

Calderos, hechizos, reliquias y poder

Magia, género y medicina en el Occidente medieval

Ashley de León¹

Resumen

Lejos de la imagen estereotipada de la bruja con la que estamos familiarizados y que la modernidad ha popularizado, la magia en la Galia merovingia era un territorio de fronteras móviles e inestables en el que lo médico, lo milagroso y lo mágico se entrelazaban en discursos de poder, fe y control social. Este artículo propone un recorrido a través de las representaciones de la magia, la medicina y las mujeres medievales a partir de una selección de fuentes primarias como las *Historias* de Gregorio de Tours, las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla y la *Lex salica* en conjunto con aportes historiográficos recientes. Se explora, además, la herencia de la tradición clásica y su influencia en el pensamiento de la cristiandad occidental, así como el papel que jugaron figuras femeninas en la construcción de modelos duales de femineidad: Clotilde, la reina santa, y Fredegunda, la soberana señalada por el uso de pociones para lograr su cometido. El análisis de estos casos permite comprender cómo la acusación de delito por el ejercicio de la magia funcionaba como una herramienta política y de regulación de género en un contexto en que las categorías para nombrar lo sobrenatural eran fluidas e inestables. Al problematizar los límites difusos entre religión, medicina y magia, este estudio invita a repensar las narrativas sobre lo aceptable y lo prohibido en la Edad Media; sirve así como motivación para seguir explorando cómo estos discursos modelaron —y aún modelan— la percepción social de la alteridad.

Palabras clave: magia medieval – Galia merovingia – Gregorio de Tours – género y poder – ley sálica

¹ Ashley de León es profesora de educación media egresada en el 2020 del Centro Regional de Profesores del Este, donde cursó la especialidad Historia. Cuenta con un postítulo en Tecnologías Digitales y Educación Inclusiva (Ceibal, 2024) y es maestranda en Estudios Medievales (Universidad de Buenos Aires).

Cauldrons, Spells, Relics and Power: Magic, Gender, and Medicine in the Medieval West

by Ashley de León

Abstract

Far from the stereotypical image of the witch with which we are familiar and which modernity has popularized, magic in the Merovingian Gaul constituted a territory of mobile and unstable borders where the medical, the miraculous, and the magical intertwined in discourses of power, faith, and social control. This article proposes an exploration of these representations based on a selection of primary sources such as the *Histories* of Gregory of Tours, the *Etymologies* of Isidore of Seville, and the *Lex Salica*, together with recent historiographical contributions. Furthermore, it explores the heritage of the classical tradition and its influence on the thought of Western Christendom, as well as the role played by female figures in the construction of dual models within femininity: Clotilde, the holy queen, and Fredegund, the sovereign identified with the use of potions to achieve her goals. The analysis of these cases allows us to understand how the accusation of the crime of exercising magic functioned as a political tool and a means of gender regulation within a context where the categories for naming the supernatural were fluid and unstable. By problematizing the blurred boundaries between religion, medicine, and magic, this study invites a rethinking of the narratives about what was acceptable and what was forbidden in the Middle Ages, serving as motivation to continue exploring how these discourses shaped, and still shape, the social perception of alterity.

Keywords: medieval magic – Merovingian Gaul – Gregory of Tours
– gender and power – Salic Law

Introducción

Promete aquella liberar con sus hechizos los espíritus que quiera, y en otros influir crueles desvelos, detener el curso de los ríos y hacer que los astros retrocedan. A los manes evoca por la noche. Debajo de tus plantas verás mugir la tierra, y a los olmos descender de las montañas.²

VIRGILIO, *Eneida*

Cuando se piensa en la magia medieval, es habitual que surjan imágenes preconcebidas: una mujer conducida a la hoguera tras una acusación de brujería, un hechicero que manipula hábilmente ingredientes siniestros en su caldero, fórmulas arcanas que aparecen en manuscritos de folios amarillentos. Estas representaciones, ampliamente difundidas por la cultura popular contemporánea —en especial por la literatura fantástica y el cine—, tienden a condensar y simplificar un fenómeno de carácter complejo y de persistente: la magia.

La imagen de la bruja medieval castigada severamente por la Inquisición está sin duda asentada en hechos históricos, remite a un fenómeno propio de la Baja Edad Media y la Edad Moderna. Sin embargo, las raíces de este concepto de *bruja* y sus posteriores repercusiones se hunden en un pasado más remoto. ¿Cuándo comenzaron a perfilarse los discursos condenatorios sobre la magia? ¿Cómo era entendida, sancionada y temida en los primeros siglos de la Edad Media? ¿Qué actores la practicaban y cómo eran juzgados?

² Fragmento del libro iv de la *Eneida* copiado en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla (2004, pp. 702-703), dentro del apartado referido a los *magi*. «“Haec”, inquit, “se carminibus promitti solvente mentes / quas velit, ast aliis duras inmittere curas; / sistere aquam fluminis, et vertere sidera retro; / nocturnosque ciet manes; mugire videbis / sub pedibus terram, et descendere montibus ornos» (Verg., *Aen.*, 4.487-491, como se cita en Isidoro de Sevilla, 2004).

Este artículo tiene como objetivo trazar un recorrido a través de la historia de la magia en la Edad Media —una tarea que resulta exigente y compleja— prestando especial atención a su carácter ambiguo y polisémico. A través del análisis de diferentes fuentes primarias, como tratados naturalistas, legislación, sermones y crónicas, además de estudios historiográficos recientes,³ se busca problematizar la manera en que la magia fue concebida, tolerada, condenada o asimilada en diferentes contextos. En simultáneo, se examinan los límites entre magia, religión y medicina, una frontera particularmente difusa en el imaginario medieval.

Este artículo se enmarca en una investigación mayor correspondiente a mi tesis de maestría, orientada al estudio de la magia en la Galia merovingia. La tesis se sustenta en un enfoque histórico-hermenéutico que combina el análisis de fuentes primarias con el aporte de la historiografía medieval contemporánea. Se examinan textos normativos y narrativos —como la *Lex salica*, las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla y las *Historias* de Gregorio de Tours— con el objetivo de identificar de qué manera se construyó la criminalización de la magia, su relación con el género y la autoridad, y los límites difusos existentes en el período estudiado. Estas fuentes se abordan desde una perspectiva textual y contextual, considerando tanto su literalidad como las funciones sociales que desempeñaron en sus correspondientes épocas. Paralelamente, se dialoga con aportes recientes de la historiografía que problematizan la intersección entre prácticas mágicas, medicina y poder, lo que permite situar esta reflexión en un marco interdisciplinar.

