula mágica en un soporte duro y enterrarlo en una tumba— es una herencia del paganismo; además, menciona a ángeles como Uriel, no considerado como tal por las jerarquías eclesiásticas, lo que realmente constituye más bien un reflejo de la devoción popular, bastante alejada de la postura oficial de la Iglesia materializada en los cánones conciliares. El autor parece frecuentar la iglesia, de cuya liturgia toma algunas de las expresiones que incluye en la pizarra, aunque a veces desconoce cómo se escriben (caso de *Kyrie eleison*). No obstante, y

⁴³ En algunos casos, se trata de ángeles provenientes de la literatura canónica (Miguel, Gabriel y Rafael); en otros, de la literatura apócrifa (Uriel y Ananiel); y en otras ocasiones son nombres inventados, pero a los que se les ha dotado de una fonética parecida a la hebrea con el fin de hacerlos más verosímiles (Cecitiel y Marmoniel). Véase Velázquez 1989: 505-507.

⁴⁴ Isabel Velázquez (véase siguiente nota) ofrece la lectura [---]et+uel. Con todo, consideramos que no resulta descartable la restitución *Iehuel*, la cual corresponde al nombre de un ángel mencionado en el apócrifo veterotestamentario Apocalipsis de Abraham. Respecto a este personaje, véase: Davidson 1971: 158; Olivier y Lewis 2008²: 208.

⁴⁵ Velázquez 2000a: I, 129-131, n.º 123 (esp. 131); Velázquez 2004: 409-415, n.º 123 (esp. 412). Esta autora subraya el hecho de que nos hallemos aquí ante el nombre de siete ángeles, una cifra llena de significado: «tal vez los ángeles que cita el Apocalipsis, de los que se habla en el libro de Tobías, o Esdrás, o en el libro de Henoch y otros textos apócrifos». Por otro lado, Carcumiel no se documenta en otras fuentes, por lo que es posible que suceda como en la pizarra de Carrio, «donde junto a nombres bien conocidos de los principales arcángeles se añadan otros, bien inventados, bien que obedezcan a otras tradiciones populares no conocidas» (Velázquez 2004: 415). Véase también Velázquez 2010: 623-624.

⁴⁶ La relación de los ángeles con la superstición se hace todavía más evidente en algunos papiros tardoantiguos con fórmulas mágicas, en los cuales observamos la invocación de algunas de estas entidades celestes —como Miguel, Rafael, Gabriel e incluso Uriel— junto a divinidades paganas, generalmente para solicitar que traigan visiones o ayudar a someter el alma de alguna persona; a modo de ejemplo, véase: *Pap. graec. mag.*, I, 301 [I, p. 16]; III, 149 [I, p. 38]; III, 405 [I, p. 48]; III, 533 [I, p. 54]; IV, 1815 [I, p. 128]; VII, 1013 [II, p. 44]; XXIIa, 27 [II, p. 148]; XXXVI, 309-310 [II, p. 173].

aunque reconocemos que no es una hipótesis completamente descartable, consideramos que el autor no es un clérigo.⁴⁷ Pese a que no todos estos poseían una gran cultura —documentamos quejas en este sentido—,⁴⁸ resulta extraño que ni siquiera supiera escribir correctamente *Kyrie eleison* o que invocara el nombre de Uriel. Por tanto, nos hallaríamos con bastante probabilidad ante una persona laica, mínimamente letrada y nominalmente cristiana, que decidió grabar una plegaria —no sabemos si creada por ella o no— en una pizarra y enterrarla en una tumba. Pero, ¿para qué? Como ya hemos apuntado con anterioridad, no se trataría de proteger un terreno agrícola, pues, de haber sido ese el caso, la pizarra se habría escondido en las lindes de dicho predio, y no en una sepultura. Precisamente, el lugar de ocultamiento resulta de importancia capital. El difunto no es el destinatario de la invocación —en la que, por ejemplo, se pide al receptor que aparte su ira—, sino que este sería Dios. Ahora bien, ¿para quién se solicitaba la clemencia de Dios? No creemos que se tratara de toda la comunidad, porque en este caso no tendría sentido haber ocultado la plegaria en un enterramiento concreto. Todo parece apuntar a que mediante estas preces se estaba rogando la misericordia del Señor para con el finado. Tal vez algunas circunstancias de su vida o de su muerte hacían recomendable para sus allegados este tipo de operación, realizada por ellos mismos o encargada a alguien con experiencia en la materia.

