

Los judíos como expertos en prácticas terapéuticas en el mundo tardoantiguo: de la *Enkoimesis* y otras ritualidades mágicas

Pablo A. Torijano*

Universidad Complutense de Madrid

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9131-1562>

Silvia Acerbi**

Universidad de Cantabria

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8326-4591>

*Unos se purgan con medicinas sagradas,
otros son engañados por las canciones que venden los impostores
y otros locos sucumben a los conjuros de los judíos.*
Luciano de Samosata, *Tragopodraga*, 171-173

Aunque se haya afirmado que el judaísmo conoció exclusivamente la *incubatio* en su variante más antigua, la mántico-advinatoria, en nuestro trabajo intentamos ofrecer algunas reflexiones acerca del recurso a esta praxis con finalidades curativas en proximidad o en el interior de una sinagoga, circunstancia aludida por Juan Crisóstomo en un *locus* que ha pasado desapercibido o cuya exegesis por parte de los investigadores no resulta unívoca.

PALABRAS CLAVE: Antigüedad Tardía; judíos; cristianos; sinagogas; *incubatio*.

THE JEWS AS EXPERTS IN THERAPEUTIC PRACTICES IN THE LATE ANCIENT WORLD: ENKOIMESIS AND OTHER MAGICAL RITUALS.— Israel first and Early Judaism afterwards did practice a sort of *incubation* that focused on divination. In the present paper we show how healing *incubatio* was performed by Jews near by or within the Synagogue, a practiced mentioned by John Chrysostom and that mirrors the importance that the dreams and their interpretation had in the Judaism of Late Antiquity.

KEYWORDS: Magic; Ritual power; *Incubatio*; Late Antiquity Judaism.

* pat8718@filol.ucm.es

** silvia.acerbi@unican.es

Muchas y variadas han sido desde la Antigüedad las definiciones que se han dado de la magia, y sus relaciones con lo que denominamos religión constituyen un debate inabarcable entre los estudiosos modernos del tema¹. Nos encontramos especialmente de acuerdo con esta definición, enunciada por Giulia Sfameni Gasparro:

En su acepción grecorromana, se trata del complejo de conocimientos y prácticas tendentes a lograr, por individuos especializados en las diversas técnicas, un poder operativo que procede del mundo sobrehumano poblado por dioses, demonios y entidades poderosas bajo varias formas, pero que, conocido debidamente, es utilizado por el operador al servicio de sus propios fines y de cuantos a él se dirigen, para obtener una serie de beneficios o bien, actuar de manera ofensiva y maléfica contra los adversarios².

La caleidoscópica corriente mágica, que impregnó casi todas las culturas de la *oikoumene* mediterránea, mostró en la Antigüedad Tardía un especial interés hacia la dimensión terapéutica, como refleja una célebre crítica de Plinio el Viejo que alude a lo arraigado que estaba el prestigio (*auctoritas*) de la que califica como «la más fraudulenta de las artes»:

¹ Actualmente se prefiere hablar de poder ritual para evitar la falsa dicotomía y anacrónica entre religión y magia que se estableció en el siglo XIX cuando comenzó el estudio moderno de este fenómeno. Es por ello que no se establece tal diferenciación en este trabajo. Sobre esta nueva aproximación, véase David FRANKFURTER, (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Leiden–Boston: Brill, 2019) págs. 3-21 y 29-35. Sobre el problema de diferenciar «magia» y «religión», véase Shawna DOLANSKI, *Now You See it, Now You Don't: Biblical Perspectives on the Relationship between Magic and Religion* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2008), y Judah GOLDIN, «The Magic of Magic and Superstition», en *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, ed. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976) págs. 115-147.

² Giulia SFAMENI GASPARRO, «Taumaturgia e culti terapeutici nel mondo tardoantico: fra pagani, ebrei e cristiani», en *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mediterráneo antico fra cristiani, e pagani*, eds. Enrico DAL COVOLO y Giulia SFAMENI GASPARRO (Roma: LAS, 2008) págs. 13-53: 24. Para una definición más transversal en lo cultural y lo religioso, con especial aplicación al mundo judío, véase Gideon BOHAK, *Ancient Jewish Magic. A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) págs. 8-69 y «Prolegomena to the Study of the Jewish Magical Tradition», *Currents in Biblical Research* 8 (2009) págs. 107-150, y Yuval HARARI, «What is a Magical Text? Methodological Reflections aimed at Redefining Early Jewish Magic», en *Officina Magica. The Working of Magic*, ed. Shaul SHAKED (Leiden–Boston: Brill, 2005) págs. 91-124.

Nadie se sorprenderá de su grandísima autoridad dado que, caso único entre las artes, absorbió y unificó en sí misma tres aspectos que ejercen una fortísima influencia sobre la mente humana. Nadie podrá poner en duda que en su origen nació de la ciencia médica y, bajo la apariencia de aportar la salud (*specie salutari*), se ha introducido como medicina más alta y santa (*velut altiore sanctioreque medicinam*); además ha añadido la fuerza de la religión a promesas más agradables y deseables, y por ellas el género humano ha degenerado en su ceguera...³.

Es conocida la solicitud de ayuda por parte de los enfermos dirigida, en el marco de lo que denominamos «medicina sagrada»⁴, a divinidades o seres superiores de carácter filantrópico y benéfico: dioses como Asclepio⁵, sucesivamente emigrado a Roma como Esculapio, la diosa egipcia Isis y otros representantes de los panteones mediterráneos acudieron a suplir las deficiencias de los recursos meramente humanos mediante prácticas y ritos muy diversos entre los que la denominada *incubatio*⁶ (ἐγκοί-

³ PLINIO, *H. N.* XXX. I, 1, 1-2. Todas las traducciones de textos originales son de los autores a no ser que se indique otra cosa. Las conexiones entre medicina y magia han sido muy estrechas en todos los pueblos y culturas del Mediterráneo en la Antigüedad a partir de los griegos. Entre la amplísima bibliografía, nos remitimos al clásico Giuliana LANATA, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate* (Roma: Edizioni del Ateneo, 1967); véase también Luis GIL, *Therapeia: La medicina popular en el mundo clásico* (Madrid: Gredos, 1969).

⁴ Sobre este concepto y la medicina en la antigüedad, véase William V. HARRIS, *Popular Medicine in Graeco-Roman Antiquity: Explorations* (Leiden–Boston: Brill, 2016) págs. I–XV.

⁵ Emma J. EDELSTEIN y Ludwig EDELSTEIN, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies, I-II* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1998); Karl KERÉNY, *Der göttliche Arzt. Studien in der Asklepios und seine Kultstätte* (Darmstadt: Ciba Aktiengesellschaft, 1956); Christa BENEDUM, «Asklepius: der homerische Arzt und der Gott von Epidaurus», *Rheinisches Museum für Philologie* 133:3-4 (1990) págs. 210-226, y Jürgen V. RIETHMÜLLER, *Asklepios. Heiligtümer und Kulte* (Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte, 2005).

⁶ Sobre el origen y difusión de ambos términos, véase Luigi A. CANETTI, «L'incubazione cristiana tra Antiquità e Medioevo», *Rivista di Storia del Cristianesimo* 7 (2010) págs. 149-180: 150-152. Pero el autor concluye su documentadísimo estudio con la propuesta de «accantonare», relegar el término *Incubatio* porque no recoge la gran variedad de experiencias de carácter onírico-visionario y salvífico-terapéutico de que dan testimonio las fuentes antiguas; *cf.* pág. 179. Para otra aproximación, véase Stephanie HOLTON, *Sleep and Dreams in Early Greek Thought. Presocratic and Hippocratic Approaches* (London–New York: Routledge, 2022).

μησις en griego). Esta praxis, cuya difusión resulta documentada en numerosas sociedades primitivas (donde se desarrolló especialmente en una variante oracular y hieromántica), consistía en ir a dormir en una cueva/tumba o en el santuario de la divinidad curadora con la esperanza de recibir a través de sueños o visiones nocturnas una curación onírica. En los sueños de los incubantes griegos Asclepio aparecía limpiando las heridas de los enfermos, y realizando después algún tipo de cirugía: amputaciones, disecciones, extirpaciones, sangrías, cauterizaciones. La hierofanía del dios podía otras veces traducirse en una simple prescripción de tipo terapéutico. Los más célebres santuarios incubatorios del mundo antiguo – Epidauro, Atenas, Pérgamo, Cos en época helenística, y los santuarios martiriales egipcios y constantinopolitanos de época bizantina cuando la práctica ya estaba totalmente cristianizada– eran centros de curaciones especializados en que se disponían espacios y estructuras adecuados para acoger centenares de enfermos incluso durante meses o años⁷.