Se consideró relevante incluir las citas tanto en traducción como en su versión latina con el fin de preservar la literalidad de los textos y permitir una lectura crítica más precisa de los matices conceptuales.

³ Puede encontrarse una síntesis actualizada sobre el tratamiento historiográfico de la magia en la Galia merovingia en Jiménez Sánchez y Maymó i Capdevila (2017).

La magia medieval: desafíos conceptuales y metodológicos

Hablar de *magia* en la Edad Media supone el peligro de enfrentarse a una categoría fluida, polisémica y en constante disputa. Como advierte Michael D. Bailey (2017), los conceptos de *magia*, *religión* y *superstición* no eran estáticos ni se encontraban claramente diferenciados entre sí, sino que se superponían de manera constante según el contexto, el autor y su objetivo político o religioso. Durante la Edad Media, el cristianismo intentó establecer una frontera entre lo lícito y lo ilícito, entre lo que podía considerarse un milagro y lo que configuraba herejía o brujería. No obstante, esta frontera era difusa y parecía cambiar a la luz de los ojos que la percibían.

El historiador Richard Kieckhefer (1992) plantea que el estudio de la magia medieval debería partir de un análisis discursivo: nuestra imagen de ella procede en gran medida de fuentes que pretendían combatirla. Todo esto desemboca en que el conocimiento histórico que poseemos sobre la magia ha sido mediado por fuentes escritas que fueron compuestas, en su mayoría, por las élites eclesiásticas que la sancionaron. Los «hechiceros» y «hechiceras» rara vez dejaron testimonios de sus propias prácticas —o fueron borrados del mapa—. La naturaleza efímera de las prácticas mágicas, muchas veces transmitidas de forma oral en los sectores populares, y su representación distorsionada en la documentación escrita —crónicas, textos legales, sermones— constituyen, pues, desafíos adicionales al momento de abordar la investigación del fenómeno. Estas fuentes, más que reflejar las prácticas mágicas tal como eran entendidas y vividas por quienes las realizaban, solían ofrecer una visión fragmentaria y tendenciosa, con frecuencia condicionada por intereses políticos y religiosos.

Por lo demás, resulta imposible acceder a documentos y elementos que son mencionados en algunas fuentes, esa es otra dificultad que presenta trabajar sobre algo como la magia. Por ejemplo, se tiene constancia de que muchas obras y objetos considerados valiosos por los especialistas —como los grimorios, los libros de hechizos, los amuletos o cualquier tipo de elemento que pudiera estar vinculado a las prácticas mágicas— fueron eliminados durante los procesos inquisitoriales. Así, la documentación menciona manuscritos y objetos de los que no tenemos vestigios. Se nos presenta reto: aproximarnos a un objeto de estudio que a menudo dejó poco rastro y muchas incertidumbres.

Todo lo mencionado, en conjunto con el carácter fragmentario y tendencioso de las fuentes conservadas, convierte su estudio en un desafío metodológico. Cualquier aproximación historiográfica debe tener en cuenta no solo los contenidos de los documentos, sino también las condiciones de su producción, sus destinatarios y sus intenciones implícitas.

Herencias antiguas: raíces clásicas y transformaciones cristianas de la magia

Las actitudes del mundo medieval hacia la magia fueron heredadas, en parte, de la cultura clásica grecolatina. En su *Naturalis historia*, Plinio el Viejo ofrece una visión crítica y condenatoria de la magia, a la que considera un saber peligroso y fraudulento, cercano a los círculos de la religión, pero movido por causas insanas como el deseo y la mentira:

Y así, con promesas halagadoras y seductoras al máximo, se sumó los poderes de la religión, respecto a los que, todavía ahora, el género humano está en la más absoluta oscuridad; y, para tenerlo también sojuzgado, se anexionó a la astrología, pues no hay nadie que no esté ávido por conocer su futuro [...] Así, después de haberse apoderado del espíritu humano gracias a esa triple atadura, creció hasta tal extremo que, todavía hoy, tiene mucha influencia sobre una gran

parte de los pueblos y en Oriente manda sobre los reyes de los reyes⁴ (Plinio, *Nat. Hist.*, 30.2; 2002).

El autor también denuncia la incorporación de la magia a la medicina, indicando que ello corrompe su carácter científico y serio. Así señala el carácter vano y engañoso de estas prácticas:

Su procedencia inicial de la medicina nadie la va a poner en duda, y tampoco que, con el pretexto de la utilidad para la salud, se fue abriendo paso subrepticamente, como si se tratara de una medicina de más alto rango y más respetable⁵ (Plinio, *Nat. Hist.*, 30.2, 2002).

En simultáneo, nos revela cómo elementos naturales como plantas, animales y minerales eran investidos de propiedades mágicas y utilizados para realizar determinadas prácticas mágicas, como ocurrió con la mandrágora o diferentes partes animales.

En la transición hacia el mundo cristiano, san Agustín de Hipona fue una figura importante para la configuración de una visión teológica sobre la magia y sus practicantes. En *De doctrina christiana* distingue entre los signos dados por Dios y aquellos que son manipulados por los seres humanos con fines ocultos y oscuros, que asocia con los demonios y el mundo demoníaco (ver *De doctrina christiana*, 2.20). Esta vinculación entre magia y demonología se convertirá en un tópico habitual de la literatura cristiana medieval.

El hiponense desarrolla con mayor complejidad estas ideas en su obra *De civitate Dei*. Allí plantea una visión contundente y polémica de la magia, a la que considera no solo peligrosa, sino también inherentemente ligada a los demonios y a los engaños. Según el autor, los demonios, una

⁴ «... ita blandissimis desideratissimisque promissis addidisse vires religionis, ad quas maxime etiam nunc caligat humanum genus, atque, ut hoc quoque successerit, miscuisse artes mathematicas, nullo non avido futura de sese sciendi atque ea e caelo verissime peti credente. Ita possessis hominum sensibus triplici vinculo in tantum fastigii adolevit, ut hodieque etiam in magna parte gentium praevaleat et in oriente regum regibus imperet» (Plinio, *Nat. Hist.*, 30.2, s. f.).

⁵ «Natam primum e medicina nemo dubitabit ac specie salutari inrepsisse velut altiolem sanctiolemque medicinam» (Plinio, *Nat. Hist.*, 30.2, s. f.).

suerte de imitadores, son capaces de realizar prodigios que emulan los milagros divinos, pero que carecen de la verdad y bondad de estos últimos. Esta diferenciación de carácter ontológico y moral es esencial para el pensamiento cristiano de la Edad Media, al cual san Agustín realizó un gran aporte que mantuvo su vigencia a lo largo de todo el período.