En conclusión, la pizarra de Santibáñez de la Sierra se nos presenta como un buen ejemplo de la pervivencia de unas creencias populares arraigadas en el mundo de la magia de la tardoantigüedad y que sobrevivieron gracias a haberse sabido adaptar al nuevo cristianismo imperante. Es cierto que su inscripción muestra algunas diferencias con las fórmulas mágicas más tradicionales, y que en ella no se observa ningún tipo de coacción a las potencias sobrenaturales, algo que en muchas ocasiones cabría esperar en una invocación de este género. Sin embargo, cabe reconocer que, en primer lugar, existen numerosas lagunas en el texto donde podría haber estado dicha coacción; y, en segundo lugar, que, incluso sin la presencia de dicha coacción, el espíritu de la inscripción es muy similar al de una fórmula mágica. En consecuencia, la fabricación de una pieza como esta resultaba del todo extraña a la tradición cristiana y, por dicho motivo, su elaboración comportaba una enérgica condena por parte de las autoridades eclesiásticas.

⁴⁷ Ciertamente, en ocasiones podía suceder que algún sacerdote, imbuido por la religiosidad popular, se aventurara a ejercer determinadas prácticas consideradas poco ortodoxas por las autoridades eclesiásticas; a modo de ejemplo, véase: *Cap. Mart.*, 59 [p. 138]: *non liceat clericis incantatores esse et ligaturas facere, quod est colligatio animarum. Si quis haec facit, de ecclesia proiciatur.*

⁴⁸ Por ejemplo, en el siglo VI, Liciniano de Cartagena, se quejaba de que se veía obligado a ordenar como sacerdotes a personas indoctas; *Licin., Ep.*, 1, 5 [p. 90-91]. Véase: González Fernández 1995: 277 y 293-295; Díaz y Torres 2000: 252.

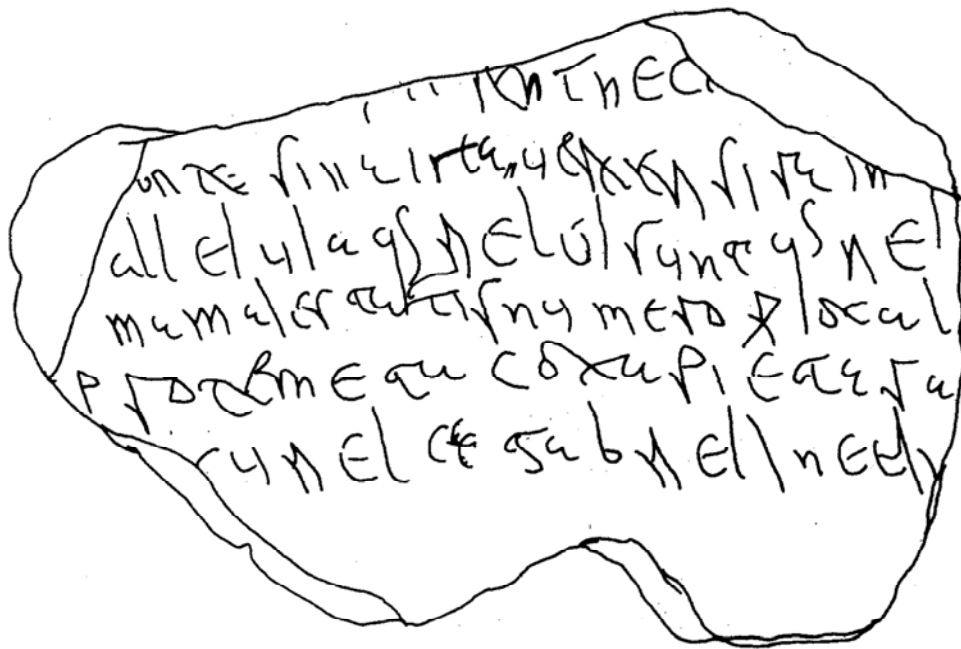


Fig. 1. La pizarra de Santibáñez de la Sierra (Velázquez 1989: 150).

BIBLIOGRAFÍA

- ARCE, J. (1971), "Conflictos entre paganismo y cristianismo en *Hispania* durante el s. IV", *Príncipe de Viana*, 32, 245-255.
- AUDOLLENT, A. (1904), *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum*. Paris, A. Fontemoing.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1985), "Magia y religión entre los pueblos indígenas de la *Hispania* antigua", en *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 137-158.
- CANELLAS, A. (1979), *Diplomática hispano-visigoda*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico".
- DAVIDSON, G. (1971), *A Dictionary of Angels. Including the Fallen Angels*, New York, The Free Press.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (2001), *Asturias en el siglo VIII. La cultura literaria*, Oviedo, Suave.
- DÍAZ, P. C.; TORRES, J. M. (2000), "Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)", en Santos, J. y Teja, R. (ed.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 235-261.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. (1994-1995), "El uso mágico de las muelas (con una referencia a la Arqueología espacial)", *ARSE*, 28-29, 109-116.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. (1997), "La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαξφύλακες", *La tradición en la Antigüedad Tardía*, Murcia, Universidad de Murcia, 259-286 (*Antigüedad y cristianismo*, 14).

- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. (2010), "A Visigothic Charm from Asturias and the Classical Tradition of Phylacteries against Hail", en *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza (30 Sept. – 1 Oct. 2005)*, Gordon, R. L. y Marco Simón, F. (eds.), Leiden-Boston, Brill, 551-599.
- FLINT, V. I. J. (1991), *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press.
- GAGER, J. G. (1992), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press.
- GIL, J. (1970), "Notas sobre fonética del latín visigodo", *Habis*, 1, 45-86.
- GIL, J. (1981), "Epigrafía antigua y moderna", *Habis*, 12, 153-176.
- GÓMEZ-MORENO, M. (1954), "Documentación goda en pizarra", *BRAE*, 34/141, 25-58.
- GÓMEZ-MORENO, M. (1966), *Documentación goda en pizarra*, Madrid, Maestres.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. (1995), "Cultura e ideología del siglo VI en las cartas de Liciniano de Cartagena", en *Lengua e historia: homenaje al profesor Dr. D. Antonio Yelo Templado al cumplir 65 años*, González Blanco, A. et alii (ed.), Murcia, Universidad de Murcia, 269-374 (*Antigüedad y cristianismo*, 12).
- HEFELE, K. J. – LECLERCQ, H. (1907), *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, I/1, Paris, Letouzey et Ané (trad. H. Leclercq: *Conciliengeschichte*, I, Fribourg-en-Brisgau, 1873², corregido y aumentado con notas críticas y bibliográficas por H. Leclercq).
- HEFELE, K. J. – LECLERCQ, H. (1908), *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, II/1, Paris, Letouzey et Ané (trad. H. Leclercq: *Conciliengeschichte*, II, Fribourg-en-Brisgau, 1875², corregido y aumentado con notas críticas y bibliográficas por H. Leclercq).
- HEFELE, K. J.; LECLERCQ, H. (1910), *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, III/2, Paris, Letouzey et Ané (trad. H. Leclercq: *Conciliengeschichte*, III, Fribourg-en-Brisgau, 1877², corregido y aumentado con notas críticas y bibliográficas por H. Leclercq).
- HILLGARTH, J. N. (1980), "Popular Religion in Visigothic Spain", en *Visigothic Spain. New Approaches*, James, E. (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1980, 3-60.
- JIMÉNEZ, J. A. (1998), "Ídolos de la Antigüedad Tardía: algunos aspectos sobre los aurigas en Occidente (siglos IV-VI)", *Ludica*, 4, 20-33.
- JIMÉNEZ, J. A. (2005), "La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII", *Hispania sacra*, 57/115, 47-78.
- JIMÉNEZ, J. A. (2013), "Los magos en la Hispania tardorromana y visigoda", en *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, González Salinero, R. (ed.), Madrid-Salamanca, Signifer Libros, 119-138.
- JIMÉNEZ, J. A. (2015), "Clérigos y magia en Hispania durante la Antigüedad Tardía", *Polis*, 27, 39-56.