A la enorme atracción ejercida por la magia curativa no fueron ajenos los judíos que disfrutaron en los ambientes greco-romanos de gran fama como sanadores, médicos y taumaturgos para todo tipo de enfermedades⁸. Sus prácticas más conocidas incluían el recurso a rituales u objetos

⁷ Sobre *incubatio*, en su versión tanto pagana como cristiana, véase Natalio FERNÁNDEZ MARCOS, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana* (Madrid: CSIC, 1975); Luigi A. CANETTI, «Visione e terapia dal Tardoantico al primo Medioevo: l'incubazione cristiana e l'ermeneutica del miracolo», en *Testo, immagine e rito nella società altomedievale (VIII-XI sec.)*, eds. Patrizia CARMASSI y Christoph WINTERER (Firenze: Galluzzo, 2014) págs. 17-44; Fritz GRAF, «Dangerous Dreaming: the Christian Transformation of Dream Incubation», *Archiv für Religionsgeschichte* 15:1 (2014) págs. 117-142; Hedvig VON EHRENHEIM, *Greek Incubation Rituals in Classical and Hellenistic Times* (Liège: Presses Universitaires de Liège, 2014), y Luigi A. CANETTI, «Migrazioni di un rito. Etnografie e geografie dell'incubazione fra Tarda Antichità e Alto Medioevo», en *Le migrazioni nell'alto Medioevo* (Spoleto: Fondazione CISAM, 2019) págs. 491-519.

⁸ Para el *status quaestionis* de la magia judía en el mundo antiguo, véase BOHAK, *Ancient Jewish Magic* y «Babylonian Jewish Magic in Late Antiquity. Beyond the Incantation Bowls», en *Studies in Honor of Shaul Shaked*, eds. Yohanan FRIEDMANN y Etan KOHLBERG (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 2019) págs. 70-122; Michael D. SWARTZ, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 2017) y «Jewish Magic in Late Antiquity», en *Cambridge History of Judaism, Vol 4, The Late Roman-Rabbinic Period*, ed. Steven T. KATZ (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) págs. 699-720; Ortal-Paz SAAR, «Jewish Magic in Eretz-Israel during Late Antiquity and the Byzantine Period», en

sagrados a los que se les atribuía una eficacia especial, o la invocación de seres y nombres que se creían dotados de un poder o *dynamis* superior a las capacidades puramente humanas. Marcel Simón escribe que la reputación de operadores terapéuticos los judíos no la adquirieron gracias a una iniciación científica particular, sino mediante la práctica de sus ritos y de sus libros santos: «c'est en tant que Juifs, que fideles de la Synagogue, qu'ils font figure, auprès des chrétiens comme des païens, de médecins et thaumaturges»⁹; una valoración que corrobora el juicio satírico de un atento observador de los ambientes mágico-religiosos de época romana como Luciano de Samosata: «los locos sucumben a los conjuros de los judíos»¹⁰.

Aunque el tema de la magia curativa judía ha dado lugar a una amplia bibliografía, este trabajo presenta algunas nuevas propuestas interpretativas. Nos ha animado a abordarlo la constatación de que en una obra reciente y exhaustiva editada por David Frankfurter –*Guide to the Study of Ancient Magic*, un volumen de 800 densas páginas con la colaboración de dieciocho prestigiosos especialistas– está ausente cualquier alusión a un ritual fundamental como fue la *incubatio*¹¹. Si nos atenemos al rico *Subject Index* del volumen, este término solo aparece mencionado dos veces y ambas en contexto cristiano. No se señala por lo tanto un pasaje

Angels and Demons: Jewish Magic through the Ages, ed. Filip VUKOSAVOVIĆ (Jerusalem: Gefen, 2010) págs. 16-21 y *Jewish Love Magic: From Late Antiquity at the Middle Ages* (Leiden–Boston: Brill, 2017); Peter SCHÄFER, «Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages», *Journal of Jewish Studies* 41:1 (1990) págs. 75-79, y Yuval HARARI, *Ha-kishuf ha-Yehudi ha-kadum* (Jerusalem: Mosad Bialik, 2010). Sobre el éxito de los técnicos judíos en poder ritual, véase Giancarlo LACERENZA, «Jewish Magicians and Christian Clients in Late Antiquity: The Testimony of Amulets and Inscriptions», en *What Athens has to do with Jerusalem: Essays on Classical, Jewish and Early Christian Art and Archaeology in Honor of Gideon Foerster*, ed. Leonard V. RUTGERS (Leuven: Peeters, 2002) págs. 392-419.

⁹ Marcel SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain* (Paris: E. de Boccard, 1964) pág. 416. Véase también Pablo A. TORIJANO, «Judaism, Magic and Globalization: The Transmission of the nomina magica Sesen, Sinui and Semanglof», en *Iudea Capta, Iudea Socia. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli 22-24 Settembre 2011*, ed. Gianpaolo URSO (Pisa: Edizioni ETS, 2012) págs. 287-297.

¹⁰ LUCIANO, *Tragopodraga*, 171-173.

¹¹ Cf. nota 1.

importante de Juan Crisóstomo en que el padre de la Iglesia denunciaba que eran muchos los cristianos que ‘judaizaban’ mediante el recurso a los encantamientos y fórmulas mágicas proporcionados por los judíos y que, además, participaban en ritos de incubación durmiendo ¿en o junto a? (παρακαθεύδειν) la sinagoga situada en Dafne¹². Esta laguna resulta sorprendente, por lo que se analizará el pasaje del Crisóstomo en el contexto de las prácticas judías de carácter curativo y sus relaciones con las cristianas en el mundo grecorromano.

1. EL PODER RITUAL DEL «NOMBRE INEFABLE»

Según Yuval Harari, el lenguaje realiza en los textos rabínicos una actividad ritual-performativa focalizada en el poder del nombre inefable y en el de la maldición. Y aunque la maldición, sirviéndose del «nombre inefable», estaba prohibida, los rabinos nunca denunciaron el conocimiento profesional que los rituales performativos entrañaban, autorizando en principio e incluso utilizando parte, especialmente lo que tenía que ver con la protección antidemoniaca y la medicina¹³. Otro estudioso del tema como Robert L. Wilken afirma que los juramentos realizados dentro de las sinagogas se consideraban mayormente vinculantes ya que quien allí los pronunciaba, no se habría atrevido a renegar de ellos después¹⁴.

Estas prácticas fueron adoptadas sin gran dificultad por algunos autores cristianos de la Antigüedad como Orígenes¹⁵. Este autor afirma que

¹² JUAN CRISÓSTOMO, *Adversus Iudaeos orationes* I, 6 (PG 48, cols 851-852).

¹³ Yuval HARARI, «Ancient Israel and Early Judaism», en *Guide to the Study of Ancient Magic*, ed. David FRANKFURTER (Leiden–Boston: Brill, 2019) págs. 139-174: 160-161. El autor defiende el origen bíblico de tales praxis: «belief of the power of ritual practices to effect transformational change was prevalent within the Jewish people from the very beginning, as recorded in the Bible» (pág. 172) remitiendo, entre otros, a la autoridad de Hans-Jürgen BECKER, «The Magic of the Name and Palestinian Rabbinic Literature», en *The Talmud Yerushalmi and Greco-Roman Culture*, ed. Peter SCHÄFER (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998) vol 3, págs. 391-407.

¹⁴ Robert L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Antiquity* (Berkeley: UCP, 1982) pág. 80.

¹⁵ El conocimiento del nombre divino como método exorcístico, así como el de los demonios y el de los ángeles que los contrarrestaban pasó del judaísmo al cristianismo, como muestran las tradiciones sobre Salomón en su rol de exorcista; véase Pablo A.

la magia es una «ciencia divina inefable» (θεολογίας ἀπορρήτου), una «filosofía de los nombres» (ὀνομάτων φιλοσοφίας) que muy pocos conocen y es en base a esta ciencia que se han transmitido los nombres divinos. Estos nombres tendrían una potencia eficaz (δύναται) si se respeta su expresión original¹⁶.

Estas ideas de Orígenes han inducido a los estudiosos a defender la creencia del alejandrino en el poder de la magia, pero Adele Monaci Castagno afirma que, aunque creía tanto en la magia pagana como en la cristiana, intentó marcar claramente las diferencias entre ellas: la cristiana es más poderosa y su fin es llevar al hombre a la salvación¹⁷. Lo que el pensador cristiano considera «más divino y más poderoso que el encantamiento» son los nombres hebreos pues, como ha puesto de manifiesto R. Teja¹⁸, Orígenes insiste en una sus homilías en que la δύνα-

TORIJANO, *Solomon the Esoteric King. From King to Magus Development of a Tradition* (Leiden–Boston: Brill, 2002) págs. 41-86 y 192-209, y «Solomon and Magic», en *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition. King, Sage and Architect*, ed. Joseph VERHEYDEN (Leiden–Boston: Brill, 2013) págs. 107-126, y Todd E. KLUTZ, *Rewriting the Testament of Solomon. Tradition, Conflict and Identity in a Late Antiquity Pseudepigraphon* (London: T&Clark, 2005). Sobre la función del nombre inefable en un contexto ritual, véase BECKER, «The Magic of the Name and the Palestinian Rabbinic Literature», e Ithamar GRUENWALD, «The Letters, the Writing, and the Ineffable name: Magic, Spirituality and Mysticism», en *Massu'ot: Studies in Kabbalistic Literature and Jewish Philosophy in Memory of Prof. Ephraim Gottlieb*, eds. Michael ORON y Amos GOLDBREICH (Jerusalem: Bialik Institute, 1994 [en hebreo]) págs. 75-98.