En esta misma línea, en el libro VIII, capítulo 20 de *De civitate Dei*, Agustín afirma que estos engaños mágicos no son sino instrumentos de seducción demoníaca:

No se mezcla con el hombre que castiga con justas leyes las perversidades de los magos, y se comunica con el demonio que enseña y practica las artes mágicas; no se comunica con el hombre, que rehúye la imitación del demonio, y se comunica con el demonio, que acecha el engaño del hombre⁶ (Aug., *De civ. Dei*, 8.20; s. f.-b).

Agustín también señala a los llamados *magos* o *teúrgicos*, que afirman erróneamente invocar poderes celestiales, cuando en realidad se comunican con demonios: «Pero todas las maravillas de los magos, que con razón [Apuleyo] juzga deben ser condenados, se deben a las doctrinas y obras de los demonios»⁷ (Aug., *De civ. Dei*, 8.19; s. f.-b).

Por su parte, adentrándonos en la temprana Edad Media, Isidoro de Sevilla dedica una sección de lo más interesante de sus *Etimologías* a los distintos tipos de magia y los clasifica según su orden y función.

El obispo se remonta a los comienzos de la magia y a los primeros *magi*. Cuando realiza este recorrido histórico, podemos ver la concordancia con las ideas planteadas por Plinio: en ambos casos existe un vínculo entre la magia y Zoroastro, lo que fomenta la idea de que esta se encontraba en un principio vinculada a las creencias persas y sus cultos.

⁶ «Non miscetur homini magorum scelera iustis legibus punienti, et miscetur daemonei magicas artes docenti et implenti; non miscetur homini imitationem daemonei fugienti, et miscetur daemonei deceptionem hominis aucupanti» (Aug., *De civ. Dei*, 8.20; s. f.-a).

⁷ «At omnia miracula magorum, quos recte sentit esse damnandos, doctrinis fiunt et operibus daemonei» (Aug., *De civ. Dei*, 8.19; s. f.-a).

Luego, san Isidoro realiza una descripción de los actos mágicos que resulta pertinente para la concepción medieval de estas artes:

Y así esta vanidad de las artes mágicas, emanada de los ángeles perversos, estuvo vigente durante muchos siglos en todo el orbe de la tierra. Por medio de cierta ciencia de las cosas futuras y de los infiernos, así como por la evocación de estos, se idearon los auspicios, los augurios, los llamados «oráculos», y la nigromancia⁸ (Isid., *Etym.*, 8.9.3; 2004).

Esta descripción es importante, ya que enfatiza una idea muy arraigada en el imaginario medieval, pero que a la vez resulta contradictoria: la adivinación y la lectura de señales o augurios como una de las formas de las artes mágicas. Y resulta contradictoria porque esta práctica no siempre será condenada por la sociedad medieval, por lo menos no cuando se trate de señales enviadas por la voluntad divina. En algunos casos resulta difícil encontrar la diferencia entre los augurios canalizados a través de una adivina y los indicios enviados por Dios, sin embargo, no debemos dejar de ver que la diferencia primordial se encuentra en el agente que lleva el mensaje y, más importante aún, en su origen.

En sus explicaciones, Isidoro sigue definiendo en profundidad los diferentes tipos de magos, pero si algo queda en claro es la connotación tremendamente negativa que acarrea el término y el peligro que representan estas figuras para las personas:

Magos son aquellos a quienes la gente suele dar el nombre de «maléficos» por la magnitud de sus crímenes. Ellos perturban los elementos, enajenan la mente de los hombres y, sin veneno alguno, provocan la muerte simplemente con la violencia emanada de sus sortilegios⁹ (Isid., *Etym.*, 8.9.9; 2004).

⁸ «Itaque haec vanitas magicarum artium ex traditione angelorum malorum in toto terrarum orbe plurimis saeculis valuit. Per cuandam scientiam futurorum et infernorum et vocationes eorum inventa sunt aruspicia, augurationes, et ipsa quae dicuntur oracula et necromantia» (Isid., *Etym.*, 8.9.3; 2004).

⁹ «Magi sunt, qui vulgo malefici ob facinorum magnitudinem nuncupantur. Hi et elementa concutiunt, turbant mentes hominum, ac sine ullo veneni haustu violentia tantum carminis interimunt» (Isid., *Etym.*, 8.9.9; 2004).

Magia, género y poder en la Galia merovingia

En los siglos VI y VII, la Galia era un territorio que se encontraba en transición.¹⁰ El Imperio Romano había desaparecido y su control ya no existía, pero su legado persistía tanto en las estructuras administrativas como en las legales y culturales. La dinastía merovingia, cuya consolidación se le atribuye al rey Clodoveo, gobernó sobre un territorio de carácter plural, en el que existían tensiones entre las costumbres germánicas, las tradiciones galorromanas y la progresiva implantación del cristianismo niceno.

En este clima de pluralidad y desorden, los obispos adquirieron un papel central que trascendía el del liderazgo religioso: se convirtieron también en autoridades políticas y mediadores culturales. Teniendo en cuenta este contexto, las prácticas mágicas eran vistas como amenazas no solo espirituales, sino también sociales, capaces de desestabilizar el orden que estaba construyéndose y desafiar la autoridad episcopal.

Este fue el escenario de la vida de Georgius Florentius Gregorius —ahora conocido como *Gregorio de Tours*—, un destacado obispo de la ciudad de Tours. Nació, por lo que sabemos, alrededor del año 538 y vivió hasta finales del siglo VI, a lo largo de su vida afianzó su relevancia y poder como obispo de la ciudad de Tours. Es considerado una de las figuras más influyentes del cristianismo merovingio; además, su obra constituye una fuente privilegiada para el estudio de la magia en la Galia merovingia. Sus textos más conocidos fueron los *Decem libri historiarum*, llamados popularmente *Historias*. Esta crónica, que comprende diez libros, abarca temas muy amplios, desde los comienzos del todo —es decir, la creación del mundo que habitamos— hasta eventos contemporáneos al autor.

Más allá de su gran valor histórico y de que realmente es un texto muy interesante de leer y analizar, las *Historias* son una fuente clave

¹⁰ Wickham (2009) destaca la naturaleza cambiante de las estructuras políticas y culturales en este período.

para comprender las representaciones culturales, sociales y, en especial, religiosas de la Alta Edad Media. El autor escribe desde una posición eclesiástica y su mirada se encuentra irrevocablemente atravesada por la intención de la moralización cristiana del poder y de la historia, entendida como la evaluación de los actores políticos y de sus acciones a partir de categorías morales cristianas —pecado, virtud, castigo y gracia divina—. No podemos dejar pasar esto a la hora de problematizar y analizar las diferentes secciones de su crónica.