- JOVE, R. (1981), *Martín de Braga. Sermón contra las supersticiones rurales*, Barcelona, El Albir.
- KECK, D. (1998), *Angels and Angelology in the Middle Ages*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- MALUQUER DE MOTES, J. (1956), *Carta arqueológica de España: Salamanca*, Salamanca, Publicaciones de la Excelentísima Diputación Provincial de Salamanca.
- MARTÍNEZ, V. (1972), "El paganismo en la España visigoda", *Burgense*, 13/2, 489-508.
- MCKENNA, S. (1938), *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C., The Catholic University of America Press.
- MESLIN, M. (1969), "Persistances païennes en Galice, vers la fin du VI^e siècle", en *Hommages à Marcel Renard (Collection Latomus, 102)*, II, Bruxelles, 512-524.
- OLIVIER, E. D. – LEWIS, J. R. (2008²), *Angels. A to Z*, Canton, Visible Ink Press.
- RUSELL, J. B. (1972), *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca-London.
- SALLES, C. (1983), *Los bajos fondos de la Antigüedad*, Barcelona, Ed. Juan Granica (trad. Ayra, C.: *Les Bas-Fonds de l'Antiquité*, Paris: Éd. Robert Laffont, 1982).
- SÁNCHEZ, C. (2011), "Escribiendo una *defixio*: los textos de maldición a través de sus soportes", *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 47, 79-93.
- SÁNCHEZ, C. (2013), "El panteón oculto: divinidades del Occidente latino a través de las *defixiones*", *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 49, 305-317.
- SANZ, R. (2003), *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania tardoantigua*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (*Anejos de Gerión*, 7).
- TUPET, A.-M. (1986), "Rites magiques dans l'Antiquité romaine", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 16/3, 2591-2675.
- VAN DER LOF, L. J. (1974), "Grégoire de Tours et la magie blanche", *Numen*, 21/3, 228-237.
- VELÁZQUEZ, I. (1989), *Las pizarras visigodas. Edición crítica y estudio*, Murcia, Universidad de Murcia (*Antigüedad y cristianismo*, 6).
- VELÁZQUEZ, I. (2000a), *Documentos de época visigoda escritos en pizarra (siglos VI-VIII)*, Turnhout, Brepols, 2 vols.
- VELÁZQUEZ, I. (2000b), "Las pizarras visigodas", en Abascal, J. M. y Gimeno, H., con la colaboración de Velázquez, I., *Epigrafía hispánica*, Madrid, Real Academia de la Historia, 283-340.
- VELÁZQUEZ, I. (2001), "Magia y conjuros en el mundo romano: las *defixiones*", en *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Teja, R. (ed.), Aguilar de Campoo, Fundación Santa María La Real. Centro de Estudios del Románico, 143-161.
- VELÁZQUEZ, I. (2004), *Las pizarras visigodas (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Madrid-Burgos, Real Academia Española-Instituto Castellano y Leonés de la Lengua.
- VELÁZQUEZ, I. (2010), "Between Orthodox Belief and 'Superstition' in Visigothic Hispania", en *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International*

Conference held at the University of Zaragoza (30 Sept. – 1 Oct. 2005), Gordon, R. L. y Marco Simón, F. (eds.), Leiden-Boston, Brill, 601-627.

Fuentes

- Admon(itio) gen(eralis)*, ed. Boretius, A., *MGH leg.*, 2/1, Hannover, 1883, 52-62.
- Anseg(isus), Cap(itularium) coll(ectio)*, ed. Boretius, A., *MGH leg.*, 2/1, Hannover, 1883, 394-450.
- Breu(iarium) Goth(icum)*, ed. Lorenzana, A., *PL*, 86, Paris, 1850, 47-1352.
- Cap(itula) Mart(ini)*, ed. Barlow, C. W., *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven, 1950, 123-144.
- Capit(ulare) miss(orum) item spec(iale)*, ed. Boretius, A., *MGH leg.*, 2/1, Hannover, 1883, 102-104.
- Conc(iliium) Laod(icense)*, ed. Joannou, P. P., *Fonti*, IX: *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, I/2: *Les canons des synodes particuliers*, Grottaferrata, 1962, 130-155.
- Conc(iliium) Rom(anum) a. 745*, ed. Werminghoff, A., *MGH conc.*, 2/1, Hannover-Leipzig, 1906, 37-44.
- Conc(iliium) Vas(ense) II*, ed. De Clercq, C., *CCSL*, 148A, Turnhout, 1963, 78-81.
- Const(itutiones) Apost(olorum)*, ed. Metzger, M., *Les Constitutions Apostoliques*, Paris, 1985-1987, 3 vols. (SC, 320, 329 y 336).
- Decr(etum) Gel(asianum de libris recipiendis et non recipiendis)*, ed. Von Dobschütz, E., *T&U*, 38, Leipzig, 1912, 3-13.
- Epict(etus), Diss(ertationes)*, ed. Schenkl, H., *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, Leipzig, 1916², 3-454.
- Greg(orius) Tur(onensis), De uirt(utibus) S(ancti) Mart(ini)*, ed. Krusch, B., *MGH srm*, 1/2, Hannover, 1969², 134-211.
- Haito Bas(iliensis), Cap(itula) eccl(esiastica)*, ed. Boretius, A., *MGH leg.*, 2/1, Hannover, 1883, 363-366.
- Licin(ianus), Ep(istulae)*, ed. Madoz, J., *Liciniano de Cartagena y sus cartas. Edición crítica y estudio histórico*, Madrid, 1948.
- Pap(yri) graec(ae) mag(icae)*, ed. Preisendanz, K., *Papyri Graecae Magicae*, Leipzig-Berlin, 1928-1931, 2 vols.
- Phil(ostratus), Heroic(us)*, ed. Lannoy, L. de, *Flauii Philostrati Heroicus*, Leipzig, 1977, 1-78.
- Theod(oretus), Interpr(etatio) epist(olae) ad Col(ossenses)*, ed. Schulze, J. L., *PG*, 82, Paris, 1864, 592-628.