¹⁶ Mariano TROIANO, «Magic and Theology: Different Levels of Interpretation in the Barbaric Utterances of *Pístis Sophia*», en *The Discoveries of Manuscripts from Late Antiquity: Their Impact on Patristic Studies and in the Contemporary World*, ed. Patricia CINER (Turnhout: Brepols, 2021) págs. 181-198.

¹⁷ Adele MONACI CASTAGANO, *Origine predicatore e il suo pubblico* (Milán: Franco Angeli, 1987) pág. 147; la autora habla en otro lugar de «magia cristiana»: «Si trata, come si vede, de una magia cristiana che ha come scopo la salvezza del fidele e che viene operata mediantela Escritura» (pág. 142). Con todo, otros autores como Michel FÉDOU (*Christianisme et religions païens dans le «Contra Celse» d'Origène* [Paris: Beauchesne, 1988] págs. 385-396) se han esforzado en defender que Orígenes distingue claramente entre magia pagana y exorcismos cristianos y que para él la magia es obra solo de los demonios.

¹⁸ Véase Ramón TEJA, «De cuentos de viejas a objetos sagrados: la cristianización del amuleto-*phylakterion* en la Iglesia antigua», *MHNH* 14 (2014) págs. 71-96: 88; «Y todavía hay que decir sobre este tema de los nombres lo que aducen los entendidos en el uso de las fórmulas mágicas; a saber, que el mismo conjuro dicho en la lengua propia

μϋ reside en el sonido de las palabras, al margen de su significado, para explicar la eficacia de los amuletos formados con textos bíblicos o la curación mediante el simple contacto físico con ellos:

Puesto que los encantamientos poseen una cierta fuerza natural y aquel que es sometido a ellos –incluso sin entenderlos– saca del encantamiento, según la naturaleza de los sonidos que lo componen, un daño o un beneficio para la curación del alma o del cuerpo, debes entender igualmente que el enunciado del nombre de las Sagradas Escrituras es más poderoso que cualquier encantamiento¹⁹.

En la tradición judía había personajes que en época greco-romana pasaron a estar estrechamente vinculadas a actividades de poder ritual como es el caso de los antiguos patriarcas, profetas y reyes como Abrahán, Moisés, Salomón, Elías, Eliseo y también figuras judías próximas a los «hombres divinos» del paganismo como los famosos Onías el Justo o Hanina ben Dosa²⁰.

G. Sfameni Gasparro ha puesto de relieve que las actividades taumaturgias, especialmente las de carácter terapéutico y exorcístico, a menudo se manifestaban precisamente a través de la acción de «hombres divinos»²¹. Esta tendencia se acentuó a medida que el cristianismo se

puede producir el efecto que promete; pero, si se traslada a otra lengua cualquiera, se comprueba que pierde todo su vigor y toda su fuerza (*dynamis*); ORÍGENES, *Contra Celso* 1, 25; *vid. et.* 5, 45.

¹⁹ ORÍGENES, *Homil. In Josue* 20,1.

²⁰ A modo de ejemplo, véase la caracterización de Moisés en John G. GAGER, *Moses in Greco-Roman Paganism* (New York: Abingdon, 1972); la de Salomón en Pablo A. TORIJANO, «Solomon» y «Testament of Solomon», en *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, eds. John J. COLLINS y Daniel C. HARLOW (Grand Rapids: Eerdmans, 2010) págs. 1237-1238 y 1240-1242, resp.; del mismo autor véase también, *Solomon the Esoteric King*. Sobre la adscripción específica de poder ritual a los rabinos, véase William S. GREEN, «Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Traditions», *ANRW* II 19:2 (1979) págs. 619-647; David LEVINE, «Holy Men and Rabbis in Talmudic Antiquity», en *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, eds. Marcel POORTHUIS y Joshua L. SCHWARTZ (Leiden–Boston: Brill, 2004) págs. 45-57, y Kimberly B. STRATTON, «Imagining Power: Magic, Miracle and the Social Context of Rabbinic Self-Representation», *Journal of the American Academy of Religion* 73:2 (2005) págs. 361-393.

²¹ SFAMENI GASPARRO, *Taumaturgia e culti terapeutici*, pág. 27. Sobre el tema, véase Ramón TEJA, «¿Jesus mago? La magia como argumento apologético en la polémica entre cristianos y judíos», en *Academica libertas. Essais en l'honneur du Professeur*

consolidaba, como ha indicado Josep E. Sanzo, para establecer límites preferentes entre los cristianos y los «otros». Este fenómeno se intensificó aún más en la época post-constantiniana cuando los ritos de protección y sanación se convierte en una clave ideológica en la negociación de los límites definidores del cristianismo²². Se trata del proceso bien conocido de establecer fronteras con el Otro, o el rival más próximo, un adversario que con el tiempo podía cambiar de bando como sucedió en el caso cristiano²³.

2. *PHYLAKTERIA* Y AMULETOS JUDÍOS Y CRISTIANOS

El término *amuleto* designa, en su acepción moderna, a objetos a los que se les atribuyen virtudes o poderes de protección contra diversas aflicciones (enfermedades, maleficios, mal de ojo, etc.)²⁴. Su difusión por todas las culturas del Mediterráneo fue enorme²⁵. Para que produjesen sus efectos benéficos normalmente se colgaban del cuello u otras partes del

Javier Arce, eds. Dominic MOREAU y Raúl GONZÁLEZ SALINERO (Turnhout: Brepols, 2020) págs. 327-336; o los ya clásicos, Graham H. TWELFTREE, *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993) y Morton SMITH, *Jesus the Magician* (San Francisco: Harper and Row, 1975).

²² Joseph E. SANZO, «Early Christianity», en *Guide to the Study of Ancient Magic*, ed. David FRANKFURTER (Leiden–Boston: Brill, 2019) págs. 198-239: 229-230.

²³ Véase Marco ZAMBON, «*Nessun dio è mai sceso quaggiù*». *La polemica anticristiana dei filosofi antichi* (Roma: Carroci Editore, 2019) pág. 122: «Le invocazioni e i riti di guarigioni praticati dai cristiani erano considerati riti magici dai loro avversari; ma in epoca postcostantiniana saranno poi i riti della religione tradizionale –degradati a servizio reso ai demoni, superstizione e magia– a esser oggetto di misure repressive da parte dei cristiani».

²⁴ Para una introducción a la tipología en contexto grecorromano y ejemplos, véase Roy D. KOTANSKY, «Textual Amulets and Writing Traditions in the Ancient World», en *Guide to the Study of Ancient Magic*, ed. David FRANKFURTER (Leiden–Boston: Brill, 2019) págs. 507-554.

²⁵ Frank R. TROMBLEY, *Hellenic Religion & Christianization c. 370-529* (Leiden–New York–Köln: Brill, 1995) vol. I, pág. 53: «The manufacture and circulation of amulets (*phylacteria*), apotropaic devices designed to ward off harm in all its manifestations, disease, bodily insult and injury, the evil eye, and the ubiquitous *daimones* of physical and mental illness, was a prominent feature of Greek, Semitic, and Coptic religion in its polytheistic, Judaic, Christian, and syncretistic varieties».

cuerpo de las personas, animales o, incluso de las viviendas; de ahí los términos griegos *περίαπτον* o *περίαμμα* y los equivalentes latinos *ligamentum* o *ligatura* por la forma de utilizarlos como colgantes. Por el contrario, el griego *φυλακτήριον* y su versión latina *philasterium* remiten a la idea de curación, protección o defensa y evocan el uso de los *tefillin* en el judaísmo²⁶. La enorme frecuencia con que estos términos y otros similares aparecen en la literatura cristiana de la Antigüedad Tardía es la prueba de su proliferación tanto entre paganos como cristianos. Estos últimos no dudaron en apropiarse de los amuletos de origen judío, sobre todo de *φυλακτήρια* que contenían textos sagrados, especialmente veterotestamentarios. Para los griegos y romanos los textos bíblicos provocaban un respeto sagrado y se consideraban dotados de poderes ocultos supra-humanos²⁷.

Las similitudes materiales en época grecorromana entre magia pagana y la cristiana eran tales que si nos atenemos a los amuletos, defixiones y otros objetos rituales atestiguados en los papiros mágicos considerados de origen judío, resulta difícil, como ha puesto de relieve Bohak, discernir la condición religiosa de los practicantes²⁸. Como en otros muchos casos, también en este la arqueología viene en ayuda de las fuentes literarias²⁹. Uno de los aportes arqueológicos resaltados por

²⁶ Véase TEJA, «De cuentos de viejas a objetos sagrados», págs. 73-74. El término *phylakterion* aparece mencionada una sola vez en el Nuevo Testamento: «Todas sus obras las hacen (los fariseos) para ser vistos por los hombres. Ensanchan sus filacterias y alargan los flecos», Mt 23, 5. Se trata de una referencia a los *tefillin*, a los que ya en la Antigüedad se atribuían funciones apotropaicas; BOHAK, *Ancient Jewish Magic*, pág. 368.