La manera en que Gregorio describe a las mujeres que integran y actúan en la esfera pública, en la corte merovingia o en el ámbito referido a lo espiritual nos permite observar con claridad tensiones entre autoridad y género, entre milagro y hechicería, entre la norma y la transgresión. Además, en las *Historias* el autor ofrece un vasto repertorio de episodios en los que se conjugan milagros, hechizos, actos inspirados por demonios y sanaciones. No define puntualmente el término *magia*, como sí lo hicieron Plinio el Viejo e Isidoro de Sevilla, pero sí condena las prácticas asociadas a lo demoníaco, especialmente cuando son realizadas por mujeres, extranjeros o sectores marginales de la sociedad.

La acusación de magia o hechicería, tal como lo ha señalado Kieckhefer (1992), no solo constituye en el Occidente medieval una denuncia de prácticas aparentemente «desviadas», sino una herramienta de control social. Lejos de operar como una categoría objetiva, la magia es una construcción del discurso que se encuentra profundamente vinculada al estatus social del individuo, su género y el contexto político en que se inscriben sus actos.

En el caso del género femenino, esta construcción cobra particular relevancia, ya que los cuerpos femeninos solían encontrarse asociados a lo oculto, lo corpóreo, lo reproductivo y el pecado. Por lo tanto, fueron proclives a ser señalados como agentes o vehículos de lo demoníaco y lo sacrílego.

En el contexto de la Galia merovingia, Gregorio de Tours no solo cumplió el rol de cronista, sino que funcionó como agente moralizador. Sus relatos, que se encuentran copiosamente teñidos de juicios teológicos, presentan una doble función:

- 1) Legitiman el orden eclesiástico, establecido por la Iglesia patriarcal y clerical.
- 2) Construyen modelos de comportamiento. Por un lado, el que resulta aceptable y replicable —como el de la reina Clotilde—; por otro, el que es transgresor y condenable —como el de la reina Fredegunda—.

La mujer que es considerada transgresora, que sabe demasiado, que conspira o realiza acciones que no le corresponden o que se encuentran fuera de los límites ideales de lo femenino es señalada con la pesada marca de la hechicería. En contraste, aquella que se somete al mandato, que es mediadora de milagros, que es servicial y que opera dentro de los límites dibujados se convierte en una figura celebrada y elevada a los altares; es consagrada.

Un ejemplo emblemático que recorre las *Historias* es la figura de Fredegunda, reina merovingia a quien Gregorio acusa de recurrir a hechizos y envenenamientos para eliminar a sus enemigos, como lo vemos en el siguiente fragmento:

Entonces ella, al verlos vacilantes, los envió a donde les había mandado ir drogados con una pócima y de inmediato les aumentó la fuerza de ánimo y le prometieron cumplir todo lo que les había ordenado. Con todo, les ordenó llevarse un frasco lleno de esta pócima¹¹ (Greg. Tur., *Hist.*, 8.29; 2022).

¹¹ «At illa dubius cernens, medicatus potione direxit, quo ire praecepit; statimque robor animorum adcrevit, promiseruntque se omnia quae praeceperat impleturus. Nihil minus vasculum ab haec potione repletum ipsos levare iubet» (Greg. Tur., *Hist.*, 8.29; 1951).

El uso de brebajes y encantamientos y el establecimiento de pactos con personas vinculadas a las artes mágicas la convierte en una figura transgresora, temida y condenada.

En el siguiente pasaje, Gregorio relata el caso de una mujer poseída por un «inmundo espíritu de adivinación»:

En fin, tras pronunciar sobre ella un exorcismo y unguir su frente con óleo santo, el demonio gritó y reveló al prelado lo que era. Pero como él no lo pudo expulsar de la muchacha, se le permitió marcharse. Esta, por su parte, al ver que no podía vivir en aquel lugar, se dirigió junto a la reina Fredegunda, y se ocultó allí también¹² (Greg. Tur., *Hist.*, 7.44; 2022).

Encontramos en él dos cosas particularmente interesantes: en primera instancia, el vínculo entre la magia, relacionada con lo demoníaco, y la adivinación y el análisis de las señales y de los augurios, tal como lo había planteado Isidoro de Sevilla; en segunda instancia, que aunque la reina Fredegunda no se encontrara directamente asociada a este uso de las artes mágicas, brindaba refugio a quien sí, y se volvía así parte de esa red pecadora.

Ahora bien, la acusación de magia era una herramienta de control político y de regulación de los roles de género; la nobleza merovingia femenina desempeñaba un papel activo en la corte, y el recurso a las acusaciones de hechicería podía funcionar como una forma de desacreditar a mujeres influyentes. En este sentido, Fredegunda no es un caso aislado, sino parte de un discurso más amplio que sistemáticamente señala a y sospecha del poder femenino.

Un aspecto interesante para añadir al análisis es cómo ese discurso también utilizó a determinadas figuras femeninas para la construcción de un ejemplo a seguir: el de la femineidad que sí observaba las reglas

¹² «Denique cum exorcismum super eam diceret ac frontem oleo sancto perungeret, exclamavit daemonium et quid esset prodidit sacerdoti. Sed cum per eum a puella non extruderetur, abire permissa est. Cernens vero puella, quod in loco illo habitare non possit, ad Fredegundem reginam abiit ibique et latuit» (Greg. Tur., *Hist.*, 7.44; 1951).

y acataba las normas pautadas por las élites eclesiásticas. Aquí entra la figura de la reina Clotilde.

Clotilde fue la esposa del rey Clodoveo y tuvo un papel fundamental en la historia de los francos —sobre todo para nuestro autor—, ya que será considerada la principal impulsora de la conversión de su marido al cristianismo. Su accionar político no fue menor. Como nos relata Gregorio de Tours, ella constantemente incitaba al rey a la conversión religiosa.

Aquí algo fundamental a señalar es que, a diferencia de Fredegunda, la agencia de Clotilde es señalada como santa, virtuosa y milagrosa. Debido a su obrar, incluso fue consagrada santa por la Iglesia Católica. Gregorio la caracteriza como «fina y juiciosa» desde el momento en que Clodoveo la ve por primera vez y se siente atraído por estos atributos. A lo largo de algunos pasajes del libro II de las *Historias*, Gregorio describe a Clotilde como una mujer caritativa, dada a las limosnas, pacífica, mesurada y llena de piedad. En este punto, el accionar de la reina se encuentra dentro de los márgenes aceptables de la *virtus* femenina.