²⁷ Véase Raʿanan BOUSTAN y Joseph E. SANZO, «Christian Magicians, Jewish Magical Idioms, and the Shared Magical Culture of Late Antiquity», *Harvard Theological Review* 110:2 (2017) págs. 217-240.

²⁸ Gideon BOHAK, «Jewish Amulets, Magic Bowl, and Manuals in Aramaic and Hebrew», en *Guide to the Study of Ancient Magic*, ed. David FRANKFURTER (Leiden–Boston: Brill, 2019) págs. 388-415: 388: «The magical activities of the Greek-speaking Jews... consist mainly of a handful of Greek-language amulets, curse tablets, or recipes found in the ‘pagan’ Greek magical papyri which are likely to be Jewish in origins, and as many more such texts defy easy classification as Jewish, Christian, or even ‘pagan’ in origins».

²⁹ BOHAK, *Ancient Jewish Magic*, pág. 149: «When searching for late-antique, i.e., pre-Muslim Jewish magical texts, one encounters at least seven different types of artifacts written in Hebrew or Aramaic – amulets written on metal lamellae, aggressive and erotic spells written on metal lamellae or on clay sherds, magical gems, magical papyri, «literary» books of magic, Babylonian incantation bowls, and inscribed human skulls».

Bohak es la posibilidad de rastrear en estos cuencos y artefactos los intercambios de elementos foráneos, como los nombres de divinidades paganas. Sin embargo, solo en algunos casos, como el de Helios y Abrasax/Abraxas, la onomástica de dichas deidades se judaiza y utiliza por su fuerza mágica. Helios y Abrasax/Abraxas adquieren un status diferente, ya que se asocian a los nombres de Dios. Helios se vincula al Ángel del Señor (Éxodo 23, 20-22), puesto que compartiría las letras hebreas del *Tetragrammaton*. Abrasax es judaizado y aparece en algunas representaciones celestiales no lejos del Dios judío; en otras se convierte en uno de los nombres de Dios³⁰. Bohak deduce del hecho de que hayan aparecido amuletos en las ruinas de las antiguas sinagogas, que su presencia debía de contar con el consentimiento de toda la comunidad, con una gran variedad temática (medicinales, eróticos, agresivos, apotropáicos) y que muchos de estos amuletos de carácter médico debían ser fabricados por médicos judíos como ocurría en el resto del mundo antiguo no judío³¹.

Con respecto a la enorme proliferación de estos tipos de amuletos en la Antigüedad tardía³², en el concilio de Laodicea de Frigia, de fecha no segura, pero de mediados del siglo IV, se condena su uso al tiempo que se reconoce que sus principales difusores eran los clérigos:

En cuanto a la literatura rabínica como fuente para el conocimiento de la magia judía, véase BOHAK «Jewish Amulets», pág. 411: «That magic was both ubiquitous and widely accepted in the Jews society of late antiquity may also be deduced from rabbinic literature». Sobre la proliferación de las gemas de carácter mágico con fines terapéuticos, no solo entre los judíos, véase Véronique DASEN, «Healing Images-Gems and Medicine», *Oxford Journal of Archeology* 33:2 (2014) págs. 177-191.

³⁰ BOHAK, *Ancient Jewish Magic*, pág. 250, n. 54. La multiplicación de los nombres sagrados / mágicos es una tendencia en la práctica judía como se hace evidente en el *Sefer ha-Razim*; sobre este aspecto, véase BOHAK, *Ancient Jewish Magic*, pág. 307. Sobre el *Sefer ha-Razim*, véase Mordecai MARGALIOTH, *Sepher Ha-Razim: A Newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period* (Jerusalem: Yedioth Achronot; American Academy for Jewish Research, 1966 [en hebreo]); Michael A. MORGAN, *Sepher Ha-Razim: The Book of the Mysteries* (Chico, CA: Scholars Press, 1983), y Peter SCHÄFFER y Bill REBINGER, *Sefer ha-Razim I und II. Das Buch der Geheimnisse I und II* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).

³¹ BOHAK, «Jewish Amulets», pág. 410-411.

³² TEJA, «De cuentos de viejas», pág. 74; véase también Clelia MARTÍNEZ MAZA, «Recursos mágicos paganos en la Iglesia tardoantigua», *MHNH* 14 (2014) págs. 9-24.

Que los clérigos, tanto de grado superior como inferior, no ejerzan de hechiceros, ni de magos, ni de matemáticos, ni de astrólogos, ni fabriquen lo que se denomina φυλακτήρια, que son ataduras para sus almas. Los portadores de estas pretendidas φυλακτήρια deben ser excomulgados»³³.

Estas condenas surtieron poco o ningún efecto. Medio siglo después, San Agustín denunciaba que muchos catecúmenos los llevaban colgados al cuello cuando acudían al catequismo y que en algunas ciudades había comprobado que los llevaban incluso cuando iban a comulgar³⁴. El hiponense manifiesta que el recurso a las *ligaturae* y *praecantationes*, competía con la actividad honesta de los médicos³⁵. Con todo, Sanzo ha insistido en el hecho de que, mientras los mismos médicos se esforzaban por establecer límites entre las prácticas que podían ser aprobadas y no, en realidad con frecuencia recomendaban remedios que no diferían de los φυλακτήρια y que el mismo Galeno reconocía la eficacia de ciertos «objetos rituales»³⁶.

Son muchos los textos que demuestran que la postura de las autoridades cristianas respecto a amuletos que contenían textos de origen bíblico, fue contradictoria³⁷. El motivo principal para condenar su uso era su origen judío, aunque se tratase de textos evangélicos. San Jerónimo lo denomina una «superstición de mujerzuelas» (*mulierculae*) la costumbre de llevar colgados del cuello pequeños pasajes del evangelio, trozos de la cruz u objetos similares³⁸. Sin embargo, cuando Juan Crisóstomo se hace eco de la misma costumbre, no se atreve a condenarla de una manera tan radical³⁹.

Los amuletos «cristianizados», debían ser muy variados. En primer lugar, destaca el uso de textos evangélicos en los φυλακτήρια imitando la tradición de los judíos con textos del Pentateuco. Sin embargo, y a pesar de sus reticencias, Crisóstomo terminaría condenando, al igual que Jerónimo, las filacterias con textos evangélicos solo porque conllevaban

³³ *Concilio Laodicea*, can. 36.

³⁴ AGUSTÍN, *De catequizandis rudibus* 7, 11; *Epist.* 245, 1-2.

³⁵ AGUSTÍN, *De doctrina christiana* 2, 20 y 30.

³⁶ SANZO, «Early Christianity», pág. 232.

³⁷ TEJA, «De cuentos de viejas», pág. 75.

³⁸ JERÓNIMO, *In Math.* 4. *In Hiezech.* 7, 24.

³⁹ JUAN CRISÓSTOMO, *Homilia* 72, 5; *Hom.* 19, 4.

el peligro de judaizar, al tiempo que defendía la utilización de otros muletos considerados exclusivamente cristianos como la cruz. Para explicar las condenas no se debe olvidar que, como ya se ha indicado, los cristianos se sirvieron desde muy pronto de los rituales mágicos para marcar las fronteras con los «otros» paganos y especialmente con judíos y judaizantes⁴⁰. Justino habría sido el primer pensador cristiano que ya en el siglo II recurre a la deslegitimación de los exorcistas judíos y el proceso habría alcanzado su mejor expresión en autores como Juan Crisóstomo y san Agustín. Pero un detallado análisis de la literatura cristiana de la Antigüedad nos lleva a la conclusión de que las autoridades eclesiásticas que actuaban en diferentes regiones y en diferentes épocas, llegaron a conclusiones diferentes sobre el recurso a los que podemos denominar «rituales ambiguos», muchos de los cuales han sobrevivido hasta nuestros días⁴¹.

Un caso similar era el recurso a la bien conocida terapia mediante los libros sagrados, también de origen judío. Según Wilken, los libros constituían objetos misteriosos cargados de poder y los libros judíos eran especialmente misteriosos y temibles; así se consideraba que los libros tenían poderes mágicos⁴². Era este misterioso poder de los libros sagrados de los judíos lo que llevaba a muchos cristianos a frecuentar la sinagoga⁴³.

3. ¿SE PRACTICÓ EL RITO DE LA *INCUBATIO* EN LAS SINAGOGAS?

La *incubatio* es la práctica adivinatoria y curativa que más difusión alcanzó en el paganismo grecorromano y que el cristianismo adoptó y perpetuó, pero se ha pasado por alto, quizá por la escasez de fuentes, su presencia entre los judíos en época grecorromana. Como se ha apuntado anteriormente, son bien conocidos los ritos y ceremonias que se realiza-

⁴⁰ SANZO, «Early Christianity», pág. 229.

⁴¹ Véase el reciente artículo de Ramón TEJA, «Agustín supersticioso», *Studia Philologica Valentina* 2 (*Priscorum Interpres. Homenaje al Profesor Jaime Siles* [2021]) págs. 167-176, donde el autor demuestra que el muy racionalista san Agustín al final de su vida terminó por aceptar muchas creencias supersticiosas y mágicas que antes había criticado y a «tratar con milagros hasta en la puerta de su casa».

⁴² WILKEN, *John Chrysostom and the Jews*, pág. 80.

⁴³ TEJA, «De cuentos de viejas», págs. 86-87.

ban en los santuarios especializados tanto paganos como cristianos⁴⁴: se iba a dormir a un lugar sagrado para obtener una premonición del héroe o de la divinidad bajo cuya advocación se encontraba el santuario. Con el paso del tiempo, se especializaron cada vez más las consultas sobre problemas de salud: los pacientes, sustituidos a veces por sus allegados, confiaban en recibir durante el sueño una indicación del personaje divino que les curase o les prescribiera los remedios para su curación. Atestiguada ya en edad homérica, la práctica alcanzó enorme difusión en época clásica e imperial, muy especialmente en los templos de Asclepio, hijo, según la tradición, del dios Apolo y la mortal Corónide, y continuó practicándose con no menor éxito en el cristianismo oriental, algo menos, en el occidental. G. Sfameni Gasparro ha caracterizado el proceso histórico que llevó a la aceptación por parte del cristianismo de los cultos incubatorios tan difundidos en los santuarios politeístas como

la progresiva instauración y difusión del uso de las iglesias, monasterios u otras sedes como lugares de manifestación de la actividad terapéutica de los hombres ‘santos’, ya fuesen ascetas, monjes u otros ‘hombres divinos’ vivos y operantes en primera persona, o bien ya difuntos pero con frecuencia presentes sus restos mortales en los lugares en cuestión, lugares de peregrinación entre cuyas finalidades la búsqueda de la salud ocupa un lugar muy importante⁴⁵.

Palestina no fue ajena a la implantación de templos dedicados a Asclepio y se han localizado al menos dos con seguridad en Dor y Shuni⁴⁶. Algunos sueños judíos de época helenística se asemejan en sus motivos y ritos a los cultos de incubación greco-romanos⁴⁷. Sin embargo, F. Flannery-Dailey, en una exhaustiva monografía sobre los sueños judíos en época helenística y romana, ha llegado a la conclusión de que ninguna de las manifestaciones

⁴⁴ Entre la muy abundante bibliografía sobre el tema, véanse las diversas aportaciones recogidas en Ramón TEJA, (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana* (Aguilar de Campoo: Fundación Santa María, 2002).

⁴⁵ SFAMENI GASPARRO, *Taumaturgia e culti terapeutici*, pág. 29.

⁴⁶ Claudine DAUPHIN, «From Apollo to Asclepios to Christ: Pilgrimage and Healing at the Temple and Episcopal Basilica of Dor», *Studium Biblicum Franciscanum* XLIX (1999) págs. 397-430.

⁴⁷ Véase Frances FLANNERY-DAILEY, *Dreamers, Scribes and Priests. Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras* (Leiden–Boston: Brill, 2004).

oníricas judías conocidas por las fuentes literarias está relacionada con la curación de enfermedades⁴⁸. Sin embargo, esta autora también afirma que

the function of healing the sick through dreams, a Graeco-Roman obsession, takes on new contours in the Hellenistic Jews literature. Although dreams are not sought for physical healing, seers who experience turmoil on behalf of the nation or people freely implement known rituals from incubation cults and expect a dream to come from God⁴⁹.

Con todo, estos juicios no son concluyentes. Si partimos del hecho de que la literatura científica más reciente demuestra la enorme difusión de prácticas rituales entre los judíos y el itinerario hermeneútico que va desde la palabra mágica a la magia de la palabra ya en el antiguo Israel⁵⁰, resulta difícil imaginar que los judíos de época grecorromana y en los siglos posteriores no practicasen también los sueños incubatorios con fines terapéuticos.

Ciertamente el escenario más apto para ello, una vez destruido el templo de Jerusalén, no podía ser otro que las sinagogas. Sin embargo, las fuentes de las que disponemos sobre el tema son pocas y de no fácil interpretación. Jerónimo en su comentario a Isaías recuerda que la «incubación idolátrica» estaba difundida en el antiguo Israel y alude a la persistencia en su época del rito pagano «*in fano Aesculapii usque hodie*», aunque no dice que fuesen los judíos quienes lo celebraran, sino que lo califica como un «*error ethnicorum multorumque aliorum*»⁵¹. Cirilo de Alejandría, algunos años después, hacia el 434, recordaba un pasaje en

⁴⁸ FLANNERY-DAILEY, *Dreamers, Scribes and Priests*, pág. 163.

⁴⁹ FLANNERY-DAILEY, *Dreamers, Scribes and Priests*, pág. 166.

⁵⁰ FERNÁNDEZ MARCOS, «Profetismo y magia», pág. 27.

⁵¹ CANETTI, *L'incubazione cristiana*, pág. 168, n. 57; JERÓNIMO, *Comm. in Is. XVIII, 65, 4*, ed. M. Adriaen (CCSL, 73A) pág. 747: *Nihil fuit sacrilegii quod Israel populus praetermitteret, non solum in hortis immolans, et super lateres thura succendens, sed sedens quoque uel habitans in sepulcris et indelubris idolorum dormiens, ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant sub nocte silenti, ut somniis futura cognoscerent. Quod in fano Aesculapii usque hodie error celebrat ethnicorum multorumque aliorum, quae non sunt aliud, nisi tumuli mortuorum* (“No había cosa sacrilega que pasara por alto el pueblo de Israel, no solo sacrificando en los jardines, y quemando en los muros de la torre, sino también sentándose o viviendo en los sepulcros y durmiendo en las tumbas de los ídolos, donde se solían acostar en las pieles extendidas de los sacrificios bajo la noche silenciosa, para conocer el futuro por medio de los sueños. Que en el

que Juliano, citando el mismo texto de Isaías, reprochaba a los cristianos imitar una costumbre de los judíos, es decir «frecuentan las tumbas» y practican el arte mágico de dormir sobre los sepulcros, para recibir sueños»⁵². L. Canetti ve una confirmación de esta noticia de Juliano en las acusaciones que Juan Crisóstomo lanzó contra los judíos y judaizantes de Antioquía. En el 386-387, con motivo de las principales fiestas del calendario judío, el Crisóstomo pronunció ocho homilías contra el culto judío y los cristianos que él consideraba judaizantes, con una dureza tal que han sido consideradas como las Filípicas antijudías⁵³. En la primera de estas homilías arremete contra esos cristianos que, dice, recurrían para curarse de las enfermedades a los encantamientos y fórmulas mágicas proporcionadas por los judíos y que, además, participaban en ritos incubación (παρακαθεύδειν) en la sinagoga situada en Dafne, «un lugar aún más malvado denominado βάραθρον (vorágine o abismo) de Matrona»⁵⁴.

El texto del Crisóstomo no deja claro si los sueños de incubación tenían lugar dentro de la sinagoga o en sus proximidades, un lugar famoso por los cultos paganos, en especial en el santuario conocido como Apolo de Dafne. Las opiniones de los estudiosos que han abordado el tema están divididas. Marcel Simón defiende que los judíos practicaban la incubación en la sinagoga de Daphne; González Salinero sigue esta interpretación pero atribuye la práctica a cristianos judaizantes⁵⁵. También se expresa en el mismo sentido, J. G. Gager:

templo de Esculapio hasta el día de hoy se celebra el error de muchos otros pueblos, que no son más que los túmulos de los muertos»).

⁵² JULIANO, *Contra Galil.* Fr. 82 Masarachia = CIRILO, *Contra Iul.* 10, 339 E-340a.

⁵³ Wendy PRADELS, Rudolf BRÄNDLE y Martin HEIMGARTNER, «The Sequence and Dating of the Series of John Chrysostom's Eight Discourses *Adversus Iudaeos*», *Zeitschrift für Antikes Christentum* 6 (2006) págs. 90-116.

⁵⁴ *Adversus Iudaeos orationes* I, 6 (PG 48, cols 851-852): «[...] τὸ αὐτὸ τοίνυν καὶ περὶ τῆς συναγωγῆς λοιστέον. Εἰ γὰρ καὶ μὴ εἰδῶλον ἔστηκεν ἐκεῖ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐν Δαφνῆ. Πονηρότηρον γὰρ καὶ ἐκεῖ τὸ βάραθρον, ὃ δὴ καλοῦσι Ματρώνης. Καὶ γὰρ πολλοὺς ἤκουσα τῶν πιστῶν ἀναβαίνειν ἐκεῖ, καὶ παρακαθεύδειν τῷ τόπῳ. Ἀλλὰ μὴ γένοιτό ποτε τοῦτους πιστοὺς προσειπεῖν. Ἐμοὶ καὶ τὸ Ματρώνης καὶ τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερὸν ὁμοίως ἐστὶ βέβηλον. Εἰ δέ τις μου τόλμαν καταγινώσκει, πάλιν ἐγὼ τὴν ἐσχάτην αὐτοῦ καταγνώσομαι μανίαν [...]».