Su persistencia respecto a la conversión de su esposo no transgrede los límites establecidos, sino que edifica, modela, purifica. Clotilde no solo sirvió como mediadora entre lo sagrado y el reino franco: su intervención es presentada como el motor del milagro santo que fue la conversión de Clodoveo luego de la batalla de Tolbiac. Incluso podríamos ir más allá y atribuirle una cuota de la victoria a la reina y su agencia santa sobre su marido. En este contexto, la figura de Clotilde queda inscrita en la genealogía de la santidad femenina y su canon: pasiva, orante y suplicante, pero a la vez eficaz en su labor.

Luego de haber transitado por este análisis, podemos afirmar que Fredegunda y Clotilde son, en el fondo, espejos invertidos: mientras una es descrita como agente de Dios, la otra es señalada como agente de la maldad o del diablo. Esta lógica binaria, que es heredera de la tradición

patrística, encuentra en Gregorio una forma narrativa poderosa. Lejos de pretender ser un reflejo directo de la realidad, su relato se convierte en un repertorio simbólico: la hechicera encarna el desorden; la santa, el equilibrio. Una disgrega, la otra cohesiona.

Como obispo y cronista, Gregorio de Tours escribe no solo para narrar los hechos, sino para transmitir una visión del mundo. Según esta visión, el cuerpo femenino puede ser un canal o un agente tanto para lo sagrado como para lo demoníaco, pero rara vez la encarnación de un sujeto pleno. La mujer es narrada desde el exterior: o es un ejemplo a seguir o es una advertencia.

Al respecto, me parece muy pertinente lo planteado por Caroline Walker Bynum (1987), que señala que las concepciones medievales del cuerpo femenino se encuentran atravesadas por una dualidad: las mujeres son fuente de tentación, pero también de revelación, pues encarnan simultáneamente la continencia corporal (forma de virtud cristiana) y el peligro del deseo.

Medicina y milagro: fronteras inestables en la Galia merovingia

Adentrarse en el estudio de las prácticas medicinales durante la Edad Media supone enfrentar ciertas dificultades metodológicas, pues se diluyen los límites entre esferas que, desde una perspectiva moderna, solemos considerar separadas. La medicina de la época no era concebida solo como una práctica técnica, sino que estaba profundamente influenciada por dimensiones espirituales, simbólicas y políticas.¹³ Podemos observar, sobre todo en la región de la Galia merovingia, la coexistencia entre las tradiciones

¹³ Para un análisis de estas fronteras en la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media, véase Effros y Moreira (2020).

médicas heredadas del antiguo mundo romano y las de una pujante cristiandad, que ocupaba un espacio creciente en el ámbito de la medicina. Esto último generó una tensión entre la medicina considerada «terrenal», de la cual se encargaban los médicos, y la medicina «celestial», que vemos manifestada con fuerza en la hagiografía y los textos eclesiásticos.

En un fragmento de las *Historias*, Gregorio de Tours menciona la tumba de san Martín de Tours y los poderes milagrosos atribuidos al santo para curar a un sinnúmero de personas. El autor indica:

Aquí tan solo voy a contar lo que les ocurrió a los descuidados que después de un milagro celestial buscaron medicamentos terrenales, puesto que su poder milagroso se manifiesta lo mismo a través de la gracia de curaciones que con el castigo de los necios [...] Que este caso enseñe a todo cristiano que, cuando haya merecido alcanzar la medicina celestial, no busque cuidados terrenales (Greg. Tur., *Hist.*, 5.6; 2022).¹⁴

En este pasaje del texto podemos ver cómo recurrir a la medicina terrenal luego de un milagro representa una falta grave a la fe sancionada por Dios. En la cita el autor no ataca directamente a la medicina o sus agentes, los médicos, pero sí la jerarquiza: si lo divino ya logró el remedio o la solución a los padecimientos, la búsqueda de otros medios es considerada desobediencia y, a su vez, falta de gratitud.

De esta manera, podemos ver que la Iglesia reclama para sí la exclusividad sobre la curación y deslegitima cualquier intervención ajena a su esfera de poder. Como señaló con acierto el historiador Peter Brown (2018), en el contexto de la Tardoantigüedad el cuerpo del santo se convierte en un nuevo foco de la geografía del poder, y este poder no solo sirve para sanar, sino también para imponer disciplina. Patrick J. Geary (1991) argumenta que los *furta sacra* no eran simples robos, sino actos cargados de significado religioso y político que reflejaban la competencia

¹⁴ «Hic tantum, quid neglegentibus evenerit, qui post virtutem caelestem terrena medicamenta quaesierunt, exsolvam, quia, sicut per gratiam sanitarum, ita et in castigationem stultorum virtus eius ostenditur» (Greg. Tur., *Hist.*, 5.6; 1951).

entre comunidades por el favor divino y la supremacía espiritual. Esta perspectiva nos sirve para resaltar cómo la apropiación de lo sagrado servía para consolidar el poder y la legitimidad de las instituciones eclesiásticas.

Otra escena muy interesante aparece en el libro IV de las *Historias*, en el cual el turonense relata los prodigios y curaciones realizadas por el obispo Nicetio luego de su fallecimiento:

Ahora obra grandes milagros para quienes rezan junto a su tumba. En efecto, con el aceite de la lámpara que arde diariamente junto a su sepulcro devuelve la vista a los ojos de los ciegos, ahuyenta los demonios de los cuerpos de los poseídos, devuelve la salud a los miembros paralizados y se le considera por esta época una gran protección para todos los enfermos¹⁵ (Greg. Tur., *Hist.*, 4.36; 2022).

En el conjunto de estos episodios vemos cómo se refuerza la lógica de reciprocidad que rige el milagro: la sanación divina requiere una respuesta espiritual adecuada. La curación, por tanto, no depende únicamente del gesto ritual o del contacto con lo sagrado, sino de la interiorización de una actitud devota (rezar) por parte de la persona curada. A través de los milagros, la Iglesia logra acceder a la curación física de los fieles. La recaída del enfermo no es, entonces, un fracaso médico, sino la consecuencia moral de su mal obrar.

Podemos decir que el autor utiliza esta narrativa para reafirmar que la salud corporal es reflejo del estado del alma, y que solo la Iglesia, como mediadora legítima de lo sagrado, puede garantizar la estabilidad en ambos planos para los dolientes. El tipo de relato que aparece en las *Historias* complementa el castigo infligido a quienes, luego de un milagro, recurren a la medicina profana: la desobediencia espiritual se manifiesta físicamente y de manera casi instantánea.

¹⁵ «... nunc magna miracula ad suum tumulum exorantibus praestat. Nam de oleo cicindelidis, qui ad ipsum sepulchrum cotidie accenditur, caecorum oculis lumen reddit, daemones de obsessis corporibus fugat, contractis membris restituit sanitatem et omnibus infirmis magnum in hoc tempore habetur praesidium» (Greg. Tur., *Hist.*, 4.36; 1951).

Esta narrativa debe comprenderse dentro de un marco más amplio. La investigadora Mónica H. Green (2019) ha demostrado cómo incluso en los siglos posteriores la transmisión y reelaboración de textos galénicos en el Occidente cristiano estuvo mediada fuertemente por comunidades monásticas, y muchas veces estos textos incluso fueron defendidos por criterios teológicos. Así, aunque el galenismo seguía presente y en práctica, coexistía con una lógica cristiana que podía —y solía— neutralizarlo simbólicamente. En el caso de Gregorio de Tours, el cuerpo sanado no es testimonio de una técnica efectiva, sino de una gracia concedida. Por lo tanto, cualquier intervención que no proviniera de lo divino pondría en riesgo el alma del enfermo.

Por otro lado, Peregrine Horden (2009) ha destacado cómo gran parte de la historiografía tradicional juzgó duramente la medicina de la temprana Edad Media y la describió como desorganizada, supersticiosa y primitiva. Sin embargo, estas apreciaciones modernas están guiadas por un juicio de valor que no hace sino entorpecer la investigación sobre este tópico; en ellas no se consideran los valores y categorías propias del período. Como indica Horden (2009), en la temprana Edad Media no existía una clara separación entre medicina, religión y magia, sino una disputa por la autoridad que debe leerse en sus propios términos. El problema no era la realización de rituales o el uso fórmulas, sino quién tenía el poder de legitimarlos: ¿el médico laico?, ¿la mujer sabia?, ¿el santo?, ¿el obispo?

Con esta visión también coincide Kieckhefer (1992), quien señala que es muy difícil separar estas esferas de límites tan difusos en la época. El autor destaca, además, que esto no solo supone una dificultad para los especialistas en la actualidad, sino que también es muy probable que los hombres y mujeres de la Edad Media no estuvieran seguros de dónde terminaba la religión y comenzaba la magia, o de qué curaciones eran aceptadas y bien vistas por la órbita divina y cuáles serían castigadas.

Este último punto es crucial para comprender cómo Gregorio de Tours estructuró sus relatos milagrosos. El castigo al creyente que recurre a la medicina después de haber sido sanado es ejemplar: enseña a los demás a no desconfiar de la intervención divina, pero también advierte sobre el peligro de relativizar el poder eclesiástico. Desde esta perspectiva, la cura deja de ser un procedimiento corporal para convertirse en una manifestación de fe, y es la Iglesia la que decide cuándo y cómo debe ejercerse, bajo sus propias normas y tiempos.

En conclusión, podemos decir que la medicina en la Galia merovingia, que presenta muchas complejidades a la hora de su estudio e interpretación, no puede analizarse únicamente desde su dimensión técnica o farmacológica. A través de fuentes como las *Historias*, se hace evidente que las nociones de *enfermedad*, *cura* y *salud* estaban firmemente atravesadas por disputas de poder y por un proyecto ideológico de control simbólico.

Los pasajes analizados no solo ilustran una crítica hacia la medicina «terrenal», sino que forman parte de una estrategia narrativa que se enmarca en un objetivo más amplio: imponer la hegemonía espiritual de la Iglesia. El estudio de los límites de estas esferas complementa mi investigación sobre la magia en la Galia merovingia al mostrar cómo las fronteras entre lo milagroso, lo mágico y lo médico no están dadas por las prácticas en sí mismas, sino por los discursos que las interpretan y jerarquizan. Este tema seguirá en desarrollo a lo largo de mi investigación.

La *Lex salica* y la criminalización de la magia

La *Lex salica* es para los medievalistas un documento jurídico de valor excepcional. Se atribuye su compilación al rey Clodoveo, hacia fines del siglo v, aunque fue reelaborada en siglos posteriores; constituye uno de los cuerpos normativos germánicos más antiguos y de mayor proyección

en la Europa medieval. Si bien el *Pactus legis salicae* se centra principalmente en la regulación de relaciones sociales, patrimoniales y penales, encontramos una referencia explícita a los *maleficia* y *veneficia*, así como el nombramiento de términos como *brebajes* y *hechizos*. *Maleficium* y *veneficium* —términos que pueden traducirse de manera amplia como «daños», «envenenamientos» o «prácticas mágicas nocivas», sin que existan equivalentes exactos en español— presentan una importante ambigüedad semántica, ya que pueden designar tanto actos de envenenamiento como el uso de conjuros, pócimas o brebajes mágicos, lo que revela la ausencia de una distinción o barrera estricta entre veneno y hechicería en la mentalidad altomedieval.

Si bien la magia no figura de manera reiterada en el conjunto de leyes, se le dedica el apartado número XIX, que se titula «Concerniente a maleficios o pociones». Aunque las sanciones varían y en muchos casos consisten en el pago de una determinada suma, la pena capital seguía vigente para quienes eran juzgados como *magi*:

El que lanza un hechizo mágico sobre otro hombre o le da a beber una poción de hierbas para que muera y esto se prueba, sea juzgado culpable por la suma de ocho mil denarios, o sea, doscientos sueldos (o sea entregado al fuego) (*Lex Sal.*, 19; Asla & Rodríguez, 2017).¹⁶

La disposición presente articula dos formas de sanción: una multa monetaria de cuantía extraordinaria y, en su defecto, la pena capital. En esta fórmula podemos ver reflejada la tensión entre el modelo compensatorio, característico del derecho germánico, y la exigencia de un castigo ejemplar cuando la comunidad percibía que el orden social estaba en riesgo (Wallace-Hadrill, 1962).

¹⁶ «Si quis alteri (maleficiis fecerit aut) herbas dederit bibere, ut moriatur, (et ei fuerit adprobatum), mallobergo touuer(f) o sunt, denarios VIIIIM qui faciunt solidos CO culpabilis iudicetur XIX. De maleficiis (hominum) wel herbis (aut certe ignem tradatur)» (*Lex Sal.*, 19; Eckhardt, 1962).