⁵⁵ SIMON, *Verus Israel*, pág. 415; Raúl GONZÁLEZ SALINERO, «Los sueños como revelación y corrección de la maldad judía en la Antigüedad Tardía», en *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, coord. Ramón TEJA (Aguilar de Campoo:

They made use of Jewish charms and spells as cures for disease. They sleep in the Synagoge at Daphne for the purpose of receiving deam-revelations⁵⁶.

Sin embargo, L. Canetti interpreta que los sueños se producían, no *en sino junto a* la sinagoga⁵⁷. La interpretación depende de la traducción que se dé al término παρακαθόδειν usado por Crisóstomo. En cualquier caso, el texto ofrece información de gran interés sobre los ritos y prácticas curativas de los judíos de Antioquía a finales del siglo IV y produce gran sorpresa que no haya sido mencionado por autores de obras tan importantes como las ya citadas *John Chrysostom and the Jews*, de R. L. Wilken, o la *Guide to the Study of Ancient Magic* de D. Frankfurter.

La homilía de Juan Crisóstomo no aclara si los cristianos que acudían a la sinagoga de Dafne lo hacían para realizar en ellas prácticas de incubación o bien para encontrarse con los rabinos u otros personajes a los que se atribuían poderes de carácter curativo, bien mediante el poder de la palabra, bien mediante el recurso a amuletos relacionados con el texto bíblico. Con todo cabe plantearse la pregunta de si se trataba de una costumbre, generalizada como en las iglesias cristianas⁵⁸.

Mientras que, como se ha indicado anteriormente, Marcel Simón lo da por supuesto en base a la noticia del Crisóstomo, la ausencia de información sobre rituales de incubación en el mundo judío de la antigüedad tardía, más allá de la noticia de Crisóstomo y algunos textos en

Fundación Santa María, 2002) págs. 96-113: 111-112. En un artículo posterior, Raúl GONZÁLEZ SALINERO, «La sinagoga como lugar de hospedaje en el mundo romano», en *Ver, viajar y hospedarse en el mundo romano*, eds. Gonzalo BRAVO y Raúl GONZÁLEZ SALINERO (Madrid: Signifer, 2012) págs. 187-204, el autor opina que el Crisóstomo en realidad aludía a prácticas de hospitalidad en las sinagogas. Esta interpretación no parece cuadrar con el contexto de un pasaje en el que se abordan la práctica de recursos mágicos para fines terapéuticos por parte de los judíos.

⁵⁶ JOHN G. GAGER, *The origins of Antisemitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity* (Oxford: University Press, 1985) pág. 119.

⁵⁷ CANETTI, «L'incubazione cristiana tra Antiquità e Medioevo», págs. 150-152.

⁵⁸ Sin embargo, el proceso contrario, esto es, la participación de judíos en los rituales de sanación que se daban en iglesias y santuarios cristianos está atestiguado en época medieval, véase Ephraim SHOHAM-STEINER, «Jews and Healing at Medieval Saints' Shrines: Participation, Polemics, and Shared Cultures», *Harvard Theological Review* 103:1 (2020) págs. 111-129: 118-121.

Josefo resulta sorprendente⁵⁹. Esta ausencia es tanto más intrigante porque, como veremos, hay una importante tradición judía sobre interpretación de sueños que se aleja de la oneirocrítica clásica que quizás sea necesario analizar teniendo en consideración también las tradiciones judías sobre la interpretación de sueños en general, más allá del ritual concreto de la incubación como práctica curativa.

Crisóstomo escribe sus homilías contra los judíos poco después de su ordenación como presbítero⁶⁰. En ellas, describe una comunidad judía que está totalmente enraizada en la vida de la Antioquía del siglo IV y que es numerosa y antigua⁶¹. Dejando a un lado los furibundos ataques antijudíos del clérigo antioqueno, los judíos de Antioquía respetan la ley y parecen esperar la restauración del Templo de Jerusalén en el futuro. Aunque Crisóstomo considera la sinagoga como un lugar demoníaco y de lascivia, lugares comunes en la polémica antijudía, nos dice también que allí se guardan y leen los libros de la Ley (=Pentateuco) y los Profetas, almacenados en armarios⁶². Menciona dos sinagogas, una en la ciudad y la que nos interesa en el suburbio de Dafne, justo a la salida de la puerta que llevaba el mismo nombre⁶³ y de la que formaba parte el lugar de Matrona. Una tercera, atestiguada en nuestras fuentes, al este de la ciudad no le es

⁵⁹ Sobre los textos de Josefo, véase Tae Hun KIM, «The Dream of Alexander in Josephus. Ant 11-325-39», *Journal for the Study of Judaism* 34 (2003) págs. 425-442; sobre sueños en Josefo, véase también Robert GNUSE, «Dream Reports in the Writings of Flavius Josephus», *Revue Biblique* 96:3 (1989) págs. 358-390.

⁶⁰ PRADELS, BRÄNDLE y HEIMGARTNER, «The Sequence and Dating of the Series of John Chrysostom's Eight Discourses *Adversus Iudaeos*».

⁶¹ Shaye J. D. COHEN, «Jews and Judaism in Antioch as Portrayed by John Chrysostom and the Rabbinic Sages», en *Torah, Temple, Land: Constructions of Judaism in Antiquity*, eds. Markus WITTE, Jens SCHRÖTER y Verena M. LEPPER (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021) págs. 257-275. El análisis de COHEN es simplificador, sobre todo en el uso que hace de las fuentes rabínicas. Aunque menciona la noticia de Crisóstomo sobre la incubación en la sinagoga de Dafne, no intenta explicarla o contextualizarla. Sobre la coexistencia de judíos y cristianos, véase Edward BRIDGE, «Christians and Jews in Antioch», en *Into All the World: Emergent Christianity in its Jewish and Greco-Roman Context*, eds. Mark HARDING y Alanna NOBBS (Grand Rapids: Eerdmans, 2017) págs. 208-236, y Christine SHEPARDSON, *Controlling Contested Places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy* (Berkeley: University of California Press, 2014).

⁶² *Adv. Jud.* 6.7.3. (914).

⁶³ *Adv. Jud.* 1.6.2 (852).

conocida⁶⁴. Se nos describe liderada por «sacerdotes» y un patriarca (o quizás patriarcas en plural)⁶⁵. Es en la sinagoga de Matrona cerca de Dafne donde cristianos y paganos acudían a ser sanados en un supuesto rito incubatorio, para escándalo de Crisóstomo⁶⁶. Los enfermos acuden directamente a los judíos en busca de amuletos y conjuros cuya eficacia el indignado Crisóstomo ha de reconocer⁶⁷. Estos judíos de Antioquía admiten con normalidad a los cristianos en sus casas y sus sinagogas para amarga queja de Crisóstomo que desearía que fueran menos amigables⁶⁸.

Prosigue Crisóstomo notando la fama de las fiestas de otoño judías, la fiesta de las trompetas (¿Rosh ha-Shanah o Año Nuevo?)⁶⁹, la de los ayunos (¿Yom Kippur?) y la de las tiendas (¿Sukkot?), que atraen multitudes de cristianos y judíos⁷⁰. Señala también la observancia del Sábado, las leyes dietéticas sobre la abstinencia de sangre, esto es, el consumo de carne animal desangrada y los frecuentes baños, sin duda una alusión a la existencia y uso de *miqvaot*⁷¹. En definitiva, y dejando a un lado algunas diferencias con respecto al judaísmo rabínico, los judíos de Antioquía constituían una comunidad cuyas prácticas son equiparables, *mutatis mutandis*, a las que sobre esa misma comunidad

⁶⁴ Véase Magnus ZETTERHOLM, «Antioch (Syria)», en *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, eds. John J. COLLINS y Daniel C. HARLOW (Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 2010) págs. 336-338.

⁶⁵ *Adv. Jud.* 6.5.6 (911). No queda claro si Crisóstomo se refiere a algún tipo de oficial judío de la sinagoga local o al Patriarca de Palestina. En otro pasaje (*Jud. Gent.* 16 [PG48:835]) se menciona claramente al Patriarca (*nasi*); véase Gunter STEMBERGER, *Jews and Christians in the Holy Land* (Edinburgh: T&T Clark, 2000) pág. 248.

⁶⁶ Algunos autores afirman que el lugar al que se refiere Crisóstomo es el antiguo santuario de los Macabeos, pero este santuario fue cristianizado a finales del siglo III e.c.; véase Gil H. RENBERG, *Where Dreams May Come: Incubations Sanctuaries in the Greco Roman World* (Leiden–Boston: Brill, 2016) pág. 776, n. 68.

⁶⁷ *Adv. Jud.* 8.5.6 (935) y 8.8.4 (940).

⁶⁸ Ni COHEN («*Jews and Judaism*», pág. 269) ni Klaas A. D. SMELIK («John Chrysostom's Homilies against the Jews», *Nederlands theologisch tijdschrift* 39 [1985] págs. 194-200) creen que Crisóstomo se esté refiriendo a una posible actividad de proselitismo entre los cristianos de Antioquía.

⁶⁹ *Adv. Jud.* 1.7.2 (852) y 7.3.4 (920).

⁷⁰ *Adv. Jud.* 1.2.7 (846), 2.4.7 (849) y 4.7.4 (881).

⁷¹ *Adv. Jud.* 6.3.3 (907). Para un resumen de las afirmaciones de Crisóstomo sobre las costumbres religiosas judías véase WILKEN, *John Chrysostom and the Jews*, págs. 64-65.

de Antioquía aparecen en fuentes rabínicas⁷². Sin embargo, en estas últimas no hay mención de actividades curativas o rituales de sanación como los referidos en Crisóstomo. Es este el punto discrepante entre ambas representaciones sociales y religiosas; y esta discrepancia es sorprendente ya que como se ha mostrado a lo largo de estas páginas, las manifestaciones de poder ritual eran comunes, conocidas y aceptadas en mayor o menor grado en el judaísmo tardoantiguo.

Se pueden aducir diferentes causas para esta ausencia que iremos desgarrando a continuación. Como hemos avanzado, algunos autores afirman, interpretando los datos de manera un poco forzada, que Crisóstomo en realidad se está refiriendo en todas sus críticas no tanto a la comunidad judía estrictamente hablando, como a una comunidad de cristianos judaizantes o incluso a un grupo de lo que se podría llamar de forma muy laxa y poco exacta, judeocristianos⁷³. Esta comprensión del texto justificaría la ausencia de la referencia a la práctica de la incubación en las diversas fuentes judías que mencionan a los judíos de Antioquía y nos proporcionan una visión interna de la misma. Es cierto que los estudiosos que se han ocupado en los últimos años del así llamado *Parting of the Ways* entre el cristianismo y el judaísmo en la antigüedad tardía, tienden a creer que el proceso fue mucho más paulatino y dilatado en el tiempo de lo que tradicionalmente se ha considerado⁷⁴. No está claro, sin embargo, que este sea el caso de la comunidad judía antioquena descrita tanto por Crisóstomo como por las fuentes judías más o menos contemporáneas. Aun asumiendo la existencia de una identidad religiosa «borrosa» en Sirio-Palestina hasta bien entrado el siglo VII, está solo se podría aplicar a los cristianos que buscaban curas rituales en la sinagoga, y no a los judíos de Antioquía pues

⁷² Véase COHEN, «Jews and Judaism in Antioch», págs. 267-270.

⁷³ Véase Ari FINKELSTEIN, «Taming the Jewish Genie: John Chrysostom and the Jews of Antioch», en *Strength to Strength: Essays in Appreciation of Shaye J.D. Cohen*, ed. Michael L. SATLOW (Providencia: Brown University Press, 2018) págs. 555-576: 557. Sobre judeo-cristianismo, véase Annette YOSHIKO REED, *Jewish-Christianity and the History of Judaism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018).

⁷⁴ Véase al respecto, Daniel BOYARIN, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004); Adam H. BECKER y Annette YOSHIKO REED, (eds.), *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), especialmente Daniel BOYARIN, «Semantic Differences; or Judaism / Christianity», págs. 65-86.

estos no frecuentaban los lugares cristianos según Crisóstomo, algo que casi consideraba digno de elogio. No es posible entonces aducir que el ritual de incubación en la sinagoga era realizado entre judeocristianos y que por eso está ausente de las fuentes judías y no hay ninguna otra noticia al respecto. En definitiva, solo se puede concluir que era una actividad realizada en un lugar sagrado judío; no es aventurado incluso suponer que los intérpretes de los sueños incubatorios tuvieran relación institucional con la sinagoga. Crisóstomo nos habla de sacerdotes (*sic*) y patriarcas (*sic*); tradicionalmente en los santuarios paganos primero y después en los ritos cristianos, los intérpretes están vinculados al templo de manera oficial. El testimonio de Crisóstomo no pone en duda la existencia del rito, ni siquiera su eficacia. No forma parte de los *tópoi* propios de la polémica antijudía, así que puede que el autor esté testimoniando una actividad real que acontecía en la Antioquía de mediados del siglo IV e.c.⁷⁵.

Asumiendo que la noticia de Crisóstomo sea veraz, pasemos ahora a intentar encuadrar esa práctica dentro del uso ritual de los sueños en del mundo judío. Aquí hallamos el segundo punto que hay que enfrentar a la hora de valorar la noticia del padre antioqueno. Tanto en los textos bíblicos como en fuentes judías ya del segundo templo, los sueños y su interpretación son omnipresentes; la cultura ritual del Oriente próximo atestiguada en Mesopotamia, compartida por toda el área semítica nor-occidental, explica fácilmente este hecho⁷⁶. En época del segundo

⁷⁵ Sobre la judeofobia en el mundo antiguo y los *tópoi* polémicos habituales, véase Peter SCHÄFER, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). Para una perspectiva más amplia cronológica y conceptualmente, es imprescindible David NIRENBERG, *Anti-Judaism. The History of a Way of Thinking* (New York: Norton, 2013).

⁷⁶ Hay muchos ejemplos de teofanías oníricas ominosas en la Biblia; véanse Gen 18:12, 31:10 y 37:5-9. Otras tienen un contexto monárquico de confirmación como el sueño de Salomón en el lugar alto de Gabaón (1 Re 3) que ha sido interpretado como un sueño de incubación aunque carece del contenido terapéutico, como suele ser el caso en el oriente próximo antiguo. Sobre 1 Re 3, véase Choon Leong SEOW, «The Syro-Palestinian Context of Solomon's Dream», *Harvard Theological Review* 77:2 (1984) págs. 141-52; David M. CARR, *From D to L: A Study of the Early Jewish Interpretation of Solomon's Dream of Gibeon* (Atlanta: Scholars Press, 1991). En la misma línea, pero refiriéndose a 1 Samuel 3, cf. Robert K. GNUSE, «A Reconsideration of the Form-Critical Structure in 1 Samuel 3: An Ancient Near Eastern Dream Theophany», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94:3 (1982) págs. 379-390 y *The Dream Theophany*

templo, y especialmente en algunos géneros literarios la importancia de los sueños⁷⁷ y, sobre todo, de las interpretaciones de los mismos, cobran, si cabe, más importancia. Las obras de Josefo son la manifestación más clara; la tipología que encontramos en este autor está influida por su agenda ideológica y por el contexto cultural⁷⁸. El único relato que se puede caracterizar como una incubación es el del sueño del Sumo Sacerdote Jaddus ante la visita de Alejandro (Ant. 11.326-328): Jaddus preocupado por el encuentro con Alejandro Magno, ordena que se hagan sacrificios y oraciones públicas; después del sacrificio Jaddus se va a dormir y Dios le habla en oráculo (ἐχρημάτισεν) sobre cómo ha de proceder ante la visita del conquistador⁷⁹. Para clasificarlo como sueño incubatorio sin contexto curativo se ha de suponer que el sumo sacerdote duerme en el recinto del templo. Aunque el uso de Josefo como fuente para el judaísmo del Segundo templo en el cambio de era presenta pro-

of Samuel: Its Structure in Relation to Ancient Near Eastern Dreams and Its Theological Significance (New York: UPA, 1984). Sin embargo, hay que resaltar que no parecen existir en la Biblia rituales curativos de incubación, sino episodios oníricos con o sin teofanías (ex. gr Gen 39:20-40:23). Sobre la importancia de los sueños en el mundo de la Biblia y su relación cultural con Mesopotamia, cf. especialmente Esther J. HAMORI y Jonathan STÖKL, (eds.), *Perchance to Dream. Dream Divination in the Bible and the Ancient Near East* (Atlanta: SBL, 2018); más antiguo pero todavía valioso es Solomon ZEITLIN, «Dreams and their Interpretation from Biblical Period to the Tannaitic Time: A Historical Study», *The Jewish Quarterly Review* 66 (1970) págs. 1-18.

⁷⁷ La apocalíptica hace abundante uso de los sueños. Cada episodio onírico y su interpretación están modelados dentro del contexto ideológico e histórico del periodo; cf. Dan 2 y el denominado «Libro de los sueños», en *1 Enoch* 4:83-89; sobre esta parte del libro de Enoc, cf. George W. E. NICKELSBURG, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108* (Minneapolis: Fortress Press, 2001). No hay un contexto curativo en Dan 2; la denominada *Oración de Nabónido* (4Q242) que constituye una forma más antigua de la tradición del sueño de Nabucodonosor que se describe en Daniel 4, sí explícita tal contexto, pero carece de la puesta en escena del sueño que aparece en el texto bíblico; cf. Caroline WAERZEGGERS, «The Prayer of Nabonidus in the Light of Hellenistic Babylonian Literature», en *Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World*, eds. Mladen POPOVIĆ, Myles SCHOONOVER y Marijn VANDENBERGHE (Leiden–Boston: Brill, 2017) págs. 64-75.

⁷⁸ Cf. GNUSE, «Dreams Reports in the Writings of Flavius Josephus».

⁷⁹ Cf. Robert K. GNUSE, «The Temple Experience of Jaddus in the *Antiquities* of Josephus: A Report of Jewish Dream Incubation», *The Jewish Quarterly Review* 83 (1993) págs. 349-368; Shaye J. D. COHEN, «Alexander the Great and Jaddus the High Priest according to Josephus», *Association for Jewish Studies Review* 7-8 (1982-1983) págs. 41-68.

blemas metodológicos⁸⁰, los numerosos relatos de sueños indican que el uso del sueño como discriminador de la voluntad divina o el destino no era ajeno al mundo judío de la época.