El análisis en detalle de la cláusula permite observar varios aspectos. En primer lugar, la condición procesal «si esto se prueba» evidencia la dificultad de demostrar actos considerados por definición secretos, ocultos, «oscuros». En ausencia de pruebas materiales, la práctica judicial solía recurrir a juramentos colectivos (*compurgationes*) y, en ocasiones, a ordalías (*ordalii*), lo que implicaba que la condena dependiera tanto de la credibilidad social del acusado como de procedimientos rituales que no resultan del todo certeros en materia jurídica (Rio, 2017). En segunda instancia, la alternativa entre multa y pena de fuego pone de manifiesto la dimensión simbólica del castigo: mientras la compensación monetaria podía llegar a reparar el daño físico, la ejecución pública funcionaba como una suerte de purificación social y una advertencia clara por parte de las élites dirigentes contra prácticas que socavaban la confianza comunitaria.

El empleo de términos como *veneficium* o *maleficium* remite, además, a la concepción de la magia como un delito de carácter híbrido: por un lado, se la castigaba por ser una amenaza directa a la integridad y salud corporal de las personas y se la asimilaba al homicidio mediante veneno; por otro, al implicar el recurso a fuerzas ocultas, profanas, se le atribuía un carácter transgresor de los límites entre lo humano y lo sobrenatural, que suponía un riesgo moral y comunitario. Las personas que utilizaban la magia para diversos fines interactuaban con agentes que eran considerados ilícitos y transgresores: entes demoníacos. Esto se oponía al vínculo diario que mantenían las personas con el mundo sagrado, con Dios, que sí era legítimo y se encontraba en la senda de lo permitido y lo esperado. Así, la ley no solo protegía la vida individual, sino que contribuía a trazar las fronteras entre lo aceptable y lo proscrito en el marco de una sociedad en proceso de cristianización.

En este sentido, la anterior cita no solo constituye un ejemplo aislado de penalización de la magia, sino que condensa una posible visión franca

de estas prácticas: actos ambiguos, difíciles de probar, difíciles de delimitar o enmarcar, pero suficientemente peligrosos para ameritar sanciones extremas. La *Lex salica* proyecta, por tanto, una concepción de la magia como un delito doblemente peligroso: un ataque a la vida y una amenaza para la cohesión del grupo. La magia es tratada como un crimen contra el orden social y el bienestar físico de las personas, y no solo como un acto que atenta contra Dios.

El estudio de la *Lex salica* nos permite comprender cómo en los primeros siglos del Occidente medieval el derecho germánico articulaba una respuesta jurídico-simbólica con un fenómeno que desbordaba tanto el plano corporal como el espiritual y que suponía un desafío intrincado a la hora de definirlo, encasillarlo, probarlo y juzgarlo.

Consideraciones finales

Para concluir, podemos afirmar que el análisis de las fuentes y los discursos que configuraron la percepción de la magia en la temprana Edad Media revela un entramado complejo y colmado de significados, tensiones y negociaciones.

Las categorías que utilizamos hoy —*bruja, hechicero, magia*— no se corresponden de forma directa con las empleadas en los siglos VI y VII. La figura de la bruja tal como la concibe la tradición contemporánea no se encontraba consolidada aún. En su lugar, encontramos un espectro más amplio y difuso: adivinas, sanadoras, hechiceras, mujeres influyentes acusadas del uso del *maleficium*, varones vinculados a prácticas consideradas ilícitas y toda una serie de actores cuyo papel oscilaba entre lo sospechoso y lo legítimo según el contexto en que se encontraban, la autoridad que emitía dicho juicio y la coyuntura política del momento.

Reconocer la ausencia de una definición cerrada y certera es fundamental para evitar posibles anacronismos. Nos obliga a prestar especial atención no solo a lo que las fuentes dicen, sino también a cómo lo dicen y, especialmente, desde qué posición lo hacen. La voz de Gregorio de Tours, como la de otros autores eclesiásticos, no es una ventana transparente a la realidad que vivió, sino un espejo que refleja una visión de mundo afectada por la élite que buscaba imponer un orden espiritual y social y que modelaba las fronteras entre lo que estaba permitido y lo que debía ser condenado.

Sostenemos entonces que en los comienzos del mundo medieval existían límites difusos entre esferas que hoy solemos pensar como inexorablemente separadas —medicina, magia, amuletos, reliquias—. Es necesario tenerlo en cuenta a la hora de abordar estos temas, que resultan intrincados a la hora del análisis; si buscamos enmarcarlos en nuestra contemporaneidad y sus significados, correremos el riesgo de perder de vista las valiosas aristas que pueden ser observadas a través de un análisis plural e integral de los elementos.

El estudio de estos límites difusos —entre magia, religión y medicina; entre milagro y hechicería; entre santidad y transgresión— permite comprender que la persecución o tolerancia de determinadas prácticas no dependía exclusivamente de su contenido explícito, sino del marco discursivo que las interpretaba y juzgaba. En este sentido, la figura femenina, ya fuera venerada como ejemplo de *virtus* o desdeñada como agente de lo demoníaco, se convirtió en un vehículo, un agente para transmitir valores, advertencias y modelos de conducta a seguir por las mujeres, como vemos en el siguiente pasaje, en el que Gregorio describe a la reina Clotilde:

Por su parte, la reina Clotilde se comportó de tal y tamaña manera que fue honrada por todos: siempre asidua en las limosnas, constante en las vigili-
as y pura

en la castidad y toda honestidad; proveyó de los predios necesarios a las iglesias, monasterios y cualquier lugar santo, y los distribuyó con una voluntad tan generosa y bien dispuesta que por aquella época se pensó que en su celo servía a Dios no como reina, sino como su verdadera sierva, ella a la que ni el poder real de sus hijos ni la ambición terrenal ni su riqueza arrastró a la ruina, sino que su humildad la elevó a la gracia¹⁷ (Greg. Tur., *Hist.*, 3.18; 2022).

En este pasaje Clotilde no solo es descrita con todas las propiedades ideales ancladas a lo femenino, sino que, además, sirve como ejemplo a seguir para construir ese modelo de femineidad controlado y aprobado por la Iglesia, enfrentado a representaciones de la femineidad que encarnan el polo de la transgresión.

A través del recorrido histórico desde la Antigüedad tardía a los albores del mundo medieval, podemos evidenciar que, si bien no existían definiciones firmemente pautadas, la magia y sus agentes —los magos— encarnaban un peligro real para la mentalidad de los hombres y mujeres de la naciente cristiandad occidental.