Esta importancia de los sueños continuará más tarde. En los ambientes rabínicos de los primeros siglos de la era común se consideraba que los sueños tienen una «sexagésima parte de profecía»⁸¹. También se creía que los sueños son «una sexagésima parte de muerte»; así profecía y muerte dan acceso a la divinidad. El Talmud de Babilonia no solo menciona la existencia de un especialista para la interpretación de los sueños el *Ba'al ha-Halom*⁸² sino que incorpora el denominado «Tratado de sueños» (*Berajot* 55a-57b)⁸³ en el núcleo del tratado de *Berajot*, lo que da idea de la importancia de la oneirocrítica en el mundo judío tardoantiguo⁸⁴. Este libro de sueños rabínico debió de circular de forma independiente antes de ser incorporado al tratado talmúdico; no tiene relación con la guemará que lo circunda. El texto desarrolla de forma general y teórica la naturaleza y significado de los sueños, e incorpora un léxico de *omina* y diversas historias sobre rabinos como intérpretes oníricos o como consultantes de esos intérpretes. El relato sobre Rava y el intérprete de sueños Bar Hedyá constituye el núcleo de la composición; el aforismo principal del tratado es «todos los sueños siguen la

⁸⁰ Cf. John M. G. BARCLAY, *Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire* (London: T&T Clark, 2004).

⁸¹ *Talmud Babli* Ber. 57b.

⁸² *Talmud Babli* Yoma 28b.

⁸³ Véase PHILIP S. ALEXANDER, «Bavli Berakhot 55a-57b: The Talmudic Dream Book in Context», *Journal of Jewish Studies* 46 (1995) págs. 230-248.

⁸⁴ Sobre sueños e interpretación en el Talmud, véase Holger M. ZELLENTIN, «Jewish Dreams between Roman Palestine and Sasanian Babylonia: Cultural and Geographic Borders in Rabbinic Discourse (Yerushalmi Ma'aser Sheni 57c, 17-24 and Bavli Berakhot 58a-b)», en *Borders: Terminologies, Ideologies, and Performances*, ed. Annette WEISSENRIEDER (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016) págs. 419-457. La obra clásica todavía indispensable es Alexander KRISTIANPOLER, *Traum und Traumdeutung im Talmud (=Monumenta Talmudica IV, 2.1 [Vienna-Berlin: Benjamin Harz Verlag, 1923; reimpr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972])*; cf. también Sandor LORAND, «L'interprétation des rêves selon le Talmud», *Revue de l'histoire de la médecine hébraïque* 89 (1970) págs. 69-72 y 90 (1971) págs. 84-91 y «Dream Interpretation in the Talmud», en *The New World of Dreams*, eds. Ralph Louis WOODS y Herbert B. GREENHOUSE (New York: Macmillan, 1974) págs. 150-158.

boca»⁸⁵. Su interpretación es que el resultado de un sueño está determinado por la interpretación del mismo, ya sea buena o mala; en esta concepción el sueño es polivalente y se puede actualizar de formas muy distintas. En la narración Bar Hedyá interpreta el mismo sueño de forma positiva o negativa, dependiendo de si recibe emolumentos o no. Relacionado con este principio de interpretación está el aforismo «un sueño sin interpretar es como una carta sin leer» (55b)⁸⁶. A pesar de que el «tratado de sueños» que nos ocupa tiene paralelos claros con la oneirocrítica de Artemidoro⁸⁷, los dos aforismos que se han mencionado no parecen tener paralelos en el mundo tardoantiguo; la radicalidad de estas ideas puede deberse a que los judíos valoraban los sueños como un tipo de texto sagrado, que solo se actualizaba, al igual que en el resto de los textos, por medio de la interpretación. Es probable que de forma indirecta el tratado apunte a la existencia de una clase profesional de intérpretes de sueños que los rabinos reconocían y con la que competían. La actividad de incubación curadora que nos describe el Crisóstomo puede encuadrarse en la realidad judía tardoantigua; el éxito de los intérpretes judíos que nos refiere Crisóstomo cobra más sentido dentro de la comprensión judía de la oneirocrítica tal y como aparece descrita en el texto talmúdico.

Es evidente entonces que sueños e interpretaciones eran importantes también en el mundo judío. Y es también evidente que los paralelos existentes entre el tratado de los sueños talmúdico y la obra de Artemidoro muestran la continuidad ideológica y cultural de estas prácticas más

⁸⁵ «Había veinticuatro intérpretes de sueños en Jerusalén. Una vez soñé un sueño y fui a cada uno de ellos para interpretarlo. Lo que uno interpretaba para mí, el otro no lo interpretaba, y, sin embargo, todas las interpretaciones se hicieron realidad en mí, para cumplir lo que está dicho: todos los sueños siguen la boca del intérprete» (Ber 55b). Sobre este pasaje véase Haim WEISS, «“Twenty Four Dream Interpreters were in Jerusalem”: On Dream Interpretation in the Talmudic “Dream Tractate”», *Jewish Studies* 44 (2008 [en hebreo]) págs. 37-77 y “All Dreams Follow the Mouth?” *A Literary and Cultural Reading in the Talmudic “Dream Tractate”* (Or-Yehuda: Heksherim Research Center, 2011 [en hebreo]) págs. 92-172; sobre la historia de Bedyá, véase Haim WEISS, «All the Dreams Follow the Mouth. Dreams and Interpreters in Rabbinic Literature», en *Perchance to Dream. Dream Divination in the Bible and the Ancient Near East*, eds. Esther J. HAMORI y Jonathan STÖKL (Atlanta: SBL, 2018) págs. 183-203.

⁸⁶ Véase Maren NIEHOFF, «A Dream which is not interpreted is like a letter which is not read», *Journal of Jewish Studies* 43 (1992) págs. 58-94.

⁸⁷ ALEXANDER, «Bavli Berakhot», págs. 241-244.

allá de las fronteras religiosas por tenues que estas fueran. Sin embargo, el texto talmúdico carece de la interpretación curativa del sueño. Esta ausencia, no obstante, es remediada en otro texto, esta vez del Talmud Yerusalmí (Ketubbot 12:3, 35a). Este texto narra un dolor de muelas que castigaba a R. Judá el Patriarca; después de sufrirlo durante 17 años, R. Judá soñó que el profeta Elías se le presentaba con la apariencia de R. Hiyya el Viejo. Elías le tocó el diente enfermo con un dedo y R. Judá se curó inmediatamente⁸⁸. El sueño de R. Judá es único porque adapta el concepto del sueño curativo a un contexto judío y combina dos prácticas, la curación por contacto físico y la curación por medio del sueño. Como la fecha de la finalización del Talmud de Jerusalén es el 400 e.c. y la redacción final del Talmud de Babilonia viene siendo datada sobre un siglo después, está claro que las tradiciones recogidas por ambos textos referentes a los sueños están cercanas en el tiempo al testimonio del Crisóstomo.

Este interés rabínico es una muestra más de la importancia de los sueños en el judaísmo de Siria-Palestina en la Antigüedad tardía y apoya de forma indirecta la veracidad de la noticia de Crisóstomo sobre la práctica de la incubación curativa en la sinagoga de Dafne. La ausencia de noticias sobre prácticas similares podría deberse a que fuera una manifestación exclusiva de la diáspora judía de lengua griega que en principio estaría más aculturada como el mismo Crisóstomo parece indicar. Su judaísmo no es un judaísmo estrictamente proto-rabínico sino que conformaría una identidad religiosa y social más compleja. El hecho de que no sobreviva ninguna otra mención puede ser resultado del mero azar de la supervivencia de las fuentes, posibilidad no desdeñable, habida cuenta de lo fragmentario que en realidad es nuestro conocimiento, o ser consecuencia de acontecimientos históricos. La comunidad judía de Antioquía sustituyó a la alejandrina después de la efectiva destrucción de esta tras la revuelta de Quieto (115-117) como el núcleo diaspórico más importante en el Mediterráneo oriental. De hecho, la gran diáspora judeo-griega quedó maltrecha como consecuencia de la represión romana; otras comunidades, como la de Cirene en el Norte de África también desaparecieron. Tal vez los rituales de incubación en las proxi-

⁸⁸ Véase Estée DVORJETSKI, «The Medical History of Rabbi Judah the Patriarch: A Linguistic Analysis», *Hebrew Studies* 43 (2002) págs. 39-55: 48.

midades de la Sinagoga fueran habituales en las comunidades en las que los judíos constituían una minoría. El texto de Crisóstomo que se ha analizado en estas páginas parece apuntar en esa dirección; este texto no participa de las mismas coordenadas antijudías que el resto de las homilías y sugiere, dada la reluctancia con la que el padre antioqueno trata el tema, que la práctica de la incubación estaba vigente al menos en una de las sinagogas de Antioquía.

Recibido: 19/09/2022

Aceptado: 14/11/2022