A medida que transitamos el período medieval y nos acercamos a la Baja Edad Media, nos encontramos con límites un tanto más claros que, a su vez, permiten condenas y persecuciones focalizadas y rigurosas. Cuando damos un paso más y nos adentramos en la Modernidad nos encontramos con vestigios que demuestran una estabilidad que responde a elementos mucho más delimitados. Podríamos plantear que un ejemplo de esto es el *Malleus maleficarum*, el manual de la Inquisición. Aquí ya se sabía a ciencia cierta qué debía perseguirse y cómo debía castigarse a estos transgresores previamente definidos. A mi saber, debemos entender esto como la culminación de un proceso que comienza a gestarse —con todas las dificultades y confusiones que ello conlleva— en la Alta Edad Media.

¹⁷ «Chrodigildis vero regina talem se tantamque exhibuit, ut ab omnibus honoraretur; assidua in elemosinis, pernox in vigiliis, in castitate atque omni honestate puram se semper exhibuit; praedia ecclesiis, monasteriis vel quibuscumque locis sanctis necessaria praevidit, larga ac prona voluntate distribuit, ut putaretur eo tempore non regina, sed propria Dei ancilla ipsi sedolo deservire, quam non regnum filiorum, non ambitio saeculi nec facultas extulit ad ruinam, sed humilitas evexit ad gratiam» (Greg. Tur., *Hist.*, 3.18; 1951).

Finalmente, me gustaría cerrar este artículo señalando que la invitación a continuar explorando estas problemáticas medievales que parecen tan lejanas no responde solo a un interés historiográfico, sino también a la conciencia de que son fenómenos que presentan resonancias contemporáneas. Estudiar cómo se construyó la alteridad mágica en la Alta Edad Media nos enfrenta a las raíces de mecanismos que heredamos con otros nombres y formas y que aún operan en nuestras sociedades y sirven para definir, vigilar y sancionar lo que se considera legítimo o no. Como señaló el gran medievalista Jacques Le Goff (1985), lo maravilloso medieval no puede y no debe separarse de lo cotidiano, y no es posible separar la magia de las estructuras de poder que la catalogan como tal.

Observar las representaciones medievales de la magia no es un simple ejercicio aislado de erudición, sino una oportunidad para reflexionar sobre nuestras propias categorías, prejuicios y formas de control. Investigar la Edad Media en la actualidad no es solo bucear en un pasado lejano, sino que se trata de interrogar los discursos que han moldeado durante siglos nuestras formas de entender el poder, el cuerpo, el género y también lo sagrado. Se trata de recuperar voces, pero también de resignificar los silencios, cuestionar herencias: esa también es la tarea del medievalismo actual, una que considero ampliamente valiosa.

En un contexto en el que estas miradas aún son escasas, atender las representaciones medievales de la magia es, además, una forma de contribuir desde la historia a desarmar —o, por lo menos, a reflexionar sobre— matrices de pensamiento que aún perviven. Ser medievalista hoy implica asumir el desafío de mostrar que el pasado no está cerrado, que sus textos aún nos hablan y que repensarlos críticamente es transformar nuestro presente.

Referencias

Bibliografía primaria

- Asla, A. O., & Rodríguez, G. F. (Eds.). (2017). *Leyes de los francos sálicos y ley sálica carolina*. Universidad de Mar del Plata. <https://humadoc.mdp.edu.ar/files/original/1dd2502dff17f648828394b9071afd751fc74bb7.pdf>
- Agustín de Hipona. (s. f.-a). *De civitate Dei*. The Latin Library. <https://www.thelatinlibrary.com/august.html>
- Agustín de Hipona. (s. f.-b). *De civitate Dei*. Augustinus.it. <https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm>. Consultado: 01/08/25.
- Agustín de Hipona. (s. f.-c). *De doctrina christiana*. Augustinus.iu. https://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm. Consultado: 01/08/25.
- Eckhardt, K. A. (1962). *Pactus Legis Salicae; Monumenta Germaniae Historica; Leges Nationum Germanicarum* (Vol. 4, parte 2). Hannover.
- Gregorio de Tours. (1951). *Gregorii Episcopi Turonensis: Libri Historiarum X; Monumenta Germaniae Historica; Scriptores Rerum Merovingicarum* (Vol. 1, parte 1) (B. Krusch, Ed.). Hannover.
- Gregorio de Tours. (2022). *Historias* (P. H. Roldán, Ed.). Universidad de Extremadura.
- Isidoro de Sevilla. (2004). *Etimologías* (J. Oroz Reta & M. A. Marcos Casquero, Eds.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Krusch, B. (1951). *Gregorii episcopi Turonensis. Libri historiarum, Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Merovingicarum* (Vol. 1, parte 1). Hannover.
- Plinio el Viejo. (s. f.). *Naturalis historia* (B. Thayer, Ed.). LacusCurtius. https://penelope.uchicago.edu/thayer/e/roman/texts/pliny_the_elder/home.html

Plinio el Viejo. (2002). *Historia natural* (J. Cantó, I. Gómez Santamaría, S. González Marín & E. Tarriño, Eds. y Trads.). Cátedra.

Bibliografía secundaria

Bailey, M. D. (2017). *Fearful Spirits, Reasoned Follies: the Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*. Cornell University Press.

Brown, P. (2018). *El culto a los santos en la Antigüedad tardía*. Sígueme.

Effros, B. & Moreira, I. (Eds.). (2020). *The Oxford Handbook of the Merovingian World*. Oxford University Press.

Geary, P. J. (1991). *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton University Press.

Green, M. H. (2019). *Gloriosissimus Galienus: Galen and Galenic Writings in the Eleventh- and Twelfth-Century Latin West*. En P. Bouras-Vallianatos & B. Zipser (Eds.), *Brill's Companion to the Reception of Galen* (pp. 319-342). Brill.

Horden, P. (2009). What's Wrong with Early Medieval Medicine? *Social History of Medicine*, 24(1), 5-25. <https://doi.org/10.1093/shm/hkp052>

Jiménez Sánchez, J. A. & Maymó i Capdevila, P. (2017). La magia en la Galia merovingia. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*, (30), 183-204. <https://doi.org/10.5944/etfii.30.2017.19321>

Kieckhefer, R. (1992). *La magia en la Edad Media*. Drakontos.

Le Goff, J. (1985). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Gedisa.

Rio, A. (2017). *Legal Practice and the Written Word in the Early Middle Ages: Frankish Formulae, c. 500-1000*. Cambridge University Press.

Walker Bynum, C. (1987). *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Women*. University of California Press.

Wallace-Hadrill, J. M. (1962). *The Long-Haired Kings and Other Studies in Frankish History*. Methuen.

Wickham, C. (2009). *The Inheritance of Rome: a History of Europe from 400 to 1000*. Penguin.